

NIETZSCHE-STUDIEN

Abstracts sind publiziert in / indiziert in:

Dietrich's Index philosophicus

European Science Foundation

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

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

NIETZSCHE- STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von
Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

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

Band 50 · 2021

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.

© 2021 Walter de Gruyter GmbH, Berlin / Boston

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: CPI books GmbH, Leck

☼ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Anschriften der Herausgeber

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

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

Prof. Dr. Vanessa Lemm, Faculty of Arts and Education, Deakin University, Geelong Waurn Ponds Campus, 75 Pigdons Road, Waurn Ponds, Victoria 3216, Australien, E-Mail: vanessa.lemm@deakin.edu.au

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:

Benjamin Alberts, M. A.

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

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Günter Abel (Berlin/Deutschland)
Prof. Dr. R. Lanier Anderson (Stanford/USA)
Prof. Dr. Keith Ansell-Pearson (Warwick/UK)
Prof. Dr. Rebecca Bamford (Hamden/USA)
Prof. Dr. Christian Benne (Kopenhagen/Dänemark)
Prof. Dr. Jessica Berry (Atlanta/USA)
Prof. Dr. Marco Brusotti (Lecce/Italien)
Prof. Dr. João Constancio (Lissabon/Portugal)
Prof. Dr. Daniel Conway (College Station/USA)
Prof. Dr. Luca Crescenzi (Trient/Italien)
Prof. Dr. Carlo Gentili (Bologna/Italien)
Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (Campinas/Brasilien)
Prof. Dr. Wolfram Groddeck (Zürich/Schweiz)
Prof. Dr. Anthony Jensen (Providence/USA)
Prof. Dr. Scarlett Marton (São Paulo/Brasilien)
Prof. Dr. John Richardson (New York/USA)
Prof. Dr. Martin Saar (Frankfurt am Main/Deutschland)
Prof. Dr. Herman Siemens (Leiden/Niederlande)
Prof. Dr. Andreas Urs Sommer (Freiburg im Breisgau/Deutschland)
Prof. Dr. Werner Stegmaier (Greifswald/Deutschland)
Prof. Dr. Sigrídur Thorgeirsdóttir (Reykjavík/Island)
Prof. Dr. Paul J. M. van Tongeren (Nijmegen/Niederlande)
Prof. Dr. Aldo Venturelli (Urbino/Italien)
Prof. Dr. Isabelle Wienand (Basel/Schweiz)
Prof. Dr. Patrick Wotling (Reims u. Paris/Frankreich)

Editorial

Wir freuen uns, hiermit der Öffentlichkeit den fünfzigsten Band der *Nietzsche-Studien* vorlegen zu können. Mit diesem Jubiläumsband dürfen wir auf eine erfolgreiche Tradition aufbauen und wollen auch weiterhin die aktuellen Ansätze der sehr dynamischen und facettenreichen internationalen Nietzsche-Forschung in ein fruchtbares Gespräch bringen. 1972 begründeten Mazzino Montinari, Wolfgang Müller-Lauter und Heinz Wenzel mit den *Nietzsche-Studien* ein interdisziplinär und international orientiertes Forum, welches seither einen zentralen Platz nicht nur in der internationalen Nietzsche-Forschung eingenommen hat, sondern auch in Philosophie und Literaturwissenschaft. Die *Nietzsche-Studien* repräsentieren das gesamte Spektrum der akademischen Beschäftigung mit Nietzsche. Durch die Verbindung philosophischer Argumentation mit historischem Kontext und präziser Textkenntnis setzten die *Nietzsche-Studien* regelmäßig Maßstäbe im rasch wachsenden und sich wandelnden Feld der Nietzsche-Forschung.

Mit Bedauern nehmen wir zur Kenntnis, dass in diesem Band keine Autorinnen mit einer Abhandlung vertreten sind. Gerade weil akademische Zeitschriften und Jahrbücher nachhaltig die Entwicklung des von ihnen vertretenen Forschungsfeldes beeinflussen, tragen sie auch Verantwortung für ihre gesellschaftliche Präsenz. Als internationales Herausgeberteam müssen wir leider immer wieder zur Kenntnis nehmen, dass auch in den Geistes- und Kulturwissenschaften, und insbesondere in der philosophischen Forschung, die Anzahl der Autorinnen noch immer viel zu gering ist. Wie der vorliegende Band zeigt, stellen selbst die *Nietzsche-Studien* bisweilen keine Ausnahme von dieser Situation dar. Als Herausgeberinnen und Herausgeber eines zentralen Organs der internationalen Nietzsche-Forschung wollen wir diesem Missverhältnis in der Repräsentanz unterschiedlicher Stimmen auch an dieser Stelle entgegenwirken. Deswegen möchten wir mit allem Nachdruck Wissenschaftlerinnen aus aller Welt ermutigen, ihre Forschungsergebnisse bei den *Nietzsche-Studien* einzu-reichen.

Unser sehr herzlicher Dank gilt dem Verlag Walter de Gruyter, unserem Redakteur Benjamin Alberts, den früheren Herausgebern und ganz besonders all den Autorinnen und Autoren, die in den nunmehr fünfzig Bänden die *Nietzsche-Studien* zu dem gemacht haben, was sie bis heute sind.

Im Mai 2021

Christian J. Emden

Helmut Heit

Vanessa Lemm

Claus Zittel

Inhaltsverzeichnis

Editorial — VII

Abhandlungen

Werner Stegmaier

**Die „Magie des Extrems“ in philosophischen Neuorientierungen.
Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel
des Sokrates — 1**

Manfred Posani Löwenstein

Burckhardt's Silence and Nietzsche — 25

Anthony K. Jensen

A Heretical Student in the Schopenhauerian School — 47

Paul S. Loeb

Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same — 70

Aldo Venturelli

**Das Bild eines „europäischen Goethe“ in Nietzsches *Götzen-Dämmerung*.
Einige Bemerkungen — 102**

Danilo Bilate

Le cas Napoléon — 121

Henry Kerger

Utopien des Übergangs. Don Quixote und Zarathustra — 141

Marco Brusotti

**„Werde, der du bist!“. Selbsterkenntnis, Handeln und Selbstgestaltung bei
Nietzsche in einem Ineditum von Georges Canguilhem — 181**

Thomas R. Meredith

**Bound Sovereignty: The Origins of Moral Conscience in Nietzsche's
“Sovereign Individual” — 217**

Vasfi O. Özen

Nietzsche's Compassion — 244

Edgar Landgraf

Nietzsche's Entomology: Insect Sociality and the Concept of the Will — 275

Abhandlung zur Quellenforschung

Thomas H. Brobjer

Sources of Nietzsche's Knowledge and Critique of Anarchism — 300

Nachweise zur Quellenforschung

Tobias Dahlkvist

Nachweis aus Horaz, *Satiren und Episteln* — 311

Martin Walter

Nachweis aus Karl Rosenkranz, *Aesthetik des Hässlichen* (1853) — 313

Thomas H. Brobjer

Nachweise aus Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie* (1875) — 316

Rezensionen

Hans Ruin

Nietzsche and the Aesthetics of Philosophy — 320

1. Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (eds.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur: Von der "Fröhlichen Wissenschaft" zu "Also sprach Zarathustra"*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016, 442 pp., ISBN 978-3825366698.
2. Rüdiger Görner, *Hat man mich verstanden? Denkästhetische Untersuchungen zu Nietzsches (Selbst-)Wahrnehmungen* (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, vol. 19), Basel: Schwabe 2017, 216 pp., ISBN 978-3795636373.
3. Tobias Brücker, *Auf dem Weg zur Philosophie: Friedrich Nietzsche schreibt "Der Wanderer und sein Schatten"*. Paderborn: Fink 2019, 325 pp., ISBN 978-3846764053.
4. Gabriella Pelloni / Claus Zittel (eds.), *Poetica in Permanenza: Studi su Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS 2017, 306 pp., ISBN 978-8846749314.

Venessa Ercole

Nietzsche and Music — 329

1. Georges Liébert, *Nietzsche and Music*, trans. David Pellauer and Graham Parkes. Chicago / London: University of Chicago Press 2004, 304 pp., ISBN 978-0226480879.
2. Roger Hollinrake, *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*. London / New York: Routledge 2015, 326 pp., ISBN 978-1138884106.
3. Michael Davis, *The Music of Reason: Rousseau, Nietzsche, Plato*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2019, 226 pp., ISBN 978-0812251715.
4. François Noudelmann, *The Philosopher's Touch: Sartre, Nietzsche, and Barthes at the Piano*, trans. Brian J. Reilly. New York: Columbia University Press 2012, 178 pp., ISBN 978-0231527200.
5. Rebecca Mitchell, *Nietzsche's Orphans: Music, Metaphysics, and the Twilight of the Russian Empire*. New Haven / London: Yale University Press 2016, 321 pp., ISBN 978-0300208894.

Luca Guerreschi

Leib, Seele und Subjektivität nach Nietzsche. Internationale Perspektiven auf ein Problem im Wandel — 340

1. Manuel Dries (Hg.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlin / Boston: De Gruyter 2018, 351 S., ISBN 978-3110246537.
2. Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe 2014, 448 S., ISBN 978-3796533433.
3. Felice Ciro Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*. Pisa: Edizioni ETS 2016, 184 S., ISBN 978-8846744401.
4. Maurizio Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*. Pisa: Edizioni ETS 2012, 122 S., ISBN 978-8846732262.

Paul Katsafanas

Recent Work on Nietzsche's Moral Psychology and Ethics — 361

1. Thomas Stern, *Nietzsche's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 78 pp., ISBN 978-1108713320.
2. Brian Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press 2019, 224 pp., ISBN 978-0199696505.
3. Mark Alfano, *Nietzsche's Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 314 pp., ISBN 978-1107074156.
4. Aaron Ridley, *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*. Oxford: Oxford University Press 2018, 224 pp., ISBN 978-0198825449.

Paul Patton

Recent Work on Nietzsche's Social and Political Philosophy — 382

1. Ronald Beiner, *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2018, 176 pp., ISBN 978-0812250596.
2. Herman Siemens / James Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. London: Bloomsbury 2019, 320 pp., ISBN 978-1350066953 [references to the 864 pp. electronic edition].
3. Christos Iliopoulos, *Nietzsche and Anarchism: An Elective Affinity and a Nietzschean Reading of the December '08 Revolt in Athens*. Wilmington, DE: Vernon Press 2019, X + 212 pp., ISBN: 978-1622736034.
4. Vanessa Lemm, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2020, XII + 212 pp., ISBN 978-1474466714.

Robert C. Holub

Jewish Nietzscheanism — 396

1. Daniel Rynhold / Michael J. Harris, *Nietzsche, Soloveitchik and Contemporary Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2018, 316 pp., ISBN 978-1107109032.
2. David Ohana, *Nietzsche and Jewish Political Theology*. London: Routledge 2019, 304 pp., ISBN 978-1138360105.

Siglen — 410

Stellenregister — 412

Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die *Nietzsche-Studien* — 419

***Nietzsche-Studien* Style Sheet — 423**

Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. Dr. Danilo Bilate, The Federal Rural University of Rio de Janeiro, Km 07, BR-465, 23890-000 Seropédica, Brasilien, E-Mail: danilobilate@gmail.com

Prof. Dr. Thomas H. Brobjer, Uppsala University, Department of History of Science and Ideas, Box 629 SE, 751 26 Uppsala, Schweden, E-Mail: thomas.brobjer@idehist.uu.se

Prof. Dr. Marco Brusotti, Università del Salento, Studi Umanistici, Via di Valesio 24, 73100 Lecce, Italien, E-Mail: brusotti@hotmail.com

Dr. Tobias Dahlkvist, Stockholm University, Institutionen för pedagogik och didaktik, 106 91 Stockholm, Schweden, E-Mail: tobias.dahlkvist@edu.su.se

Dr. Venessa Ercole, Griffith University, 170 Kessels Road, Nathan, Queensland 4111, Australien, E-Mail: v.ercole@griffith.edu.au

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

Prof. Dr. Robert C. Holub, The Ohio State University, Germanic Languages and Literatures, 340 Hagerty Hall, 1775 South College Road, Columbus, Ohio 43210-1132, USA, E-Mail: rcholub7734@gmail.com

Prof. Dr. Anthony K. Jensen, Providence College, Philosophy, 1 Cunningham Circle, Providence, Rhode Island 02918, USA, E-Mail: ajensen2@providence.edu

Prof. Dr. Paul Katsafanas, Boston University, Department of Philosophy, 745 Commonwealth Avenue, Boston, Massachusetts 02215-1300, USA, E-Mail: pkatsa@bu.edu

Dr. Henry Kerger, Dodostr. 21, 48145 Münster, Deutschland, E-Mail: henry.kerger@gmx.de

Prof. Dr. Edgar Landgraf, Bowling Green State University, College of Arts and Sciences, 1001 East Wooster Street, 104 Shatzel Hall, Bowling Green, Ohio 43403-0001, USA, E-Mail: elandgr@bgsu.edu

Prof. Dr. Paul S. Loeb, University of Puget Sound, Philosophy Department, 1500 North Warner Street, Tacoma, Washington 98416, USA, E-Mail: loeb@pugetsound.edu

Dr. Thomas R. Meredith, Santa Clara University, Political Science, 500 El Camino Real, Vari Hall, Santa Clara, California 95053-4345, USA, E-Mail: tmeredith@scu.edu

Vasfi O. Özen, University of Kansas, Philosophy, 1445 Jayhawk Boulevard, Wescoe Hall, Lawrence, Kansas 66045, USA, E-Mail: vasfi.onur.ozen@ku.edu

Prof. Dr. Paul Patton, Wuhan University, School of Philosophy, Zhenhua Building, 299 Bayi Road, Wuchang District, Wuhan, Hubei 430072, China, E-Mail: prp@unsw.edu.au

Dr. Manfred Posani Löwenstein, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Via Benedetto Croce 12, 80134 Neapel, Italien, E-Mail: manfred.posani@sns.it

XIV — Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Prof. Dr. Hans Ruin, Södertörn University, Culture and Learning, Nobels allé 7, 141 89 Huddinge, Schweden, E-Mail: hans.ruin@sh.se

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

Prof. Dr. Aldo Venturelli, University of Urbino, Via Aurelio Saffi 2, 61029 Urbino, Italien, E-Mail: aldo.venturelli.70@gmail.com

Martin Walter, Leopoldstr. 222, 80804 München, Deutschland, E-Mail: martin.m.walter@gmail.com

Abhandlungen

Werner Stegmaier

Die „Magie des Extrems“ in philosophischen Neuorientierungen. Nietzsches neue extreme Problemstellungen und -lösungen und das alte Beispiel des Sokrates

Abstract: The later Nietzsche developed the “magic of the extreme” as a special strategy in order to make his philosophical reorientations successful. He needed this strategy not only to be heard at all; also the problems he faced called for it. The article first gives an overview of the most important problems Nietzsche coped with and the extreme solutions he offered. Then, we show how, according to Nietzsche, even Socrates, who stands for the beginning of the European Enlightenment, used the “magic” of extreme irritation and fascination to get this Enlightenment on its way.

Keywords: Magic of the extreme, Philosophical reorientation, Problem, Socrates

I Wie gelingt philosophische Neuorientierung?

Wie gelingt philosophische Neuorientierung?¹ Die Frage ist ihrerseits neu. Denn solange von Philosophen und Philosophinnen schlicht Aufklärung über die bleibenden Bedingungen der Welt und des Lebens der Menschen in ihr erwartet wurde, durfte es eigentlich nichts Neues, sondern nur Wahres oder Klareres geben, und so war vor allem Besonnenheit angesagt. Nun sind aber, und das schon seit langem, Wahrheit und Klarheit ihrerseits zum Problem geworden. Philosophen und Philosophinnen, jedenfalls die meisten von ihnen, wissen heute, dass wir, wie Nietzsches es formulierte, „die Wahrheit nicht haben“ (Nachlass 1880, 3[19], KSA 9.52),² jedenfalls wenn damit gemeint ist, dass unsere Vorstellungen mit den Dingen übereinstimmen, von denen wir ja auch immer nur unsere Vorstellungen haben; und sie wissen auch, dass eine noch so genaue Klärung der Begriffe unserer Sprache daran nichts ändert, weil die Sprache die Dinge nicht einfach wiedergibt, sondern auf ihre Weise zurechtlegt.

¹ Der Aufsatz geht auf Vorträge am Goethe-Institut Ankara und an der Ev. Akademie Tutzing am 16.11. und 1.12.2019 zurück. Ich danke Ahmet Terkivatan, Henning Ottmann, Manuel Knoll und Andreas Urs Sommer für ihre Einladungen.

² Vgl. Werner Stegmaier, „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 69–95.

Spätestens seit Kant, Hamann, Herder und Humboldt war das klar und wurde seither immer deutlicher. Spätestens seit Nietzsche, der umso mehr auf eine Erneuerung der Philosophie von Grund auf drängte, warten wir nun stets und inzwischen in immer kürzeren Abständen auf Neues auch und gerade in der Philosophie. Neue Umstände bedürfen neuer Begriffe, um sie in ihren Zusammenhängen zu begreifen, und was heute mehr als zehn Jahre alt ist, kann schon kaum mehr wahr und klar sein. An ewige Wahrheiten und Klarheiten, auf die die Philosophie so lange stolz war, glaubt heute kaum jemand mehr.

Fast jede Zeit empfand, dass die Welt sich immer schneller verändert; wir empfinden das heute, sicher mit einigem Recht, noch viel mehr. Und dennoch scheint es für die Philosophie nicht leicht gewesen zu sein, die Veränderungen wahrzunehmen und damit wiederum selbst wahrgenommen zu werden. Jedenfalls haben es viele selbst der innovativsten und heute berühmtesten Philosophen sichtlich schwer gehabt, gehört zu werden oder, wie wir gerne sagen, sich durchzusetzen. Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) brauchte ein Jahrzehnt und eine neue, stark überarbeitete Auflage, um gehörig beachtet zu werden, Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819) fünfundzwanzig Jahre und einen Zusatzband von 1844, um einzuschlagen, Marx und Engels bedurften eines Lenin, damit ihr Wille zu einer neuen Praxis der Philosophie zu einer sozialen Revolution wurde, Kierkegaards Werk galt mehr als fünfzig Jahre, bis die Existenzphilosophie sich verbreitete, außerhalb Dänemarks als abseitig, und auch Nietzsche, dessen Weltruhm noch zu seinen Lebzeiten einsetzte, erlebte ihn nicht mehr mit geistig wachen Sinnen, und er musste den Druck seiner Bücher weitgehend selbst finanzieren. Vielleicht gibt es ja auch heute schon Philosophien, die sich den Veränderungen der gegenwärtigen Welt auf grundlegende Weise stellen, und sie sind nur noch nicht bei uns angekommen. Und vielleicht gibt es auch aufschlussreiche Philosophien, die gar nicht ankommen. Denn auch die Medien der Mitteilung ändern sich. Manche jungen Leute, die mit der aktuellen Medienwelt gut vertraut sind, bekennen selbstbewusst, dass sie keine Bücher mehr lesen. Und bisher sind Philosophien in der westlichen Welt eben durch Bücher in die Welt gekommen. Eine Philosophie, die ihren Erfolg auf die neuen Medien bauen würde, ist noch nicht in Sicht.³

Nietzsche wurde zwar bald, nachdem er in Wahnsinn verfallen war, berühmt, aber es dauerte über dreißig Jahre nach seinem Tod, bis man in ihm einen *großen* Philosophen erkannte.⁴ Er blickte auf die ganz großen Veränderungen seiner Zeit, sowohl in der Welt als auch in der Philosophie, er *wollte* das Neue, die Neuorientierung, in

³ Vgl. Werner Stegmaier, *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*, Hamburg 2021.

⁴ Dieses Verdienst fiel bekanntlich vor allem Karl Jaspers, Karl Löwith und Martin Heidegger zu. Vgl. Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936; Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Berlin 1935. Heidegger begann in dieser Zeit mit seinen Nietzsche-Vorlesungen und veröffentlichte erste Aufsätze über Nietzsche.

seiner Sprache die Umwertung aller Werte, und er irritiert und fasziniert bis heute damit. Aber er hielt sich nicht mehr an die alten Maßstäbe der Wahrheit und Klarheit, die ihm nun, als einem skeptischen und kritischen Philosophen, naiv erschienen. Er hielt sich stattdessen an Probleme: Probleme, die die großen Veränderungen in der Welt und in der Philosophie selbst aufwarfen. Probleme stellen sich eben dann, wenn Wahrheit und Klarheit verloren gehen. Aber sie stellen sich nicht einfach. Man muss sie sehen, in ihrer philosophischen Bedeutung und Tiefe erkennen und ihr Gewicht einschätzen können. Nietzsche erkannte im Problem der Wahrheit ein „Problem vom Werthe der Wahrheit“ und fragte sich, wie es sich, wer es wem überhaupt und warum gerade jetzt stellt:

Das Problem vom Werthe der Wahrheit trat vor uns hin, – oder waren wir's, die vor das Problem hin traten? Wer von uns ist hier Oedipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen. – Und sollte man's glauben, dass es uns schliesslich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt, – als sei es von uns zum ersten Male gesehen, in's Auge gefasst, g e w a g t? Denn es ist ein Wagnis dabei, und vielleicht giebt es kein grösseres. (JGB 1)

Für Nietzsche lag hier die erste Aufgabe des Philosophen: der Problemstellungen seiner Zeit gewahr zu werden, sie zu sichten und gewichten und dabei „Furchtlosigkeit“ und „Consequenz“ im Risiko zu beweisen. Er notierte sich 1888:

Was Nietzsche auszeichnet: {die Spontaneität seiner / die seine psychologische Vision}, eine schwindelerregende Weite der Umschau, des Erlebten, Errathenen, Erschlossenen, des ~~Die tiefere~~ Consequenz {der Wille zur Consequenz}, die Furchtlosigkeit vor der Härte u gefährlichen Consequenz. (Nachlass 1888, 14[25], KSA 13.230 / KGW IX 8, W II 5.178)

Das Zweite ist dann, das Zeug zu haben, sich den erlebten, errathenen und erschlossenen Problemen auch stellen zu können, sie auszuhalten, mit ihnen lange allein zu stehen, erst einmal von niemandem verstanden zu werden und Jahre und Jahrzehnte damit umzugehen, ohne daran zu zerbrechen:

Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und auch sein bestes Glück hat, oder aber „unpersönlich“: nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht. Im letzteren Falle kommt Nichts dabei heraus, so viel lässt sich versprechen: denn die grossen Probleme, gesetzt selbst, dass sie sich fassen lassen, lassen sich von Fröschen und Schwächlingen nicht h a l t e n (FW 345).⁵

⁵ Zur kontextuellen Interpretation von FW 345 und Nietzsches „grosse[r] Liebe“ zu „grossen Probleme[n]“ vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012, 163–175.

Wie schwer das sein kann, hat Nietzsche vor allem in Briefen immer wieder unterstrichen, und das gegenüber engen Freunden, die ebenfalls mit ihm nicht mitgehen und ihm in seiner Not, wie er sie nannte, nicht beistehen konnten.

Das Dritte aber ist schließlich, diese Probleme auf irgendeine Weise bekannt zu machen, und das versuchte Nietzsche mit der „Magie des Extrems“:

Wir Immoralisten {– wir} sind heute die einzige Macht, die ~~ohne Lüge nicht nöthig~~ hat {keine Bundesgenossen braucht,} um zum Siege zu kommen{: damit sind wir bei weitem die Stärksten unter den Starken}. {Wir aber bedürfen nicht einmal der Lüge: welche Macht sonst könnte ihrer entrathen?} ~~Eine starke~~ Verführung kämpft für uns, die stärkste vielleicht, die es giebt – die Verführung der Wahrheit ... Der Wahrheit? Wer hat {legte} das Wort mir in den Mund gelegt? Aber ich nehme es wieder heraus; {aber} ich verschmähe es {das stolzeste} Wort: nein, wir haben auch ~~diese schöne Bundesgenossin~~ {sie} nicht nöthig, die ~~Wahrheit~~, {so wenig wir die Lüge nöthig haben} wir würden auch noch ~~ohne sie~~ {noch ohne die Wahrheit} zur Macht u zum Siege kommen. Ein Der ~~unbesiegbare~~ Zauber, der ~~uns erlaubt~~ {für uns kämpft}, ~~ohne die Lüge sowohl wie ohne die Wahrheit, auf Sieg zu rechnen~~ {das Auge der Venus, das unsere Gegner selbst bestrickt u blind macht}, das ist der Zauber {Magie} Magie des Extrems, des Äußersten {das Auge der Venus} die Verführung {Tyrannie, die alles Äußerste übt}: wir Immoralisten – wir sind heute die Äußersten ... (Nachlass 1887, 10[94], KSA 12.510 / KGW IX 6, W II 2.72)

Man muss über die herrschende Moral hinaussehen (was nicht heißt: sie verletzen oder verachten) können, um zu sehen, was sie bedingt und beengt, und die Anhaltspunkte auszumachen, die erwarten lassen, dass menschliche Orientierung neue Spielräume gewinnt. Solange sie sich in den alten Denkmustern bewegen, reichen Argumente dafür nicht aus; auf Wahrheit kann man nicht pochen, wenn es um die Maßstäbe der Wahrheit selbst geht. Bei den großen Neuerungen der Philosophie muss darum etwas anderes wirken, was sich schwer bestimmen lässt und das Nietzsche darum mit den Verlegenheitsbegriffen „Zauber“, „Magie“, „Verführung“ belegt, etwas, das auf Antrieb ohne Gründe fasziniert, noch ohne Kriterien unmittelbar evident ist und Anlass gibt, neue Kriterien für Evidenz zu entwickeln. In der Philosophie, die gewohnt ist, auf die Welt im Ganzen auszugreifen, alle Grenzen zu entgrenzen, könnte dies das schlichte Extrem sein, und so setzte Nietzsche bewusst auf die „Magie des Extrems“. Sie erwies sich bald schon als äußerst wirksam, hat aber auch auf die Einschätzung von Nietzsches Gedanken selbst zurückgeschlagen, die seither als extreme und schon deshalb nur bedingt glaubhafte dastehen. Manche haben sich als äußerst hellichtig, manche, wie bei andern Philosophen auch, wenn sie sich in die Zukunft wandten, die man hinterher besser kennt, als abwegig erwiesen. Welche Bedeutung hat die „Magie des Extrems“ für Nietzsches Philosophie und welche für die Philosophie überhaupt?⁶

⁶ Nietzsche hat bei der Erarbeitung der Aufzeichnung, wie man sieht, zwischen „Zauber“, „Tyrannie“ und „Magie“ geschwankt und sich dann für „Magie“ entschieden. Soweit ich sehe, ist die Magie des Extrems als solche, wiewohl sie Nietzsche meist unterstellt wird, bisher nicht Thema der Nietzsche-Forschung geworden. Auch Volker Gerhardt, „Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jah-

Nietzsche suchte die Magie des Extrems in der Form *und* im Inhalt seines Philosophierens. In den Formen seiner philosophischen Schriftstellerei ist sie sofort zu sehen: ruhige, im Ton zurückhaltende, auf Klarheit und Wahrheit bedachte gelehrte Abhandlungen gibt es bei ihm nicht mehr, nachdem er von der Philologie zur Philosophie übergegangen ist. Hohes Pathos, das stets zum Extremen neigt, wird für ihn zur Normalform, ob es nun um die alten Griechen, Arthur Schopenhauer, Richard Wagner, David Friedrich Strauss und all die Konkurrenten geht, die er später aufs Korn nimmt; in seiner Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) treibt er das Pathos rhetorisch in die höchste Höhe.⁷ Auf eine noch einigermaßen moderate Streitschrift wie *Zur Genealogie der Moral* (1887) folgen aggressive Kampfschriften wie *Der Fall Wagner* (1888) und *Der Antichrist* (1888/1895), der Nietzsche den gezielt aufschreckenden Untertitel *Fluch auf das Christenthum* gibt. Aber auch in seinen vergleichsweise ausgewogenen Aphorismen-Büchern arbeitet er laufend mit Extremen: starken und vorschnellen Verallgemeinerungen, häufigen Superlativen, scharfen Antithesen, überzogenen Beispielen („Cesare Borgia als Papst“, AC 61), radikalen Umkehrungen gewohnter Gegensätze, offenen oder versteckten Paradoxien, verstörenden Pointen, eigens angekündigten Verrätselungen, Überraschungen jeder Art.⁸

Auch in den Inhalten seines Philosophierens arbeitet Nietzsche mit der Magie des Extrems. Man wird dabei sogleich an die provozierenden Schlagwörter denken, die er zunächst seinem Zarathustra in den Mund legt, „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkunft“, und von denen er zwei, Übermensch und ewige Wiederkunft, ihm auch weitgehend vorbehält. Extrem sind auch und vor allem die „Probleme“, die er im eigenen Namen benennt (II) und für die er noch einmal extremere Lösungsvorschläge macht. Ich führe nur eine Auswahl an, insgesamt zehn solcher Probleme in chronologischer Reihenfolge, und beziehe sie soweit möglich auf von Nietzsche

ren“, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 102–135, der Nietzsche zunächst einmal Sensationslüsternheit zuschreibt, bevor er ihn existenzphilosophisch würdigt, geht auf die Formel nicht ein. Sie wurde jedoch in Aufsatz- und Buchtiteln zitiert. So hat Detlef Thiel unter dem Titel: „Die Magie des Extrems und die Magie der Mitte. Nietzsche im Urteil [von] Salomo Friedlaender/Myonon“, in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), 325–342, die Befassung des freischaffenden Autors Salomon Friedlaender (Ps. Myonon) mit Nietzsche beschrieben, ebenfalls ohne die Formel „Magie des Extrems“ selbst zu thematisieren. Der schweizerische Essayist, Herausgeber und Professor für französische Literatur an der Universität Basel Albert Béguin (1901–1957), der während des Zweiten Weltkriegs kritischen französischen Autoren Publikationsmöglichkeiten bot, veröffentlichte 1952 ein Werk mit dem Titel *Magie des extrêmes*, aber ohne von Nietzsche zu handeln. So auch Edith Eucken-Erdsiek, *Magie der Extreme. Von der Schwierigkeit einer geistigen Orientierung*, Freiburg i.Br. 1981. Die Weimarer Nietzsche-Bibliographie verzeichnet weder einen Eintrag zu „Magie“ noch zu „Extrem“, die Nietzsche-Lexika und -Handbücher auch nicht. ⁷ Vgl. Enrico Müller, „Das Pathos Zarathustras“, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2015, 11–31.

⁸ Vgl. Harald Fricke, *Aphorismus*, Stuttgart 1984, 140–152 („Bausteine zu einer Systematik aphoristischer Techniken“). Nietzsches Philosophie unterschätzt Fricke 1984 noch deutlich (119–125).

veröffentlichte oder zur Veröffentlichung vorgesehene Werke (III).⁹ Sie fordern eine Neuorientierung der Philosophie in Inhalt und Form. Nietzsches überraschendstes Beispiel für eine solche Neuorientierung der Philosophie aber ist Sokrates, der als Begründer der Aufklärung gilt. Das „Problem des Sokrates“ durchzieht bekanntlich Nietzsches ganzes philosophisches Schrifttum.¹⁰ Gerade er hat, wie Nietzsche zuletzt zu zeigen versucht, durch die Magie des Extrems gewirkt (IV). Das lässt fragen, ob die Magie des Extrems nicht das Medium der Philosophie überhaupt ist (V).

II Nietzsches extreme Problemstellungen

1. In *Die Geburt der Tragödie* (1872) steht Nietzsche, wie er in seinem neuen Vorwort von 1886 schreibt, vor dem „Problem der Wissenschaft“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2), das zum *Verfall der europäischen Kultur* geführt habe, weil Sokrates, der „theoretische[] Mensch[]“ (GT 15, KSA 1.98), die Wissenschaft gegenüber der Kunst verabsolutiert habe; „das Problem, dass hier ein Problem vorliegt“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 3), sei erst zu entdecken gewesen.

2. In *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–1880) greift Nietzsche nicht nur vielfältige Probleme der Metaphysik und Ethik und der Gesellschaft und Kultur auf (darunter auch „das ganze Problem der Juden“, MA I 475), sondern sieht als einer der ersten das *Problem der Gesamtregierung der Erde*, nachdem die Kulturen immer vergleichbarer werden und sich immer mehr vermischen und die Weltgesellschaft daher auf lange Sicht eine ökonomische Verwaltung der Ökumene erfordert (MA I 23–25).

3. In *Morgenröthe* (1881) gerät Nietzsche an das *Problem der Selbstverkenning der europäischen Moral*, die eben die weitere Entwicklung Europas und der Welt verhindern: Weil die Moral-Philosophen, wie Nietzsche später, in JGB 186, selbst zusammenfasst, nur die

Moralität ihrer Umgebung, ihres Standes, ihrer Kirche, ihres Zeitgeistes, ihres Klima's und Erdstriches [kannten und] in Hinsicht auf Völker, Zeiten, Vergangenheiten schlecht unterrichtet und

⁹ Die Liste ließe sich natürlich auch anders anlegen und vor allem enorm erweitern. Das Wort „Problem“ erscheint nach www.nietzschesource.org bei Nietzsche über 700 Mal. Die „Gelehrten“ haben, so Nietzsche, überwiegend „Problemchen“ (Nachlass 1873, 29[10], KSA 7.627). In der Nietzsche-Forschung geht es in der Regel um Probleme, die man *mit* Nietzsche und dem Verständnis seiner Texte hat, weniger um die, die sich *ihm* stellten. An letzteren sind z. B. die Arbeiten von Andreas Rupschus, *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie*, Berlin 2013, und von Benjamin Alberts, *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Diss. Greifswald 2019 (im Erscheinen), ausgerichtet.

¹⁰ Um den viel zitierten Satz aus Nietzsches frühen Aufzeichnungen auch hier zu zitieren: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe“ (Nachlass 1875, 6[3], KSA 8.97).

selbst wenig wissbegierig waren, bekamen sie die eigentlichen Probleme der Moral gar nicht zu Gesichte: – als welche alle erst bei einer Vergleichung vieler Moralen auftauchen. In aller bisherigen „Wissenschaft der Moral“ fehlte, so wunderbar es klingen mag, noch das Problem der Moral selbst: es fehlte der Argwohn dafür, dass es hier etwas Problematisches gebe.

4. In *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–1887) wird für Nietzsche das Problem des Nihilismus unabweisbar, auf dem die europäische Moral ruhe und den sie weiter bestärke: Die obersten Werte Gott, Wahrheit und Vernunft hätten sich sichtlich entwertet und damit alles, was an ihnen hing; dies ist, notiert Nietzsche rückblickend, „das eigentlich tragische Problem unsrer modernen Welt und als geheime Noth Ursache oder Auslegung aller ihrer Nöthe [...]. Dies Problem ist in mir bewußt geworden.“ (Nachlass 1886/87, 7[8], KSA 12.291 / noch nicht in KGW IX) So wurde die fröhliche Wissenschaft eher „unfröhlich“ und mehr „Problem“ und „Passion“.¹¹

5. In *Jenseits von Gut und Böse* (1886) tritt, wie erwähnt, an Nietzsche neben einer Fülle anderer Probleme als erstes das *Problem des Willens zur Wahrheit* heran, der fortbesteht, auch wenn man weiß, dass man die Wahrheit nicht haben kann (JGB 1).¹² Hinter ihm stehe, noch in „der letztgekommenen Philosophie, der Schopenhauerischen [...], beinahe als das Problem an sich, dieses schauerliche Fragezeichen der religiösen Krisis und Erweckung“ (JGB 47).

6. Im weiteren Werk, insbesondere im erst 1887 erschienenen V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in den neuen Vorreden, in *Zur Genealogie der Moral* und in *Götzen-Dämmerung* (1888), baut sich vor Nietzsche das *Problem der Rangordnung* unter Personen und Persönlichkeiten in einer Zeit unaufhaltsamer Demokratisierung auf. Danach hat, wie Nietzsche schon in JGB ankündigt, einfach deshalb nicht jeder das gleiche „Recht“ zu den „höchsten Problemen“, weil nicht bei jedem die „Höhe und Macht seiner Geistigkeit“ für sie hinreicht (JGB 213). Nietzsche erklärt „das Problem der Rangordnung“ im Geistigen geradezu zu *seinem* Problem, weil es kaum jemand sonst zu sehen oder auszusprechen wage (MA I, Vorrede 7). Die gewohnte „„Wissenschaft““, die fraglos das gleiche Recht aller Wissenschaftler(innen) zur Erforschung und Formulierung der Wahrheit voraussetzt¹³ und die Nietzsche darum in Anführungszeichen setzt, kann so zum „Vorurtheil“ werden:

¹¹ Vgl. Claus Zittel, „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unfröhliche ‚erste Buch‘ der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2015, 52–67.

¹² Vgl. Helmut Heit, „Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: von den Vorurtheilen der Philosophen“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2014, 3–45.

¹³ Sie arbeitet freilich außer mit dem Primärkode der Wahrheit der Forschung mit dem Sekundärkode der Reputation der Forschenden. Vgl. Werner Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016, Kap. XI: Persönlichkeit nach Hegel, Rang nach Nietzsche, Reputation nach Luhmann (348–375).

Es folgt aus den Gesetzen der Rangordnung, dass Gelehrte, insofern sie dem geistigen Mittelstande zugehören, die eigentlichen grossen Probleme und Fragezeichen gar nicht in Sicht bekommen dürfen: zudem reicht ihr Muth und ebenso ihr Blick nicht bis dahin, – vor Allem, ihr Bedürfniss, das sie zu Forschern macht, ihr inneres Vorausnehmen und Wünschen, es möchte so und so beschaffen sein, ihr Fürchten und Hoffen kommt zu bald schon zur Ruhe, zur Befriedigung. (FW 373)¹⁴

7. In den Schriften von 1888 ringt Nietzsche in ähnlich großer Spannweite mit dem „Problem vom Werth des Lebens überhaupt“ – und begreift, „dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist.“ (GD, Moral als Widernatur 5) Es wird für ihn zum *Problem des Bejahen-Könnens* all dessen, was geschieht. Dem Bejahen-Können stehen moralische Vorurteile entgegen, die sich in Ressentiments niederschlagen; so ist das Problem des Bejahen-Könnens das „Problem“ der „Freiheit vom Ressentiment“ (EH, Warum ich so weise bin 6). Ohne diese Freiheit aber ist nach Nietzsche ein unbefangenes und aufrichtiges Philosophieren nicht möglich. Er nennt das unbefangene und aufrichtige Bejahen-Können auch „amor fati“ und entdeckt es in *Der Antichrist* ausgerechnet im „Typus Jesus“ bzw. der „Psychologie des Erlösers“ (AC 28).¹⁵

8. In *Ecce homo* (1888) besinnt er sich auf das *Problem des Krieges*: Nietzsche gilt vielen als Befürworter des Krieges,¹⁶ aber was er bejaht hat, ist der schonungslose Wettbewerb, auch und gerade in der Philosophie.¹⁷ Hier kann er, als Philosoph, die Dinge nicht lassen, wie sie sind, hier

sucht [er] Widerstand: das aggressive Pathos gehört ebenso nothwendig zur Stärke als das Rach- und Nachgefühl [also das Ressentiment, W.S.] zur Schwäche. [...] Die Stärke des Angreifenden hat in der Gegnerschaft, die er nöthig hat, eine Art Maass; jedes Wachsthum verräth sich im Aufsuchen eines gewaltigeren Gegners – oder Problems: denn ein Philosoph, der kriegerisch ist, fordert auch Probleme zum Zweikampf heraus. (EH, Warum ich so weise bin 7)¹⁸

¹⁴ Zielt FW 373 auf die mathematischen oder, wie Nietzsche sie nennt, mechanistischen Naturwissenschaftler, so FW 349 auf die „unbegreiflich einseitigen“ darwinistischen Biologen. Vgl. dazu Christian J. Emden, „Nietzsche’s Will to Power. Biology, Naturalism, and Normativity“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60, und, in politisch-moralischer Perspektive, Vanessa Lemm, „Nietzsche, Aristocratism, and Non-domination“, in: Jimmy Casas Klausen / James Martel (Hg.), *How Not to be Governed. Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lanham, MD 2011, 83–102.

¹⁵ Vgl. Ekaterina Poljakova, *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin 2013, 465–498.

¹⁶ Vgl. etwa Volker Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995, 66, der Nietzsche „einer erbärmlichen Begeisterung für den Krieg“ zeihet, oder Egon Flaig, „Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche“, in: Richard Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg, 2003, 137–156.

¹⁷ Vgl. Herman W. Siemens, „Agonal Communities of Taste. Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 83–112, Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, 77–85, und Yunus Tuncel, *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, WI 2013.

¹⁸ Vgl. Herman W. Siemens, „Umwertung‘. Nietzsche’s ‚War-Praxis‘ and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182–206.

Und dabei wagt Nietzsche auch, sich selbst zu kompromittieren: „Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns.“

9. Daraus entspringt für ihn das *Problem der Form der Philosophie* oder der „feineren Gesetze eines Stils“ (FW 381): Wenn sich nicht für alle die gleichen Probleme stellen, gemeinsame Lösungen nicht absehbar sind und der Kampf gegen tief eingewurzelte Ressentiments nur mit aggressivem Pathos möglich ist, wird die „Mittheilung“ zu einem „neue[n] Problem“ und zur Frage wenn nicht der Wahrheit, so der „Wahrhaftigkeit“ (Nachlass 1884, 26[407], KSA 11.259).¹⁹ Wenn die idealistischen Philosophien und die mechanistischen Naturwissenschaften der damaligen Zeit vorgeben, die Welt in Gestalt von für jedermann gleich abrufbaren Lehren erklären zu können, wollen sie die Welt doch nur ihres „vieldeutigen Charakters entkleiden“ (FW 373). Sie versuchen sich mit einer „Wahrheit“ von systematisierbaren oder berechenbaren Oberflächen der Welt zu beruhigen (FW 354), unter denen die nicht schematisierbare vielstimmige „Musik des Lebens“ nicht mehr zu hören ist (FW 372). Nietzsche dagegen ist „das, was alle Nichtkünstler „Form“ nennen“, zum „Inhalt“ geworden: die Musik des Lebens muss auch musikalisch mitgeteilt werden.

Damit gehört man freilich {gründlich} in die {eine} verkehrte Welt: denn nunmehr wird einem der Inhalt ~~relativ gleichgültig, Willkürlichem, Zufälligem, bloß Formalem~~ {zu etwas bloß Formalem, also – das eigene unser Leben eingerechnet.} (Nachlass 1887/88, 11[3], KSA 13.9 f. / KGW IX 7, W II 3.198)

10. Bei alldem kämpft Nietzsche, nicht zu vergessen, im ganz konkreten Blick auf sein eigenes physisches und psychisches Leben ständig mit dem *Problem der Diät*²⁰ – nicht nur, wie andere Leute auch, im Sinn der Einhaltung gesunder Kost, sondern auch der Wahl für ihn günstiger Aufenthaltsorte, die ihn zum „fugitivus errans“ macht (Brief an Paul Rée, Ende Juli 1879, Nr. 869, KSB 5.431), und des Umgangs mit anderen Menschen, von denen er nur wenige längere Zeit ertragen kann. Dem Problem der rechten Ernährung hat Nietzsche vor allem in seinen Briefen ständige Aufmerksamkeit gewidmet, aber auch in den Vorbereitungen für *Ecce homo* taucht es auf:

Ich komme zu einem Problem, das, wie mir wenigstens scheint, etwas ernsthafterer Natur ist als das Problem vom „Dasein Gottes“ und andre Christlichkeiten, — zum Problem {Ganz anders interessirt mich eine Frage, an der mehr das „Heil“ der Mh [Menschheit]“ hängt als an aller Theo-

¹⁹ Vgl. JGB 230.

²⁰ Vgl. Anette Horn, „Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist?“ Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches“, in: *Acta Germanica* 22 (1994), 39–55; Tobias Nikolaus Klass, „Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik“, in: Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche. Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, 411–421; Josef L. Hlade, *Auf Kur und Diät mit Wagner, Kapp und Nietzsche. Wasserdoktoren, Vegetarier und das kulturelle Leben im 19. Jahrhundert. Von der Naturheilkunde zur Lebensreform*, Stuttgart 2015.

logie – die Frage} der Ernährung. Es ist, in Kürze, die Frage: {Man kann sie, zum Handgebrauch, so formulieren}: wie hast {gerade} du dich zu ernähren, um zu deinem maximum von Kraft, von virtù, von {moralinfreier} Tugend im Sinne der Renaissance-Vernunft zu kommen? (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.615 / KGW IX 10, W II 9.130)

III Nietzsches extreme Problemlösungen

Nietzsche buchstabiert die Probleme, die sich ihm stellen, nicht umständlich aus, sondern berührt sie nur und geht sofort mit ihnen in die Tiefe:

ich halte es mit tiefen Problemen, wie mit einem kalten Bade – schnell hinein, schnell hinaus. Dass man damit nicht in die Tiefe, nicht tief genug h i n u n t e r komme, ist der Aberglaube der Wasserscheuen, der Feinde des kalten Wassers; sie reden ohne Erfahrung. [...] Zum Mindesten giebt es Wahrheiten von einer besonderen Scheu und Kitzlichkeit, deren man nicht anders habhaft wird, als plötzlich, – die man ü b e r r a s c h e n oder lassen muss ... (FW 381)

Seine Kürze habe aber „noch einen andern Werth: innerhalb solcher Fragen, wie sie mich beschäftigen, muss ich Vieles kurz sagen, damit es noch kürzer gehört wird.“ (FW 381) Da aus Gründen der geistigen Rangordnung nicht alle alles verstehen können, sollen die meisten die Chance haben, von den Tiefen der schwersten Probleme verschont zu bleiben. „Alle feineren Gesetze eines Stils haben da ihren Ursprung: sie halten zugleich ferne, sie schaffen Distanz, sie verbieten „den Eingang“, das Verständniss, wie gesagt, – während sie Denen die Ohren aufmachen, die uns mit den Ohren verwandt sind.“ (FW 381) So haben wir nur wenige gründliche und noch weniger leicht verständliche Ausarbeitungen der meisten seiner Probleme, und darum sind die Probleme, die Nietzsche benennt, gegenüber den großen Schlagworten „Übermensch“, „Wille zur Macht“ und „ewige Wiederkunft“, die er nicht klar mit ihnen verbindet, auch weniger aufgefallen.

Aber damit bekommt er das große Problem, mit diesen Problemen überhaupt gehört, und das noch größere, in seinem Philosophieren überhaupt verstanden zu werden. Das bleibt bekanntlich so bis fast in seine letzten wachen Tage, und seine wachsende Unruhe darüber treibt ihn – das ist die nächstliegende Erklärung – ins Extrem, zu äußersten Zuspitzungen, polemischen Verschärfungen, aggressiven Formulierungen und rückhaltlosen Selbststilisierungen, die man nicht überhören *kann*. Aber das ist nicht alles. Nietzsche erschwert nicht nur die Kommunikation seiner extremen Problemstellungen, sondern zieht aus ihnen wiederum extreme Konsequenzen.

Erinnern wir kurz an die Lösungsvorschläge für seine Probleme. Sie sind nicht erst beim späten Nietzsche, sondern schon von Anfang an extrem, selbst im Rahmen seiner schon extremen Problemstellungen:

1. Das *Problem der Wissenschaft* löst er, indem er sich daran „heranwagt“, „die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst

aber unter der des Lebens“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2), – mit seinem Konzept einer „fröhlichen Wissenschaft“, wie er sie später nennt. *Die fröhliche Wissenschaft* ist ihm so eindrucksvoll gelungen, dass es niemandem seither gelang, ihm darin zu folgen. Wenn er in seinem „Versuch einer Selbstkritik“ sagt, in *Die Geburt der Tragödie* spreche „etwas wie eine mystische und beinahe mänadische Seele, die mit Mühsal und willkürlich, fast unschlüssig darüber, ob sie sich mittheilen oder verbergen wolle, gleichsam in einer fremden Zunge stammelt“, und folgert: „Sie hätte singen sollen, diese „neue Seele“ – und nicht reden!“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 3), so hat er das zuletzt in seinen *Dionysos-Dithyramben* (1888) auch getan. Den Verfall der europäischen Kultur aber glaubt Nietzsche, damals noch angeregt durch das Gesamtkunstwerk Richard Wagners, zu einer Steigerung umkehren zu können bis hin zu einer „Höherzüchtung der Menschheit“ (EH, GT 4). Aus der Neuentdeckung der griechischen Kultur sollte eine Neuerfindung der Menschheit werden.

2. Im Blick auf eben diese Neuerfindung der Menschheit scheint Nietzsche zur Lösung des Problems einer *Gesamtregierung der Erde* die „Züchtung“ einer „Kaste“ von Menschen nötig zu sein, die sie auf lange Sicht meistern kann. Dazu sollten vor allem weltgewandte Menschen mit weitem Überblick gehören. Am meisten erwartet Nietzsche hier – entgegen dem grassierenden Antisemitismus seiner Zeit, aber in deren Sprache – von „der ungeheuerlichsten Mischung und Zusammenrührung von Rassen“, die beim „„Volk der Mitte““, den Deutschen, nun einmal eingetreten sei (JGB 244), und insbesondere von den Juden, die bereitwillig in es aufgenommen und mit ihm verschmolzen werden sollte (JGB 251). Der erste Schritt dorthin aber müsse die Überwindung des Nationalismus und die *Einigung Europas* sein, das er damals noch für Aufgaben der Verwaltung der Erde im Ganzen am ehesten für geeignet hält, auch deshalb, weil Europa bisher am stärksten zu produktiver Selbstkritik imstande war.

Der Vorschlag mag heute plausibel erscheinen, damals war er visionär. Aber Nietzsche verbindet seinen Lösungsvorschlag mit einem neuen, noch extremeren Problem, dem Problem einer „neuen Sklaverei“ (FW 377; vgl. JGB 188, 239, 257): Er meint mit dem aggressiven Begriff zwar keine Sklavenhaltergesellschaft, wie ihm gerne unterstellt wird,²¹ aber er zieht aus der extremen Komplexität der Aufgabe einer Gesamtregierung der Erde die extreme Konsequenz, dass die überwiegende Mehrheit der Menschen sich in den arbeitsamen Dienst derer zu stellen hätte, die diese Führungsaufgaben wahrnehmen könnten, je nachdem, wie sie an den notwendigen Entscheidungen mitwirken kann, und dieser Mehrheit gesellt er etwa auch Professoren an Universitäten zu. In diesem Zusammenhang müsse die Demokratie neu gedacht werden (JGB 242).²²

²¹ Vgl. in breitester Ausführung Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critica*, Turin 2002; deutsch: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, übers. v. Erdmute Brielmayer, 2 Bde., Berlin 2009.

²² Vgl. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus*, Kap. IX und X, 272–347.

3. So scheint ihm dann auch beim *Problem der Moral* die krasse Unterscheidung einer „Herren-Moral“ und einer „Sklaven-Moral“ hilfreich. Sie verliert etwas von ihrer Schroffheit, wenn auch sie nicht im Sinn einer schlichten Unterwerfung der einen unter die anderen, sondern im Sinn einer höheren Verantwortung der einen vor den anderen verstanden wird, die eine durchdachte Übersicht über neue Entwicklungsmöglichkeiten des Menschen und die Schaffung neuer Werte einschließt (JGB 260). Wie neue Werte gezielt geschaffen werden können, wozu Nietzsche immer wieder auffordert, hat er nicht mehr hinreichend deutlich gemacht.²³

4. Das *Problem des Nihilismus*, das Nietzsche im veröffentlichten Werk nur sehr zurückhaltend anspricht, radikalisiert er umso mehr in seinen Aufzeichnungen, die er für sich behält.²⁴ Er erwartet vom Nihilismus, wenn er sich erst unter den Massen verbreite, einen „Wille[n] zur Zerstörung“ und zur „Selbsterstörung“, einen „Willen[] ins Nichts“, der die Enttäuschten dazu bringen werde, „die Mächtigen [zu] zwingen, ihre Henker zu sein“ (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.215 f. / KGW IX 3, N VII 3.21). Das Extrem ist im 20. Jahrhundert eingetreten, besonders in Deutschland, und über alle möglichen Erwartungen hinaus übertroffen worden. Aber andererseits fügt Nietzsche weiteren differenzierten Überlegungen zum Nihilismus doppelt unterstrichen hinzu: „Der Nihilismus ist ein **normaler** Zustand“ (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350 / KGW IX 6, W II 1.115). Man muss im ‚normalen Extrem‘ des Nihilismus also auch auf Dauer und besonnen leben können. Das kann man nach Nietzsche, wenn man zu einem weiteren Extrem fähig ist, der „Umwertung aller Werte“ (GM III 27, KSA 5.409). Sie scheint im Gang zu sein.

5. Auch auf das fortbestehende *Problem des Willens zur Wahrheit* reagiert Nietzsche extrem, indem er dem anerzogenen Willen zur Wahrheit alternativ den ebenso lebensnotwendigen Willen zur Unwahrheit, zur oft auch aus moralischen, wenn nicht existenziellen Gründen unvermeidlichen Täuschung anderer und besonders seiner selbst entgegenstellt: „Gesetzt, wir wollen Wahrheit: warum nicht lieber Unwahrheit? Und Ungewissheit? Selbst Unwissenheit?“ (JGB 1) Man müsse realistisch „die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn“, und zu den lebensnotwendigen Unwahrheiten könnten gerade die bisherige Logik, Metaphysik und Moral gehören (JGB 4), die „die Individual-Existenz des Menschen [...] gleichsam majorisiert und in die Herden-Perspektive zurück-übersetzt“ und zu einer „Oberflächen- und Zeichenwelt“ zwingen (FW 354, KSA 3.592 f.). Zu solchen philosophischen Konsequenzen sind bis heute nur wenige bereit. Relativismus und Nihilismus sind im Gegenteil zu Schreckgespenstern vieler Philosoph(inn)en geworden.

²³ Vgl. die Kontroverse zum Thema „Was heißt und wie kann man ‚Werte schaffen‘?“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 5–175.

²⁴ Vgl. die Zusammenstellung und kohärente Interpretation der einschlägigen Texte von Paul van Tongeren, *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Newcastle 2018.

6. Das gilt erst recht für Nietzsches *Folgeproblem der Rangordnung*. Im Blick auf die Neuerfindung der Menschheit und die Gesamtregierung der Erde bedeutet es, dass, so Nietzsche, die „eigentlichen Philosophen“ noch über „die philosophischen Arbeiter nach dem edlen Muster Kant's und Hegel's“ hinausreichen und „Befehlende und Gesetzgeber“ werden müssten, die „mit schöpferischer Hand nach der Zukunft“ greifen und ihr eine plausible Orientierung geben (JGB 211). Das könnte eine Überschätzung der Möglichkeiten der Philosophie überhaupt sein.²⁵ Die Philosophie steht in wachsender Konkurrenz zu den Wissenschaften, die mehr und mehr ihre disziplinären Perspektiven zu überschreiten gelernt haben und oft plausiblere, wenn auch nicht kohärent koordinierte Orientierungsangebote machen. Und doch haben Philosophen wie Platon und Aristoteles, Descartes und Bacon, Kant und Hegel und Theologen wie Paulus, Augustinus und Thomas von Aquin, Luther und Schleiermacher die Werte- und mit ihr die Rangordnung Europas auf Jahrtausende oder doch Jahrhunderte bestimmt.

7. Der *amor fati* als Antwort auf das *Problem des Bejahen-Könnens* ohne Ressentiment ist an sich schon ein extremer und zudem paradoxer Begriff: Man müsste wie Nietzsches Typus Jesus (nicht der historische, den wir kaum kennen) in einer „evangelischen Praktik“ alles, wie es ist, ohne Widerstand lieben und darin selig werden können (AC 29, 33) – ‚alles‘ heißt dann aber auch: einschließlich des Anders-Haben-Wollens und der grassierenden Ressentiments.²⁶ Das geht nur, wenn man den Willen zur Macht in allem überwinden, ohne Willen zur Macht leben und die „Unfähigkeit zum Widerstand“, das „„widerstehe nicht dem Bösen““ selbst zur „Moral“ machen kann (AC 29). Christus sei das dadurch gelungen, dass er zu einem „ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmende[n] Sein“ ohne Dogmen und ohne Widerstand gegen die Realität gefunden habe (AC 31).²⁷

8. Nietzsches Lösung des *Problems des Krieges*, so wie er es stellt, als Notwendigkeit eines aggressiven Philosophierens gerade dort, wo die Gegner stark sind, ist der Wille zum Extrem selbst, zumal bei einem ansonsten besonnenen, einsichtigen und sanften Menschen. Doch auch dieser Wille ist bei Nietzsche nicht alternativlos. Die „Magie des Extrems“ steht in interessantem Kontrast zu Nietzsches Beschluss der nicht lange zuvor entstandenen Lenzer-Heide-Aufzeichnung:

²⁵ Vgl. Henning Ottmann, „Die Selbstüberschätzung des Philosophen und der Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 19–22.

²⁶ Vgl. Christoph Türcke, „Nietzsches ‚amor fati‘. Eine Subversion“, in: Helmut Heit / Sigridur Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin 2016, 155–164.

²⁷ In diese Richtung ging im 20. Jahrhundert Josef Simons Philosophie des Zeichens. Vgl. Josef Simon, „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“, in: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a.M. 1995, 72–104, und dazu Werner Stegmaier, „Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 2–11.

15. Welche werden sich als die Stärksten dabei erweisen? Die Mäßigsten, die, welche keine *extremen Glaubenssätze* nöthig haben, die, welche einen guten Theil Zufall, Unsinn nicht nur zugestehen, sondern lieben, die welche vom M[enschen] mit einer bedeutenden Ermäßigung seines Werthes denken können, ohne dadurch klein u. schwach zu werden: die Reichsten an Gesundheit, die den meisten Malheurs gewachsen sind u. deshalb sich vor den Malheurs nicht so fürchten – M[enschen] die ihrer Macht sicher sind, und die die erreichte Kraft des Menschen mit bewußtem Stolz repräsentiren.

16. Wie dächte ein solcher M[ensch] an die ewige Wiederkunft? – (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.217 / KGW IX 3, N VII 3.24)

Der Spannung, die sich hier auftut, wäre eine besondere Untersuchung zu widmen: Es geht Nietzsche sichtlich nicht um das Extrem im Verhalten und Leben, sondern um die Verdeutlichung philosophischer Gedanken durch Zuspitzung ihrer Formulierung. In Nr. 6 der Lenzer-Heide-Aufzeichnung schickt er die Aufforderung voraus: „Denken wir diesen Gedanken“, nämlich den Wiederkunfts-Gedanken, aber auch die Gedanken des Nihilismus, des Willens zur Macht und des Übermenschen, „in seiner furchtbarsten Form“ – nur, wenn Gedanken extrem formuliert werden, lassen sie ihre Konsequenzen erkennen und können so auch wirken und verändern. Die extreme Form treibt den sachlichen Gehalt hervor; bedient man sich, wie Nietzsche es oft ebenso tut, der Ironie oder der Parodie, schattet man ihn ab. Man muss bei Nietzsche also stets nicht nur aus literaturwissenschaftlichen, sondern auch und gerade aus philosophischen Gründen auf Inhalt *und* Form seiner Gedanken achten, wenn man seine Extreme angemessen einschätzen will.

9. Nietzsche gebraucht oder schafft sich, um das Problem seiner „Kriegs-Praxis“ (EH, Warum ich so weise bin 7) zu lösen, jene extreme, bei kaum einem anderen der großen Philosophen zuvor bekannte Vielfalt von Formen philosophischer Schriftstellerei, deren Spektrum von der pathetischen Abhandlung über den engagierten Essay, die schlagkräftige Sentenz, das multiperspektivische Aphorismen-Buch, den Dialog, die zugespitzte Streitschrift und den frechen Vers bis zum in sich versonnenen Lied reicht.²⁸ Darüber hinaus schreibt er in enormem Umfang Aufzeichnungen für sich selbst und Briefe an andere Einzelne. Mit jeder Form verändert sich der Sinn seiner Gedanken.²⁹ Als Höhepunkt seines Werkes sieht er selbst seine zugleich epische, dramatische, dialogische und liedhafte Lehrdichtung *Also sprach Zarathustra* an. Er führt hier das Schicksal seiner Gedanken vor, wenn sie als schlichte Lehren verstanden werden, die jedermann in gleicher Weise verstehen kann, und lässt Zarathustra,

²⁸ Vgl. Werner Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 3. Aufl., Hamburg 2019, 98–113, Müller, „Das Pathos Zarathustras“, und Claus Zittel, „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112.

²⁹ Vgl. zum Willen-zur-Macht-Gedanken, für den das besonders gilt, Werner Stegmaier, *Nietzsche im Nietzsche-Haus. Die Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens* (Nietzsche lesen, Heft 5, hg. von Timon Georg Boehm), Sils-Maria 2020. Zugleich in englischer Fassung: *Nietzsche in the Nietzsche-Haus. The Development of the Will to Power Idea*, übers. v. Reinhard G. Mueller.

als er nach einem Jahrzehnt eigenen Nachdenkens unter die Menschen geht und auf dem Jahrmarkt auftritt, um zum ‚Volk‘ zu sprechen, mit der Annahme der unmittelbaren Lehrbarkeit seiner Gedanken auf der ganzen Linie scheitern. Seine berühmten Lehren werden *nicht* verstanden, vom Volk, das ganz mit sich zufrieden ist, nicht die Lehre vom Übermenschen (I. Teil), von den Jüngern, die nur lernen, aber nicht selbstständig denken wollen, nicht die Lehre vom Willen zur Macht (II. Teil), von den Tieren nicht die Lehre von der ewigen Wiederkunft, aus der sie gleich wieder eine leiernde Metaphysik machen (III. Teil), und von den höheren Menschen nicht, die in Zarathustra nur wieder eine neue Autorität suchen, die sie anbeten können (IV. Teil). Man kann, zeigt Nietzsche, solche Lehren nicht lehren und lernen, wie man Mathematik lehren und lernen kann und wie es einst Platon im Dialog *Menon* vorführte: weil man, wenn man Zarathustras Gedanken versteht, sich dadurch selbst aufs Spiel setzt, so wie Zarathustra bewusst seinen „Untergang“ riskiert. Nietzsches Lehrdichtung von einem halb historischen, halb mythischen Philosophen, der in Höhlen lebt, über ein souveränes Wissen vom Leben verfügt, sich jedoch nur im Abstand von Jahrzehnten unter die Menschen begibt, um ihnen vom Überfluss seiner Weisheit abzugeben, aber von niemandem hinreichend verstanden wird, ist ein schriftstellerisches Extrem *par excellence*. Nietzsche sah in ihm ein Stück Musik, der „Musik des Lebens“ (FW 372).

10. Auch für das Problem der eigenen Lebensführung drängt sich Nietzsche immer wieder eine extreme und paradoxe Lösung auf: die Selbsttötung unter dem Eindruck der Qual seiner physischen Leiden und der „Noth“ seiner philosophischen Probleme.³⁰ Er vollzieht sie nicht; er steht seine Leiden um seiner „Aufgaben“ willen durch. Umso gewichtiger wird für ihn das *Problem der Diät* im engeren Sinn; es scheint ihm letztlich ausschlaggebend für ein gutes und das hieß in seinem Sinn: gesundes Philosophieren. Eine geeignete „Diätetik“ solle es „dem Geiste so leicht als möglich machen [...], weit zu laufen, hoch zu fliegen, vor Allem immer wieder fort zu fliegen“ (MA II, Vorrede 5), eine schlechte könne einen stattdessen auf seinen Gedanken festsitzen lassen. Eine Philosophie sei „im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät“ (M 553). Für gelehrte Philosophen vom Fach geht das über alle Grenzen.

IV Die Magie des Extrems: Das Beispiel des Sokrates

Nietzsches extreme Lösungen für extreme Probleme in extremen Formulierungen schrecken Philosoph(inn)en besonders auf, wo sie das Wahrheitsstreben selbst, die Vernunft und die Moral betreffen. Denn die philosophische Tradition baut gerade auf das Wahrheitsstreben, die Vernunft und die Moral, und es war Sokrates, der sie verbindlich gemacht hat. So wagt Nietzsche gerade hier das Äußerste: Er nimmt sich in

30 Paolo Stellino, „Nietzsche on Suicide“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 151–177.

seinem späten Werk *Götzen-Dämmerung*, das zugleich Sentenzen-, Fabel-, Aphorismen-Buch und Streitschrift ist, „Das Problem des Sokrates“ in einem ganzen Hauptstück noch einmal vor,³¹ nachdem er sein ganzes Werk hindurch mit ihm gerungen hat.³² Er stellt Sokrates als einen „extreme[n] Fall“ (GD, Das Problem des Sokrates 9) dafür dar, wie Philosophen neu orientieren.³³

31 Die Fragen der Textstruktur des Kapitels „Das Problem des Sokrates“, seiner Kontexte in Nietzsches Werk und der von ihm herangezogenen Literatur, auf die wir hier nicht eingehen können, behandelt ausführlich Axel Pichler, *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2014, 170–195.

32 Zu den Passagen, in denen sich Nietzsche mit Sokrates beschäftigt, vgl. Giuliano Campioni, „Le Socrate *Monstrum* de Friedrich Nietzsche“, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), „*L'art de bien lire*“. *Nietzsche et la philologie*, Paris 2012, 15–41, zum historisch-philologischen Forschungsstand zu Sokrates' Biographie und Philosophie selbst die kompakte Darstellung von Klaus Döring, „Sokrates“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, 141–179. Im Abriss seiner Wirkungsgeschichte des Sokrates verfällt Döring allerdings wieder in das Stereotyp von Nietzsches „lebenslangem Kampf gegen [nicht ‚mit‘!] Sokrates“ und hält ihn, hier nicht genau genug lesend, für eine „Obsession“ (175). – In der Nietzsche-Forschung ist inzwischen ist gut erschlossen, insbesondere von Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, 188–220, wie Nietzsche sich seinen „Typus Sokrates“ aus den damaligen athenischen Lebensbedingungen verständlich machte, und, insbesondere von Andreas Urs Sommer, welche Quellen er nutzte: vgl. für GD, Das Problem des Sokrates, Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“*, „*Götzen-Dämmerung*“, Berlin 2012, 259–285, und zu GT den allerdings kaum auf die aktuelle Forschung Bezug nehmenden Kommentar von Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012.

33 Man kann darüber streiten, ob „Das Problem des Sokrates“, wie Nietzsche den Abschnitt überschreibt, ein Problem meint, das, so Sommer, *Kommentar*, 261, eines ist, „das Sokrates hat“, oder eines, „das er selbst ist“, also für andere und insbesondere für Nietzsche war. Beide Lesarten sind möglich und sinnvoll. Sommer entscheidet sich unter Berufung auf eine zeitgenössische Quelle für das Erste, wiewohl Nietzsche als Titel zunächst „Sokrates als Problem“, also das Zweite vorgesehen hatte (KSA 14.413). Die meisten Interpret(inn)en votieren ebenso für das Zweite, etwa Scarlett Marton, „À la recherche d'un critère d'évaluation des évaluations. Les notions de vie et de valeur chez Nietzsche“, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims 2014, 321–342: 328 („prendre Socrate en tant que problème“), oder James I. Porter, „Nietzsche and ‚The Problem of Socrates‘“, in: Sara Ahbel-Rappe / Rachana Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Malden, MA 2006, 406–425: 412, und Wilson Antonio Frezzatti Jr., „O problema de Sócrates“. Um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche“, in: *Revista de filosofia* 20 (2008), 303–320. – Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1950; deutsch: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, kommt nicht nur das Verdienst zu, Nietzsche gegen den Faschismus-Verdacht verteidigt, sondern auch mit der damals vorherrschenden Meinung gebrochen zu haben, Nietzsche habe Sokrates und sein Wirken rundweg verurteilt. Dass er ihn stattdessen bewundert, ihm gehuldigt und ihn „als Abgott verehrt“ (455–473) habe, ist nach den Texten freilich ebenso wenig haltbar. Vgl. dazu Thomas Jovanovski, „Critique of Walter Kaufmann's ‚Nietzsche's Attitude Toward Socrates‘“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 329–358. Nach Volker Gerhardt, „Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates“, in: *Nietzsche-forschung* 8 (2001), 315–332, erwartete Nietzsche die „Wiederkehr des Sokrates“ in sich selbst, ohne dessen Größe auch nur entfernt gerecht zu werden; sein Denken sei in allem ein Rückschritt hinter

Den Grundgedanken des Sokrates-Kapitels in GD hat Nietzsche schon in M 544 umrissen:

Wer das fortwährende Jauchzen nicht hört, welches durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht, das Jauchzen über die neue Erfindung des vernünftigen Denkens, was versteht der von Plato, was von der alten Philosophie? Damals füllten sich die Seelen mit Trunkenheit, wenn das strenge und nüchterne Spiel der Begriffe, der Verallgemeinerung, Widerlegung, Engführung getrieben wurde, – mit jener Trunkenheit, welche vielleicht auch die alten grossen strengen und nüchternen Contrapunctiker der Musik gekannt haben. Damals hatte man in Griechenland den anderen älteren und ehemals allmächtigeren Geschmack noch auf der Zunge: und gegen ihn hob sich das Neue so zauberhaft ab, dass man von der Dialektik, der „göttlichen Kunst“, wie im Liebeswahnsinn sang und stammelte.

In GD fragt er genealogisch, wie Sokrates diese Begeisterung denn schaffen, wie es möglich war, dass er bei den Athenern durchdringen konnte. Denn „Sokrates gehörte, seiner Herkunft nach, zum niedersten Volk: Sokrates war Pöbel. Man weiss, man sieht es selbst noch, wie hässlich er war. Aber Hässlichkeit, an sich ein Einwand, ist unter Griechen beinahe eine Widerlegung.“ (GD, Das Problem des Sokrates 3) Sie vermuteten nichts Gutes dahinter, und Sokrates, so lässt es ihn jedenfalls Platon in der Einleitung zu seinem Dialog *Phaidros* sagen, sah sich auch selbst als Monstrum: Er vergleicht sich dort mit den bizarrsten griechischen Mythenwesen und nennt sich *atopōtatos*, was man heute am ehesten mit ‚voll daneben‘ wiedergeben kann. Und nun kommt er mit seiner Dialektik, einer sophistischen Kunst, die er wiederum ins Extrem treibt und mit der er nicht nur die anderen Sophisten, sondern auch die vornehmsten Athener schonungslos bloßstellt. Umso mehr, so Nietzsche, musste diese Dialektik misstrauisch machen (GD, Das Problem des Sokrates 6).

Aber Sokrates ließ davon nicht ab. Könnte es, so bohrt Nietzsche weiter, eine Art „Nothwehr“ (GD, Das Problem des Sokrates 6), ein „Pöbel-Ressentiment“ gegen die Vornehmen gewesen sein (GD, Das Problem des Sokrates 7), das ihn ritt? In jedem Fall drang er durch mit seiner Dialektik: indem er die Vornehmen mit ihr „fasciniert[e]“. Zuvor spricht Nietzsche zumeist von „Zauber“³⁴ – jetzt gebraucht er das Wort „fascinieren“ und das gleich sechs Mal, er hämmert es der Leserschaft geradezu ein. ‚Fascination‘ ist in Nietzsches Werk kein häufig verwendeter Begriff und keiner, der in Nietzsche-Lexika geführt wird. Nietzsche gebraucht ihn zunehmend in den Jahren

das platonisch-sokratische. Wo er Sokrates nicht verurteile, sondern auszeichne, wolle er sich selbst auszeichnen. Ähnlich urteilt Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, CA 1998; deutsch: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, übers. v. Michael Haupt, Hamburg 2000, 246 f.: Danach konnte Nietzsche im „Verhältnis von äußerster Nähe und äußerster Konkurrenz“ Sokrates „nicht anerkennen, weil er sonst hätte anerkennen müssen, daß er selbst doch nicht der war, als der er sich entworfen hatte.“ M.E. dürfte es Nietzsche bei seiner Auseinandersetzung mit Sokrates um mehr als um narzisstische Spiegelungen gegangen sein. 34 Vgl. Werner Stegmaier, „Sokrates fascinierte“, Nietzsche auch. Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination“, in: *Nietzscherforschung* 26 (2019), 101–123.

1887 und 1888, mehr noch im veröffentlichten und zur Veröffentlichung bestimmten Werk als in seinen Aufzeichnungen und Briefen, am meisten und nachdrücklichsten aber im Kapitel „Das Problem des Sokrates“.³⁵ In den vorausgehenden Aufzeichnungen taucht die Formel „Sokrates faszinierte“ nicht auf, Nietzsche hat sie also erst im Zug der endgültigen Niederschrift gebraucht.³⁶

Er erklärt Sokrates' faszinierende Wirkung auf die vornehmen und vor allem die jungen Athener, die ganz auf Wettbewerb, Sieg und Auszeichnung vor den andern eingestellt waren, so, dass mit dieser Dialektik auch ein schlichter und hässlicher Mann aus dem Volk siegen, sich auszeichnen konnte: Denn Sokrates habe mit dem philosophischen Dialog eine neue Form des Wettbewerbs geschaffen, mit der ironischen und die Griechen noch einmal demütigenden Pointe, dass er zwar vorgab, in seinen Dialogen mit rein vernünftigen Fragen und Einwänden die Wahrheit zu suchen, sie aber nie fand, und wenn er sie doch zu finden schien, sie gleich wieder mit neuen Einwänden in Frage stellte.

Auf die jungen Männer wirkte das, wie Platon den vornehmsten und schönsten von ihnen, Alkibiades, im *Symposion* schildern lässt, geradezu erotisch, und in seiner Erotik verhielt sich Sokrates wiederum ironisch, er verführte die jungen Männer, ihn zu verführen, ohne sich dann von ihnen verführen zu lassen, selbst von Alkibiades nicht. Nietzsche kommentiert das an anderer Stelle so:

[Platon] sagt mit einer Unschuld, zu der man Grieche sein muss und nicht „Christ“, dass es gar keine platonische Philosophie geben würde, wenn es nicht so schöne Jünglinge in Athen gäbe: deren Anblick sei es erst, was die Seele des Philosophen in einen erotischen Taumel versetze und ihr keine Ruhe lasse, bis sie den Samen aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe. (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 23)

35 Untersuchungen dazu scheint es innerhalb der Nietzsche-Forschung nicht zu geben; auch Sommer geht in seinem Kommentar auf das so auffällig wiederholte „Sokrates faszinierte“ nicht ein. Jedoch bietet Andreas Degen, „Sokrates fasziniert“. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche)“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), 9–31, eine ausführliche, durch weitgestreute Forschungsliteratur untermauerte und bis zu Nietzsche reichende aufschlussreiche Geschichte des Begriffs bzw., wo der Begriff nicht explizit gebraucht wird, der „Denkfigur“ der Faszination (vgl. auch Andreas Degen, *Ästhetische Faszination. Die Geschichte einer Denkfigur vor ihrem Begriff*, Berlin 2017). Sokrates ist, so Degens These, geradezu paradigmatisch für die philosophische Faszination geworden und Nietzsche für die Rede von ihr. Degen kennt wiederum freilich die jüngere Nietzsche-Literatur kaum. So bleibt es bei einer paraphrasierenden Zusammenfassung von Nietzsches Kapitel „Das Problem des Sokrates“. Zudem ist nicht haltbar, dass bei Nietzsche „der alte *fascinatio*-Begriff völlig verblasst“ sei (31).

36 In Montinaris Kommentar (KSA 14.414) findet sich kein Hinweis dazu, auch nicht zu ihren Quellen bei Platon selbst. Doch im *Symposion* gebraucht Alkibiades genau diese Formel: Frauen einbeziehend sagt er, durch Sokrates' Reden seien wir *ekpeplaegménoi kai katechómēta*, ‚verdutzt, aufgeschreckt, bestürzt‘, kurz: ‚irritiert‘, und zugleich ‚eingenommen, in Bann gehalten, begeistert‘, kurz ‚fasziniert‘ (215d). Vgl. auch *Menon* 79e-80b und dazu den Beitrag zur Quellenforschung von Andreas Rupschus / Werner Stegmaier, „Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1860)“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 236–238.

Dialektik und Erotik kamen in Sokrates zusammen: Es ist sicherlich ein „extreme[r] Fall“, so Nietzsche, dass jemand von „furchteinflössende[r] Hässlichkeit“ schöne Menschen so faszinieren kann; Sokrates gelang es, mit seiner Dialektik andere zu beherrschen, weil er selbst seine erotischen Triebe, zu denen er sich offen bekannte, zu beherrschen verstand, sich als souverän auch ihnen gegenüber erwies. Er sei, ist Nietzsches Schluss, zum Vorbild der Rettung vor der „Anarchie“ der „Instinkte“ geworden, die in Athen im Zug des Peloponnesischen Krieges ausgebrochen sei (GD, Das Problem des Sokrates 9), der Rettung durch die dialektische Vernunft. Nietzsche argumentiert genealogisch mit dieser Notlage:³⁷ „Der Fanatismus, mit dem sich das ganze griechische Nachdenken auf die Vernünftigkeit wirft, verräth eine Nothlage: man war in Gefahr, man hatte nur Eine Wahl: entweder zu Grunde zu gehn oder – a b s u r d - v e r n ü n f t i g zu sein ...“ (GD, Das Problem des Sokrates 10) Sokrates habe es verstanden, wie Nietzsche schon in JGB 191 schrieb, auf diesem Weg die Vernunft, die die Instinkte beherrschen sollte, selbst zu einem Instinkt zu machen und dadurch fest im Leben zu verankern. So sei es zu der „bizarrste[n] Gleichsetzung“, der „sokratische[n] Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“ (GD, Das Problem des Sokrates 4) gekommen, die sich dann im Hauptstrang der europäischen Philosophie über Jahrtausende durchgehalten hat. Denn das Christentum hatte noch weit sensibler für die Anarchie der Instinkte gemacht.

Nietzsche unterlegt die kühne Genealogie anschließend mit seiner *décadence*-Theorie und treibt mit ihr seine Sokrates-Interpretation noch weiter ins Extrem. *Décadence* steht in seinen späten Schriften oft für Nihilismus: Sokrates hat danach den Nihilismus im Sinn der Leugnung der vitalen, lebenswerten Werte zugunsten erdachter Werte, die jene unterdrücken sollten und die, so Nietzsche, dann durch das Christentum noch einmal massiv bestärkt wurden, in die Philosophie und in die Welt gebracht. Dieser Nihilismus, der den ‚normalen Zustand‘ des Nihilismus verdeckte, aber bricht nun, mit Nietzsche, ein und macht ungeahnt Neuem und neuen geistigen Extremitäten Platz, auf die Nietzsche mit einer neuen „Magie des Extrems“ die Menschheit stoßen will. So soll sie die extreme Not erkennen lernen, in die sie durch den Einbruch des Glaubens an die „Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück“, der sowohl das sokratische Griechentum als auch das Christentum trug, verfallen musste.

Dieser Glaube, der Glaube der Aufklärung, kam nach Nietzsche, halten wir das fest, mit Hilfe der unwiderstehlichen Faszination in die Welt, die die hochgradig irritierende Person des Sokrates mit seiner erotisch anziehenden Dialektik auf die Athener ausübte. In den Anfängen lag die Magie des Extrems im überraschenden Zusammenspiel von Irritation und Faszination in der Figur des Sokrates; es machte ihn zu einem seinerseits irritierenden und faszinierenden „Problem“ bis heute – wenn man es sehen kann und es nicht durch die scheinbar zeitlose „Wahrheit“ einer an sich bestehenden „Vernunft“ überblendet, die er lediglich entdeckt habe.

37 Zu Nietzsches Heuristik der Not vgl. Stegmaier, *Nietzsche zur Einführung*, 154–156.

Der Begriff der Irritation hatte zu Nietzsches Zeit noch eine krankhafte, der Begriff der Faszination eine dämonische Konnotation.³⁸ Beide haben sich heute abgeschliffen, und wir können sie nun freier, auch ohne den Hintergrund von Nietzsches *décadence*-Theorie, verwenden. Wer andere ‚fasziniert‘, ‚fesselt‘ nicht nur ihre Aufmerksamkeit, sondern ‚bindet‘ sie so an sich, dass sie ihm unwillkürlich, ohne eigene Entscheidung, auch auf unbekannte und gefährliche Wege folgen; er übt eine für jeden Aufklärer bedenkliche Macht über sie aus. Sokrates aber, das ist Nietzsches Pointe, faszinierte gerade mit seiner irritierenden Aufklärung.

Faszination, wenn sie vom Charisma einer Person ausgeht, das sehr unterschiedlich, aber nie hinreichend erklärt werden kann, ist kaum spürbar und scheint ganz natürlich. Sie ist in Nietzsches Sprache kein *Wille* zur Macht, der von sich aus zur Überwältigung anderer drängt, sondern eine *Macht ohne Willen*, wie Nietzsche sie auch an seinem Typus Jesus aufzuweisen versuchte, und eben darum eine Macht, gegen die man kaum Widerstand leisten kann.³⁹ Damit sind wir sehr nahe an der Religion, und umso mehr hat Nietzsche auch den besten Aufklärern, darunter auch sich selbst, vorgehalten, immer noch an die Wahrheit zu glauben, selbst wenn sie, wie er selbst, längst „Gottlose[] und Antimetaphysiker“ waren (FW 344). Die irritierende Faszination der „Vernunft“, der Nietzsche das folgende Kapitel von GD widmet, war von Sokrates auf den Sokratismus übergegangen und so zu einer unscheinbaren und darum scheinbar selbstverständlichen Lehre geworden. Da aber Nietzsche die Magie einer extrem irritierenden Faszination immer stärker auch für seine eigene Neuorientierung der Philosophie einsetzte – und dies, wie sich bald zeigte, sehr erfolgreich –, fürchtete er, seinerseits für einen Religionsstifter gehalten zu werden (EH, Warum ich ein Schicksal bin 1). Als Antiaufklärer und Zerstörer der Vernunft galt er in jedem Fall.⁴⁰

Wie oft in der Entwicklung seiner Begriffe hat Nietzsche auch den Begriff der Faszination zuletzt auf sich selbst bezogen: „Was hier in Turin merkwürdig ist, das ist eine vollkommene Fascination, die ich ausübe, obwohl ich der anspruchsloseste Mensch bin und N i c h t s verlange“, schrieb er in den Weihnachtstagen 1888 in Briefen an Franz Overbeck und ähnlich an Meta von Salis,⁴¹ und es ist schwer zu sehen, wieweit ihm sein Realitätssinn dabei noch erhalten geblieben war. Er genoss sichtlich die Faszination, die er an seiner Wirkung auf andere wahrzunehmen glaubte – und blieb zugleich skeptisch gegen sie bis zuletzt. In *Ecce homo*, der Genealogie seines eigenen Denkens, bezog er die Faszination statt auf seine Person auf sein Werk und hier gerade auf seinen philosophischen Erstling, *Die Geburt der Tragödie*. Sie schien ihm eben

³⁸ Vgl. Stegmaier, „Sokrates fascinierte“, Abschnitte 3 und 7.

³⁹ Vgl. Werner Stegmaier, „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183.

⁴⁰ Vgl. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954.

⁴¹ Brief an Franz Overbeck, Weihnachten 1888, Nr. 1210, KSB 8.549; Brief an Meta von Salis, 29. Dezember 1888, Nr. 1223, KSB 8.561.

darin „verfehlt“, dass sie Wagners Faszination verherrlichte: „Um gegen die „Geburt der Tragödie“ (1872) gerecht zu sein, wird man Einiges vergessen müssen. Sie hat mit dem gewirkt und selbst fasziniert, was an ihr verfehlt war – mit ihrer Nutzanwendung auf die Wagnererei, als ob dieselbe ein Aufgangs-Symptom sei.“ (EH, GT 1)

V Die Magie des Extrems als Medium der Philosophie überhaupt?

Nachdem Nietzsche sich aus der Faszination Richard Wagners gelöst hatte, konnte er Faszinationen scharf beobachten – zuletzt auch bei Sokrates. Wenn es aber plausibel ist, dass Sokrates mit der Magie seiner extremen Irritation und Faszination die abendländische Vernunft so auf den Weg brachte, dass, beginnend mit Platon, auf lange Zeit an sie geglaubt wurde, so muss man nun weiterfragen, ob Ähnliches nicht für große Neuorientierungen in der Philosophie überhaupt gilt – und Nietzsche der ist, der das deutlich gemacht hat. Tatsächlich arbeitet *alle* Philosophie mehr oder weniger mit der Magie des Extrems, einfach deshalb, weil sie *als Philosophie* stets ungeheuer weitgreifende Feststellungen trifft, Begriffe wie den der Vernunft aufs Äußerste entgrenzt und allen Menschen gleichermaßen zuspricht, dabei Reines wie die reine Vernunft in der Welt erwartet, in der es nichts Reines gibt, und darauf Normen und Werte zu begründen versucht, die immer und überall gelten sollen.⁴² Solche Entgrenzungen werden zuerst, kann man vermuten, durch die Magie des Extrems plausibel, dann aber irgendwann, nachdem sie oft genug wiederholt wurden, scheinbar selbstverständlich. Die Magie des Extrems könnte das Medium der Philosophie überhaupt und das Bedürfnis nach Philosophie das Bedürfnis nach extremen Begriffen sein.

Extreme üben jedoch offenkundig nicht schon als solche eine Magie aus; sie wirken bei Fanatikern abstoßend und bei Satirikern und Karikaturisten lächerlich; in der alltäglichen Kommunikation lassen sie an der Urteilsfähigkeit der Beteiligten zweifeln. Die Einsichten, die philosophisch ins Extrem getrieben werden, müssen selbst schon plausibel sein – wie es die Einsichten in die Probleme sind, vor die Nietzsche sich zu seiner Zeit gestellt sah und die wir angeführt haben. Das Extrem lebt von der Plausibilität des Nicht-Extremen. Und so sind, wie die Nietzsche-Forschung in den letzten Jahrzehnten zeigen konnte, die meisten Extreme Nietzsches letztlich plausibel

⁴² Nietzsche wollte die Vernunft oder ihren Begriff keineswegs abschaffen. Er machte stattdessen weiterhin regen Gebrauch von ihm, jedoch nicht in einem vorab definierten ‚reinen‘, sondern seinerseits sich wandelnden Sinn. Dazu gehörte für ihn etwa auch die „List der Selbst-Erhaltung“ durch „Selbst-Betrug[]“ mit Hilfe bezaubernder Illusionen, eine „Falschheit“, die, so Nietzsche, „mir noch n o t h t u t , damit ich mir immer wieder den Luxus m e i n e r Wahrhaftigkeit gestatten darf“ (MA I, Vorrede 1). Sein positiver Begriff der Vernunft ist noch kaum erschlossen.

interpretierbar, auch noch stärkere als die hier angeführten, wie er sie zuletzt in *Ecce homo* im Kapitel „Warum ich ein Schicksal bin“ vorgetragen hat.⁴³

Nüchtern betrachtet, helfen Extreme zur schnellen Orientierung, die gerade bei Neuorientierungen ausschlaggebend ist: Sie schaffen auffällige Anhaltspunkte und scharfe Kontraste, an die man sich zunächst einmal halten kann. Sie schrecken auf und regen zugleich an, sich ein eigenes, maßvolleres Urteil zu bilden und das heißt auch: die Extremisierung selbst zu beobachten und zu beurteilen. Nietzsche zielte, denke ich, genau darauf ab: Er schuf mit seinen extremen Problemstellungen und Lösungsvorschlägen seiner Leserschaft den Spielraum, sich ihr eigenes Urteil über die herausforderndsten Fragen ihrer Zeit zu bilden. Denn mit nüchternen und gelassenen Plausibilitäten ohne die Magie des Extrems dringt man kaum durch, jedenfalls selten über gelehrte Kreise hinaus.

Literaturverzeichnis

- Alberts, Benjamin: *Nietzsches Problem der Rangordnung*, Diss. Greifswald 2019 (im Erscheinen)
- Béguin, Albert: *Magie des extrêmes*, Brügge 1952
- Campioni, Giuliano: „Le Socrate *Monstrum* de Friedrich Nietzsche“, in: Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), „*L'art de bien lire*“. *Nietzsche et la philologie*, Paris 2012, 15–41
- Degen, Andreas: *Ästhetische Faszination. Die Geschichte einer Denkfigur vor ihrem Begriff*, Berlin 2017
- Degen, Andreas: „Sokrates fasziniert“. Zu Begriff und Metaphorik der Faszination (Platon, Ficino, Nietzsche)“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 53 (2011), 9–31
- Döring, Klaus: „Sokrates“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 2/1: *Sophistik, Sokrates, Sokratik, Mathematik, Medizin*, hg. v. Hellmut Flashar, Basel 1998, 141–179
- Emden, Christian J.: „Nietzsche's Will to Power. Biology, Naturalism, and Normativity“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60
- Eucken-Erdsiek, Edith: *Magie der Extreme. Von der Schwierigkeit einer geistigen Orientierung*, Freiburg i.Br. 1981
- Flaig, Egon: „Kultur und Krieg. Antihumanismus bei Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche“, in: Richard Faber (Hg.), *Streit um den Humanismus*, Würzburg, 2003, 137–156
- Frezzatti Jr., Wilson Antonio: „O problema de Sócrates“. Um exemplo da fisiopsicologia de Nietzsche“, in: *Revista de filosofia* 20 (2008), 303–320
- Fricke, Harald: *Aphorismus*, Stuttgart 1984
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt 1995
- Gerhardt, Volker: „Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates“, in: *Nietzsche-forschung* 8 (2001), 315–332

⁴³ Vgl. 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.

- Gerhardt, Volker: „Sensation und Existenz. Nietzsche nach hundert Jahren“, in: *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 102–135
- Heit, Helmut: „Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: ‚von den Vorurteilen der Philosophen‘“, in: Marcus Andreas Born (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2014, 3–45
- Hlade, Josef L.: *Auf Kur und Diät mit Wagner, Kapp und Nietzsche. Wasserdoktoren, Vegetarier und das kulturelle Leben im 19. Jahrhundert. Von der Naturheilkunde zur Lebensreform*, Stuttgart 2015
- Horn, Anette: „Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist? Krankheit und Gesundheit im Denken Nietzsches“, in: *Acta Germanica* 22 (1994), 39–55
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936
- Jovanovski, Thomas: „Critique of Walter Kaufmann’s ‚Nietzsche’s Attitude Toward Socrates‘“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 329–358
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1950; deutsch: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982
- Klass, Tobias Nikolaus: „Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik“, in: Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche. Philosoph der Kultur(en)?*, Berlin 2008, 411–421
- Lemm, Vanessa: „Nietzsche, Aristocracy, and Non-domination“, in: Jimmy Casas Klausen / James Martel (Hg.), *How Not to be Governed. Readings and Interpretations from a Critical Anarchist Left*, Lanham, MD 2011, 83–102
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turin 2002; deutsch: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, übers. v. Erdmute Brielmayer, 2 Bde., Berlin 2009
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin 1935
- Lukács, Georg: *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1954
- Marton, Scarlett: „À la recherche d’un critère d’évaluation des évaluations. Les notions de vie et de valeur chez Nietzsche“, in: Céline Denat / Patrick Wotling (Hg.), *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*, Reims 2014, 321–342
- Müller, Enrico: „Das Pathos Zarathustras“, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg 2015, 11–31
- Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005
- Nehamas, Alexander: *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley, CA 1998; deutsch: *Die Kunst zu leben. Sokratische Reflexionen von Platon bis Foucault*, übers. v. Michael Haupt, Hamburg 2000
- Ottmann, Henning: „Die Selbstüberschätzung des Philosophen und der Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 19–22
- Pichler, Axel: *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2014
- Poljakova, Ekaterina: *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*, Berlin 2013
- Porter, James I.: „Nietzsche and ‚The Problem of Socrates‘“, in: Sara Ahbel-Rappe / Rachana Kamtekar (Hg.), *A Companion to Socrates*, Malden, MA 2006, 406–425
- Rupschus, Andreas / Stegmaier, Werner: „Nachweis aus Platon’s Werke (1855–1860)“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 236–238
- Rupschus, Andreas: *Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschum und Nietzsches Philosophie*, Berlin 2013
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012
- Siemens, Herman W.: „Agonal Communities of Taste. Law and Community in Nietzsche’s Philosophy of Transvaluation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 83–112

- Siemens, Herman W.: „Umwertung‘. Nietzsche’s ‚War-Praxis‘ and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce homo*“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 182–206
- Simon, Josef: „Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche“, in: Josef Simon (Hg.), *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a.M. 1995, 72–104
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012
- Stegmaier, Werner: *Formen philosophischer Schriften zur Einführung*, Hamburg 2021
- Stegmaier, Werner: „Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 2–11
- Stegmaier, Werner: *Nietzsche im Nietzsche-Haus. Die Entwicklung des Wille-zur-Macht-Gedankens* (Nietzsche lesen, Heft 5, hg. von Timon Georg Boehm), Sils-Maria 2020. Zugleich in englischer Fassung: *Nietzsche in the Nietzsche-Haus. The Development of the Will to Power Idea*, übers. v. Reinhard G. Mueller
- Stegmaier, Werner: *Nietzsche zur Einführung*, 3. Aufl., Hamburg 2019
- 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*“, in: *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 163–183
- Stegmaier, Werner: „Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit“, in: *Nietzsche-Studien* 14 (1985), 69–95
- Stegmaier, Werner: *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin 2016
- 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
- Stegmaier, Werner: „Sokrates faszinierte“, Nietzsche auch. Philosophie im Spielraum von Irritation und Faszination“, in: *Nietzscheforschung* 26 (2019), 101–123
- Stellino, Paolo: „Nietzsche on Suicide“, in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 151–177
- Thiel, Detlef: „Die Magie des Extrems und die Magie der Mitte. Nietzsche im Urteil [von] Salomo Friedlaender/Mynonas“, in: *Nietzscheforschung* 20 (2013), 325–342
- Tongeren, Paul van: *Friedrich Nietzsche and European Nihilism*, Newcastle 2018
- Tuncel, Yunus: *Agon in Nietzsche*, Milwaukee, WI 2013
- Türcke, Christoph: „Nietzsches ‚amor fati‘. Eine Subversion“, in: Helmut Heit / Sigridur Thorgeirsdottir (Hg.), *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, Berlin 2016, 155–164
- Zittel, Claus: „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112
- Zittel, Claus: „eine unaufhaltsam rollende Maschine im Kopfe“. Das unfröhliche ‚erste Buch‘ der *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche, „Die fröhliche Wissenschaft“*, Berlin 2015, 52–67

Manfred Posani Löwenstein

Burckhardt's Silence and Nietzsche

Abstract: The first part of this article questions the authenticity of one of the most quoted and allegedly reliable sources in the Burckhardt-Nietzsche debate. After having pointed out who was interested in manipulating this source and why, it will go back to the original issue of Burckhardt's "silence." This time, though, the question is going to be tackled from a different angle: not what Burckhardt thought about Nietzsche; rather, what did Nietzsche think about Burckhardt's silence. The claims I will raise in this respect are two: 1) Nietzsche is the first *interpreter* of Burckhardt's silence; 2) Burckhardt's silence, far from being a mere private issue, became an elaborate theme of Nietzsche's mature philosophy.

Keywords: Burckhardt, Overbeck, Bernoulli, Silence

The relationship between Friedrich Nietzsche and his older colleague at the University of Basel, Jacob Burckhardt, has been widely debated. Almost every Nietzsche biography (and vice versa, every book on Burckhardt) contains a chapter that tries to decipher this mysterious legacy: did Burckhardt inspire Nietzsche's vision of the Greek world or did *The Birth of Tragedy* (1872) influence Burckhardt's lectures on *The History of Greek Civilisation*, which he delivered since 1872? Was Burckhardt a true enemy of Christianity and Western morals, as some passages of his work seem to suggest, or was Nietzsche simply projecting his philosophy onto his reluctant colleague? The critical edition of Burckhardt's oeuvre¹ has been accompanied, in the past twenty years, by researches that have helped to frame this problematic relationship in a broader context and provide a more penetrating understanding of both its cultural and theoretical premises. Instead of focusing solely on *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860) and *The History of Greek Civilization*, scholars have also highlighted the importance of previously neglected texts by Burckhardt, such as the lectures on *The History of the Age of Revolution (Geschichte des Revolutionszeitalters, 1859–1881)*, and based the comparison with Nietzsche upon a larger number of texts.²

1 Jacob Burckhardt, *Werke: Kritische Gesamtausgabe*, ed. Jacob Burckhardt-Stiftung, Basel 2000–.

2 On the side of Burckhardt studies, see Lionel Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago 2000; John R. Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal 2000, 299–305; Richard Sigurdson, *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, Toronto 2004, 198–214. On the side of Nietzsche studies, see Duncan Large, "'Our Greatest Teacher': Nietzsche, Burckhardt, and the Concept of Culture," *International Studies in Philosophy* 32.3 (2000), 3–23; Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005, 55–96; Martin A. Ruehl, "'An Uncanny Re-Awakening': Nietzsche's Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 231–71; Olivier Ponton, *Nietzsche: Philosophie de la légèreté*, Berlin 2008, 8–19 and 265–6. Two books devoted to the comparison of Burckhardt and Nietzsche also

Moreover, some of the problems that obsessed critics up until the 1950s seem to have lost importance in the current debate (which does not imply, as I shall argue, that they have been solved). In an essay first published in *The Disinherited Mind* (1952), Erich Heller remarked, “that the topic of ‘Nietzsche and Burckhardt’ has always provoked partisanship, perhaps because it cannot be reduced to a comfortable denominator without some simplifying prejudice.”³ Things have long since changed. The reasons for this caesura can be traced back to at least two factors: first of all, seminal works like those of Edgar Salin, Alfred von Martin, and Karl Löwith were all published in the 1930s or during the Second World War.⁴ The partisanship to which Heller refers (and for which he provides an all too generic explanation) had very urgent political motives. Taking part for Nietzsche against Burckhardt, or for Burckhardt against Nietzsche – even for those who, like Löwith, were perfectly aware of the Nazi vulgarization and distortion of Nietzsche’s thought – had immediate ideological repercussions. Secondly, the battlefield of those opposite interpretations was chiefly that of the Burckhardt-Nietzsche correspondence. Elisabeth Förster-Nietzsche had inaugurated this game not so much with the 1905 publication of those letters, but with her introduction to the correspondence, where she described the relationship between her brother and the famous historian as “one of the most beautiful memories of my life.”⁵ By accrediting herself as a *witness* of this “friendship” she intended to circumvent both a quantitative and a qualitative obstacle: the scarcity of the collection (only nine letters in seven years, five from Nietzsche’s hand and four from Burckhardt’s) and the supposed hostility of Nietzsche’s interlocutor. This led to an inevitable personalization of the debate. Those who wanted to refute Elisabeth’s version were inclined to exaggerate Burckhardt’s distantness and look for alternative sources and witnesses. While the first phase of twentieth-century scholarship on these authors was thus mainly concerned with – or at least could not avoid addressing directly – the question of their ambiguous relationship (what did Burckhardt really think of Nietzsche? If he disapproved of him, why didn’t he speak out clearly?), the second phase seems to have lost interest in those problems. Nevertheless, when it comes to the biographical, private aspects of this matter, most of the recent publications rely upon old sources

appeared in the last decade: Emil Walter-Busch, *Burckhardt und Nietzsche im Revolutionszeitalter*, Munich 2012, and Manfred Posani Löwenstein, *Burckhardt e Nietzsche: Cinque Studi*, Pisa 2017.

³ Erich Heller, “Burckhardt and Nietzsche,” in *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*, Chicago 1988, 39–54: 45. The essay was first published in Erich Heller, *The Disinherited Mind*, London 1952, 59–77.

⁴ Edgar Salin, *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Basel 1938; Karl Löwith, “Jacob Burckhardt: Der Mensch inmitten der Geschichte,” in *Sämtliche Schriften*, vol. 7, ed. Klaus Stichweh, Stuttgart 1984, 39–362 [1st edn. 1936]; Alfred von Martin, *Nietzsche und Burckhardt: Zwei geistige Welten im Dialog*, Munich 1947 [1st edn. 1941].

⁵ Elisabeth Förster-Nietzsche / Curt Wachsmuth / Peter Gast (eds.), *Friedrich Nietzsches gesammelte Briefe*, vol. 3, Leipzig 1905, 165–70. The “introduction” had already appeared in Elisabeth Förster-Nietzsche, “Jakob Burckhardt und Friedrich Nietzsche (1844–1900),” *Neue Deutsche Rundschau* X/2 (1899).

and commentaries.⁶ Certainly, nothing new has been said on what once used to be a major topic: Burckhardt's silence toward and *à propos* Nietzsche.

There would be nothing wrong in repeating old scholarly results (and in the loss of interest for the whole issue) if it were not that the previous debate was conditioned by heavy manipulations. In the first part of the present article, I will show how one of the most quoted and allegedly reliable sources in the Burckhardt-Nietzsche debate was indeed contaminated. After having answered the question of who was interested in manipulating this source and why, I will go back to the original issue of Burckhardt's "silence." This time, though, the question is going to be tackled from a different angle: not what Burckhardt thought about Nietzsche; rather, what did Nietzsche think about Burckhardt's silence. The claims I will raise in this respect are twofold: 1) Nietzsche is the first *interpreter* of Burckhardt's silence (and his interpretation at least influenced the aforementioned counterfeiter); 2) Burckhardt's silence, far from being a mere private issue, became an elaborate theme of Nietzsche's mature philosophy.

"I know nobody who, like you, shares with me so many presuppositions: it seems to me that you have glimpsed the very problems that I have; that you are troubled by the same problems in a similar way to mine, perhaps even more strongly and deeply than me, since you are quieter [*schweigsamer*]" (September 22, 1886, no. 754, KSB 7.254).⁷ Thus Nietzsche wrote in a letter to Burckhardt, which accompanied a copy of *Beyond Good and Evil* (1886). Some weeks later Nietzsche wrote to Overbeck: "The letter from J. Burckhardt, which I received a few days ago, upset me despite its demonstrations of high esteem. But what do I care now of all *this*! I would like to hear myself say: 'This is my torment! This has silenced *me*!'" (October 12, 1886, no. 761, KSB 7.265).

What did this silence mean? It was a character trait of Burckhardt that had struck Nietzsche since his arrival in Basel: it was – a conjecture which he formulated almost immediately, and with long-lasting consequences – the demeanor of an "elderly, highly original man, given, not to distorting truth, but to passing it over in silence" (Nietzsche to Gersdorff, November 7, 1870, no. 107, KSB 3.155).⁸ Although the two were formally colleagues, Nietzsche immediately began attending Burckhardt's seminars and lectures: "Every week, I listen to a one-hour lesson on the study of history, and I believe myself to be the only one among the sixty or so listeners who is capable of understanding the deep interconnections of his thoughts, with their strange interruptions and detours when the argument becomes thorny." Something similar was

⁶ See, for example, the bibliographical references in Anthony K. Jensen, *An Interpretation of Nietzsche's "On the Uses and Disadvantage of History for Life"*, New York 2016, 35, and the laconic remark in Nikola Regent, "A 'Wondrous Echo': Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought," in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 629–65: 630: "Two most extensive accounts of the relationship between two thinkers are still von Martin 1945 and Salin 1938."

⁷ Translations from Nietzsche and other authors are my own unless otherwise stated.

⁸ Trans. Christopher Middleton, Indianapolis, IN 1996.

repeated to a student of his, Louis Kelterborn, who, on the same page that mentions Nietzsche's exclusion from Burckhardt's class on the history of Greek civilization, recalls the opinion expressed by the latter about the courses: "he [Nietzsche] said that his [Burckhardt's] lessons were, from a formal point of view, artworks; that, in the end, their content was too elevated for the students, who, if nothing else, should have learned from him how to read extracting real benefits and how to use sources."⁹

Those esoteric truths hidden in the folds of Burckhardt's speech were – Nietzsche never doubted it – also his own. On the other hand, many painful doubts would arise in him due to "silence." Sometimes he was convinced, after a walk, that the barrier had finally disappeared;¹⁰ then suddenly it would return. Nietzsche often described it as a form of self-defense due to a reserved character and invited his friends to respect Burckhardt's "personal concept of freedom" (Letter to Köselitz, April 25, 1877, no. 608, KSB 5.230). He began once again, therefore, to read between the lines, waiting for the arrival of an unequivocal signal.

Much has been written on the ambivalence of Burckhardt's attitude toward his younger colleague. The first to take note of it were Nietzsche's family members and acquaintances. There were those, like Heinrich Köselitz, who spoke of envy ("perhaps Burckhardt was not entirely indifferent to the fact that Nietzsche made an impression on many people in Basel");¹¹ those who, like his sister Elisabeth, saw the glass half full and gloried in the fact that such different personalities agreed on many things.

Franz Overbeck seems to have been the only person to understand how the relationship, constructed of misplaced hopes and misunderstandings, had taken on, in Nietzsche's eyes, the scale of a personal tragedy. A shiver runs down the reader's spine before the page in Overbeck's memoirs in which he introduces the discussion of Burckhardt: on Sunday January 6, 1889, sitting with his wife in his study who looked onto the street, he saw Jacob Burckhardt approaching the front door. He had come to bring a letter. "As soon as we had read it together and we had exchanged the pages that I too had in my desk, all became clear regarding Nietzsche's situation, and what I, for some time, had been afraid to predict, became evident."¹² The asymmetrical construction of Overbeck's account is indeed striking: the story of his departure for Turin

⁹ Kelterborn recollections are recorded in Friedrich Nietzsche, *Werke und Briefe: Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Munich 1940, vol. 3, ed. Wilhelm Hoppe, 379–99. As a student, Kelterborn attended the lessons of both Nietzsche and Burckhardt at the University of Basel. See also Jacob Mähly's testimony: "In student circles the legend circulated that once when Nietzsche sat in on one of Burckhardt's classes without first asking, Burckhardt took offense at it and later reprimanded him," in *Conversations with Nietzsche: A Life in the Words of His Contemporaries*, ed. Sander L. Gilman, trans. David J. Parent, New York 1987, 45.

¹⁰ See the letter to Carl von Gersdorff of July 12, 1875, no. 463, KSB 5.72.

¹¹ In Franz Overbeck/Heinrich Köselitz, *Briefwechsel*, ed. David M. Hoffmann, Berlin 1998, 476.

¹² In Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft*, vol. 2, Jena 1908, 115.

occupies barely two lines (“this news convinced me to leave immediately for Turin to fetch my friend and accompany him here!”); also the revelation of Nietzsche’s mental breakdown seems to be of secondary importance. Overbeck hastily resumes the main topic of discussion:

from the first day of our relationship thus inaugurated, Burckhardt expressly affirmed all that which I have said earlier. His declarations were forceful and unambiguous, as they had to be once Burckhardt had decided to speak, and they have remained indelibly imprinted in my mind because they raised the curtain on a situation that hitherto I had dimly foreseen.¹³

At this point, however, Overbeck’s story is interrupted by an abrupt temporal jump; not back, as the last line (“dimly foreseen”) would lead us to believe, but forward. The passage deserves to be quoted at length:

During the great research trip with which, in the summer of 1895, she prepared for his biography, and during which, in late summer, she also passed through Basel, Nietzsche’s sister visited Jacob Burckhardt to ask for his contribution to her planned account of her brother’s Basel period. The welcome that she received – as I know from the account that Burckhardt himself gave me of this unique interview – probably did not result in immediate dismissal only because, upon closer inspection, the protagonists were a lady and Jacob Burckhardt. According to the current version of Burckhardt’s behavior on this occasion, “Köbi” presented himself as a decrepit, “dying” man.¹⁴ *Jacob Burckhardt was a Port Royal kind of man, prone to certain pusillanimity and therefore very vulnerable to situations which they should avoid at all costs, even at the cost of appearing foolish and incapable of understanding. An interesting example of the Port Royal environment is narrated in very characteristic style in the September 1, 1890 edition of the Revue des deux mondes. I do not mean that Fontaine of Port Royal in this tale, who on one similar occasion is taken to be a lunatic, could be Burckhardt. Fontaine’s behaviour had been imposed on him by his masters and, at the very least, I do not know if Burckhardt in that position would have accepted such outside imposition. But the idea of those teachers, Arnauld and Le Maître, using Fontaine for their purposes as a lunatic, certainly has the same roots of spirit and mentality as Jacob Burckhardt. [...] I will not however deny that Burckhardt, so to speak, had a coarser temperament than anyone in Port Royal and that his pusillanimity has never been so evident. Certainly, being taken as insane, he had more humour than they and did not take it too seriously. In such a case he acted more freely, and in a way more pleasantly. He does not indeed come from a strictly religious school like that of the Port Royal Jansenists, of whom it can be said that they, being ascetics, lied.*¹⁵

The anecdote is taken from Joseph Bertrand’s essay, *Blaise Pascal: Les Provinciales*.¹⁶ In short: Robert Arnauld d’Andilly, poet, writer, and a prominent political figure at the

¹³ In Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 115. Trans. (slightly modified) in *Conversations with Nietzsche*, ed. Sander L. Gilman, 45–7.

¹⁴ Overbeck alludes here to the account of Nietzsche’s sister: “Although at the time of my visit he was already suffering, and found it tiring to remember the details of the past” (*Friedrich Nietzsches gesammelte Briefe*, vol. 3, 194).

¹⁵ In Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 115–6. My emphasis.

¹⁶ Joseph Bertrand, “Blaise Pascal: Les Provinciales,” *Revue des Deux Mondes* 101 (1890), 5-56: 50–2.

time of Maria de Medici, decided to spend his final years in Port-Royal des Champs. Before moving to the Abbey, he expressed the desire of having Nicolas Fontaine, who was known for his good handwriting, appointed as a personal secretary. This prompted Manguelin (not Arnauld, as Overbeck wrongly reports) and Lemaître, who were already profiting from Fontaine's skills as a copyist and had no intention of renouncing his service, to come up with a stratagem. Since they would not dare turn down Arnauld's request, they decided to force Fontaine to avoid as much as possible any contact with the latter and, in case the two came across in the Abbey, to act as a perfect fool. Bertrand mentions this episode to illustrate how religious intransigence (namely, that of the Jansenists) and hypocrisy are not incompatible. Overbeck radicalized the moral of this story with a Nietzschean remark: ascetics lie *because* they are ascetics, and not because of some "deficiency" in "the application of those principles."¹⁷

References to Port-Royal and its milieu on behalf of a refined theologian such as Overbeck are far from surprising (Sainte-Beuve's classic work is the usual source here). In another passage of his Nietzsche memoirs, for instance, Overbeck compares Elisabeth Förster-Nietzsche's relationship with his brother to that of Jacqueline and Blaise Pascal.¹⁸ With regard to the passage on Fontaine, Arnauld, etc., we will have to focus on two elements: a) the strategic position it occupies within the Burckhardt-Nietzsche chapter, which seems to culminate in this anecdote (i. e. not only with the revelation of Burckhardt's "true" opinion of Nietzsche but with Overbeck's psychological explanation of his silence); b) the curious Nietzschean tone of this religious characterization of "pusillanimity." First of all, what are we talking about when referencing to Overbeck's "memoirs"?

His notes on Nietzsche, compiled between 1898 and 1905 (the year of Overbeck's death) were collected and reworked by Carl Albrecht Bernoulli. Overbeck himself arranged that these pages would be published posthumously, at least twenty years after his death. The material was delicate: it consisted of Overbeck's notes and also of his complete correspondence with Nietzsche, including harsh judgments expressed by the latter regarding his sister. Indeed, Overbeck had refused to send the letters in his possession to Weimar, where, following her return from Paraguay in 1893, Elisabeth Förster-Nietzsche in collaboration with Heinrich Köselitz was organizing the publication of her brother's works and correspondences. In 1906, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, edited by Bernoulli, appeared in *Die neue Rundschau*. Overbeck's pages, by

¹⁷ Bertrand, "Blaise Pascal: Les Provinciales," 51: "Les jansénistes les plus sévères sur les principes faiblissent quelquefois dans l'application." Nietzsche's critique of "ascetic ideals" was discussed in detail (and at least partially embraced) by Overbeck in his notes. See, for instance, Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 4: *Kirchenlexicon: Texte, Ausgewählte Artikel A-I*, ed. Barbara von Reibnitz, Stuttgart 1995, 163–9.

¹⁸ Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, ed. Marianne Stauffacher-Schaub and Barbara von Reibnitz, Stuttgart 1999, 168.

this point heavily revised, would two years later be included in the large two-volume work *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft* (1908).

The book was published at a time when the confrontation between Weimar and Basel (with the university library that became, thanks to Overbeck's legacy, an alternative Nietzschean studies centre and rival to Elisabeth's Archive) had come to a head, resulting in a series of lawsuits that would drag on for many years. Entire passages from Nietzsche's letters, quoted in the second volume of Bernoulli's book, were censored because they were judged to be defamatory toward Köselitz.¹⁹ Today we know almost everything about Förster-Nietzsche's falsifications; less well known is the fact that Bernoulli, in the violent clashes that saw him oppose the work of the Weimar Archives, did not always play by the rules.

Overbeck's original notes were published in 1999, edited by Barbara von Reibnitz and Marianne Stauffacher-Schaub, as part of the critical edition of his works.²⁰ In the introduction to this volume, the editors emphasize the major distortions introduced by Bernoulli. Indeed, Overbeck himself had granted Bernoulli *carte blanche* regarding this legacy edition. However, the author expected that his memoirs would be published in a calmer atmosphere (several times in the papers he claims to be writing for far-off posterity²¹), while "Bernoulli's edition was designed to strengthen the weight of Overbeck's evidence within the contemporary debate about Nietzsche. With this goal in mind, Bernoulli shortened, ironed out, and pasted together notes to the extent that their original context and specificity is unrecognizable."²² Bernoulli's montage of the Nietzsche-Burckhardt chapter makes no exception. Some of those passages were cut out of notes Overbeck had gathered in response to Elisabeth Förster-Nietzsche's aforementioned "Introduction"; others belonged to different versions of the January 6, 1889 episode (Burckhardt's letter). In the 1999 edition, most of the fragments collated by Bernoulli were excluded from the *Aufzeichnungen über Nietzsche*, the notes Overbeck expressly intended for posthumous publication (which he never conceived of as an autonomous memoir book, but rather as a mere supplement to his correspondence with Nietzsche). They were nevertheless set out in the appendix, being somehow related – both chronologically and thematically – to the proper *Aufzeichnungen*.²³ Ber-

¹⁹ See Mazzino Montinari, "Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: *Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck: Eine Freundschaft*," *Nietzsche-Studien* 6 (1977), 300–28, and Max Marmor, "Altered States: A Bibliographical Note on Censorship in the Nietzsche Archive," *The Yale University Library Gazette* 72/1.2 (1997), 54–67.

²⁰ Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2.

²¹ See the introduction in Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, xxxiv.

²² In Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, xxii. Understandably, Reibnitz and Stauffacher-Schaub warn the reader against the differences between the original notes and Bernoulli's edition without undertaking a lengthy line-to-line analysis of such differences. Despite that, scholars have failed to reassess the actual value of "Overbeck's" account in relationship to the Nietzsche-Burckhardt controversy.

²³ Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, xlvi–xlvi.

noulli relied almost entirely on this material (whose status, with regard to Overbeck's original publishing plans, is at least ambiguous) and on other passages that were most certainly not intended for publication. All of this was made to set out a picture of Burckhardt's hostility toward Nietzsche diametrically opposed to Elisabeth's "Lebenserinnerung," and equally unilateral. Let us take a closer look at some examples:

In his essay "Jak. Burckhardt als Mensch u. Lehrer", [...] H. Gelzer claims that Jak. B[urckhardt's] attitude towards Nietzsche "has always been, in the end, somewhat sceptical". "As *The Birth of Tragedy* came out he (B[urckhardt]) spoke about it to me with full admiration, but with that sort of admiration in which one immediately recognizes an ill-concealed form of biting irony." This is certainly new to me, but nothing less than implausible.²⁴

This entire passage, which belongs to the second series of notes by Overbeck entitled "Burckhardt and Nietzsche," disappeared from Bernoulli's edition of the "memoires." In the first volume of *Overbeck und Nietzsche*, nevertheless, Bernoulli reproduced Gelzer's anecdote *without* Overbeck's comment. Even worse, he did so in the context of an assessment of Overbeck's reliability as a witness in the Burckhardt-Nietzsche controversy, suggesting that his point of view was identical to Gelzer's.²⁵ Tactical omissions play a major role also in the montage of the appendix material. This is clear right from the opening of Bernoulli's edition of the Nietzsche-Burckhardt chapter: "Jak. Burckhardt and Nietzsche's relationship was, so far as we know from their recently published correspondence, a unilateral one. Nietzsche was *at least partially* misled by wrong presuppositions regarding the feelings of his interlocutor."²⁶ Overbeck's extenuation ("at least partially") has once again fallen victim to Bernoulli's scissors. In the lines that immediately preceded this opening (which was also arbitrarily chosen as a starting point by Bernoulli), Overbeck attested to his feelings of "highest veneration [*höchster Verehrung*]"²⁷ for Burckhardt; another remark that was punctually cut out.

In the original notes on Nietzsche (i. e., in the various passages, sometimes chronologically distant from one another, that were pasted together by Bernoulli), the long examination of Burckhardt's "pusillanimous" character and its comparison with Nicolas Fontaine's behavior is absent.²⁸ This was taken from a different material,

²⁴ Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, 44.

²⁵ Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, vol. 1, Jena 1908, 51–2: "Wieder geht es auf Overbecks Wahrheitsliebe zurück, daß dieses für Nietzsches Leben so bezeichnende Verhältnis [his relationship to Burckhardt] nicht in der willkürlichen und nichtsagenden Beschönigung zu verbleiben braucht [...]. Nicht nur hat Overbeck selber die Augen offen gehabt; er hat auch diesem seinem Eindruck wieder gebührend mißtraut und erst durch Erkundigungen bei dritten Beobachtern seine Auffassung bestätigt gefunden. Der erste, der über Burckhardts verhaltenes Benehmen gegen Nietzsche offen urteilte, war Heinrich Gelzer in seinem Essay 'Jakob Burckhardt als Mensch und Lehrer' [...]. Als die 'Geburt der Tragödie' erschienen war [...]", etc.

²⁶ Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, 44. My emphasis.

²⁷ Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7/2, 257.

²⁸ Bernoulli's addition corresponds to the entire passage that I underlined in italics.

namely Overbeck's *Kirchenlexikon*, an alphabetically ordered collection of notes the latter had gathered during his lifetime. As Reibnitz remarks, "by handing over the *Kirchenlexikon* to Bernoulli, Overbeck certainly did not have a publication in mind. None of his notes were intended for publication."²⁹ Bernoulli's license, though, goes far beyond the simple transgression of Overbeck's will: the note from the *Kirchenlexikon* – which is divided into two points and simply entitled "Burckhardt (Jakob). Vermischtes" – does not establish a direct link between Burckhardt's supposed pusillanimity and his relationship to Nietzsche. Indeed, the first point alludes to Burckhardt's "growing antipathy" for Nietzsche, but it does so in relation to Hans Trog's account of their friendship in his biography of Burckhardt. Point 2, which contains the whole Port-Royal story, appears to be an autonomous notice, which was forcefully taken out of context to answer a very specific question: if Burckhardt despised his younger colleague, why did he not say anything? The accusation of pusillanimity was not limited to defaming the latter: it provided an authoritative interpretation of Burckhardt's "silence." But why did Bernoulli decide to defame Burckhardt, acting in a similar way to Nietzsche's sister?

Immediately after his death, Franz Overbeck (together with his wife, Ida)³⁰ was repeatedly attacked by Elisabeth Förster-Nietzsche with the aim of discrediting a dangerous source, capable of unmasking not only some of her falsifications, but the entire Nietzschean mythology propagated by the Weimar Archive. The tactic used for this end was crude but effective: Overbeck, Elisabeth wrote, did not belong to Nietzsche's circle of true friends. In an article entitled *Nietzsches literarischer Nachlaß und Franz Overbeck* (1905), she also accused him of being responsible for the loss of some unpublished manuscripts from her brother's hand.³¹ During his last years, Franz Overbeck must have sensed that Elisabeth's overestimation of Burckhardt's "sympathy" for her brother was instrumental in denigrating his own friendship with Nietzsche and, consequently, the importance and legitimacy of Overbeck's archive. This is why he felt compelled to pronounce himself on Burckhardt's attitude from the very start (the notes on Burckhardt and Nietzsche were originally conceived as a response to Förster-Nietzsche's edition of the *Briefwechsel*). But he certainly could not expect Bernoulli to pursue this battle by the same means as Elisabeth, namely that he would contrast her idealization of Burckhardt's friendship with an equally powerful demonization.

It is hard to overestimate the effects of Bernoulli's falsification in the studies devoted to Burckhardt and Nietzsche. Among the victims of "pseudo-Overbeck" are

²⁹ In Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 4, xiv–xv.

³⁰ See Carol Diethe, *Nietzsche's Sister and The Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, IL 2003, 105–9.

³¹ Franz Overbeck, *Friedrich Nietzsche, die Anfänge des Streits zwischen Weimar und Basel: Ausgewählte zeitgenössische Briefe*, ed. Johann-Cristoph Emmelius, Frankfurt a.M. 2012, 40–1.

illustrious scholars such as Alfred von Martin, Karl Löwith, and Mazzino Montinari.³² Montinari also wrote, however, that the charge of “pusillanimity” was unfair. Burckhardt must have felt in some ways responsible towards Nietzsche, as though the latter represented “a kind of possible living corollary of his ideas.” This would explain why the former, “even when he was publicly likened to Nietzsche [...], would not publicly intervene to dispel the misunderstanding [...], but restricted himself to verbal denials or letters.”³³ If this is true, however, it should be added that the metaphor of living corollary also applies in reverse: images characteristic of the middle period of Nietzschean philosophy, like those of the “good European” and the “free spirit,” seem inspired by Burckhardt himself, to whom Nietzsche, for a time, wanted to dedicate *Human, All too Human* (1878–1880). And also in later years, during that battle against the moral and ascetic ideals which so upset Burckhardt, Nietzsche coined terms like “pathos of distance” – the hallmark of every aristocratic type – in which we can recognize an attitude that he knew well, because had experienced it himself. In a letter to Overbeck, Köselitz remarked that “even those who saw Burckhardt and Nietzsche [...] walking together home from the Münsterplatz had to observe how Burckhardt willingly played the role of the *Noli me tangere* and would have rather tiptoed away from him.”³⁴ Providing a philosophical interpretation – not simply a psychological or personal one – for this “distance” was a complicated task and one to which Nietzsche devoted himself for over fifteen years.

In the first occurrence of the expression “*Pathos der Distanz*” in a published work, *Beyond Good and Evil* (1886), we read that culture would not be possible without an implicit concept of hierarchy, i. e., “without the *pathos of distance* as it grows out of the ingrained differences between stations, out of the way the ruling caste maintains an overview and keeps looking down on subservient types and tools [*Werkzeuge*]” (BGE 257).³⁵ This means, of course, that according to Nietzsche culture and education can be achieved only on a radically anti-egalitarian basis; but it also means, less obviously, that cultural transmission is *in itself* a hierarchical process. What an educator chooses to communicate to his pupils is not less important, in this view, than what he decides to hold back from them. Nietzsche wrote his final words on the subject in *Twilight of the Idols* (1889):

32 Martin, *Nietzsche und Burckhardt*, 179–80, Löwith, “Jacob Burckhardt,” 58, Mazzino Montinari, *Su Nietzsche*, Rome 1981, 32–3, all discuss the issue of Burckhardt’s “pusillanimity.” Heller, “Burckhardt and Nietzsche,” 49, also presupposes this characterization.

33 Montinari, *Su Nietzsche*, 33: “Nietzsche era, per Burckhardt, una specie di possibile vivente corollario delle sue idee. È questo un modo probabile di spiegare il suo riserbo: anche quando fu pubblicamente messo accanto a Nietzsche, egli non volle intervenire pubblicamente a dissipare l’equivoco [...], ma si limitò a smentite verbali o epistolari.”

34 In Franz Overbeck/Heinrich Köselitz, *Briefwechsel*, 476.

35 Trans. Judith Norman, Cambridge 2002.

We need educators *who are themselves educated*, thoughtful, noble spirits, proven at every moment, proven by words and *silences* [...]. The *first* precondition of education is educators, and these are *lacking*, apart from exceptional exceptions: which is why German culture is in decline. – My distinguished friend Jakob Burckhardt in Basle is one of these rarest exceptions: he is chiefly responsible for Basle's pre-eminence in humaneness [*Humanität*] (TI, Germans 5).³⁶

Determining whether “Overbeck” was behaving unfairly when he accused Burckhardt of pusillanimity is not the most important issue; more interesting is that such an accusation was formulated through Nietzsche's words and concepts. But how could the idealized version of Burckhardt's silence and pathos of distance turn into “Overbeck's” account of his pusillanimity? Let us return to the correspondence of 1886.

After the outburst of October 12 (“I would like to hear myself say: ‘This is my torment! This has silenced *me!*’”), Nietzsche wrote a letter Reinhart von Seydlitz in which he paved the way for a radically different interpretation of Burckhardt's silence. The opportunity arose, once again, when he sent a copy of *Beyond Good and Evil*: “a book for people of great culture, for example J. Burckhardt and H. Taine, who for the moment I believe to be my only readers: and ultimately a book that is not even for them; they do not suffer from the same affliction as me and do not share my same will” (October 26, 1886, no. 768, KSB 7.271). This perspective was perhaps implicit in a fragment written eleven years earlier: “Those who hold themselves back, out of desperation, like Jacob Burckhardt.” (Nachlass 1875, 10[14], KSA 8.187) Then, however, Nietzsche resolved the matter with the scheme of esoteric truth and turned Burckhardt into a master of dissimulation. This was an interpretative scheme that, eleven years later, had not been abandoned, but was simply repeated with the roles reversed: Burckhardt and Taine are extraordinary readers for whom access to the deeper questions is nonetheless blocked (and here Nietzsche is thinking of his own esoteric truth).

We can observe a surprising exchange of roles within twenty days (from sending the book to Burckhardt on September 22, to the letter to Overbeck of October 12). This was announced, albeit cryptically, at the beginning of the letter to Burckhardt of September 22: “It grieves me not to have seen you and spoken with you for so long! If I may not speak to you, is there anyone left to whom I would *want* to speak? The ‘*silentium*’ around me keeps gaining ground” (no. 754, KSB 7.254).³⁷

The Latin noun *silentium* (silence) recurs in Nietzsche's letters and notes where it is often combined with the adjective *altum* (deep, profound). This is a quote from Virgil: “*Quid me alta silentia cogis rumpere et verbis obductum vulgare dolorem* [Why do you compel me to break my profound silence, and by words proclaim my smothered grief]?”³⁸ Besides the colloquial use of the expression, which also occurs in the

³⁶ Trans. Judith Norman, Cambridge 2005. Emphasis on “silences” are mine.

³⁷ Trans. Christopher Middleton, Indianapolis, IN 1996.

³⁸ Virgil, *Aeneid*, X.63, trans. Joshua Davidson, Edinburgh 1818. The original Latin, however, has “*alta silentia* [profound silences]”.

letters, it is possible to identify another, more specific use, linked to the development of mature Nietzschean philosophy and especially the doctrines of the eternal return, the will to power and the “pathos of distance”:

There is no doubt that the Greeks tried to interpret for themselves, based on their Dionysian experiences, the last mysteries of the “fate of the soul”, and everything they knew about education and refinement, and especially on the immutable hierarchy and inequality between man and man: this is the great depth, the great silence [*das grosse Schweigen*] regarding all that is Greek – *the Greeks will not be known* to us for as long as that hidden underground entrance remains buried. Scholars’ prying eyes will never see anything in these things, however many doctrines they employ at the service of those excavations (Nachlass 1885, 41[7], KSA 11.681).

The Dionysian represents, at the same time, the key to penetrating the mystery of the Greek world and something that must be protected from the “prying” eyes of scholars: the “great silence” is then dissimulation, a negative but necessary action – the mirror opposite of the uproar of the “funfair-era [*Jahrmarktszeitalter*]”³⁹ – in the communication of the truth. Guarding such secrets, however, is not straightforward; only “a great man” is capable of it. Here is the description of him in Nietzsche’s own words: “he knows that he cannot communicate: he finds it tasteless to become confidential with others; and he usually is not, when you believe him to be. When he is not talking to himself, he wears a mask. He prefers to lie than to tell the truth: it requires greater spirit and *will*” (Nachlass 1885, 34[96], KSA 11.452). Are we not faced with the same portrait of Burckhardt that “Overbeck” proposed? The sentence immediately before this reads: the great man “does not want ‘participating’ hearts, but servants, instruments [*Werkzeuge*]; he always aims, in his relationships with others, to *make* something of them.” Overbeck: “but the idea of those masters, Arnauld and Le Maître, to use Fontaine as a madman for their own purposes, surely has the same roots as the spirit and mentality of Jacob Burckhardt.”⁴⁰

Interestingly enough, some attributes of the “great man” had already been described in an aphorism of *Dawn* (1881), but from a quite different perspective:

Curious Saints. – There are pusillanimous [*kleinmüthige*] people who have a bad opinion of everything that is best in their works, and who at the same time interpret and comment upon them badly: but also, by a kind of revenge, they entertain a bad opinion of the sympathy of others, and do not believe in sympathy at all; they are ashamed to appear to be carried away from themselves, and feel a defiant comfort in appearing or becoming ridiculous. – Sates of soul like these are to be found in melancholy artists. (D 384)⁴¹

³⁹ See a group of fragments of the same period: Nachlass 1885, 34[206], 34[209] and 34[212], KSA 11.491–3. Within the latter – a list of topics for a book – we can read the first point: “das große Silenium – im Jahrmarkts-Zeitalter”.

⁴⁰ In Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, 115–6.

⁴¹ Trans. John McFarland Kennedy, New York 1911.

“Great man,” “pusillanimous,” “curious saint”: Nietzsche’s evaluation of concealment and “distance” varied together with his efforts of deciphering Burckhardt, “this very aloof and hermit-like thinker” (Nietzsche to Georg Brandes, April 10, 1888, no. 1014, KSB 8.289).⁴² Bernoulli’s montage simply attributed *one* side of this complex (and sometimes even contradictory) interpretation to Overbeck. Let us return, again, to the correspondence.

In a letter to Seydlitz on October 26, 1886 (no. 767, KSB 7.270), Nietzsche restates that Burckhardt and Taine do not have his same “will.” We know, however, that Burckhardt had already been excluded from the circle of initiates when Nietzsche disclosed to Overbeck the existence of the fourth part of *Zarathustra* (1883–1885): “I emphasize expressly: I did not send a copy to Burckhardt nor to others in Basel – let us please keep quiet the fact that a fourth part exists” (Nietzsche to Overbeck, May 7, 1885, no. 599, KSB 7.46). Now it was Nietzsche who fell silent.

His last stay in Basel dates to the summer of 1884 (June 15 – July 2). That was the second time, after 1879, that he returned to the city where he had taught: he set off for Sils Maria with the intention of never again setting foot in Basel. “I went” – he wrote to Köselitz on July 25, 1884 (no. 522, KSB 6.515) – “to see many so-called ‘old acquaintances’ (‘new strangers’ I should say), to whom I spoke. [...] The most entertaining thing that happened was the embarrassment of J. Burckhardt in *having to tell me* something about Zarathustra: he managed only to ask me ‘if sooner or later I will dabble in *playwriting*’.” To Overbeck he wrote:

Basel, or rather my attempt to resume my relationship with its inhabitants and the university – has exhausted me. Putting myself again in these shoes is asking too much of my pride [...]. It may be that within myself I have always believed that at the point *at which I find myself* I would no longer be alone: that by now I would have received promises and oaths from many, that I would have had something to give life to and something to organize [...]. Meanwhile, things have turned out differently. (July 12, 1884, no. 518, KSB 6.511)

Only a year earlier Overbeck had tried to convince Nietzsche to resume teaching in Basel (not at the university but at the *Pädagogium*). Among the reasons that led him to consider the proposal were – as he wrote to Köselitz (April 6, 1883, no. 401, KSB 6.358) – “the proximity of Jacob Burkhardt, one of the few men with whom I really feel good.” But what did the great cultural and art historian really think of Nietzsche?

The letter Nietzsche sent to Burckhardt together with the first part of *Zarathustra* was indeed a final call: he wrote that the only thing he was missing was a “conversation” with him; that now that he had finally understood what the “meaning” of his own life was, all that he wanted was “to *hear* you speak about ‘the meaning of all life’”: “I am more similar to an ‘ear’ now than to anything else”, he added. Nietzsche was aware that “this time” (i. e. with *Zarathustra*) he would probably “hurt” Burckhardt

⁴² Trans. Regent, “A ‘Wondrous Echo,’” 630.

“even more than I ever did before.” (May 1, 1883, no. 411, KSB 6.371) He was thus aware that this had happened at other times; that at least some of his works had irritated or even “hurt” Burckhardt. Nonetheless, he also seems to have hoped that, this time, the shock would be so great as to force his interlocutor to say something:

For me it is quite a special delight to hear someone announce from the watchtower placed far above me what horizons and depths he can descry. It is then that I realize how superficial I have been all my life, and how given my kind of relative diligence, I will remain superficial. For at my age a man is no longer capable of changing – the most he can do is to become older and weaker. (Burckhardt to Nietzsche, September 10, 1883, no. 207, KGB III/2.396)⁴³

Thus wrote Burckhardt in response to receiving the first part of *Zarathustra*. At this point, however, in the draft of the letter, Burckhardt inserted an allusion – discovered by Edgar Salin in 1938, but which was not reproduced in the critical apparatus of Nietzsche’s correspondence – which was deleted from the final version: “Now, in your presence, I should either remain mute ... [*In Ihrer Gegenwart müsste ich jetzt entweder stumm bleiben ...*]” – or?⁴⁴

What Burckhardt omitted to write we will never know. However, we do know that the dreaded meeting eventually took place and we know the effect that the platitudes uttered by Burckhardt had on Nietzsche (a scene which would almost repeat itself, some years later, on the occasion of Elisabeth Förster-Nietzsche’s visit). But if the *silentium* of Nietzsche/Zarathustra took Burckhardt’s silence as a model, was it not perhaps necessary, when Burckhardt revealed – in Nietzsche’s eyes – his meaner, “pusillanimous” side, to provide a new interpretation of this letter (identical to that proposed, years later, by Bernoulli)? The same entity appears suddenly split: there is the ideal silence, which Nietzsche has now enacted himself (“masking”, “pathos of distance”) and another silence, all too human and real – so base that he limited himself, in *Ecce Homo* (1888/1908), to discrediting it through a brief pathological examination in the style of his later period:

And it seems to me that even the rudest words and letters are more magnanimous still more civil than falling silent. Those who keep quiet always lack subtlety and kindness of heart; silence is a challenge, swallowing necessarily produces a bad character – and ruins the stomach. Those who keep quiet are dyspeptic. (EH, Wise 5)⁴⁵

But does this work of splitting – the separation of the “real” from the “ideal” – not imply, in turn, a silent parricide? Silent, that is, when compared with a long series of loudly proclaimed parricides: the philosophical “murders” of Wagner, Schopenhauer,

⁴³ Trans. (slightly modified) Friedrich Nietzsche, *Selected Letters*, ed. Oscar Levy and Anthony Ludovici, New York 1921.

⁴⁴ Salin, *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, 216.

⁴⁵ Trans. (slightly modified) Judith Norman, Cambridge 2005.

Christianity, and Philology; also silent in the negative and incomplete sense described in *Ecce Homo*: a cry choked in the throat.

Appendix

The following pages are simply meant to give an idea of Bernoulli's "montage." A comprehensive analysis of the differences between his edition of Overbeck's "memoirs" and the original fragments would indeed be too long, since entire pages were omitted or broken down in various elements by Bernoulli. But I thought it might be useful to at least highlight the fundamental alterations between the two texts.

Passages in bold underline some of the major omissions, while I reproduced without any alteration the original German orthography (and critical-editorial signs, with regards to the latter) both of Bernoulli's and Reibnitz/Stauffacher-Schaub's editions. I divided the texts into five parts:

- 1) Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, vol. 2, 114–6.
- 2) Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7.2, 256–8.
- 3) Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7.2, 262–3.
- 4) Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 7.2, 266–7.
- 5) Franz Overbeck, *Werke und Nachlaß*, vol. 4, 163–9.

1)

Jakob Burckhardts und Nietzsches Verhältnis ist, soweit es auch ihr nunmehr bekannt gewordener Briefwechsel darstellt, ein einseitiges gewesen. Bei Nietzsche haben dabei in Hinsicht auf die ihm von seinem Korrespondenten entgegenbrachten Empfindungen irrige Annahmen bestanden. In Wahrheit hat Burckhardt schon jahrelang Nietzsches Schriftstellerei mit Empfindungen verfolgt, die jedenfalls schließlich von der des Grauens nicht weit entfernt gewesen sind, und von den Exemplaren der Schriften Nietzsches aus der Zeit des in Rede stehenden Briefwechsels, die mit unfehlbarer Regelmäßigkeit ihn zur Mittfreude einladen bei ihm einzutreffen pflegten, schwere Leiden davongetragen. Was ich hier von Burckhardt sage, habe ich der Sache nach aus seinem Munde, in Äußerungen, die nicht aus Konfidenzen, mit denen er mich vor andern ausgezeichnet hätte, stammten, sondern im Laufe eines längeren, bis zu Burckhardts Tode fortgesetzten Verkehrs zu Gehör gekommen sind, der aus Umständen ganz außerordentlicher Art hervorgegangen war. Ein Brief Nietzsches an Jakob Burckhardt machte diesen unter den Menschen, die zurzeit in wirklichem Verkehr mit Nietzsche standen, zum ersten Zeugen des Ausbruchs seines Wahnsinns.

Es war am Nachmittag des 6. Januar 1889, einem Sonntag, als meine Frau und ich, in meinem Studienzimmer beieinandersitzend, dessen Fenster nach der Straße und dem an dieser liegenden Vorgärtchen gehen, Jakob Burckhardt zur Tür hereintreten und nach unserer Haustür sich bewegen sahen. Unter den für uns bestehenden Um-

ständen mußte, daß Nietzsche im Spiele sei, unser erster uns blitzartig überfallender Gedanke sein. Burckhardts Erscheinen an und für sich war mir ein Rätsel, da zwischen ihm und mir, ungeachtet unserer beiderseits stillbewußten Gemeinsamkeit unserer Beziehungen zu Nietzsche, damals noch keinerlei intimerer Verkehr bestand – anders lag Nietzsche den uns im Moment allstündlich gegenwärtigen Gedanken nahe. Schon seit einem Vierteljahr füllten die schwersten Sorgen um ihn meinen Kopf, andere fast ganz daraus verdrängend, sei mir der Briefbote die zweite Turiner Gruppe der Nietzsche-Briefe zutrug, d. h. seit etwa Mitte Oktober handelte es sich dabei um Briefe, die ihrer ganzen Beschaffenheit nach in stark steigendem Maße an Geistesstörung des Schreibers denken ließen. Nun galt Burckhardts Besuch der Mitteilung des von ihm erst am Tage, da er zu mir kam, erhaltenen entsetzlichen Briefes. Sobald wir ihn gemeinschaftlich gelesen hatten und von den Seitenstücken, die ich schon in meinem Schreibtisch besaß, die beweglicheren auch ausgetauscht waren, war alles klar, wie es um Nietzsche stand. Taghell war nun, was ich schon seit einiger Zeit zu ahnen scheute.

Eine Mitteilung, die von mir durch einen ebenso unverzüglichem Bericht erwidert wurde über die sofort unternommene Reise, welche der Abholung meines Freundes von Turin und seiner Begleitung hierher gegolten hatte! Wohl schon der erste Tag des so eingeleiteten Verkehrs öffnete Burckhardt den Mund zu den Erklärungen, aus denen mein vorstehendes Zeugnis stammt. Sie waren eindringlich und unmißverständlich, wie Burckhardt redete, wenn er reden wollte, und haben sich mir, dem sie einen Vorhang vor einem Sachverhalt zerrissen, welchen eigene dunkle Ahnungen bis dahin fast nur mitverhängt hatten, unvergeßlich eingepägt.

Auf ihrer großen Informationsreise, mit der sich Nietzsches Schwester im Sommer 1895 ihre Biographie vorbereitete und auf der sie im Spätsommer auch Basel besuchte, sah sie hier Jakob Burckhardt, um auch seinen Anteil an der von ihr geplanten Darstellung der Basler Zeit ihres Bruders zu erbitten. Der Empfang, der ihr dabei zuteil wurde, kann sich, wie ich aus Burckhardts eigener Schilderung dieser merkwürdigen Entrevue weiß, von einer Wegkomplimentierung aus dem Zimmer nur gerade soweit unterscheiden haben, wie sich von selbst versteht, wenn man bedenkt, daß die Beteiligten eine Dame und Jakob Burckhardt waren. Die Version, die von Burckhardts Verhalten bei dieser Gelegenheit hier am Ort kursiert, scheint die zu sein, daß sich „Köbi“ als altersschwachen „Moribond“ gestellt habe. – Jakob Burckhardt war von der Art der Menschen in Port Royal, für eine gewisse Pusillanimität durchaus geneigt und darum Lagen stark ausgesetzt, denen sie um jeden Preis sich zu entziehen hatten, selbst um den Preis der Annahme der Miene eines verständnisunfähigen Narren. Ein interessantes Beispiel aus den Kreisen von Port Royal finde ich in sehr authentischer Form erzählt in der *Revue des deux mondes*, Heft vom 1. September 1890. Ich will nicht sagen, daß der Port-Royalist Fontaine dieser Erzählung, der den Narren bei einem Anlaß der bezeichneten Art spielte, Burckhardt sein könnte. Denn Fontaine war sein Verhalten von seinen Meistern diktiert, und ob sich Burckhardt einer fremden Anweisung in solchem Falle gefügt hätte, weiß ich mindestens nicht. Aber der Einfall

jener Meister, Arnaulds und Le Maîtres, Fontaine für ihren Zweck als Narren anzustellen, stammt denn doch jedenfalls ganz aus Jakob Burckhardts Geist und Denkweise. Es war ein Mensch dieser problematischen Gattung, an der man nicht gerade immer unbedingten Gefallen findet, deren Bedenklichkeiten indessen selbst stets etwas von ihrer „ausgesuchten“ (recherche) Art an sich trägt. Sie gefallen nicht eben, aber etwas von der „Vornehmheit“ des Sünders ist daran immer unverkennbar. Bei alledem will ich nicht in Abrede stellen, daß Burckhardt sozusagen aus derberem Holz geschnitten war als die Port-Royalisten und seine Pusillanimität nie so stark hervorgetreten wäre. Er hatte, sich im Falle der Not als Narr gebärdend, doch mehr Humor als jene Port-Royalisten und nahm sich nicht ganz so ernst. Er gebärdete sich in solchem Falle freier und gewissermaßen lustiger. Denn er stammte doch nicht aus so streng religiöser Schule wie die Port-Royalisten, von denen man geradezu sagen kann, daß sie als Asketen logen.

2)

1. Der Briefwechsel Jak. Burckhardts und Fr. Nietzsche. Febr. 13. 1899.

Frau Dr. Elisabeth Förster«->Nietzsche in Weimar hat, wie der Unterzeichnete aus dem 1. Morgenblatt der Frankf. Zeitung vom 10. Febr erfährt, kürzlich in der Neuen Deutschen Rundschau einen Briefwechsel zwischen ihrem Bruder und Jak. Burckhardt veröffentlicht und mit einer zu seiner Beleuchtung bestimmten „Einleitung“ versehen. Daraus ergäbe sich, dass die Herausgeberin den „Verkehr“ zwischen den beiden genannten Männern „zu den schönsten Erinnerungen ihres Lebens“ rechnet. Sie hat aus ihren miterlebten Unterhaltungen „eine tiefe gegenseitige Sympathie herausgeföhlt“, oder vielmehr „man“ thut es mit ihr. [...] Worauf die Briefe folgen und sich selbst überlassen bleiben | als ein Denkmal der „tiefen gegenseitigen Sympathie“ der Correspondenten, in deren Licht sie jene „Einleitung“ von vornherein gestellt hat. Hiergegen sehe ich mich folgende Verwahrung einzulegen gedrängt.

Fürs Erste ist zu beachten, dass es sich beim Verkehr Jak. Burckhardts mit Nietzsche so ganz allgemein überhaupt nicht um eine „Lebenserinnerung“ Frau Dr. Försters handeln kann. [...] Hiergegen kann ich nur bei der Bitte bleiben mir zu glauben, dass Niemand die Bedenken gegen die Dringlichkeit meines hier abgegebenen Zeugnisses peinlicher empfindet als ich. Von dem was ich zur Begründung dieser Bitte zu sagen hätte will ich nur das Bekenntniss vorbringen, dass ich, wenn ich mich in dieser Sache unnütz vordränge, mir selbst nur vorhalten müsste, durch „Moses und die Propheten“ unbelehrt geblieben zu sein. Denn das ungefähr könnten für mein ganzes Zeitalter als Lehrer strengen Verhaltens bei öffentlicher Mittheilung gerade die beiden Männer gewesen sein, von denen ich hier zu reden in der Lage bin und mit deren Einem mich die Bande unzerreissbarer Freundschaft verbinden, während auch beim Zweiten mich ausser den Geföhlen höchster Verehrung, die ich mit Anderen theile, noch Lebensumstände des Glückes seiner Nähe haben theilhaft werden lassen. |

Jak. Burckhardt's und Nietzsche's Verhältniss ist soweit es sich an ihren nunmehr bekannt gewordenen Briefwechsel darstellt, ein einseitig gewesen. Bei Nietzsche haben **mindestens zum Theil** dabei in Hinsicht auf die ihm von seinem Correspondenten entgegenbrachten Empfindungen irrige Annahmen bestanden. In Wahrheit hat Burckhardt Jahre lang Nietzsches Schriftstellerei mit Empfindungen verfolgt, die jedenfalls schliesslich von der des Grauens nicht weit entfernt gewesen sind, und von den Exemplaren der Schriften Nietzsche's aus der Zeit des in Rede stehenden Briefwechsels, die mit unfehlbarer Regelmässigkeit, ihn zu Mitfreude einladend, bei ihm einzutreffen pflegten, **welches auch das Maas gewesen sein mag, in dem er der jedesmal erhaltenen Einladung Folge leistete – ganz unbezeugt bleibt dieses Maass ja in seinen Briefen auch nicht**, – schwere Leiden davongetragen.

Was ich hier von Burckhardt sage habe ich der Sache nach aus seinem Munde, in Aeusserungen, die nicht aus Confidenzen, mit denen er mich vor Anderen ausgezeichnet hätte, stammten, sondern mir im Laufe eines längeren, bis zu Burckhardts Tode fortgesetzten Verkehrs zu Gehör gekommen sind, der aus Umständen ganz ausserordentlicher Art hervorgegangen war. Ein Brief Nietzsche's an Jak. Burckhardt hatte diesen unter den Menschen | die zur Zeit in wirklichem Verkehr mit Nietzsche standen, zum ersten Zeugen des Ausbruchs seines Wahnsinns gemacht. **Er wurde mir vom Empfänger sofort nach Empfang (a. 6. Jan. 1889) mitgetheilt, eine Mittheilung, die von mir durch einen ebenso unverzüglichen Bericht erwiedert wurde über die von mir sofort unternommene Reise, welche der Abholung meines Freundes von Turin und seiner Begleitung hierher gegolten hatte.** Wohl schon der erste Tag des so eingeleiteten Verkehrs öffnete Burckhardt den Mund zu den Erklärungen, aus denen mein vorstehendes Zeugniß stammt. Sie waren eindringlich und unmissverständlich, wie Burckhardt redete wenn er reden wollte und haben sich mir, dem sie einem Vorhang vor einem Sachverhalt zerrissen, welchen eigene dunkle Ahnungen bis dahin fast nur mitverhängt hatten, unvergesslich eingepägt.

Das ist es was ich in dieser Sache Lesern zu sagen habe, denen der Briefwechsel Jak Burckhardts und Nietzsche's so wie er ihnen von Frau Dr. Förster eingehändigt worden ist, ein Problem ist, zu welchem sie selbst geneigt sind den natürlichen Schlüssel von mir zu empfangen. Den weiteren Gebrauch dieses Schlüssels überlasse ich ihnen. Ob dieser Briefwechsel Perioden hat und wie viele seiner Stücke in die der äussersten Entfremdung, die ich erwähnt habe fallen, darüber ist mir jedenfalls nichts bekannt. Leser aber, die sich den Briefwechsel, wie er ihnen vorgelegt worden ist, ohne Weiteres „gefallen lassen“, werden auch, wie ich annehme, | für meine Erklärung gar kein Interesse haben.

Basel, d. 13 Febr. 1889.

3)

22. Febr. 1899

Es verstand sich von selbst, dass ich in der obenstehenden Erklärung mich durchaus an die Hauptsache hielt und grundsätzlich das Eingehen auf Neben-

momente vermied, mochten sie sonst auch noch so gut meinem Zweck, die Unberufenheit der Frau Förster hier überhaupt selbst zu reden aufzudecken, dienen. [...]

Auch habe ich die absichtliche Vermeidung jeder die Frau F. persönlich stehenden Spitze in meiner Erklärung an einer Stelle darin bis zur Andeutung einer Entschuldigung für ihre Urtheilslosigkeit und die daraus fliessende Leichtfertigkeit ihres Verhaltens getrieben. Ich meine diese Entschuldigung auch sehr ernstlich, und lasse sie in ähnlicher Weise überhaupt dem Grundschaden ihres ganzen biographischen Unternehmens zu Gute kommen. [...] Wenn ich nämlich ihrem Berufs hier überh. Zeugniß Werth lediglich für den Anfang der Beziehungen zwischen B. u. N. zuspreche und insbesondere ihre Beurtheilung des von ihr bekannt gemachten Bfwechsels jede Begründung in einiger „Lebenserinnerung“ abspreche, so entspricht das den Thatsachen nicht und ich bin mir auch dessen vollkommen bewusst. Frau Dr. Förster ist vielmehr in Besitz einer „Lebenserinnerg“, die vollkommen geeignet war ihr den Staar im Blick zu stechen, den sie für den Bfwechsel hat. Auf ihrer grossen Informationsreise, mit der sich die Dame im Sommer 1895 auf ihre Biographie | vorbereitete und auf der sie im Spätsommer auch Basel besuchte, wo sie auch mir den Besuch zgedacht hatte, den die Umstände dann in unsern Briefwechsel vom September 1895 und seinen Folgen ausgehen liessen, sah sie hier Jak. Burckhardt um auch seinen Antheil an der von ihr geplanten Darstellung der Basler Zeit ihres Bruders sich zu erbitten. Der Empfang, der ihr dabei zuteil wurde, kann sich, wie ich aus Burckhardt's eigner Schilderung dieser merkwürdigen Entrevue weiss, von einer Wegcomplimentierung aus dem Zimmer nur gerade so weit unterschieden haben wie sich von selbst versteht wenn man bedenkt, dass die Beteiligten eine Dame und Jak. Burckhardt waren. Die Version, die von Burckhardt's Verhalten bei dieser Gelegenht hier am Ort cursirt, scheint nach dem was ich vorige Woche vom jungen Zoologen Prof. R. Burckhardt vernommen, die zu sein, dass sich Köbi beim Ansinnen der Frau Dr. als altersschwachen „Dubel“ gestellt habe. Wie dem auch sei, auf jeden Fall waren die Brfe ihres Bruders Alles was Frau Dr. F. von ihrem Wagniss davon trug – ob sofort diese Briefe selbst oder die Zusage unfehlbarer Rücksendung weiss ich nicht mehr, wiewohl ich mich deutlich erinnere, dass B. sich mit mir auch darüber ausgesprochen hat. Kurz, in meiner obigen Erklärung ist diese ganze Episode übergangen theils um der zweckmässigen Vereinfachung dieser Erklärg und ihrer Entlastung von einer Nebensache willen, theils um mich des maliciösen Gebrauchs eines seltenen Beispiels von Anaesthetie | zu begeben, die Frau Dr Föster damit bewiesen hat, indem sie sich bei ihrer Publication der berichtete „Lebenserinnerung“ begab.

4)

Basel, 21. Apr. 1905.

Es war Nachmittag des 6. Januar 1889, eines Sonntags, als meine Frau und ich, in meinem Studierzimmer bei einander sitzend, dessen Fenster nach der Strasse und

dem an dieser liegenden Vorgärtchen gehen, *Jak. Burckhardt* zur Thür des Gärtchens hereintreten und nach unserer Hausthüre sich bewegen sahen. Unter den für uns bestehenden Umständen musste dass *Nietzsche* im Spiele sei unser erster uns blitzartig überfallender Gedanke sein. Burckhardt's Erscheinen an und für sich war nur ein Räthsel – da zwischen ihm und mir, ungeachtet unserer beiderseits still bewussten Gemeinsamkeit unserer Beziehungen zu Nietzsche, damals noch keinerlei intimerer Verkehr bestand – anders lag *Nietzsche* den uns im Moment allständig gegenwärtigen Gedanken nahe. Schon seit einem | Vierteljahr füllten die schwersten Sorgen um ihn meinen Kopf, andere fast ganz daraus verdrängend. Seit mir der Briefbote die 2te Turinergruppe der Nietzschebriefe meiner Sammlung zutrug – d. h. seit etwa Mitte October – handelte es sich dabei um Briefe, die ihrer ganzen Beschaffenheit nach in stark steigendem Maasse nur an Geistesstörung des Schreibers denken liessen. **Was sollte selbst ich, in Dingen des Wahnsinns noch ein auf Kindesstandpunkt stehender Laie, von dem nach allem was ich von den Verhältnissen unter denen Nie. in Turin gerade lebte wusste, grundlosen Entzücken meines Freundes für seine neueste Residenz und anderen Anzeichen dieser Briefe halten? Vom Begriff der „Euphorie“ eines Wahnsinnigen, der sich für einen heutigen Leser von selbst einstellen mag, hatte ich allerdings noch keine Ahnung, was sollte mir dennoch die schon besagte Briefreihe anders mir vor den Sinn bringen, als dass Nietzsche um seinen Verstand gekommen sei, die beiden letzten Nummern der Reihe zumal, die mir im Grunde schon allen Zweifel nahmen.**

Nun galt Burckhardts Besuch der Mittheilung des beiliegenden, von ihm erst am Tage, da er zu mir kam erhaltenen entsetzlichen Briefes. So bald wir ihn gemeinschaftlich gelesen hatten und von den Seitenstücken, die ich schon in meinem Schreibtisch besass, **die beweglicheren auch ausgetauscht waren**, war Alles klar, **nicht zwar in Betreff Burckhardts und seines Besuchs, dessen besonderer Sinn mir vielmehr | erst sehr nachträglich aufging**, wohl aber wie es mit Nietzsche stand. Taghell war nun was ich schon seit einiger Zeit täglich zu ahnen scheute; **den niederschmetternden Eindruck, den mir der Burckhardtsche Brief machte, so wie die Gewaltbarkeit der Entschlüsse, die er herbeiführte indem sein Schlag mich gerade in diesem Augenblick traf, indem er sich vom Hintergrunde jener Turinerbriefe für mich so grell abhob, dafür wird mir wenigstens mein lieber Freund Bernoulli das unmittelbare Verständniss nicht versagen, für den ja dieser diese Notiz ja überhaupt allein bestimmt ist, und der für das Viele das er vor Andern von mir weiss auch so überschwängliches Verständniss hat.**

5)

Burckhardt (Jakob). Vermischtes.

1. Das kleine Buch von H. Trog Jak. Burckhardt. Basel 1898 lässt lebendig die Künstlerart an B. hervortreten, wie sie in seinem ganzen Gebahren und nament. auch als Lehrer von Allem hervortrat. [...] Immerhin begreife ich vollk. B's. steigende Antipathie für Nietzsche, dessen Kritik des Gelehrten kaum einen

Menschen leicht so empfindlich treffen musste wie B. Und freilich ist Trog's Darlegung des persön. Verhältnisses Burckhardts zu Nietzsche [...] von arger Unzulänglichkeit, obwohl er, namentl. S. 158 f., Gelegenht gehabt hätte, etwas vom | wirklichen Sachverhalt zu ahnen. Statt dessen steht er in der Sache einer Weise unter dem Banne der Nietzsche Biographie der Frau Foester später [...] nur ihren Mangel an Beruf hier überh. ernstlich mitzureden für jeden Einsichtigen bekundet hat, hat Trog mit seiner Anzeige dieser Publicat. in der Allgem. Schw. Ztg. [...] folgerichtig nur seine Unfähigkeit sich von jenem Banne loszumachen bekundet.

2. Jak. Burckhardt war von der Art der Menschen von Port Royal, durch eine gewisse Pusillanimität durchaus geneigt und darum stark ausgesetzt Lagen, denen sie um jeden Preis sich zu entziehen hatten, selbst um den Preis der Annahme der | Miene eines verständnissunfähigen Narren. Von Burckhardt habe ich Fälle, wenn auch nicht an meiner eigenen Person, doch in solchen Nähe erlebt, dass ich sie so gut wie selbst erlebt ansehen kann. Ein interessantes Beispiel aus den Kreisen v. Port Royal finde ich in sehr authentischer Form erzählt in der Revue des 2 mondes Heft vom 1. Sept. 1890 (60e année 3a période T. 101) p. 50 f. Ich will nicht sagen, dass der Port-Royalist Fontaine dieser Erzählg, der den Narren bei einem Anlass der bezeichneten Art spielt, Burckhardt sein könnte. Denn Fontaine war sein Verhalten von Anderen (seinen Meistern) dictirt, und ob sich Burckhardt einer fremden Anweisg in solchem Falle gefügt hätte, weiss ich mindestens nicht. Aber der Einfall jener Meister, Arnould's und Le Maître's, Fontaine für ihren Zweck als Narren anzustellen stammt doch «auf» jeden Fall aus Jak. Burckhardt's Geist und Denkweise. Er war ein Mensch dieser problematischen Gattung, an der man nicht gerade | immer unbedingtes Gefallen findet, deren Bedenklichkeit indessen selbst stets etwas von ihrer „ausgesuchten“ (recherchée) Art an sich trägt. Sie gefallen nicht eben, aber etwas von der „Vornehmheit“ der Sünder ist daran immer unverkennbar. Bei alle dem will ich nicht in Abrede stellen, dass Burckhardt so zu sagen aus derberm Holze geschnitten war als diese Portroyalisten und seine Pusillanimität nie so stark hervorgetreten wäre. Er hatte, sich im Falle der Noth als Narr gebärdend, doch mehr Humor als jene Portroyalisten und nahm sich nicht gar so ernst. Er gebärdete sich in solchem Fälle freier und gewissermaassen lustiger: Denn er stammte doch nicht aus so streng religiöser Schule wie die Portroyalisten, von denen man geradezu sagen kann, dass sie als Asketen logen.

Bibliography

- Bernoulli, Carl Albrecht: *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft*, 2 vols., Jena 1908
- Bertrand, Joseph: "Blaise Pascal: Les Provinciales," *Revue des Deux Mondes* 101 (1890), 5–56
- Diethe, Carol: *Nietzsche's Sister and The Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, IL 2003
- Gossman, Lionel: *Basel in the Age of Burckhardt: A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago 2000
- Heller, Erich: "Burckhardt and Nietzsche," in *The Importance of Nietzsche: Ten Essays*, Chicago 1988, 39–54
- Heller, Erich: *The Disinherited Mind*, London 1952
- Hinde, John R.: *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*, Montreal 2000
- Jensen, Anthony K.: *An Interpretation of Nietzsche's "On the Uses and Disadvantage of History for Life"*, New York 2016
- Large, Duncan: "'Our Greatest Teacher': Nietzsche, Burckhardt, and the Concept of Culture," *International Studies in Philosophy* 32/3 (2000), 3–23
- Löwith, Karl: "Jacob Burckhardt: Der Mensch inmitten der Geschichte," in *Sämtliche Schriften*, vol. 7, ed. Klaus Stichweh, Stuttgart 1984, 39–362
- Marmor, Max: "Altered States: A Bibliographical Note on Censorship in the Nietzsche Archive," *The Yale University Library Gazette* 72/1.2 (1997), 54–67
- Martin, Alfred von: *Nietzsche und Burckhardt: Zwei geistige Welten im Dialog*, Munich 1947
- Montinari,azzino: "Die geschwärzten Stellen in C. A. Bernoulli: *Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck: Eine Freundschaft*," *Nietzsche-Studien* 6 (1977), 300–28
- Montinari,azzino: *Su Nietzsche*, Rome 1981
- Müller, Enrico: *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin 2005
- Ponton, Olivier: *Nietzsche: Philosophie de la légèreté*, Berlin 2008
- Posani Löwenstein, Manfred: *Burckhardt e Nietzsche: Cinque Studi*, Pisa 2017
- Regent, Nikola: "A 'Wondrous Echo': Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought," in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 629–65
- Ruehl, Martin A.: "'An Uncanny Re-Awakening'. Nietzsche's Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt," in Manuel Dries (ed.), *Nietzsche on Time and History*, Berlin 2008, 231–71
- Salin, Edgar: *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, Basel 1938
- Sigurdson, Richard: *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, Toronto 2004
- Walter-Busch, Emil: *Burckhardt und Nietzsche im Revolutionszeitalter*, Munich 2012

Anthony K. Jensen

A Heretical Student in the Schopenhauerian School

Abstract: The *Schopenhauer-Schule* was a group of original and diverse thinkers working in the wake of a common inspiration. This paper elucidates Nietzsche's relationship with these thinkers specifically as concerns their intertwined theories of will. It shows that despite his efforts to suppress and ridicule them, Nietzsche was influenced by the *Schopenhauer-Schule* and adopted several of their alterations to Schopenhauer. But it will also show that Nietzsche was a heretical member of this school in the sense that his theory of will was not only different from theirs but also subversive. Whereas each member of the *Schopenhauer-Schule* posits a realist ontology of will, Nietzsche's perspectivism undercuts the possibility of their ontological realism and puts in its place a semiotical system of expression. As a result of this contextualized framework, Nietzsche's will to power is revealed, not as an intended reference to a real "thing" in the world, but as a symbol that expresses his perspective about an unknowable reality.

Keywords: Will to Power, Perspectivism, Arthur Schopenhauer, Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen, Philipp Mainländer

Because Nietzsche's philosophy is often dialogical – rhetorically engaging some perceived view of the reader or else perhaps a silent and unnamed interlocutor – ambiguities naturally arise about even the most central of his ideas when the contexts of specific passages are ignored, ambiguities that from the start render problematic the attempt to understand and analyze those ideas. Showing how theories in the natural sciences, literature, and philosophy influenced the rhetoric of his formulations or the details of his positions does essential clarificatory work, even if Nietzsche consequently comes to look less the singular original genius. The present paper endeavors to proceed further down this path by contextualizing Nietzsche's theory of will within what was in his day known as the Schopenhauerian School, a group of underappreciated thinkers with whom Nietzsche had a multifaceted relationship. I will show that Nietzsche was influenced by these figures specifically in their alterations to the Schopenhauerian theory of will, covered over that influence intentionally, and ultimately subverted their adaptations of Schopenhauer. What will emerge by this contextualized contrast with the Schopenhauerian School is a better understanding of the kind of theory Nietzsche's will to power was supposed to be. I argue that Nietzsche's subversion of the Schopenhauerian School involved a movement away from ontological realism about will for the sake of a semiotical system of perspectival expressions.

A Schopenhauerian School?

Every student of nineteenth-century philosophy has learned that a key difference in the fate of rivals Hegel and Schopenhauer was that the former had a successful academic lineage full of prominent thinkers, while the latter, in part due to his lack of a prestigious appointment and in part due to his personal prickliness, did not. This was a twentieth-century prejudice that stemmed more from a relative myopia on the part of later historians than a failing on the part of Schopenhauer to have inspired thinkers to carry on the spirit of his inquiry – even if not the letter of his doctrine.¹ Olga Plümacher's *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule* (1881) was one of the first to consider them as a philosophical school.² Following her was Susanna Rubinstein's commendable *Eine Trias von Willensmetaphysikern* (1896).³ Ludger Lütkehaus's *Nichts* (1999) was most responsible for reviving interest in these thinkers a century later.⁴ And Frederick Beiser's *Weltschmerz* (2016) should be credited for making them accessible to an Anglophone audience.⁵ But the most comprehensive work comes out of the *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola* at the University of Salento in Lecce, Italy.⁶ Domenico Fazio, Fabio Ciraci, and their scientific committee have done rather extraordinary service in opening up this long-forgotten but crucial element of nineteenth-century thought.⁷ The *Centro* divides the school into four "classrooms": the "Evangelists" Friedrich Dorguth, Julius Frauenstädt, Ernst Otto Lindner, David Asher, Carl Georg Bähr, and Wilhelm Gwinner; the "Metaphysicians" Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann, and Philipp Mainländer; the "Heretics" Friedrich Nietzsche, Paul Rée, Georg Simmel, and Max Horkheimer; and the "Fathers of the Church" Paul Deussen, Hans Zint, Arthur Hübscher, and Rudolf Malter. Interesting studies can and should be conducted comparing Nietzsche with each of these thinkers on aspects of their Schopenhauer reception.⁸

¹ As just some examples, they are nowhere mentioned by historians of nineteenth-century philosophy like Russell, Löwith, Cassirer, Kenny, Solomon, Pinkard, or Ameriks.

² Olga Plümacher, *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, Vienna 1881, and Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, Heidelberg 1888.

³ Susanna Rubinstein, *Eine Trias von Willensmetaphysikern: Hartmann, Mainländer, Bahnsen*, Leipzig 1896.

⁴ Ludger Lütkehaus, *Nichts*, Zurich 1999.

⁵ Frederick Beiser, *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*, Oxford 2016.

⁶ See esp. *Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento* (ed.), *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, Lecce 2009, and Fabio Ciraci / Domenico M. Fazio / Matthias Kossler (eds.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009.

⁷ I would like to thank members of the *Centro* for having invited me to Lecce in 2019 and for their warm and incisive discussion on this paper's themes.

⁸ Sossio Giametta, "Nietzsche nach Schopenhauer," in Ciraci / Fazio / Kossler (eds.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, 301–12, provides a useful if brief historical introduction. A recent update that concentrates on the ethical entailments of their worldviews is Jens Ostwald, *Die Probleme des Suizids und der Erlösung bei Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer und Julius Bahnsen*, Munich 2017.

But as these figures' rediscovery remains remote from Nietzsche scholarship, I wish to bridge the gap at least to some degree here while restricting myself to the three thinkers with whom Nietzsche had most philosophical contact, namely, the "Metaphysicians": Bahnsen, Hartmann, and Mainländer. And I will focus on the way Nietzsche is fittingly labeled a heretic of the *Schopenhauer-Schule* – neither an orthodox adherent nor an agnostic – but a believer who nevertheless held a distinctly subversive variant of the orthodox doctrine of the will.

On the premise that a "school" is better defined as a group of thinkers working collaboratively and competitively on a set of ideas than as registered attendees of an official university program, it is clear that Schopenhauer indeed had a school. In their day, the metaphysical Schopenhauerians were recognized as important by the intellectual public during the so-called "Pessimism Debates," even if not by professional academic philosophers who were then predominately either Neo-Kantian or a stripe of Hegelian.⁹ Why these thinkers have since been forgotten, even among Anglophone Schopenhauer scholars, results in part from the comparative popularity of then competing philosophical programs, among them positivism, materialism, Hegelianism, Neo-Kantianism, and Marxism. The Schopenhauer School, mostly an epistemological, metaphysical, and psychological program, only obliquely addressed the nineteenth century's dramatic scientific, technological or political shifts. In part, however, blame also falls on Nietzsche. Known for failing to acknowledge or even suppressing his influences – cases like Emerson, Lange, and a host of natural life scientists come to mind – Nietzsche characterized his thinking as so revolutionary that, especially on the matter of will, he effectuated the popular image of a direct line between Schopenhauer and himself. Doing so covered over the importance of these thinkers both as advancers upon Schopenhauer and as influences upon his own thought.

Nietzsche alludes to the Schopenhauerian School twice in print, and both mentions are suppressive. The first is GS 99: "*Die Anhänger Schopenhauers*" or "Schopenhauer's Followers." The English translation of "followers" suggests students or disciples ("*I Discepoli*," as the Italian translation renders it; "*Les disciples*" as reads the French) who adhere to a particular doctrine, a doctrine disseminated by some master who was not to be quibbled with. Nietzsche's German, however, is more ambiguous: "*Anhänger*" may refer to doctrinal adherents but, taken more literally, suggests

⁹ Jürgen Bona-Mayer, *Weltelend und Weltschmerz: Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus*, Bonn 1872, James Sully, *Pessimism: A History and a Criticism*, London 1877, and Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Hartmann was undoubtedly the most discussed. His *Philosophie des Unbewussten* saw more than 1000 published studies, at least according to the translator of Eduard von Hartmann, *The Sexes Compared and other Essays*, trans. A. Kenner, London 1895, 3. Some even considered Hartmann a sort of terminus-point for the history of philosophy itself (Francis Bowen, *Modern Philosophy, from Descartes to Schopenhauer and Hartmann*, New York 1871).

a certain derision: the followers of Schopenhauer rode his coattails, hitched their wagon to his star. They were “hangers-on” rather than independent thinkers:

And what do Schopenhauer’s German followers usually take over at first from their master? In relation to his high culture, they must feel barbarous enough to be at first barbarously fascinated and seduced by him. Is it his sense for hard facts, his good will to clarity and reason, that so often makes him appear so English and so un-German? Or is it the strength of his intellectual conscience, which endured a life-long contradiction between being and willing and forced him to contradict himself continually and on almost every point in his writings? [...] Or was it his immortal doctrine of the intellectuality of intuition, of the a priori nature of the causal law, of the instrumental nature of the intellect and the unfreedom of the will? No, all this does not enchant and is not felt to be enchanting; but Schopenhauer’s mystical embarrassments and evasions in those places where the factual thinker let himself be seduced and corrupted by the vain urge to be the unriddler of the world; the indemonstrable doctrine of one will [...], the denial of the individual [...], his ecstatic reveries on genius [...], the nonsense about compassion and how, as the source of all morality, it enables one to make the break through the principium individuationis [...] – these and other such excesses and vices of the philosopher are always what is accepted first of all and made into a matter of faith (GS 99, KSA 3.453–4).¹⁰

Upon first glance, it seems that while Nietzsche continued to esteem Schopenhauer as a person for his intellect and clarity, he laments that his mysticism is precisely what his “barbarous” followers accepted blindly. But this is where dialogical context is crucial. To anyone even minimally aware of the *Schopenhauer-Schule*, this passage on “Schopenhauer’s hangers-on” must have appeared a deliberate subversion. Each of the philosophical retorts Nietzsche levels were indeed themes central to the Neo-Schopenhauerians; but they are each critiques *by* the *Schule*, not *of* them. The “lifelong contradiction” between being and willing was the starting point for each metaphysical *Schopenhauerianer*.¹¹ They hardly ignored the instrumentality of the intellect, as Nietzsche accuses. Unfreedom of the will was held by each as well.¹² Each criticized Schopenhauer for his “reveries on genius,” for attempting to break through the *principium individuationis* by means of intellectual intuition and substituted variations of empirical realism.¹³ Bahnsen rejected the “one will” altogether, and both Hartmann’s and Mainländer’s versions were substantively different from Schopenhauer’s. Hartmann and Mainländer thought resignation rather than compassion was the only justified moral virtue. What is worse is that even while Nietzsche unfairly

¹⁰ Unless noted otherwise, all translations are my own.

¹¹ That Nietzsche names it a “*Widerspruch*” in 1882 may in fact be a slight against the title of Bahnsen’s chief work, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, whose publication had just been completed that same year.

¹² This was the central theme of Julius Bahnsen, *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv*, Lauenberg 1870.

¹³ For just the most overt example, the majority of the first volume of Hartmann’s *Philosophie des Unbewussten* is an attempt to defend the sufficiency of empirical realism against the need for intellectual intuition in discerning the will.

derides the several *Anhänger* of Schopenhauer, only one is actually named here in GS 99. In place of any of the many important members of the *Schopenhauer-Schule*, the rest of the passage is dedicated to complaining about Richard Wagner. Without question Wagner's aesthetic writings and compositions owe a deep debt to Schopenhauer; but he was hardly a philosopher who had very much philosophical to say about any of the specific views Nietzsche attacks here. Holding up Wagner as *the* "follower" of Schopenhauer effectively made it seem that there was only one, a philosophically amateur one, and one who was blind to Schopenhauer's faults: a disciple or hanger-on, but no genuine thinker beyond the master. In fact, none of those was the case. And Nietzsche knew it.

Nietzsche thus covers over the genuine philosophical followers of Schopenhauer in the very spot one would most expect them. Almost exculpatorily, Nietzsche mentions the genuine followers of Schopenhauer some passages further into *The Gay Science* (1882–87):

One might rather adduce the peculiar *ineptitude* [*Ungeschicktheit*] of this post-Schopenhauerian pessimism against the thesis; clearly the Germans did not behave in this affair as if they were in their element. This is by no means an allusion to Eduard von Hartmann. On the contrary, to this day I have not shaken off my old suspicion that he is *too clever* [*geschickt*] for us. I mean that he may have been a real rogue from the start who perhaps made fun not only of German pessimism – but in the end he might even reveal to the Germans in his last will and testament to what extent it was possible to make fools of them, even in an era of economic initiative and success. But let me ask you: should we perhaps consider that old claptrap Bahnsen as a credit to the Germans, seeing how voluptuously he revolved his life around his real-dialectical misery and "personal bad luck"? Might precisely that be German? (I herewith recommend his writings to the end for which I have used them myself, as an anti-pessimistic diet [...] with which, I think, they should be effective also for the most constipated bowels and temperaments.) Or could one count such dilettantes and old spinsters as that mawkish apostle of virginity, Mainländer, as a genuine German? In the end he must have been a Jew (all Jews become mawkish when they moralize). Neither Bahnsen nor Mainländer, nor even Eduard von Hartmann, gives us any clear evidence regarding the question whether Schopenhauer's pessimism, his horrified look into a de-deified world that had become stupid, blind, crazed, and questionable, his *honest* horror ... was not merely an exception among Germans but a *German* event (GS 357, KSA 3.601–2).

Notice that this passage really only makes sense if one recognizes the then-contemporary assessment of these thinkers as a group. And notice that there is really no argument here against any of their views, only a mocking condemnation of them as people. This abusive, hand-waving dismissal – Hartmann a clown, Bahnsen a laxative, Mainländer a Jew¹⁴ – does Nietzsche no credit as a philosopher. To claim that

¹⁴ "Mainländer" was the *nom de plume* of the man born Philipp Batz. Shortly before military deployment he requested his sister Minna publish his just-completed *Philosophie der Erlösung* under the name of Mainländer both in honor of his hometown Offenbach am Main and because he would hate nothing more "*als den Augen der Welt ausgesetzt zu sein*" (Walter Rauchenberger, "Aus der letzten

these three fail to give us any clear evidence about pessimism camouflages what was a sustained and serious engagement with pessimism in each thinker, as Lütkehaus and Beiser have proven thoroughly. Nietzsche's choice to ridicule and dismiss them intentionally suppresses not only their contributions to the reception of Schopenhauer, but also their influence on Nietzsche himself.

Anxiety of Influence

Beyond the general statements by Nietzsche above, I turn now to each member of the school's advance upon Schopenhauerian philosophy in order to show how deep their influence on Nietzsche was, despite his published suppression of it, with the eventual aim of illuminating Nietzsche's "heretical" place within that school. Nietzsche's engagement with Eduard von Hartmann is the most apparent.¹⁵ Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* (1869) presents Schopenhauer's will as an all-pervasive metaphysical unconscious through what he labels an "inductiv-naturwissenschaftliche Methode." Hartmann's system alleges to observe empirically the traces of the process whereby the unconscious will proceeds to express itself, from instinctual strivings to its first conscious steps, and from minimal self-awareness to the summits of pure self-consciousness.¹⁶ Eschewing Schopenhauer's transcendental deduction of will even while rejecting Hegelian dialectic,¹⁷ Hartmann believes empirical observation of animal behaviour lends strong probability to there being an instinctual will in even the lowest animals. Migratory birds, self-sacrificing worker bees, decapitated male mantises copulating after death: all indicate an irrational instinct to propagate the species.¹⁸ In human beings, the same unconscious instinct drove prehistoric females to mate despite the terrible risks of childbirth and prehistoric cultures to migrate to far away shores for the sake of children they had yet to conceive. For both animals and humans the evolutionary advantage for the species may be not only remote but indeed

Lebenszeit Philipp Mainländers," *Süddeutsche Monatshefte* 9/1 (1911/12), 117–31: 119). Due perhaps to his name change in combination with success as a merchant Nietzsche rather bigotedly presume Batz's heritage.

¹⁵ Arthur Drews, *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss*, Heidelberg 1906, 1–70, Jean-Claude Wolf, *Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg 2006, Anthony K. Jensen, "Das Unbewusstsein durch die Historie enthüllt: Der bejahende Einfluss Hartmanns auf Nietzsche," in Jutta Georg / Claus Zittel (eds.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin 2012, 157–62, Damir Smiljanić (ed.), *Das desillusionierte Bewusstsein: Eduard von Hartmanns "Philosophie des Unbewussten" im Spiegel ihrer Rezeption und Kritik*, Würzburg 2020.

¹⁶ Eduard von Hartmann, *Philosophie des Unbewussten: Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode*, vol. I, Leipzig 1923, 329.

¹⁷ Eduard von Hartmann, *Über die dialektische Methode*, Berlin 1868, 20.

¹⁸ Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 113 ff.

contrary to that individual's life-interests.¹⁹ Given the teleological uniformity of that instinct within such diverse organisms, Hartmann considers it more probable that a single all-pervasive metaphysical unconscious rather than individuated instincts incite the totality of unconscious activity.²⁰

Although the metaphysical unconscious begins this teleological movement, reflective awareness of it gradually begins to unfold over spans of history. Early peoples were driven to settlements, wars, and migrations in ways their primitive minds could never have consciously planned. With further maturation, humanity's still mostly unconscious willing led to empire building, art of high sublimity, and the recording of cultural memory through written epics and poetry, songs and monuments. When conscious thinking reaches its apex in Hartmann's own century, humanity accomplishes rationally and intentionally what it was previously driven unconsciously to achieve, now free to pursue deliberately its ends.²¹ However, since the metaphysical unconscious never ceases, what it is rational to choose is precisely that end which the metaphysical unconscious would have demanded anyway. In recognizing that what human agency had decided was already an inevitable consequence of a cosmic process brought about by this irresistible metaphysical unconscious, self-conscious awareness finally realizes the pointlessness of willing anything further, with the result that the proper comportment toward this fated world is resigned surrender. Nietzsche quotes with derision Hartmann's encomium for the “*vollen Hingabe der Persönlichkeit an den Weltprozess*” (UM II, HL 9, KSA 1.324).²²

Nietzsche portrayed Hartmann's combination of empirical observation and mystical teleology as tongue-in-cheek irony. Just in HL 9, the fullest discussion of any *Schopenhauer-Schüler*, he names Hartmann “rogue” or “fool [*Schelm*]” five times, twice “rouge of rogues” or “fool of fools [*Schalk aller Schalke* or its synonymous *Schelm der Schelme*],” “parodist” at least five times, and once “our funny guy [*unsere lustige Person*].” Nietzsche claims he is “all so deceptively mimicking straight-faced earnestness as though it were a genuine serious-philosophy [*wirkliche Ernst-Philosophie*] and not only a play-philosophy [*Spas-Philosophie*]” (UM II, HL 9, KSA 1.314). As there is no indication whatever that Hartmann intended his life's work as a mere joke,

¹⁹ While this may be taken superficially as a variant of evolutionary theory, Hartmann took pains to distance himself from Darwin's mechanistic vision, thereby adopting a more Schellingian theory of evolution that emphasized the inner forces of living organisms. See Eduard von Hartmann, *Wahrheit und Irrtum im Darwinismus: Eine kritische Darstellung der organischen Entwicklungstheorie*, Berlin 1875.

²⁰ Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 113. For a critique of Hartmann's move from empirical realism to speculation about the teleological character of history, see Sebastian Gardner, “Eduard von Hartmann's *Philosophy of the Unconscious*,” in Angus Nicholls / Martin Liebscher (eds.), *Thinking the Unconscious*, Cambridge 2010, 173–99: 175.

²¹ Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 323.

²² Hartmann, *Philosophie des Unbewussten*, 638.

Nietzsche's portrayal is more subversive than critical. What motivated the strange attack is not entirely clear.²³ One explanation that suggests itself is that Nietzsche considered Hartmann's changes to Schopenhauerian will theory a corruption of it.²⁴ "There are yet worse 'and's'; I have with my own ears – at least only among the university professors – heard, Schopenhauer 'and' von Hartmann" (TI, Skirmishes 16). While Nietzsche is right that Hartmann transforms Schopenhauer's will theory, whether it amounts to corruption is another question. The first way concerns his changes to Schopenhauer's argumentation strategy. Hartmann believed "*aesthetische Anschauung*" was needlessly mystical and that the transcendental deduction of the will was a needless circumvention of what empirical realism and probability could discover. One could observe common affects in the behaviours of living organisms and thereby adduce the probability of a single cause of those affects, namely, the unconscious will. Second, although the willing of individuals is merely an illusion, individuals themselves are real – not merely phenomenal. Unlike Schopenhauer, finally, Hartmann's will is temporally efficacious; that is, it causes things to occur in a genuinely real time throughout a progressively teleological history.

Nietzsche plainly rejects Hartmann's coupling of a blind-striving will with rational progress, since this results in a world where all pain and suffering is actually justified as being the achievement of the necessary world-historical process (UM II, HL 9, KSA 1.316–7).²⁵ Nietzsche thinks Hartmann's quietism is a slippery slope to nihilism, the very thing against which he tried to defend Schopenhauer's "true" legacy. Yet the other changes Hartmann makes to Schopenhauer involve ideas that Nietzsche shares. Nietzsche's *Genealogie* makes plain that willing inculcates historical change, though to be sure his brand of historical change rejects both straightforward causation and progressive teleology. Nietzsche shares Hartmann's avoidance of the transcendental deduction and, at least post-*Birth of Tragedy* (1872), the avoidance of "*aesthetische Anschauung*."²⁶ In doing so, Nietzsche adopts a naturalistic methodology that then adduces the general characteristic of will from a wide set of observable will-affects. Individuals, for Nietzsche too, are never considered mere phenomena as they were for Schopenhauer, but genuinely real as they were for Hartmann. So, despite Nietzsche's rhetorically exaggerated disdain for Hartmann, there were several important points

²³ According to *Centro interdipartimentale* (ed.), *La scuola di Schopenhauer*, 107, Nietzsche thinks Hartmann's attitude was "snobbish indifference."

²⁴ Cf. Anthony K. Jensen, "The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* and Hartmann's Response to Nietzsche," *Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), 41–61: 48

²⁵ Cf. Fabio Ciraci, "Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers," *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 90 (2009), 179–90.

²⁶ Cf. Anthony K. Jensen, "The Centrality and Development of *Anschauung* in Nietzsche's Epistemology," *Journal of Nietzsche Studies* 43/2 (2012), 326–41: 329–33.

where Nietzsche was at least consistent with Hartmann's alteration of Schopenhauer's doctrine of will.

Philipp Mainländer was a realist like Hartmann, but a transcendental realist.²⁷ Where Schopenhauer presumed the ideality of time, Mainländer's *Philosophie der Erlösung* (1876) thinks the condition for the possibility of multiplicity today requires positing an unknowable primal unity that both really did once exist and now no longer exists, something he allegorizes in theosophical terms: "Just here we have the dissolution of unity into multiplicity, movement from the transcendent to the immanent, the death of God and the birth of the world."²⁸ A realist about space, too, Mainländer argued that spatiality was a condition of plurality, that plurality was a condition for movement, and movement the condition for a subject to think an object. Spatial differentiation is not merely a transcendental condition of thinking, but also the real cause of that thinking. Mainländer thus effectively posits both an historical "Urzeit" in which a single all-encompassing transcendent Godhead tantamount to Schopenhauer's "Ur-Eine" persisted, as well as a temporally-real shattering event that distinguished individual objects spatially in the immanent realm. What is transcendently determinable about those objects in the now-immanent realm is reducible to their causal force.²⁹ Mainländer's argument runs thus: if my thinking was caused, then some real motion outside of me must have caused it; of that real something nothing more can be yet be said than that it caused my thinking; thus, the transcendently knowable limit of whatever there really is must be a moving causal force. In place of atomic substances, Mainländer's reality is thus comprised of spatially-distinct motive causalities: "The world, the entirety of things-in-themselves, is a whole of pure forces, which are made by the subject into objects."³⁰ Since those forces are multiple and diverse, their aims will inevitably conflict. An irreducible multiplicity of oppositional wills is accordingly the underlying character of reality, functioning analogously to how basic chemical elements work upon one another to form compounds.³¹ Heat,

27 Mainländer is hereafter cited to the part, and section number of the 1876 reprint (Philipp Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, in *Philipp Mainländer: Schriften in 4 Bänden*, ed. Winfried Müller-Seyfarth, vol I., Hildesheim 1996). Cf. Plümacher, *Zwei Individualisten der Schopenhauer'schen Schule*, 7. Beyond Plümacher, four sources are particularly important on Mainländer: Susanna Rubinstein, *Philipp Mainländer: Ein individualistischer Pessimist*, Leipzig 1894, the leading contemporary Mainländer scholar, Winfried Müller-Seyfarth's monographs and anthology (*Metaphysik der Entropie: Philipp Mainländers transzendente Analyse und ihre ethisch-metaphysische Relevanz*, Berlin 2000, *Was Philipp Mainländer ausmacht*, Würzburg 2002, and *Anleitung zum glücklichen Nichtssein*, Würzburg 2006), Fabio Ciraci, *Verso l'assoluto nulla: La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce 2006, and among several contributions of *La Sociedad Internacional Philipp Mainländer*, especially Manuel Pérez Cornejo, *Philipp Mainländer: Filosofía de la redención*, Madrid 2014.

28 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, ii, § 2.

29 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, i, § 7.

30 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, i, § 23.

31 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, i, § 34.

electricity, magnetism, even galvanism were expressions of individuals' wills, not merely as a transcendental principle but also as their real essential characteristics. Adopting the second law of thermodynamics, the "*Gesetz von der Schwächung der Kraft*,"³² Mainländer identified within natural processes an inherent tendency toward the dissipation of force, toward entropy. Since solids, liquids, gases – all individuated things in the immanent realm – are transcendently reducible to their causal forcefulness, and since all causal forcefulness is entropic, all objects can be characterized by "letting out" their force, of expending themselves, of exhausting their specific energies.³³ All things – from light, to molecules, to human beings – will to exhaust themselves into non-willing, in other words: to die. Thus, the only purpose of life is to happily fulfill this entropic fate through what Mainländer calls the "redemption [*Erlösung*]" of death: "Redemption! Redemption! Death to our lives! – and the consoling response is thus: – you all will find annihilation and will be redeemed."³⁴ One vehicle through which he encouraged redemption was celibacy, a willed annihilation of one's own reproductive energies. The other, which Mainländer endorsed not only in theory, was suicide.³⁵

Of Mainländer, Nietzsche was no fan either.³⁶ Mainländer was an enthusiastic socialist and advocated wealth redistribution on the basis of his pessimistic view that nothing was better than willing for anything.³⁷ Mainländer was deeply spiritual, blending Christian eschatology with Buddhism. As with Hartmann, Nietzsche's primary divergence concerns denigrating the Schopenhauerian will to life into a nihilistic will to death. Like Hartmann, he is branded a decadent for that pessimism (Nachlass 1888, 14[222], KSA 13.395). But there was definitely influence. Mainländer's "Death of God" refrain predates Nietzsche's.³⁸ Nietzsche agrees with Mainländer's collapsing Schopenhauer's noumenal will into the phenomenal realm of multiple wills or "*Real-Individuen*." Without really arguing for it, Nietzsche usually presumes a similarly quantitative multiplicity of drive-wills that require at least spatial distinction if they are to compete in the ways Nietzsche suggests they do.

An important opposition to Mainländer – and to be sure, it is an opposition that reveals deep influence – is the precisely antipodal character of the "ends" at which

32 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, i, § 34. On which see the entirety of Müller-Seyfarth, *Metaphysik der Entropie*.

33 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, vi, § 11–4.

34 Mainländer, *Die Philosophie der Erlösung*, vi, § 14.

35 Mainländer hanged himself from atop a stack of his just-published masterwork on April 1st, 1874.

36 Nietzsche purchased Mainländer's *Philosophie der Erlösung* soon after it was published. It was not nearly so heavily annotated as the works of Schopenhauer, Hartmann, or even Bahnsen. Among few studies of their connection is Friedhelm Decher, "Der eine Wille und die vielen Willen: Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 221–38.

37 Cf. Bernd Gräfrath, "Sozialdemokratie oder Selbstmord: Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung*," *Magazin für Kultur und Politik* 19 (1993), 97–104.

38 Cf. Lütkehaus, *Nichts*, 250–1.

their visions of willing aim. Mainländer's "*Real-Individuen*" work toward entropy, while Nietzsche's work toward the intensification of their individuated power aims. A note from the time of Nietzsche's first reading of Mainländer shows how his own concept of willing-to-power derives partly out of a rejection of Mainländer's entropic view of will:

Even Mainländer's reduction of this concept into several individual "wills to life" brings us no closer, – with that one maintains a universal life force [*Lebenskraft*] (which is supposed to be thought of as being simultaneously external, over, and within things!), individual life forces, against which the very same thing is opposed just like it is against that universal one. Then before one is, is he not yet an individual will? – or what is this supposed to be? (Nachlass 1876/77, 23[12], KSA 8.407)

That is, the problem Schopenhauer had with a single will to life in seeming contradiction with itself is not at all solved by Mainländer's multiplicity of wills since this only begs the question as to what life is such that it *could* work inherently against itself. Mainländer's common "end" of entropic expiation, irrespective of the individuated strategies of the wills, renders them ultimately indistinguishable. Nietzsche thinks, on the other hand, that the condition for the possibility of wills conflicting with one another is that their individuating aims are not merely mediate along the path to a single end. Although for Nietzsche each will does seek power ultimately, the unique character of a will's power-expression is what constitutes its entire reality as such. Power is not a single thing at which all wills are somehow aimed, but the feeling that accompanies a unique will's successful intensification. The expressive strategies of power aims that constitute particular wills thus never collapse into the identity of a single end as it does for Mainländer. That Nietzsche continued to see his own theory of will in terms of its opposition to Mainländer is shown in a note of 1883: "(at Mainländer, p. 64). It wants 'to show its condition and reveal itself to others – as if it were the entire world.' Embracing, hopping, dancing, jumping, laughter, yelling, cheering, singing, speaking – I see instead an excessive strength which *wants to expend itself*" (Nachlass 1883, 7[134], KSA 10.287). The next entries continue the differentiation and then offer a lengthy comparative table of "*Willensqualitäten*," the left side of which are likely Mainländer's and the right side of which are likely Nietzsche's (7[135] and 7[136], KSA 10.287–8). The key point is that Nietzsche's wills are not just different but exactly inverted versions of Mainländer's. The latter posits wills whose constitutive activity works toward expiation and death; the former posits wills whose constitutive activity works toward power, intensification, and life.

Beyond even this, the most indelible manifestation of Mainländer in Nietzsche's thinking – though to be sure, he goes entirely unnamed here, too – is Nietzsche's dialogical counterpoint to the entire *Philosophie der Erlösung*: namely, his doctrine of the eternal return in a section of *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) fittingly titled, "Von der Erlösung" (Z II, On Redemption). Here Nietzsche follows Mainländer precisely in asking: "Oh, where is there redemption [*Erlösung*] from the flux of things and from the

‘existence’ of penalty?” Where Mainländer answers this question with the ultimate surrender of willing in death, Nietzsche explicitly denies that path: “Unless the will should at last redeem itself [*sich selber erlöste*], and willing become non-willing –: but you know, my brothers, this fabulous song of madness!” Zarathustra’s healthy will is the inverted vision of Mainländer’s “song of madness,” a will that can affirm its act in eternal repetition forever and always: “To redeem what is past, and to transform every ‘It was’ into ‘Thus would I have it!’ – that alone do I call redemption [*das hiesse mir erst Erlösung!*]” Mainländer’s will seeks its expiation in nothingness, Nietzsche’s repeats itself *da capo* eternally. Without eternal return of the same, Nietzsche’s will, which he tells us “seeks to expend itself,” would ultimately expiate as did Mainländer’s. Eternal return is the solution to the problem Mainländer’s physics combined with his pessimism posed. While this essential connection between Mainländer’s *Philosophie der Erlösung* and Nietzsche’s “Von der Erlösung” has been mostly overlooked, it seems clear from several points of rhetorical comparison that this chiefly important passage for Nietzsche’s thought of eternal recurrence stands in inter-contextual opposition with Mainländer.³⁹ Thus, as it was with Hartmann, so it is also with Mainländer: Nietzsche’s exaggerated rhetorical denunciation hides a deeper influence.

The last student of the “metaphysical” class of the Schopenhauerian School is Julius Bahnsen.⁴⁰ His *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* (1880) retained Hartmann’s deference to empirical realism even while it rejected Hartmann’s pantheistic monism in favor of individuated ontological will-types.⁴¹ Unlike Mainländer, Bahnsen eschews an originary oneness for the sake of primordial ontological pluralism. The constituents of material reality always were and remain empirically-observable individual and non-divisible “strivings” that resist interpenetration and cohesion. These articulated strivings, or as he calls them, “*Henaden*,” again intimate Julius Robert Mayer’s theory of thermo-dynamics, though differently than Mainländer insofar as he emphasized the first law’s conservation of energy. The reality of the so-called “causal force” has precisely and only so much reality as can be measured in the so-called effect. In place of two separate “things” – cause and effect – a *Henade* is a dynamic continuum of force-expression. Because these force-expressing *Henaden* are differentiated by the ends they seek and because those ends are inherently conflict-

³⁹ For an exception, see Antonio Morillas / Jordi Morillas, “Nachweise aus Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung* (1876),” *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 384–86.

⁴⁰ Like the others, there is little research on Bahnsen. Worthy exceptions are Heinz Joachim Heydorn, *Julius Bahnsen: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz*, Göttingen 1953, Winfried Müller-Seyfarth, “Julius Bahnsen: Realdialektik und Willenshenadologie im Blick auf die ‘postmoderne’ Moderne,” in Ciraci / Fazio / Kossler (eds.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, 231–46, the chapters dedicated to Bahnsen in Konstanin Alogas, *Das Prinzip des Absurden: Eine historisch-systematische Untersuchung zur modernen Erkenntniskritik*, Würzburg 2014, and Beiser, *Weltschmerz*.

⁴¹ A reply to Bahnsen can be found in Eduard von Hartmann, *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart*, Berlin 1877, 175–258.

ual, with the motion of one impeding the motion of every other, Bahnsen characterizes their movement, and by extension all physical reality, as “*individualistische Realdialektik*.”⁴² Concentrating almost entirely on the negative or contradictory moment of dialectic, Bahnsen thinks the will and, by the extension of identity, the entire world is irrational insofar as every will-expression is aimed at contradicting another will-expression.⁴³ Will is not just conflictual but in fact self-contradictory in each and every expression.⁴⁴ Applying this theory to personal agency in his *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv* (1870), Bahnsen argues that the agent is beset by not only conflictual but contradictory wills resulting in a tragic existential condition.⁴⁵ Will-strivings themselves are, in their very character, simultaneously motivational and effectual.⁴⁶ This obviates the need to explain the connection between motive and act within agency. And even the nominalized form “wills” is misleading (if convenient). For Bahnsen, it would be better if we could talk in terms of “the stimulating [*das Erregende*]”, “a bringing forth [*ein Hervorbringendes*]”, or “a producing [*Producirendes*].”⁴⁷ Accordingly, the action of a person cannot be considered a decision by a deciding thing, but an epiphenomenal expression of the dynamic agonism among those motives themselves without any substantive resultant.⁴⁸

Nietzsche’s relationship with Julius Bahnsen is more direct and more positive, though still not rosy. There are a number of little-noticed points of biographical contact between the pair.⁴⁹ Upon its publication, Nietzsche enthusiastically refers Bahnsen’s *Beiträge zur Charakterologie* (1867) to his friend Gersdorff, on account of its “*viel Liebe zum ‘Meister’*” and “*wirklich viel gute Gedanken und Beobachtungen*” (November 24 and December 1, 1867, no. 554, KSB 2.239). One year later, Nietzsche tells Gersdorff that they should have a get-together of all “*unsre philosophischen Freunde*” (February 16, 1868, no. 562, KSB 2.258). Bahnsen is named as someone they simply must invite. Evidently that initial feeling of camaraderie was mutual, as Bahnsen wrote directly to Nietzsche to express his agreement with the latter’s *Birth of Tragedy*,⁵⁰ and compli-

42 Julius Bahnsen, *Wie ich wurde, was ich ward, nebst anderen Stücken aus dem Nachlaß des Philosophen*, ed. Anselm Ruest, Leipzig 1931, 49.

43 Beiser, *Weltschmerz*, 231.

44 Julius Bahnsen, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt: Princip und Einzelbewährung der Realdialektik*, Berlin 1880, 2–6.

45 As Beiser, *Weltschmerz*, 274–5, points out, Bahnsen tends to conflate real ontological conflict with logical contradiction.

46 Bahnsen, *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv*, 9–18.

47 Bahnsen, *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv*, 40.

48 Bahnsen, *Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv*, 39.

49 Cf. Anthony K. Jensen, “Julius Bahnsen’s Influence on Nietzsche’s Wills-Theory,” *Journal of Nietzsche Studies* 47/1 (2016), 101–19.

50 Despite his cordial letter, Bahnsen’s work on tragedy (*Das Tragische als Weltgesetz und der Humor als ästhetische Gestalt des Metaphysischen*, Lauenburg 1877) argues contrary to Nietzsche’s that comedy rather than tragedy serves to justify the world’s existence.

mented the first two *Untimely Meditations*, on each of which he claims to have been lecturing (February 22, 1878, no. 1034, KGB II 6/2.803–5). He commends Nietzsche's emphasis on two under-appreciated aspects of their common master: Schopenhauer's view of health and his resistance to political statism. Bahnsen even offers to form with Nietzsche a "*Waffenbrüderschaft*" on the 90th birthday of Schopenhauer in the spirit of their "*gemeinsamen Strebens*" – a phrase that, given their mutual thoughts about *Streben*, probably came with a knowing wink.

Nietzsche never answered Bahnsen. On September 3, 1878, Elisabeth Nietzsche instead wrote to apologize for her brother's poor health and to insist on his nevertheless being a "serious and joyful reader" who would "hope to soon have a personal meeting."⁵¹ For reasons that are unknown, Nietzsche never wrote to Bahnsen before his death in 1881. While it is probable that Elisabeth exaggerated Nietzsche's zeal for the sake of politeness, Nietzsche did remain close to Bahnsen philosophically. To summarize a more exhaustive comparison,⁵² Nietzsche agrees with Bahnsen's rejection of Schopenhauer's singular will; agrees that there is no justifiable evidence of a transcendent will separate from the actions of an agent; thinks explanations of behavior do not require a transcendent will; agrees that behaviors are constituted by fluid dynamics of strivings; and agrees these strivings are "guided" even absent a distinct guiding principle. In terms of their theories of personality, Nietzsche and Bahnsen largely agree as well: the person is the epiphenomenal expression of various competing wills. To be sure there are also many differences in their general philosophies. Bahnsen's pessimism is exhaustive, whereas Nietzsche strives to affirm life. Bahnsen is a hard fatalist, whereas Nietzsche views both freedom and determinism as equal misunderstandings of causation. Bahnsen sees the world and the self as a never-ending battle among self-contradictory drives, whereas Nietzsche finds drives competitive and agonistic, but not necessarily contradictory.

So, as with Hartmann and Mainländer, so too with Julius Bahnsen there is clear evidence of Nietzsche's philosophical engagement despite his crassly out-of-hand rejection. Beyond engagement with or even influence from the *Schopenhauer-Schule*, there appear several instances where Nietzsche adopted their specific alterations upon Schopenhauer's original theory of will. He borrows from Hartmann the temporally-efficacious will as the unconscious side of real individuals, as opposed to Schopenhauer's a-temporal will as the noumenal aspect of an all-pervasive oneness; from Mainländer a multiplicity of wills that are spatially-distinct, as opposed to Schopenhauer's merely phenomenal spatiality and thereby noumenally indivisible will; and from Bahnsen the identity of cause and effect as a single force-expression that obviates Schopenhauer's dual-aspect explanation of agency. Nietzsche held views closer to Schopenhauer in each case before he read these thinkers and changed

⁵¹ Cf. Richard Frank Krummel, *Nietzsche und der deutsche Geist*, vol. I, Berlin 1998, 45–6.

⁵² Cf. Jensen, "Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory".

his positions after having read them. Unless it is a coincidence in each case, it is probable that Nietzsche adopted their views to at least some degree, though always without attribution.

A Heretical Pupil

Despite so many deep points of contact, there are good reasons why Nietzsche is characterized as a heretical member of the *Schopenhauer-Schule*. To be a heretic is not just to be non-orthodox. As shown above, none of the “metaphysical class” of the Schopenhauerian School was orthodox either to Schopenhauer’s philosophy or among one another. None was a mere *Anhänger*, but each an innovative philosopher in the wake of a common inspiration. But Nietzsche’s case is different. To be a heretic one must be both a believer and hold a particular belief that is not merely different from the orthodoxy but, more importantly, subversive to the orthodoxy. Beyond mere differences in the content of their characterization of will what marks Nietzsche as heretical is a matter of form – a distinction in the kind of theory Nietzsche was asserting when he claims life is will to power. In brief, whereas all the Schopenhauerians posited a realist epistemological framework that endeavored to describe an ontologically real referent, I want to argue that Nietzsche’s theory is *semiotical*. His is a discourse about how we express something unknowable symbolically. In other words, whereas the members of the *Schopenhauer-Schule* were each to varying degrees ontological realists about will, Nietzsche’s discourse about will, bound by his perspectival epistemology, remains at the level of linguistic expression. Doing so put Nietzsche in position not only to disagree with certain details of their descriptions of will, but to undercut them altogether by showing the untenability of their realist premises.

In order to make this argument, consider first the well-worn passage from *Beyond Good and Evil* (1886):

Perhaps people will not immediately understand what I have said here about a “fundamental will of the spirit” [*Grundwillen des Geistes*]: let me explain. – The commanding element (whatever it is) that is generally called “spirit” wants to dominate itself and its surroundings, and to feel its domination: it wills simplicity out of multiplicity, it is a binding, subduing, domineering, and truly masterful will. Its needs and abilities are the same ones that physiologists have established for everything that lives, grows, and propagates. The power of spirit to appropriate foreign elements manifests itself in a strong tendency to assimilate the new to the old, to simplify the manifold, to disregard or push aside utter inconsistencies: just as it will arbitrarily select certain aspects or outlines of the foreign, of any piece of the “external world,” for stronger emphasis, stress, or falsification in its own interests. Its intention here is to incorporate new “experiences,” to classify new things into old classes, – which is to say: it aims at growth, or more precisely, the *feeling* of growth, the feeling of increasing strength. [...] What the spirit enjoys here is its multiplicity of masks and its artfulness, and it also enjoys the feeling of security these provide, – after all, its Protean arts are the very things that protect and conceal it the best! – *This* will to appearances, to simplification, to masks, to cloaks, in short, to surfaces – since every surface is a

cloak – meets *resistance* from that sublime tendency of the knower, who treats and *wants* to treat things in a profound, multiple, thorough manner (BGE 230, KSA 5.167–8).

Four things stand out in this complex passage. First, Nietzsche draws the distinction between what is and what something is called. When it comes to what will *is*, the parenthetical phrase admits Nietzsche’s ignorance even while indicating that what it is *called* ranges from “commanding element” to “spirit” or “will” – and Nietzsche does not seem overly concerned about which one. Second, despite commentators and even Nietzsche himself referring to *the* will to power as a single thing, here what Nietzsche is talking about is clearly a plurality.⁵³ In keeping with Mainländer and Bahnsen on this point, Nietzsche practically shouts it in a note from the time: “*The person as a multiplicity of ‘wills-to-power’ [Vielheit von ‘Willen zur Macht’]: each one with its own multiplicity of expression-strategies [Ausdrucksmitteln] and forms.*” (Nachlass 1885/86, 1[58], KSA 12.25) And he shouts this, too, earlier in *Beyond Good and Evil*: “Willing strikes me as, above all, *complicated*, something unified only in a word” (BGE 19, KSA 5.32). Third, the “Spirit’s task” – which is to say the task of these multiple will-feelings – is characterized above all by its deceptiveness. It assimilates, simplifies, disregards, arbitrarily selects “for stronger emphasis, stress, or falsification in its own interests,” and all these it does to enjoy “its multiplicity of masks and its artfulness”; it is a “will to appearances, to simplification, to masks, to cloaks, in short, to surfaces.” Fourth, and finally, these dissimulative activities are neither conscious nor directed at some teleological improvement of the organism in whom they are said to be operating. They nevertheless work toward that organism’s “growth, or more precisely, the *feeling* of growth.” This feeling of growth occurs by means of a competition among these wills’ or drives’ dissimulative acts, as an epiphenomenal consequence of their having to overcome rival will- or drive-acts either within or else beyond the individual organism.

So far, Nietzsche sides with Mainländer and Bahnsen against Hartmann and Schopenhauer that will should be spoken about in the plural as a conflict of distinct drive-acts. But Nietzsche’s originality is revealed in adding an inherent deceptiveness to the Schopenhauerian’s more straightforwardly scientific characterization. The epistemological consequence of characterizing wills as inherently deceptive is key: if the means by which wills express themselves is inherently falsifying, as Nietzsche claims here and elsewhere, it calls into question how we could possibly know that it is falsifying, how we could know that these characterizations of it being falsifying are true, and indeed how we can know that there is anything at all in the world called wills that we

⁵³ The fact that Nietzsche sometimes speaks of the will to power as merely one will – and not a privileged one – among many others should further caution us against interpreting it as the single ontological and psychological reality behind all appearances. See, for example, his list of various wills at Nachlass 1884, 26[295], KSA 11.228.

may treat as ontologically real. This is a consequence of his perspectivism, a doctrine that none of the Schopenhauerians held.

Nietzsche spells this out more clearly in BGE 19:

But now notice the strangest thing about the will – about this multifarious thing that people have only one word for. On the one hand, we are, under circumstances, both the one who commands *and* the one who obeys, and as the obedient one we are familiar with the feelings of compulsion, force, pressure, resistance, and motion that generally start right after the act of willing. On the other hand, however, we are in the habit of ignoring and deceiving ourselves about this duality by means of the synthetic concept of the “I”. As a result, a whole chain of erroneous conclusions, and, consequently, false evaluations have become attached to the will (BGE 19, KSA 5.32–3).⁵⁴

As for Bahnsen, cause and effect, the “one who commands *and* the one who obeys,” is expressed as a single identity. But this will of which we speak and which we claim to know is only the result of a falsification. This is because the perspectives that allow us to make the world conceptually meaningful do so precisely by dissimulating the character of the real – simplifying it, generalizing it, falsifying it. The result of what is called perspectivism is that “all our so-called consciousness is a more or less imaginary commentary [*phantastischer Commentar*] on an unknown and maybe unknowable but felt text” (D 119, KSA 3.113). All judgments about a will must, by extension, be considered expressions bound by the strictures of his perspective rather than a naively realistic reference to an ontologically real object. What obtains in the world outside what the perspective can determine is unknowable insofar as extra-perspectival representation is a self-contradiction (HH I 9).⁵⁵ Nietzsche is consequently unwilling to commit dogmatically to the identity between what is said or thought, on the one hand, and what is the case in the world, on the other, especially about the character of will.

This, again, is the most substantial philosophical difference between Nietzsche and the rest of the Schopenhauerian School – what marks him as a “heretic” rather than either merely another student or else a non-Schopenhauerian. Whereas the metaphysical branch of the Schopenhauerian School were ontological realists and to varying degrees empiricists, Nietzsche realized it was the very characterization of will as multiple and dissimulative that actually precludes the possibility of realist description. Since “[t]he course of logical thoughts and inferences in our brains today amounts to a process and battle of drives that taken separately are all very illogical and unjust” (GS 111), there can be no conventional realist path to will either in external organisms or as self-observation. Nietzsche’s denial that representation, judgments, or words can possibly correspond to a real world commits him instead to a semiotic vision of epistemological and linguistic designation. “The thought is just

⁵⁴ For an alternate reading of this passage, see Maudemarie Clark / David Dudrick, “Nietzsche on the Will: An Analysis of BGE 19,” in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 247–68.

⁵⁵ See further BGE 11, BGE 14, and Nachlass 1888, 14[186], KSA 13.373.

like the word, only a symbol [*Zeichen*]: one cannot speak of any kind of congruence between thinking and the real [*Gedankens und des Wirklichen*]. The real is some kind of drive-movement [*irgend eine Trieb-bewegung*].” (Nachlass 1880, 6[253], KSA 9.263)⁵⁶ Consequently, the word “will” can only be a sign for something unknowable as such.⁵⁷

Even in the boldest passages about the will to power, attention to Nietzsche’s linguistic modes suggests the symbolic rather than referential status of his utterance. Sometimes he uses the subjunctive mode within a conditional framework rather than a declarative indicative sentence to suggest will is the best designation available, but not necessarily one that corresponds adequately to the real “inner life.”

Presuming [*Gesetzt*] 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 merely a relation between these drives –: is it not permitted [*erlaubt*] to make the experiment and to ask the question whether this “given” would not be *sufficient* in order to understand the so-called mechanistic (or “material”) world on the basis of this kind of thing? [...] Suppose, finally, we succeeded in explaining our entire instinctive life as the development and ramification of one basic form of the will – namely, of the will to power, as my proposition has it ... then one would have gained the right [*so hätte man damit sich das Recht verschafft*] to determine *all* efficient force univocally as – *will to power*. The world viewed from inside [...], it would be [*is wäre*] “will to power” and nothing else. – (BGE 36)

This famous passage starts off with a presumption, not about the world, but about what we can know about it. The basement of our knowledge is what we can think about our drives, which themselves should also be considered only the phenomenal expressions of something ineluctable. Nietzsche goes on to rhetorically request permission to ask a question whether mechanism might be a sufficient ground for explaining the connection between motives and acting, not because it is a true explanation, but on the grounds that it would be consistent with the contemporary use of drive-theory. Nietzsche claims that a conscience of method demands that we make such an attempt, for some reason, though it is merely one attempt among others. And supposing once again that Nietzsche was successful in carrying this mechanistic explanation of drive activity to its most general conclusion, thereby somehow proving the unification of life as the basic form of will – that is a pretty big assumption, no? And doesn’t it ask us to suppose (life as the basic form of will to power) precisely

⁵⁶ For a discussion of Nietzsche’s notion of symbols as it relates to his notion of selfhood, see Anthony K. Jensen, “Helmholtz, Lange, and the Unconscious Symbols of the Self,” in João Constâncio (ed.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin 2015, 196–218: 207–13.

⁵⁷ Although still a minority interpretation in Anglophone scholarship, some variation of this semi-otical view of Nietzsche’s ontology is found in Josef Simon, *Philosophie des Zeichens*, Berlin 1989, Werner Stegmaier, “Nietzsches Zeichen,” *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 41–69, Ivo da Silva Júnior, “‘Zeichensprache der Affekte’: Le langage et la morale chez Nietzsche,” in Céline Denat / Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche: Un art nouveau du discours*, Reims 2013, 159–73, and João Constâncio, “Nietzsche y Schopenhauer: Sobre los conceptos y los signos,” *Estudios Nietzsche* 12 (2012), 53–64.

what we are trying to prove? Now if we did *all* of that, then “we would have earned the right,” for some reason, to designate all efficacious force as will to power. That is a rather tortuous line of reasoning to establish his first principle, to say the least. It is interesting to note that an earlier draft of BGE 36 was written in the indicative mode, and much more emphatically at that: “*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!*” (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.611) The change to the subjunctive in the published version of *Beyond Good and Evil* was purposeful and suggests Nietzsche’s resistance to speculating about an entity at the core of existence and ourselves in deference to positing a symbol that would at least depict generally the common affects a variety of expressions. The conditional form of his published articulation stands consistent with his view that any designation of our mental states will be at best a convenient fiction.

In at least seven places, Nietzsche challenges an ontologically real vision of will, and suggests instead that our word “will” expresses the simplified, generalized, or fictionalized concept of an unknowable feeling:

– Every thoughtless person supposes that will alone is effective; that willing is something simple, a brute datum, underivable, and intelligible by itself. He is convinced that when he does something – strikes something, for example – it is he that strikes, and that he did strike because he *willed* it. He does not see any problem here [...]. He knows nothing of the mechanism of what happened and of the hundredfold fine work that needs to be done to bring about the strike, or of the incapacity of the will in itself to do even the tiniest part of this work. (GS 127)

[P]erhaps there exists neither will nor purposes, and we have only imagined them. Those iron hands of necessity which shake the dice-box of change play their game for endless time: there *must* be throws that exactly resemble purposiveness and rationality of every degree. *Perhaps* our acts of will and our purposes are nothing but just such throws – and we are only too limited and too vain to comprehend our extreme limitedness (D 130).

The “inner world” is full of phantoms and errors: the will is one of them. The will no longer moves anything, hence does not explain anything either – it merely accompanies events; it can also be absent. The so-called “motive”: another error. Merely a surface-phenomenon of consciousness [*Oberflächenphänomen des Bewusstseins*] (TI, Errors 3).

“Will”: that is what our feeling imparts as a *result* [*Folge*] of a process – thus it is already a *consequence* [*Wirkung*], and *not* the beginning and the cause. (Nachlass 1883, 7[25], KSA 10.250)

There aren’t any “wills” [*Es giebt keinen “Willen”*]: that is only a simplified conception of reason, like “matter.” (Nachlass 1883/84, 24[34], KSA 10.663)

“Willing,” as it is understood, means as little as “thinking”: it is a pure fiction [*Fiktion*]. (Nachlass 1887/88, 11[114], KSA 13.54)

[T]he *will* of psychology heretofore is an unjustified generalization [*Verallgemeinerung*], this will *does not exist at all* [*gar nicht giebt*] [...]. What [Schopenhauer] names “will” is just an empty word [*leeres Wort*] (Nachlass 1888, 14[121], KSA 13.301).

Although each of these passages should be dissected in greater detail, the common denominator sufficient for our argument is that Nietzsche repeatedly denies that we can know whether there is any actual “will” in the world, much less a will to power. By now the reasons why should be clear. Any claim about a will or wills hypostasizes what is actually a fictional, imagined, simplified, superficial, and false mental posit. Any representation or vocalized claim about will, irrespective of what exactly is represented or claimed, amounts to the expression of a perspective that does not reference any *thing* at all. The representation or word “will” is an “empty word” insofar as it lacks a reference to some alleged “thing” in the world outside our perspective on it. The representation or word “will” is therefore a symbol, a sign that expresses whatever the perspective is driving at within either a representational or linguistic schema.

We feel *something* driving us to this perspectival expression, of course. We think that what we feel when we will to do something is that thing which stands as the empowered cause of our agency, namely, our will. But that thought can be no proof of some real thing in the world, merely the expression in concepts or words of the feeling itself which our perspective has hypostasized as the thing. That is, because perspectives render the multitude of possible inner and outer forces into something mentally tractable, they unconsciously falsify those forces in the very process of producing conceptualizable meaning. Something dissimulative, we know not what, seems to be unconsciously operative in a way that evidently results in our thinking that what force we feel is identifiable as a will or wills. And as BGE 230 had claimed, we are led to posit this oversimplified and unjustifiably generalized concept of will, paradoxically, *because of* those perspectival forces we are in the habit of calling will. But here, especially, one must distinguish between what *is* the case and what perspectives render conceptualizable or sayable *as* the case for beings with perspectives like us.

The word “will” should accordingly not be considered ontologically as it was for the rest of the *Schopenhauer-Schule*. When Nietzsche himself uses the term he does so aware that such designations are “actually just words for the most superlative degrees of these ‘pre-conditions’ and ‘drives’” (D 115). They are all just “*Namen für extreme Zustände*”. The designations are “a banal, thin, an extremely uncertain value- and power-representations” (Nachlass 1885, 37[4], KSA 11.578). Language tricks us into hypostasizing all the antagonistic expressions into a single ontological thing that stands outside our perspectives and is the cause of them. The designation “will” is therefore not a reference to a thing but a symbol expressing an unknowable but felt force. It is a symbol used as a means to express perspectivally something quite ineffable, some unknown that has no meaning outside the perspective on it. It is a symbol that summarizes and simplifies a multiplicity of psychological and physiological expressions into a perspectivally-advantageous but non-referential description. “The will to power is the last fact that we can get down to [*hinunterkommen*].” (Nachlass 1885, 40[61], KSA 11.661) But what we can “get down to,” by the letter of his perspectivism, is only what some dynamic in us expresses. It would be impossible to reference an alleged object that transcends our perspectival expression of it.

Accordingly, if we had to describe what we could know about the world with a single all-encompassing definition, Nietzsche seems to think the phrase “will to power” would be the best we could do:

the will to power. Consequence: if this representation [*Vorstellung*] is so inimical [*feindselig*] to us, why do we indulge it? Cheers to the pretty illusions [*Trugbildern*]! Let us be the deceivers [*Betrüger*] and embellishers [*Verschönerer*] of humankind! In fact, that’s really *what a philosopher* is. (Nachlass 1885, 43[1], KSA 11.700)

Less flippantly, we may say on his behalf that Nietzsche’s experience of the world, what he senses, values, and thinks, leads him to see striving for power. But he is honest in admitting that this is simply how the world can appear to him through his perspective. He is not so dogmatic to think – as each metaphysical member of the *Schopenhauer-Schule* was – that his experience of the world identifies the actuality of the world, that his perspectival interpretation adequates to a world outside the bounds of his perspective. This is the key. The Schopenhauerians were realists who dogmatically asserted a genuine thing or things called will or wills. Showing such realist premises to be untenable from the start, Nietzsche’s perspectival epistemology subverts all dogmatic assertions about reality even while it articulates honestly what appears to be the case through his own perspective. “Supposing that this also is only interpretation – and you will be eager enough to make this objection? – well then, so much the better –” (BGE 22).

Will to Interpretation

Hopefully the previous section showed sufficiently that the phrase “*Wille zur Macht*” is, for Nietzsche, not intended to describe some alleged metaphysical or even physical reality. It is not merely an inverted version of the all-pervasive metaphysical unity Schopenhauer asserted. But also – and this is why Nietzsche was a member, but a *heretical* member of the Schopenhauerian School – it is not an ontologically real set of drive or force expressions within either us or the world that we can claim to know intuitively, transcendently, or empirically. The phrase is, rather, a symbol that expresses Nietzsche’s perspectival interpretation. Even if Nietzsche agreed with Hartmann that willing seems to operate unconsciously and is the operative factor within agency, his dogmatic claim to have observed the traces of will in instinct failed to acknowledge the perspectival character of his alleged experience. Even if Nietzsche agreed with Mainländer about the seeming spatial-temporality of individuated and conflicting will acts, the lines of reasoning he used were only perspectival interpretations that express something ineffable within beings like us. Even if he agreed with Bahnsen’s claim about the seeming identity of cause and effect within will acts, any such claim could only be considered an interpretation, an abbreviation of diverse and

particular phenomena according to the needs of the drives. Nietzsche agrees with the *Schopenhauer-Schule* against Schopenhauer himself that transcendental idealism and aesthetic intuition were illegitimate means to declare any direct or indirect knowledge of a will. And he agrees with them on a number of smaller details about how wills are agonistic, how they effectuate historical change, and how they operate within subjectivity. Nietzsche is demonstrably closer to the *Schopenhauer-Schule* than he is to Schopenhauer on these issues. And where differences in the content of their theories of will obtain, he is not really much further from them than they are to one another. Nietzsche does belong as a student in the *Schopenhauer-Schule*.

But he was a heretical student. Practically, Nietzsche obfuscated their importance and suppressed their influence, contributing to their near-erasure in the canons of the history of philosophy. Theoretically, his perspectivism subverted the very possibility of the *Schopenhauer-Schule's* realism about will. The Schopenhauerians' theory is ontological; Nietzsche's is semiotic. They were all realists who thought will or wills were the identifiable essence of all things. Nietzsche thought representation and language were perspectival expressions of some sort of driving forces, a convenient but ultimately symbolic expression for whatever the phrase "will to power" was to stand. When Nietzsche talks about will to power it is a discourse about how we symbolize – the common expression of our interpretive capacities – rather than an ontological reference to something real within the self or world. The Schopenhauerians want to unriddle the great mystery of existence; Nietzsche wants to unriddle expression, the myriad ways thought and language are marshaled by an unknowable perspectivalizing force. Will is for Nietzsche a symbol, an interpretation, but not, as Hartmann, Mainländer, and Bahnsen each thought, the actual essence or essences of a reality. Therefore, and not unironically, Nietzsche – the most infamous philosopher of will – was the heretical pupil of the Schopenhauerian School insofar as he subverted any possible ontological claim about it.

Bibliography

- Alogas, Konstanin: *Das Prinzip des Absurden: Eine historisch-systematische Untersuchung zur modernen Erkenntniskritik*, Würzburg 2014
- Beiser, Frederick: *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860–1900*, Oxford 2016
- Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento (ed.), *La scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*, Lecce 2009
- Ciracì, Fabio: "Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers," *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 90 (2009), 179–90
- Ciracì, Fabio / Fazio, Domenico M. / Kossler, Matthias (eds.): *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009
- Ciracì, Fabio: *Verso l'assoluto nulla: La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*, Lecce 2006
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: "Nietzsche on the Will: An Analysis of BGE 19," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 247–68

- Constâncio, João: "Nietzsche y Schopenhauer: Sobre los conceptos y los signos," *Estudios Nietzsche* 12 (2012), 53–64
- Cornejo, Manuel Pérez: *Philipp Mainländer: Filosofía de la redención*, Madrid 2014
- Decher, Friedhelm: "Der eine Wille und die vielen Willen: Schopenhauer, Mainländer, Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 221–38
- Drews, Arthur: *Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss*, Heidelberg 1906
- Gardner, Sebastian: "Eduard von Hartmann's *Philosophy of the Unconscious*," in Angus Nicholls / Martin Liebscher (eds.), *Thinking the Unconscious*, Cambridge 2010, 173–99
- Giametta, Sossio: "Nietzsche nach Schopenhauer," in Fabio Ciraci / Domenico M. Fazio / Matthias Kossler (eds.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009, 301–12
- Gräfrath, Bernd: "Sozialdemokratie oder Selbstmord: Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung*," *Magazin für Kultur und Politik* 19 (1993), 97–104
- Heydorn, Heinz Joachim: *Julius Bahnsen: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte der modernen Existenz*, Göttingen 1953
- Jensen, Anthony K.: "Das Unbewusstsein durch die Historie enthüllt: Der bejahende Einfluss Hartmanns auf Nietzsche," in Jutta Georg / Claus Zittel (eds.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin 2012, 157–62
- Jensen, Anthony K.: "Helmholtz, Lange, and the Unconscious Symbols of the Self," in João Constâncio (ed.), *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*, Berlin 2015, 196–218
- Jensen, Anthony K.: "Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory," *Journal of Nietzsche Studies* 47/1 (2016), 101–19
- Jensen, Anthony K.: "The Centrality and Development of *Anschauung* in Nietzsche's Epistemology," *Journal of Nietzsche Studies* 43/2 (2012), 326–41
- Jensen, Anthony K.: "The Rogue of All Rogues: Nietzsche's Presentation of Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewussten* and Hartmann's Response to Nietzsche," *Journal of Nietzsche Studies* 32 (2006), 41–61
- Krummel, Richard Frank: *Nietzsche und der deutsche Geist*, vol. I, Berlin 1998
- Lütkehaus, Ludger: *Nichts*, Zurich 1999
- Morillas, Antonio / Morillas, Jordi: "Nachweise aus Philipp Mainländer, *Philosophie der Erlösung* (1876)," *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 384–86
- Müller-Seyfarth, Winfried: *Anleitung zum glücklichen Nichtssein*, Würzburg 2006
- Müller-Seyfarth, Winfried: "Julius Bahnsen: Realdialektik und Willenshenadologie im Blick auf die 'postmoderne' Moderne," in Fabio Ciraci / Domenico M. Fazio / Matthias Kossler (eds.), *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, Würzburg 2009, 231–46
- Müller-Seyfarth, Winfried: *Metaphysik der Entropie: Philipp Mainländers transzendente Analyse und ihre ethisch-metaphysische Relevanz*, Berlin 2000
- Müller-Seyfarth, Winfried: *Was Philipp Mainländer ausmacht*, Würzburg 2002
- Ostwald, Jens: *Die Probleme des Suizids und der Erlösung bei Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer und Julius Bahnsen*, Munich 2017
- Rauchenberger, Walter: "Aus der letzten Lebenszeit Philipp Mainländers," *Süddeutsche Monatshefte* 9/1 (1911/12), 117–31
- Silva Júnior, Ivo da: "'Zeichensprache der Affekte': Le langage et la morale chez Nietzsche," in Céline Denat / Patrick Wotling (eds.), *Nietzsche: Un art nouveau du discours*, Reims 2013, 159–73
- Simon, Josef: *Philosophie des Zeichens*, Berlin 1989
- Smiljanić, Damir (ed.): *Das desillusionierte Bewusstsein: Eduard von Hartmanns "Philosophie des Unbewussten" im Spiegel ihrer Rezeption und Kritik*, Würzburg 2020
- Stegmaier, Werner: "Nietzsches Zeichen," *Nietzsche-Studien* 29 (2000), 41–69
- Wolf, Jean-Claude: *Eduard von Hartmann: Zeitgenosse und Gegenspieler Nietzsches*, Würzburg 2006

Paul S. Loeb

Nietzsche's Heraclitean Doctrine of the Eternal Recurrence of the Same

Abstract: There is a long and successful scholarly tradition of commenting on Nietzsche's deep affinity for the philosophy of Heraclitus. But scholars remain puzzled as to why he suggested at the end of his career, in *Ecce Homo*, that the doctrine he valued most, the eternal recurrence of the same, might also have been taught by Heraclitus. This essay aims to answer this question through a close examination of Nietzsche's allusions to Heraclitus in his first published mention of eternal recurrence in *The Joyful Science* and in a related set of notes from the period when he was formulating and defending his doctrine of eternal recurrence while writing *Thus Spoke Zarathustra*. The key to answering this question, it is argued, is that Nietzsche came to believe that the doctrine of eternal recurrence, when properly understood as requiring identical repetition, has to presuppose a Heraclitean reality of eternal, absolute, and universal flux.

Keywords: Eternal recurrence, Heraclitus, Change, Identity, De-deification

Introduction

There is an important moment in Nietzsche's final review of his philosophical career when he singles out Heraclitus as the canonical philosopher in whose company he feels warmer and better disposed than anywhere else (EH, BT 3). He wonders whether he is right in seeing himself as the first tragic philosopher, since there is some reason to think that Heraclitus might also have been a proponent of tragic wisdom. As evidence, he lists what he regards as Heraclitus' ideas of the affirmation of transience and destruction, of saying "yes" to opposition and war, and of becoming and the radical rejection of the very concept of "being." He says he has to acknowledge that these ideas are more closely related to his own ideas than any others that have been conceived to date. And then he adds to this list the doctrine which he elsewhere says is his own most significant idea, the eternal recurrence of the same, and says that this doctrine might also have been taught already by Heraclitus.¹ As support, he cites the

¹ Some scholars (cf. Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also Sprach Zarathustra"*, Würzburg 2000, and Hans Ruin, "New Literature on *Thus Spoke Zarathustra*," *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 382–99) have questioned whether Nietzsche ever conceived of eternal recurrence as a doctrine, teaching, or theory (*Lehre*), and they have even asked whether he did not instead conceive it as an "anti-doctrine" (*Anti-Lehre*) (cf. Werner Stegmaier, "Anti-Lehren: Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*," in Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach*

traces of this doctrine in the Stoics, along with their claim to have inherited almost all their fundamental ideas from Heraclitus.

Nietzsche's deep affinity for the philosophy of Heraclitus has been the subject of extensive and insightful commentary.² This commentary has included a thorough exploration of those ideas cited above that he says are so closely related to his own. But scholars remain puzzled as to why he goes on to say in *Ecce Homo* (1888) that Zarathustra's doctrine of the eternal recurrence of the same might also have already been taught by Heraclitus. It is true, of course, that Nietzsche may have been familiar with contemporaneous histories of philosophy that drew a connection between Heraclitus, the Stoics and the idea of eternal recurrence.³ But these histories only attributed to

Zarathustra, Berlin 2000, 191–224, and Stegmaier, “Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs,” *Journal of Nietzsche Studies* 31 (2006), 20–41. My textual evidence for thinking that he did is as follows: In Z, Zarathustra's animals say that he is the first to teach this doctrine (Z III, Convalescent 2); in EH, Nietzsche refers to eternal recurrence as Zarathustra's doctrine (EH, BT 3); in TI, Nietzsche says that he himself is the teacher of eternal recurrence (TI, Ancients 5); and Nietzsche refers to eternal recurrence as a doctrine throughout his unpublished notes extending from 1881 to 1888. I have also rebutted some of the arguments behind this question in Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010, and Loeb, “Response to Hans Ruin's *Nietzsche-Studien* Book Review of *The Death of Nietzsche's Zarathustra*”, 2012: https://www.academia.edu/504506/Response_to_Hans_Ruins_Nietzsche_Studien_review_of_DNZ. Other scholars (cf. Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, MA 1995; Aaron Ridley, “Nietzsche's Greatest Weight,” *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 19–25; Bernd Magnus, “Asceticism and Eternal Recurrence: A Bridge Too Far,” in Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 285–321; Stanley Rosen, “Unsystematic Reason in Nietzsche,” *Journal of Nietzsche Studies* 41 (2011), 65–72; Zittel, *Das ästhetische Kalkül*; Ruin, “New Literature on *Thus Spoke Zarathustra*”) have questioned whether Nietzsche ever intended eternal recurrence to be a *coherent* doctrine. I have rebutted the various arguments behind this question in Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*; Loeb, “*Zarathustra* Hermeneutics,” *Journal of Nietzsche Studies* 41 (2011), 94–114; Loeb, “Response to Hans Ruin”; and Loeb, “Eternal Recurrence,” in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 645–71. Finally, a few scholars (James J. Winchester, *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, NY 1994, and Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA 2001) have questioned whether Nietzsche ever intended a *single univocal* conception of eternal recurrence that extends across all the disparate textual places where he mentions it. I have rebutted the arguments behind this question in Paul S. Loeb, “The Thought-Drama of Eternal Recurrence,” *Journal of Nietzsche Studies* 34 (2007), 79–95, and Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*.
 2 For a brief review of the German and Anglophone commentary on the Heraclitean aspects of Nietzsche's philosophy, see Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*, Berlin 2014, 25–8.

3 More specifically, Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches “Der Antichrist”, “Ecce Homo”, “Dionysos-Dithyramben”, “Nietzsche contra Wagner”*, Berlin 2013, 489, claims that Nietzsche may have been familiar with this connection in the scholarly histories of philosophy written by Johann Eduard Erdmann (who wrote in 1869 about the idea, in Heraclitus and the Stoics, of an “eternal circulation of all things [ewigen Kreislauf aller Dinge]”) and Friedrich Harms (who wrote in 1885 about the idea, in Heraclitus and the Stoics, of “the eternal return of all things [die ewige Wiederkehr aller Dinge]”). I am grateful to the anonymous reviewer at *Nietzsche-Studien* for this reference.

Heraclitus a generalized notion of eternal recurrence involving some kind of indeterminate cyclical cosmology. These scholarly histories did not formulate this idea of eternal recurrence as requiring identical repetition, so they could not have been an influence on Nietzsche's suggestion that Heraclitus might have anticipated his own doctrine of the "eternal recurrence of *the same* [die ewige Wiederkunft *des Gleichen*]" (Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494, my emphasis) and "of the unconditional and endlessly repeated circulation of all things [unbedingten und unendlich *wiederholten* Kreislauf aller Dinge]" (EH, BT 3, my emphasis). Indeed, as Nietzsche himself mentioned in his earlier philological career (HL 2), it is the Pythagoreans who were celebrated for introducing the doctrine of the eternal recurrence *of the same*. Leaving aside the Stoics and the question of their intellectual debt to Heraclitus, the extant fragments of Heraclitus simply do not seem to include any similar claim of identical repetition.

In this essay, I will argue that the key to answering this question is Nietzsche's conviction that the doctrine of eternal recurrence, when properly understood as requiring identical repetition, has to presuppose a Heraclitean reality of eternal, absolute, and universal flux. My argument has two parts. First, I will look closely at Nietzsche's allusion to Heraclitus in his first published mention of eternal recurrence, in JS 285. This text, I will argue, builds upon Nietzsche's claim in JS 109 that the naturalistic project of de-deification reveals an eternally and identically repeating cosmos of ever-changing agonistic forces. In a world without god, there is nothing to prevent all absolute flux from eternally returning as the same. Second, I will examine Nietzsche's allusion to Heraclitus in a related set of notes from the period when he was formulating and defending his doctrine of eternal recurrence while writing *Thus Spoke Zarathustra*. Here Nietzsche shows his change of mind about the ancient Greek engagement with the doctrine of eternal recurrence. Since the Pythagorean doctrine presupposes eternally enduring celestial substances, Nietzsche came to believe that they did not actually teach the eternal recurrence of the same. But Heraclitus, as Nietzsche interprets him, rejects all persistence and stability, so his cyclical cosmology might have been a doctrine of the eternal recurrence of the same. As evidence, Nietzsche offers a novel interpretation of Heraclitus' famous river fragments that suggests his background belief in the eternal and identical repetition of all absolute flux.

I *The Joyful Science*

Prior to writing a whole book which he said was centered around his most valued thought of eternal recurrence, Nietzsche prepared the way by including three references to this thought in his first published edition of *The Joyful Science* (1882–1887).⁴

⁴ In the notes and letters he wrote after first recording his discovery of eternal recurrence in August 1881, Nietzsche said that he would need to take great care with the public unveiling of this discovery.

The most famous of these is the extended demon scenario in the penultimate section entitled *The Greatest Weight* (JS 341). The second best-known reference, in the well-discussed section entitled *Let Us Beware!* (JS 109), is his image of a music box eternally replaying the same non-melodic tune. Finally, the least-known and least-discussed reference is situated between these two, in the section entitled *Excelsior!* (JS 285).⁵ For the purposes of my argument here, it is noteworthy that the JS 285 reference includes an allusion to Heraclitus while at the same time publicly unveiling the name of his doctrine (*die ewige Wiederkunft*).⁶ This shows that Nietzsche was calling attention to the Heraclitean aspects of his favorite doctrine as soon as he introduced it and long before he suggested this connection in *Ecce Homo*.⁷ So I will proceed now to offer an interpretation of this allusion to Heraclitus and to explain how this interpretation helps us to understand the meaning of his later remark in *Ecce Homo*.

So we can suppose that he spent some time planning these three references, including their placement, sequence and interrelation.

5 An important recent example is Ure's commentary on JS, which even includes a whole chapter on eternal recurrence, but never once mentions JS 285 (Michael Ure, *Nietzsche's The Gay Science: An Introduction*, Cambridge 2019). A recent exception is Isabelle Wienand's paper "'You Will the Eternal Recurrence of War and Peace' (GS 285)," in James Pearson / Herman Siemens (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019, 180–8. However, her aim is "to clarify Nietzsche's contentious notions of war and the warrior" (180) and, despite the title of her essay, she does not offer an interpretation of Nietzsche's reference to eternal recurrence, except for her brief suggestion, which I discuss below, that this means some kind of "alternation" between war and peace (182). In his book-length treatment of eternal recurrence, Hatab (Lawrence J. Hatab, *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, London 2005, 65) emphasizes the agonistic themes in JS 285 and its mention of war but does not analyze the reference to eternal recurrence. Similarly, Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also sprach Zarathustra"*, Berlin 1997, 418–23, emphasizes the anti-theistic themes in JS 285 but doesn't analyze the reference to eternal recurrence.

6 This is the same name he gave to his thought in the 1881 notes where he first wrote about it: "*Die Wiederkunft des Gleichen*", "*die ewige Wiederkunft des Gleichen*", "*der Gedanke der ewigen Wiederkunft aller Dinge*" (Nachlass 1881, 11[141] and [144], KSA 9.494–6). Here Nietzsche also uses the terms "*wiederholen*" and "*Wiederholung*," although not as names for his doctrine.

7 Nietzsche also seems to allude to Heraclitus in JS 109 when he describes the cosmos as a "*Spielwerk*" that eternally repeats its tune – a possible reference to the Fr. 52 image of the universe as a child's plaything (BT 24; GM II 16). He also seems to allude to this same Heraclitean fragment in his earlier draft of JS 109 when he writes that the whole game eternally repeats itself (KSA 14.254); when he first mentions his doctrine of eternal recurrence in his unpublished notes (Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.495); and in the section immediately following his BGE 56 reference to eternal recurrence. For a discussion of these apparent allusions, see Günter Wohlfart, "*Also sprach Herakleitos*": *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg i.Br. 1991, 312, and Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 330 and 339–40.

Structure, Syntax, and Punctuation

For ease of reference, I will first quote the entirety of JS 285, in the original German as well as in English translation:

Excelsior! – „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt – es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden: – Mensch der Entsagung, in Alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte Niemand diese Kraft!“ – Es giebt einen See, der es sich eines Tages versagte, abzufließen, und einen Damm dort aufwarf, wo er bisher abfloss: seitdem steigt dieser See immer höher. Vielleicht wird gerade jene Entsagung uns auch die Kraft verleihen, mit der die Entsagung selber ertragen werden kann; vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott *a u s f l i e s s t*.

Excelsior! – “You will never pray again, never worship again, never rest again in endless trust – you forbid yourself to stand still before any ultimate wisdom, ultimate goodness, ultimate power and unharness your thoughts – you have no constant guardian and friend for your seven solitudes – you live without a view of a mountain range with snowy peaks and glowing coals in its heart – for you there is no avenger, no final improver anymore – there is no reason any more in what happens, no love in what will happen to you – there is no resting place available to your heart anymore, where it only has to find and no longer to seek, you resist any kind of ultimate peace, you want the eternal recurrence of war and peace: – man of renunciation, all of this you want to renounce? Who will give you the strength for this? No one has ever had this strength!” – There is a lake that one day forbade itself to run off, and built up a dam where it used to run off: since then this lake rises ever higher. Perhaps that very renunciation will also give us the strength with which to bear renunciation itself; perhaps humans will rise ever higher at that point where they no longer *flow out* into a god.⁸

In terms of structure, this section has three major parts: the Latin title meaning “Higher!”,⁹ the quoted speech addressed to a person who is disposed to renunciation,

⁸ Trans. Adrian Del Caro, in *The Joyful Science / Idylls from Messina / Unpublished Fragments from the Period of The Joyful Science (Spring 1881–Summer 1882)*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 6, Stanford, CA, forthcoming. Abbreviated in the text as JS. In the rest of this essay, I have consulted this translation for all quotations from JS or from the *Nachlass* fragments written during Spring 1881–Summer 1882.

⁹ Nietzsche added this exclamation mark in his allusion to the title of Longfellow’s short poem, one of his favorites (Letter to Erwin Rohde, April 14, 1876, no. 519, KSB 5.150). In their translations, Kaufmann and Nauckhoff both leave out Nietzsche’s exclamation mark after the title word (see also Laurence Lampert, *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*, Chicago 2017, 228, 329). By contrast, Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 420n.72, mistakenly adds Nietzsche’s exclamation mark to Longfellow’s

and the parable about the lake and the dam. The quoted speech is itself divided into two parts: a very long and complex single-sentence list of seven things that the person will renounce, and then a couple of summary questions along with an exclamation about the past. Nietzsche's reference to eternal recurrence is included at the end of the first of these parts of the quoted speech, as an element of the seventh and last thing the person will renounce.

Here it is important to examine the syntax and punctuation Nietzsche uses to draw up this list of the seven things to be renounced.¹⁰ After the first thing is mentioned, each of the following six things is set apart from the last one with an em-dash, until the very last thing is followed by a colon that points to the second part of the quoted speech. In addition, each of these seven items in Nietzsche's list is punctuated with commas, with the exception of the third item that is not punctuated at all. These commas serve to distinguish various aspects of each of the things that are to be renounced, except for the fourth item on the list where the comma merely indicates a dependent clause. In the case of the seventh and last item, Nietzsche includes three commas and mentions two aspects – the first aspect having to do with the heart's resting place and the second aspect having to do with peace. The first comma marks a dependent clause having to do with the first aspect, the second comma separates the two aspects, and the third comma links the two parts of the second aspect.¹¹

Looking more closely now at this second aspect of the seventh and last item, the first part before the comma is about the person resisting any kind of ultimate peace,

title. Given his image of a mountain range with snowy peaks, and his mention of seven solitudes, Nietzsche appears to be following Longfellow's poem in describing a series of increasingly difficult tasks that must be surmounted during a willfully solitary and loveless ascent to the peaks. In that case, wanting the eternal recurrence of war and peace should be regarded as the final and most difficult of these tasks and its accomplishment as the most triumphant. Since Longfellow's poem concludes with the death of its mountain-climbing protagonist, Nietzsche's phrase "*einen letzten Frieden*" might also be foreshadowing the triumphant and recurrence-affirming death of his own mountain-climbing protagonist in the conclusion of his next book, *Thus Spoke Zarathustra*. This design would accord with Nietzsche's preview in JS 341–2 that Zarathustra's affirmation of life's eternal recurrence, his craving for "*dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung*" – in contrast to Socrates' life-denying "*letzte Wort*" in JS 340 – will arrive at the last "*Augenblick*" of his life, that is, at the moment of his death. For more exegetical detail and argument regarding these points, see Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*. On this reading, part of what Nietzsche might mean by writing about the dam that prevents the lake from flowing off is his idea that life's eternal recurrence dooms any fantastical hope of escaping into some kind of divinely sanctioned afterlife.

10 Notice that the number of things to be renounced is the same as the seven solitudes mentioned in the third item, thus implying that each of these things is a new kind of solitude.

11 English-speaking readers who do not look at the German, but only at the translations by Kaufmann and Nauckhoff, will be especially misled about this seventh and last item. This is because they replace all of Nietzsche's em-dashes with semi-colons, and then in the seventh and last item they replace the second and third commas with semi-colons – thus giving the impression that the two aspects of the seventh and last item are actually three new items.

while the second part after the comma is about the person wanting the eternal recurrence of war and peace. The common theme of peace shows that these are not separate aspects of the seventh thing being renounced, but rather two parts of the same second aspect. Also, *all* the seven things on Nietzsche's list are things that the person *renounces*, as indicated by his summary question: "man of renunciation, all of this you want to renounce?" So the *wanting* (or willing, or desiring) in the clause about eternal recurrence, which is the opposite of renouncing, cannot be a stand-alone aspect of the seventh thing being renounced. Instead, it must be a component of the very last kind of renunciation itemized in Nietzsche's list. The key to understanding this relation lies in Nietzsche's verb, "you resist [*du wehrst dich gegen*]," along with the parallel construction in the next clause after the comma, "you want [*du willst*]." Read in sequence, then, the first clause raises the question what this resistance consists in, and the second clause answers this question – namely, in wanting the eternal recurrence of war and peace. Thus, the last comma in the seventh item on this list indicates that the man of renunciation resists any kind of ultimate peace through wanting the eternal recurrence of war and peace. So I will turn now to the question of what Nietzsche means by this.

The Traditional Interpretation

I will start with the usual, and seemingly obvious, interpretation of Nietzsche's reference to his thought of eternal recurrence. Here is Bernard Williams' gloss, from his introduction to the Cambridge edition: "The *phrase* 'eternal recurrence' occurs first at sec 285, but in a more limited connection [than in JS 341], of recognizing that there is no perpetual peace, but only (as the pre-Socratic philosopher Heraclitus taught) a cycle of war and peace."¹² According to this interpretation, then, Nietzsche is here using his thought of eternal recurrence to convey the Heraclitean idea of the cyclical unity of opposites – in this case, of war and peace. In this section, that is, Nietzsche is simply mentioning in passing a Heraclitean picture of the cosmos that depicts a ceaseless dynamic tension, alternation, and confluence between the seemingly opposite states of war and peace.¹³

There are two problems with this interpretation of Nietzsche's phrase "eternal recurrence." The first is that this doctrine is about the return of the same and about iden-

¹² Bernard Williams, "Introduction," in *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001, vii–xxii: xv n.4. See also, for example, Wienand, "'You Will the Eternal Recurrence of War and Peace,'" 182.

¹³ In support of this interpretation, Williams might have cited the contemporaneous notebook fragment, just preceding his first mention of eternal recurrence, in which Nietzsche writes: "Oh the false opposites! War and "**peace**"! Reason and passion! Subject object! Such things do not *exist*!" (Nachlass 1881, 11[140], KSA 9.493)

tical repetition, not just some kind of indeterminate cyclical and alternating process. This is a point that Nietzsche emphasizes in his other two JS references, in *Thus Spoke Zarathustra* (1883–1885), and in his notes and letters about his doctrine. In the passage from *Ecce Homo* where he notes Heraclitus' possible anticipation of his thought, he writes:

The doctrine of the “eternal recurrence” [*ewigen Wiederkunft*], in other words, of the unconditional and endlessly repeated circulation of all things – ultimately this doctrine of Zarathustra's *could* also have been taught already by Heraclitus. At least the Stoa, which inherited almost all its fundamental ideas from Heraclitus, has traces of it. (EH, BT 3, my translation)

It is true that Nietzsche does include here the idea of the *circulation* of all things, which fits Williams' cyclical interpretation of Nietzsche's phrase. But Nietzsche further specifies this idea with his claim that this is an unconditioned and endlessly *repeated* circulation of all things: “*vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge.*” Thus, as the phrase “*ewigen Wiederkunft*” suggests, the reason there is a circulation of war and peace is not because there is some kind of unifying cyclical alternation between these seeming opposites. Instead, it is because war and peace, like all things, keep returning and coming back into existence as the same after they have gone out of existence, and this happens endlessly and for all eternity.¹⁴

The other problem with Williams' interpretation is that it ignores the psychological and theological context of Nietzsche's phrase “eternal recurrence.” As we have seen, the speech that concludes with this phrase is enclosed within quotation marks, and addressed with the personal pronoun “*du*” to a person who is psychologically disposed to renunciation (*Mensch der Entsagung*). Taking into account the section's concluding theological sentence about human beings no longer allowing themselves to run off into a god, the central theme of this speech is the idea that this person no longer allows himself to experience any kind of feeling of peace or tranquility that he previously derived from his belief in divinity.¹⁵ In particular, Nietzsche writes, this person never again rests (*ausruhen*) in his endless trust to a god; he renounces any standing still (*stehen zu bleiben*) and unharnessing of his thoughts (*Gedanken abzuschirren*) before some kind of divine ultimate wisdom, goodness, or power; he has no constant (*fortwährenden*) divine guardian and friend for his solitude; there is no longer any divine resting place (*Ruhestatt*) available for his heart where he could ex-

¹⁴ As I explain in Paul S. Loeb, “The Colossal Moment in Nietzsche's *Gay Science* § 341,” in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 428–47, this is Nietzsche's account in his next book's definitive speech on eternal recurrence (Z III, Vision and the Riddle 2).

¹⁵ These normative and prescriptive meanings are indicated by Nietzsche's description of the person as a man of renunciation who wants to renounce all the things mentioned. They are also indicated by Nietzsche's use of the imperative mood for the verb “*wirst*” in the first sentence, by his use of the verbs “*versagst*” and “*versagte*” in the first and last sentences, and by his use of the verb “*wehrst*” in connection with the sentence about ultimate peace and eternal recurrence.

perience only finding and no more seeking; and he resists any kind of divine ultimate peace (*letzten Frieden*) when he wants the eternal recurrence of war and peace. Less explicitly, Nietzsche extends this central theme by suggesting that this person now lives without a serene view of a divine snow-capped mountain range; that he is no longer able to count on a divine judge who will peacefully settle all matters on his behalf; and that he is no longer able to inhabit a tranquil state of mind knowing that there is divine reason and love imbued in everything that happens to him.

The De-deified Cosmos

Given this very specific context, it is a mistake to suppose, as Williams does, that Nietzsche is simply using the phrase “eternal recurrence” in order to replace a false cosmological picture of perpetual peace with a true cosmological picture of a Heraclitean cycle of war and peace. Instead, the real contrast Nietzsche has in mind throughout this section is the psychological state of the person who has held a false belief in a deified cosmos as compared to his psychological state when he comes to believe in the truth that there is no god.

This truth is an idea Nietzsche had already introduced in the pivotal sections about the death of God at the start of Book III of *The Joyful Science*. Considered as a whole, he writes there, a world without god is a world without goodness, wisdom, law, beauty, reason, love, or purpose. All of these are what he calls “shadows of God” and he concludes JS 109 by asking when we will be rid of their obscuring influence. So in JS 285 Nietzsche extends this line of thought by inquiring into the psychological state of someone who is strong enough to live in a de-deified cosmos.¹⁶ Such a person, he suggests, will feel the immense loss of all these shadows of god – a loss that Nietzsche characterizes as a yearning for earlier feelings of peace, serenity, and tranquility. Nevertheless, this person is determined to resist this yearning and to renounce all these feelings that used to provide such comfort and support. The paradoxical and unintended result of this process of renunciation may be that it keeps the person’s strength from draining away and instead allows it to keep accumulating as a means of enduring this very process. Referring to the title of this section, and alluding back to JS 27, Nietzsche indicates that the man of renunciation is actually a man of affirmation (*Mensch der Bejahung*), for his sacrifices are made on behalf of his desire to climb higher than everyone else.

To return, then, to Nietzsche’s phrase “eternal recurrence” in JS 285, we can now see that he is not mentioning this idea abruptly or merely in passing. For here too

¹⁶ Again, this person is most likely supposed to be Nietzsche’s philosophical heir, the Zarathustra figure who is introduced at the end of the first edition of JS and who is identified as the godless conqueror of God in GM II 24–5.

he is simply alluding to his previous argument in JS 109 about the reality of a world without God.¹⁷ According to this argument, the de-deified cosmos includes no eternally enduring substances (*Es giebt keine ewig dauerhaften Substanzen*) and does not eternally create novelty (*Hüten wir uns, zu denken, die Welt schaffe ewig Neues*), which means that the whole music box eternally repeats its tune, a tune which may never be called a melody (*das ganze Spielwerk wiederholt ewig seine Weise, die nie eine Melodie heissen darf*) (JS 109).¹⁸ This is an argument that Nietzsche rehearses at greater length and in more detail in his notes, culminating in the following note that he wrote a few years later:

If the world had a goal, then it must have been reached. If there were an unintended final state in store for it, then it likewise must have been reached. If it were at all capable of a pause and a becoming fixed, of a "being," if in the whole course of its becoming it had even for a single moment this capacity for "being," then in turn all its becoming would long since have come to an end, therefore also along with it all thinking, all "mind." The fact of "mind" as a *form of becoming* proves that the world has no goal, no final state, and is incapable of being. – But the old habit of thinking about all events in terms of goals, and about the world in terms of a guiding, creative God, is so powerful that a thinker has to make an effort not to fall back into thinking of the very aimlessness of the world as intention. This notion – that therefore the world intentionally *avoids* a goal and even knows artifices for keeping itself from entering into a circular course – must occur to all those who would like to find in the world a capacity for *eternal novelty*, that is, find in a finite, definite force of unchanging magnitude as is "the world," the miraculous capacity for an *infinitely* novel refashioning of its forms and states. The world, even if it is no longer a god, is still supposed to be capable of a divine creative force, of an infinite transformative force; it is supposed to deliberately *prevent* itself from returning to one of its old forms, it is supposed to have not only the intention, but also the *means of guarding* itself from every repetition, to that end, it is supposed to *control* each of its movements at every moment so as to escape goals, final states, repetitions – and whatever else may follow from such an inexcusably insane way of thinking and desiring. This is still the old religious way of thinking and desiring, a kind of longing to believe that *in some way or other* the world is after all the same as the old beloved, infinite, boundlessly creative God – that in some way or other "the old God still lives" after all – that longing of Spinoza's which was expressed with the phrase "*deus sive natura*" (he even felt "*natura sive deus*" –). But what, then, is the principle and belief that most clearly formulates the decisive turning point,

¹⁷ I think this connection helps to explain why Nietzsche unveiled the name of his doctrine in JS 285 instead of JS 109. He didn't want to draw attention away from his important methodological argument in JS 109 and he wanted to reserve this moment for the place in which he first sketched out the consequences of his new cosmology for human life. However, because JS 285 includes the name Nietzsche gave his doctrine, but JS 109 does not, commentators on this doctrine tend to bypass JS 109. See for example, Walter Kaufmann, "Translator's Introduction," in *The Gay Science*, trans. and ed. Walter Kaufmann, New York 1974, 3–26, 168n.2, 230n.13; Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974, 316–33; Richard Schacht, *Nietzsche*, New York 1983, 258; Hatab, *Nietzsche's Life Sentence*, 65; and Monika Langer, *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence*, Basingstoke 2011, 172.

¹⁸ In his earlier draft, Nietzsche writes that the whole game eternally repeats itself (*das ganze Spiel wiederholt sich ewig*) (KSA 14.254), again perhaps alluding to Heraclitus' Fr. 52.

the now attained *upper hand* of the scientific mind over the religious mind that invents gods? Is it not: the world, as force, may not be conceived as unlimited, for it *cannot* be so conceived – we forbid ourselves the concept of an *infinite* force as something that is *incompatible with the concept “force.”* Therefore – the world also lacks the capacity for eternal novelty. (Nachlass 1885, 36[15], KSA 11.556–7)¹⁹

In this note, as in JS 109 and 285, Nietzsche is concerned to describe what the world is like without God.²⁰ Also, just as in JS 109, he offers an argument for his claim that such a de-deified world must be eternally repeating.²¹ The premises in this argument

19 Here, as with most of my quotations from Nietzsche’s later *Nachlass*, I have consulted the translations by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York 1968), Kate Sturge (Cambridge 2003), R. Kevin Hill and Michael A. Scarpitti (London 2017), and Adrian Del Caro (Stanford, CA 2020). For Nietzsche’s first, and less systematic and complete, unpublished presentations of this anti-theistic argument, see Nachlass 1881, 11[245], [292], [312], [345], KSA 9.534–5, 553–4, 561, 574–5.

20 As Nietzsche explains at the start of the second edition of JS, this means the Christian God (JS 343). Elsewhere Nietzsche conveys his view that this de-deified world, including especially its eternal and identical repetition, is nevertheless divine in a Dionysian sense. The two most important published places where he says this are BGE 56, where he describes the ideal of a *circulus vitiosus deus* (see Loeb, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, 189–90); and the end of TI (Ancients 5), where he describes himself as the last disciple of the philosopher Dionysus and as the teacher of eternal recurrence (see also BGE 295, and Loeb, *The Death of Nietzsche’s Zarathustra*, 2–4). In both of these places, Nietzsche is also alluding to Heraclitus. Thus, in BGE 57, the section that follows BGE 56, he alludes to Heraclitus’ image of the child’s plaything (Fr. 52); and at the end of TI, right before calling himself the last disciple of Dionysus and teacher of eternal recurrence, he celebrates the Dionysian orgiastic mystery cults of the ancient Greeks – cults that are mentioned by Heraclitus in Fr. 15 – as guaranteeing the eternal return of life.

21 According to Michael Ure, in his recent commentary on JS, JS 109 doesn’t actually include a reference to Nietzsche’s thought of eternal recurrence (Ure, *Nietzsche’s The Gay Science*, 129–31). Ure’s reasoning is that Nietzsche could not be inveighing against our aesthetic anthropomorphizing of nature while at the same time doing so himself when representing eternal recurrence as a kind of music box that eternally replays its tune. But he misses the fact that Nietzsche is alluding here to the Pythagorean depiction of the universe in terms of music while at the same time resisting any possible anthropomorphic interpretation of his thought by insisting that the tune must never be called a melody (see my discussion below of Nachlass 1881, 11[157], KSA 9.502). Besides, Ure never discusses JS 285, in which Nietzsche unveils the name of his thought while connecting it to the anthropomorphic concepts of war and peace. Lastly, the endings of Part III and IV of *Thus Spoke Zarathustra*, as well as BGE 56, which are all about Nietzsche’s thought of eternal recurrence, explicitly appeal to musical metaphors when they include the musical instructions, “Once more!” (*Noch Einmal!*) and “*da capo!*” Indeed, the former instruction is written as the title of a musical song that is performed in time with the musical tones of an ancient bell that is compared to a musical lyre (another Heraclitean example associated with the bow in Fr. 51). Ure also argues that Nietzsche only brings up the metaphor of a repeating tune so as to deflate the idea of the universe having any purpose. But of course this is compatible with Nietzsche believing that the universe actually does eternally recur – and that this is the most important reason why we should avoid false teleological conceptions of the universe. For further discussion, see Loeb, “Eternal Recurrence,” and Paolo D’Iorio, “The Eternal Return: Genesis and Interpretation,” *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas* XX (2014), 41–96.

are the same as before, namely, that such a world lacks eternally enduring substances and lacks eternal novelty. But here Nietzsche fills in more of his reasoning as to why he thinks each of these premises is true. A world without God, he writes, consists of a definite force of finite and unchanging magnitude – which means that, given infinite time (since the de-deified world is not created and has no beginning), its ever-changing configurations of forms and states cannot help but enter into an eternally repeating circular course.²² It is only under the influence of the old religious way of thinking and desiring that this cosmic default might seem avoidable. Nietzsche mentions two ways in which this is the case. In the first place, this is because the idea of God suggests the possibility of some kind of pause or halt in the flux of these configurations, either because God (and associated substances such as souls) is eternally enduring or because God intentionally guides the world into some kind of final resting state. And in the second place, this is because an infinite, boundlessly creative God has the intention and the means to prevent any such identical repetition by miraculously producing infinite novel transformations in these configurations. In response to both these suggestions, Nietzsche cites the recently attained ascendancy of the scientific mind over the religious mind that invents gods.²³

A Substitute for Ultimate Peace

In JS 285, then, Nietzsche is simply assuming what he has already concluded in JS 108 and 109, namely, that God is dead, that is, that the belief in the Christian God has become unbelievable (JS 343), and that the de-deified cosmos is a world that, considered as a whole, is devoid of goodness, wisdom, law, beauty, reason, love, or purpose. It is also a world that is eternally recurring as the same because it includes no eternally enduring substances or eternally created novelty.²⁴ But in JS 108 and 109 he was concerned with the cognitive reasons for believing in these truths, namely, an under-

²² See also Nachlass 1888, 14[188], KSA 13.374–5. For Nietzsche's first unpublished presentations of his proof of eternal recurrence having to do with finite force and infinite time, see Nachlass 1881, 11[148], [202], [232], [245], [269], [305], KSA 9.498, 523, 530, 534–5, 544, 558–9. For his published presentation of this proof, see Z III, Vision and the Riddle 2, and Loeb, "The Colossal Moment."

²³ For further discussion of these premises, see Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984; Alistair Moles, *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York 1990; Gregory Whitlock, "Roger Boscovich, Benedict de Spinoza, and Friedrich Nietzsche: The Untold Story", *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 200–20; Robin Small, *Nietzsche in Context*, Basingstoke 2002, and Small, *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, London 2010.

²⁴ Although many casual readers might miss this connection, I think Nietzsche expected his most discerning future readers to track the unfolding presentation of his thought of eternal recurrence in JS 109, 285, and 341. These are the readers, he says, who understand that there is hardly a line in JS that cannot serve as an introduction, preparation and commentary on Z and its "Grundconception" of eternal recurrence (Letter to Franz Overbeck, April 7, 1884, no. 504, KSB 6.496; and EH, Z 1).

standing of the enormous projective (albeit life- and species-preserving) error involved in our anthropomorphic and anthropocentric conception of the universe (JS 110). In JS 285, by contrast, he is concerned with the impact of believing these truths on the affective state of the person who is strong enough to accept them. Such a person, he suggests, must cultivate within himself a new kind of affective state that will give him the strength to counteract and defeat his feelings of loss and distress when confronted by the reality of a de-deified world. In order to grow stronger, he must want it to be the case that the world is as it actually is rather than as it is described by his previous erroneous beliefs. In particular, such a person must not just believe that it is true that the whole world eternally recurs as the same, he must also come to want or desire this eternal recurrence.²⁵ More specifically, if this person wishes to grow stronger by resisting his yearning for a divinely-infused ultimate peace, he must want or desire the eternal recurrence of war and peace.

I think there are two things Nietzsche means by this contrast with ultimate peace, one having to do with his mention of “war and peace” and the other having to do with his mention of “eternal recurrence.” His first point of contrast is that the person who renounces his belief in a deified world, as well as all the comfort and support this belief used to provide, finds that there is a kind of substitute peace available in a world without god – a kind of peace that compensates him for his loss of ultimate peace. However, as we have seen, this real world is nothing but ever-changing configurations of force that are always at “war” with one other, that is, in constant conflict, tension, and struggle. Sometimes, some of these conflicts balance themselves out for a while and reach a temporary state of equilibrium – in which case the force-configurations in question may be said to be at “peace” with each other during this time. For this reason, “peace” in a world without God is simply an emergent property of the ever-present but often invisible or hidden “war” among the world’s constituent force-configurations. War is not the exception, it is the norm, and any kind of peace presupposes a background state of war. So the person who finds a kind of substitute peace in the real world must want war alongside peace and, in fact, war as precisely the means to this peace. And since everything in this real world cannot help but enter

²⁵ Nietzsche’s emphasis here on believing the truth of eternal recurrence obviously contradicts the currently prevailing practical and therapeutic interpretation of his doctrine as some kind of counterfactual or merely hypothetical thought-experiment, or as some kind of life-affirming ideal to be desired or valued, or as some kind of spiritual exercise (see, for example, R. Lanier Anderson, “Friedrich Nietzsche,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, March 17, 2017: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>; Lampert, *What a Philosopher Is*, 14, 294, 321–2; and Ure, *Nietzsche’s The Gay Science*, Chapter 6). So does Nietzsche’s elaboration of his doctrine as a response to contemporaneous arguments by physicists and cosmologists (see D’Iorio, “The Eternal Return,” and Robert C. Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2019). For a further rebuttal of this sort of interpretation, see Loeb, “Eternal Recurrence” and “The Colossal Moment”; R. Kevin Hill, *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*, London 2007, 89–92; and Hill, “Introduction”, in *The Joyous Science*, trans. and ed. R. Kevin Hill, London 2019.

into an eternally repeated circular course, he must want the eternal recurrence of war and peace.

This first point of contrast is quite different from Williams' claim that Nietzsche has in mind a contrast between perpetual peace, on the one hand, and an alternating cycle of war and peace, on the other. Moreover, it is a point that can be more readily aligned with Nietzsche's own interpretation elsewhere of the following relevant fragments attributed to Heraclitus (Nietzsche alludes to the first fragment in JS 92):

Fr. 53: War is father of all, and king of all. He renders some gods, others men; he makes some slaves, others free.

Fr. 80: One must realize that war is common, and justice strife, and that all things come to be through strife and are <so> †ordained†.²⁶

According to Nietzsche's exegesis in his earlier essay on the Presocratics, what Heraclitus means in these fragments is this:

From the war of opposites there emerges all becoming: the definite qualities which appear enduring to us express only the momentary ascendancy of one of the combatants, but the war is not at an end with this, the struggle lasts forever. Everything happens in accordance with this strife and precisely this strife reveals eternal justice (PHG 5).²⁷

Nietzsche's second point of contrast between ultimate peace and the eternal recurrence of war and peace has to do with the central theme of JS 285, namely, that the person who renounces god must also renounce his desire for any state of rest, standing still, or constancy. This person must renounce his desire that the world stay the same and stop changing.²⁸ Moreover, we have seen that the de-deified cosmos is a world in which the force-configurations are constantly and endlessly changing as a result of their perpetual conflict and struggle. As Nietzsche writes in the 1885 *Nachlass* note cited above, a state of struggle-free "being" (*Sein*) is precisely what is not possible in this real world, not even for a moment:

If the world had a goal, then it must have been reached. If there were an unintended final state in store for it, then it likewise must have been reached. If it were at all capable of a pause and a becoming fixed, of a 'being,' if in the whole course of its becoming it had even for a single moment this capacity for 'being,' then in turn all its becoming would long since have come to an end, therefore also along with it all thinking, all 'mind.' The fact of 'mind' as a *form of becoming* proves that the world has no goal, no final state, and is incapable of being. (*Nachlass* 1885, 36[15], KSA 11.556-7)

²⁶ Here, and in the rest of this essay, I have followed T. M. Robinson's translation of the fragments attributed to Heraclitus (T. M. Robinson, *Heraclitus: Fragments*, Toronto 1987).

²⁷ Trans. Marianne Cowan, Chicago 1962, 55. In the rest of this essay, I have consulted this translation for all quotations from PHG.

²⁸ In his preparatory draft, Nietzsche writes: "Nothing fixed! [*Nichts Festes!*]" (KSA 14.264).

Thus, when the person who renounces god surveys the de-deified world for some way in which things remain the same, he seems to find nothing but ceaseless conflict and change. In such a world, there is never any state of being in which the struggle and flux ever get paused, fixed, or halted. However, because the overall force that constitutes the world is finite in magnitude, while time is infinite, it must be the case that all the limited numbers of force-configurations eventually return to their old forms. Hence, all their agonistic fluctuations are eternally and identically repeated.²⁹ This means that the person who renounces God can find in the eternal recurrence of the same a kind of substitute and compensation for the loss of God's eternal and unchanging nature and for the loss of God's ability to fix the world of becoming into a state of being. As Nietzsche puts it in a later note made famous by Heidegger: "That *everything recurs* is the closest *approximation of a world of becoming to a world of being: high point of the contemplation*" (Nachlass 1886/87, 7[54], KSA 12.312). Hence, by wanting the eternal recurrence of all becoming and conflict, the person who renounces god is better able to resist his yearning for the kind of ultimate peace he used to find in the divine state of being.

This second point of contrast in JS 285 can also be readily aligned with Nietzsche's acknowledgement, throughout his entire career, that Heraclitus' teaching about conflict-driven change was an important resource for his own dynamic worldview. But it is much less obvious why he believes that Heraclitus' teaching also includes a further theoretical claim about the eternal identical repetition of all this change. Indeed, Nietzsche himself never suggests any such belief in his writings about Heraclitus prior to his discovery of eternal recurrence in August 1881.³⁰ So we can suppose that JS 285 represents an important turning point in his understanding of his Presocratic precursor. In the next part of this essay, I want to offer a more detailed examination of this turning point, as reflected especially in Nietzsche's allusion to Heraclitus in a set of unpublished notes from the time period 1881–1883 when he was articulating his doctrine of eternal recurrence while composing *Thus Spoke Zarathustra*.

²⁹ See also Nachlass 1881, 11[148], KSA 9.498.

³⁰ In his commentary on Nietzsche's *The Pre-Platonic Philosophers* [= PPP], Whitlock says that the "general theory of temporal relativity" that Nietzsche attributes to Heraclitus is the same as his later theory of the eternal return of the same (*The Pre-Platonic Philosophers*, trans. and ed. Greg Whitlock, Chicago 2001, 204, 214, and 255n.). But just because eternal recurrence entails temporal relativity does not mean it is identical to it. In fact, despite Whitlock's attempt to find support in Nietzsche's EH remark that Heraclitus may have anticipated his doctrine of eternal recurrence, Nietzsche's explanation of temporal relativity in PPP has nothing to do with the infinitely repeated circular course of all things.

II *Thus Spoke Zarathustra*

According to Nietzsche's own account in his notebooks and letters, the discovery of the thought of the eternal recurrence of the same led him to reconsider everything he had believed up to that point.³¹ Certainly, then, it must have led him to reconsider what he had previously believed about the doctrine of eternal recurrence. Like most students of ancient thought, he had attributed the origins of this doctrine to the Pythagoreans and had never even considered Heraclitus as a possible early thinker of eternal recurrence.³² This is one reason commentators have been puzzled by his EH remark about Heraclitus' influence on the Stoic doctrine of eternal recurrence. But we can now see, given our analysis of JS 285, why he might have changed his mind about both these points. Previously, given his study of Pythagorean eternal recurrence, Nietzsche had simply taken it for granted that this doctrine requires the permanence of certain structural features of the universe. In the case of the Pythagoreans, these features are the celestial constellations that return back to their original starting points and thereby re-initiate the cyclical identical repetition of cosmic events. Here is Nietzsche's summary of their doctrine in his early published essay, *On the Utility and Liability of History for Life* (1874):

Basically, yes, what was possible once could only be possible a second time if the Pythagoreans were correct in believing that, along with the identical constellation of celestial bodies, identical events must repeat themselves on the earth as well, and indeed down to the most individual and minute detail: so that, again and again, when the stars have a certain relation to one another, a Stoic will join forces with an Epicurean and murder Caesar, and, again and again, when they stand in another configuration, Columbus will discover America. Only if the earth always began its drama all over again after the fifth act, only if it were certain that the same entanglement of motives, the same *deus ex machina*, the same catastrophe, would recur at fixed intervals, could the powerful person venture to desire monumental history in complete iconic *veracity*, that is, with every fact depicted in its precise peculiarity and uniqueness: so probably not until astronomers have once again become astrologers. (HL 2)³³

I think most scholars today would agree with this interpretation of the Pythagorean doctrine.³⁴ But what is important for our purposes here is Nietzsche's final sarcastic remark about astronomy reverting to astrology, for this amounts to a dismissal of

³¹ See, for example, Nachlass 1881, 11[141], KSA 9.494; and Letter to Franz Overbeck, March 8, 1884, no. 494, KSB 6.485.

³² See PPP 16 (Whitlock, *The Pre-Platonic Philosophers*, 139). I have consulted this translation in all further quotations from PPP. Also, as Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century*, mentions (368), Nietzsche's unpublished notes from 1872/73 connect Pythagoras and the Pythagoreans with eternal recurrence (Nachlass 1872/73, 19[134], KSA 7.462; Nachlass 1873, 29[108], KSA 7.681).

³³ Trans. Richard T. Gray, Stanford, CA 1995.

³⁴ See, for example, Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982, 502ff, and Bernd Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, Indianapolis, IN 1978, 60.

the Pythagorean doctrine as an impossible and unscientific fantasy. Although he does not mention it explicitly in this passage, his reason for this dismissal is that their doctrine ignores the fundamental and scientific reality of flux, change, and becoming – a reality he is keen to emphasize from the start of this early essay (HL 1). In Nietzsche's view, that is, this reality excludes any permanent and stable celestial objects that could play the role assigned to them by the Pythagoreans. Moreover, he asserts, when considered as complete historical veracity, this reality ensures that everything in the past is completely peculiar and unique because it is never identically repeated in the future.³⁵

Before 1881, then, Nietzsche believed that the Pythagoreans taught a doctrine of the eternal recurrence of the same, but that this doctrine was false. After 1881, however, Nietzsche came to believe in the truth of the eternal recurrence of the same, but he gave up his claim that the Pythagoreans had taught this doctrine. As we have seen, he argues in JS 109 that the de-deified cosmos includes no eternally enduring substances, not even matter. The problem now, however, is not that this fact falsifies the background Pythagorean belief in permanent celestial objects. Instead, the problem is that the Pythagoreans assumed that the celestial objects do not recur but simply endure for all eternity. For this means that they believed that at least part of the world – indeed, the most significant part – is *not* eternally recurring. More generally, Nietzsche observes, once we insist that the doctrine of eternal recurrence is supposed to apply to every single aspect of the universe at every moment (Z III, Vision and Riddle 2), we also realize that this doctrine presupposes the reality of eternal, universal, and absolute flux (*absoluter Fluss*).³⁶ This is because nothing can come back into existence as the same unless it has already gone out of existence, and so it must be the case that throughout all eternity every single aspect of the universe is going out of existence at

35 Thus, a few sentences after his remark quoted above about a complete historical veracity that would depict every fact in its precise peculiarity and uniqueness, Nietzsche writes that “the true historical connexion of causes and effects, once completely known, would only prove that nothing wholly identical could ever again be produced by the dice game of the future and of chance.” See also Nietzsche's remark at the start of the fourth essay in UM: “Basically, every person knows perfectly well that he is in the world just once, as an *unicum*, and that no coincidence, no matter how strange, will for a second time toss together this amazingly variegated diversity into the unity that he is” (SE 1; trans. Richard T. Gray, Stanford, CA 1995). It is interesting that in these remarks before 1881 Nietzsche insists on the impossibility of the dice game of chance producing any identical repetition, whereas in his proofs of eternal recurrence after 1881 he argues that the dice game of chance, when played over infinite time with finite force, has to produce all possible combinations an infinite number of times and therefore necessitates an eternal identical repetition (cf. Nachlass 1888, 14[188], KSA 13.376).

36 Nietzsche uses this phrase “*absoluter Fluss*,” or the phrase “*absolutes Werden*,” or the phrase “*absolute Bewegung*,” in his unpublished notes. See, for example, Nachlass 1881, 11[162], [281], and [293], KSA 9.503, 549, 554; Nachlass 1882/83, 4[83], KSA 10.138; Nachlass 1884, 26[58], KSA 11.163. Following Michael Steven Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana, IL 2002, 11, 36 ff, Small, *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, 26 ff, claims that Nietzsche borrowed these terms from African Spir's book, *Denken und Wirklichkeit* (1873).

every moment.³⁷ Thus, unlike Nietzsche's earlier presentation in his essay on history, the reality of Heraclitean flux does not show that the Pythagoreans taught a false doctrine of eternal recurrence, but rather that they did not actually teach this doctrine at all. This change of mind helps to explain why Nietzsche thinks that he may be the first person in history to propose a genuine theory of the eternal recurrence of the same.³⁸ He does not think that he and the Pythagoreans hold different, but incompatible, versions of this theory, but rather that his is the only legitimate version.

However, after 1881, there remains a question in Nietzsche's mind as to whether Heraclitus might have preceded him in his new formulation of the doctrine of eternal recurrence. This is because Heraclitus, as Nietzsche interprets him throughout his whole career (and I will return to argue this point below), is the preeminent thinker of eternal, universal, and absolute flux. So in Nietzsche's view it would seem *possible* that Heraclitus was an early proponent of genuine eternal recurrence. In *Ecce Homo*, he says that this is suggested by Heraclitus' influence on the Stoics. Here we should not be misled by Nietzsche's modal phrasing: "Die Lehre von der "ewigen Wiederkunft", das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustra's k ö n n t e zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein" (EH, BT 3). Contrary to what some scholars have argued, Nietzsche does not mean by this that Heraclitus was capable of teaching the doctrine of eternal recurrence but did not actually do so.³⁹ For Nietzsche's next remark stipulates, quite correctly, that

37 According to Richardson, this is a "logical extreme" of Nietzsche's theory of Heraclitean flux that "suffers the disadvantage of being wildly at odds with our experience" (John Richardson, *Nietzsche's System*, Oxford 1996, 82). However, he does not consider Nietzsche's view that the human species has preserved itself through the erroneous intellectual projection of sameness and identity into its sensory experience of radical flux (JS 110–1; TI, Reason 2). Nor does he consider Nietzsche's claim, as argued in Loeb, "The Colossal Moment," and below, that we are always experiencing eternally recurring sameness during every single moment.

38 Letter to Franz Overbeck, March 8, 1884, no. 494, KSB 6.485: "[I]t is possible that the thought which splits humankind in two halves has come *for the first time* to me [...]. *If it is true*, or rather: if it is believed to be true – then everything is changed and turned around, and all previous values are devalued." Here Nietzsche is not deflecting the question whether his doctrine is true, but rather emphasizing the obvious fact that humans won't be radically transformed by this truth unless they come to believe it.

39 See, for example, Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, 47–8, 52; Mihailo Djurić, "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre", *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 1–16: 5–8; and Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century*, 368. These scholars all agree that the Pythagoreans anticipated Nietzsche's theory of the eternal and identical repetition of all things, but that Heraclitus did not. None of them see Nietzsche's point that the Pythagorean doctrine depends on an assumption of eternal endurance that contradicts both absolute flux and identical repetition. They do not see, that is, that after 1881 Nietzsche came to believe that the Pythagoreans did not actually teach a theory of the eternal recurrence of all things. Wohlfart, "Also sprach Herakleitos", 335 ff, responds to Magnus and Djurić that they have missed the more essential connection between Nietzsche's theory and Heraclitus' image of a child at play in Fr. 52. But he doesn't consider at all Nietzsche's crucial emphasis on identical repetition.

there are traces of Zarathustra's doctrine of eternal recurrence in the writings of the Stoics: "Zum Mindesten hat die Stoa, die fast alle ihre grundsätzlichen Vorstellungen von Heraklit geerbt hat, Spuren davon."⁴⁰ So when Nietzsche deduces that Heraclitus might have anticipated his doctrine because the Stoics claimed to have derived almost all their physical and cosmological theories from Heraclitus,⁴¹ his implication is that the Stoics must have found this doctrine in the writings of Heraclitus in order to be influenced by it. Nietzsche's point, then, is not merely that Heraclitus had the conceptual resources needed to anticipate his own doctrine of eternal recurrence – such as his doctrine of absolute flux, or his claim that the world had no creation and no beginning, or his theory of cosmic conflagration. Instead, his point is that it is likely that Heraclitus actually did explicitly teach this doctrine in writings that were available to the Stoics but that are now lost to us. Whereas the extant Stoic texts contain only traces of this doctrine, perhaps these lost writings of Heraclitus contained a full treatment of this doctrine. And this means that Nietzsche thinks it is likely that Heraclitus didn't just teach absolute flux, but also, crucially, the *identical repetition* of this absolute flux.⁴² By alluding to Heraclitus when he introduces his doctrine in *The Joyful Science*, Nietzsche is letting his readers know that this question played an important role in his own formulation and defense of the doctrine of eternal recurrence.

Redemption from Absolute Flux

In order to confirm that this is indeed Nietzsche's intuition about this matter, we need to look more closely at his reading of the relevant fragments from Heraclitus that were available to him. How might he have interpreted these as conveying his own thought of the eternal identical repetition of absolute flux? In one of the notes written shortly after his discovery of this thought, Nietzsche makes a direct allusion to Heraclitus' famous analogical image of the flowing river or stream. Speaking through Zarathustra, he says:

⁴⁰ See, for example, Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 502, and A. A. Long, "The Stoics on World-Conflagration and Everultimate Recurrence", *Southern Journal of Philosophy* 23 (1985), 13–38: 31.

⁴¹ Cf. Long, "The Stoics on World-Conflagration and Everultimate Recurrence", 15–7 and 21.

⁴² This is a point that Magnus, *Nietzsche's Existential Imperative*, 47–60, does not even consider. All he asks is whether Heraclitus had a cyclical cosmology. But this is not sufficient to establish Nietzsche's theory of eternal identical repetition. Indeed, there is only one point in his discussion of Heraclitus where Magnus mentions what he calls "full-blown" eternal recurrence (60), namely, when he is discussing the summary of the Pythagorean position by Eudemus of Rhodes. More to the point here, Hatab comments that some Stoic thinkers had "a full-fledged theory of cosmic repetition that went beyond generalized notions of return" that are found in figures like Heraclitus, Empedocles and Plato (Hatab, *Nietzsche's Life Sentence*, 59).

"I teach you redemption from the eternal flux: the flux flows back into itself again and again, and you step into the same flux again and again, as the same ones."⁴³

"Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluß fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluß, als die Gleichen." (Nachlass 1882/83, 5[1]160, KSA 10.205)

Here Nietzsche is alluding to Heraclitus' most celebrated texts, the so-called "river fragments."⁴⁴ Although there is some controversy about the authenticity of these fragments, and about their relation to each other, most scholars would cite the following three fragments (here listed according to their Diels-Kranz numbers):

Fr. 12: As they step into the same rivers, different and <still> different waters flow upon them.

Fr. 49a: We step and do not step into the same rivers; we are and are not.

Fr. 91: It is not possible to step twice into the same river.

What is interesting about Nietzsche's Zarathustran allusion is that he is picking out those aspects of Heraclitus' fragments 12 and 49a where he is asserting that it is indeed possible for us to step (twice) into the same river. In all his previous commentaries, Nietzsche had selected only Fr. 91, and that aspect of Fr. 49a, where Heraclitus suggests that this is *not* possible. Following Plato's formulation (*Cratylus* 402a), and Aristotle's acceptance of that formulation (*Metaphysics* 5, 987a29-b6, 1010a10-14), Nietzsche had simply identified that impossibility with the doctrine of absolute flux. Prior to 1881, Nietzsche never cites, comments, or refers to Heraclitus's balancing claim in fragments 12 and 49a that we do indeed step into the same rivers in which different waters flow.⁴⁵ I think this means that Nietzsche has changed his mind about Heraclitus in the Zarathustran passage cited above. He is now also emphasizing Heraclitus' balancing claim and, in addition, associating this balancing claim with his new idea of eternal identical

⁴³ Trans. Paul S. Loeb and David F. Tinsley, Stanford, CA 2019. See also Nachlass 1882/83, 4[76], KSA 10.135: "Redemption from the eternal flux." And Nachlass 1882/83, 4[94], KSA 10.142: "I told humans to create superhumans, I taught noon and eternity and redemption from flux." Nietzsche offers more information about the intended context, meaning, and purpose of these notes in Z II, Redemption, where he discusses the question of "redemption from the flux of things [*die Erlösung vom Fluss der Dinge*]" (see Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, 173–206). Nietzsche also alludes to Heraclitus' image in Z II, Self-Overcoming, where he writes about the river of becoming that carries human values, and especially in Z III, Old and New Tablets 8, where he discusses the doctrine that "everything is in flux [*Alles ist im Fluss*]" in connection with the metaphor of a flowing river that carries human values.

⁴⁴ Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 575n.53, briefly notes this allusion in a footnote, but only in reference to the Heraclitean idea of flux, not as a suggestion that eternal recurrence is a Heraclitean doctrine.

⁴⁵ For a convincing philological analysis of this balancing claim, see Robinson, *Heraclitus*, 112–4.

repetition. According to Nietzsche's new interpretation, what Heraclitus means when he says that we do *not* step into the same rivers is that there is absolute flux; and what he means when he says that we *do* step into the same rivers is that there is an eternal identical repetition of this absolute flux. Because the absolute flux flows back into itself again and again, we (as the same ones) step into the same flux again and again.⁴⁶

In sum, Nietzsche now suggests that Heraclitus was not just (as he had believed prior to 1881) the thinker of absolute flux who dissolved all previous claims of stability and persistence in the natural world, but also the thinker who offered redemption from this absolute flux by revealing its eternal identical repetition. In another contemporaneous Zarathustran note, Nietzsche explains this idea of redemption in a little more detail:

Do not fear the flux of things: this flux turns back into itself: it flees itself not just twice. / All "it was" becomes an "it is" again. The past bites all that is future in the tail.⁴⁷

Fürchtet euch nicht vor dem Fluß der Dinge: dieser Fluß kehrt in sich selber zurück: er flieht sich selber nicht nur zweimal. / Alles "es war" wird wieder ein "es ist". Allem Zukünftigen beißt das Vergangene in den Schwanz. (Nachlass 1882/83, 4[85], KSA 10.139)

Here Nietzsche is clearly interpreting Heraclitus' famous river analogy in terms of the concept of change over time. His suggestion, then, is that according to Heraclitus everything in the universe changes over time so absolutely that we cannot hope to experience any of it more than once. This is a point he had already emphasized, and even intensified, in his previous writings, as for example, in HL, when he cited Cratylus (as reported by Aristotle in *Metaphysics* 5, 1010a10-14):

Imagine the most extreme example, a human being who does not possess the power to forget, who is damned to see becoming everywhere; such a human being would no longer believe in his own being, would no longer believe in himself, would see everything flow apart in turbulent particles, and would lose himself in this stream of becoming; like the true student of Heraclitus, in the end he would hardly even dare to lift a finger (HL 1).⁴⁸

46 Nietzsche's qualification, "as the same ones [*als die Gleichen*]," alludes to Heraclitus' additional point in Fr. 49a that "we are and are not" (see, for example, Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, 167), and points to his claim that the reality of absolute flux includes personal identity as well: we are *not*, or we are *not* the same ones, in the sense that we are constantly changing (see HL 1 below and HH II, VM 223); but we *are*, or we *are* the same ones, in the sense that we eternally recur as the same (Z III, Convalescent 2).

47 Trans. Paul S. Loeb and David F. Tinsley, Stanford, CA 2019. In Z II, Redemption, Nietzsche indicates that Zarathustra's sane and wise answer to the question of redemption from the flux of things is that the will becomes its own redeemer when it is able to say to all "it was", "thus I will it!" and "thus I shall will it!" This is because the flux turns back into itself and all "it was" becomes an "it is" again (see Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, 173–206).

48 See also PHG 5 and my analysis below.

On the other hand, Nietzsche now asserts, Heraclitus also thinks that all of this change repeats itself identically and eternally, as does our experience of this change, which means that we (as the same ones) can actually experience all of this change an infinite number of times.⁴⁹

Diachronic and Synchronic Self-identity

There are perhaps a few Heraclitus scholars who would accept the Platonic interpretation of Heraclitus' river fragments that Nietzsche endorsed prior to 1881.⁵⁰ But I think most of them would certainly reject as implausible and far-fetched the interpretation that Nietzsche proposed after 1881. This is because most of them agree that in these fragments Heraclitus is dividing up aspects of the river into those which are more subject to change than others. Thus, they argue, Heraclitus' seemingly paradoxical claim is actually commonsensical: we cannot step into the same river insofar as we focus on its radically changing aspects, but we can step into the same river insofar as we focus on its comparatively stable and persisting aspects. Since Fr. 12 emphasizes the different *waters* flowing within the same *river*, scholars have argued for a Heraclitean distinction between, on the one hand, the river's radically changing parts, content, components, constituents, matter, or substance, and, on the other hand, its comparatively fixed whole, structure, form, order, arrangement, organization, or pattern.⁵¹ Alternatively, they have distinguished between, on the one hand, the river's variable and mutable inessential properties, and, on the other hand, its completely invariant essence, nature, or kind.⁵²

The key issue between these two starkly different interpretations of Heraclitus' river fragments is the question whether he believed that radical change applies equally to everything in the world. Today's scholarly consensus on these river fragments takes

⁴⁹ See Nachlass 1881, 11[148] and [197], KSA 9.498, 9.520. For a discussion of Nietzsche's account of the phenomenology of this experience, see Loeb, "The Colossal Moment."

⁵⁰ See, for example, W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge 1962; Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Terence Irwin, *Classical Thought*, Oxford 1988; and Leonardo Tarán, "Heraclitus: The River Fragments and their Implications," *Elenchos* 20 (1999), 9–52.

⁵¹ See, for example, Geoffrey S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, 377; Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, 167–8; Barnes, *The Presocratic Philosophers*, 66; Robinson, *Heraclitus*, 83–4, 112–4, 139–41; Daniel W. Graham, "Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge," in Patricia Curd / Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2011, 169–88; Graham, "Heraclitus," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first publ. February 8, 2007; substantive revision September 3, 2019: <https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/>. See also Richardson, *Nietzsche's System*, 85.

⁵² See, for example, Kirk, *Heraclitus*, 377; Edward Hussey, "Heraclitus," in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 88–112, 94; Graham, "Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge"; and Graham, "Heraclitus."

it for granted that he did not, while Nietzsche argues that he did. But this consensus begs the question when it simply cites as support any of the distinctions mentioned above. It won't do, for example, to cite the stability and persistence of the river banks as *compared* to the flow of the river's waters through those banks. For according to Nietzsche's doctrine of absolute flux, and his attribution of this doctrine to Heraclitus, the river banks are not stable or persistent in any way at all, not even just comparatively.⁵³ In his early commentary on Heraclitus, Nietzsche offers two arguments for this claim.⁵⁴ The first, which I have already discussed, is that everything in the world is entirely constituted of competing forces that are always changing in relation to each other. Thus, in his lectures on the pre-Platonic philosophers, Nietzsche writes that the Heraclitean dictum "everything flows [πάντα ῥεῖ]" is a central principle for the natural sciences: "Nowhere does a fixed persistence exist, because we always come in the final analysis to forces, whose effects simultaneously include a desire for power" (PPP 10). His second argument is that all human perception of persistence and stability is actually an anthropomorphic illusion. In the same chapter on Heraclitus from his lectures on the pre-Platonic philosophers, Nietzsche imagines what would happen if the human lifespan were enormously expanded: "Enough, all shapes that seemed persistent to us would melt away in the rush of events and would be devoured by the wild storm of becoming. That which persists, the unmoving [μὴ ῥεῖν], proves to be a complete illusion, as a result of our [restricted] human intellect" (PPP 10). Or, he imagines, what would happen if human perception were enormously strengthened:

[I]t would not be possible to discover something persistent in the infinitely smallest unit of time but rather only a becoming. All becoming ceases for the infinitely fastest perception, since we always mean only human perception. If it were infinitely strong and dived into every depth, then every *form* would cease for it: forms exist only for a certain degree of perception (PPP 10).

If Nietzsche is right about Heraclitus believing in universal radical flux, then the consensus reading of Heraclitus' claim that we *can* step into the same river twice is not able to account for its supposed balancing role against the claim that we *cannot*. For this reading would have to concede the complete absence of any invariant aspects of the river that could explain our ability to step into the same river twice – even of those aspects that are supposed to be just *comparatively* invariant. Nietzsche, by contrast, does not have this problem. This is because he interprets Heraclitus' balancing claim that we *can* step into the same river twice as referring only to the eternal identical repetition of absolute flux. Put another way, the scholarly consensus simply posits on Heraclitus' behalf some kind of commonsensical idea of *diachronic* self-identity having

53 Throughout his career (see especially TL), Nietzsche denies the existence of any *complete* invariance supposedly associated with our ideas of an essence, nature, or kind.

54 Nietzsche extends and rehearses both these kinds of arguments in much more detail in the 1881 notes he wrote shortly after discovering his thought of eternal recurrence (KSA 9.494–575).

to do with the particular river itself. But Nietzsche thinks that Heraclitus, like himself, rejects all such commonsensical ideas and instead allows only the self-identity stemming from the eternal recurrence of the entire diachronically changing cosmos (and hence also of the particular diachronically changing river within this cosmos). According to Nietzsche, this is a *synchronic* self-identity because time itself – that is, the overall sequence and succession of moments – is eternally and identically repeated along with the entire changing cosmos.⁵⁵ In JS 341, he expresses this point about time's recurrence by having the demon inform the reader that everything in his life will have to return to him in the same temporal succession and sequence, including the very moment in which he is speaking to him. And in *Zarathustra*, he expresses this point by having Zarathustra tell the dwarf that the very moment in which he is speaking to him has already existed in the last iteration and will exist again in the next iteration. Since the idea of re-currence and re-petition is by definition an account of numerically distinct iterations, we should interpret this idea of the synchronic self-identity of temporal moments as having to do only with their qualitative self-identity – that is, with their having an identical place in the overall repeating sequence and succession of temporal moments.⁵⁶

Of course, Nietzsche would have to support this peculiar interpretation with other textual evidence besides the river fragments. Given his claim of Heraclitus' influence on the Stoic theory of eternal recurrence, he would most likely focus on the Stoics' favored fragment 30: “<The ordered?> world, the same for all, no god or man made, but it always was, is, and will be, an everliving fire, being kindled in measures and being put out in measures.”⁵⁷ Here he would dwell especially on this fragment's rejection of the idea that the cosmos had any origin or creation, as meaning that it is and has been eternally repeated; on its supposition that the cosmos was always and is and will be, as meaning via its infinite identical repetitions; and on its proposal that everything in the universe, including all seemingly permanent celestial objects (as assumed by the Pythagorean theory of eternal recurrence), will be destroyed in a cycle of universal conflagration and regeneration that identically repeats itself at vast but regular cosmic intervals.⁵⁸

55 This is not the traditional logical and atemporal conception of synchronic self-identity which Nietzsche also rejects as an anthropomorphic projective error (JS 110–1, BGE 4). For further discussion, see Green, *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, 60 ff, and Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients*, 80–3, 140–7.

56 See also Nachlass 1881, 11[148], KSA 9.498: “Likewise this moment: it was already here once and many times and it will likewise recur, all forces apportioned precisely as now: and likewise for the moment that bore this one and with the one that is the child of the current moment. [So diesen Augenblick: er war schon einmal da und viele Mal und wird ebenso wiederkehren, alle Kräfte genau so vertheilt, wie jetzt: und ebenso steht es mit dem Augenblick der diesen gebär und mit dem, welcher das Kind des jetzigen ist]”.

57 Robinson, *Heraclitus*, 25; cf. Long, “The Stoics on World-Conflagration and Everultimate Recurrence”, 20–1.

58 See Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.610–1, and Nachlass 1888, 14[188], KSA 13.374–5.

The Primordial Law of the Circle

As a final objection to this account of Nietzsche's interpretation of Heraclitus' river fragments, the prominent scholar G. S. Kirk has offered a different reason for disputing the idea that Heraclitus was an absolute flux theorist.⁵⁹ According to Kirk, many of the important and authentic extant fragments insist on the role that the *logos* plays in governing the cosmos. This *logos*, he writes, ensures that all change within the cosmos happens by necessity (Fr. 80) and is measured, proportionate, stable, regular, balanced, and lawful (see, for example, Frs. 30, 31, 94). Accordingly, he argues that the point of Heraclitus' river analogy is this: "The preservation of the river's identity and name, in spite of the constant change of its parts, is due to the regularity and balance of that change, just as the preservation of a κόσμος [cosmos] is due to the μέτρα [measures] which govern all meteorological and cosmological change."⁶⁰ Writing more specifically about Fr. 12, Kirk notes that Heraclitus is pointing here to "a special quality of rivers," namely, that "only because the waters flow regularly and replace each other by balanced amounts is the identity preserved".⁶¹

Jessica Berry has recently extended Kirk's point into the interpretive claim that Nietzsche himself did not believe that Heraclitus was a radical flux theorist.⁶² As support, she cites the early philological texts in which Nietzsche emphasizes the lawful order of Heraclitus' cosmos. This is the case, she writes, even in the following passage from *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873) where he refers to the river fragments (specifically, Fr. 91) and where he seems most clearly to be attributing to Heraclitus a theory of radical flux:

Straight at that mystic night in which was shrouded Anaximander's problem of becoming, walked *Heraclitus* of Ephesus and illuminated it with a divine lightning-bolt. "Becoming' is what I contemplate," he exclaims, "and no one else has watched so attentively this eternal wave-beat and rhythm of things. And what did I see? Lawful regularities, infallible certainties, ever-like orbits of lawfulness, *Erinnyes* in the back judging all violations of the law, the whole world the spectacle of a prevailing justice and of demonically omnipresent natural forces that serve it. [...]" [Heraclitus] altogether denied being. For this one world which he retained – unshielded from eternal unwritten laws, flowing upward and downward in brazen rhythmic beat – nowhere shows a persistence, an indestructibility, a bulwark in the stream. Louder than Anaximander, Heraclitus proclaimed: "I see nothing but becoming. Don't let yourself be deceived! It is the fault of your myopia, not of the nature of things, if you believe you see firm land somewhere in the ocean of becoming and passing away. You use names for things as if they had fixed duration; yet even the stream into which you step a second time is not the same one you stepped into the first time." (PHG 5)

⁵⁹ Kirk, *Heraclitus*, 366–84.

⁶⁰ Kirk, *Heraclitus*, 366.

⁶¹ Kirk, *Heraclitus*, 377. See also Richardson, *Nietzsche's System*, 85.

⁶² Jessica N. Berry, "Nietzsche and the Greeks," in Gemes / Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, 83–107: 96–8.

According to Berry, Nietzsche's emphasis here on the laws, lawfulness, and lawful regularities that govern change shows that "he appreciates that there is a wealth of evidence in the extant fragments demonstrating that Heraclitus in fact insists upon the existence of stability or persistence in the natural world."⁶³

My response to this final objection is that none of Heraclitus' river fragments include any mention of a regular flow or balanced replacement of waters, and this is because he surely noticed that actual rivers do not behave like this. Nor does Nietzsche say in the passages cited above that this is what Heraclitus means in these fragments, or that he himself would accept any such interpretation of diachronic stability or persistence. Much more to the point is Nietzsche's focus on Heraclitus' idea that war is common and that all things happen according to strife (Fr. 80). What this means, he suggests above, is that any kind of perceived equilibrium or repose, such as the apparently regular water flow in a river, or the apparently balanced replacement of waters in a river, actually masks "the demonically omnipresent natural forces" in "the ocean of becoming and passing away." In her reading of the passage cited above from PHG 5, Berry appears to read Nietzsche as claiming that Heraclitus saw change in the natural world as governed and circumscribed by certain unchanging and independently existing laws. But Nietzsche's actual and more subtle point, as he goes on to write, is that these laws have a merely *immanent* existence within the strife of opposites that gives birth to all change. Since the contest of opposites endures in all eternity, so do these immanent laws. But these laws have no more persistence or stability than the strife itself – a strife that Nietzsche describes as lacking any stability and persistence (*Feststehen und Standhalten*), as momentary (*momentane*), as a flash and spark (*Erblitzen and Funkenschlag*), and as a gleaming (*Aufglänzen*):

All becoming emerges out of the war of opposites; the definite qualities which appear permanent to us express only the momentary ascendancy of one combatant, but the war is not ended thereby, the contest lasts into eternity. Everything that happens, happens in accordance with this strife, and it is in just this strife that eternal justice is revealed. It is a wonderful idea, drawn from the purest wells of Hellenism, which regards strife as the continuous rule of a uniform, strict justice bound to eternal laws. Only a Greek was in a position to find this idea as the foundation of a cosmodycy [...]. Just as every Greek individual fought as though he alone were in the right and as though an infinitely certain measure of judicial opinion were determining the trend of victory at every moment, so the qualities wrestle with each other, in accordance with inviolable laws and

⁶³ Berry, "Nietzsche and the Greeks," 97. As additional support for this point, Berry suggests that Nietzsche may have been influenced by Eduard Zeller into thinking that Heraclitus' laws governing change in the natural world could be interpreted in terms of "the emerging atomistic explanations offered by contemporary physicists." But Nietzsche was always resistant to the idea of "corpuscular" atoms, precisely because they were supposed to be persistent and indestructible. See, for example, the passage from PPP cited above in which Nietzsche says that the Heraclitean *panta rhei* dictum is a central proposition for those natural sciences that explain everything in terms of competing forces that are always changing in relation to each other. See also Kirk, *Heraclitus*, 376, on the implausibility of Zeller's interpretation.

standards that are immanent in the struggle. The things themselves, which human and animal minds regard as stable and persistent, have no true existence at all, they are the flash and spark of drawn swords, they are the gleaming of victory in the struggle of opposite qualities. (PHG 5)

In any case, as Berry herself notes, there remains the question of how the *later* Nietzsche interprets these same Heraclitean remarks about the lawfulness that governs all change in the natural world. If my interpretive proposal is correct, Nietzsche came to believe that these remarks referred, at least in part, to eternal recurrence.⁶⁴ This reading is supported by a note that Nietzsche wrote shortly after discovering his thought of eternal recurrence, in which he describes the law of the circle (*das Gesetz dieses Kreises*) as a primordial law (*Urgesetz*) that has always existed and that applies without exception to everything that is ever-changing within the circle⁶⁵:

Let us beware of ascribing to this circulation [*Kreislaufe*] any kind of *striving*, any kind of goal; or of assessing it in keeping with our needs, as *boring*, stupid, etc. Certainly it includes the highest degree of irrationality just as well as the opposite: but it is not to be measured according to this, rationality or irrationality are *not* predicates for the universe. – Let us beware of thinking of the *law of this circle* as *having come into being*, in keeping with the false analogy of circular motion *within* the ring: there was *not* first a chaos and afterward gradually a more harmonious and finally a fixed circular movement of all forces: rather, everything is eternal, not having come into being: if there was a chaos of forces, then the chaos too was eternal and recurred in every ring. The *circulation* is not something that has *come into being*, it is the primordial law, just as the *amount of force* is the primordial law, without exception and without violation. All becoming is within the circulation and the amount of force; therefore the circulations that come into being and pass away, e. g. the stars or ebb and flood day and night seasons, are not to be applied by false analogy as characteristics of the eternal circulation. (Nachlass 1881, 11[157], KSA 9.502)⁶⁶

In this note, just as in JS 109, Nietzsche distinguishes between two kinds of properties that he thinks should not be confused: those that belong to the world as a whole and therefore to all of its parts; and those that belong merely to one of its parts and therefore not to the world as a whole. According to Nietzsche, eternal circulation belongs to the first kind of property, while the circulation of water in rivers belongs to the second kind. Given this distinction, Nietzsche warns against the false analogy that might be drawn from the kind of ephemeral circulations we observe in everyday life – for example, in the motion of the stars, or in the ebb and flood of the ocean, or in the motion of the earth on its axis or around the sun – to the eternal circulation of the

⁶⁴ The other part, about necessity, also stemming from his doctrine of will to power (BGE 22). See 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.

⁶⁵ Here Nietzsche might have cited Fr. 103: “But the circumference of a circle as a whole no longer <has a direction>, for whatever point on it you think of is both a beginning and an end – for beginning and end on the circumference of a circle are the same according to Heraclitus.”

⁶⁶ See also Nachlass 1881, 11[225], KSA 9.528.

entire cosmos that includes all of these ephemeral circulations within itself. Applying this point to Heraclitus' river fragments, Nietzsche would argue against Kirk that his point about the lawlike regularity in the motion of rivers does not concern some special quality of rivers but is rather simply a deduction from a property of the whole cosmos – namely, the primordial law of eternal circulation. Furthermore, and contrary to Berry's interpretation, he would argue that this primordial law does not exclude absolute flux, but rather presupposes it. Everything within the ring of eternal circulation is in absolute flux and this absolute flux eternally repeats itself. Or put differently, the kind of persistence or stability introduced into the natural world by the law of eternal recurrence concerns only the synchronic self-identity of everything that is always in the midst of absolute diachronic flux.

Do all these points establish that Nietzsche was right in thinking that Heraclitus might have anticipated his own doctrine of the eternal recurrence of the same? Hardly. The extant fragments simply do not provide enough detail to make an informed decision about this claim. I think this is why Nietzsche cites as additional evidence the influence of Heraclitus on the Stoic philosophers who do explicitly propose a theory of eternal recurrence that is close to Nietzsche's own.⁶⁷ Nevertheless, I believe I have offered some strong evidence that Nietzsche changed his mind about Heraclitus and came to believe that this figure was a kindred spirit not just with respect to the fundamental ideas that he endorsed from the start of his career (for example, becoming, strife, unity of opposites) but also with respect to the idea of eternal recurrence that he later described as his most important discovery.

Conclusion

Leaving aside these philological questions regarding Heraclitus' views and Nietzsche's interpretations of these views, my principal aim in this essay has been to answer the question as to why Nietzsche thinks that his doctrine of eternal recurrence is Heraclitean. The reason, I have argued, has to do with his claim that this doctrine, when properly understood as requiring identical repetition, presupposes a Heraclitean theory of eternal, universal, and absolute flux. This is an important point that has not been noticed by commentators. Indeed, many insightful scholars have even argued, as Nietzsche himself did in his early discussion of the Pythagorean doctrine, that eternal recurrence and absolute flux are logically incompatible because the former posits eternally recurring sameness while the latter denies the possibility of any sameness.⁶⁸

⁶⁷ But see Loeb, "The Colossal Moment," 430 ff, for Nietzsche's view of a key difference between his own theory and the Stoic theory.

⁶⁸ See for example Schacht, *Nietzsche*, 264–5; David Farrell Krell, *Infectious Nietzsche*, Indianapolis, IN 1996, 158–76; Ridley, "Nietzsche's Greatest Weight"; Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*,

The key to seeing why this is not the case is Nietzsche's claim that his doctrine has to include the eternal recurrence of time itself, that is, of the succession and sequence of moments in which any change happens. This claim allows him to argue that there is no incompatibility because absolute flux only rules out diachronic sameness while eternal recurrence only posits synchronic sameness. Once we notice this distinction, we can see why Nietzsche argues *both for and against* the possibility of sameness in the 1881 notes he wrote shortly after discovering his thought of eternal recurrence (KSA 9.494–575). The reason is that he believes he needs to establish the truth of absolute flux *in order* to demonstrate the truth of cosmic repetition: there cannot be any diachronic sameness if there is going to be recurring synchronic sameness.⁶⁹ In this way, Nietzsche's doctrine of eternal recurrence is Heraclitean because it says that we cannot ever step into the diachronically same river, but that we can, and indeed must, always keep stepping into the synchronically same river. Or, put in less metaphorical terms, we never experience any sameness from one moment to the next, but we are always experiencing recurring sameness during every single moment.⁷⁰

It is true that we do not have textual evidence where Nietzsche comes right out and says that his new interpretation of Heraclitus helped to inspire his new formulation and defense of eternal recurrence. But Nietzsche hardly ever acknowledges his intellectual debts, even though we know that they were deep and extensive. The most we can usually hope for are his passing mentions and allusions to influential figures and works when he is presenting what he claims to be his own completely original ideas. And in this particular case, Nietzsche tells us quite a lot, both privately and publicly. He alludes to Heraclitus' image of the universe as a child's plaything in his very first private note about eternal recurrence; he alludes to this same image again in his first published mention of the doctrine of eternal recurrence in JS 109; he invokes Heraclitus' fragments about war and peace when he first publicly introduces the name of his doctrine of eternal recurrence in JS 285; he has Zarathustra explain his doctrine of eternal recurrence by means of Heraclitus' famous river fragments in the private

358–75; Adrian Del Caro, *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*, Berlin 2004, 245–55, and “Translator's Afterword,” in *Unpublished Fragments (Spring 1885–Spring 1886)*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 16, Stanford, CA 2020, 523n.66; Rex Welshon, *The Philosophy of Nietzsche*, Montreal 2004, 183–6; Lampert, *What a Philosopher Is*, 300–1 and 316–21. Welshon acknowledges that Nietzsche's distinction between diachronic and synchronic self-identity depends upon his claim that time itself is repeated, but then rejects this claim without any argument.

⁶⁹ Thus, contrary to some of the commentators just mentioned (see, for example, Krell, *Infectious Nietzsche*, 158–76; Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 358–75; and Lampert, *What a Philosopher Is*, 300–1 and 316–21) these arguments are not actually opposed to each other and are not intended as *aporia*. Nor do his arguments against the possibility of diachronic sameness show that Nietzsche is making fundamental objections to his doctrine of recurring synchronic sameness or that these arguments finally convince him to abandon the status of this doctrine as a true cosmological hypothesis.

⁷⁰ See Loeb, “The Colossal Moment,” for a further exegetical and philosophical discussion of Nietzsche's account of this experience.

note he wrote shortly after discovering eternal recurrence; he invokes Heraclitus' idea of a Dionysian *circulus vitiosus deus* when he mentions Zarathustra's teaching of eternal recurrence in BGE 56; he then alludes again to Heraclitus image of the universe as a child's plaything in the very the next section BGE 57; he alludes to Heraclitus' pantheistic interest in the ancient Greek orgiastic mystery-cults of the god Dionysus when he declares himself the teacher of eternal recurrence at the end of *The Twilight of the Idols*; and, finally, at the very end of his career he says that, along with all the other important philosophical parallels to his own thought, Heraclitus might even have anticipated Zarathustra's doctrine of eternal identical repetition. These are all very significant mentions and allusions that are located at key places in Nietzsche's thinking and writing about eternal recurrence. I think we should interpret them as indications that he is acknowledging a crucial debt to his favorite philosopher at the time when he was discovering, formulating, and defending what he considered to be his most important philosophical idea.⁷¹

Bibliography

- Abel, Günter: *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1984
- Anderson, R. Lanier: "Friedrich Nietzsche," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, March 17, 2017: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>
- Barnes, Jonathan: *The Presocratic Philosophers*, London 1982
- Berkowitz, Peter: *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, MA 1995
- Berry, Jessica N.: "Nietzsche and the Greeks," in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 83–107
- Brusotti, Marco: *Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von "Morgenröthe" bis "Also sprach Zarathustra"*, Berlin 1997
- Del Caro, Adrian: *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*, Berlin 2004
- Del Caro, Adrian: "Translator's Afterword," in *Unpublished Fragments (Spring 1885–Spring 1886)*, in *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, vol. 16, Stanford, CA 2020, 473–528
- D'Iorio, Paolo: "The Eternal Return: Genesis and Interpretation," *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas XX* (2014), 41–96
- Djurić, Mihailo: "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre," *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 1–16
- Gooding-Williams, Robert: *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA 2001
- Graham, Daniel W.: "Heraclitus," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, first publ. February 8, 2007; substantive revision September 3, 2019: <https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/>
- Graham, Daniel W.: "Heraclitus: Flux, Order, and Knowledge," in Patricia Curd / Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford 2011, 169–88
- Green, Michael Steven: *Nietzsche and the Transcendental Tradition*, Urbana, IL 2002
- Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, vol. 1, Cambridge 1962
- Hatab, Lawrence J.: *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, London 2005

⁷¹ I am grateful to Scott Jenkins, Matthew Meyer, David F. Tinsley, and the anonymous referees at *Nietzsche-Studien* for their helpful comments and advice on earlier drafts of this essay.

- Hill, R. Kevin: "Introduction," in *The Joyous Science*, trans. and ed. R. Kevin Hill, London 2019
- Hill, R. Kevin: *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*, London 2007
- Holub, Robert C.: *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2019
- Hussey, Edward: "Heraclitus," in A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 88–112
- Irwin, Terence: *Classical Thought*, Oxford 1988
- Kahn, Charles: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974
- Kaufmann, Walter: "Translator's Introduction," in *The Gay Science*, trans. and ed. Walter Kaufmann, New York 1974, 3–26
- Kirk, Geoffrey S.: *Heraclitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954
- Krell, David Farrell: *Infectious Nietzsche*, Indianapolis, IN 1996
- Lampert, Laurence: *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*, Chicago 2017
- Langer, Monika: *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence*, Basingstoke 2011
- Loeb, Paul S.: "Eternal Recurrence," in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 645–71
- Loeb Paul S.: "Response to Hans Ruin's *Nietzsche-Studien* Book Review of *The Death of Nietzsche's Zarathustra*," 2012: https://www.academia.edu/504506/Response_to_Hans_Ruins_Nietzsche_Studien_review_of_DNZ
- Loeb, Paul S.: "The Colossal Moment in Nietzsche's *Gay Science* § 341," in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 428–47
- Loeb, Paul S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010
- Loeb, Paul S.: "The Thought-Drama of Eternal Recurrence," *Journal of Nietzsche Studies* 34 (2007), 79–95
- 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
- Loeb, Paul S.: "Zarathustra Hermeneutics," *Journal of Nietzsche Studies* 41 (2011), 94–114
- Long, A. A.: "The Stoics on World-Conflagration and Everultimate Recurrence," *Southern Journal of Philosophy* 23 (1985), 13–38
- Magnus, Bernd: "Asceticism and Eternal Recurrence: A Bridge Too Far," in Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also Sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 285–321
- Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Indianapolis, IN 1978
- Meyer, Matthew: *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-Contradiction*, Berlin 2014
- Moles, Alistair: *Nietzsche's Philosophy of Nature and Cosmology*, New York 1990
- Richardson, John: *Nietzsche's System*, Oxford 1996
- Ridley, Aaron: "Nietzsche's Greatest Weight," *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 19–25
- Robinson, T. M.: *Heraclitus: Fragments*, Toronto 1987
- Rosen, Stanley: "Unsystematic Reason in Nietzsche," *Journal of Nietzsche Studies* 41 (2011), 65–72
- Ruin, Hans: "New Literature on *Thus Spoke Zarathustra*," *Nietzsche-Studien* 40 (2011), 382–99
- Schacht, Richard: *Nietzsche*, New York 1983
- Small, Robin: *Nietzsche in Context*, Basingstoke 2002
- Small, Robin: *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, London 2010
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Der Antichrist", "Ecce Homo", "Dionysos-Dithyramben", "Nietzsche contra Wagner"*, Berlin 2013
- Stegmaier, Werner: "Anti-Lehren: Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*," in Volker Gerhardt (ed.), *Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, 191–224

- Stegmaier, Werner: "Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs," *Journal of Nietzsche Studies* 31 (2006), 20–41
- Tarán, Leonardo: "Heraclitus: The River Fragments and their Implications," *Elenchos* 20 (1999), 9–52
- Ure, Michael: *Nietzsche's The Gay Science: An Introduction*, Cambridge 2019
- Welshon, Rex: *The Philosophy of Nietzsche*, Montreal 2004
- Whitlock, Gregory: "Roger Boscovich, Benedict de Spinoza, and Friedrich Nietzsche: The Untold Story," *Nietzsche-Studien* 25 (1996), 200–20
- Whitlock, Gregory: "Translator's Introduction," in *The Pre-Platonic Philosophers*, trans. and ed. Greg Whitlock, Chicago 2001, xxv–xlvi
- Wienand, Isabelle: "'You Will the Eternal Recurrence of War and Peace' (GS 285)," in James Pearson / Herman Siemens (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*, London 2019, 180–8
- Williams, Bernard: "Introduction," in *The Gay Science*, trans. Josefine Nauckhoff, Cambridge 2001, vii–xxii
- Winchester, James J.: *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, NY 1994
- Wohlfart, Günter: "*Also sprach Herakleitos*": *Heraklits Fragment B 52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption*, Freiburg i.Br. 1991
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also Sprach Zarathustra"*, Würzburg 2000

Aldo Venturelli

Das Bild eines „europäischen Goethe“ in Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Einige Bemerkungen

Abstract: This article analyses the origin of TI 49–51 on the basis of several posthumous fragments from the autumn of 1887, which had been reworked in 1888. This analysis highlights significant connections that got lost along the way to the final version of these aphorisms, such as Nietzsche's comparison between Goethe and Spinoza which, in 1887, was the beginning of his updated reflections on Goethe. The origin and context of these aphorisms allow for a better understanding of the long-established image of Goethe expressed in the aphorisms of *Twilight of the Idols* and their close connection to the new reflections on Goethe as they had already come to the fore in *Human, All Too Human* when Nietzsche distanced himself from Wagner's ideas. This also presents the opportunity for a more careful consideration of Nietzsche's conception of European culture and its intellectual heritage and his relation to Napoleon as well as his characterization of the eighteenth-century and the need for self-overcoming during the nineteenth-century. Nietzsche considered this self-overcoming to be an important aspect of his thinking, and Goethe was an important precursor for Nietzsche's conception of self-overcoming.

Keywords: Goethe, Spinoza, Wagner, Napoleon, Europe, Self-overcoming, Dionysus as philosopher

Die *Streifzüge eines Unzeitgemässen* – das vorletzte Kapitel der *Götzen-Dämmerung* (1889) – schließen mit vier Aphorismen, in denen Goethe eine herausragende oder sogar entscheidende Stellung einnimmt. In verschiedener Hinsicht bilden sie das letzte Urteil, das Nietzsche über Goethe geäußert hat. In *Der Antichrist* (1888) finden wir nämlich nur einen Hinweis auf Goethe als Zeitgenosse Kants, während sein Name in *Ecce homo* (1888) – unter anderem neben denen von Dante und Shakespeare – zu denjenigen zählt, die der Schöpfer von *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) mit der ungeheuren Leidenschaft und der azurnen Einsamkeit seiner Dichtung längst überwunden hat.¹ Der Text der *Götzen-Dämmerung* wurde bekanntlich Ende Oktober

¹ AC 11 und EH, Za 6. AC 11 ist auch entstehungsmäßig mit den Bezugnahmen auf Goethe in der *Götzen-Dämmerung* engstens verbunden. Die in diesem Beitrag vorgelegten Ausführungen sind in erster Linie das Resultat eines idealen Dialogs mit Karl Pestalozzi; sie setzen dessen Darlegung in Karl Pestalozzi, „Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben“. Nietzsche liest Goethe“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 17–42, voraus. Mein Beitrag versteht sich auch als kleine, aber gebührende Hommage an Karl Pestalozzi und die Funktion, die er für die Nietzsche-Ausgabe, die Nietzsche-Forschung und

1888 abgeschlossen. Nietzsche hatte zunächst im Sinn, die Veröffentlichung auf das Frühjahr des folgenden Jahres zu verschieben, um einen größeren zeitlichen Abstand zum *Fall Wagner* (1888) zu schaffen, der Mitte September 1888 erschienen war.² Die Goethe gewidmeten Aphorismen der *Götzen-Dämmerung* entstanden jedoch vor der Konzeption und Niederschrift der antiwagnerischen Streitschrift, auch wenn ihre Endfassung erst kurz danach erfolgte; sie wurden nämlich im Herbst 1887 geschrieben, wie vor allem die Fragmente 9[176], 9[178] und 9[179] dokumentieren.³ Diese Fragmente, die Spuren späterer Korrekturen oder Ergänzungen aufweisen, wurden im Juni 1888 in Mp XVI wieder aufgenommen und überarbeitet. Zum Großteil entspricht diese Überarbeitung der Endfassung der Aphorismen 49 und 50 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, auch wenn Nietzsche zwischen der zweiten Augushälfte und Anfang September 1888 neben einigen bedeutenden stilistischen Verbesserungen begrenzte, aber relevante Betrachtungen mit Blick auf die Publikation des Werkes hinzufügte, das dann den Titel *Götzen-Dämmerung* erhielt. Einige der in den oben erwähnten Fragmenten behandelten Themen wurden in der Fragmentgruppe 10 vom Herbst 1887 wieder aufgegriffen und weiterentwickelt. Auch in diesem Fall fiel die Ausarbeitung eines Großteils der Fragmente jedoch in den Sommer 1888. Zuvor wurden diese Fragmente – jedes mit der entsprechenden Nummerierung – in eine Rubrik aufgenommen, die Anfang 1888, vermutlich Anfang–Mitte Februar, in Bezug auf ein Werk in vier Büchern mit dem damals noch geplanten Titel *Wille zur Macht* erstellt worden war.⁴

die *Nietzsche-Studien* gespielt hat. Eine erschöpfende Untersuchung von Nietzsches Beziehung zum Werk Goethes bietet Mario Zanucchi, „Nietzsches Goethe-Konstruktionen“, in: Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, 276–327. Auf diesen Beitrag wird für die umfängliche Forschungsliteratur verwiesen. Grundlegend weiterhin das Buch von Matthias Politycki, *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches*, Berlin 1989, insb. 279–327.

2 Zur Entstehung der *Götzen-Dämmerung* vgl. KSA 14.382–400, insb. 397–400; vgl. auch die Einleitung zu *Der Fall Wagner* und zur *Götzen-Dämmerung* (KSA 14.400 ff. und 410). Nietzsche arbeitete ab Frühjahr 1888 am *Fall Wagner*; das Manuskript wurde im Juni desselben Jahres fertig, erfuhr aber bis zum August Überarbeitungen und Erweiterungen. Die Publikation erfolgte Mitte September 1888. Das Manuskript der *Götzen-Dämmerung* wurde im September 1888 fertiggestellt, auch wenn Nietzsche im Oktober einige Zusätze und Ergänzungen anbrachte. Der Druck des Manuskripts war im November 1888 abgeschlossen, und das Werk erschien im Januar 1889. In jedem Fall hätte Mp XVI gemäß den von Montinari angelegten Kriterien als Vorstufe im geplanten Kommentarband zur achten Abteilung der KGW wiedergegeben werden müssen. Sie ist jetzt in KGW IX 12 aufgenommen.

3 Beat Röllin und René Stockmar haben richtig herausgestellt, dass das von Montinari bei der Textkonstitution der nachgelassenen Fragmente und bei ihrer Unterscheidung von anderen Nachlassaufzeichnungen verwendete Verfahren einige bedeutende Lücken gegenüber dem von Montinari selbst verfolgten Ziel einer vollständigen Wiedergabe des Manuskripts aufweist. Vgl. Beat Röllin / René Stockmar, „Nietzsche lesen mit KGW IX. Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1, Seite 1“, in: Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (Hg.), *Text/Kritik. Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38, insb. 3.

4 Zur Rubrik von Anfang 1888, die als Fragment 12[1] wiedergegeben wird, vgl. KSA 14.391 f. Auf der

Weitere Verknüpfungen und zeitliche Überschneidungen der Entstehung der genannten Aphorismen über Goethe sind – wie später zu zeigen ist – für deren eingehendes Verständnis in Betracht zu ziehen. Doch schon die bisher erwähnten Zusammenhänge und Überschneidungen ermöglichen Einblicke in die Vielschichtigkeit dieser Aphorismen. Im Herbst 1887 bildete die Beziehung des jungen Goethe zur Philosophie von Spinoza den Ausgangspunkt von Nietzsches erneuter Beschäftigung mit Goethe, wie aus den Fragmenten 9[176] und 9[178] sowie später aus den wichtigen Fragmenten 10[170] und 11[138] eindeutig hervorgeht. Nach Andreas Urs Sommer⁵ gingen die Betrachtungen Nietzsches im Fragment 9[176] insbesondere von dem Brief Goethes an Karl Ludwig von Knebel vom 11. November 1784 aus, in dem Goethe seinem Freund mitteilte, er habe zusammen mit Charlotte von Stein die Lektüre der *Ethik* (1677) von Spinoza in Angriff genommen. In diesem Brief schrieb er, er fühle sich dem Philosophen sehr nahe, obgleich er dessen Geist für viel tiefer und reiner hielt als seinen eigenen.⁶ Jedenfalls stellte Nietzsche diese Beziehung Goethes zu Spinoza in einen viel breiteren Kontext und betrachtete sie vor allem als grundlegende Hinsicht der Goethe'schen Naturauffassung, wie insbesondere das Fragment 10[170] zeigt. Die Naturauffassung Goethes, in die verschiedene Aspekte der Metaphysik Spinozas einfließen, verbindet sich ihrerseits mit einem allgemeineren Thema, nämlich mit der Spannung zwischen einer realistischen und einer idealisierten Naturauffassung, die Nietzsche – vor allem bei Rousseau – noch als eine versteckte Form des Kultus des christlichen Moral-Ideals erschien. Aus einer anderen Perspektive kehrt der Gegensatz zwischen Natur und Ideal im Fragment 11[138] aus der Zeit zwischen November 1887 und März 1888 wieder. Nietzsche unterscheidet darin drei Arten von Ideal: das anämische, das heidnische und das klassische.⁷ Die Bezeichnung „anämisch“ wird hier nicht nur negativ verstanden, denn diese Form von Ideal entsprach in Nietzsches

Grundlage dieses Verzeichnisses der Fragmentgruppen 9, 10 und 11 – d. h. der Hefte W II 1, W II 2 und W II 3 vom Herbst 1887 und von Anfang 1888 – arbeitete Nietzsche im Winter 1887/88 intensiv, ohne zu befriedigenden Ergebnissen zu gelangen, wie aus seinen Briefen an Köselitz vom 13. und 26. Februar 1888 hervorgeht (Nr. 991, KSB 8.250 und Nr. 1000, KSB 8.262; vgl. KSA 14.393). Besondere Bedeutung kommt der praktisch gleichzeitigen Entstehung der *Götzen-Dämmerung* und des *Antichrist* als Resultat einer Überwindung der Pläne zu einem Werk über den *Willen zur Macht* zu, die durch die Rubrik von Anfang 1888 belegt werden. Zusammenfassend schreibt Montinari im Anschluss an eine eingehende Untersuchung dazu: „Aus den Aufzeichnungen zum *Willen zur Macht* sind die *Götzen-Dämmerung* und *Der Antichrist* entstanden; der Rest ist – Nachlaß“ (KSA 14.400). Hervorzuheben ist außerdem, dass die Entstehung von *Ecce homo* mit dem Abschluss der *Götzen-Dämmerung* zusammenfiel (vgl. KSA 14.464), wie das Fragment 24[1] vom Herbst 1888 belegt (Nachlass 1888, KSA 13.615–632).

⁵ Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012, 551. Dieser Brief Goethes wurde bereits in KSA 14.742 erwähnt; angeführt wird er auch in KGW IX 12 (275).

⁶ Vgl. Johann Wolfgang von Goethe, *Briefe. Hamburger Ausgabe*, Bd. 1, hg. v. K. R. Mandelkow, München 1988, 459 f.; vgl. auch die Anmerkungen der Herausgeber, 597, 606–608 und 742 f.

⁷ Vgl. Nachlass 1887/88, 11[138], KSA 13.63 f.

Augen einem Prozess der Vergeistigung, in dessen Rahmen jede Sinnlichkeit und Instinktivität vermieden wird. Ferner konnte seines Erachtens gerade diese Art von Ideal in bestimmten Situationen – und hier kommt die Sprache erneut auf Goethes Beziehung zu Spinozas Denken – eine besondere Anziehungskraft auf diejenigen ausüben, die durch eine volle Selbstbejahung den höchsten Ausdruck des heidnischen Ideals verkörperten.⁸ Allerdings stellte Nietzsche dieses heidnische Ideal unter das klassische, in dem das Leben durch die volle Entfaltung aller Hauptinstinkte bejaht wird; so fehlt in dieser Form des Ideals jede Verneinung oder Sublimierung des Schmerzes und des brutalen oder tierischen Substrats der menschlichen Natur. Auch den „großen Stil“, in dem „der am meisten gefürchtete Instinkt“ wagt, sich zu bekennen (ebd.), betrachtete Nietzsche als einen direkten Ausdruck des klassischen Ideals. Diese Ausdrucksmodalität des klassischen Ideals verdeutlicht die tiefe Nähe zwischen diesem Ideal und Nietzsches Konzeption des Dionysischen.

8 In diesem Fragment gibt es einen expliziten Verweis auf das Fragment 9[176] vom Herbst 1887 und auf Goethes Bezeichnung Spinozas als seinen „Heiligen“. Interessanterweise verbindet Nietzsche hier außerdem das klassische Ideal mit dem „großen Stil“, der als „der höchste Stil“ gesehen wird (Nachlass 1887/88, 11[138], KSA 13.63). Diese Verbindung macht unseres Erachtens die Gründe für das betont negative Urteil über Goethe, Shakespeare und Dante in EH, Za 6 einsichtig. Keiner dieser Dichter hätte nämlich laut Nietzsche den „Überfluss von Kraft“ – d. h. den „großen Stil“ des klassischen Ideals – verstehen können, der im *Zarathustra* seinen vollen Ausdruck fand. Über Nietzsches Verhältnis zur spinozischen Philosophie, für das Goethe ein wichtiger Vermittler war, vgl. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997, 351–353. Die wichtigste Quelle für Nietzsches Kenntnis von Spinoza war bekanntlich Kuno Fischer, insbesondere der zweite Halbband von Band 1 seiner *Geschichte der neuern Philosophie über Descartes Schule*. So beginnt das Fragment 9[178] vom Herbst 1887, in dem Nietzsche erneut auf die Beziehung zwischen Goethe und Spinoza eingeht, bezeichnenderweise mit einem Hinweis auf den „Aristokratismus“ von Descartes als prägendes Element des 17. Jahrhunderts (Nachlass 1887, 9[178], KSA 12.440). Nietzsche las Spinoza in der Zeit in Chur (Mai–Juni 1887), wahrscheinlich wiederum in der Vermittlung durch Kuno Fischer, mit großer Aufmerksamkeit erneut, wie das wichtige Fragment 7[4] aus jener Zeit belegt (Nachlass 1886/87, KSA 12.260–264). Gleich darauf schrieb er am 10. Juni 1887 in der Lenzer Heide das umfangliche Fragment über den „Europäischen Nihilismus“, in dessen siebtem Abschnitt die Auseinandersetzung mit Spinoza eine herausragende Stellung einnimmt (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.213f.). Mit Ausnahme zweier polemischer Anspielungen in der *Götzen-Dämmerung* und im *Antichrist* (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 23 und AC 17) blieben von dieser komplexen Beziehung zu Spinoza in den 1888 vollendeten Werken keine Spuren erhalten; beide Anspielungen lassen sich kaum begreifen, ohne zu berücksichtigen, dass Nietzsche Spinoza, ebenso wie Goethe, nicht nur 1878 am Schluss der *Vermischten Meinungen und Sprüche* (MA II, VM 408), sondern mindestens bis 1884 (Nachlass 1884, 25[454], KSA 11.134) wiederholt als seine Vorläufer bezeichnet hat. Besonders signifikant ist die offensichtliche Beziehung zwischen einigen während der Lektüre in Chur aufgezeichneten Elementen von Spinozas Denken und der in GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49 vertretenen Auffassung des „freudigen und vertrauenden Fatalismus“. In beiden Fällen kann eine vollkommene Freude erreicht werden, „wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in dem wandellosen Zusammenhange ruht“ (Nachlass 1886/87, 7[4], KSA 12.260).

Führt die Verbindung zwischen Goethe und Spinoza, wie gesagt, zu Rousseau zurück, so bewog sie Nietzsche jedoch auch zu einer neuerlichen Reflexion über Schopenhauer. Einen vorherrschenden Raum nahm diese im Fragment 9[178] ein, in dem es hauptsächlich um die Unterscheidung der Grundmerkmale des 17., 18. und 19. Jahrhunderts geht. Hatte das 17. Jahrhundert Nietzsche zufolge im „Aristokratismus“ von Descartes und das 18. im „Feminismus“ von Rousseau seinen bedeutendsten Ausdruck gefunden, so bildete der „Animalismus“ von Schopenhauer – d. h. die „Herrschaft der Begierde“ als „Zeugnis von der Souveränität der Animalität“ (Nachlass 1887, 9[178], KSA 12.440) – die wichtigste Tendenz des 19. Jahrhunderts. Auch in diesem Fall, genau wie in dem zuvor betrachteten der Unterscheidung zwischen Spinoza und Rousseau, kamen im Grunde zwei verschiedene Naturauffassungen ins Spiel: Der idealistischen, idyllischen von Rousseau stand bei Schopenhauer eine wahrere und realistischere, auf der Herrschaft der Instinkte beruhende Naturauffassung gegenüber. Nietzsche zufolge hat sich der Wille bei Schopenhauer nämlich auf „Reflexbewegungen“ (KSA 12.442) reduziert, und das Subjekt hat damit seine zentrale Rolle im Verhältnis zur Naturwelt eingebüßt. Eine *willenlose* Betrachtung war folglich der einzige „Weg zur Wahrheit“ und „zur Schönheit“. Doch ging diese betont positive Hinsicht des schopenhauerischen Denkens und des Denkens des 19. Jahrhunderts überhaupt – aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Feststellung Nietzsches, dass das Wort „Wille“, eben weil dieser seine zentrale Rolle eingebüßt hatte, frei geworden war, „um etwas Anderes zu bezeichnen“ – mit einer negativen Seite einher, die Nietzsche als „willensschwach“, „traurig“, „dunkel-begehrlich“ und „fatalistisch“ (KSA 12.441) beschrieb. Zwar wird im Fragment 9[178] keine direkte Beziehung zwischen Schopenhauer und Goethe hergestellt, doch wird auch sie – über die Vermittlung Hegels, der ein weiteres Beispiel der für das 19. Jahrhundert kennzeichnenden „fatalistische[n] Unterwerfung unter das Thatsächliche“ (KSA 12.442) darstellt – als grundlegendes Merkmal des Jahrhunderts gewertet. Genau die Beziehung zu Spinoza konnte nach Nietzsches Ansicht die Nähe zwischen Goethe und Hegel aufzeigen.

Die Nähe zwischen Goethe, Hegel und Schopenhauer, denen auch Heinrich Heine zur Seite gestellt wird, unterstreicht Nietzsche außerdem in dem wichtigen Aphorismus 21 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen*. Genau wie Goethe erscheint auch Schopenhauer in diesem Aphorismus als der „letzte Deutsche, der in Betracht kommt“, als „ein europäisches Ereigniss“ und „nicht bloss ein lokales, ein „nationales““ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 21). Eine grundlegende Ambivalenz hat Schopenhauers genialen Versuch gekennzeichnet, „zu Gunsten einer nihilistischen Gesamt-Abwerthung des Lebens gerade die Gegen-Instanzen, die grossen Selbstbejahungen des „Willens zum Leben“, die Exuberanz-Formen des Lebens in's Feld zu führen.“ Die Merkmale dieser Ambivalenz, die auch in den anschließenden Aphorismen 22–24 weiter ausgeführt werden, präsentieren sich nicht wesentlich anders als die Oszillation zwischen dem „anämischen“ und dem „heidnischen“ Ideal, das Nietzsche bei Goethe und in dessen Beziehung zu Spinoza ausgemacht hat. Durch

die Untersuchung der vorbereitenden Fragmente zu den *Streifzügen eines Unzeitgemässen* lassen sich jedoch nicht nur die verborgenen Verbindungen zwischen den verschiedenen Aphorismen aufzeigen, sondern ein weiteres wichtiges Element geht daraus hervor: Nietzsche betrachtet nämlich auch Goethe, ebenso wie Schopenhauer oder Spinoza, als unabdingbar vorbereitendes Moment seines eigenen Denkens und der – bisweilen offen provozierenden – Formulierungen, zu denen dieses Denken in den letzten Werken von 1888 fand. Dieser nicht immer leicht wahrnehmbare Übergang sollte bei der Annäherung an die *Götzen-Dämmerung* und an andere Nietzsche-Werke des Jahres 1888 nicht außer Acht gelassen werden.⁹

Die Naturauffassung ist ein Aspekt, der Nietzsche und Goethe eng verbindet. Im Aphorismus 48 der *Streifzüge*, in dessen Mittelpunkt die Polemik gegen Rousseau steht, legt Nietzsche eine Konzeption der „Rückkehr zur Natur“ dar, die der Goethe'schen zutiefst ähnelt. In beiden Fällen stellt diese Rückkehr sich als ein „Hinaufkommen“ (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 48) zu einer freieren Sicht der Natur dar, welche auch die furchtbarsten Aspekte einschließt. Nietzsche bediente sich in jener Zeit mehrfach der Unterscheidung zwischen Natur und Natürlichkeit und verstand unter dem zweiten Begriff das fast tierische, instinktive Substrat jedes Naturphänomens. Bei Goethe fand diese Auffassung der Natürlichkeit seines Erachtens vor allem als Streben nach der Rückkehr zu einem der Renaissance näheren Menschenideal Ausdruck. Dass Goethe zu einer solchen Auffassung gelangte, ist von besonderer Bedeutung, weil er Nietzsches Ansicht nach vorher die „Natur-Idolatrie“ verinnerlicht hatte, die einer der stärksten Instinkte des 18. Jahrhunderts war. Die Überwindung dieser Haltung war möglich, weil er sich „zur Ganzheit“ disziplinierte, denn er schuf eine „Totalität“, in der jeder Aspekt der menschlichen Natur auch mit seinem Gegenteil eng verknüpft ist und daher eine höhere, vollkommenerere Bedeutung erlangen kann.¹⁰

Diese Konzeption der Totalität betraf nicht nur die idealisierte Sicht der Natur, sondern auch andere Aspekte, die Nietzsche zufolge das 18. Jahrhundert in beson-

⁹ Die sorgfältige Rekonstruktion der Gedankenkette, die Nachlassaufzeichnungen, Lektüren und definitive Texte verbindet, ist für die 1888 beendeten Werke Nietzsches besonders wichtig. In dem vielschichtigen Übergang von den Nachlassaufzeichnungen der Jahre 1886–1888, insbesondere den ab Herbst 1887 verfassten, zu den 1888 vollendeten Werken nahm Nietzsche vielfach eine starke Verdichtung der zuvor durchdachten Themen vor. Durch die Analyse der Nachlassaufzeichnungen lässt sich daher der Denkweg, auf dem Nietzsche zu den Ergebnissen gelangt war, die in den Werken des Jahres 1888 eine endgültige Formulierung fanden, genauer verstehen. Einige Aspekte dieses Vorgangs wurden am Beispiel von Nietzsches Beziehung zu Spinozas Philosophie bereits verdeutlicht. Nicht weniger relevant ist eine solche Untersuchung in Bezug auf Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauers Philosophie. GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 21 über Schopenhauer als den „letzte[n] Deutsche[n]“, der in Betracht kommt“, und als „europäisches Ereigniss“ lässt die Vielschichtigkeit der umfassenden erneuten Reflexion Nietzsches über die schopenhauerische Philosophie in den Jahren 1887 und 1888 nämlich nur sehr partiell erahnen.

¹⁰ Vgl. GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 49.

derem Maße geprägt hatten: so die „Gefühlsamkeit“, das Antihistorische, Idealistische, das Unreale und Revolutionäre. Die unvergleichliche Größe Goethes bestand daher in seinem großartigen Versuch, „das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49), und zwar durch eine unermüdliche, anhaltende Selbstdisziplin und die Fähigkeit, sich selbst und die eigene Persönlichkeit zu schmieden. Die Kategorie der *Selbstüberwindung* ist folglich ein grundlegendes Element von Nietzsches Goethe-Bild, so wie es in diesen Aphorismen der *Götzen-Dämmerung* gezeichnet wird. Goethe hatte es stets verstanden, sich selbst und alle von ihm verinnerlichten typischen Aspekte des 18. Jahrhunderts durch den Rückgriff auf andere kulturelle Bezugspunkte zu überwinden. Zu diesen zählt Nietzsche nicht zuletzt Spinoza, den er als „höchsten Realisten“ bezeichnet (Nachlass 1887, 9[178], KSA 12.443).¹¹ Berücksichtigt werden ferner die Historie, die Naturwissenschaft, die Antike, aber vor allem „die praktische Thätigkeit“ und die außerordentliche Fähigkeit, „mit lauter geschlossenen Horizonten“ zu leben. Dieses Goethe-Bild lässt sich nur sehr schwer begreifen, ohne sich die entscheidende Rolle vor Augen zu führen, die die Beziehung zu Goethes Werk und Persönlichkeit in Nietzsches komplexer, quälender Loslösung von seiner jugendlichen Überzeugung spielten, es sei möglich, durch Wagners Musik die Voraussetzungen für eine unvergängliche Wiedergeburt der griechischen Tragödie zu schaffen. Erstmals tauchte die Beziehung zwischen Goethe und Spinoza zum Beispiel schon in der Entstehungszeit der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* von 1874 auf,¹² während Nietzsche schon in der dritten *Betrachtung* auch von 1874, wenngleich mit anderen Motivationen als den 1887 angeführten, genau auf die Unterscheidung der „drei Bilder des Menschen“ einging, denen Rousseau, Goethe und Schopenhauer auf exemplarische Weise in ihren Werken Gestalt verliehen hatten (UB III, SE 4, KSA 1.368–375). Anhand einer beeindruckenden Interpretation der Beziehung zwischen Faust und Mephistopheles zeichnete Nietzsche damals den Übergang Goethes von seinem jugendlichen „Evangelium von der guten Natur“ zur Konzeption eines beschaulichen Menschen im hohen Stil nach, der „alles Grosse und Denkwürdige, was je da war und noch ist“, in sich vereint (KSA 1.370 f.). Den Menschen Goethes kennzeichnete Nietzsche damals als „eine erhaltende und verträgliche Kraft“, die jedoch weit entfernt war von dem tätigen Menschen Schopenhauers und daher stets in Gefahr, dem Philistertum zu verfallen. Einige Jahre später erkannte Nietzsche in Goethe – durch die von Jacob Burckhardt übernommene Kategorie der Poeten-Philo-

11 Wie aus dem Manuskript des Arbeitsheftes W II 1 ersichtlich (KGW IX 6, W II 1.8), fügte Nietzsche die Charakterisierung Spinozas „als höchsten Realisten“ in einer Überarbeitung der Erstfassung ein; in einer späteren, mit andersfarbiger Tinte geschriebenen Fassung wurden die Schlusszeilen von Fragment 9[178] über Goethes bejahende Haltung „zu allen großen Realisten“ hinzugefügt. Auch in Mp XVI, 57v (KGW IX 12) wurde der Hinweis auf Spinoza, den wir in der Endfassung des Aphorismus 49 der *Streifzüge* finden und der mit derselben Formulierung bereits im Fragment 9[178] vorkam, von Nietzsche in einer Überarbeitung der Erstfassung dazugeschrieben.

12 Vgl. Nachlass 1872/73, 19[47], KSA 7.434.

logen – dessen mögliche Verbindung mit einer neuen Auffassung der Renaissance, in der das angreifende aktive Element, das wegen der andauernden Vorherrschaft des Christentums untergegangen war, nicht völlig abhandengekommen ist.¹³

Die fortschreitende Loslösung von Wagner durch eine anhaltende, immer neue Auseinandersetzung mit Goethe erreichte dann in den Jahren 1878/79 ihren Höhepunkt und fand in einigen grundlegenden Aphorismen von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) ihren vollendeten Ausdruck. Im Mittelpunkt dieser Reflexion stand die tiefe „Umwandelung und Bekehrung“ (MA I 221, KSA 2.184) Goethes im zweiten Teil seines Lebens, als er – so Nietzsche – die unüberwindlichen Grenzen der „poetischen Revolution“ begriff, die das 18. Jahrhundert geprägt hatten und die er in ihren vielfältigen Aspekten durchlebt hat, und als er ahnte, dass „die Tradition der Kunst wieder zu gewinnen“ sei. Das Verhältnis zwischen Antonio und Tasso, dem theoretischen Menschen und dem Künstler, wie Goethe es vorgeführt hat, wird gleichsam zur symbolischen Darstellung dieser Umwandlung: Die „Tugend der vorsichtigen Enthaltung“, die „weise Mässigung“, das vorsichtige Denken (MA I 631), die Antonio charakterisierten, bildeten jetzt unverzichtbare Bezugspunkte für die Neuorientierung von Nietzsches Denken nach der Loslösung von Wagner. Nur dank dieser Fähigkeit zur Selbstbeschränkung konnte die friedliche und frohe (MA I 626) Haltung gegenüber dem Leben errungen werden, die Goethe in seinem Leben verfolgt hat und nach der Nietzsche in dieser Phase seiner intellektuellen Biografie strebte. Vor allem aber stellte die „schmerzlich schneidende und wühlende Ueberzeugung, es sei nöthig, Abschied zu nehmen“ (MA II, VM 227), die ein entscheidender Aspekt der Stimmung des Tasso war, den vollendeten poetischen Ausdruck des tiefen Schmerzes dar, den Goethe – in der von Nietzsche so bezeichneten zweiten Phase seines Lebens – empfand. Einen solchen Abschied, zusammen mit den Gefühlen, die er hervorrief, hat auch Nietzsche in der Zeit seiner Loslösung von Wagner durchlebt. Genau durch diesen Abschied und „die Umschweife des Irrthums“ war Goethe jedoch er selbst geworden, d. h. „der einzige deutsche Künstler der Schrift, der jetzt noch nicht veraltet ist, – weil er eben so wenig Schriftsteller als Deutscher von Beruf sein wollte.“ Goethe gehörte somit „in eine höhere Gattung von Litteraturen, als „National-Litteraturen“ sind“ (MA II, WS 125); er war „in der Geschichte der Deutschen ein Zwischenfall ohne Folgen“. So habe er, meint Nietzsche, „noch gar nicht gewirkt und seine Zeit werde erst kommen“ (MA I 221, KSA 2.184). Goethes Werk hätte einen hohen Zustand der Menschheit vorwegnehmen können, „wo das Europa der Völker eine dunkle Vergessenheit ist“ (MA II, WS 125), wo Europa aber noch in den Klassikern lebt.

Dieser Goethe als großartiges Vorbild einer Selbstüberwindung, die nicht nur seine persönliche Biografie, sondern die kulturellen und künstlerischen Hauptströmungen eines ganzen Jahrhunderts betraf, rückt im Aphorismus 49 der *Götzen-Dämmerung* erneut in den Mittelpunkt, nachdem dieses Modell in den beiden Bänden von

13 Vgl. Nachlass 1875, 5[107], KSA 8.67 f.

Menschliches, Allzumenschliches umfassend skizziert wurde. In dem Aphorismus der *Götzen-Dämmerung* betrachtet Nietzsche diese Selbstüberwindung schließlich direkt als möglichen Ausdruck des Dionysischen, sodass seine Identifizierung mit Goethe hier ihren Höhepunkt erreicht:

Ein solcher freigewordner Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht – er verneint nicht mehr ... Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft. (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49)

Dieser Hinweis auf das Dionysische fehlte in den Fragmenten vom Herbst 1887 völlig; auch in der ersten Überarbeitung dieser Fragmente in Mp XVI, 57v kam er noch nicht vor. In einer späteren Überarbeitung fügte Nietzsche die letzten Zeilen der Endfassung des Aphorismus 49 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen* in zwei verschiedenen Momenten hinzu. Zuerst beschrieb er Goethes Glauben als höchste Form des Glaubens, dann definierte er diesen Glauben als dionysisch. Dieser letzte, mit einer andersfarbigen Tinte hinzugefügte Zusatz kann als Ergebnis der letzten Überarbeitung dieses Aphorismus angesehen werden, die mit der Endabfassung des gesamten Werkmanuskripts im September 1888 zusammenfiel.¹⁴ Ohne Zweifel lässt sich so der Hinweis auf

¹⁴ In Mp XVI, 57v (wiedergegeben in KGW IX 12) führte Nietzsche in einer ersten Überarbeitung der ursprünglichen Fassung den ersten Teil der abschließenden Aussagen von GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49 ein, d. h. den bezüglich des höchsten Glaubens, und später mit andersfarbiger Tinte die Schlusszeile zu Dionysos (vgl. Z. 50 der Transkription). Auch im weiteren Verlauf von Mp XVI, 57v fügte Nietzsche den Zeilen, die schließlich die Schlusszeilen des Aphorismus 50 wurden, zunächst die weitere Charakterisierung von Goethes Schicksal als schönes Umsonst hinzu und später mit andersfarbiger Tinte die abschließenden Sätze des Aphorismus zur Größe der Menschen ohne direkten Nutzen für die Gesellschaft (vgl. Z. 70 der Transkription). Die andere Farbe der verwendeten Tinte lässt die Hypothese zu, dass diese Änderungen auf die letzte Arbeitsphase am Manuskript des Werkes zurückgehen, das damals noch den Titel *Müßiggang eines Psychologen* tragen sollte, nämlich auf die Zeit zwischen der zweiten Augsthälfte und Anfang September 1888. Fast mit Sicherheit wurde in derselben Zeit die Entscheidung getroffen, die Nachlassaufzeichnungen, die er während der ersten Abfassung von Mp XVI, 57v ohne Bezugnahme auf Goethe mit Blick auf die Vorrede zu einem damals noch geplanten Werk mit dem Titel *Der Wille zur Macht* verfasst hatte, im Schlussaphorismus der *Streifzüge* (Aphorismus 51) zu verwenden. Vgl. den wichtigen Beitrag von Röllin und Stockmar („Nietzsche lesen mit KGW IX“) zur Entstehung von GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 51 und zur Bedeutung, die den verschiedenen von Nietzsche verwendeten Tinten für die Datierung der unterschiedlichen Entstehungsphasen seiner Manuskripte zukommt. Einige weitere Aspekte von Mp XVI, 57v verdienen Erwähnung, um wichtige Entstehungsmomente der Aphorismen 49 und 50 der *Streifzüge* genauer zu verstehen. Die Ausarbeitung des Themas der Rückkehr Goethes zur Renaissance zwang Nietzsche zu einer eingehenden, wiederholten Reflexion, wie sich aus mehreren Streichungen in den Zeilen 14–18 und in den Aufzeichnungen sowie aus den Streichungen in den Zeilen 2–10 der Transkription des Manuskripts ablesen lässt. Auch im Arbeitsheft W II 1 wurde Goethes Rückkehr zur Renaissance in einer späteren Hinzufügung zur Erstfassung erwähnt. Während Nietzsche im Aphorismus 50 unter den Anzeichen eines Zurückgreifens des 19. Jahrhunderts auf das 18. den Sozialismus in der Politik anführte,

das Dionysische genauer abgrenzen. Er betrifft nämlich nicht zwangsläufig Goethe direkt und auch nicht seinen „freudigen und vertrauenden Fatalismus“, sondern bezieht sich ausschließlich auf den Glauben, der diesem Fatalismus zugrunde liegt. Aufgrund einer solchen einschränkenden Lesart der Feststellung des Aphorismus 49 könnte somit behauptet werden, dass das Dionysische nicht Goethes Werk selbst kennzeichnete, sondern nur den Glauben, der nach Nietzsches Ansicht der Schicksalsauffassung eines Geistes zuzuschreiben war, welcher sich durch Goethes Vorbild von seinen eigenen früheren Überzeugungen gelöst hat. Doch diese einschränkende Lesart verringert die Tragweite von Nietzsches Feststellung über Goethe im betreffenden Aphorismus keineswegs. Denn das hier umrissene Porträt Goethes als Ergebnis einer langen Sedimentation bestätigt nicht allein die große Bedeutung, die Goethes Werk als anhaltender Bezugspunkt für Nietzsche hatte, sondern stellt eine tiefe Nähe zwischen Goethes Werk und bestimmten Aspekten von Nietzsches Auffassung des Dionysischen her.

Es mag den Anschein haben, als stünde dies im Widerspruch zu Nietzsches peremptorischer Behauptung im anschließenden Kapitel der *Götzen-Dämmerung*, welches das Werk beschließt: Goethe habe die Griechen genau deshalb nicht verstanden, weil er die Psychologie des dionysischen Zustands nicht zu den Aspekten der griechischen Seele hinzuzuzählen vermochte (GD, Was ich den Alten verdanke 4). Dieser Widerspruch, der nur teilweise durch Nietzsches Geständnis abgeschwächt wird, dass die von Winckelmann und Goethe vertretene Sicht des Griechentums eine tiefe Berührung in ihm auslöst, lässt sich jedoch besser verstehen, wenn ein weiterer grundlegender Aspekt der Entstehungsgeschichte der *Götzen-Dämmerung* berücksichtigt wird: Das Schlusskapitel des Werkes, *Was ich den Alten verdanke*, war nämlich ursprünglich als Teil von *Ecce homo* konzipiert – ein Werk, das damals gerade Gestalt anzunehmen begann –, und erst gegen Mitte Oktober 1888 beschloss Nietzsche während der Fahnenkorrektur, es in die *Götzen-Dämmerung* aufzunehmen.¹⁵ Die Aphorismen

erwähnte er in der früheren Fassung in Mp XVI, 57v (vgl. Z. 64) den Nationalismus. Bedeutsam ist ferner, dass die Beschreibung Goethes als europäisches Phänomen, die den Aphorismus 49 einleitet, bereits in Mp XVI, 57v (vgl. Z. 10) vorkam; in einigen gestrichenen Zeilen (vgl. Z. 18–20) tauchte bereits das Thema von Goethes Isoliertheit in Europa auf, das am Ende des Aphorismus 50 aufgegriffen wird. ¹⁵ Vgl. KSA 14.464. Die Abschnitte 7, 8, 9 und 10 des Fragments 24[1] vom Herbst 1888, das die ersten Ideen Nietzsches zu seiner Autobiografie sammelt (Nachlass 1888, KSA 13.623–631), bildeten nach seiner Entscheidung im Zuge der letzten Fahnenkorrektur der *Götzen-Dämmerung* schließlich das Schlusskapitel dieses Werkes, *Was ich den Alten verdanke*. Außerdem entschied Nietzsche am 18. September 1888, bei der Endabfassung des Druckmanuskripts, einige Abschnitte, die ursprünglich als *Vorwort* geplant waren, in das selbstständige Kapitel *Was den Deutschen abgeht* zu verwandeln, das den *Streifzügen eines Unzeitgemässen* vorausgeht. Schließlich wurden die *Streifzüge*, die zunächst als Schluss des Werkes gedacht waren, durch die Aphorismen 32–43 bereichert (vgl. KSA 14.410 f. und 422). Beat Röllin sei für den Hinweis gedankt, dass der Aphorismus 44, im Gegensatz zu Montinaris Feststellungen an der entsprechenden Stelle seines Kommentars, später entstand als die Aphorismen 32–43.

49–51 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen* waren ursprünglich also als Abschluss des Werkes gedacht, was die große Bedeutung, die Nietzsche Goethe als seinem Vorläufer beimaß, unterstreicht.¹⁶ Auch in diesem Fall knüpfte Nietzsche an Gedanken an, die er, wenngleich ohne Bezugnahme auf Goethe, bereits in den Fragmenten 9[188], 9[189] und 9[190] dargelegt hatte. Diese Fragmente, deren Textkonstitution besonders problematisch ist, wurden nach dem Herbst 1887 verfasst. Aufschlussreich ist, dass sie zum Beispiel in der bereits erwähnten Rubrik von Anfang 1888 nicht aufgegriffen werden; fast mit Sicherheit wurden sie also während dieser Rubrizierung oder gleich im Anschluss daran geschrieben und entstanden somit im Februar 1888.¹⁷

In diesen Fragmenten, die als Gedanken für eine Einleitung konzipiert wurden, fragt Nietzsche sich, warum er denn weiter auf Deutsch und nicht beispielsweise auf Französisch geschrieben hat, um etwa die Gefahr zu vermeiden, als Verfechter „irgend welcher reichsdeutschen Aspirationen“ (Nachlass 1887, 9[188], KSA 12.450) zu gelten. Von dieser Überlegung ausgehend bezeichnete er den *Zarathustra* erneut als das Werk, mit dem er seine Perlen vor die Deutschen geworfen hat (Nachlass 1887, 9[190], KSA 12.451). In der Endfassung der *Götzen-Dämmerung*, in der die *Streifzüge eines Unzeitgemässen*, wie gesagt, noch als Schluss des Werkes geplant waren, wurde aus den Gedanken zu einer Einleitung die Ankündigung der bevorstehenden Publikation seines „unabhängigsten“ Buches – *Der Antichrist*, dessen Titel aber vorerst noch verschwiegen wurde – nach dem „tiefsten“ Buch, das er der Menschheit geschenkt hatte, das heißt dem *Zarathustra* (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 51). Im Gegensatz zu den oben erwähnten Fragmenten wurden diese Gedanken in der Endfassung der *Streifzüge* mit denen über Goethe als ideeller Vorläufer verknüpft. Zwar handelt es sich nicht um einen explizit geäußerten Gedanken, doch liefert Goethe – „der letzte Deutsche, vor dem ich Ehrfurcht habe“ – Nietzsche im Aphorismus 51 der *Streifzüge* die bedeutendste Motivation und „Rechtfertigung“, um weiter in deutscher Sprache zu schreiben.¹⁸ Diese Begründung gewinnt durch einen weiteren Aspekt von Nietzsches Bemerkung über Goethe als ideellen Vorläufer zusätzliches Gewicht, nämlich Goethes Haltung gegenüber einigen grundlegenden Tendenzen des 19. Jahrhunderts.

16 Zu Nietzsches anfänglichem Plan, die *Götzen-Dämmerung* mit den *Streifzügen eines Unzeitgemässen* abzuschließen, vgl. Mazzino Montinari, „Nietzsche lesen. Die *Götzen-Dämmerung*“, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 69–79: 75.

17 Röllin / Stockmar, „Nietzsche lesen mit KGW IX“, haben die Frage der Textkonstitution der Fragmente 9[188], 9[189] und 9[190] und ihrer Datierung präzise und erschöpfend behandelt. Ihr Beitrag ist außerdem grundlegend für ein genaueres Verständnis der Entstehung des Aphorismus 51 der *Streifzüge* sowohl im Rahmen der Überwindung des geplanten Werkes zum *Willen zur Macht* als auch hinsichtlich der Ersetzung des ursprünglich geplanten Titels *Müßiggang eines Psychologen* durch den endgültigen Titel *Götzen-Dämmerung* und im Hinblick auf die Entstehung von *Der Antichrist*.

18 Auch dieser Schluss der *Streifzüge* kann wie ein Widerspruch zu den Feststellungen in *Ecce homo* über Goethe, Dante und Shakespeare im Gegensatz zum Schöpfer des *Zarathustra* klingen (EH, Za 6). Für eine mögliche Erklärung dieses Widerspruchs sei auf den Anfang der Anmerkung 8 verwiesen.

Im Vergleich zu den in der erwähnten Rubrik von Anfang 1888 neu geordneten Entwürfen, wonach die Charakterisierung der tiefen Ambivalenz des 19. Jahrhunderts ein zentrales Thema des gesamten zweiten Buches des geplanten Werks darstellen sollte, nahm Nietzsche in diesem Fall in der *Götzen-Dämmerung* eine starke Verdichtung vor. Ein Großteil dieser Charakterisierung ging in die *Streifzüge* ein, deren Ende, wie gesagt, die Aphorismen über Goethe sind. Alles, was Goethes höchstes Streben in seiner Selbstüberwindung war, war Nietzsche zufolge nämlich auch im 19. Jahrhundert zu finden, nur dass diese Bestrebung dort völlig andere Ergebnisse gezeitigt hatte als die Totalität und volle Bejahung des Lebens, die Goethes Werk erreicht hat. Das Ergebnis des 19. Jahrhunderts – vor allem in seinem Ausgang, wie schon in Mp XVI, 57v und später in der Endfassung hinzugefügt wird – war nicht nur „ein Chaos“, „ein nihilistisches Seufzen“ und „ein Instinkt von Ermüdung“ (GD, *Streifzüge eines Unzeitgemässen* 50); eine weitaus negativere Hinsicht war vielmehr das „Zurückgreifen“ zum 18. Jahrhundert mit seiner Tendenz zur „Gefühls-Romantik“, zur „Hyper-Sentimentalität“ und zum „Feminismus im Geschmack“. Aus dem Zusammenhang des Aphorismus lässt sich leicht ableiten, dass die Aufgabe der Vollendung der positiven und der entsprechenden Überwindung der negativen Tendenzen des 19. Jahrhunderts, wie sie in Goethes Selbstüberwindung exemplarisch vorweggenommen wurden, jetzt in neuen und angemesseneren Formen von Nietzsche selbst auszuführen war.

Nietzsches Absicht, den Pessimismus „wirklich“ zu überwinden, wird in dem – mit den Fragmenten über Goethe eng verbundenen – Fragment 9[177] genauer geklärt (Nachlass 1887, KSA 12.440). Eine solche Überwindung setzt die Untersuchung des „ganzen Umkreises der modernen Seele“ voraus. Das damals geplante Werk, wie es in der Rubrik von Anfang 1888 definiert wurde, in der ein Teil dieses Fragments unter der Nummer 127 vorkam (Nachlass 1888, 12[1], KSA 13.200), hätte also „einen Gesamtüberblick über unser Jahrhundert, über die ganze Modernität, über die erreichte „Civilisation““ enthalten sollen (Nachlass 1887, 9[177], KSA 12.440). Die volle, wirkliche Überwindung des Pessimismus hätte einen „Goethische[n] Blick voll Liebe und gutem Willen“ mit sich gebracht. Genau dieser Goethe'sche Aspekt sollte nach der Rubrik von Anfang 1888 das zentrale Thema des geplanten Aphorismus darstellen (Nachlass 1888, 12[1], KSA 13.200). Zwar wurde dieser Aphorismus letztlich nicht ausgearbeitet und nicht in die Endfassung der *Götzen-Dämmerung* aufgenommen, doch hatte er fraglos einen entscheidenden Einfluss auf die Formulierung des „freudigen und vertrauenden Fatalismus“, der Goethe im Aphorismus 49 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen* zugeschrieben wird. Nicht auszuschließen ist zudem, dass bei der Definition dieses Fatalismus auch die besondere Beziehung zwischen Goethe und Adalbert Stifter eine Rolle spielte, wie sie bereits 1879 in MA II, WS 109 formuliert wurde. Das Fragment 10[2], das ebenfalls im Herbst 1887 entstand, zeigt nämlich, dass Nietzsche den *Nachsommer* (1857) von Stifter zu jener Zeit deutlich vor Augen hatte: Auch wenn Goethes Name in diesem Fall fehlt, zitiert er Adalbert Stifter und Gottfried Keller, nicht anders als in dem Aphorismus von 1879, als Beispiele für eine tendenziell

positive Emanzipation von der Romantik (Nachlass 1887, 10[2], KSA 12.454).¹⁹ Später nahm Nietzsche die Nebeneinanderstellung Goethe und Stifter, wie er sie in dem Brief an Heinrich Köselitz vom 19. April 1887 formuliert hat (Nr. 834, KSB 8.60 f.), in einem fast mit Sicherheit auf die Zeit der Endabfassung der *Götzen-Dämmerung* und die Entstehungszeit von *Ecce homo* zurückgehenden Fragment wieder auf, in dem er seinen „G e s c h m a c k „Goethe““ definiert (Nachlass 1888, 24[10], KSA 13.634). Es ist eine Definition, die zweifellos viele Affinitäten zu Goethes „freudigem Fatalismus“ in den Fragmenten vom Herbst 1887 und den Aphorismen der *Streifzüge* aufweist. So beschreibt Nietzsche in diesem Fragment, das auf einer überklebten Seite des Druckmanuskripts der *Götzen-Dämmerung* gefunden wurde,²⁰ „eine verklärt-reine Herbstlichkeit im Genießen und im Reifwerdenlassen, – im Warten, eine Oktober-Sonne bis in Geistigste hinauf; etwas Goldenes und Versüßendes, etwas Mildes, n i c h t Marmor“ (Nachlass 1888, 24[10], KSA 13.634) als eigentümlich für Goethe.²¹

Im Aphorismus 51 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen* gibt es nun aber noch eine weitere Hinsicht, in der Nietzsche Goethe als seinen ideellen Vorläufer ansieht, nämlich hinsichtlich der Haltung, die Europa ihm gegenüber hätte einnehmen müssen. In den Fragmenten vom Herbst 1887 fehlte dieser explizite Hinweis auf die europäische Dimension Goethes, mit dem der Aphorismus 49 der *Streifzüge* beginnt und der Aphorismus 50 endet, noch. Erst im Frühjahr 1888 taucht er im Fragment 15[68] auf. Darin wird Goethe – wie bereits in einem früheren Fragment (Nachlass 1887, 10[5], KSA 12.456) – erneut neben Napoleon gestellt im Sinne der „beiden großen Tentativen, die gemacht worden sind das 18te Jahrhundert zu über-

19 Wie deutlich Nietzsche noch 1888 die Verbindung von Stifter und Keller vor Augen stand, die in *Der Wanderer und sein Schatten* zusammen mit Goethe erwähnt wurden, beweist unter anderem die bedeutende Umarbeitung der Stelle GM III 3, die Nietzsche in *Nietzsche contra Wagner* wieder aufnahm. In diesem Fall fügte er eine Passage hinzu, die in der *Genealogie der Moral* völlig fehlt. Unter Bezugnahme auf den *Parsifal* schrieb er: „Denn dass man über ihn g e l a c h t hat, möchte ich am wenigsten bestreiten, Gottfried Keller auch nicht ...“ (NW, Wagner als Apostel der Keuschheit 3; vgl. auch GM III 4 und KSA 14.526).

20 Vgl. KSA 14.773.

21 Für eine genauere Beschreibung dieses Fragments 24[10] vgl. KSA 14.464. Im zweiten, abschließenden Teil des Fragments kommt Nietzsche nach einer Erwähnung Stifters auf den *Faust* zurück und unterscheidet dessen sprachliche Meisterlichkeit von den Grenzen seiner philosophischen Auffassung, die seines Erachtens im 18. Jahrhundert befangen blieb und von einem angemessenen Verständnis des „N o t h w e n d i g e n in Typus und Problem“ (Nachlass 1888, 24[10], KSA 13.635) weit entfernt war. Auf die Beziehung zu Stifter ist Matthias Politycki eingegangen (vgl. Politycki, *Umwertung aller Werte?*, insb. 179 f.), der mit Recht daran erinnert, dass sich schon Ernst Bertram mit der Beziehung Nietzsche-Stifter beschäftigt hat. 1925 verfasste er einen Aufsatz mit dem Titel „Nietzsche, die Briefe Adalbert Stifters lesend“ (in: *Ariadne. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft*, 7–26). Mit der Beziehung Goethe-Stifter in Nietzsches Werk befasste sich außerdem Renate Müller-Buck, „Oktober-Sonne bis ins Geistigste hinauf“. Anfängliches zur Bedeutung von Goethes Novelle und Stifters Nachsommer für Nietzsches Kunstauffassung“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 537–549.

winden“ (Nachlass 1888, 15[68], KSA 13.451).²² Diese Versuche werden nun ausdrücklich in einer europäischen Perspektive betrachtet. So hat Napoleon nach Nietzsche „Europa als politische Einheit“ konzipiert, während Goethe „eine europäische Cultur imaginirte, die die volle Erbschaft der schon erreichten Humanität macht“. Die beiden von Napoleon bzw. von Goethe unternommenen Versuche werden also als parallel, aber unterschieden präsentiert. Wie Nietzsche festhält, war Napoleon, „der ebenfalls den Kampf gegen das 18. Jahrhundert übernimmt“, das „Complement“ Goethes (Nachlass 1887, 9[179], KSA 12.444). Zwar wurde Napoleon schon im vorausgehenden Fragment als „Goethes höchstes Erlebniß“ bezeichnet (9[178], KSA 12.443), doch wurde damit keineswegs eine Abhängigkeit Goethes von Napoleon festgestellt, und erst recht war die Aussage keine bloße Mythisierung der Begegnung zwischen dem Schriftsteller und dem damaligen französischen Kaiser in Erfurt.²³ Denn die Vorwegnahme einer europäischen Kultur durch Goethe beruhte auf seiner Fähigkeit zur Selbstüberwindung, die Nietzsche – wenngleich aus anderer Perspektive – in den Aphorismen von *Menschliches*, *Allzumenschliches* eingehend beschrieben hat. Schon damals war er sich der europäischen Dimension Goethes und seiner Fähigkeit, über die Nationalliteraturen hinauszugehen, deutlich bewusst. Napoleon, mit dem Nietzsche sich erst 1880 – insbesondere im Herbst jenes Jahres, als er die *Mémoires* (1802–1808) von Madame de Rémusat las – systematischer zu beschäftigen begann, war damals noch ein ganz nebensächliches Thema in seinem Werk. Vor allem die Annäherung Napoleons an Goethe in einer betont europäischen Perspektive begann sich erst in *Jenseits von Gut und Böse* (1886) abzuzeichnen. Man denke etwa an JGB 256, den Abschluss der achten Abteilung *Völker und Vaterländer*.²⁴

22 Nietzsche zufolge stand auch Napoleon, genau wie Goethe, für eine Form der Rückkehr zur Natur und konnte ebenfalls als ein posthumer Mensch gelten. In anderen Formen hat auch Napoleon die Möglichkeit einer Rückkehr zur Renaissance aufgezeigt. Diese 1887 auftauchenden Gedanken wurden nicht immer in Gestalt eines direkten Vergleichs zwischen Goethe und Napoleon geäußert; sie waren für Nietzsche also vor allem eine Möglichkeit der Selbstüberwindung des 18. Jahrhunderts.

23 Für eine eingehende Untersuchung von Goethes Verhältnis zu Napoleon und zu dessen objektiven historischen Grundlagen vgl. Gustav Seibt, *Goethe und Napoleon. Eine historische Begegnung*, München 2008. Aus dem in KGW IX 6 wiedergegebenen Manuskript des Arbeitshefts W II 1 geht hervor, dass der Hinweis auf Napoleon als einer der großen Realisten – am Ende des Fragments 9[178] – zu einem späteren Zeitpunkt hinzugefügt und mit einer anderen Tinte geschrieben wurde als der Rest des Fragments (KGW IX 6, W II 1.8). Auch der Hinweis auf Napoleon im Fragment 9[179] wurde im Zuge einer Überarbeitung desselben ergänzt. In Mp XVI 57v steht die Anspielung auf Napoleon dagegen bereits in der Fassung, die als Endfassung im Aphorismus 49 übernommen wird. Es ist also davon auszugehen, dass die Gegenüberstellung von Goethe und Napoleon das Ergebnis einer weiteren Reflexion Nietzsches gegenüber der Erstfassung vom Herbst 1887 war.

24 Sicher beschäftigte sich Nietzsche sporadisch auch vor 1880 mit Napoleon. Von besonderem Interesse ist etwa das Zitat über Napoleon aus dem Gespräch Goethes mit Eckermann vom 11. März 1828, das Nietzsche in der *Geburt der Tragödie* anführt (GT 18, KSA 1.116 f.; vgl. KSA 14.55). Es steht im Zusammenhang einer Reflexion über den *Faust* als Beispiel für einen theoretischen Menschen, der dem Griechentum völlig unverstündlich gewesen wäre. Anspielungen auf Napoleon finden sich ferner

In den Aphorismen der *Götzen-Dämmerung* wird Goethe vor allem aufgrund seines Versuchs einer Überwindung des 18. Jahrhunderts als Europäer dargestellt. Europa präsentierte sich folglich nicht unmittelbar in einer politischen, sondern in einer kulturellen Dimension. Diese europäische kulturelle Dimension gewann am Schluss des Aphorismus 50, wo im Übrigen Themen von MA II, WS 125 erneut anklingen, eine neue Nuance: Auch hier kehrt das Thema der Überwindung des 18. Jahrhunderts wieder, aber als eine Überwindung, die im 19. Jahrhundert unvollendet geblieben ist und durchaus keine vergleichbaren Ergebnisse erzielt hat wie Goethe. Durch diese Feststellung fühlte Nietzsche sich zu der Frage bewogen, ob Goethe „nicht bloss für Deutschland, sondern für ganz Europa bloss ein Zwischenfall, ein schönes Umsonst“ war (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 50). Das schon in *Der Wanderer und sein Schatten* geäußerte Urteil über Goethe als Einzelfall in der Geschichte der Deutschen wurde jetzt interessanterweise auf ganz Europa ausgedehnt. Ausgehend von dieser Einschätzung denkt Nietzsche – nicht anders als schon 1879 im Hinblick auf das Europa der „Classiker“ im Gegensatz zum „Europa der Völker“ (MA II, WS 125) – darüber nach, ob die Kategorie des „öffentlichen Nutzens“ für die Definition der Größe eines Menschen angewandt werden könne oder ob sie nicht vielmehr eine „armselige Perspektive“ sei (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 50). Das Motiv kehrt auch im letzten Aphorismus der *Streifzüge* wieder, wo Nietzsche sich im Anschluss an die Feststellung, dass er nirgendwo schlechter gelesen werde als in Deutschland, rhetorisch fragt, ob es wirklich sein Wunsch sei, „heute gelesen zu werden“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 51). Gleichzeitig unterstreicht er das Streben all seiner Werke nach Unsterblichkeit. Nicht anders als Goethes Werke würde man die seinen also nicht aus der simplifizierenden Perspektive des öffentlichen Nutzens bewerten können.

Die Hervorhebung der Isoliertheit Goethes in Deutschland fand zweifellos im Frühjahr 1888 einen neuen, bedeutenden Prüfstein an der Lektüre der *Gedanken über Goethe* (1887) von Victor Hehn, die Nietzsche im dritten Abschnitt von *Der Fall Wagner* meisterlich verarbeitet hat. Auch das Motiv der Nähe zu Goethe bezüglich des Christentums im Aphorismus 51 lässt sich auf die Lektüre Hehns zurückführen, wie ein Brief Nietzsches an Heinrich Köselitz vom 18. August 1888 zeigt (Nr. 1091, KSB 8.393).²⁵

in MA I 164 und 472; in beiden Fällen ist das implizite Urteil über Napoleon tendenziell negativ. Zur Lektüre der *Mémoires 1802–1808* von Mme de Rémusat vgl. Nachlass 1880, 6[35], KSA 9.202, 6[69], KSA 9.211, 6[177], KSA 9.243 und Nachlass 1880/81, 10[A15], KSA 9.416 sowie KSA 14.633–636 und 641–643.

²⁵ Die Beziehung Goethes zum Kreuz – in diesem Fall wird er als „der letzte Deutsche vornehmen Geschmacks“ bezeichnet – hat Nietzsche bereits im *Epilog zu Der Fall Wagner* erwähnt (KSA 6.52). Diesen *Epilog* sandte er dem Verleger Ende August 1888 zu; er entstand also fast zeitgleich mit der Endfassung der *Götzen-Dämmerung*. Den 1888 erschienenen Band von Victor Hehn las Nietzsche im Frühjahr desselben Jahres; offensichtliche Spuren dieser Lektüre sind in den Fragmenten 15[71], 15[75] und 16[36] aus dieser Zeit erhalten (Nachlass 1888, KSA 13.453 f. und 495 f.; KSA 14.765 ff.). Die Bedeutung von Nietzsches Hehn-Lektüre für das in den Aphorismen der *Götzen-Dämmerung* formulierte Goethe-Bild

In *Der Fall Wagner* greift Nietzsche nicht nur eine wichtige polemische Äußerung Goethes gegen die Romantik auf, um den *Parsifal* zu charakterisieren, sondern hebt zugleich die grundlegende Ambiguität Wagners gegenüber Goethe hervor: Einerseits hat er die Größe des Weimarer Dichters nämlich genau verstanden – er hat Goethe also „erlöst“ (WA 3, KSA 6.19), wie Nietzsche ironisch bemerkt –, andererseits hat er die Bedeutung von Goethes Werk aber begrenzt, indem er dessen Größe auf das Niveau der moralistischen Vorurteile des deutschen Publikums seiner Zeit herabwürdigte. Ein weiterer Aspekt, über den Nietzsche in der Entstehungszeit des *Falls Wagner* gründlich nachgedacht hat, war das Fehlen einer spezifisch Goethe'schen Sensibilität in der deutschen Musik.²⁶ Die Frage wurde in der Endfassung der antiwagnerischen Streitschrift nur zum Teil aufgegriffen und verband sich hier mit dem – bereits in JGB 255 behandelten und auch am Anfang von WA 3 erwähnten – Thema der möglichen „Erlösung der Musik vom Norden“ (JGB 255). Dieses Thema wiederum hing sowohl mit der Musik von Heinrich Köselitz als auch mit Nietzsches Verhältnis zur *Novelle* (1828) von Goethe und zum *Nachsommer* von Adalbert Stifter zusammen, das heißt mit dem oben schon zitierten „G e s c h m a c k „Goethe““ (Nachlass 1888, 24[10], KSA 13.634). In den Werken des Jahres 1888 fand dieses Geflecht aus Wechselbeziehungen nur in *Ecce homo* teilweise Eingang (EH, Warum ich so klug bin 7), wengleich Andeutungen auch in *Der Fall Wagner*, insbesondere in den Schlussfolgerungen des zehnten Abschnitts mit ihrem Verweis auf „[uns] H a l k y o n e r“ (WA 10), zu finden sind.²⁷

haben Politycki, *Umwertung aller Werte?* und Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“* hervorgehoben.

26 Vgl. Nachlass 1887/88, 11[315], KSA 13.133, und Nachlass 1888, 15[12], KSA 13.411.

27 Für die Reflexion über das Fehlen eines spezifisch Goethe'schen Elements in der deutschen Musik bezog Nietzsche Anregungen aus den Gedanken von Benjamin Constant über das deutsche Theater, die er seiner Adaptation von Schillers *Wallenstein* aus dem Jahr 1809 voranstellte. Diese Adaptation spielte für die Entwicklung des französischen – und zum Teil des europäischen – Theaters am Anfang des 19. Jahrhunderts eine herausragende Rolle. Nietzsches Constant-Lektüre ist durch eine Reihe von Fragmenten aus der Zeit von November 1887 bis März 1888 belegt (11[304] bis 11[311], KSA 13.129–131). Einige wichtige Überlegungen, die aus dieser Lektüre entsprangen, arbeitete Nietzsche im Fragment 11[312] sowie im Fragment 11[315] aus, in dem er die Betrachtungen Constants zur Thekla-Gestalt im *Wallenstein* heranzieht, um das besagte Fehlen eines Goethe'schen Elements in der deutschen Musik zu diagnostizieren (Nachlass 1887/88, KSA 13.129–133, Nachlass 1888, 15[68], KSA 13.451 und KSA 14.756). Eine explizite Spur der durch Constant angeregten Überlegungen enthält das Zitat über den Egoismus jeder Liebe, mit dem WA 2 schließt. Einige Argumente des wichtigen Fragments 11[312] flossen in WA 9 ein. Bedeutsam ist, dass Nietzsche – wengleich indirekt – erneut auf die Entgegensetzung zwischen Racine und Shakespeare Bezug nahm, die vor allem dank dem jungen Stendhal den Ausgangspunkt für die Durchsetzung der französischen Romantik darstellte, und dass er auf diesem Weg die moderne *décadence* der wagnerischen Musik kennzeichnete. Nietzsche las die 1825 erschienene Zweitausgabe von *Racine et Shakespeare* Ende 1880 und zog einige wichtige Betrachtungen über den Klassizismus, vor allem über den „Classicism der Moral“ daraus (vgl. Nachlass 1880, 7[198], KSA 9.357, 7[230], KSA 9.365, Nachlass 1880/81, 8[14], KSA 9.386, und 8[51], KSA 9.393 f.). Auch diese Betrachtungen standen im Gegensatz zur in der deutschen Kultur vorherrschenden Leidenschaftlichkeit, die insbesondere

So scheinen die Goethe-Aphorismen der *Götzen-Dämmerung*, die teilweise, wie gesagt, im Herbst 1887 konzipiert, wenn auch in ihrer Gesamtheit erst im September 1888 – also nach *Der Fall Wagner* – abgeschlossen wurden, die Spannung zwischen Wagner und Goethe zu bestätigen, die schon zehn Jahre zuvor *Menschliches, Allzumenschliches* prägte. Obwohl diese Spannung ohne Zweifel noch 1888 spürbar war, wäre es jedoch irreführend, sie als bloßen Gegensatz zwischen Goethe und Wagner zu interpretieren, was die Bedeutung Goethes auch im Denken des späten Nietzsche allerdings keineswegs schmälert. Die endgültige Loslösung von Wagner durch eine neue Reflexion über Goethe erreicht Nietzsche im Sommer 1879. In der tiefen Krise jenes Jahres ermittelte er den ideellen Ausgangspunkt für seine tiefere intellektuelle Biografie, wie er sie in *Ecce homo* nachzeichnete (EH, Warum ich so weise bin 1 und 2). Denn durch diese Krise hatte er die doppelte Sichtweise der *décadence* und ihrer Überwindung errungen, die ein Hauptthema von *Der Fall Wagner* und der Werke des Jahres 1888 überhaupt bildet. So hat die Beziehung zu Goethe den kritischen Abstand von der *décadence* und von Wagner ermöglicht, der die Voraussetzungen für eine eingehendere Untersuchung verschiedener grundlegender kultureller und musikalischer Phänomene der Moderne geschaffen hat. Gleichzeitig ließ diese Untersuchung die Möglichkeit einer anderen Musik erkennen, die die in Wagners Musik verborgenen kleinen „Kostbarkeiten“ (WA 7, KSA 6.29) erschließen und steigern konnte. Eine solche von jeder falschen Romantik und jedem begrenzten nationalen Horizont befreite Musik ließ somit die Vollkommenheit der „übereuropäischen Musik“ der Zukunft vorausahnen (JGB 255), die Nietzsche schon in *Jenseits von Gut und Böse* als Möglichkeit andeutete. Die Faszination und die süße Unendlichkeit des *Tristan* würden darin eine neue Heiterkeit und Tiefe erlangen, wie ein „Nachmittag im Oktober“ sie hervorrief (EH, Warum ich so klug bin 6 und 7). Auch in diesem Fall war es also möglich, die wagnerische *décadence* zu überwinden und die Fähigkeit zum Ausdruck der Herbst-

Wagner verkörperte. Aus einer anderen Perspektive stützten die Anregungen, die Nietzsche 1888 aus seiner Constant-Lektüre bezog, diese Interpretation des französischen Klassizismus mit polemischer Stoßrichtung gegen Wagner und verschiedene grundlegende Aspekte der deutschen Kultur, die Wagner mit seiner Musik und seinen ästhetischen Schriften weiter verstärkt hat. Eine ausdrückliche Verbindung zwischen dem „Fehlen Goethes“ in der deutschen Musik und der Musik von Heinrich Köselitz zog Nietzsche nicht, doch lässt sie sich aus dem Zusammenhang seiner Reflexionen des Jahres 1888 leicht ableiten. Wie gesagt, hatte Nietzsche einen Bezug zwischen Goethes *Novelle* und Stifters *Nachsommer* hergestellt. Seit seiner ersten Lektüre von Stifters Roman assoziierte er ihn mit Köselitz, mit dem er das Werk 1880 in Venedig erneut las. Aufgrund von Köselitz' Beziehung zu Venedig und aufgrund der Beziehung seiner Musik zu Goethe verband Nietzsche die Idee einer Musik des Südens, der es nicht an einem Goethe'schen Element fehlt, mit Köselitz, dem er den „Turiner Brief vom Mai 1888“, d. h. den *Fall Wagner*, zu Anfang ausdrücklich zueignen wollte. Deshalb stellte die Abfassung dieser Schrift im Frühjahr 1888 eine bedeutende Gelegenheit dar, um sowohl über Köselitz' Musik als auch über Goethe nachzudenken. Ein Zeugnis findet sich beispielsweise auch in einem freien Zitat Goethes, das Nietzsche in jener Zeit aus Viktor Hehns *Gedanken über Goethe* übernahm (Nachlass 1888, 16[62], KSA 13.506); bei Hehn steht das Zitat auf Seite 47 (ich danke Beat Röllin für den Hinweis).

empfindungen einer vollen Verwirklichung zu erreichen, die Nietzsche durch seine besondere Beziehung zu Goethe und Stifter durchlebt hat. Diese Erweiterung der Ausdrucksfähigkeit der Musik und der Kunst allgemein setzte Nietzsche zufolge die „Neugierde des Psychologen“ (EH, Warum ich so klug bin 6) voraus, die auch eine grundlegende Komponente seiner Sicht des Dionysos als philosophischer Gott war. Bekanntlich deutete Nietzsche diese Sicht schon am Schluss von *Jenseits von Gut und Böse* an und kam am Ende der *Götzen-Dämmerung* und in einigen Passagen von *Ecce homo* erneut darauf zurück.²⁸ Der Zusammenhang von Goethe und Wagner tauchte in der Reflexion des späten Nietzsche also mehrfach auf; durch diesen Zusammenhang gelang es ihm, zentrale Themen seines Denkens aus immer neuen Perspektiven und mit zahlreichen Variationen zu beleuchten. So zeigen diese Themen, die oft in unterschiedlichen, weit auseinander liegenden Phasen seines intellektuellen Werdegangs behandelt wurden, unerwartete Wechselbeziehungen, durch die ihre tatsächliche Bedeutung sich genauer erfassen lässt. „Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg; vielleicht entdeckt man noch hinter diesem Buche das System, dem ich ausgewichen bin ...“ (Nachlass 1887, 9[188], KSA 12.450), schrieb Nietzsche mit Blick auf ein mögliches Vorwort zu jenem Buch, das er damals noch als *Der Wille zur Macht* im Sinn hatte. Seiner Absicht nach sollte ein Denken, das sich jeder einfachen Systematisierung entzog, eine experimentelle Bereicherung – gewiss keine Verarmung – des Denkens darstellen. Die Rekonstruktion des komplexen Zusammenhangs zwischen Goethe und Wagner, wie Nietzsche ihn in der letzten Phase seines Denkens herstellte, kann dergestalt eine tiefere Einsicht vermitteln, wie das von Nietzsche angestrebte Denken jenseits des Systems sich in besonderen Formen der Stimmigkeit und Strenge auszudrücken vermochte, die von jeder oberflächlichen Willkür weit entfernt sind.²⁹

Aus dem Italienischen von Leonie Schröder

²⁸ Vgl. JGB 295; GD, Was ich den Alten verdanke 5; EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 6 und KSA 14.434.

²⁹ Eine wichtige Interpretation der Bedeutung von Dionysos als Philosoph und der Formel „Genie des Herzens“ wurde vorgelegt von Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 804–807. Die Ablehnung einer systematischen Philosophie, wie Nietzsche sie in den Aufzeichnungen zur Vorrede eines damals als *Der Wille zur Macht* geplanten Werkes darzulegen gedachte, haben Röllin / Stockmar, „Nietzsche lesen mit KGW IX“, untersucht. Der in meinem Beitrag geleistete Versuch einer Erhellung der Zusammenhänge zwischen Nachlassaufzeichnungen, Lektüren und endgültigen Texten kann dazu beitragen, einen allgemeineren, nicht immer leicht zu erfassenden Aspekt zu verdeutlichen: Um zur „Umwertung aller Werthe“ zu gelangen, die Nietzsche als Gipfel seines Denkens ansah, war ein Durchgang durch jene „europäische Cultur“ vonnöten, die Goethe als „die volle Erbschaft der schon erreichten Humanität“ imaginierte (Nachlass 1888, 15[68], KSA 13.451). Nur der Erbe der erreichten Humanität wäre also imstande, die vielschichtige Bedeutung der Umwertung aller Werte zu verstehen.

Literaturverzeichnis

- Bertram, Ernst: „Nietzsche, die Briefe Adalbert Stifters lesend“, in: *Ariadne. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* (1925), 7–26
- Brusotti, Marco: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997
- Montinari, Mazzino: „Nietzsche lesen. Die Götzen-Dämmerung“, in: *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 69–79
- Müller-Buck, Renate: „Oktober-Sonne bis ins Geistigste hinauf. Anfängliches zur Bedeutung von Goethes Novelle und Stifters Nachsommer für Nietzsches Kunstauffassung“, in: *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 537–549
- Pestalozzi, Karl: „„Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben“. Nietzsche liest Goethe“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 17–42
- Politycki, Matthias: *Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches*, Berlin 1989
- Röllin, Beat / Stockmar, René: „Nietzsche lesen mit KGW IX. Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1, Seite 1“, in: Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (Hg.), *Text/Kritik. Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38
- Seibt, Gustav: *Goethe und Napoleon. Eine historische Begegnung*, München 2008
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016
- Zanucchi, Mario: „Nietzsches Goethe-Konstruktionen“, in: Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, 276–327

Danilo Bilate

Le cas Napoléon

Abstract: Napoleon Bonaparte is a veritable “case” for Nietzsche: he does not reduce Napoleon to a single image, but he rather builds up an ambiguous image of Napoleon for years without trying to define a final result. This ongoing construction is due to Nietzsche’s deep admiration for Napoleon that, however great it may be, does not avoid a certain distancing. Defined as the synthesis of *Unmensch* and *Übermensch*, Nietzsche regards Napoleon as an extraordinary human being because of his immorality when he exercised power. It is precisely this extraordinary nature that makes Napoleon a model for understanding the concept of the *Übermensch*.

Keywords: *Übermensch*, *Unmensch*, Immorality, Napoleon Bonaparte

Introduction

Est-ce que l'éloge que fait Nietzsche des chefs militaires serait une simple coïncidence, notamment quand il utilise le terme *Übermensch* ou «surhumain» en le rapportant à des personnages historiques? Peut-être recourt-il à une stratégie de création qui consisterait à expérimenter diverses significations pour ce terme, mais il ne déprécie jamais la cruauté, la tyrannie et le militarisme de ces personnages. Ces figures historiques sont au nombre de deux: Napoléon Bonaparte et César Borgia. Néanmoins, tout au long des écrits nietzschéens, le nom de Borgia n'est cité que neuf fois,¹ sans que Nietzsche n'explique jamais le motif pour lequel ce personnage historique pourrait être classé comme surhumain. Le nom de Napoléon, au contraire, est cité plusieurs fois pendant toute sa vie productive, surtout à partir de 1880. Ces citations sont plus extensives et on y trouve des remarques, sinon exhaustives et claires sur la vision nietzschéenne de Bonaparte, du moins source de curiosité pour nous, ses lecteurs. Ces observations, isolées et examinées en leur transformation pendant les années de production philosophique de Nietzsche, constituent un véritable *Fall* ou «cas»,² puisqu'elles montrent un mélange d'admiration et d'éloignement du penseur allemand vis-à-vis de l'image qu'il a construite de son Napoléon. Notre hypothèse est que, en étudiant ce «cas Napoléon», nous pourrions non seulement comprendre ce

1 Sur le rapport du nom de Borgia à la notion de «surhumain», voir EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 1, et GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 37.

2 Urs Marti parle aussi de «der Fall Napoléon». Voir son admirable article Urs Marti, «Der Plebejer in der Revolte. Ein Beitrag zur Genealogie des 'höheren Menschen'», in *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 550–572.

cas lui-même, mais aussi élaborer de nouvelles pistes d'interprétation de la difficile notion de «surhumain».

Ainsi, si l'hypothèse est correcte, il demeure surprenant qu'il n'y ait pas assez de commentaires sur le rapport entre Nietzsche et Bonaparte,³ et moins encore sur ce dernier en tant que type psychologique, aspect qui est le sujet de notre investigation. L'article de Paul Glenn⁴ est l'exception la plus notoire, car il offre des observations fines sur l'analyse typologique ou physio-psychologique faite par Nietzsche à propos de Napoléon. Nikola Regent⁵ aussi fait attention à cet aspect, mais privilégie l'étude des sources, notamment Stendhal. Les autres commentateurs⁶ abordent l'aspect politique de l'empereur, ses actions en tant qu'homme d'état, son «Bonapartisme» ou «Césarisme». Même le livre de Don Dombowsky, pertinent en plusieurs égards, n'a pas pour but de s'attarder sur le type Napoléon, si ce n'est pour rechercher comment la pensée politique de Nietzsche s'appuierait sur le «Bonapartisme». D'ailleurs, Dombowsky cite Glenn pour contester l'attention que ce dernier consacre à l'analyse psychologique ou typologique: «In one of those rare and thus admirable articles written on Nietzsche and Napoleon, Paul Glenn argues that Nietzsche concentrates only on Napoleon's personality and, because he has no interest in political organization, consequently shows no interest in Napoleon's 'accomplishments'».⁷ De fait, Glenn écrit que «In his praise of the French emperor, Nietzsche never mentions the Code Napoleon, the bureaucratic reforms he enacted, or his military conquests. Instead, he focuses on who Napoleon was – his forceful character».⁸ Je suis d'accord avec Dombowsky lorsqu'il affirme, contrairement à Glenn, que les entreprises politiques de Napoléon constituent l'objet d'attention de Nietzsche, mais, en même temps, je suis d'accord avec Glenn lorsqu'il soutient que le plus important («he focuses on») pour Nietzsche est le «soul» de l'empereur et non ses actions politiques. Autrement dit, mon hypothèse est que Nietzsche fait attention à Napoléon à la fois en tant qu'homme et en tant qu'homme politique, car ces deux aspects sont liés et s'expliquent mutuel-

3 Exception faite aux textes mentionnés ci-dessous, quand les références à Napoléon sont faites, elles sont souvent ponctuelles. Voir, comme des exemples un peu plus extensifs, Alexis Philonenko, *Le rire et le tragique*, Paris 1995, 100–107, ou Adrian Del Caro, «The Hermeneutics of Idealism. Nietzsche versus the French Revolution», in *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 158–164.

4 Paul Glenn, «Nietzsche's Napoleon. The Higher Man as Political Actor», in *The Review of Politics* 63/1 (2001), 129–158.

5 Nikola Regent, «Nietzsche's Napoleon. A Renaissance Man», in *History of Political Thought* 33/2 (2012), 305–347.

6 D'ailleurs, tout comme les travaux déjà mentionnés, des textes toujours en langue anglaise et dont la publication est récente, à savoir: Don Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon. The Dionysian Conspiracy*, Cardiff 2014, ainsi que de ses articles publiés avant son livre, mais dont les arguments y sont récupérés et Angela Holzer, «Nietzsche Caesar», in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (éd.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 371–389.

7 Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon*, 19, voir aussi 20 sq.

8 Glenn, «Nietzsche's Napoleon», 144.

lement, mais il privilégie le premier aspect et c'est pourquoi ses observations portent plutôt sur le type caractérogique de Bonaparte. Considérer le «Bonapartisme» de Nietzsche est une piste d'interprétation appropriée, mais les citations nietzschéennes du nom de l'empereur apparaissent presque toujours dans un contexte d'analyse typologique et c'est par cette voie d'interprétation que je propose cet article.

Un cas extraordinaire

D'emblée, ce que nous pouvons facilement conclure de ce cas est que la figure de Napoléon sert à Nietzsche comme un exemple, plus ou moins idéalisé, de quelqu'un hors norme, excentrique, extraordinaire, dans la mesure où il se distingue du paradigme ordinaire de l'homme, celui de la civilisation européenne dont il s'agit de faire la critique. En ce sens, le «Napoléon» de Nietzsche ne serait pas ou pas seulement l'archétype d'un gouverneur parfait, à la manière du prince machiavélien, mais l'éta- lon d'une humanité à venir, toujours en promesse. Au demeurant, s'il est vrai que les annotations faites en marge du *Prince* de Machiavel dans l'édition *Machiavel commenté par Napoléon Buonaparte* (1816) ne sont pas de la main de l'empereur, mais de celle de l'abbé Aimé Guillon ou Guillon de Montléon, elles nous donnent cependant beaucoup à penser. Ennemi de l'empereur, Guillon invente des notes vraisemblables qui, de toute façon, sont parfaitement adaptées au modèle nietzschéen «Napoléon», ainsi qu'au modèle machiavélien «César Borgia». Et cela non pas par hasard, mais précisément parce que Guillon voulait associer l'empereur, pour le diffamer, à l'image immorale du prince machiavélien, cette antithèse de l'homme chrétien banal.⁹ L'immoralité de l'empereur est, d'ailleurs, le nœud central de ces notes, dont quelques-unes critiquent même un certain moralisme de Machiavel,¹⁰ bien que son réalisme soit en d'autres occasions reconnu et louangé.¹¹ Or, Nietzsche lui-même reconnaît et encense précisément le réalisme machiavélien qui mène à l'amoralisme. En effet, le

⁹ Voir *Machiavel commenté par Napoléon Buonaparte. Manuscrit trouvé dans le carrosse de Buonaparte. Après la Bataille de Mont-Saint-Jean, le 18 juin 1815*, Paris 1816. Ainsi, par exemple, le chapitre 7, où Machiavel parle de Borgia, est un des plus commentés par Guillon au nom de l'empereur. Voir aussi le chapitre 7, 72, commentaire n° 1, et 73, n° 1, ou le chapitre 8, 84, n° 2, quand Guillon associe son «Napoléon» à César Borgia. Dans le chapitre 13, le commentaire (130, n° 1) associe directement le nom de Borgia à l'immoralisme («Eh! Pourquoi hésiterais-tu? [à citer César Borgia] parce que tu n'estimais pas son caractère moral, et qu'il était odieux à beaucoup de sots. Mais qu'est-ce que cela fait en politique?» Par ailleurs, cette dernière phrase est emblématique, car elle montre naïvement que l'immoralisme d'un point de vue ordinaire peut être un amoralisme d'un point de vue politique).

¹⁰ La préface de l'éditeur dit que «La perversité de son cœur s'y est mise à nu toutes les fois qu'il a rencontré Machiavel associant la morale et la probité à la politique» (xvii-xviii). Voir aussi les notes, dans le chapitre 8, 76, n° 1, et 79, n° 4.

¹¹ Chapitre 15, 145, n° 2: «En tout, voir les choses comme elles sont».

philosophe allemand a lu *Le prince* (1532) de Machiavel dès sa jeunesse¹² et il arrive même à dire en 1888 que «Thucydide, et, peut-être, le *Prince* de Machiavel, me sont particulièrement proches par leur volonté absolue de ne pas s'illusionner et de voir la rationalité dans la *réalité* – non dans la 'raison', et moins encore dans la 'morale'» (Nachlass 1888, 24[1], KSA 13.625). C'est précisément le même réalisme qui caractérise le type d'homme que Zarathoustra valorise et annonce, ce *relativ übermenschlicher Typus* qui possède en lui-même tout ce qu'il a de terrible, *Furchtbare*, dans la réalité (EH, Warum ich ein Schicksal bin 5). Or, ce qu'il y a de terrible dans la réalité est ce qui est constitutif aussi de Napoléon qui, comme Zarathoustra donc, assume la nature, l'accepte, se charge d'elle et, par ce mouvement extraordinaire, se comporte comme supérieur aux autres hommes: «Napoléon: die nothwendige Zusammengehörigkeit des höheren und des furchtbaren Menschen begriffen» (Nachlass 1887, 10[5], KSA 12.456).

La position amorale, présente chez Machiavel ou chez le «Napoléon» de Guillon, va de pair avec la constatation théorique ou la prise d'action pratique qui considère les stratégies politiques comme des façons de contrôler le destin par le calcul du stratège. Cette qualité de l'homme politique est très admirée par Nietzsche. Mais, ce qui fait que Bonaparte surpasse la médiocrité des hommes, tout comme Borgia, c'est sa capacité à maîtriser les individus, à *imperare*. Comme l'a écrit Jules Barbey d'Aureville, que Nietzsche avait lu, le caractère criminel de Napoléon pour ses détracteurs est de savoir commander et de se faire obéir: «Et son crime, pour eux, c'est sa nature ... C'est la force qu'il tenait d'elle de commander aux hommes et de s'en faire obéir!»¹³

Il est certain que la singularité du caractère de Napoléon s'explique aussi par sa violence tyrannique. Toutefois, le fait qu'il était un tyran qui exerçait son pouvoir par la violence semble être aux yeux de Nietzsche moins important que le fait que l'empereur français nourrissait un projet civilisateur pour la France et pour l'Europe.¹⁴ L'*Übermensch* propose de nouvelles valeurs et si celles-ci ne peuvent être imposées que par la violence – ce qui explique qu'il devienne «terrible» – cela n'a aucune impor-

¹² Au moins en 1862, car il demande à sa mère le 18 janvier de cette année-là l'argent pour acheter *Le prince* (voir la lettre 293).

¹³ Jules Barbey d'Aureville, *Les œuvres et les hommes. Sensations d'histoire*, «Napoléon», XI, Paris 1887, réédité Genève 1968, 415. Le texte de Barbey, du reste, n'est pas très important: c'est pourquoi Nietzsche ne le copie jamais. De fait, dans son chapitre sur l'empereur, Barbey fait plus une critique de la biographie de Bonaparte écrite par Stendhal et des textes sur Napoléon écrits par Michelet, entre autres, qu'une étude de lui-même. Nietzsche affirme l'avoir lu dans la lettre adressée à Taine le 4 juillet 1887 (Nr. 872, KSB 8.106).

¹⁴ Voir Nachlass 1888, 15[68], KSA 13.451. Nous ne développerons pas cette question «politique», car nous voulons étudier Napoléon en tant que cas typologique. Néanmoins, elle est bien étudiée par Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon*, surtout 62sq. et 78, Glenn, «Nietzsche's Napoleon», 138, et par Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008, surtout 305, et aussi Christian J. Emden, «The Uneasy European. Nietzsche, Nationalism and the Idea of Europe», in *Journal of European Studies* 38/1 (2008), 27–51.

tance dans une perspective amoral. De plus, la cruauté de Napoléon pourrait même être vue comme une raison de plus d'être admiré par Nietzsche. Comme écrit Glenn: «Nietzsche is not a humanist, and his appraisal of Napoleon fits his self-professed immoralism»; et aussi Dombowsky: «Nietzsche saw Napoleon as an 'immoralist' and considered his shameless immorality (or criminality) a necessary part of his 'perfection' or 'completeness'». ¹⁵

D'ailleurs, il est à noter que l'image de l'aigle est importante à la fois pour Napoléon – elle était au centre de son blason – et pour Zarathoustra, comme nous le savons. C'est l'aigle qui, indifférent ou sans compassion, dévore les moutons; ce sont les aigles, les *Raubvögel*, de la *Généalogie de la morale* (1887). ¹⁶ L'intérêt pour Napoléon et pour la figure de l'aigle croît à la même époque que la rédaction de Zarathoustra. L'aigle symbolise l'astuce, le courage, la solitude des forts et, surtout, il est la représentation de la violence insensible.

Quoi qu'il en soit, une fois que la figure de Napoléon est associée par Nietzsche à l'*Übermensch*, ¹⁷ il est intéressant de savoir qu'il a lu la biographie de Stendhal dédiée à l'empereur et que l'écrivain français y affirme que «jusqu'au simple postillon, tout le monde sentait que [Napoléon] c'était un homme supérieur à l'homme.» ¹⁸ Peut-être que cela ne signale pas la source de la notion nietzschéenne de «surhumain», mais

¹⁵ Glenn, «Nietzsche's Napoleon», 144, et Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon*, 11.

¹⁶ Voir Nachlass 1883, 13[1], KSA 10.415. Sur l'image des aigles, voir Nachlass 1884, 28[14], KSA 11.304, Nachlass 1884/85, 31[31], KSA 11.367, et, surtout, Detlef Brennecke, «Geradezu stoßen die Adler'. Alt-nordisches bei Nietzsche», in *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 316–324. Dombowsky rappelle que l'aigle était déjà un symbole de l'Empire Romain, comme d'autres symboles adoptés par Napoléon et présentes aussi chez Zarathoustra (voir Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon*, 76).

¹⁷ En revanche, Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon*, 78, affirme que «Napoleon is still there as a standard, a transition-type to the *Übermensch*, merely a bridge and not a goal». Il s'agit d'une position différente de Glenn, «Nietzsche's Napoleon», 130 sq. et surtout 156: «A concrete example such as Napoleon adds blood to the bones of the concept». D'ailleurs, ce dernier commentateur analyse, à mon avis de façon correcte, les perspectives contraires à la sienne (notamment celles de Walter Kaufmann et Alan White, voir 138 sq.). La difficulté s'explique par le fait que les associations du terme *Übermensch* au nom de Napoléon sont indirectes, bien que nombreuses, et que la plus directe d'entre elles classe l'empereur comme une synthèse d'*Übermensch* et *Unmensch* (Il s'agit de GM I 16, KSA 5.288, passage que nous analyserons ci-dessous).

¹⁸ Stendhal, *Vie de Napoléon*, Paris 2006, 128. La première référence explicite à ce livre de Stendhal se trouve dans le fragment Nachlass 1884, 26[381], KSA 11.251, mais le fragment Nachlass 1880, 1[97], KSA 9.27, suggère la possibilité que Nietzsche l'ait lu à l'époque de la rédaction d'*Aurore* – quand surgissent la plupart des utilisations des versions adjectivées du terme *Übermensch* – et avant l'emploi de ce substantif pour la première fois chez Zarathoustra. Étant donné l'imprécision du texte dans ce dernier fragment, nous sommes obligés de traiter comme une simple hypothèse la relation de la notion de «surhumain» avec Stendhal. De plus, comme le montre Curt Paul Janz, l'idée de surhumain apparaît déjà chez Byron et Nietzsche utilise ce terme en écrivant sur cet auteur en 1861 (voir Curt Paul Janz, *Nietzsche. Biographie*, trad. Pierre Rusch et Michel Vallois, Paris 1984, tome 1, 90).

désigne un consensus selon lequel Bonaparte est sur-humain au sens d'extra-ordinaire – consensus partagé par Nietzsche quand il le classe comme un *Übermensch*.

Contre la spiritualisation de l'*Übermensch* et la marginalisation de l'*Unmensch*

«Il y a déjà eu des surhommes?» Plus qu'une question qui nous intéresse, c'est Nietzsche lui-même qui se demande s'il y aurait quelque correspondance historique pour ce qu'il a nommé *Übermensch* (Nachlass 1882/83, 5[32], KSA 10.227). Notion assez peu expliquée par son auteur, elle a provoqué et suscite encore une grande variété d'interprétations parmi ses commentateurs. Au-delà des disputes qui s'ensuivent, on peut observer que le rapport effectif entre cette notion et des individus historiques concrets est non seulement viable, mais aussi souvent signalé par Nietzsche. Dans la lettre 1135, écrite de Turin à Malwida von Meysenbug le 20 octobre 1888 (KSB 8.457), par exemple, il interdit à son amie de traiter de son «concept d'*Übermensch*», car «tout lecteur *sérieux*» de ses livres «*doit* savoir qu'un type d'homme, pour ne pas *me* [lui] inspirer de *dégoût* est précisément le type opposé aux idoles idéales de jadis, un type cent fois plus similaire à celui de César Borgia qu'à celui de Christ.» En montrant les raisons pour lesquelles son amie aurait corrompu son «concept», Nietzsche la corrige en rappelant le type d'homme qui ne lui inspire pas de dégoût, plus proche de Borgia que du Christ, c'est-à-dire similaire aux deux, bien qu'avec plus d'affinité vis-à-vis du premier.

Le terme *Übermensch* apparaît pour la première fois dans l'œuvre *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883–1885) et il est présent depuis le prologue jusqu'à la quatrième partie. Enseignement promis par Zarathoustra pendant sa première venue au peuple, le surhumain apparaît comme une nouvelle possibilité de configuration humaine vis-à-vis du type d'homme en vigueur, car «l'homme est quelque chose qui doit être surmonté» (Za I, Zarathustra's Vorrede 3).¹⁹ C'est en présentant le surhumain que Zarathoustra explique le côté positif du dégoût, étant donné que seule l'expérience du mépris envers le genre d'homme décadent permet d'aspirer à un nouveau type humain. Cette expérience est donc «le plus grand moment» que nous pouvons vivre, «l'heure du grand mépris» (Za I, Zarathustra's Vorrede 3). Le caractère relatif du surpassement de l'homme est, ainsi, admis. Zarathoustra n'aurait pas caché que le type d'homme qu'il valorise est «relativement surhumain», dans la mesure où il est «surhumain en comparaison avec les *bons*» (EH, Warum ich ein Schicksal bin 5). Cette po-

¹⁹ Trad. Georges-Arthur Goldschmidt, Paris 1983. Les traductions françaises des autres textes de Nietzsche sont disponibles dans ses *Œuvres philosophiques complètes*, 18 vol., Paris 1968–1997, sauf indication contraire.

sition ne diffère pas de celle que Nietzsche soutient dans le cinquième livre de *Le gai savoir* (1882–1887), lorsqu’il écrit que l’idéal d’un esprit «à la fois humain-surhumain [*menschlich-übermenschlichen*], qui paraîtra assez souvent *inhumain* [*unmenschlich*]» par opposition extrême au genre d’homme jusqu’ici existant, s’amuserait de «tout ce qui jusqu’à présent passait pour sacré, bon, intangible, divin» (FW 382), et éprouverait par-là la grande santé. Or, la grande santé est considérée en 1888 comme la «condition physiologique d’existence» de Zarathoustra (EH, Za 2). Serait-il donc lui-même le modèle d’homme auquel Nietzsche se référerait sous le mot surhumain? Nietzsche lui-même dira que, chez *Zarathoustra*, «à tout instant, l’homme est dépassé, la notion de ‘Surhumain’ s’est ici faite réalité suprême» (EH, Za 6). En revanche, le personnage nietzschéen n’apparaît jamais explicitement comme le surhumain lui-même, mais seulement comme son annonciateur (*Verkündiger*).²⁰

Ainsi, personne ne peut répondre à cette question avec la certitude à laquelle aspire notre curiosité, car cela signifierait utiliser comme instrument une notion qui est assez confuse et le sera toujours, puisque son auteur ne l’a pas désignée de façon claire et définitive. C’est pourquoi nous préférons la nommer comme notion et non comme concept.²¹ Sur ce point, ce qui est important à considérer par rapport à l’étude du cas Napoléon est que souvent les commentateurs associent l’*Übermensch* à une figure spiritualisée, à la façon de Malwida von Meysenbug, comme si la violence du surhumain, son agressivité et son impertinence morale étaient tout au plus un stage préliminaire de son achèvement.²² Or, Zarathoustra est certainement un modèle

20 S’il est tentant de voir Zarathoustra comme l’*Übermensch* lui-même, il faut toujours se souvenir du caractère problématique du concept, c’est-à-dire de comment il se maintient ouvert à diverses solutions interprétatives hypothétiques. Pour ne citer qu’un exemple contraire à cette tentation, Haar soutient que: «Zarathoustra lui-même n’est pas le Surhomme, mais son ‘porte-parole’, son prophète» (Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris 1993, 48). De fait, Zarathoustra se présente soi-même comme un porte-parole ou annonciateur du surhumain («Ich lehre euch den Übermensch»), répète-t-il plusieurs fois dans la troisième section du prologue et il se nomme comme le *Verkündiger* du surhumain dans la quatrième section du prologue, ainsi que dans Za III, Der Genesende 2). Et dans le passage cité où Nietzsche parle du type d’homme valorisé par Zarathoustra comme «relativement surhumain», le pronom possessif est clair et apparaît même souligné par Nietzsche («dass sein Typus Mensch, ein relativ übermenschlicher Typus», EH, Warum ich ein Schicksal bin 5), indiquant que c’est l’objet de possession du pronom (*Typus Mensch*) le type surhumain. En revanche, Nietzsche écrit que «der Begriff „Übermensch“ ward hier höchste Realität» (EH, Za 6), extrait où le pronom «hier» dessine une ambiguïté décevante pour ses lecteurs – en fin de compte, «ici» (*hier*) se réfère-t-il à l’enseignement de Zarathoustra, sa sagesse, ou à lui-même?

21 À ce propos, voir l’article de Reto Winteler, «Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine ‘idealistischen’ Fehldeutungen», in *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 455–486, et aussi celui de Werner Stegmaier, «Der See des Menschen, das Meer des Übermenschlichen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches», in *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 145–179. Winteler et Stegmaier préfèrent considérer l’*Übermensch* comme une métaphore.

22 Voir, par exemple Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971, 157: «Außerdem bliebe dann der Gewalttätige als bloße

d'homme, très spiritualisé et pas exactement violent, mais évidemment idéalisé, et idéalisé par un auteur dont la pensée, du reste, est dirigée contre toutes les formes d'idéalisme.²³ Mais quelle serait la portée de cette idéalisation? Une importante affirmation nietzschéenne à ce propos ne figure que dans une de ses correspondances (lettre 506a à Paul Lanzky de 1884). En parlant de son Zarathoustra, il dit: «Notez toutefois que c'est moi que j'ai voulu encourager avec cette image surhumaine.» Il est peu probable donc qu'il s'agissait là d'un idéal moral et donc universel, sous lequel se cacherait quelque forme de déontologie.

Peut-être que la difficulté de comprendre la notion d'*Übermensch* est due, en vérité, à son statut même. En effet, elle est présentée la plupart du temps comme une fin qui, en tant que telle, se rapporte toujours à l'avenir. C'est le but de la «soif du créateur», dans la mesure où cette soif est décrite comme «flèche et désir du surhumain» (Za I, Von Kind und Ehe). Et si «ce qui est grand dans l'homme c'est qu'il est un pont et non un but», on en conclut que «ce que l'on peut aimer dans l'homme, c'est qu'il est une *transition*» (Za I, Zarathustra's Vorrede 4). Si nous prenons cette affirmation au sérieux, le surhumain doit être nécessairement compris comme un éternel avenir, car l'homme sera toujours une transition possible vers un nouveau type. Dans ce cas, il serait vain de chercher des exemples historiques de l'*Übermensch* pour le caractériser avec précision.²⁴ Par conséquent, la déclaration de Zarathoustra qui suit devient un truisme: «Il n'a encore jamais existé de surhumain. J'ai vu nus l'homme le plus grand et l'homme le plus petit. Ils sont par trop semblables encore. En vérité, même le plus grand, je le trouvai encore – trop humain» (Za II, Von den Priestern, KSA 4.119). Et ce truisme accompagnerait une contradiction flagrante qui apparaît quand Napoléon et Borgia sont décrits comme des surhumains, et cela même après la publication de la dernière partie du *Zarathoustra*.

Or, la description nietzschéenne de Bonaparte plus complète et intéressante, mais bien énigmatique, est tout-à-fait semblable à celles que nous avons déjà citées de l'individu doté de la grande santé (FW 382), de l'empereur lui-même (Nachlass 1887,

Vorstufe des sich im Ja zu allem vollendenden Übermenschen zurück, er selbst wäre nicht schon wahrhafter Übermensch».

23 En ce sens, nous sommes d'accord avec Winteler, lorsqu'il soutient que la notion de surhumain est plutôt un projet qui vise une réalisation concrète et non une idéalisation. «Mit der Metapher des Übermenschen zielt Nietzsche auf ein anti-romantisches Gegen-Ideal, welches konsequenterweise selbst kein bloßes Ideal sein bzw. bleiben soll» (Reto Winteler, «Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch», 456). Winteler le soutient explicitement contre van Tongeren et les dernières interprétations de Müller-Lauter (voir, surtout, 475 sq.).

24 Il y a une tentation chez quelques commentateurs de caractériser l'*Übermensch*, comme le fait, par exemple, André Stanguennec, *Le questionnement moral de Nietzsche*, Lille 2005, 110–128. Jaspers, en revanche, a souligné la fonction directrice du «surhumain» grâce à son indétermination, puisqu'elle permet la créativité de l'individu qui se crée soi-même. «L'indétermination du surhomme est au contraire le modèle qui me guide et empêche que je me perde et m'étiolle dans un idéal déterminé» (Karl Jaspers, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. Henri Niel, Paris 1950, 166).

10[5], KSA 12.456) et de Zarathoustra (EH, Warum ich ein Schicksal bin 5). Il s'agit du passage suivant:

Telle une ultime indication montrant l'*autre* chemin, Napoléon apparut, l'homme le plus unique et le plus tard venu qui ait jamais existé, et à travers lui, le problème incarné de l'*idéal noble en soi* – que l'on considère bien de *quel genre* de problème il s'agit: Napoléon, cette synthèse d'*inhumain* et de *surhumain* ... (GM I 16, KSA 5.288)²⁵

Le nouveau terme qui y apparaît, *Unmensch*, peut être traduit par monstre, inhumain ou non-humain et il nous semble qu'il est bien choisi pour dire le caractère «terrible», parce que violent et tyrannique, de ce type extraordinaire d'homme. Si l'approche entre *Übermensch* et *Unmensch* est faite ici de façon explicite par le mot «Synthesis», ce n'est pas le cas d'autres expressions. Il est vrai que Nietzsche écrit aussi que «l'homme supérieur est le non-homme et le surhumain [der höhere Mensch ist der Unmensch und Übermensch]» – et que les deux «s'appartiennent réciproquement»,²⁶ mais il ne faut pas profiter du manque d'organisation lexicale de la part de Nietzsche et du fait qu'il associe maladroitement des expressions comme *der höchste Typus*, *der höchste Mensch* ou *der höhere Mensch* parfois au mot *Übermensch*, parfois aux noms d'artistes célèbres, pour en conclure que ces derniers seraient des surhumains eux-mêmes, parangons de l'idéal classique.²⁷ Si des historiens comme nous doivent prendre au sérieux le choix des mots fait par un philosophe,²⁸ il nous faut nous souvenir toujours que Nietzsche lui-même n'associe jamais des noms comme ceux de Goethe ou de Shakespeare au surhumain, ce qui signifie que Borgia et Napoléon auraient des caractéristiques absentes chez les autres. À notre avis, cela s'explique

²⁵ Trad. Patrick Wotling, Paris 2000.

²⁶ Voir Nachlass 1887, 9[154], KSA 12.426.

²⁷ Quand Patrick Wotling associe le concept de surhumain aux trois expressions qui correspondraient au *klassische Ideal*, il affirme, toutefois, que la question centrale sera toujours celle «de la réussite physiologique, c'est-à-dire de la santé et de la puissance des instincts» (Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 1995, 348), affirmation avec laquelle nous sommes d'accord. C'est pourquoi, outre Borgia et Napoléon, Wotling parle aussi de Shakespeare, de Hafiz et de Goethe comme des exemples donnés par Nietzsche d'hommes forts et puissants. Mais, il affirme qu'ils constituent «plutôt des préfigurations, des modèles par défaut, que des exemples du surhumain» (352). En revanche, Michel Haar dit explicitement que le surhomme n'est pas l'homme suprême (*der höchste Mensch*) (voir Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, 48). Par ailleurs, il n'est pas inutile de rappeler la critique, bien qu'ambiguë, de la quatrième partie de *Zarathoustra* aux *höheren Menschen*.

²⁸ D'ailleurs, la même probité philologique nous oblige à souligner les différences de conception de l'*Übermensch* entre celle des livres publiés par Nietzsche et celle des fragments posthumes. Comme le montre Marie-Luise Haase, «Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlaß* 1882–85», in *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 228–244, Nietzsche fournit plus de pistes sur le caractère de l'*Übermensch* ou, au moins, de son activité, dans les *Nachlass*. Par contre, même si chez Zarathoustra le terme apparaît pour nommer un enseignement, celui-ci sera bientôt abandonné – pour donner lieu à l'enseignement de l'éternel retour – sans avoir été suffisamment développé.

parce que ces types sont encore ceux d'hommes incomplets, *parce que* spiritualisés. En fait, Nietzsche parle du goût classique comme caractéristique d'une race souveraine,²⁹ mais il s'agit de valoriser un type d'homme très fort en tant que créateur, au sens strict de création intellectuelle.³⁰ Or, ce n'est pas anodin si Nietzsche considère Napoléon comme un «complément» de Goethe et si ce dernier, d'après lui, n'a fait que *concevoir* «l'homme le plus intégral»³¹ – observons donc que Nietzsche n'affirme point que Goethe *était* cet homme.³²

En effet, Nietzsche a copié dans *La naissance de la tragédie* (1872) une partie de cette si importante remarque goethéenne: «Napoléon, en effet, a été un des hommes les plus féconds qui aient jamais vécu. Oui, oui, mon bon, ce n'est pas seulement en faisant des poésies et des pièces de théâtre que l'on est fécond; il y a aussi une fécondité d'actions qui en maintes circonstances est la première de toutes.»³³ Et c'est Goethe lui-même qui nous explique de quoi il s'agit ici: «Pour moi, j'aime un génie bien constitué aussi de corps. – Quand on a dit de Napoléon que c'était un homme de granit, le mot était juste, surtout de son corps. Que n'a-t-il pas exigé et pu exiger de lui! [...] Peu de sommeil, peu de nourriture, et, de plus, toujours une activité d'esprit extrême!»³⁴ Si ces mots de Goethe peuvent être associés, par un exercice spéculatif, à la notion nietzschéenne de surhumain, il faudrait en conclure que la force intellectuelle d'un individu ne serait pas suffisante pour lui garantir d'être classifié comme surhumain, car il lui manquerait cette force purement physique qui se concrétise dans l'action.

La seule fois que Nietzsche écrit *klassisches Ideal* au même endroit qu'*Übermensch* est justement dans la caractérisation de Napoléon comme synthèse d'inhumain et surhumain. L'empereur apparaît, alors, comme la concrétisation de l'idéal classique

²⁹ Voir Nachlass 1887/88, 11[31], KSA 13.17.

³⁰ Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, 350, affirme que Napoléon était «fondamentalement un créateur, un artiste» et il cite alors le fragment Nachlass 1886/87, 5[90], KSA 12.223, où Nietzsche copie ces paroles de Napoléon: «J'aime le pouvoir, moi; mais c'est en artiste que je l'aime ... Je l'aime comme un musicien aime son violon; je l'aime pour en tirer des sons, des accords, des harmonies.» Néanmoins, il nous semble que l'affirmer démontre une volonté de marginaliser le côté tyrannique de l'empereur, comme si précisément cette caractéristique n'était pas une des plus admirables pour Nietzsche. De toute façon, comme celui-ci le remarque dans le fragment suivant, le passage mentionné par Wotling est une citation faite par Taine dans l'article «Napoléon Bonaparte» publié dans la Revue des Deux Mondes du 15 février 1887 (tome 79, LVII^e année – Troisième période, 752).

³¹ Voir Nachlass 1887, 9[179], KSA 12.443 sq.

³² Sur le rapport entre Goethe et Nietzsche, voir Eckhard Heftrich, «Nietzsches Goethe. Eine Annäherung», in *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 1–20, et Karl Pestalozzi, «'Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben'. Nietzsche liest Goethe», in *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 17–42. Voir aussi Regent, «Nietzsche's Napoleon. A Renaissance Man».

³³ Johann Peter Eckermann, *Conversations de Goethe pendant les dernières années de sa vie*, trad. Émile Delerot, Paris 1863, 2 tomes, tome 2, 11 mars 1828, 3, passage dont Nietzsche cite la partie suivante dans GT 18: «Oui, mon bon, il existe aussi une fécondité de l'action.»

³⁴ Eckermann, *Conversations de Goethe*, 5.

«corporellement» et Nietzsche souligne cette condition: «das antike Ideal selbst trat leibhaft und mit unerhörter Pracht vor Auge und Gewissen der Menschheit» (GM I 16). Il ne s'agit pas seulement d'un individu capable de se maîtriser soi-même par la force spirituelle, mais bien d'un individu puissant dans tous les domaines, c'est-à-dire intellectuellement et physiologiquement. Et plus qu'une simple force corporelle, le surhumain aurait la force politique nécessaire pour être, comme Napoléon, selon les mots de Goethe, «le maître du monde» ou «le maître des rois». ³⁵ Il s'agit de la même idée que celle que présente Nietzsche, peut-être directement influencé par ces expressions goethéennes, dans le passage suivant: «La hiérarchie poursuivie dans un système de gouvernement de la terre: les maîtres de la terre enfin, une nouvelle caste régnante. Naissant d'eux ici et là, pareil en tous points au dieu d'Épicure, le surhumain, la transfiguration de l'existence» (Nachlass 1885, 35[73], KSA 11.541). Ainsi, l'indifférence d'un maître politique envers les gens explique l'image du «dieu-spectateur épicurien» que Nietzsche met en scène parfois en parlant du surhumain. ³⁶

Cette image d'un dieu indifférent représente un individu qui est le maître de la terre, un créateur de mondes. Ici et seulement dans ce sens-là, le rapport de l'*Übermensch* avec le *höchste Mensch* semble devenir possible, car ce dernier est défini par Nietzsche comme «celui qui *détermine* les valeurs et dirige la volonté de millénaires par la direction qu'il donne aux natures les plus élevées» (Nachlass 1884, 25[355], KSA 11.106). L'indifférence de cet individu vis-à-vis des hommes du présent s'explique par sa seule volonté de créer l'avenir de l'humanité. Cet amour du futur est le fruit de l'«abondance prodigieuse» du *höchste Mensch*, cet homme «prodigue jusqu'au gaspillage» et donc «indifférent à cet égard» (Nachlass 1884, 25[140], KSA 11.51). Le maître de la planète dirige l'humanité en fonction d'une fin par lui-même établie, indifférent à tout ce qui n'entrave pas la réalisation de son projet universel. Il n'est donc point surprenant qu'en parlant de «la croyance à de grands esprits supérieurs et féconds» souvent liée à la superstition selon laquelle «ces esprits sont d'origine surhumaine», Nietzsche se réfère à Napoléon, «dont le caractère, c'est certain, a justement mêlé cette croyance en lui-même et en son étoile et le mépris des hommes qui en découlait» (MA I 164). Selon la logique du pouvoir, l'homme suprême a besoin d'avoir un certain degré d'indifférence vis-à-vis des hommes et il doit éviter toute forme de compassion: «Pour Napoléon n'entraient en ligne de compte que les instincts essentiels de l'homme et qu'il avait le droit de ne prêter aucune attention aux exceptions, par exemple, à la pitié – au risque de se tromper çà et là» (Nachlass 1885, 34[131], KSA 11.464).

35 Eckermann, *Conversations de Goethe*, 10 février 1830, 173.

36 Voir Nachlass 1885/86, 2[13], KSA 12.71. Nous pouvons nous souvenir de ces mots de Lucrèce, lequel traduisait pour les Romains la philosophie épicurienne: «La nature absolue des dieux doit toute entière / Jouir de l'immortalité dans la paix suprême, / À l'écart, bien loin des choses de notre monde: / Exempte de souffrance, exempte de périls, / Forte de ses ressources, sans nul besoin de nous, / Elle est insensible aux faveurs, inaccessible à la colère» (Lucrèce, *De la nature des choses*, trad. J. Kany-Turpin, Paris 2009, I, 44–49).

La construction de l'image positive «Napoléon»

Du point de vue d'une analyse physio-psychologique, Nietzsche déclare que Napoléon avait une «structure simple» et une «ingéniosité dans l'élaboration et le développement d'un seul motif ou d'un petit nombre de motifs» (M 245). En évoquant le seul motif qui inspirait l'empereur, Nietzsche se réfère probablement à sa «grande passion de puissance» (Nachlass 1880, 4[197], KSA 9.149). En fait, d'après Nietzsche, Napoléon est l'homme qui affirme «l'instinct le plus puissant», à savoir «l'avidité de dominer».³⁷ En d'autres termes, Bonaparte serait capable de gouverner les autres et de se gouverner lui-même en fonction d'un seul motif: le pouvoir. Grâce à cet unique objectif, Napoléon pouvait être honnête avec lui-même et discerner les intérêts qui comptaient le plus pour lui sans les confondre avec d'autres. Comme l'explique Nietzsche, «il sait ce qu'il veut et ne se fait pas d'illusions sur lui-même» (Nachlass 1880, 4[66], KSA 9.115). C'est pour cette raison que Bonaparte était capable de contrôler en partie le destin. En ce sens, Nietzsche écrit que Napoléon fait partie de cette «race d'hommes inventifs qui expérimentent sans cesse et qui ne tiennent pas à bannir d'eux-mêmes le hasard» (Nachlass 1880, 1[99], KSA 9.27). La force destinée à vaincre le hasard et à le dominer s'expliquerait par la capacité de Napoléon à se maîtriser soi-même, ce qui serait le fruit de l'orgueil qui «se cabre et ressent comme un affront la prépondérance d'une émotion particulière sur la tenue générale et l'ordre de la raison: de là naissent ensuite l'habitude et le goût de tyranniser l'instinct et de le faire, si j'ose dire, grincer des dents» (M 109, KSA 3.97).

Mais d'où Nietzsche tire les informations sur la vie de l'empereur pour en construire cette image? Napoléon l'a fasciné dès l'âge de dix ans quand sa grand-mère lui racontait les histoires de ses conquêtes.³⁸ Comme philosophe, il réalise une recherche importante sur Bonaparte, surtout dans les années 1880. Outre sa lecture des *Conversations* de Goethe et d'Eckermann (1836/1848), de la biographie de Stendhal et d'un chapitre écrit par Barbey d'Aurevilly, Nietzsche copie quelques passages tirés de *La France nouvelle* (1868) d'Anatole Prévost-Paradol, mais il transcrit notamment des extraits des *Mémoires* de Madame de Rémusat de 1802-1808 et aussi de l'article *Napoléon Bonaparte* d'Hippolyte Taine publié dans la *Revue des Deux Mondes* en février et mars 1887. Curieusement, les ouvrages que Nietzsche considérait comme les deux plus importants du siècle³⁹ sont les moins copiés par lui: il s'agit des *Conversations* goethéennes et du *Mémorial de Sainte Hélène* (1823) de Las Cases.⁴⁰ Nietzsche

³⁷ Voir Nachlass 1887, 10[5], KSA 12.456 sq.

³⁸ Voir Janz, *Nietzsche*, 50.

³⁹ Voir Nachlass 1884, 26[304], KSA 11.231.

⁴⁰ Des observations faites par Las Cases, Nietzsche n'en retient qu'une pour l'analyse physio-psychologique de l'empereur, selon laquelle celui-ci aurait dit que l'amour est «la distraction du guerrier» et «l'écueil du souverain» (Nachlass 1884, 25[204], KSA 11.67). Le Comte de Las Cases, *Mémorial de Sainte-Hélène*, ou journal où se trouve consigné, jour par jour, ce qu'a dit et fait Napoléon durant dix-

construit à sa manière une image de l'empereur français dont nous pouvons nous demander si elle n'est pas une idéalisation du personnage historique. Bien évidemment, cette question demeurera toujours sans réponse, mais nous pouvons néanmoins retracer le chemin parcouru par le philosophe pour réaliser cette construction.

Dans une lettre du 4 juillet 1887 (Nr. 872, KSB 8.106) adressée à Taine, Nietzsche remercie l'historien pour son article sur Napoléon Bonaparte,⁴¹ occasion qui permet au philosophe d'utiliser encore une fois les termes *Übermensch* et *Unmensch*, en parlant cette fois d'eux comme d'un «problème» dont l'explication et la résolution auraient été données par Taine. En effet, celui-ci élabore, comme Goethe, une image de Napoléon Bonaparte qui plaît beaucoup à Nietzsche. L'empereur est dépeint comme un individu extraordinaire⁴² soit comme homme politique – car capable de modifier la vie collective⁴³ et de dominer,⁴⁴ dégoûté par la démocratie et la populace,⁴⁵ dégoûté aussi par l'idéalisme⁴⁶ –, soit comme homme tout court, grâce à son intelligence,⁴⁷ sa capacité d'analyse psychologique⁴⁸ et la maîtrise de soi-même.⁴⁹ En bref, Napoléon est caractérisé comme un grand génie, à la manière des grands hommes de la Renaissance, et c'est pourquoi le passage suivant est traduit par Nietzsche:

huit mois, Paris 1840, tome 1, Jeudi, 7 décembre 1815, 144. Les citations tirées du Mémorial de Las Cases ont été organisées par Antonio Morillas-Esteban, «Nachweise aus Comte de Las Cases, *Mémorial de Sainte-Hélène* (1815)», in *Nietzsche-Studien* (38) 2009, 314 sq.

41 Taine, «Napoléon Bonaparte». La dernière partie de l'article de Taine est publiée dans le tome 80 du 1er mars 1887. L'article entier est repris, avec peu de changements, dans *Les origines de la France contemporaine*, vol. 9: «Le régime moderne», Livre premier: «Napoléon Bonaparte», 24ème éd., Paris 1904. Nietzsche lisait *Les origines* (il demanda son premier volume en allemand à Schmeitzner le 23 avril 1878 et sa suite au même destinataire le 20 juin 1878 et le 17 octobre 1878), mais la dernière partie («Le régime moderne»), où il est question de Bonaparte, n'a été publiée que dans les années 1890.

42 «Il semble fondu dans un moule à part, composé d'un autre métal que ses concitoyens et ses contemporains» (722 de la *Revue* du 15 février / 5 de *Les origines*. Nous indiquerons toujours la page de l'article suivie par la page du chapitre du livre).

43 «Jamais caractère individuel n'a si profondément imprimé sa marque sur une œuvre collective» (721 / 4).

44 «Extraordinaire et supérieur, fait pour commandement et la conquête, singulier et d'espèce unique» (733 / 25).

45 «Il n'est pas ébloui par l'illusion démocratique, il n'éprouve que du dégoût pour la révolution effective et pour la souveraineté de la populace» (728 / 16).

46 «Son aversion pour les fantômes sans substance de la politique abstraite va au-delà du dédain, jusqu'au dégoût» (738 / 35).

47 «La quantité de faits que son esprit emmagasine et contient, la quantité d'idées que son esprit élabore et produit, semble dépasser la capacité humaine» (737 / 33).

48 «Nul ne l'a surpassé dans l'art de démêler les états et les mouvements d'une âme» (742 / 41).

49 «Dans ce domaine obscur [des passions], glissant, où l'on ne peut marcher qu'à tâtons, Napoléon opère presque sûrement, et il opère incessamment, d'abord sur lui-même» (742 / 42). Ce n'est que dans la dernière partie de l'article, celle publiée le 1er mars, que nous pouvons lire: «Pour coordonner, diriger et maîtriser des passions si vives, il fallait une force énorme. Chez Napoléon, elle est un instinct d'une profondeur et d'une âpreté extraordinaire, l'instinct de se faire centre et de rapporter tout à soi, en d'autres termes, l'égoïsme» (12).

On le reconnaît pour ce qu'il est, pour un frère posthume de Dante et de Michel-Ange; effectivement, par les contours arrêtés de sa vision, par l'intensité, la cohérence et la logique interne de son rêve, par la profondeur de sa méditation, par la grandeur surhumaine de ses conceptions, il est leur pareil et leur égal; son génie a la même taille et la même structure; il est un des trois esprits souverains de la Renaissance italienne.⁵⁰

Si Taine a constitué une source importante pour le philosophe, Madame de Rémusat l'a été tout autant, mais l'usage que fait Nietzsche des écrits de cette dernière est plus complexe. En effet, Madame de Rémusat éprouvait très probablement de la rancune envers Napoléon, comme l'atteste l'empereur lui-même.⁵¹ D'elle, Nietzsche copie des extraits qui, à ses yeux, donnent une image positive de Bonaparte, mais il copie aussi d'autres passages négatifs qui lui servent pour douter du caractère surhumain de l'empereur. De plus, quelques citations sont dénaturées, le cas le plus notoire étant quand il recopie les adjectifs «gai et serein».⁵² Il est vrai que Stendhal disait que Napoléon était doté d'un «calme admirable» pour supporter les aléas de la fortune,⁵³ mais les adjectifs «gai et serein» ont été attribués à Bonaparte par Madame de Rémusat dans un contexte banal. En effet, cette dernière était en train de conter une scène absolument circonstancielle et, par conséquent, la gaieté et la sérénité associées à l'empereur sont aussi circonstancielle que cette scène et ne sont pas considérées par elle comme des caractéristiques inhérentes à Bonaparte. C'est pourquoi le fait que le philosophe les sorte de leur contexte semble témoigner de son envie d'en faire des traits de caractère essentiels.

Au demeurant, Nietzsche reprend aussi chez Madame de Rémusat quatre observations importantes qui auraient été faites par Napoléon lui-même. Selon la première, l'empereur aurait dit que «le hasard demeure donc toujours un mystère pour les esprits médiocres, et devient une réalité pour les hommes supérieurs». De même, il aurait affirmé que «des gens médiocres sont portés à une certaine évidence par des circonstances qu'ils n'ont pas créées» (Nachlass 1880, 6[42], KSA 9.204).⁵⁴ Il semble que le philosophe considère, tout comme l'empereur pense-t-il, que la supériorité d'un homme est due au relatif contrôle de son propre destin, dans la mesure où il crée celui-ci. Ce relatif contrôle se réalise à travers une stratégie de rapport avec le réel, stratégie qui suppose improvisation, calcul et maîtrise des affects. En ce sens, Napoléon aurait déclaré que «pour être un véritable grand homme, il faut réellement

⁵⁰ 752 / 61. La traduction de Nietzsche se trouve dans le fragment Nachlass 1886/87, 5[91], KSA 12.223, avec la traduction de l'adjectif «surhumaine» par *übermenschliche*.

⁵¹ Voir *Mémoires de Napoléon*, Paris 2011, 3 tomes, tome 3, 149, quand il déprécie son ancien serviteur M. de Rémusat.

⁵² Il s'agit de la page 395 du tome I (Claire-Elisabeth-Jeanne Gravier de Vergennes, *Mémoires de Madame de Rémusat*, 1802–1808, Paris 1906, 2 tomes) que Nietzsche copie dans Nachlass 1880, 6[33], KSA 9.202.

⁵³ Voir Stendhal, *La vie de Napoléon*, 255.

⁵⁴ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 333sq.

avoir improvisé une partie de sa gloire et se montrer au-dessus de l'événement qu'on a causé» (Nachlass 1880, 6[43], KSA 9.204).⁵⁵ Et Nietzsche copie aussi ces supposées paroles de l'empereur: «Quand ils [les politiques] sont réellement habiles, ils savent se rendre maître de leurs passions, car ils vont jusqu'à en calculer les effets» (Nachlass 1880, 6[45], KSA 9.205).⁵⁶ Ce qui retient l'attention de Nietzsche c'est que Bonaparte valorisait l'individu créateur qui, grâce à cette aptitude, comme le prince machiavélien, peut se gouverner soi-même et, en conséquence, connaître les effets de ses propres actions et agir prudemment avec une certaine possibilité de contrôler le hasard. En fait, toujours d'après Madame de Rémusat, avant de prononcer les phrases mentionnées ci-dessus, Napoléon avait expliqué ce qui suit:

La science militaire consiste à bien calculer toutes les chances d'abord, et ensuite à faire exactement, presque mathématiquement, la part du hasard. C'est sur ce point qu'il ne faut pas se tromper, et qu'une décimale de plus ou de moins peut tout changer. Or ce partage de la science et du hasard ne peut se caser que dans une tête de génie, car il en faut partout où il y a création, et certes la plus grande improvisation de l'esprit humain est celle qui donne une existence à ce qui n'en a pas. Le hasard demeure donc toujours un mystère pour les esprits médiocres, et devient une réalité pour les hommes supérieurs.⁵⁷

En revanche, si Bonaparte reconnaît sa propre supériorité, d'après Nietzsche il serait indifférent à la reconnaissance publique. C'est du moins ce que nous pouvons supposer en lisant les prétendus propos de l'empereur copiés par Nietzsche: «Il n'y a rien de noble ni de bas dans ce monde» et «Je suis lâche, moi, essentiellement lâche». Il en conclut que «Napoléon était **au-dessus** de l'honneur» (Nachlass 1880/81, 8[107], KSA 9.405).⁵⁸ Si idéalisée que cette caractérisation puisse être, le fait est qu'elle repose sur la croyance selon laquelle Bonaparte était au-dessus de toute relation d'altérité. C'est cette condition qui lui permet toute forme d'indifférence, soit par un manque de vanité, soit par un manque de compassion qui mène, dans la majeure partie des cas, à la cruauté. Mais, dans l'image nietzschéenne de Napoléon la cruauté ne serait que circonstancielle.⁵⁹ L'indifférence violente envers les autres n'avait lieu que quand ceux-ci entravaient le renforcement du pouvoir de l'empereur. Cela explique pourquoi cette autre observation de Madame de Rémusat attire l'attention de Nietzsche qui la traduit

⁵⁵ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 334.

⁵⁶ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 336.

⁵⁷ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 333.

⁵⁸ Ces phrases ont été tirées de cet extrait: «Une lâcheté? Eh! Que m'importe! Sachez que je ne craindrais nullement d'en faire une, si elle m'était utile. Tenez, au fond, il n'y a rien de noble ni de bas dans ce monde; j'ai dans mon caractère tout ce qui peut contribuer à affermir le pouvoir, et à tromper ceux qui prétendent me connaître» (Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 108).

⁵⁹ Encore une fois nous sommes d'accord avec Glenn, «Nietzsche's Napoleon», 143, notamment lorsqu'il affirme: «The harm Napoleon caused is thus not an objection to his stature. Napoleon was not cruel or sadistic; such conditions reflect weakness, not strength. But because of his indifference to the audience, Napoleon unintentionally harmed many people».

de la façon suivante: «Napoleons Streben gieng nach Macht: er hätte den Frieden vorgezogen, wenn der ihm Vergrößerung der Macht geben würde» (Nachlass 1880, 6[190], KSA 9.246).⁶⁰ Napoléon aurait préféré la paix, mais placé devant le choix entre celle-ci et le pouvoir, il choisit toujours le second.

Dans la signification ordinaire du terme «cruauté» est parfois présent un sentiment qui serait absent chez Bonaparte et que précisément Nietzsche abomine dans certaines formes de violence, à savoir le ressentiment. C'est le sens de cette déclaration de Napoléon, annotée par Nietzsche: «Je n'ai point de haine, je ne suis point susceptible de rien faire par vengeance: j'écarte simplement ce qui me gêne!» (Nachlass 1880, 6[30], KSA 9.200)⁶¹ L'empereur ignorait le ressentiment, car il était un individu qui, grâce à sa force, était hors de toute relation morale d'altérité. Et cela a été possible parce que son égoïsme lui permettait de s'affirmer soi-même, comme l'atteste cette phrase étonnante copiée par Nietzsche et que l'empereur aurait adressée à sa femme: «J'ai le droit de répondre à toutes vos plaintes par un éternel *moi*. Je suis à part tout le monde, je n'accepte pas les conditions de personne» (Nachlass 1880/81, 8[116], KSA 9.407).⁶² Peut-être qu'il y aurait là, de la part du philosophe, une admiration pour la misogynie de Bonaparte, mais ce qui est certain c'est que la phrase s'ajuste parfaitement à cette image d'un dieu épicurien.

En bref, Napoléon est un homme au «cœur indifférent» (Nachlass 1884, 25[110], KSA 11.41). Cette expression, traduite par Nietzsche de Prévost-Paradol,⁶³ résume l'image d'un homme sans compassion qui se situe par-delà le bien et le mal. Tel est le sens de cette autre observation du même auteur que traduit Nietzsche: «On ne remarque en lui que cette absence de discernement entre le bien et le mal, cette soif impérieuse du succès, cette indifférence absolue à l'injustice des moyens» (Nachlass 1884, 25[110], KSA 11.40).⁶⁴ Nietzsche traduit aussi cette phrase importante de *La*

⁶⁰ Nietzsche utilise le mot «Macht» pour traduire «pouvoir», mais aussi «autorité» (ce qui nous donne d'ailleurs beaucoup à penser sur la traduction de «Wille zur Macht» par volonté de puissance). Voici l'original en français: «La véritable ambition de Napoléon a été le pouvoir, et il eût préféré la paix, si la paix avait dû accroître son autorité» (Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome II, 274). D'ailleurs, nous avons évité consciemment de discuter la notion de volonté de puissance, mais il nous semble que l'étude du cas Napoléon donne aussi des pistes importantes pour sa compréhension.

⁶¹ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 389. Juste avant de prononcer cette phrase, Napoléon aurait dit aussi: «Vous avez tous cru que j'allais devenir cruel, sanguinaire, et vous vous êtes trompés.» Voici une autre de ses supposées assertions exprimant la même idée, rapportée également par Madame de Rémusat: «J'ai versé du sang, je le devais, j'en répandrai peut-être encore, mais sans colère, et tout simplement parce que la saignée entre dans les combinaisons de la médecine politique» (338).

⁶² Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 114 sq. Voir aussi FW 23.

⁶³ Lucien-Anatole Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, Paris 1868, 307.

⁶⁴ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 305. De cette même page, Nietzsche traduit aussi, dans le même fragment: «Napoléon appartenant à une autre espèce de natures, chez lesquelles la force de calcul, le génie combinatoire, la puissance de travail sont indiciblement plus développés que chez nous.»

France nouvelle: «La Révolution française a fondé une société, elle cherche encore son gouvernement.»⁶⁵ Très célèbre aujourd'hui, la phrase clôt la description d'une France révolutionnaire encore chaotique en attente d'une organisation à venir:

Si l'on cherche pourtant à se reconnaître dans cette confusion d'événements et à mettre par la réflexion quelque ordre dans ces ruines, on en vient bientôt à comprendre que la Révolution française est encore inachevée en ce qui touche l'ordre politique, tandis qu'elle a enfanté un ordre social dont la tempête n'a fait jusqu'ici qu'éprouver la solidité et qui semble inébranlable.⁶⁶

Napoléon apparaît ainsi comme celui qui organise le chaos, celui qui donne de la rationalité au désordre. C'est dans ce contexte que Nietzsche utilise des extraits qu'il traduit des quelques lignes où Prévost-Paradol parle de Napoléon.⁶⁷ Juste avant le premier extrait copié, on peut lire:

Les ennemis de Napoléon l'ont souvent appelé un monstre au point de vue moral, et il y avait dans ce terme ainsi employé une exagération grossière et une évidente injustice; mais cette expression devient exacte si on la prend dans son acception scientifique pour l'appliquer à cette extraordinaire intelligence, si puissante et si faible, si mal pondérée, si disproportionnée avec elle-même. Oui, c'est au point de vue intellectuel que Napoléon peut être appelé, sans exagération et par ses admirateurs mêmes, un monstre; au point de vue moral, on ne remarque.⁶⁸

Si le mot de monstre, comme son correspondant allemand *Unmensch*, figure ici, le mot «surhumaine» est utilisé une page auparavant pour caractériser la puissance intellectuelle de prodiges en calcul, auxquels la «prodigieuse intelligence»⁶⁹ de Napoléon est rapportée. Et l'idée d'un génie hors-norme comparé à la nature ordinaire des hommes est répétée peu après, dans un passage traduit par Nietzsche: «Certes, la grandeur des conceptions existait en Napoléon au plus haut point, si l'on peut cependant appeler grand ce qui est démesuré, ce qui est hors de proportion avec les moyens d'agir mis ici-bas à la disposition de l'homme» (Nachlass 1884, 25[110], KSA 11.40).⁷⁰

Observations finales: l'image négative

Cette démesure de la grandeur de Napoléon est considérée de façon négative par Prévost-Paradol. En effet, selon lui, la grandeur qui pourrait être vue positivement, la magnanimité, ferait défaut à l'empereur et cette constatation n'échappe pas à Nietzsche

⁶⁵ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 296. Voir Nachlass 1884, 25[108], KSA 11.39.

⁶⁶ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 295 sq.

⁶⁷ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 305–308.

⁶⁸ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 305.

⁶⁹ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 303.

⁷⁰ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 306.

qui traduit ce passage: «Mais ce qui lui manquait le plus (et cette lacune est peut-être la plus étonnante de toutes), c'est la grandeur d'âme, cette qualité vraiment noble» (Nachlass 1884, 25[110], KSA 11.40).⁷¹ Mais Nietzsche a pu lire d'autres remarques peu flatteuses faites par Prévost-Paradol sur l'empereur. Si ce dernier considère que Napoléon avait pour fonction d'organiser une France postrévolutionnaire chaotique, il affirme que cette tâche nécessaire «était malheureusement au-dessus de son esprit, imparfaitement éclairé, et surtout au-dessus de son cœur».⁷² Ainsi donc, Prévost-Paradol caractérise Bonaparte comme le «grand homme incomplet».⁷³

Sans aucun doute, Nietzsche n'est pas complètement satisfait de la figure de Bonaparte. S'il a copié la critique de Prévost-Paradol selon laquelle la grandeur d'âme ferait défaut à l'empereur, il a aussi souligné le fait que Napoléon aurait été corrompu et que, par conséquent, il aurait perdu sa «noblesse de caractère».⁷⁴ Et dans la même annotation, le philosophe déclare que «Cherchant à s'imposer parmi des hommes d'une autre sorte, il eût pu employer d'autres moyens, ainsi ne serait-il pas *nécessaire* qu'un César fût contraint de devenir mauvais.»⁷⁵ Nietzsche en arrive même à se référer, dans une annotation solitaire à des «hommes supérieurs à Napoléon» (Nachlass 1883, 12[49], KSA 10.413). Il semble donc que l'empereur ne serait pas un modèle d'homme parfait. Que lui manquerait-il pour atteindre cet idéal? Or, Nietzsche reprend de Madame de Rémusat, en la traduisant, l'affirmation selon laquelle Bonaparte «ignorait les grands sentiments qui surmontent la mauvaise fortune» (Nachlass 1880, 6[26], KSA 9.199)⁷⁶ – ce qui peut nous faire penser à l'*amor fati* et à son absence dans le caractère de Napoléon. Néanmoins, un autre passage de Madame de Rémusat, fort probablement lu par Nietzsche, donne des pistes d'interprétation plus encourageantes. Elle dessine la figure d'un empereur qui aurait pu devenir «le plus grand homme qui ait paru sur la terre» – car l'homme d'action le plus capable –, mais qui échoue à la fois parce qu'il reste esclave de ses passions et parce qu'il n'a pas comme but le bien de l'humanité:

Il semble qu'il y ait eu deux hommes réunis en lui. L'un, sans doute, plus gigantesque que grand, mais enfin prompt à concevoir, aussi prompt à exécuter, et jetant à divers intervalles les bases du plan qu'il avait formé. Celui-là, mû par une pensée unique, semblait dégagé de toutes les

⁷¹ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 306.

⁷² Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 302.

⁷³ Prévost-Paradol, *La France nouvelle*, 308.

⁷⁴ Voir Nachlass 1883, 7[27], KSA 10.251.

⁷⁵ Sur ce point, Dombowsky s'oppose aux interprétations de Glenn et de Holzer, selon lesquelles les «autres moyens» se réfèreraient à la démocratie (voir Dombowsky, *Nietzsche and Napoleon*, 23–26). Nous sommes d'accord avec sa lecture qui semble conclure qu'il s'agit ici de comprendre par «autres moyens» des moyens non cruels.

⁷⁶ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome I, 384, où, d'ailleurs, elle utilise encore une fois l'expression «homme supérieur». Voici l'original: «car un homme supérieur doit avoir prévu toutes les chances. Mais, comme son âme manquait de noblesse, et que d'avance il ne se sentait point cet instinct de grands sentiments qui surmonte la mauvaise fortune».

impressions secondaires qui pouvaient arrêter ses projets; celui-là, si son but eût été le bien de l'humanité, avec les facultés qu'il déployait, serait devenu le plus grand homme qui ait paru sur la terre, mais encore, par l'étendue de sa pénétration et la ténacité de sa volonté, il en est demeuré le plus extraordinaire. Le second Bonaparte, intimement attaché à l'autre comme une sorte de mauvaise conscience, dévoré d'inquiétude, sans cesse agité de soupçons, esclave des passions intérieures qui le pressaient toujours, et défiant, craignant tous les pouvoirs, redoutait même ceux qu'il avait créés.⁷⁷

S'il semble assez étrange que le philosophe de la perspective amoral par excellence rebaisse un personnage historique à cause de son manque d'amour pour l'humanité, cette hypothèse s'adapte à l'image d'un grand homme incomplet sans grandeur d'âme, sans donc aucune noblesse de caractère. Et c'est grâce à cette hypothèse que nous pourrions comprendre que Nietzsche, immédiatement après avoir pensé au problème du surhumain (Nachlass 1884, 27[58], KSA 11.289) et avoir écrit sur l'homme suprême (27[59], KSA 11.289), synthétise un modèle d'homme à venir au travers de la très célèbre formule «Le César romain avec l'âme du Christ» (27[60], KSA 11.289). Comme nous le savons, Napoléon s'est inspiré de César et en même temps Nietzsche rapproche les deux plusieurs fois,⁷⁸ sans associer jamais l'empereur au Christ, en tant que représentant par excellence de l'amour.⁷⁹ Si, comme nous l'avons vu, il met en rapport Borgia et le Christ, dans la lettre à Malwida von Meysenbug du 20 octobre 1888, c'est pour souligner que le premier est beaucoup plus proche du surhumain et que le second le fut aussi dans une certaine mesure. D'après Nietzsche alors, serait-ce l'amour inconditionnel envers le *fatum* éprouvé par le Christ, un des grands sentiments qui surmonterait un destin funeste et qui ferait défaut à Napoléon Bonaparte? À partir des écrits nietzschéens, il est impossible de répondre à cette question de façon définitive.

Si nous supposons que, pour Nietzsche, l'*Übermensch* n'a jamais existé, Bonaparte ne peut pas être classé comme une synthèse de surhumain et non-humain – et celui-ci serait le cas où la première classification ne lui conviendrait pas, précisément parce qu'il lui manquerait la noblesse de caractère de l'*amor fati*. En revanche, il n'y a point de doute qu'il est considéré par le philosophe comme un *Unmensch*. Peut-être que par le mot *Synthesis*, Nietzsche voulait signifier cette transition entre la forme ordinaire d'humanité vers quelque chose de différent, transition qui s'effectue comme une négation de tout type commun d'homme. Le manque de correspondant historique du surhumain serait donc ou bien un signal de son idéalité utopique ou bien un signal que ce modèle n'ait pas encore trouvé l'occasion de se concrétiser. Mais

⁷⁷ Mme de Rémusat, *Mémoires*, tome II, 277 sq.

⁷⁸ Voir, par exemple, Nachlass 1885/86, 1[56], KSA 12.24, ou les annotations qu'il fait de Prévost-Paradol dans le fragment Nachlass 1884, 25[110], KSA 10.40.

⁷⁹ Voir Nachlass 1880, 6[352], KSA 9.286, très énigmatique, où Nietzsche semble associer le Christ à Napoléon en affirmant que le Christ éprouvait du mépris envers les hommes.

s'il y a l'image d'un modèle d'homme à venir, elle ne peut pas être chose qu'un *telos*. Le *Fall* Napoléon apparaît comme un «cas» exactement dans la mesure où Nietzsche se rapporte à lui d'une façon ambiguë, flirtant toujours avec la tentation périlleuse d'une idéalisation et se reprochant de finir par y succomber. Ce qui est indéniable, malgré l'insatisfaction morale qu'éprouvent nombre de ses lecteurs, c'est qu'en tant qu'*Unmensch*, enfin, Napoléon Bonaparte est une des figures historiques les plus admirées par Nietzsche.

Bibliographie

- Brennecke, Detlef: «'Geradezu stoßen die Adler'. Altnordisches bei Nietzsche», in *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 316–324
- Del Caro, Adrian: «The Hermeneutics of Idealism. Nietzsche versus the French Revolution», in *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 158–164
- Dombowsky, Don: *Nietzsche and Napoleon. The Dionysian Conspiracy*, Cardiff 2014
- Emden, Christian J.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008
- Emden, Christian J.: «The Uneasy European. Nietzsche, Nationalism and the Idea of Europe», in *Journal of European Studies* 38/1 (2008), 27–51
- Glenn, Paul: «Nietzsche's Napoleon. The Higher Man as Political Actor», in *The Review of Politics* 63/1 (2001), 129–158
- Haar, Michel: *Nietzsche et la métaphysique*, Paris 1993
- Haase, Marie-Luise: «Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlaß* 1882–85», in *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 228–244
- Heftrich, Eckhard: «Nietzsches Goethe. Eine Annäherung», in *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 1–20
- Holzer, Angela: «Nietzsche Caesar», in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (éd.), *Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 371–389
- Janz, Curt Paul: *Nietzsche. Biographie*, trad. Pierre Rusch et Michel Vallois, Paris 1984
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*, trad. Henri Niel, Paris 1950
- Marti, Urs: «Der Plebejer in der Revolte. Ein Beitrag zur Genealogie des 'höheren Menschen'», in *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 550–572
- Morillas-Esteban, Antonio: «Nachweise aus Comte de Las Cases, *Mémorial de Sainte-Hélène* (1815)», in *Nietzsche-Studien* (38) 2009, 314–315
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971
- Pestalozzi, Karl: «'Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben'. Nietzsche liest Goethe», in *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 17–42
- Philonenko, Alexis: *Le rire et le tragique*, Paris 1995
- Regent, Nikola: «Nietzsche's Napoleon. A Renaissance Man», in *History of Political Thought* 33/2 (2012), 305–347
- Stanguennec, André: *Le questionnement moral de Nietzsche*, Lille 2005
- Stegmaier, Werner: «Der See des Menschen, das Meer des Übermenschen und der Brunnen des Geistes. Fluss und Fassung einer Metapher Friedrich Nietzsches», in *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 145–179
- Winteler, Reto: «Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine 'idealistischen' Fehldeutungen», in *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 455–486
- Wotling, Patrick: *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris 1995

Henry Kerger

Utopien des Übergangs. Don Quixote und Zarathustra

Abstract: The subject of this article points beyond a purely literary or literary-historical approach. The question is, whether and how a human being is able to change the (social) conditions of their life by changing himself through transition into another form of existence. In order to overcome established (social) conditions and one's self, it is necessary to begin with a vision, a utopian dream. Those who pursue the utopian dream of overcoming their current (social) conditions must acknowledge their own good and evil, that is, their position vis-à-vis equality and justice, law and morality. The person itself, and its personality, is revealed in the relation between the utopia of changing its current way of life and its social reality. The ultimate question is: what is the essence of humanity, the *ecce homo*? Both the transition into a new form of being and the utopian dream differ decisively in Don Quixote and Zarathustra. It is not my concern to compare them as literary figures.

Keywords: Justice, Personality, Utopia, *Übermensch*, Eternal recurrence

Christian Benne gewidmet

I Figuratives Denken des Übergangs

Nietzsches Denken in seiner radikalsten Form hat sich mit Vorliebe figurativer Techniken wie Metaphorisierungen und Allegorisierungen bedient. Die schwierigsten Dinge lassen sich offenbar nur auf diese Weise sagen. Vor dem Hintergrund seiner dialogisch und perspektivisch angelegten Denkbewegung kommt nicht zuletzt der Prosopopöia bzw. Personifizierung eine besondere Bedeutung zu, die wiederum in eine Vielzahl literarischer Ausdrucksweisen und Genres eingebettet sind.¹ Dergestalt wird die für Nietzsche zentrale Vorstellung eines Übergangs am Schicksal Zarathustras sinnfällig gemacht.

Jeder Übergang in eine andere Form seines Daseins, einer Personalität oder Identität fordert eine Überwindung bestehender (sozialer) Verhältnisse und hat sich zu seinem „Gut und Böse“ zu bekennen und Stellung zu Gerechtigkeit, Recht und Moral zu beziehen, die mit einer daran orientierten Selbstbeschreibung übereinstimmt. Li-

¹ Vgl. dazu Christian Benne, „The Philosophy of Prosopopoeia“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47.2 (2016), 275–286, und Claus Zittel, „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112.

terarische Figuren können die Komplexität dieses Übergangs auf exemplarische Weise verkörpern. Sie erlauben zugleich Identifikation und Distanznahme. Nietzsche ist nicht der erste oder gar einzige Autor, der diesen Vorteil zu nutzen weiß. Für einen Vergleich mit Zarathustra soll im Folgenden eine der bedeutendsten Übergangsfiguren der Weltliteratur herangezogen werden, nämlich Cervantes' Don Quixote. Auf ihrem Weg des Übergangs ergeben sich wesentliche Unterschiede, die folgerichtig am Ende zu jeweils unterschiedlichen Ergebnissen führen, an denen sich die Besonderheit nicht nur beider Figuren, sondern auch des Denkens ihrer Schöpfer ablesen lässt.

Es versteht sich von selbst, dass weder Zarathustra noch Don Quixote einfache Sprachrohre sind. Es versteht sich ebenfalls von selbst, dass die literarische und literaturhistorische Analyse ihrer Verwendung nicht der alleinseligmachende Weg ist, um sich ihrer ganzen Tragweite bewusst zu werden. Vielmehr wird im Folgenden der umgekehrte Weg beschritten. Es soll nicht von der poetischen Gestaltung einer Figur oder Maske auf eventuelle normative Implikation geschlossen werden, sondern durch die Reduktion der Figur auf die Problematik der Person bzw. der Persönlichkeit in ihren sozialen Bedingungen das normative Substrat herausgearbeitet werden, das bei jedem Autor erst die Wahl genau *dieser* Figur bzw. Maske motivierte. Bezugnahmen auf Historie, Fiktionalisierung und literarische Techniken spielen allenfalls mittelbar eine Rolle, insofern sie die systematische (im Unterschied etwa zur literaturhistorischen) Argumentation unterstützen. Darüber hinaus finden auch einige Gedanken aus dem Grenzbereich zur Soziologie insoweit Berücksichtigung, als der Übergang in eine veränderte Form des Daseins, der Persönlichkeit und des Ich-Bewusstseins notwendig auf einen sozialen Kontext verweist.

II Nietzsche und Don Quixote

In einem wegweisenden Aufsatz, der sich nicht zuletzt durch eine zum vorliegenden Aufsatz komplementäre nuancierte literaturhistorische Annäherung auszeichnet, hat jüngst Francisco Arenas-Dolz zahlreiche Bezugnahmen Nietzsches auf Cervantes behandelt.² Im Anschluss daran erscheint ein genauer Vergleich zwischen Don Quixote und Zarathustra nur umso dringlicher, der vor allem plausibel macht, warum einige der bloß oberflächlichen Parallelen in einer vergleichbaren philosophischen Problematik gründen.

In einer traumhaft-identifizierenden Assoziation, wie sie Thomas Mann am Ende seiner *Meerfahrt mit Don Quijote* von Boulogne nach New York am 29. Mai 1934 erlebt, begegnet ihm Don Quixote in einer etwas anderen Gestalt *de la triste figura alemana*: „er hatte einen dicken, buschigen Schnauzbart, eine hohe, fliehende Stirn und unter

² Francisco Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, in: Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, 189–214.

ebenfalls buschigen Brauen graue, fast blinde Augen. Er nannte sich nicht Alonso Quixano el Bueno, sondern Zarathustra. Er war, da ich ihn nun persönlich vor mir hatte, so zart und höflich“.³ Dies entspricht den charakteristischen Zügen Nietzsches und erinnert Thomas Mann an den von Cervantes vorgestellten Charakter Don Quixotes, wonach er stets „von sanfter Gemütsart und liebenswürdigem Umgange“ war.⁴ Thomas Manns Intuition einer tiefen Affinität lässt sich bei Nietzsche sogar biographisch belegen. Schon im Alter von 14 Jahren hatte dieser Cervantes gelesen.⁵ In frühen Jahren identifizierte er sich gelegentlich mit „seinem“ Don Quixote und unterzeichnete einen Brief an die Gattin seines Lehrers Friedrich Ritschl mit den Worten „Don Quixote aus Basel“.⁶ Nietzsche las Cervantes in der Übersetzung Tiecks (M 114), von der Thomas Mann schreibt: „Ludwig Tieck, der dem ‚Don Quixote‘ seine zweite rechte Seite, die deutsche, gegeben hat.“⁷ Ihr folgt daher auch diese Darstellung.

Dabei ist Nietzsches persönliche Identifikation mit Don Quixote gar nicht Gegenstand der folgenden Untersuchung – es geht überhaupt nicht um Nietzsche als Person, sondern um Personalität im Übergang, wie sie sich an den gewählten Texten herauskristallisiert. Zielführend für den gewählten Ansatz sind deshalb andere Einsichten Thomas Manns, die sich auf die Szenen, Handlungsstränge und Entstehungsbedingungen des Don Quixote beziehen. Als einen zentralen Gegenstand des Don Quixote erkennt Thomas Mann die Entstehungsbedingungen „vor der Emanzipation des künstlerischen Ich, die das bürgerliche Zeitalter gebracht hat und von der man sagen kann, daß sie dem Typus Künstler nur in seltenen, sehr großen Fällen zuträglich gewesen ist.“⁸ Dies entspricht vollkommen der Einschätzung Nietzsches, der sich – als letzter Denker vor der Emanzipation der Soziologie von der Philosophie und gewissermaßen als Vordenker der Soziologie – eingehend den gesellschaftlich-sozialen Voraussetzungen und Bedingungen des Ich-Bewusstseins zugewandt hat.⁹

3 Thomas Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, Frankfurt a.M. 2002, 93. Vgl. dazu Rüdiger Görner, „Im Illusionsgestöber. Überlegungen zu Thomas Manns Tagebuch-Essay ‚Meerfahrt mit Don Quixote‘ und einer Intervention Friedrich Nietzsches“, in: Ute Jung-Kaiser / Annette Simonis (Hg.), *„Poesie in reines Gold verwandeln ...“ . Cervantes’ Don Quixote in Literatur, Kunst, Musik und Philosophie*, Hildesheim 2016, 135–155.

4 Miguel de Cervantes Saavedra, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha*, übers. v. Ludwig Tieck, Zürich 1987, 1006.

5 Dazu Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 190.

6 Görner, „Im Illusionsgestöber“, 148 u. ö.

7 Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 50.

8 Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 78.

9 Henry Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns bei Nietzsche“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 109–130; 116–120, und Henry Kerger, *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, Berlin 1988, 177 f.

III Personalität zwischen Vision und sozialer Realität

Das Ich-Bewusstsein und dessen „Emanzipation“ von seinen sozialen Bedingungen, denen es jedoch stets verhaftet bleibt, bilden den Ausgangspunkt für einen Pfeil der Sehnsucht, den der Mensch über sich selbst und sein Ich hinauswirft (Za I, Zarathustra's Vorrede 5). Schon Thomas Mann beschäftigte die Frage:

wie sehr die Gebundenheit des Don-Quixote-Dichters als Christ und Untertan den geistigen Wert seiner Freiheit, das menschliche Gewicht seiner Kritik erhöht [...] die Relativität aller Freiheit, die Tatsache, daß sie die Folie starker und nicht nur äußerer, sondern auch innerer und wahrhaftiger Unfreiheit und Bedingtheit braucht, um zum geistigen Wert zu werden und Ausdruck höheren Ranges zu sein.¹⁰

Dies soll an den einander nahestehenden – einerseits von dem christlichen Vorbild der Erlösung am Kreuz geprägten und andererseits sich gerade daran scheidenden – Schöpfungen des Don Quixote und des Zarathustra dargelegt werden. Auf diese beiden in die Zukunft gerichteten, unzeitgemäßen, an der Zeit orientierten Visionen scheinen die Worte Thomas Manns zuzutreffen: „Um der Zukunft vorarbeiten zu können, muß man nicht nur ‚zeitgemäß‘ im Sinn der aktuellen Bewegung sein, an der jeder Esel teilhat [...]. Man muß seine Zeit ganz in ihrer Komplexheit und Widersprüchlichkeit in sich haben, denn ein Vielfaches, nicht Eines nur, bildet die Zukunft vor.“¹¹

Anhand des Rollen- und Sinnverständnisses der Projektion eines *caballero andante* sowie des „Übermenschen“ im Zarathustra gelangen unter anderem die Bedingungen für die Konstitution des Ich sowie die Differenz Ich/Selbst in den Blickpunkt, wie sie nach Hegel und Nietzsche und insbesondere durch George Herbert Mead untersucht worden sind.¹² An der Figur des Don Quixote wird wie kaum an einem anderen Beispiel fassbar und deutlich, dass „Identität nicht so sehr eine Substanz als ein Prozeß ist, in dem die Übermittlung von Gesten in einen Organismus verlegt wurde. Dieser Prozeß existiert nicht für sich allein, er ist nur eine Phase der ganzen gesellschaftlichen Organisation, deren Teil der Einzelne ist.“¹³

Die Suche nach Identität als (Prozess der) Übermittlung von Gesten zeigt sich bei Don Quixote in der vermeintlich sinnstiftenden Rolle eines *caballero andante*, an deren Sinn er scheinbar glaubt, durch bloße Nachahmung vergangener Moritaten und Romanfiguren erschließen und erfüllen zu können – indem er etwa „den Amadís nachahmen will, einen Verzweifelten, Törichten und Wütigen“ oder einen

¹⁰ Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 78 f.

¹¹ Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 72.

¹² George Herbert Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, hg. v. Charles W. Morris, übers. v. Ulf Pacher, Frankfurt a.M. 1973. Vgl. dazu grundlegend: Ignacio Sánchez de la Yncera, *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, Madrid 1994, sowie Ignacio Sánchez de la Yncera, *La filosofía del presente. George Herbert Mead*, Madrid 2008.

¹³ Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 221.

Don Roldán, der aus Enttäuschung über die obligatorisch angebetete Schöne „allerlei sinnlose Tollheiten begangen hat.“¹⁴ Don Quixote will also den *desesperado* am Anfang nur vorstellen, die Rolle einer Figur aus den ihm bekannten Ritterromanen auf die Bühne bringen – ohne selbst verzweifelt, verrückt, rasend zu werden. Dadurch verschiebt sich allerdings der „soziale Sinn“ eines Handelns als *caballero andante*. Auf den Einwand von Sancho, dass in ähnlichen Fällen die Protagonisten aus persönlichen Gründen wohl Anlass zu manchen Narreteien und Tollheiten hatten, und die Frage, aus welchem Grund er der Raserei verfallen sei, welche Dame ihn verschmäht habe, antwortet Don Quixote: „daß ein irrender Ritter aus Gründen rasend wird, darin zeigt sich sowenig Anstand als Talent; die Kunst liegt darin, ohne alle Ursache unsinnig zu werden um damit seiner Dame zu verstehen zu geben, daß, wenn das am grünen Holze geschieht, wieviel mehr am durren.“¹⁵

Daran zeigt sich deutlich, dass die Rolle eines *caballero andante* für Don Quixote noch einen anderen Sinn hat und anderen Zwecken dienen muss, als Gefangene zu befreien, Jungfrauen zu schützen, Ungeheuer zu besiegen usw. In der absichtlich strikten Beschränkung seines Handelns auf bloßes Nachahmen ohne Anlass (*sin ocasión*) liegt gewissermaßen eine Zweckentfremdung des Auftretens in der Rolle eines *caballero andante*, dem durch die Gesellschaft bestimmte (Rollen-)Erwartungen entgegengebracht werden, die Don Quixote gerade nicht erfüllen will. Die Einnahme der Rolle eines *caballero andante* bedeutet etwas anderes und mehr als ein bloßes Nachahmen *sin ocasión*. Don Quixote bedient sich bei seinem Handeln bestimmter Symbole einer zu seiner Zeit bereits der Vergangenheit angehörenden Periode des *siglo del oro*.

Ein Symbol ist nach Mead der Reiz, dessen Reaktion schon im Vorhinein feststeht, der Denkprozess ist ein Spiel der Symbole. Durch Gesten werden in den eigenen Haltungen Reaktionen ausgelöst. „Der Sinn wird zu einem Symbol, das einen anderen Sinn hat. Der Sinn ist selbst zum Reiz für eine andere Reaktion geworden.“¹⁶ Da Don Quixote das Verhalten eines *caballero andante* fortlaufend nur nachahmt, ohne adäquat auslösende Situation (*sin ocasión*), und stattdessen dem Geschehen eine auslösende Situation, ein Schicksal aufzwingen will, geschieht es ihm nicht. Dafür ist das Abenteuer, die Szene, in der er die Öffnung des Löwenkäfigs erzwingt, ein beredtes Symbol: Der Löwe – *el león de destino*, der Löwe des Schicksals – will ihn nicht, verschmäht ihn, kehrt ihm gemächlich den Rücken bzw. das Hinterteil zu.¹⁷ Das die Auslösung eines Schlüsselreizes aufsuchende Verhalten des Don Quixote würde die moderne Verhaltensforschung Appetenzverhalten¹⁸ nennen. Voraussetzung für

14 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 207.

15 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 208.

16 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 224.

17 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 603–613. Darin sieht Thomas Mann den „Höhepunkt des ganzen Romans“ (*Meerfahrt mit Don Quijote*, 62–66).

18 Vgl. Henry Kerger, „Wille als Reiz. Nietzsches Beitrag zur Verhaltensforschung der Gegenwart“, in: *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), 331–354: 333 f.

eine Reizauslösung – des „Schicksals“ – eines *caballero andante* ist jedoch das Aufsuchen einer adäquat-sinnhaften Situation, der Don Quixote aufgrund seines (sozial) nicht adäquaten Verhaltens gerade nicht begegnen kann. Darum werden weder der Kampf mit dem Biskayer noch der Kampf mit dem Baccalaureus, weder das Löwenabenteuer noch das „Stiergefecht“ zu adäquat auslösenden Situationen. Im gesamten Handlungsverlauf der zwei Bücher findet Don Quixote daher in Wahrheit – mit einer Ausnahme – nicht eine der Rolle des *caballero andante* tatsächlich entsprechende Herausforderung und auslösende Situation, sondern mutwillig von ihm selbst erzwungene Moritaten, die stets einer Karikatur seiner Rolle nahekommen.

In der Verfehlung des aufgesuchten Schicksals, das nicht begegnet,¹⁹ liegt eine deutliche Parallelerscheinung bei Don Quixote und Zarathustra. Von Anfang an greicht Zarathustra die Ankündigung des Übermenschen zur Posse. Als Zarathustra in die Stadt kommt, um den Übermenschen zu lehren – „[d]er Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 3) –, tritt dort ein Seiltänzer auf. Zarathustra greift dieses Bild auf. Das Volk, das sich dort auf dem Marktplatz versammelt hat, um den Seiltänzer zu sehen, hört Zarathustra vom Übermenschen reden:

Die Stunde, wo ihr sagt: „Was liegt an meiner Vernunft! Begehrt sie nach Wissen wie der Löwe nach seiner Nahrung? [...] Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasen gemacht. Wie müde bin ich meines Guten und meines Bösen! [...] – eure Genügsamkeit schreit gen Himmel [...] Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsset? Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! (Za I, Zarathustra's Vorrede 3)

Das Volk auf dem Markt wartet jedoch nicht auf den Blitz des Übermenschen und erwartet sich von der Rede Zarathustras kein konkretes Ereignis. Vielmehr stellt es den Zusammenhang mit dem angekündigten Auftritt des Seiltänzers her, einer aus dem Volk schreit: „Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!“ Alles Volk lacht über Zarathustra – und der Seiltänzer, welcher glaubt, dass das Wort ihm gelte, macht sich an sein Werk.

Diese Szene am Anfang der Reden Zarathustras trägt bereits deutliche Züge einer *situación quixotesca*: Zarathustras Rede ist der vorgefundenen Situation in einer komisch bis lächerlich wirkenden Art inadäquat, weswegen sie ohne Ereignis und Erfolg bleibt. Vielmehr löst Zarathustras Rede ein anderes Geschehen aus, das seiner Vorstellung und Ankündigung zwar dem äußeren Anschein nach nahekommt, den Sinn seiner Rede jedoch auf groteske Art einem gemeinen Verständnis unterwirft und durch den praktischen Verlauf in eine andere Richtung weist. Die Szene erinnert ein wenig an die Worte Sanchos und die Feststellungen anderer im Umfeld von Don Quixote, dass seine Reden lobenswert und verständlich seien, seine Handlungen

¹⁹ Weshalb Don Quixote „den Löwen des Schicksals sehr erheblich blinzeln lassen kann“, so Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1985, 1234.

jedoch dazu in schroffem Gegensatz stehen. Im Unterschied zu Don Quixote sucht Zarathustra keine reizauslösenden Situationen für ein eigenes Handlungsprogramm, löst jedoch hier durch seine Worte eine Situation aus, die zu seiner Rede in einem ähnlichen Verhältnis steht wie bei Don Quixote. Zarathustra knüpft in seiner Rede wiederum – insoweit Don Quixote vergleichbar – an die vorgefundene Situation des Seiltänzer-Auftritts an, um ihr einen übertragenen metaphorischen (gleichnishaften) Sinn zu unterlegen:

Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, – ein Seil über einem Abgrunde [...], ein gefährliches Auf-dem-Wege, ein gefährliches Zurückblicken [...]. Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist. Ich liebe Die, welche nicht zu leben wissen, es sei denn als Untergehende, denn es sind die Hinübergehenden. (Za I, Zarathustra's Vorrede 4)

In seiner weiteren Rede vor dem Auftritt des Seiltänzers beschreibt Zarathustra den Hinübergehenden mit Worten, die eine Beschreibung und Charakterisierung Don Quixotes sein könnten, wie sie vielleicht nicht treffender denkbar erscheint: „Ich liebe Den, welcher goldne Worte seinen Thaten voraus wirft und immer noch mehr hält, als er verspricht: denn er will seinen Untergang. Ich liebe Den, welcher die Zukünftigen rechtfertigt und die Vergangenen erlöst: denn er will an den Gegenwärtigen zu Grunde gehen.“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 4)

Ähnlich wie Don Quixote seinen schicksallosen Taten (die eher untaugliche Versuche sind, da ihr „Taterfolg“ den sozialen Sinn der Realität notwendig verfehlt) goldene Worte vorauswirft und dadurch ein Geschehen provoziert, das äußerlich den Worten zu folgen scheint, jedoch einen anderen Verlauf nimmt, folgt der Rede Zarathustras ein gleichnishaftes Geschehen: Der Seiltänzer ist aus seiner Tür getreten, hat sein Werk begonnen und befindet sich auf der Mitte der Seilstrecke, als sich die Tür ein zweites Mal öffnet. Ein bunter Gesell, einem Possenreißer gleich, springt heraus. Er geht dem Ersten mit schnellen Schritten nach und schreit ihn an: „„Vorwärts, Lahmfuss [...]! Dass ich dich nicht mit meiner Ferse kitzle! Was treibst du hier zwischen Thürmen? In den Thurm gehörs du, einsperren sollte man dich, einem Bessern, als du bist, sperrst du die freie Bahn!““ (Za I, Zarathustra's Vorrede 6) Als er ihn eingeholt hat und nur noch einen Schritt hinter ihm steht, stößt er „ein Geschrei aus wie ein Teufel“ und springt über den Seiltänzer hinweg. Der „verlor dabei den Kopf und das Seil“, wirft seine Stange weg und stürzt, schneller als diese, zu Boden, neben Zarathustra. Als der Gestürzte noch einmal zu Bewusstsein kommt und sagt, er habe den Teufel lange erwartet, beruhigt Zarathustra ihn, es gäbe keinen Teufel und keine Hölle. Der Seiltänzer fragt, so verliere er nichts, wenn er das Leben verliere, und sei nicht viel mehr als ein Tier, dem man das Tanzen beigebracht habe.

In diesem Gleichnis des Übermenschen, das Nietzsche den Reden Zarathustras voranstellt, stellt sich die grundlegende Frage nach dem Wesen des Menschen, des noch nicht festgestellten Tiers, sowie nach dem ungewissen Sinn der menschlichen

Existenz: „Unheimlich ist das menschliche Dasein und immer noch ohne Sinn: ein Possenreisser kann ihm zum Verhängnis werden. Ich will die Menschen den Sinn ihres Seins lehren: welcher ist der Übermensch, der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch.“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 7) Zur Verkündung des Übermenschen bedarf Zarathustra selbst der Rolle und Maske eines Possenreißers, wie ihm der, der den Seiltänzer übersprang und zu Fall brachte, bestätigt: „es hassen dich die Gläubigen des rechten Glaubens, und sie nennen dich die Gefahr der Menge. Dein Glück war es, dass man über dich lachte: und wahrlich, du redetest gleich einem Possenreisser.“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 8) Zarathustra lebt gefährdeter unter Menschen als unter seinen Tieren. Die Vorrede endet mit dem Satz: „Also begann Zarathustra's Untergang.“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 10)

Übergang und Untergang bilden den Weg des Übermenschen, denn „was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist“. Da in dem Übergang stets ein Untergang liegt, bedeutet der Übergang die ewige Wiederkunft, der Mensch kehrt ewig wieder und mit ihm all seine Erlebnisse – „und Alles in der selben Reihe und Folge – und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen, und ebenso dieser Augenblick und ich selber.“ (FW 341)

Der Gedanke eines Unter- und Übergangs, verbunden mit dem Erlebnis einer Wiederverkehr, findet sich auch bei Don Quixote, der – nachdem eine Herde von Stieren ihn niedergetreten hat – zu Sancho sagt: „Ich, Sancho, wurde geboren, um sterbend zu leben, und du, um essend zu sterben; und damit du siehst, daß ich hierin die Wahrheit spreche, so erwäge nur, wie ich in Historien gedruckt bin.“²⁰ Don Quixote übertrifft die von ihm gewählte Nachahmung und Aufführung einer Romanfigur darin, dass er sich leibhaftig den Gefahren des Untergangs aussetzt (indem ihn hier eine angetriebene Stierherde niedertritt), um den begehrten Übergang in die glaubwürdige Rolle eines anerkannten *caballero* zu erreichen – und sei es als *caballero de la triste figura*. In dem Erdulden von Schmach und dem Erleiden körperlicher Verletzungen sucht Don Quixote gewissermaßen die Beglaubigung seines Übergangs vom Romanleser zu einem *caballero andante* – sowie schlussendlich zu Alonso Quixano el Bueno, der auf seinem Weg des Übergangs die einst im *siglo del oro*, dem goldenen Zeitalter, gesellschaftlich anerkannte Maske eines *caballero andante* trägt.

Die Vorstellung, dass der Übergang in ein Paradies²¹ mit einem Untergang verbunden ist, findet sich in der altpersischen, vorislamischen, nach Zarathustra (Zoroaster) benannten zoroastrischen Religion. Das Weltgeschehen wird bestimmt durch den Kampf zwischen Gut und Böse, Ahura Mazda gegen Angra Mainyu (Ahriman). Das Böse (Angra Mainyu) konnte im dritten Weltalter in die Schöpfung eindringen, in der von da an Gut und Böse miteinander vermischt waren. Zu Beginn des vierten Weltalters sandte Ahura Mazda den Zarathustra, der die Menschen „die guten Religionen“

²⁰ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 908.

²¹ Ein arabisches Wort, das „umschlossener Garten“ bedeutet.

(*veh den*) lehrte und sie zur Entscheidung gegen das Böse aufforderte.²² Nach Zarathustra werden noch drei weitere „Helfer“ auftreten, deren letzter die Auferstehung der Toten herbeiführen und das Weltgericht einleiten wird. Zarathustra wird lachend geboren – ein Bild, das in Nietzsches Zarathustra-Darstellung häufig Anklang findet. Nach der zoroastrischen Religion geht der Gute über einen Abgrund ins Paradies, der Böse stürzt ab. Dieses Bild greift Nietzsche auf, als er den Seiltänzer Zarathustra fragen lässt: „ich wusste es lange, dass mir der Teufel ein Bein stellen werde. Nun schleppt er mich zur Hölle: willst du’s ihm wehren?“ (Za I, Zarathustra’s Vorrede 6) – und auch die Totengräber fragen Zarathustra, ob er, den Leichnam des toten Seiltänzers tragend, dem Teufel einen Bissen stehlen wolle. Im Don Quixote finden sich ebenfalls Hinweise auf Zoroaster.²³

Der Kampf zwischen Gut und Böse markiert für Nietzsche den Weg des Übergangs, denn es ist ein Kampf um die Feststellung des Menschen: „was gut und böse ist, das weiß noch Niemand: – es sei denn der Schaffende! – Das aber ist Der, welcher des Menschen Ziel schafft und der Erde ihren Sinn giebt und ihre Zukunft: Dieser erst schafft es, dass Etwas gut und böse ist“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 2). Erst der Schaffende findet auf seinem Weg des Übergangs die Persönlichkeit seines Menschenseins in seinem Werk und schafft damit, dass etwas gut und böse ist. Darum trachtet Zarathustra nicht nach seinem Glücke, sondern nach seinem Werke. Auf dem Weg des Schaffenden „war’s auch, wo ich das Wort „Übermensch“ vom Wege aufblas, und dass der Mensch etwas sei, das überwunden werden müsse“ (Za III, Von alten und neuen Tafeln 3). Das, was nach Zarathustra am Menschen überwunden werden muss, ist also sein Gut und Böse. Die Überwindung von Gut und Böse fordert die Erlösung des Vergangenen „und alles „Es war“ umzuschaffen, bis der Wille spricht: „Aber so wollte ich es! So werde ich’s wollen –““.

Auch Don Quixote will die Vergangenheit in ihm erlösen, wobei er im Kampf Gut gegen Böse die „Erlösung“ durch ein Sich-Behaupten kraft der formalen Rolle eines *caballero andante*, des anerkannten (oder zumindest geduldeten) Außenseiters, zu erstreiten sucht. Er nimmt eine Berufung zur Durchsetzung von Gerechtigkeit (außerhalb des Rechts) für sich in Anspruch, ein „Jenseits des Rechts“ (GM II 10), um so sein Gut und Böse zu schaffen. Dabei sieht er sich als Vermittler zwischen geltendem Recht und Naturrecht, auch als Friedensstifter. Er tritt den Landreitern der heiligen Bruderschaft, die ihn wegen der Befreiung der Galeerenhäftlinge gefangen nehmen wollen, mit den Worten entgegen: „Wer war denn der Narr, der diesen Verhaftsbefehl gegen einen solchen Ritter ausfertigte, wie ich es bin? Wer war so töricht, nicht zu wissen,

²² Bernhard Maier, *Sternstunden der Religionen. Von Augustinus bis Zarathustra*, München 2008, 48.

²³ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 439: „aller Zauberei zum Trotze, die nur je ihr erster Erfinder Zoroaster hervorbringen konnte [*a pesar de toda la nigromancia que supo primer inventor, Zoroastes*]“.

daß die irrenden Ritter von jedem Gericht ausgenommen sind, daß ihr Schwert ihr Gesetz, ihre Stärke ihr Gericht, ihr Wille ihre Vorschrift ist?“²⁴

Es geht Don Quixote wohl weniger darum, der von ihm empfundenen Willkür des Gesetzes eigene Willkür entgegenzusetzen gemäß der Maxime des Assasinen-Ordens „„Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt““ (Za IV, Der Schatten, KSA 4.340), als vielmehr darum, durch die Tat seinem Gut und Böse nach seiner Vorstellung von Gerechtigkeit Geltung zu verschaffen, wie es Zarathustra auf dem Wege des Schaffenden formuliert: „Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dir aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.81)

IV Recht und Gerechtigkeit

Der Anspruch eines *caballero andante*, dass sein Schwert sein Recht, der Mut seine Regel und sein Wille das Gesetz ist, schafft durch die Tat ein Gut und Böse jenseits des Rechts, wie Don Quixote es bei der Befreiung der Galeerensklaven reklamiert:

wenn ihr gleich für Vergehen bestraft werdet, ihr euch doch mit Widerwillen eurer Züchtigung unterwerft [...], ist es wohl möglich, daß der wenige Mut, den dieser auf der Tortur bewies, der Geldmangel bei jenem, bei diesem der Mangel an Freuden, und überhaupt das schlechte Urteil des Richters Ursache eures Unglückes ist, daß ihr nicht die Gerechtigkeit gefunden habt, die euch eigentlich zukam,²⁵

weshalb sich Don Quixote durch göttliches (Natur-)Recht ermächtigt sieht, als *caballero andante* allen Entrechteten und Schutzbedürftigen, die unter Gewalt zu leiden haben, zur Seite zu stehen. Bemerkenswert an dieser Rede Don Quixotes ist die Kritik am Urteilsspruch der Richter sowie das Infragestellen des Rechts, die zu Sklaven zu machen, die Gott und die Natur frei erschufen, worin Anklänge an den Diskurs innerhalb der *Escuela de Salamanca* über Vernunftgebrauch und Entscheidungsfreiheit sichtbar werden.²⁶ Daneben stellt Don Quixote jedoch das Recht, einen anderen zu strafen, das weltliche Strafrecht insgesamt in Frage. Seine Forderung gegen die Wächter, die Galeerensklaven des Königs freizulassen, begründet Don Quixote damit, dass die Sklaven ihren Bewachern nichts angetan hätten und dass allein Gott berufen ist, Rache zu üben, das Böse zu richten und das Gute zu belohnen. Darum zieme es sich nicht, „daß ehrliche Männer die Henker anderer Männer sind, die ihnen nichts zuleide taten“ – und soweit für sie selbst gar nichts dabei auf dem Spiel stehe.

²⁴ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 429.

²⁵ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 181.

²⁶ Bernhard Teuber, „Der naturrechtliche Diskurs im Don Quijote“, in: Christoph Strosetzki (Hg.), *Miguel de Cervantes Don Quijote. Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote*, Berlin 2005, 365–386.

Damit deutet Don Quixote auf den Ursprung, die Genealogie des Strafens, wonach das Äquivalenzverhältnis zwischen Schuld und Strafe allein in einem erlittenen Schaden unabhängig von einer persönlichen Verantwortung des Täters seinen Grund findet: „Es ist die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch durchaus nicht gestraft worden, weil man den Übelanstifter für seine That verantwortlich machte, also nicht unter der Voraussetzung, dass nur der Schuldige zu strafen sei“ (GM II 4). Demnach hat der moralische und strafrechtliche Schuldbegriff „seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff „Schulden“ genommen“, und die Vergeltung eines erlittenen Schadens beruht auf der Annahme, „dass jeder Schaden irgend worin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden könne“.

Don Quixote rechtfertigt sein Handeln somit nicht durch geltendes Recht, auch nicht mit einem davon abgeleiteten Begriff der Gerechtigkeit, sondern eher mit einer anscheinend dem Naturrecht nahestehenden Vorstellung. Er vertritt den Anspruch, das (Straf-)Recht als Ausnahmezustand des „eigentlichen Lebenswillens“ (GM II 11, KSA 5.313) durch die Macht seiner Worte und persönliche Präsenz aus den Angeln zu heben, soweit es um die Überwindung des Tauschverhältnisses von Schuld und Strafe (Rache) geht.²⁷ In der Anwendung der Strafe gegen die Galeerenhäftlinge erkennt Don Quixote den Urgrund des Strafens, der sich über den Ausgleich für erlittenen Schaden hinaus gegen das Anders-Sein, gegen die Person des Täters richtet²⁸: zehn Jahre auf der Galeere bedeuten für jenen prominent-gehassten Gefangenen Ginés das Todesurteil.

Diese Einschätzung trifft sich mit derjenigen Nietzsches: „Strafe ist Rache“ (MA II, WS 33, KSA 2.567). Auch Don Quixote sieht in dem staatlichen Strafanspruch vor allem das Recht, einem anderen Gewalt anzutun, „ein Wesen als ein „Unter-sich“ verachten und misshandeln zu dürfen“ (GM II 5). Nietzsche wendet sich entschieden gegen die Verachtung des Täters, der durch die Strafe gereinigt und nicht beschmutzt werden soll:

Das Verbrechen gehört unter den Begriff: „Aufstand wider die gesellschaftliche Ordnung“. Man „bestraft“ einen Aufständischen nicht: man unterdrückt ihn [...]: an sich ist an einem Aufstande nichts zu verachten, – und in Hinsicht auf unsere Art Gesellschaft aufständisch zu sein, erniedrigt an sich noch nicht den Werth eines Menschen. Es gibt Fälle, wo man einen solchen Aufständischen darum selbst zu ehren hätte, weil er an unsrer Gesellschaft Etwas empfindet, gegen das Krieg noth thut [...]. Damit, daß der Verbrecher etwas Einzelnes thut an einem Einzelnen, ist nicht widerlegt, daß sein ganzer Instinkt gegen die ganze Ordnung im Kriegszustande ist: die That als bloßes Symptom [...]. Aber man soll nicht Verachtung durch die Strafe ausdrücken (Nachlass 1887, 10[50], KSA 12.478 f.).²⁹

²⁷ Henry Kerger, „Nietzsches normativ-institutionalistisches Postulat personaler Gerechtigkeit auf der Basis der Vollpositivität allen Rechts“, in: *RECHTSTHEORIE* 47 (2016), 443–477: 457 u. 468.

²⁸ Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 8. Aufl., München 1981, 308: „das Vergeben bezieht sich nur auf die Person und niemals auf die Sache“.

²⁹ Kerger, „Nietzsches normativ-institutionalistisches Postulat personaler Gerechtigkeit“, 459.

In der Strafe äußert sich das personale Verhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, wie es auch das Verhältnis des Einzelnen zu Staat und Gesellschaft bestimmt (GM II 11)³⁰ – und auch jener prominente Gefangene Ginés scheint nach der Beschreibung von Cervantes ein solcher Aufständischer zu sein. Der Straftäter ist „vor allem ein „Brecher“, ein Vertrags- und Wortbrüchiger gegen das Ganze, in Bezug auf alle Güter und Annehmlichkeiten des Gemeinlebens, an denen er bis dahin Antheil gehabt hat.“ (GM II 9) Das personale Schuldverhältnis zeigt sich in dem „Zorn des geschädigten Gläubigers, des Gemeinwesens“, der den Vertragsbrüchigen als „Feind des Friedens, des Gesetzes, der Ordnung [...] als gefährlich für das Gemeinwesen, als vertragsbrüchig in Hinsicht auf dessen Voraussetzungen“ dem Kriegerrecht unterstellt (GM II 13). Strafe ist demnach „das Abbild [...] des normalen Verhaltens gegen den gehassten, [...] niedergeworfnen Feind, der nicht nur jedes Rechtes und Schutzes, sondern auch jeder Gnade verlustig gegangen ist“ (GM II 9).

Indem sich Nietzsche gegen die Verachtung des Täters durch die Strafe wendet, stützt er sich nicht auf das von ihm abgelehnte Naturrecht, sondern auf die Unabwertbarkeit des Daseins, welche einer moralischen Wertung und Relativierung entzogen ist.³¹ Das Dasein unter all seinen Bedingungen ist dem Täter nicht vorwerfbar, denn es ist „ungereimt, die Natur und die Notwendigkeit zu tadeln“ – darum drängt sich die „Hypothese“ auf, „daß auch unser Wollen in jedem Fall ein Müssen sei.“ (Nachlass 1883/84, 24[15], KSA 10.652) Das Wesen des Menschen ist jedoch notwendige Folge aus „den Elementen“ sowie den Einflüssen seiner Umwelt. Die Unergründlichkeit einer Handlung³² – deren bewusst werdende, von der Handlung getrennte Vorstellungen gemäß Absicht und Zweck Begleiterscheinungen, nicht aber Ursache des Handelns sind – führt Nietzsche zur Einsicht in die Unverantwortlichkeit des Menschen und die Unabwertbarkeit seines Daseins: Der Mensch ist „für Nichts verantwortlich zu machen, weder für sein Wesen, noch seine Motive, noch seine Handlungen, noch seine Wirkungen.“ (MA I 39)³³ Vielmehr beruht die Lehre von der Verantwortlichkeit des Menschen auf der Annahme einer Freiheit des Willens gemäß metaphysischen Kausalvorstellungen sowie einer daraus folgenden Abtrennung des Täters von seiner Tat.

Das menschliche Maß der Schuldzurechnung verweist auf den Menschen selbst,³⁴ auf sein Gutes und Böses, wie es in seinem Handeln offenbar wird. Der Genealogie der Moral und des Rechts ist zu entnehmen, dass die Bewertung einer Handlung nach den

30 Kerger, *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, 12f.

31 Henry Kerger, „Personalität versus Moralität als Basis der Gerechtigkeit in der Philosophie von Hannah Arendt und Friedrich Nietzsche“, in: *RECHTSTHEORIE* 49 (2018), 407–454: 441f.

32 Arendt, *Vita activa*, 305.

33 Kerger, „Personalität versus Moralität“, 450f.

34 „Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dir aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.81)

Folgen später unabhängig davon auf die Handlung selbst angewendet wird, als ob die Eigenschaft „gut“ oder „böse“ ihr selbst angehört, also die Wirkung als Ursache genommen wird:

Sodann legt man das Gut- oder Böse-sein in die Motive hinein [...]. Man geht weiter und giebt das Prädicat gut oder böse [...] dem ganzen Wesen des Menschen [...]. So macht man der Reihe nach den Menschen für seine Wirkungen, dann für seine Handlungen, dann für seine Motive und endlich für sein Wesen verantwortlich. (MA I 39)

Der Ausgleich, das Tauschverhältnis zwischen Schuld und Strafe „besteht in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit: Dabei erhebt sich die Frage: „in wiefern kann Leiden eine Ausgleichung von „Schulden“ sein? [...] „wie kann Leiden-machen eine Genugthuung sein?““ (GM II 6) Die Genealogie des Strafens ist für Nietzsche ein Hinweis auf eine „immer wachsende Vergeistigung und „Vergöttlichung““ einer ursprünglichen Grausamkeit des Menschen, „welche sich durch die ganze Geschichte der höheren Cultur hindurchzieht (und, in einem bedeutenden Sinne genommen, sie sogar ausmacht). [...] Ohne Grausamkeit kein Fest: so lehrt es die älteste, längste Geschichte des Menschen – und auch an der Strafe ist so viel Festliches!“

Der festliche Charakter öffentlicher Grausamkeit äußert sich demnach zu früheren Zeiten in Hinrichtungen und Folterungen anlässlich von fürstlichen Hochzeiten und Volksfesten. Die festliche Grausamkeit richtet sich gegen verachtete, wehrlose Kreaturen, „an denen man unbedenklich seine Bosheit und grausame Neckerei auslassen konnte“ (GM II 6). Exemplarisch dafür sieht Nietzsche die Behandlung Don Quixotes am Hofe der Herzogin.³⁵ Dort wird Don Quixote scheinbar fürstlich empfangen, um ein grausames Schauspiel „zur Entzauberung Dulcineas“ (seiner fiktiven „unvergleichlichen Gebieterin“, einer Bäuerin) mit ihm aufzuführen und ihn der Lächerlichkeit auszuliefern. Dazu wird ein Fest veranstaltet. Der gesamte Hofstaat hat sich verkleidet und in eine Schauspieltruppe verwandelt. Don Quixote und Sancho werden mit verbundenen Augen zusammen auf ein hölzernes Pferd gesetzt, das mit Sprengstoff in Form von Raketen geladen ist. Aus großen Blasebälgen wird ihnen Luft entgegengeweht, so dass die Illusion einer Flugreise entsteht. Auf dem Höhepunkt des Festes werden die Raketen in dem Holzpferd gezündet, Don Quixote und Sancho werden durch die Luft geschleudert; dies alles geschieht zum großen Vergnügen des Herzogpaares und seines Hofstaates. Das Gelächter des Hofstaates trifft allerdings auf die Entschlossenheit Don Quixotes, sich durch die Aufführung in der selbst gewählten Rolle eines unzeitgemäßen *caballero andante* täuschen zu lassen und selbst zu täuschen: darin zeigt sich sein „Glanz“, wie Ernst Bloch feststellt, sein „Ecce homo“.³⁶ – Das Schauspiel der Tortur und der Lächerlichkeit lässt „den ganzen Don Quixote mit

³⁵ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 774f. Vgl. dazu Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1231f.

³⁶ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1229.

einem bitteren Geschmack auf der Zunge“ lesen (GM II 6).³⁷ Die Tortur der Lächerlichkeit verweist auf den Abgrund des Menschseins, d. h. der Welt, den Menschen außerhalb der Narrenrolle schutzlos ausgeliefert zu sein, sowie auf das Bestreben, sich über die Welt, das Menschlich-Allzumenschliche hinwegzusetzen. Das Lachen bewahrt den Narren vor dem Untergang, wie jener Possenreißer, der den Seiltänzer übersprang, Zarathustra nach dessen Rede vom Übermenschen erklärt: „Dein Glück war es, dass man über dich lachte“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 8). Es bewahrt den Narren in seiner schützenden Rolle und den Lachenden vor der Verzweigung: „Das leidendste Thier auf Erden erfand sich – das L a c h e n.“ (Nachlass 1885, 37[3], KSA 11.576)

Es geht bei der Strafe also noch um etwas anderes als den Ausgleich für erlittenen Schaden, um etwas, das sich gegen den Menschen, gegen sein anderes Verhalten und letztlich sein Anders-Sein richtet. Das Leiden-Machen wegen des Anders-Seins des Nächsten kann daher auch mit der christlichen Lehre nicht im Einklang stehen:

um so mehr, da eine ungerechte Rache (und gerecht kann durchaus gar keine sein) geradezu gegen den heiligen Glauben streitet, zu welchem wir uns bekennen, der uns befiehlt, unseren Feinden wohlzutun und diejenigen zu lieben, die uns hassen; ein Gebot, das, wenn es auch nur schwer zu erfüllen scheint, es doch nur für diejenigen ist, die weniger von Gott als von der Welt halten [...], denn Jesus Christus [...] sagt, sein Joch sei sanft und seine Last sei leicht, und darum konnte er uns kein Gebot geben, dem man unmöglich gehorchen konnte.³⁸

Don Quixote setzt bei der Befreiung der Galeerenhäftlinge dem staatlich verhängten Strafmaß der gewaltsamen Unterwerfung und Misshandlung sein eigenes Maß der Gerechtigkeit entgegen. Er tritt damit der Staatsmacht auf der Basis des „Personen-Verhältnisses“ entgegen, worauf bis in die Gegenwart das fortgeltende römische Schuldrecht beruht: „hier trat zuerst Person gegen Person, hier mass sich zuerst Person an Person“, auch im Verhältnis des Einzelnen zu Staat und Gesellschaft. Dabei geht es um die Entstehung von „Tausch, Vertrag, Schuld, Recht“, um die Schaffung von Äquivalenten nach dem Grundsatz: „„jedes Ding hat ein Preis; Alle s kann abgezahlt werden“ – dem ältesten und naivsten Moral-Kanon der G e r e c h t i g k e i t“ (GM II 8). Auf dieser Basis misst sich nicht nur Person an Person, sondern auch Recht an Recht. Darum sind „Rechtszustände immer nur A u s n a h m e - Z u s t ä n d e“ (GM II 11, KSA 5.312f.), und darum gibt es keine ewige Gerechtigkeit (MA I 53).³⁹

All das findet im Denken Nietzsches sehr viel Anklang.⁴⁰ Das Recht zur Strafe ist demnach nur durch einen Missbrauch zum Bestand des positiven Rechts gelangt – „aber das Sich-wehren und Sich-vertheidigen ruht nicht auf der Basis eines Vertrags.“

³⁷ Dazu Görner, „Im Illusionsgestöber“, 149.

³⁸ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 691f.

³⁹ Kerger, „Personalität versus Moralität“, 413.

⁴⁰ Zu Nietzsches Kritik an Strafe und Rache eingehend: Kerger, „Nietzsches normativ-institutionalistisches Postulat personaler Gerechtigkeit“, 457f.

(Nachlass 1888, 14[192], KSA 13.379) Nur Einzelne fühlen sich nach Nietzsche verantwortlich, die „Vielheiten sind erfunden, um Dinge zu thun, zu denen der Einzelne nicht den Muth hat.“ (Nachlass 1888, 14[196], KSA 13.381) Das klingt beinahe wie eine Rechtfertigung des *caballero andante*.

Die Schaffung von Gut und Böse durch die Tat auf dem Weg des Übergangs als ein Jenseits des Rechts und der Gerechtigkeit erklärt Zarathustra exemplarisch in seiner Rede „Vom Biss der Natter“:

Den Vernichter der Moral heissen mich die Guten und Gerechten: meine Geschichte ist unmoralisch. So ihr aber einen Feind habt, so vergeltet ihm nicht Böses mit Gutem: denn das würde beschämen. Sondern beweist, dass er euch etwas Gutes angethan hat. [...] Grässlich ist Der anzusehn, den allein das Unrecht drückt. Wusstet ihr diess schon? Geteiltes Unrecht ist halbes Recht. Und Der soll das Unrecht auf sich nehmen, der es tragen kann! [...] Und wenn die Strafe nicht auch ein Recht und eine Ehre ist für den Übertretenden, so mag ich auch euer Strafen nicht. [...] Ich mag eure kalte Gerechtigkeit nicht; und aus dem Auge eurer Richter blickt mir immer der Henker und sein kaltes Eisen. (Za I, Vom Biss der Natter)

In auffallender Analogie zu dem bekannten Satz Sanchos zu einem anderen Schildknappen, der einem ebenso verrückten Herrn dient wie er Don Quixote – geteiltes Leid ist halbes Leid⁴¹ –, formuliert Zarathustra hier den Weg des Schaffenden: „Geteiltes Unrecht ist halbes Recht“. Das ist kein Plädoyer für ungezügelter Selbstjustiz, vielmehr geht es darum, das Tauschverhältnis von Schuld und Strafe zu durchbrechen.⁴² Darin liegt – vergleichbar der Rede Don Quixotes vor den Galeerensklaven – eine Kritik an der kalten Gerechtigkeit auf der Basis des positiven, durch Gesetz konstituierten Rechts, aus dem der Henker und der Spürhund blickt. Wie Don Quixote sieht Nietzsche die Abhängigkeit der Gerechtigkeit von der Macht, von der Gesellschaft als dem „Gläubiger“ des Einzelnen – nach dem das Recht bis heute bestimmenden Schuldverhältnis des römischen Rechts:

Es wäre ein Machtbewusstsein der Gesellschaft nicht undenkbar, bei dem sie sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte, den es für sie giebt, – ihren Schädiger straflos zu lassen. [...] Die Gerechtigkeit, welche anhob „Alles ist abzählbar, Alles muss abgezahlt werden“, endet damit, durch die Finger zu sehn und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen, – sie endet wie jedes gute Ding auf Erden, sich selbst aufhebend. (GM II 10)⁴³

Diese Vorstellung und Forderung nach einer Unabhängigkeit der Gerechtigkeit und des positiven Gesetzesrechtes von der Macht, von den gesellschaftlichen Verhältnissen der Arbeitsteilung und der Habgier liegt auch der Rede Don Quixotes über das goldene Zeitalter, *el siglo del oro*, vor den Ziegenhirten zugrunde. In der Übersetzung von Ludwig Tieck liest sich das so:

⁴¹ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 578.

⁴² Kerger, „Personalität versus Moralität“, 426.

⁴³ Dazu Kerger, *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, §§ 2f.

O du beglückte Zeit! beglücktes Jahrhundert! [...] weil unter denen, die damals lebten, die beiden Wörter mein und dein unbekannt waren. In diesem segenreichen Zeitalter waren alle Dinge gemein, keiner durfte für seinen gewöhnlichen Unterhalt etwas Weiteres tun als die Hand ausstrecken [...]. Alles war Friede, Liebe, Eintracht [...]. Betrug, Täuschung und Bosheit waren nicht mit Wahrheit und Aufrichtigkeit vermischt. Auf eigenen Gesetzen ruhte die Gerechtigkeit, weder Gunst noch Eigennutz wagten es, sie zu irren, die sie jetzt schmälern, irren und verfolgen. Willkürliche Aussprüche verunzierten keinen Richter, denn keiner richtete damals und keiner wurde gerichtet.⁴⁴

Das goldene Zeitalter beruht also für Don Quixote darauf, dass „alle Dinge gemein“ waren. Zur Begründung seiner Vorstellung der Gerechtigkeit⁴⁵ beruft sich Don Quixote hier gewissermaßen auf das revolutionäre Ideal des „natürlichen Menschen“ ohne eigenen Besitz. Darum gibt es keinen Betrug, keine Täuschung, keine Bosheit oder Arglist, darum kein Gesetz der Willkür, das den Frieden stört und keine Strafe – was dem marxistischen Ideal nahekommen scheint.⁴⁶ Die Gerechtigkeit hielt sich „innerhalb ihrer eigenen“, also von der (gesellschaftlichen) Macht nicht vorgezeichneten Grenzen, welche der Eigennutz nicht zu stören wagte. Es herrschte noch nicht das Gesetz der Willkür; es gab damals nichts und niemanden zu richten. Dem Gesetz der Willkür stellt Don Quixote das Gebot der Barmherzigkeit und des Mitleids entgegen: „den Angeklagten [...] betrachte als einen armen Menschen, der allen Schwachheiten unserer verdorbenen Natur unterworfen ist“, und sofern Billigkeit sich anbietet, „so laß den Verbrecher nicht ganz die Härte des Gesetzes fühlen.“⁴⁷

Das Gebot, den anderen nicht zu richten (Matthäus 7), steht im Einklang mit der christlichen Lehre, denn Jesus Christus waren „[a]lle Richter der weltlichen Gerechtigkeit [...] so schuldig [...] wie die von ihm Verurtheilten, und ihre Miene der Schuldlosigkeit schien ihm heuchlerisch und pharisäerhaft.“ (MA II, WS 81)⁴⁸ Die Vorstellung und Forderung, dass ein Richter auf dem Boden einer Gerechtigkeit „innerhalb ihrer Grenzen“ niemanden zu richten hat, entspricht der Forderung Zarathustras:

Sagt, wo findet sich die Gerechtigkeit, welche Liebe mit sehenden Augen ist? [...] So erfindet mir doch die Gerechtigkeit, die Jeden freispricht, ausgenommen den Richtenden! [...] Aber wie wollte ich gerecht sein von Grund aus! Wie kann ich jedem das Seine geben! Diess sei mir genug: ich gebe Jedem das Meine. (Za I, Vom Biss der Natter)

Die Forderung und Vorstellung, dass sich die Gerechtigkeit innerhalb ihrer eigenen Grenzen (*en sus propios términos*) zu halten habe, d. h. unabhängig von Macht und

⁴⁴ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 81.

⁴⁵ „Was Don Quichotte mit dem Hintergrund seiner Träume meinte: das Reich der Gerechtigkeit“ (Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1228).

⁴⁶ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, 6. Aufl., München 2016, 137 f.

⁴⁷ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 788.

⁴⁸ Dazu Kerger, „Personalität versus Moralität“, 447.

Habgier, weil es durch ein dem Gesetz der Willkür – der gesellschaftlichen Verhältnisse, Macht und Habgier – unterworfenen Richten in Wahrheit nichts und niemanden zu richten gibt, findet bei Zarathustra in der Rede vom bleichen Verbrecher Anklang. Dabei ist bemerkenswert, dass Nietzsche hier einmal dem Mitleid eine positive Qualität beimisst:

Euer Töden, ihr Richter, soll Mitleid sein und keine Rache. Und indem ihr tödtet, seht zu, dass ihr selber das Leben rechtfertiget! Es ist nicht genug, dass ihr euch mit Dem versöhnt, den ihr tödtet. Eure Traurigkeit sei Liebe zum Übermenschen: so rechtfertigt ihr euer Noch-Leben! [...] Und du, rother Richter, wenn du laut sagen wolltest, was du Alles schon in Gedanken gethan hast: so würde Jedermann schreien: „Weg mit diesem Unflath und Giftwurm!“ (Za I, Vom bleichen Verbrecher)⁴⁹

Das Richten des Menschen an und durch sich selbst gehört zum Weg des Übergangs sowohl bei Don Quixote als auch bei Zarathustra – und erst die Frage nach der Erlösung wird am Schluss diesen gemeinsamen Weg trennen, wie noch zu zeigen ist. Das Richten des Menschen an und durch sich auf der Basis der Gerechtigkeit, die bei sich selbst ist (jenseits des Willkür und Macht unterworfenen Gesetzes), ist Ausdruck seines Rechts auf Dasein und zählt zu seinen Existenzbedingungen: „denn alle Schuld rächt sich auf Erden.“⁵⁰ Das Richten des Menschen an und durch sich selbst setzt sein Einverständnis voraus und stellt die grundlegende Frage nach seinem Menschsein, wie sie erst im Übergang aufgeworfen wird:

Ihr wollt nicht tödten, ihr Richter und Opferer, bevor das Thier nicht genickt hat? Seht, der bleiche Verbrecher hat genickt: aus seinem Auge redet die grosse Verachtung. „Mein Ich ist Etwas, das überwunden werden soll: mein Ich ist mir die grosse Verachtung des Menschen“: so redet es aus diesem Auge. Dass er sich selber richtete, war sein höchster Augenblick: lasst den Erhabenen nicht wieder zurück in sein Niederes! (Za I, Vom bleichen Verbrecher)

Der bleiche Verbrecher hat sich damit auf einer Basis gerichtet, die sich dem Richterspruch und dem machtgebundenen Gesetz der Willkür entzieht, das ihn in sein Niederes geworfen hat und darin festhält. Er hat ein Urteil über sich gesprochen, das die Tat, die er begangen hat, anerkennt, jedoch in einem Sinn, wie ihn das Strafrecht als Ausfluss gesellschaftlicher Machtverhältnisse nicht erreichen kann und tatbestandlich anhand von Wissen und Wollen nicht zu erfassen weiß – zumal es an die Annahme der Freiheit des Willens gebunden ist. Der bleiche Verbrecher hat erkannt, dass er der gesellschaftlichen Rolle, die ihm zugewiesen ist, unabhängig von seiner Tat, die er nicht begriffen hat (sondern nur deren strafrechtlichen Tatbestand), nicht entrinnen kann – und dass darin dennoch nicht das Urteil über den Menschen liegt:

⁴⁹ Dazu Kerger, *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, § 12.

⁵⁰ Johann Wolfgang von Goethe, „Harfenspieler“, in: *Goethes Gedichte in zeitlicher Folge*, hg. v. Heinz Nicolai, 6. Aufl., Frankfurt a.M. 1988, 263.

Aber ein Anderes ist der Gedanke, ein Anderes die That, ein Anderes das Bild der That. Das Rad des Grundes rollt nicht zwischen ihnen. Ein Bild machte diesen bleichen Menschen bleich. Gleichwüchsig war er seiner That, als er sie that: aber ihr Bild ertrug er nicht, als sie gethan war. Immer sah er sich nun als Einer That Thäter. Wahnsinn heisse ich diess: die Ausnahme verkehrte sich ihm zum Wesen. (Za I, Vom bleichen Verbrecher)

Der bleiche Verbrecher legt seine Tat, die er nicht begreift und in der er die Frage nach seinem Menschsein stellt, nach dem Bild des durch die gesellschaftliche Norm bereitgehaltenen Straftatbestandes aus: „So spricht der rothe Richter: „was mordete doch dieser Verbrecher? Er wollte rauben.“ Aber ich sage euch: seine Seele wollte Blut, nicht Raub: [...] – da raubte er, als er mordete. Er wollte sich nicht seines Wahnsinns schämen.“

Der Wahnsinn, den seine Vernunft nicht begreift, ist für ihn das Mittel, sein Weg des Übergangs, den die Machtverhältnisse und das Gesetz der Willkür anders nicht zulassen. In der Bluttat aus unverständener Verzweiflung, die für seine Vernunft Wahnsinn, für seinen Leib jedoch Vernunft ist, stellt der bleiche Verbrecher die Frage nach dem Wesen des Menschen, dem schicksalhaften Menschsein:

Was ist dieser Mensch? Ein Haufen von Krankheiten, welche durch den Geist in die Welt hinausgreifen [...]. Seht diesen armen Leib! Was er litt und begehrte, das deutete sich diese arme Seele, – sie deutete es als mörderische Lust und Gier nach dem Glück des Messers. Wer jetzt krank wird, den überfällt das Böse, das jetzt böse ist: wehe will er thun, mit dem, was ihm wehe thut. Aber es gab andre Zeiten und ein andres Böses und Gutes. (Za I, Vom bleichen Verbrecher)

Dieser Befund scheint auf den ersten Blick auch auf Don Quixote zuzutreffen, den ebenfalls das Böse überfällt, das zu seiner Zeit den Geist verklärt. Don Quixote beweist stets Geistesschärfe und beeindruckt seine Zuhörer durch viel Verstand, der jedoch sofort aussetzt, sobald es um „seine Traurige und unglückselige Ritterschaft“ geht.⁵¹ Darum ist Don Quixote, der zwanghaft an der Rolle des *caballero andante* festhält (etwa bei jeder Grotteske auf die Überbringung der Nachrichten von seinen Abenteuern an seine fiktive „Gebietlerin“ Dulcinea besteht), „dumm, verrückt aber tapfer und dazu weit mehr noch durchtrieben als bloß verrückt und tapfer.“⁵²

V Utopie und soziale Realität

Die Utopie in Don Quixotes verrückter und unzeitgemäßer Vision, ein goldenes Zeitalter der Gerechtigkeit aufleben zu lassen, äußert sich für Ernst Bloch in dem Zusammenstoß „der tollsten und geprügelsten Abstraktionen“ mit der sozialen Realität: „Er

⁵¹ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 361.

⁵² Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 579.

ist der größte gedichtete Utopist, aber zugleich sein Zerrbild.⁵³ Der Spott, den Cervantes seinem *caballero de la triste figura* beigegeben hat, behält jedoch nicht das letzte Wort: „dafür bleibt Don Quichotte ein zu ergreifendes Beispiel utopisch-tätigen Gewissens, ja einer der Initiatoren in Utopie.“⁵⁴ Die spöttisch-humoristische Kritik endet „am utopischen Willens- und Unbedingtheitswesen“, welches ambivalent oder auch „doppelbödig“ ist und worin das Urbild des Menschen erscheint. Die tiefe Betroffenheit der Don-Quixote-Rezeption liegt in diesem „Ineinander von großer Belustigung und großer Wehmut, ja von Warnung und Verpflichtung zugleich“.⁵⁵ Bloch erkennt darin die von Cervantes gezeichnete Persönlichkeit Don Quixotes, ein „Ecce homo in der verlachten Reinheit des Ritters, eine Art Reflex Christi“, wenn auch als verzerrte Karikatur.⁵⁶ Für Bloch sind Märtyrer dieser Art „nie ganz widerlegt“, denn auch ein utopisches Legendenland, das als Karikatur auftritt, hat die Gemeinheit nicht zu fürchten.⁵⁷ Der den Rittergeschichten entnommene Wahn Don Quixotes birgt eine Utopie, denn „er traf auf *Hoffnung ohnegleichen*; diese half, das kahle Feld der Zeit mit schäumenden Bildern zu bevölkern.“⁵⁸

Der Widerspruch zwischen Vernunft und Ver-rücktsein Don Quixotes offenbart die Differenz, den Abgrund zwischen Utopie und Wirklichkeit,⁵⁹ zwischen Wort und Tat, über den der Mensch gespannt ist wie ein Seil (Za I, Zarathustra's Vorrede 4). In dem Auseinanderfallen von Wollen und Handeln bei Don Quixote zeigt sich eine „radikale Bereitschaft des Dichters, seinen Helden zugleich zu erniedrigen und zu erhöhen“, wie Thomas Mann angesichts der Szene mit dem Löwen feststellt. Darin liegt das Mysterium des Menschen und seiner Erlösung am Kreuz, denn Don Quixote ist „ein Produkt christlicher Kultur, christlicher Seelenkunde und Menschlichkeit“.⁶⁰

Don Quixotes Abgrund zwischen Utopie und sozialer Realität wird literaturhistorisch als „Konflikt zwischen Idealismus und Realismus“ verstanden, wie er die Romantik geprägt hat.⁶¹ Dieser Deutung innerhalb der deutschen Romantik stehen jedoch die Auffassungen zu Don Quixote in der französischen und in der britischen Literatur der Romantik entgegen.⁶² Mit Nietzsche ist der deutsch-romantischen Deutung

53 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1224 u. 1235.

54 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1224.

55 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1230.

56 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1231.

57 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1233.

58 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1218.

59 Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 64: „Alles, was Don Quixote sagt, ist gut und vernünftig, aber alles, was er auf Grund davon tut, unsinnig, tollkühn, albern; und fast hat man den Eindruck, als ob der Dichter das als eine natürliche und unvermeidliche Antinomie des höheren moralischen Lebens hinstellen wolle“.

60 Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 67.

61 Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 196 f.

62 Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 205 (in Bezug auf Lord Byron) u. 209 (in Bezug auf Montégut).

entgegenzuhalten, dass Don Quixote seine „vermeintlichen Realitäten“⁶³ (UB II, HL 5, KSA 1.281) bewusst evoziert, gewissermaßen selbst erzeugt, worauf noch näher einzugehen ist.

Das Mysterium des Mensch gewordenen Jesus Christus, seiner Erniedrigung und Erhöhung am Kreuz, des Untergangs und Übergangs im Tod zu neuem Leben bedeutet etwas anderes als bloße Ernüchterung „über den Wahn des Lebens“, wie Nietzsche mit Blick auf „den armen sterbenden Don Quixote“ feststellt (M 114). Das Leben, der Mensch geht nicht wegen der Erkenntnis hinüber: vielmehr bedarf es der Erlösung von allem weltlichen Wahn, der untergeht. Die Erlösung von seinem Wahn kann dem Menschen aus eigenem Vermögen durch bloße Ernüchterung nicht zuteilwerden, denn die bloße Ernüchterung und „Aufklärung“ über sein Leben würde ihn nur erneut an seinen Anfang zurücksetzen und dazu verurteilen, alles, d. h. seinen Wahn, der ja zu seinem Leben gehört, zu wiederholen, endlos als ewige Wiederkehr.

In dem Verrücktsein Don Quixotes wird sein Wille zum Übergang offenbar – nicht nur bloßer Irrsinn gierigen, blinden Wollens, sondern das Bewusstsein eines Daseins darin, das eine tief verankerte, fortdauernde und unverrückbare Berufung sichtbar werden lässt.⁶⁴ Jorge Guillén hört aus dieser Berufung Alonso Quixano durch den Mund Don Quixotes sprechen: „dass ich geboren bin, vom Himmel zu begehren, in diesem ehernen Zeitalter das goldene wieder auferstehen zu lassen [*que yo nací, por querer del cielo, en esta nuestra edad de hierro para resucitar en ella la de oro*]“. Das Verrücktspielen Don Quixotes dient ihm sowohl als Maske der Person eines *caballero andante* als auch der Demaskierung bestehender sozialer Verhältnisse.

Das rational-bewusste und gewollte Verrücktsein des Don Quixote ist ebenso wie der Wahnsinn, den Zarathustra lehrt, „der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 7), ein Über-sich-Hinauswerfen, ein Übergang. Darin liegt das, was nicht aufhört in diesem Verrücktsein und ihm seine Personalität verleiht: In der Figur des Don Quixote liegt offenbar eine existentielle Wahrheit des Menschen. Welche Gründe gibt es für diese Wahrheit, abgesehen von seinem konstitutiv-personalen (Da-)Sein, das jenen Menschen – Alonso Quixano – nicht real existieren ließ, ungeachtet aller Brechungen seines Verrückt-Seins? Liegt eine Erklärung etwa darin, dass es sich bei dem Verrückt-Sein Don Quixotes um eine reine Verstandesleistung handelt und es nicht mehr zu sein scheint als ein Mittel von Cervantes, um noch energischer die Seele, das Wesen des Alonso Quixano anzuklagen?⁶⁵ Dieser Erklärung

⁶³ Dazu vgl. Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 202.

⁶⁴ Jorge Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, in: Tomás Yerro (Hg.), *Por la senda del Quijote. Sinfonía quijotesca (1905–2005)*, Pamplona 2005, 87: „no es sólo frenesi de querer, sino conciencia de ser: volutad, sí, pero al servicio de esa conciencia. Se trata de una profunda, continua, irresistible vocación“.

⁶⁵ Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 88: „Algo hay sin cesar verdadero en don Quijote. ¿Y de dónde procede esa verdad sino de su ser personalísimo, de ese hombre que no deja de existir – Alonso Quijano – a través de las refracciones de la locura? [...] la locura de don Quijote no parece más que un recurso de Cervantes para acusar por modo más enérgico el alma de Alonso Quijano.“

neigt auch Nietzsche zu, wonach es die Absicht des Autors war, gegen die seinerzeit verbreiteten Ritterromane zu kämpfen – zu denen Cervantes allerdings selbst eine Vielzahl beigetragen hat –, indem er seinen *caballero de la triste figura* der Lächerlichkeit preisgibt. Dieses Vorhaben nahm allerdings noch eine andere Wendung mit Folgen für das Selbstverständnis Spaniens, wo Don Quixote wohl bis heute als nationales Symbol gilt:

Unvermerkt wurde dieser Angriff unter seinen Händen zur allgemeinen Ironisierung aller höheren Bestrebungen: er machte ganz Spanien, alle Tröpfe eingeschlossen, lachen und sich selber weise dünken: es ist eine Thatsache daß über kein Buch so gelacht wurde wie über den Don Quixote. Mit einem solchen Erfolge gehört er in die Decadence der spanischen Cultur, er ist ein nationales Unglück. (Nachlass 1876/77, 23[140], KSA 8.454)⁶⁶

Es scheint jedoch zumindest aus literarischer Sicht noch eine andere Hypothese denkbar, wie sie Thomas Mann vorschlägt. Weil Don Quixote zwar närrisch, dabei aber keinesfalls unklug ist, hat sich ein Phänomen ergeben, das der Dichter so nicht vorausgesehen hat: Darum „ist seine Achtung vor dem Geschöpf seiner eigenen komischen Erfindung während der Erzählung ständig im Wachsen – dieser Prozeß ist vielleicht das Fesselndste am ganzen Roman.“⁶⁷ Ähnlich sieht Ernst Bloch „keine Gestalt so sehr aus einem Stück“ geschaffen und so doppelsinnig: „Zum Gelächter tritt der Glanz, der von Don Quichotte ausgeht, und er wird vom Gelächter, ja von der Warnung *nicht nur widerlegt*.“⁶⁸

Der Antrieb und die Berufung, als ein Don Quixote zu handeln, finden ihren Grund von Anfang an in Alonso Quixano. Für Alonso Quixano gilt in der traurigen Gestalt des Don Quixote der Impetus „„Werde, der du bist!““ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.297)⁶⁹ in Form einer Raserei, einer *furia quixotesca*, die bei aller Verzerrung doch zum eigenen (Selbst-)Sein im Dasein, in das ersehnte Werden zu einem „irrenden Ritter“ durch das Handeln hinübergeht.⁷⁰ Die von Don Quixote stets klar empfundene Berufung, an der er nicht einen Augenblick zweifelt, steht in einem bestimmten Verhältnis zur Ungewissheit über das Erreichen seines Ziels. Der Übergang Don Quixotes zu Alonso Quixano, der er von Anfang an ist, bedingt jedoch diese Ungewissheit und

⁶⁶ Vgl. dazu Görner, „Im Illusionsgestöber“, 149; zur nationalen Identifikation Spaniens mit Cervantes und Don Quixote: Beatriz Valverde Contreras, „Don Quijote und die spanischen Erinnerungsorte, I. Cervantes als Symbol der Nation“, in: Jung-Kaiser / Simonis (Hg.), „Poesie in reines Gold verwandelt ...“, 67–96: 70.

⁶⁷ Mann, *Meerfahrt mit Don Quijote*, 43.

⁶⁸ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1229.

⁶⁹ Dazu Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns“, 121 u. 124.

⁷⁰ Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“: „Toda la furia quijotesca está deformado pero transmitiendo la furia de ser él mismo, de llegar a ser en acto el gran caballero que espera – prodigiosa posibilidad – en Alonso Quixano“.

Unbestimmtheit des Wollens als Zeichen für die Bestimmtheit des Willens.⁷¹ Die Ungewissheit seines Daseins deutet auf einen Übergang des Menschen: „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: was geliebt werden kann am Menschen, das ist, dass er ein Übergang und ein Untergang ist.“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 4) Daran, dass sich die Bestimmung, das Schicksal, Alonso Quixano zu sein, im Handeln als Don Quixote nicht erfüllt, wird die Brechung seines Daseins an der sozialen Realität sichtbar, die im Übergang zu Alonso Quixano el Bueno endlich ihre Erlösung findet⁷²: Alonso Quixano beginnt als eine sozial gekennzeichnete Existenz.⁷³ Darin liegt ein entscheidender Unterschied zu Zarathustra, der seinen Übergang nicht in einem sozialen Kontext durch „irrendes Handeln“, sondern allein durch seine Reden gewissermaßen performativ im Monolog mit sich selbst sucht: „Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche“ (Za I, Vom Freunde).

Die Nichterfüllung des Schicksals, im realen Handeln als Don Quixote Alonso Quixano sein zu können – *para resucitar la edad dorado* –, verweist auf die soziale Qualität und Bestimmung seines Handelns im und als Übergang: Auf diesem Weg der Erfahrung ist unser *caballero* am Boden der Enttäuschte, im Einklang mit seinem Zeitalter und vor allem mit der zukünftigen Kritik an jener Zeit.⁷⁴ Die soziale Qualität und Differenz zeigt sich bei Don Quixote, Alonso Quixano in dem Verhältnis

zwischen einer Berufung und einem Schicksal, zwischen einer Kraft und seinen Taten, seinen Werken: den Werken und den Taten, für die das Dasein seiend existiert. [...] darum verkörpert Alonso Quixano eine Tragödie der Personalität: das Sein, das nicht wird, was es ist. Ein Schicksal, das die Person nicht verneint, weder ihren Wert noch die Werte ihrer Ideale.⁷⁵

In deutlichem Unterschied zu den Reden Zarathustras (ausgenommen seine Vorrede) erlebt Don Quixote das soziale Geschehen wie ein Gleichnis, eine Allegorie seiner eigenen menschlichen Existenz. Ob in der Nichterfüllung seines Schicksals in der selbst gewählten Rolle eines *caballero andante* entsprechend der Deutung in der Romantik ein „Konflikt zwischen Idealismus und Realismus“⁷⁶ gesehen werden kann,

71 Henry Kerger, *Wille als Sprechakt und Entscheidung. Die psycho-physischen Grundlagen des Handelns bei Nietzsche*, Würzburg 2004, 225.

72 Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 89: „Aquel destino no se logra, pero muestra y demuestra su base realísima, su cabal fundamento“.

73 Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 81.

74 Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 92: „Por esa vía escarmienta nuestro caballero bajo el Desengaño, conforme con su siglo, y sobre todo con la futura crítica de aquel siglo. Pero en el tránsito que hoy sobre viene hay más, mucho más“.

75 Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 93: „entre una vocación y un destino, entre una potencia y sus actos, sus obras: las obras y los actos para los que el ser existe. [...] por eso Alonso Quijano encarna la tragedia de la persona: el ser que no llega a ser quién es. Destino que no niega la persona, ni su valor ni sus valores ideales.“

76 Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 196 f.

bleibt allerdings zweifelhaft. Don Quixote stellt sich nicht der (einem *caballero andante* adäquaten) sozialen Realität – abgesehen von der Befreiung der Galeerenhäftlinge. Vielmehr drängt er durch sein „irrendes“ Handeln einem realen Geschehen jeweils eine Episode aus den *libros de caballerías* auf, die mit der realen Szene nichts zu tun hat und ihren sozialen Sinn konterkariert. Ob er durch seine „vernünftigen“ Reden über Ideale eines *siglo del oro* die Realität tatsächlich verändern will, erscheint wegen fehlender sozialer Adäquanz ungewiss: seine Worte und Handlungen verfehlen den sozialen Sinn der realen Situation und wirken nur insoweit, als wegen ihrer Inadäquanz und Vergeblichkeit ein „Ecce homo“ in dem irrenden Handeln des *caballero de la triste figura* erscheint. Daher spricht einiges dafür, dass er damit den Übergang in eine andere Form seines Daseins, seiner Persönlichkeit sucht.

Don Quixotes Weg des Übergangs vollzieht sich wohl eher in seinem „irrenden“ Handeln als in den sein Handeln kommentierenden „vernünftigen“ Reden. Durch sein irrendes Handeln in einem sozialen Kontext enthüllt sich die Person,⁷⁷ die Persönlichkeit Don Quixotes im Übergang mehr als in seinen vernünftigen Reden, welche die Irrationalität seines Handelns erklären sollen, jedoch nicht die Basis dafür sind. In dem irrenden Handeln zeigt sich nicht nur „das Unbewusste in der Kunst“ dieses Romans nach dem Verständnis der Romantik,⁷⁸ sondern das Unbewusste des menschlichen Willens.⁷⁹

Es geht bei Don Quixote weniger um das Verhältnis zwischen Idealismus und Realismus als vielmehr um das Verhältnis zwischen Rationalität und Irrationalität. In der Differenz zwischen vernünftigen Reden und unbewusst-irrationalem Handeln zeichnet Cervantes die Person, die romanhafte Persönlichkeit Don Quixotes: Diese Differenz trägt, prägt ihn auf dem Weg des Übergangs und ermöglicht ihm am Ende eine Verwandlung über den *caballero andante* hinaus.

Die von Nietzsche gezeichnete Figur des Zarathustra lässt dagegen diese Differenz vermissen. Zarathustra liefert sich der sozialen Realität nicht aus, sondern geht an ihr vorüber. Basis seines ersehnten Übergangs sind allein seine performativen Reden.⁸⁰ Er greift Moral und Tugend emphatisch an, ohne dadurch zum unbewusst-irrationalen Handeln, zum ersehnten „Wahnsinn“ des Übergangs zum Übermenschen zu gelangen. Dabei weiß er: „Krumm kommen alle guten Dinge ihrem Ziele nahe. Gleich Katzen machen sie einen Buckel, sie schnurren inwendig vor ihrem Glücke, – alle guten Dinge lachen.“ (Za IV, Vom höheren Menschen 17)

⁷⁷ Arendt, *Vita activa*, 226; Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Persönlichkeit des Handelns“, 125.

⁷⁸ Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 196 f., mit Verweis auf Friedrich Schelling.

⁷⁹ Kerger, *Wille als Sprechakt und Entscheidung*, 225.

⁸⁰ Heinrich Detering, „Wahrheit und Apollo. Nietzsches Denken in Figuren“, in: Benne / Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts*, 251–269: 263: „Als Vermittler zwischen textinterner und textexterner Welt fungiert die szenisch-performative Umdeutung des Geschehens durch den Erzähler“.

In dem Verrücktsein Don Quixotes⁸¹ liegt etwas, das an die „erste Menschen-Klugheit“ Zarathustras erinnert: „dass ich mich betrügen lasse, um nicht auf der Hut zu sein vor Betrügern. Ach, wenn ich auf der Hut wäre vor dem Menschen: wie könnte meinem Balle der Mensch ein Anker sein! Zu leicht risse es mich hinauf und hinweg!“ (Za II, Von der Menschen-Klugheit, KSA 4.183 f.) Die Klugheit – und das Durchtrieben-Sein – Don Quixotes liegt ebenfalls gerade darin, dass er nicht auf der Hut ist vor dem Menschen: denn der Mensch in seiner sozialen Realität muss dem „Ball“ der gewillkürten Imaginationen aus den *libros de caballerías*, die ihn in ein anderes Zeitalter forttragen sollen, ein Anker sein. Darauf, dass der Mensch ihm ein Anker ist, verlässt sich Don Quixote bei allen Abenteuern.⁸² Dieses Nicht-auf-der-Hut-Sein und Sich-Ausliefern ist sein Schutz, wofür er sich manchmal auch „betrügen“ lässt, soweit es zur Rolle eines *caballero de la triste figura* gehört und diese Distanz aufrechterhält. In dem sich selbst auferlegten Zwang zur Nachahmung einer von der Gesellschaft gewissermaßen anerkannten Rolle eines Außenseiters und dem Sich-Ausliefern liegt eine einzigartige Kraft, deren Verhängnis darin besteht, dass sie an eine selbst geschaffene Narrenrolle gebunden bleibt, um den damit verbundenen Schutz aufrecht zu erhalten. Dies spricht sehr pointiert aus den an den Baccalaureus Sansón Carrasco gerichteten Worten, nachdem er von Don Quixote aus dem Sattel geworfen worden war und damit die Pläne, Don Quixote in sein Dorf zurückzubringen und ihm aufzuerlegen, vor Ablauf von zwei Jahren nicht erneut auszuziehen, zunichte gemacht worden waren: „Don Quixote närrisch, wir gescheit; aber er macht sich gesund und lachend davon, Ihr seid zerschlagen und traurig. Sagt mir doch nun, wer ist der größere Narr? Der es ist, weil er es sein muß, oder der, der sich freiwillig dazu gemacht hat?“ Der angesprochene Sansón meint darauf, dass derjenige, der vorsätzlich verrückt ist, „aufhört es zu sein, sobald er will“.⁸³ – Zarathustra weiß ebenfalls von den Vorzügen der Narrenrolle Gebrauch zu machen: „Lieber ein Narr sein auf eigne Faust, als ein Weiser nach fremdem Gutdünken!“ (Za IV, Der Blutegel, KSA 4.311) Diese Maxime beim Gebrauch der Narrenrolle im Verhältnis zur Weisheit scheint für Don Quixote und Zarathustra zur Utopie des Übergangs zu gehören: „Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein. Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart, streng, eng, grausam, unerbittlich.“ (KSA 4.311)

Im Unterschied zum bleichen Verbrecher hat sich Don Quixote seine Rolle des *caballero andante* selbst ausgewählt und geschaffen. Darum liegen in seiner selbst geschaffenen Rolle eines unzeitgemäßen „irrenden Ritters“, der er sich äußerlich zwanghaft, jedoch am Anfang freiwillig unterworfen hat, sein Weg und seine Möglich-

⁸¹ „Con su locura cuerdos“, so sehr treffend Jorge Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 84.

⁸² Darauf zielt wohl auch Sancho Panzas mutmaßliche Einsicht, wonach „es der trügerischen Vorstellungen vom Ritterdasein bedarf“, um deren Gefahren zu bestehen, so Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 192.

⁸³ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 593.

keit eines Übergangs. Die selbst gewählte Rolle des *caballero andante* verschafft Don Quixote einen Zugang zu Gestaltungsmöglichkeiten eines Übergangs. Dem bleichen Verbrecher wird hingegen eine Rolle zugewiesen, die für ihn ausweglos ist, in der er gerade keine Identität finden kann. Solange Don Quixote im Nachahmen seiner Rolle als *caballero andante* noch nicht zu der von ihm angestrebten Personalität des Handelns gefunden hat, bedeutet Übergang das Werden als solches, woraus sich auch die besondere Präsenz Don Quixotes (und Zarathustras) im Augenblick⁸⁴ erklärt.

Die Präsenz des Augenblicks⁸⁵ zeigt sich bei Don Quixote und Zarathustra dann, wenn sich eine gesteigerte Differenz zwischen dem Anspruch der Rede und dem davon abweichenden (sozialen) Sinn des auf die Rede folgenden Geschehens als ein Spannungsverhältnis gleichsam wie ein Blitz aus dunkler Wolke entlädt. Dies wird etwa deutlich an dem Streit um den „Helm des Mambrin“, um die Bartschüssel eines Barbiers in einer Schenke (die Don Quixote zu einer verzauberten Burg erklärt). Die Schlichtung des Streits in der Schenke folgt nur scheinbar der Vorstellung Don Quixotes, er habe sich gewaltsam in die Zwietracht innerhalb des Heerlagers eines Königs Agramante gedrängt, indem Don Quixote dem anwesenden Pfarrer und dem Obrichter jeweils die Rolle eines Friedensstifters (in Gestalt der Könige Agramante und Sobrino) zuweist. Tatsächlich wird der Streit durch Vermittlung des Pfarrers dergestalt geschlichtet, dass er dem Barbier den Wert der Schüssel ersetzt und sich mit den Landreitern der heiligen Bruderschaft, die auf der Gefangennahme Don Quixotes bestehen, darauf einigt, dass Don Quixote durch „verlarvte Gestalten“ gebunden und derart „verzaubert“ in einem Käfig fortgebracht wird. Indem Don Quixote dem Pfarrer die Rolle des Friedensstifters, Streitschlichters zuweist, ergreift er einen Augenblick, in dem sich seine Ritterbuch-Visionen mit der Realität, seiner sozialen Wirklichkeit treffen. Das Geschehen, das der Streitschlichtung dient, scheint äußerlich den Worten Don Quixotes und der von ihm angeregten Rollenverteilung zu folgen. Das reale Geschehen in Form der Schlichtung durch den Pfarrer folgt jedoch einem anderen (sozialen) Sinn als der Vorstellung Don Quixotes. Insofern ist vielleicht der Augenblick, in dem Don Quixote durch seine aus der Lektüre der Ritterbücher entnommene Vision, er befände sich im Lager des Königs Agramante, auf die soziale Realität trifft, der Augenblick einer zweiten Ebene des Sozialen im Verhältnis zu sich selbst, einer „Intimität des Sozialen“,⁸⁶ was sich in den Worten Nietzsches so liest:

⁸⁴ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1223: „Der Augenblick im Sinn Fausts“, u. 1234.

⁸⁵ „[D]as energische Präsent-Seinwollen im bedeutenden Augenblick“, so Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1223, sowie auch 1234: „Selbst die sehnsuchtsvolle Hungerleiderei nach dem Unerreichlichen hat Musik des absoluten Augenblicks in sich: das Unerreichliche wird hierin durchaus als Ereignis, im präsentesten Sinn, intendiert“.

⁸⁶ Sánchez de la Yncera, *La filosofía del presente*, 140 f.; unter Bezugnahme darauf: Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns“, 119 f.

wir haben „die Gesellschaft“ in uns verlegt, verkleinert, und sich auf sich zurückziehen ist keine Flucht aus der Gesellschaft [...]. Nicht nur Gott, sondern alle Wesen, die wir anerkennen, nehmen wir, selbst ohne Namen, in uns hinein: wir sind der Kosmos, soweit wir ihn begriffen oder geträumt haben. (Nachlass 1880, 6[80], KSA 9.215 f.)

Der Augenblick, in dem Don Quixote die oben erwähnte Romanszene in das reale Geschehen entführt, bedeutet in gewisser Weise eine Wiederkehr⁸⁷ und eine Überwindung der verzweifelt sein Schicksal suchenden Existenz eines *caballero de la triste figura*. Seine Vorstellung, er würde den Streit im Lager des Königs Agramante erleben, lässt Don Quixote an seinen Ausgangspunkt, in sein Heimatdorf zurückkehren. In diesem einen Fall wird die Realität durch eine Vision Don Quixotes überholt: Die Beteiligten halten beim Handgemenge inne und nehmen das angebotene Rollenspiel an. Das Rollenspiel ermöglicht eine Schlichtung des realen Streits um rechtliche Ansprüche sowie ein Schauspiel eigener Art: Auf Vermittlung des anwesenden Pfarrers maskieren sich die Landreiter der heiligen Bruderschaft – die Don Quixote eigentlich verhaften sollen, um ihn einem Richter vorzuführen – und transportieren ihn so „verzaubert“ in einem Käfig in sein Heimatdorf zurück.

Don Quixote bleibt so die Möglichkeit einer Rekonstruktion seiner Personalität als *caballero andante* erhalten – was ohne diese Aufführung unter Vermittlung des Pfarrers kaum vorstellbar wäre. Eine „Demaskierung der Person“⁸⁸ des *caballero andante* in einer scheinbar anerkannten Rolle des Kämpfers für die Entrechteten und Schutzbedürftigen, für Gerechtigkeit außerhalb des Gesetzes, findet nicht statt – dank seines „Verrücktseins“, dem insoweit eine soziale Funktion zukommt.

Vergleichbar der Rolle des *caballero andante* sieht Nietzsche in der Maskierung, Verkleidung ein Mittel zur Wahrung einer sozialen Personalität und Intimität: „Aber verkleidet will ich e u c h sehn [...] Und verkleidet will ich selber unter euch sitzen, – dass ich euch und mich verkenne: das ist nämlich meine letzte Menschen-Klugheit.“ (Za II, Von der Menschen-Klugheit, KSA 4.186)

Der Umstand, dass Don Quixote „verzaubert“ unter Wahrung des Anscheins, seines Selbstverständnisses als *caballero andante* an seinen Ursprungsort zurückkehrt, kann als Zeichen einer „Intimität des Sozialen“ aufgefasst werden: als Symbol einer sozial vermittelten, rekonstruierten Personalität auf realer Basis, um neue Perspektiven solidarischen Zusammenlebens wiederkehrend entstehen zu lassen,⁸⁹ da ihm die Freiheit erhalten, d. h. erneut geschenkt worden ist.

Don Quixote beginnt bei jedem Abenteuer im Grunde wieder am Anfang, so als sei er eben gerade erst wieder in sein Dorf zurückgebracht worden. In ihm wächst nicht der *caballero andante*, sondern „Alonso Quixano el Bueno“.⁹⁰ Er will auf seine

⁸⁷ Dazu Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1225 f.

⁸⁸ Arendt, *Über die Revolution*, 137.

⁸⁹ Sánchez de la Yncera, *La filosofía del presente*, 140 f.

⁹⁰ Jorge Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 88.

Weise über sich hinauswachsen, „den Pfeil seiner Sehnsucht über [sich] hinaus“ werfen (Za I, Zarathustra's Vorrede 5, KSA 4.19), ein *relanzamiento*. Dazu gehören offenbar permanente Ansätze zu einer „Umwertung der Werte“ nach einem eigen-sinnigen Entwurf, wie sie aus den Interpretationen Don Quixotes zu bestimmten Szenen aus den *libros de caballerías* sprechen. Einerseits beruft sich Don Quixote auf unzeitgemäße (Rollen-)Vorstellungen und sittlich-moralische Normen. Andererseits liegt gerade darin, dass diese unzeitgemäßen Vorstellungen der sozialen Realität nicht entsprechen, zwar eine inadäquate Umwertung der vorgefundenen Situation, die allerdings eine konstitutive Funktion für einen Übergang Don Quixotes vom *caballero andante* zu Alonso Quixano el Bueno hat. Don Quixotes Umwertung des realen Geschehens durch seine Interpretation einer Episode aus den *libros de caballerías* ist jedoch von Zarathustras Forderung einer Umwertung der Werte zu unterscheiden, worauf noch näher einzugehen ist.

Zur Aufrechterhaltung seiner Personalität im Übergang bedient sich Don Quixote von Anfang an des Hilfsmittels, zu einer Vision aus den *libros de caballerías* Zuflucht zu nehmen, als er in seiner noch ungewohnten Rüstung eines *caballero andante* zum ersten Mal am Boden liegt und mit seiner zerbrochenen Lanze verprügelt wird:

Dabei aber pries er sich doch glücklich, denn er hielt dies für ein Unglück, das nur den irrenden Rittern eigentümlich sei, wobei er alle Schuld auf sein Pferd schob. [...] Da er sich nun gar nicht bewegen konnte, so fiel er endlich auf sein gewöhnliches Mittel, nämlich an irgendeine Stelle in seinen Büchern zu denken.⁹¹

Hieran zeigt sich die konstitutive Funktion der Einführung einer Episode aus den *libros de caballerías* in seine gegenwärtige Lage und soziale Realität bei der Adaption seiner Rolle als *caballero andante*. Er weist einem Bauern, der zufällig vorbeikommt und ihn am Boden zerschmettert vorfindet, eine bestimmte Rolle aus einer seiner Rittergeschichten zu (die eines Markgrafen von Mantua, den Don Quixote „ohne Zweifel“ in ihm zu erkennen glaubt). Als der Bauer fragt, was ihm denn körperlich weh tue und wer ihn so zugerichtet habe, fällt Don Quixote prompt eine andere Geschichte ein. Dazu passend sieht er in dem Bauern nunmehr einen Rodrigo von Narváes, spricht ihn mit diesem Namen an und verkündet ihm, dass die schöne Dame seines Herzens, die eben noch Jarifa hieß, ab jetzt „die süße Dulcinea von Toboso genannt wird.“ Dem Bauern bereitet das suggestiv vereinnahmende Spiel der Rollenverteilung gemäß den *libros de caballerías* Unbehagen, und um die Sache zu beenden, weist er Don Quixote schließlich darauf hin, er sei weder Don Rodrigo de Narváes noch der Marqués von Mantua, sondern Petro Alonzo, sein Nachbar. Don Quixote sei auch weder ein Baldovinos noch ein Abindarráez, sondern *el honorado hidalgo del señor* Quixana – woraufhin dieser erwidert: „Ich weiß, wer ich bin und ich weiß auch, daß ich nicht nur,

91 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 46 f.

was ich sagte, sein kann, sondern auch alle zwölf Pairs von Frankreich und dazu noch alle neun Helden; denn alle ihre Taten, die sie alle zusammen und jeder einzeln getan haben, vergleichen sich nicht mit den meinigen.“⁹²

Don Quixote verweist zur Erklärung, wer er sei, auf seine zukünftigen Taten.⁹³ Der Übergang vom Romane lesenden *hidalgo del señor* Quixana zum *caballero andante* und schließlich zu Alonso Quixano el Bueno vollzieht sich also durch die Enthüllung der Person, die „allem, auch dem zielbewußtesten Handeln innewohnt und für den Ablauf der Handlung bestimmte Konsequenzen hat, die weder durch Motive noch durch die Ziele vorbestimmt sind.“⁹⁴ Die Person enthüllt sich – und dafür ist Don Quixote ein sehr beredtes Beispiel – durch Handeln und Sprechen. Zur Bestimmung der Identität einer Person – ihrer Persönlichkeit – beschreiben wir ihre Eigenschaften, denn wir können das Wer-Sein nicht definieren, „weil wir es mit nichts in Vergleich setzen“ können, wie Hannah Arendt feststellt.⁹⁵ Dies trifft sich mit der Einschätzung Nietzsches, denn „wir haben leider keine Worte, um das wirklich Vorhandene, nämlich die Intensitäts-grade auf dem Wege zum Individuum, zur „Person“, zu bezeichnen.“ (Nachlass 1885, 40[8], KSA 11.631) Darum fordert Nietzsche, den Täter wieder in das Tun hineinzunehmen.

Don Quixote verwirklicht Zarathustras Imperativ – „„Werde, der du bist!““ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.297) – durch seine dem Augenblick geschenkten, für ihn selbst unvorhersehbaren, bei allem Wissen aus den *libros de caballerías* doch unwissenden und unzeitgemäßen Taten, denen er sich bedingungslos preisgibt, auf exemplarische Weise und enthüllt damit eine Persönlichkeit des Handelns.⁹⁶ Der Täter Don Quixote taugt weiterhin als literarische Allegorie einer „Moral des reifen Individuums“, wie Nietzsche sie entwirft, wonach „gerade in der möglichst persönlichen Rücksicht auch der Nutzen für das Allgemeine am grössten ist: so dass gerade das streng persönliche Handeln dem jetzigen Begriff der Moralität (als einer allgemeinen Nützlichkeit) entspricht“ und fordert, „aus sich eine ganze Person“ zu machen (MA I 95). Auf den Übergang in jedem Seienden – das für Nietzsche darum stets ein Werden ist – weist zu Recht José Ortega y Gasset hin: „jeder ist, der er werden muss [*cada cual es, el que tiene que llegar a ser*]“.⁹⁷ Darin liegt gewissermaßen eine Abwandlung des „„Werde, der du bist!““ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.297), wie bereits ausgeführt

⁹² Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 48.

⁹³ Zum Sich-Vollbringen der Person durch die Tat grundlegend: Karol Wojtyła, *Person und Tat*, übers. v. Herbert Springer, Freiburg i.Br. 1981, 174 f.

⁹⁴ Arendt, *Vita activa*, 226, und Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Persönlichkeit des Handelns“, 125. Zu Nietzsches Handlungstheorie vgl. Kerger, *Wille als Sprechakt und Entscheidung*.

⁹⁵ Arendt, *Vita activa*, 223 f. Vgl. dazu Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Persönlichkeit des Handelns“, 124.

⁹⁶ Kerger, „Die sozialen Grundlagen einer Persönlichkeit des Handelns“, 121 f.

⁹⁷ José Ortega y Gasset, *Obras completas*, Bd. IV, hg. v. Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2005, 400 u. 505.

worden ist – weil „man, trotz allem, nur das wird, was man ist“ (Nachlass 1888, 14[113], KSA 13.290).

Don Quixote nutzt die Episoden aus den *libros de caballerías* offenbar nicht nur zur Überwindung aussichtsloser Lebenslagen. Die Visionen sind für ihn gewissermaßen zu einer Identität zweiter Ordnung geworden. Dabei kommt es nicht darauf an, eine bestimmte Rolle oder Identität eines Protagonisten dauerhaft einzunehmen, sondern es scheint darum zu gehen, dass für jede Lebenslage eine „passende“ Vision zur Verfügung steht, die eine andere Deutung des realen Geschehens zulässt, so dass Vision und Realität sich gewissermaßen konstitutiv miteinander verbinden können. Die soziale Realität wird dabei nicht „ausgeblendet“, ignoriert, sondern ist Gegenstand und Stimulanz, Auslöser der Vision, die dem Geschehen einen anderen Sinn aufprägen soll.

Diese Fähigkeit wendet Don Quixote etwa in jener bereits erwähnten Episode an, als ihm ein auf einem Esel reitender Barbier entgegenkommt, der sich (zum Schutz vor Regen) eine neu erworbene und weithin glänzende Barbierschüssel aus Messing auf den Kopf gesetzt hatte, die Don Quixote sogleich als „Helm des Mambrin“ vom Barbier gewaltsam fordert. Durch seine situativ gestaltende Wahrnehmung und sein besitzergreifendes Handeln verschafft sich Don Quixote eine andere Realität und geht einen „Weg des Schaffenden“, der im Unterschied zu Zarathustra nicht vordergründig zuerst auf eine Umwertung der Werte gerichtet ist. Vielmehr ergibt sich eine analoge „Umwertung“ bei Don Quixote erst mittelbar aus der gestaltenden Wahrnehmung der vorgefundenen Realität, der sie zur Beglaubigung dient: der Barbier mit der Schüssel ritt auf einem Esel, und all dies zusammen war für Don Quixote der Apfelschimmel, der Ritter und der goldene Helm, „denn es war ihm nur ein leichtes, alle Dinge, die er sah, nach seiner verrückten Ritterschaft und seinen irrenden Gedanken einzurichten.“⁹⁸

Mit autosuggestiver Kraft und Geschick versteht es Don Quixote, assoziativ Episoden aus den *libros de caballerías* in das reale Geschehen einzuführen und es durch eine besitzergreifende Rollenverteilung situativ nach seinen Vorstellungen zu dominieren. Das vermittelt ihm offenbar die Gewissheit, durch seine Visionen und das gesprochene Wort die vorgefundene Realität auf seine Weise verändern und schließlich – phänomenologisch formuliert – aus dem Seienden zum Dasein eines *caballero andante* gelangen zu können. Die Vision einer verwandelten Identität gründet sich bei Don Quixote gleich zu Anfang auf eine Intimität (des Sozialen) beim Übergang in

98 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 165; zur kreativen Veränderung der Wahrnehmung Don Quixotes die Form des Helms betreffend 166: „Weißt du, was ich mir einbilde, Sancho? Dieses weltberühmte Rüststück, dieser verzauberte Helm muß durch einen ganz außerordentlichen Zufall in die Hände eines solchen geraten sein, der seine Herrlichkeit nicht zu schätzen verstand, und so in seiner Unwissenheit, da er sah, wie er das feinste Gold sei, die eine Hälfte abbrach, um sich damit zu bereichern, und somit die andere Hälfte zu einem Dinge machte, das, wie du bemerkst, einem Barbierbecken gleichsieht“.

das Dasein eines *caballero andante*.⁹⁹ Der Augenblick, in dem Don Quixote die zuvor erwähnte Vision aus dem Lager des Königs Agramante auf den handgreiflichen Streit in der Schenke anwendet, schafft vielleicht auch eine Distanz zu sich selbst sowie zur Kontinuität einer sozialen Selbstreproduktion. Dabei offenbart sich für ihn eine Transzendenz in Bezug auf sein Handeln in der Rolle eines *caballero andante* sowie der gleichnishafte Charakter des realen Geschehens. Don Quixote sieht in dem von ihm ausgelösten Streit in der Schenke ein wiederkehrendes Ereignis; er fordert von den Anwesenden ein dazu passendes Verständnis und Rollenverhalten:

Sagte ich euch nicht, meine Herren, daß dieses Kastell verzaubert sei und daß es der Wohnsitz von tausend bösen Geistern sein müsse? Zur Bestätigung dessen habt ihr es mit eigenen Augen gesehen, wie sich unter uns die Unordnung und Zwietracht des agramantischen Lagers eingeschlichen hat. Seht, wie man hier um ein Schwert, dort um ein Pferd streitet; hier um einen Adler, dort um einen Helm, und wir alle kämpfen und wissen nicht, was wir wollen.¹⁰⁰

Dieser Augenblick verweist gewissermaßen auf eine soziale Transzendenz, in der sich das reale Leben durch eine Vision selbst zu überholen scheint. In der unvermittelten, plötzlichen Einsicht Don Quixotes: „wir alle kämpfen, wir alle verstehen uns nicht [*todos peleamos, y todos no nos entendemos*]“ kann weiterhin der Gedanke einer ewigen Wiederkehr des Lebens im Sinne einer Intimität des Sozialen gesehen werden.

Bereits Jorge Guillén deutet die Szene des 45. Kapitels in diesem Sinne. Durch Einführung der Roman-Episode schafft Don Quixote eine Synthese über menschliche Gegensätze, die alle beteiligten Personen ergreift und in diesem Augenblick dem Leben einen neuen Sinn, eine neue Qualität und soziale Ordnung schenkt. Diese Art (Kunst), ver-rückt sein zu können, scheint lebensnotwendig zu sein, andernfalls würde etwas Essentielles fehlen.¹⁰¹

VI Soziale Rekonstruktion einer Personalität im Übergang

Jener Augenblick einer Transzendenz des sich selbst durch eine Vision überholenden Lebens, des sozialen Sinns einer Wiederkehr, in dem die Welt der Erzählungen, Visionen, Gedanken auf die soziale Realität des Lebens trifft, liegt bei Zarathustra in der Szene, als er dem Volk auf dem Marktplatz den Übermenschen lehrt und ihm zuruft:

⁹⁹ Jorge Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 85: „Cuanto más conocemos a don Quijote, más experimentamos – si, experimentamos en larga experiencia notoria – lo que es en él su efectiva intimidad.“

¹⁰⁰ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 533.

¹⁰¹ Jorge Guillén, „Vida y muerte de Alonso Quijano“, 93 f.: „Suma síntesis de todo lo humano“.

„Wo ist doch der Blitz, der euch mit seiner Zunge lecke? Wo ist der Wahnsinn, mit dem ihr geimpft werden müsstet? Seht, ich lehre euch den Übermenschen: der ist dieser Blitz, der ist dieser Wahnsinn! –“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 3), worauf das Volk erwidert: „„Wir hörten nun genug von dem Seiltänzer; nun lasst uns ihn auch sehen!““

Das Volk, das auf den Seiltänzer wartet, verbindet Zarathustra und seine Lehre vom Übermenschen für einen Augenblick mit dem realen Leben als Zeichen einer Transzendenz. Dieser Augenblick, in dem sich seine Vision des Übermenschen einmal mit dem Leben verbinden kann, ist im Grunde das einzige Ereignis für Zarathustra: ein Augenblick, der das bereits erlebte Geschehen scheinbar einholen kann und über andere Momente hinauswirft. Es ist der einzige Augenblick, der Zarathustra eine soziale Identität und ein Verhältnis zum realen Geschehen verschafft, an dem er sonst nur „vorübergeht“¹⁰²: darum kann er sich in dem Seiltänzer, der daraufhin auftritt und abstürzt, als seinem „erste[n] Gefährte[n]“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 9) wiedererkennen wie sonst in keiner anderen der ihm begegnenden Personen.

Der nach der Rede Zarathustras von dem Possenreißer übersprungene und abgestürzte Seiltänzer ist der einzige Untergehende und Hinübergehende, den Zarathustra erlebt. Zarathustras Reden bleiben lebensferne Monologe und ohne Effekt: „„Noch versetzte mein Wort keine Berge, und was ich redete, erreichte die Menschen nicht. Ich gieng wohl zu den Menschen, aber noch langte ich nicht bei ihnen an.“ (Za II, Die stillste Stunde, KSA 4.188) Don Quixote hingegen sucht das Leben in den transzendenten Episoden der Rittergeschichten, die er in der sozialen Realität wiederzuerkennen hofft, der er sich bedingungslos ausliefert. Seine Worte erreichen die Menschen, auch wenn seine Rede verrückt erscheint und (mit einer Ausnahme) den sozialen Sinn des Geschehens eher konterkariert. Seine Worte haben daher einen anderen Effekt. So endet die Rede Don Quixotes in der Schenke, wo er den anwesenden Pfarrer bittet, Frieden zu stiften, damit, dass er gebunden und gefangen in einem Käfig, bewacht von den Landreitern und begleitet von dem Pfarrer, abtransportiert wird. Dieser Effekt war gewiss nicht das Ziel der Rede Don Quixotes.

Für Zarathustra bedeutet es, dass seine Rede vom Übermenschen von dem Volk auf dem Marktplatz mit dem angekündigten Auftritt des Seiltänzers in Bezug gesetzt wird. Zarathustra erlebt daraufhin den Auftritt und Absturz des Seiltänzers, dessen äußerer Verlauf seinen Worten zu folgen scheint, wie ein Gleichnis. Er weiß, dass ihn das Volk nicht versteht und auch nicht verstehen will, denn es sehnt sich nach dem Gegenteil des Übermenschen, nach dem „letzten Menschen“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 5).

Sowohl die Vorstellung Don Quixotes, er befände sich in einer Szene aus den Geschichten der Ritterbücher, als auch Zarathustras Vision vom Übermenschen erreichen in der sozialen Realität einen davon gänzlich abweichenden Effekt – wenn es einmal gelingt, aus der (abtrennenden) Distanz der Narrenrolle und der Lächer-

¹⁰² Ähnlich wie Don Quixote, nämlich: *sin ocasión!*

lichkeit herauszutreten. „[D]er Blitz aus der dunklen Wolke Mensch“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 7) ist vielleicht jener Augenblick einer Transzendenz des Lebens, der eine Rekonstruktion des Ich, einer Persönlichkeit im Übergang auf der Basis eines über sich hinausgeworfenen Pfeils der Sehnsucht oder auch der ewigen Wiederkehr erlaubt – unabhängig von einem einzelnen Effekt. Der Augenblick, in dem der Blitz aus der dunklen Wolke über dem Menschen fährt – wofür Nietzsche das gleichnis-hafte Symbol „Übermensch“ verwendet –, trägt die Präsenz des Werdens bei Don Quixote und Zarathustra. Jener Augenblick einer Transzendenz, in dem die Welt der Rittergeschichten bei Don Quixote oder die Lehre vom Übermenschen bei Zarathustra mit der sozialen Realität zusammentrifft, kann daher als Zeichen einer Intimität des Sozialen aufgefasst werden. Der Blitz aus der dunklen Wolke über dem Menschen (= Übermensch) bedeutet Übergang und Untergang in dem Augenblick, den Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen nennt. Allegorisch gesprochen: Don Quixote wird im Käfig zu seinem Dorf zurücktransportiert; Zarathustra steht nach dem Absturz des Seiltänzers wieder allein auf dem Marktplatz. Der Blitz aus der dunklen Wolke Mensch¹⁰³ als Übergang und Untergang ist ein Augenblick, in dem die Differenz des Ich, des Selbst im Verhältnis zur sozialen Realität aufgehoben wird (= Intimität des Sozialen). Dieser Augenblick verbindet das, was am Menschen überwunden wird, mit seiner Hoffnung, Sehnsucht, Utopie. Er enthüllt (soziologisch gesehen) eine Bezugnahme des Sozialen auf sich selbst.

Die Augenblicke, in denen der Mensch etwas an sich selbst überwindet, das untergeht, sind Zeichen ewiger Wiederkehr,¹⁰⁴ was erlaubt und fordert, den Augenblick als Maß und Wert(maßstab) des Werdens anzusehen. Das Werden überwindet in jedem Augenblick das Seiende:

das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jedem Augenblick (oder unabwerthbar: was auf Eins hinausläuft); es darf absolut nicht das Gegenwärtige um eines Zukünftigen wegen oder das Vergangene um des Gegenwärtigen willen gerechtfertigt werden [...]: man darf nichts Seiendes überhaupt zulassen, – weil dann das Werden seinen Werth verliert [...] das Werden ist werthgleich in jedem Augenblick: die Summe seines Werthes bleibt sich gleich [...] der Gesamtwert der Welt ist unabwerthbar (Nachlass 1887/88, 11[72], KSA 13.34–36).

Zur Legimitation seiner selbst gewählten Rolle eines unzeitgemäßen *caballero andante* beruft sich Don Quixote auf ein förmliches Prozedere, dessen starre Einhaltung er sich auferlegt und dessen Anerkennung er von anderen fordert. Das erinnert an einen sich selbst auferlegten Zwang zur Einhaltung von Verfahren, was der Erreichung eines

103 Aus Sicht der Literaturwissenschaft liegt in diesen Allegorien vielleicht die „eigene Mythologie“ des Künstlers der Moderne, vgl. Arenas-Dolz, „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, 197.

104 Sowie Zeichen einer Intimität des Sozialen im Sinne einer transzendenten Verinnerlichung der Gesellschaft im Verhältnis zu sich selbst, s. o.

Zieles außerhalb des bewussten Handelns dient (ähnlich einer Neurose). Don Quixote macht in seiner Rede vor dem Kronkommissar und den Galeerensklaven allein den *status translationis* geltend, stellt die Frage nach Qualität und Rechtmäßigkeit des Verfahrens sowie nach der Zuständigkeit, ohne auf materiell-rechtliche Inhalte einzugehen.¹⁰⁵ Die Einhaltung der formalen Rolle eines *caballero andante* unter starrer, zwanghaft wirkender Ausführung formaler Prozeduren sowie ritueller Handlungen – teils aus den Ritterbüchern entnommen, teils wohl auch sich selbst auferlegt – äußert sich bei ihm vor allem in einem bedingungslosen Nachahmen nach einem (re)konstruierten Bild, wie es der tatsächlich jeweils vorgefundenen Lebenssituation nicht gerecht werden kann. Das bedingungslose, absolut und für die Sache selbst genommene Nachahmen – etwa eines „Amadís“ – ist für Don Quixote ein gestaltender Akt, der es ihm ermöglicht, vorübergehend eine neue Identität zu finden und diese mit Erlebnissen zu füllen, deren Erfolg darum von nebensächlicher Bedeutung ist. So wird für Don Quixote die Fiktion zur „Wahrheit“, dass es die Romanhelden der *libros de caballerías* tatsächlich gegeben habe, und er beteuert, etwa den Amadís von Gallien mit eigenen Augen gesehen zu haben: „Und so wie ich jetzt den Amadís beschrieben habe, könnte ich, wie ich glaube, alle irrenden Ritter aller Historien in der ganzen Welt darstellen und ausmalen.“¹⁰⁶ Auch für Zarathustra wird die Fiktion zur Wahrheit, so dass der Gegensatz einer „wahren“ zu einer „scheinbaren“ Welt mit seiner Lehre vom Übermenschen überwunden wird. In der Aufhebung dieses Gegensatzes sowie der „Aporie von Wahrheit und Lüge im ‚außermoralischen‘, d. h. komischen Sinn“ liegt gewissermaßen die Utopie Zarathustras.¹⁰⁷

Don Quixote ist allerdings nicht ausnahmslos „ein Täter ohne Taten, ein Versucher ohne Antwort“,¹⁰⁸ der durch seine Handlungen nicht gezeichnet und durch die von ihm ausgelösten Begebenheiten nicht getroffen wird, weil sie nicht zu schicksalhaften Erlebnissen werden. Die Befreiung der Galeerensklaven ist eine adäquat zweck- und zielgerichtete Tat mit Wissen und Wollen, die Don Quixote dann höchst schicksalhaft eingesperrt im Käfig zum Ausgangspunkt seines Handelns in sein Heimatdorf zurücktransportiert – dank priesterlicher Vermittlung unter Aufrechterhaltung seiner Persönlichkeit als verzauberter *caballero andante*. In der Befreiung der Galeerensklaven erreicht Don Quixote ein einziges Mal die von ihm ersehnte „Größe der Tat“, die das Gesetz, die Gesetz- und Regelmäßigkeit, die automatischen Abläufe durchbricht, jene Einzigartigkeit, „dieses Scheinen [...], in dem schließlich alles, das Böse wie das Gute, zu seinem Recht kommt.“¹⁰⁹

¹⁰⁵ Teuber, „Der naturrechtliche Diskurs im Don Quijote“, 378.

¹⁰⁶ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 503.

¹⁰⁷ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 4., durchges. Aufl., Hamburg 1986, 101 f.

¹⁰⁸ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1228.

¹⁰⁹ Arendt, *Vita activa*, 261.

Dadurch unterscheidet sich die Befreiung der Galeerensklaven grundlegend von den anderen Taten des Don Quixote, bei denen sich Wissen und Wollen nicht auf einen konkreten Taterfolg beziehen und somit für die Bestimmung, Feststellung der eigenen Identität unerheblich sind. Sein äußerlich törichtes und närrisches Handeln dient insoweit allein dem Übergang, der sich tatbestandlich nicht fassen lässt. Das äußere Geschehen wird im Übrigen weder für Don Quixote noch für Zarathustra wegen fehlender Identifikation zum Ereignis.

Das konstruktive Nachahmen des Amadís durch Don Quixote hat eine andere, reziproke Bedeutung im Verhältnis zum Nachahmen der Rolle des Raubmörders beim bleichen Verbrecher, der durch die Bluttat eine Identität sucht, die ihm seine gesellschaftliche Rolle gerade nicht bieten kann. Don Quixote gelingt es dagegen, dem Nachahmen eine konstitutive Gestalt und Qualität zu verleihen, welche ihm eine Personalität im Übergang ermöglicht, die ihn sein Dasein als Wahrheit erfahren lässt – unbeschadet der Wahrnehmung eines *caballero de la triste figura* durch die Gesellschaft. Aus der Differenz zwischen innerer und äußerer Wahrnehmung entsteht jene faszinierende Mischung aus Wahrheit und Dichtung.¹¹⁰ Der Übergang zu einem gewandelten Selbst im Spannungsverhältnis zwischen Vision und Realität vermittelt Don Quixote eine Wahrheit, die ein Sein beansprucht – wie sie der Philosophie Hegels nahekommmt. Grundlage dafür ist nicht eine performative Struktur der Sprache, sondern die Einsicht, dass alles Sein ein vorstellendes Sein ist.¹¹¹

Der entscheidende Schritt des Übergangs in der konstruktiven Ausgestaltung der Rolle eines *caballero andante* liegt in einer gewandelten identitätsstiftenden Selbstbeschreibung Don Quixotes, deren Bestätigung er in dem durch ihn ausgelösten Geschehen sieht.¹¹² Er ist aus der Rolle des Nachahmers herausgetreten, und die Fiktion eines *caballero andante* – die ihm zur Utopie eines *siglo del oro* geworden ist – bestimmt nun sein eigenes Verhalten, ist ihm sozusagen zum hegelschen Selbst geworden: „Von mir kann ich mich rühmen, daß, seitdem ich irrender Ritter bin, ich tapfer, artig, freigiebig, von feinen Sitten bin, edelmütig, höflich, keck, sanft, geduldig, mich fügend in Leiden, Gefangenschaft und Bezauberung, und ob ich mich gleich jetzt als Narr in diesem Käfig eingeschlossen befinde.“¹¹³

In der „*Selbstübertreibung*“ Don Quixotes offenbart sich für Ernst Bloch die utopische Qualität einer „Tatkraft in dauernden Abstraktionen“ und wird zur „Warnung vor dem Löwenritter aus Utopie“.¹¹⁴ Zu dieser Utopie „gehört jeder Traum, der überschlägt“ und unbestimmt bleibt. Der „Wille nach einem überschreitenden Leben und ganzen Dasein“ lässt an Don Quixote eine „Gefahrenzone und die Seite eines ver-

¹¹⁰ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 460.

¹¹¹ Vgl. dazu Nachlass 1881, 11[32], KSA 9,567.

¹¹² Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1223: „wenn endlich eine empirische Selbstidentifikation durchbricht“.

¹¹³ Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 465.

¹¹⁴ Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1225.

rückten Absturzes“ erkennen.¹¹⁵ Das trifft auf Don Quixote wie auch auf Zarathustra gleichermaßen zu. Der Wahn dieser Art Utopie liegt demnach nicht bereits in einem Überholen der gemeinen Realität, sondern darin, dass „das Überholen ins leer Übertriebene geht“, ungeachtet bestehender Widrigkeiten und „ohne Bündnis mit den Triebkräften der Zeit“, was nach Bloch ein Abgleiten bis hin zum Faschismus bedeuten kann.¹¹⁶

Das gewandelte Selbst Don Quixotes, das kontrafaktisch – auch eingesperrt im Käfig – Bestand hat, lässt sich gewissermaßen im hegelschen Sinne einer „Bewegung“ des Bewusstseins „als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit“ sowie als „Sehnsucht nach dem Einssein des Einzelnen mit dem Unwandelbaren“ auffassen.¹¹⁷ Solange Don Quixote die Rolle eines *caballero andante* als bloßes Nachahmen begreift, befindet sich sein Selbst auf dem Stand des „Für-sich-Seins“. Das Selbst sucht sich auf dieser Stufe das ihm Fremde anzueignen, das Selbstbewusstsein eines *caballero andante*. Dieser Vorgang lässt sich insoweit als eine „Verdoppelung des Selbstbewusstseins“ begreifen, die als Gegenstand der begehrten Aneignung ein „anderes Selbst“(bewusstsein) ist.¹¹⁸ Das andere Selbst ist für Don Quixote das Selbstbewusstsein eines *caballero andante*, der einen Amadís de Gaula oder einen Don Roldán nicht lediglich nachahmen und im bloßen Nachahmen seine Identität finden will. Durch den Widerstand der sozialen Realität, den Don Quixote im „anderen“ Selbstbewusstsein als *caballero andante* erfährt, erreicht er demnach ein Selbst, „dessen Selbstsein im Hinausgehen über sich besteht und welches sich über das andere Selbst zurückgewinnt“.¹¹⁹ Auch dieser Auffassung einer „Bewegung“ des (Selbst-)Bewusstseins ist somit der Gedanke eines *relanzamiento*, eines Über-sich-Hinauswerfens zu entnehmen. In der Selbstüberwindung Don Quixotes auf seinem Sterbebett äußert sich demnach die Fähigkeit, von der Einzelheit (des subjektiven Selbst) zu „dem Allgemeinen“ vorzudringen und „sich selbst als dieses Einzelne im Unwandelbaren“ zu finden.¹²⁰

Die identitätsstiftende Selbstbeschreibung bleibt daher auch in dem Augenblick bestimmend, als Don Quixote die Rolle des *caballero andante* auf dem Sterbebett ablegt – und erlangt da ihre tragende Kraft. Dieser entscheidende Schritt ermöglicht es Don Quixote, im Unterschied zu dem Gleichnis vom Narren in Sevilla, aus seinen zwanghaften Vorstellungen herauszutreten. Bei Don Quixote kommen am Ende nicht plötzlich wieder Torheiten zum Vorschein wie bei jenem Narren, der auf der Schwelle

115 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1225.

116 Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1225 f.

117 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Hamburg 1988, 147.

118 Friedrich Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1990, 177 f., unter Bezugnahme auf Don Quixote.

119 Kaulbach, *Philosophie des Perspektivismus*, 178.

120 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 145.

am Ausgang des Narrenhauses zu verstehen gibt, er sei Neptun – und daher darin bleibt.¹²¹ Im Unterschied zum Narren von Sevilla ist die Rolle des *caballero andante* für Don Quixote zu einem Symbol geworden, das einen anderen Sinn erhalten hat und entsprechend andere Verhaltensweisen auslöst.¹²² Der Sinn seines Handelns war für ihn stets ein anderer als die bloße Einnahme des Status eines *caballero andante*. Don Quixote setzt die unzeitgemäße Rolle des *caballero andante* als Symbol und als Geste ein, um bei sich selbst und bei denen, an die er sich wendet, eine bestimmte Haltung auszulösen oder die Haltung der Anderen zu ändern. Dies wird deutlich in seinen Reden vor dem Kronkommissar und den Galeerensklaven,¹²³ in der Schenke im Streit mit den Landreitern¹²⁴ sowie vor den zum Streit ausgezogenen Dorfbewohnern der Iah-Schreier.¹²⁵ Don Quixote beansprucht dabei jeweils die Rolle eines vermittelnden Dritten, der Frieden stiften will – auch dort, wo das positive Gesetzesrecht den Rechtsfrieden bereits anderweitig festgelegt hat. In dieser Rolle des Dritten außerhalb des gesetzten Rechts findet Don Quixote zu seiner Persönlichkeit, indem er jeweils durch die Haltung eines *caballero andante* und entsprechendes Gebaren gewissermaßen eine dazu reziproke Anpassung des Verhaltens bei den Anwesenden zu erreichen sucht, was man in den Worten Meads eine „gesellschaftliche Handlung“ nennen könnte.¹²⁶ Auf seinem Sterbebett wird Don Quixote diese Differenz als Persönlichkeit des Übergangs bewusst, was die Umstehenden für ein Zeichen neuer Narretei halten:

denn ich bin nicht mehr Don Quixote von la Mancha, sondern Alonso Quixano, welchem sein Betragen den Zunamen des Guten erwarb [...] jetzt sind mir alle die verderblichen Geschichten von der irrenden Ritterschaft verhaßt: ich erkenne meine Torheit und die Gefahr, in welche mich ihre Lesung gebracht hat, und verabscheue sie jetzt, da mir Gottes Barmherzigkeit meine Sinne wieder geschenkt hat.¹²⁷

In dieser Szene am Schluss, in der der sterbende Don Quixote seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, dass die bisherigen Fabeleien und Narreteien durch seinen Tod mit der Hilfe Gottes zum Besseren gewendet werden, erscheint das christliche Symbol des Übergangs. Don Quixote ist „Mensch im Übergang“¹²⁸: er setzt seinen Leib aller Gefahr

121 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 500 f.

122 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 224.

123 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 181.

124 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 426–429.

125 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 690–692.

126 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, 86: „Gesten werden zu signifikanten Symbolen, wenn sie im Gesten setzenden Wesen die gleichen Reaktionen implizit auslösen, die sie explizit bei anderen Individuen auslösen oder auslösen sollen“, u. 88 f.

127 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 1005; dazu vgl. Miguel de Unamuno, „Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. Explicada y comentada por Miguel de Unamuno (1905), Capítulo LXXIV, De cómo cayó malo, y del testamento que hizo, y su muerte“, in: Yerro (Hg.), *Por la senda del Quijote*, 38 f.

128 Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 8. Aufl., München 2006, 226 f.

und Erniedrigung aus, er instrumentalisiert nicht seinen Körper, ist kein Superman, auch kein Held, denn er wird nicht vom Schicksal in bestimmte Situationen versetzt, sondern sucht sein Schicksal.

Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zu Zarathustra: Don Quixote sucht den Übergang in einem (wenn auch inadäquaten) sozialen Kontext, er fordert das Schicksal in der Begegnung mit dem Löwen heraus – das ihn jedoch verschmäht, weil sich das Schicksal nicht bestimmen, sein Ereignen sich nicht erzwingen lässt. Das Schicksal antwortet nicht auf eine evozierte Realität. Zarathustra dagegen fordert „sein“ Schicksal, das er für sich reklamiert, in keinem Augenblick heraus. Er scheut die Realität, den sozialen Kontext seiner Utopie, und darum kann es ihm nicht begegnen. Zarathustra kann nur an sich selbst scheitern, sein eigenes Unglück sein: „Und er wartete auf sein Unglück die ganze Nacht: aber er wartete umsonst.“ (Za III, Von der Seligkeit wider Willen, KSA 4.206) Dass Zarathustra vergeblich auf sein Schicksal wartet, deutet er als dessen Nachsicht und Güte: „Mein Schicksal nämlich lässt mir Zeit: es vergass mich wohl?“ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.297) Zarathustra wähnt sich mit seinem Schicksal in Einklang und Wohlgefallen, weil es ihm „Zeit zu Possen lässt“, und auch, wenn das Warten auf sein Schicksal in seiner Einsamkeit eine Torheit sei, so sei dies noch besser als ein Warten darauf unter Menschen. In Wahrheit geht es jedoch um jenes Verhältnis zwischen der Rede, dem gesprochenen Wort und dem darauf als Schicksal erwarteten oder geforderten Geschehen, was weder bei Don Quixote noch bei Zarathustra dem Sinn und der Absicht, dem bewussten Wollen nach zueinander finden kann: „Ich aber und mein Schicksal – wir reden nicht zum Heute, wir reden auch nicht zum Niemals: wir haben zum Reden schon Geduld und Zeit und Überzeit.“ (KSA 4.298)

Die Rede, die bei Zarathustra gewissermaßen performativ auf das Ereignen des eigenen Schicksals gerichtet ist, vermag es darum nicht zu erreichen oder zu erzwingen.¹²⁹ Das ersehnte Fatum bleibt für Zarathustra eine Fata Morgana. Das Schicksal des Zarathustra ist die Ereignislosigkeit, er ist am Geschehen nicht beteiligt, sondern geht nur vorüber.¹³⁰ Darum ist sehr zweifelhaft, ob hier „Willensfreiheit und Fatum einander zuwachsen“, wie Karl Löwith annimmt.¹³¹ Dies gilt umso mehr, als es nach Nietzsche einen freien Willen gerade nicht geben kann. Wenn es keinen freien Willen gibt, kann dies nur bedeuten, dass unser Wollen in jedem Fall ein Müssen ist.¹³² Es geht hierbei eher um jene Entwicklung des Geistes um den Leib in einem evolutionä-

129 Dort, wo sich scheinbar etwas im Sinne Zarathustras bewegt, wo seine Rede, seine Worte nachgesprochen werden (vgl. Za IV, Das Eselsfest u. Das Nachtwandler-Lied), muss er sich abwenden, denn es entsteht wiederum eine *situación quijotesca*.

130 Siehe Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.81: „Du kamst ihnen nahe und giengst doch vorüber: das verzeihen sie dir niemals.“

131 Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 131.

132 Nachlass 1883/84, 24[15], KSA 10.651–653.

ren Sinne, wobei Nietzsche der Leib Christi als Denkmodell zur Seite gestanden haben könnte.¹³³

Zu dem christlichen Symbol des Übergangs steht die Vorstellung der Selbsterlösung Zarathustras in scharfem Gegensatz: „Alles „Es war“ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: „Aber so will ich es! So werde ich's wollen!““ (Za II, Von der Erlösung, KSA 4.181) Der Wille soll sich selbst erlösen, weil er nicht zurückwollen kann: „dass er die Zeit nicht brechen kann und der Zeit Begierde – das ist des Willens einsamste Trübsal.“

Geht es Zarathustra überhaupt um die Erlösung des Menschen oder um eine Rache des Willens an der Zeit?¹³⁴ Ist denn der Mensch erlöst, indem sein Wille „erlöst“ ist, eine Eitelkeit befriedigt wird?¹³⁵ Die Suche nach Gut und Böse jenseits der menschlichen Gerechtigkeit und des positiven Rechts endet unter der Annahme, dass Gott tot sei, mit der notleidenden Vision eines Übermenschen, für den es kein Erbarmen gibt: „Kannst du dir selber dein Böses und dein Gutes geben und deinen Willen über dich aufhängen wie ein Gesetz? Kannst du dir selber Richter sein und Rächer deines Gesetzes?“ (Za I, Vom Wege des Schaffenden, KSA 4.81)

Ohne die Hoffnung auf eine Erlösung des Menschen durch das Kreuz ist ein *relanzamiento* ungewiss, denn „[e]s kommt die Zeit, wo der Mensch nicht mehr den Pfeil seiner Sehnsucht über den Menschen hinaus wirft“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 5, KSA 4.19). Das voraus- und über sich hinausgeworfene Bild des Menschen ebenso wie die der Tat vorausgeworfenen „goldenen Worte“ sind für Zarathustra Basis für eine Personalität des Übergangs. Wenn auch das, was geliebt werden kann am Menschen, „dass er ein Übergang und ein Untergang ist“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 4), eher für eine Erlösung des Menschen durch den Tod am Kreuz zu sprechen scheint, so soll doch an die Stelle der Erlösung die ewige Wiederkehr treten: „„War das das Leben? Wohlan! Noch Ein Mal!““ (Za III, Vom Gesicht und Räthsel 1)¹³⁶

Auf dem Sterbebett überwindet Don Quixote ein der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ verhaftetes *relanzamiento* – ein fiktionales Sich-über-den-Menschen-Hinauswerfen, welches auf eine unerfüllte Selbsterlösung gerichtet ist und sich auch in seinem Verhalten zeigt.¹³⁷ Dabei erfüllt sich „Dieses Stirb und Werde!“ – ohne dass

133 Siehe Nachlass 1883/84, 24[16], KSA 10.655f.: „Zuletzt handelt es sich gar nicht um den Menschen: er soll überwunden werden.“

134 Vgl. dazu Za II, Von der Erlösung, KSA 4.180: „Diess, ja diess allein ist Rache selber: des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr „Es war.““

135 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. v. Mary McCarthy, München 2014, 397; Kerger, „Personalität versus Moralität“, 453 f.

136 Wie Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr*, 51, bemerkt, geschieht die Überwindung des Menschseins nach Zarathustra „zuletzt im Wollen der ewigen Wiederkehr“.

137 José Ortega y Gasset, „Meditaciones del Quijote“, in: *Obras selectas*, hg. v. Fernando R. Lafuente, Madrid 2005, 94: „Entonces decimos: „¿Esto es la vida? ¿Nada más que esto? ¿Un ciclo concluso que se repite siempre idéntico?“. He aqui una hora peligrosa para todo hombre.“

der Mensch „nur ein trüber Gast auf dieser dunklen Erde“ ist.¹³⁸ Erlösung hofft er dadurch zu erlangen, dass sein Tod seine Torheiten und Fabeleien (deren Wahn ihm doch seinen Zauber verlieh) „durch Hilfe des Himmels“ zu seinem Besten kehren werde,¹³⁹ nicht aber durch eigenes Wollen und Handeln. Don Quixote findet in Alonso Quixano el Bueno seine Identität kraft seines Glaubens im Übergang als solchem. Zarathustra hingegen sucht seine Identität in einem Übergang, der ein Untergang mit ungewisser Selbsterlösung ist, denn er bleibt an schicksalhaftes Ereignen gebunden, das der Mensch nicht erzwingen kann.¹⁴⁰

Literaturverzeichnis

- Arenas-Dolz, Francisco: „Nietzsche, Don Quijote und Sancho Panzas ‚tiefsinnige Logik‘“, in: Ralph Häfner / Sebastian Kaufmann / Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsches Literaturen*, Berlin 2019, 189–214
- Arendt, Hannah: *Über die Revolution*, 6. Aufl., München 2016
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 8. Aufl., München 1981
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. v. Mary McCarthy, München 2014
- Benne, Christian: „The Philosophy of Prosopopoeia“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 47.2 (2016), 275–286
- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1985
- Cervantes Saavedra, Miguel de: *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha*, übers. v. Ludwig Tieck, Zürich 1987
- Detering, Heinrich: „‚Wahrheit und Apollo‘. Nietzsches Denken in Figuren“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 251–269
- Görner, Rüdiger: „Im Illusionsgestöber. Überlegungen zu Thomas Manns Tagebuch-Essay ‚Meerfahrt mit Don Quixote‘ und einer Intervention Friedrich Nietzsches“, in: Ute Jung-Kaiser / Annette Simonis (Hg.), *„Poesie in reines Gold verwandeln ...“: Cervantes’ Don Quixote in Literatur, Kunst, Musik und Philosophie*, Hildesheim 2016, 135–155
- Guillén, Jorge: „Vida y muerte de Alonso Quijano“, in: Tomás Yerro (Hg.), *Por la senda del Quijote. Sinfonía quijotesca (1905–2005)*, Pamplona 2005
- Kaulbach, Friedrich: *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen 1990
- Kerger, Henry: *Autorität und Recht im Denken Nietzsches*, Berlin 1988

138 Johann Wolfgang von Goethe, „Selige Sehnsucht“, in: *Goethes Gedichte in zeitlicher Folge*, 737. – Weiterhin treffen auf Don Quixote wohl auch die Verse zu: „Lang und schmal ist ein Weg. Sobald du ihn gehst, so wird er / Breiter; aber du ziehst Schlangengewinde dir nach / Bist du ans Ende gekommen, so werde der schreckliche Knoten / Dir zur Blume, und du gib sie dem Ganzen dahin“ („Weisungen des Bakis“, in: *Goethes Gedichte in zeitlicher Folge*, 481).

139 Cervantes, *Leben und Taten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote*, 1006.

140 Der Übergang Zarathustras ist eher eine „Übergänglichkeit von Figur, allegorischer Personifikation und abstraktem Begriff“, wie Detering, „Wahrheit und Apollo“, 265, feststellt.

- Kerger, Henry: „Die sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns bei Nietzsche“, in: Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*, Basel 2014, 109–130
- Kerger, Henry: „Nietzsches normativ-institutionalistisches Postulat personaler Gerechtigkeit auf der Basis der Vollpositivität allen Rechts“, in: *RECHTSTHEORIE* 47 (2016), 443–477
- Kerger, Henry: „Personalität versus Moralität als Basis der Gerechtigkeit in der Philosophie von Hannah Arendt und Friedrich Nietzsche“, in: *RECHTSTHEORIE* 49 (2018), 407–454
- Kerger, Henry: „Wille als Reiz. Nietzsches Beitrag zur Verhaltensforschung der Gegenwart“, in: *Nietzsche-Studien*, 22 (1993), 331–354
- Kerger, Henry: *Wille als Sprechakt und Entscheidung. Die psycho-physischen Grundlagen des Handelns bei Nietzsche*, Würzburg 2004
- Löwith, Karl: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, 4., durchges. Aufl., Hamburg 1986
- Maier, Bernhard: *Sternstunden der Religionen. Von Augustinus bis Zarathustra*, München 2008
- Mann, Thomas: *Meerfahrt mit Don Quijote*, Frankfurt a.M. 2002
- Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, hg. v. Charles W. Morris, übers. v. Ulf Pacher, Frankfurt a.M. 1973
- Ortega y Gasset, José: *Obras completas*, Bd. IV, hg. v. Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2005
- Ortega y Gasset, José: „Meditaciones del Quijote“, in: *Obras selectas*, hg. v. Fernando R. Lafuente, Madrid 2005
- Ratzinger, Joseph: *Einführung in das Christentum*, 8. Aufl., München 2006
- Sánchez de la Yncera, Ignacio: *La filosofía del presente. George Herbert Mead*, Madrid 2008
- Teuber, Bernhard: „Der naturrechtliche Diskurs im Don Quijote“, in: Christoph Strosetzki (Hg.), *Miguel de Cervantes Don Quijote. Explizite und implizite Diskurse im Don Quijote*, Berlin 2005, 365–386
- Unamuno, Miguel de: „Vida de Don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra. Explicada y comentada por Miguel de Unamuno (1905), Capítulo LXXIV, De cómo cayó malo, y del testamento que hizo, y su muerte“, in: Tomás Yerro (Hg.), *Por la senda del Quijote. Sinfonía quijotesca (1905–2005)*, Pamplona 2005
- Valverde Contreras, Beatriz: „Don Quijote und die spanischen Erinnerungsorte, I. Cervantes als Symbol der Nation“, in: Jung-Kaiser / Simonis (Hg.), *„Poesie in reines Gold verwandeln ...“*, 67–96
- Wojtyła, Karol: *Person und Tat*, übers. v. Herbert Springer, Freiburg i.Br. 1981
- Zittel, Claus: „Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112

Marco Brusotti

„Werde, der du bist!“. Selbsterkenntnis, Handeln und Selbstgestaltung bei Nietzsche in einem Ineditum von Georges Canguilhem

Abstract: In an unpublished text from the early postwar period, Georges Canguilhem deals with Nietzsche's maxim "Become who you are!" Is this "apparently contradictory formula of a philosopher full of contradictions" really only seemingly inconsistent? Canguilhem regards it as a norm whose supposed metaphysical or objective content dissolves upon further analysis. So he here discerns a new instance of the same potential confusion he had already addressed in his classical essay on *The Normal and the Pathological* (1943). According to him, the formula "become who you are!" must not be misunderstood in a naturalistic sense, a tendency from which not even Nietzsche himself, Canguilhem thinks, was entirely free. Besides the French philosophy of his time, his philosophical inquiry into "Become who you are!" critically engages two classic German Nietzsche scholars, Ernst Bertram and Karl Jaspers, as well as the French interpreters of the latter's philosophy of *Existenz*, Mikel Dufrenne and Paul Ricœur. Finally, the paper highlights Nietzsche's specific importance for Canguilhem and the ambivalence in his privileged relationship to the German thinker.

Keywords: Georges Canguilhem, Karl Jaspers, Paul Ricœur, *Amor fati*, Becoming, Gift

Claude Bernards rein quantitative Auffassung des Pathologischen war für das 19. Jahrhundert ein entscheidender Schritt hin zu einem aufgeklärten Verständnis von Krankheit. Für Georges Canguilhem ist diese Auffassung dagegen ein Dogma. Zu Recht lehnt der Positivismus die alte metaphysisch-ontologische Konzeption von Gesundheit und Krankheit ab, missversteht aber das Normale und das Pathologische, wenn er daraus objektive Kategorien macht, während sie in Wirklichkeit Normen sind, die sich auf vitale und sogar soziale Werte beziehen. Sie hängen insbesondere mit der Fähigkeit der Lebenden zusammen, Normen aufzustellen. In einem pathologischen Zustand nimmt man wahr, dass diese Fähigkeit, Normen zu setzen und Werte zu schaffen, teilweise beeinträchtigt ist. Dogmatisch an der positivistischen Auffassung ist daher gerade die Missachtung des normativen Status des Normalitätsbegriffs. Medizin ist eine Technik und eine Technologie; sie kann als solche auf normative Konzepte nicht verzichten. So die Grundthese des *Versuchs über einige Probleme, das Normale und das Pathologische betreffend* (1943).

Unter den vielen, die dem „Dogma“ beipflichten, führt Canguilhems noch heute bekanntestes Buch als einzigen deutschen Autor Nietzsche an.¹ Der Hinweis, dass selbst Nietzsche, der im *Versuch* nur dieses eine Mal genannt wird, sich zum Prinzip der Kontinuität zwischen dem Normalen und dem Pathologischen bekenne, dient als Beleg für die Grundthese, dass das Dogma das 19. Jahrhundert beherrsche. Allerdings scheinen die Äußerungen, in denen Nietzsche das Kontinuitätsprinzip vertritt, dem späten Canguilhem nur noch gelegentliche Ausrutscher zu sein.² Und just in den Denkfiguren, mit denen bereits der *Versuch* das positivistische Dogma in Frage stellt, hat man Affinitäten zu Nietzsche gesehen.³ Xavier Roth hat jedoch gezeigt, dass Canguilhems Auffassung von Normativität noch ganz andere Wurzeln hat, etwa in dem kantianisierenden Ansatz seines Lehrers Alain.⁴ Die Bedeutung dieser „reflexiven“

1 Vgl. Georges Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, übers. v. Monika Noll u. Rolf Schubert, München 1974, 24.

2 Vgl. Georges Canguilhem, „Die Gesundheit. Gemeinbegriff und philosophische Frage“, in: *Gesundheit. Eine Frage der Philosophie*, Berlin 2004, 55; „La santé: concept vulgaire et question philosophique“, in: *Œuvres complètes* [= OC], Bd. 5, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966–1995*, Paris 2018, 1146. Zu diesem Urteil von 1988 vgl. Marco Brusotti, „Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie. Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault“, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), „*Einige werden posthum geboren.*“ *Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 51–78, insb. 62 ff. Die Fortsetzung dieses Aufsatzes ist: Marco Brusotti, „Lauter dunkle Machtbeziehungen“. Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität“, in: Steffen Dietzsch / Claudia Terne (Hg.), *Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne*, Berlin 2014, 346–363.

3 Vgl. insb. Barbara Stiegler, „De Canguilhem à Nietzsche. La normativité du vivant“, in: Guillaume Le Blanc (Hg.), *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Fontenay 2000, 85–101; Laurent Cheronneix, „De Nietzsche à Canguilhem et aujourd’hui“, in: *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 12/1 (2005), 101–128; Pierre F. Daled, „Santé, folie et vérité aux XIXe et XXe siècles. Nietzsche, Canguilhem, et Foucault“, in: Pierre F. Daled (Hg.), *Lenvers de la raison. Alentour de Canguilhem*, Paris 2008, 115–140. Zu Canguilhems „notion de vivant normatif“ und deren „proximité avec la pensée de Nietzsche“ vgl. Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et les normes*, Paris 2008, 57 f. und 69 ff.; zum Unterschied zwischen Canguilhem und Nietzsche vgl. Guillaume Le Blanc, *Canguilhem et la vie humaine*, Paris 2010, 353 ff.

4 Vgl. Xavier Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926–1939)*, Paris 2013. Roth zufolge wird Nietzsches Einfluss auf Canguilhems Philosophie der Werte und der Normativität überschätzt. Nicht nur Canguilhems Lehrer Alain (Émile-Auguste Chartier), sondern auch dessen Lehrer Jules Lagneau spielten nämlich eine bedeutendere Rolle als Nietzsche. Vgl. dazu insb. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, 121 ff. Zum „reflexiven Stil“, der auf Lagneau und auf dessen Lehrer Jules Lachelier zurückgeht, vgl. außerdem auch Xavier Roth, „Présentation“ des *Traité de métaphysique et de morale* in OC I, 597–630. Die zeittypische Prominenz des Wertbegriffs in dieser kantianischen Tradition macht es Canguilhem leichter, an Nietzsche sowie an die von diesem mit-inspirierte Wertphilosophie anzuschließen, die für sein Nietzsche-Bild alles andere als irrelevant ist. Zur deutschen Wertphilosophie vgl. Henning Schmidgen, „Georges Canguilhem et ‚les discours allemands‘“, in: Anne Fagot-Largeault / Claude Debru / Michel Morange / Hee-Jin Han (Hg.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Paris 2008, 51–62; vgl. auch Thomas Ebke, *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012.

Schule für Canguilhem ist keineswegs zu unterschätzen; man darf diese weniger bekannte französische Tradition nicht zugunsten Nietzsches vernachlässigen. Sie lässt sich aber auch nicht einfach gegen seine Relevanz ausspielen. Mein Beitrag wird vielmehr zeigen, dass der reflexive Ansatz noch in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre Canguilhems spezifischen Zugriff auf Nietzsche entscheidend prägt.

Einen Überblick über Nietzsches Bedeutung für den französischen Philosophen – von „Canguilhem vor Canguilhem“⁵ bis „Canguilhem nach Canguilhem“ – habe ich in einem früheren Beitrag gegeben.⁶ In dem vorliegenden Aufsatz geht es dagegen um einen einzigen Text: Er trägt die Überschrift *Deviens celui que tu es / Werde der du bist / Nietzsche* und ist der dritte von acht Abschnitten eines unveröffentlichten Manuskripts aus den Jahren 1947/48.⁷ Dieses Manuskript gehört zur zweiten und letzten Phase von Canguilhems philosophischer Lehrtätigkeit an der Universität Straßburg.⁸ Der damals etwa 43 Jahre alte Philosoph, der die medizinische Dissertation *Versuch über einige Probleme, das Normale und das Pathologische betreffend* ein paar Jahre zuvor publiziert hatte, hat eine erste Fassung einiger seiner bekanntesten, dann in *Die Erkenntnis des Lebens* (1952) veröffentlichten, Aufsätze bereits vorgetragen (1946/47).

Deviens celui que tu es, wie ich die Handschrift von nun an nennen werde, darf nicht veröffentlicht, sondern nur im *Centre d'Archives en Philosophie, Histoire et Édition des Sciences* (CAPHÉS) in Paris eingesehen werden und wurde m.W. noch nicht (eingehend) untersucht.⁹ Der Text verdient jedoch Aufmerksamkeit. Was ihm Seltenheitswert verleiht, ist, dass Canguilhem sich hier nicht nur kurz, sondern sehr extensiv zu Nietzsche äußert. Vor anderem nachgelassenen Material (etwa zum Irrtum bei Nietzsche) zeichnen sich diese Überlegungen zudem dadurch aus, dass er sie in späte-

5 Vgl. Jean-François Braunstein, „Canguilhem avant Canguilhem“, in: *Revue d'histoire des sciences* 53 (2000), 9–26.

6 In meinem Aufsatz „Diskontinuitäten“, auf den u. a. wegen ausführlicher bibliographischer Angaben zu Canguilhem und Nietzsche verwiesen sei, konnte ich allerdings nur den ersten Band der *Œuvres complètes (Écrits philosophiques et politiques 1926–1939)*, Paris 2011) auswerten. Die später erschienenen Bände enthalten ebenfalls wertvolles Material.

7 Das Manuskript (Signatur: CAPHÉS, GC, 12.1.19: 1947–48) ist im *Fonds Canguilhem* im CAPHÉS aufbewahrt. Zu den Überschriften der acht Abschnitte (*composants*) vgl. die unter der Leitung von Nathalie Queyroux erstellte Inventarliste: „Fonds Georges Canguilhem (1904–1995)“, 24 f. (https://caphes.ens.fr/wp-content/uploads/2020/08/Inventaire_Canguilhem.pdf).

8 Die *Faculté des Lettres*, zu der Canguilhem seit April 1941 gehörte, war während der deutschen Besetzung zeitweilig (1940–1945) nach Clermont-Ferrand ausgewichen. Die zweite Phase seiner Lehrtätigkeit an dieser Fakultät beginnt mit deren Rückkehr nach Straßburg im Jahr 1945 (vgl. Camille Limoges, „Introduction“, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, Bd. IV, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940–1965*, Paris 2015, 9).

9 Canguilhems Nachlass ist der Forschung im CAPHÉS zugänglich, darf jedoch nicht publiziert werden, da die Veröffentlichung seinem Willen zuwiderliefe. So wurden in die *Œuvres complètes* nur Texte aufgenommen, die wie auch immer bereits erschienen waren (vgl. „Principes de l'édition“, OC IV, 51). Aus diesem Grund werde ich hier keine längeren Textauszüge bringen und mich auf wenige kurze Zitate beschränken. Die deutschen Übersetzungen sind von mir.

ren Publikationen kaum wiederaufgenommen hat.¹⁰ Der französische Philosoph, der Kommentare eigentlich nicht mag, setzt sich hier mit einem Gedankenkomplex Nietzsches eingehend auseinander, und zwar mit dem Leitspruch „Werde, der du bist!“, mit dem Konzept der Selbstwerdung und dem Unterschied zwischen „erster“ und „zweiter Natur“ sowie mit dem Begriff des *amor fati*.

Dabei geraten Nietzsches Gedanken in eine komplexe Konstellation, zu der neben Größen der französischen Literatur wie Gide und Valéry, der hier von Léon Brunschvicg vertretenen reflexiven Tradition, anderen französischen Philosophen (nicht nur Bergson, sondern auch Henri Gouhier, René Le Senne oder Paul Césari) und Klassikern wie Kant und Schopenhauer etwa auch die Existenzphilosophie (Jaspers, aber auch Dufrenne und Ricœur) gehört.

Die „scheinbar widersprüchliche Formel eines Philosophen voller Widersprüche“

Oben rechts auf der ersten Seite sind mit Bleistift die Worte „Amor fati?“ (GC, 12.1.19/3, fol. 6) notiert. Das Fragezeichen lässt sich wahrscheinlich als Überlegung deuten, ob *Amor fati* nicht vielleicht der bessere Titel wäre. Warum sollte diese Überschrift nun geeigneter sein als *Deviens celui que tu es?* Canguilhem führt „Werde, der du bist!“ als „scheinbar widersprüchliche Formel eines Philosophen voller Widersprüche“ (GC, 12.1.19/3, fol. 6) ein. Worin der Widerspruch eigentlich besteht, wird jedoch zunächst nicht einmal angedeutet – und ebenso wenig der Grund, warum er *nur scheinbar* sein soll. Wieso sollte man erst werden müssen, was man bereits ist? Dies ist wohl der von Canguilhem gemeinte Widerspruch im Wortlaut, ist er aber wirklich nur scheinbar? Im weiteren Verlauf von Canguilhems Text stellt sich doch heraus, dass wer die Maxime zu wörtlich nimmt, sich in einen echten Widerspruch verstrickt: Wir dürfen „Werde, der du bist!“ nicht dahingehend deuten, dass das, was wir werden, vorherbestimmt ist durch das, was wir sind. Das Ideal, das wir anstreben, dürfen wir nämlich nicht als etwas missverstehen, was wir irgendwie eigentlich schon sind. Diese „naturalistische“ Auffassung des Selbst“ (Canguilhems Verwendung von „naturalistisch“ ist ziemlich eigenwillig) würde den Imperativ „Werde, der du bist!“ um seinen Sinn bringen. Die Frage ist also, inwieweit Nietzsche diese Auffassung teilt.

10 Zur unveröffentlichten Vorlesung „La valeur“ (GC, 11.1.3; 1941), in der Canguilhem auch auf die Entwicklung von Nietzsches Wertauffassung eingeht, vgl. Limoges, „Introduction“, 34; vgl. auch die Anmerkung des Herausgebers in OC IV, 85. Im Rahmen der Vorlesung „La science et l'erreur“ (GC, 13.1.1; 1955–56) hat Canguilhem auch über „L'erreur selon Nietzsche“ vorgetragen. Diese Ausführungen hat er dann benutzt für den bekannten Aufsatz „De la science et de la contre-science“, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, 173–180; vgl. OC V, 401–410.

Deviens celui que tu es ist in fünf Abschnitte gegliedert. Der erste erläutert den „Gegensatz“ zwischen dem delphischen Gebot „Erkenne dich selbst!“ und Nietzsches Leitspruch „Werde, der du bist!“. In Abschnitt II und III setzt sich Canguilhem anschließend mit der eben erwähnten „naturalistischen“ Auffassung des Selbst“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8) auseinander. Deren zwei Hauptvarianten, der biologischen und der psychologischen, entsprechen unzulängliche Interpretationen der Formel „Werde, der du bist!“, denen Abschnitt IV dann philosophische – und zuerst metaphysische – Deutungen gegenüberstellt. Das Ergebnis ist, dass weder naturalistische noch metaphysische Ansätze Nietzsche gerecht werden. Nach einer längeren Auseinandersetzung mit Jaspers legt Canguilhem im letzten Abschnitt V, wenn auch nur knapp, seine eigene, eher skeptische Interpretation des Leitspruchs dar.

Den Titel verdankt Canguilhem der Rede *Das Honig-Opfer*. Darin bezeichnet sich Zarathustra als „den boshaftesten aller Menschen-Fischfänger“: „Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: „Werde, der du bist!““ (Za IV, *Das Honig-Opfer*, KSA 4.297) Als ein Weiser, der endlich er selbst geworden ist, blickt Zarathustra hier auf die Zeit zurück, als es noch nicht so weit war; der Zuspruch „Werde, der du bist!“ gehörte zu dieser früheren Lebensphase. Die letzte Schrift vor dem *Zarathustra, Die fröhliche Wissenschaft*, blickt hingegen noch in die Zukunft: „Was sagt dein Gewissen? – Du sollst der werden, der du bist.“ (FW 270)¹¹

Während der bekannte Untertitel von *Ecce homo* (1888) – *Wie man wird, was man ist* – eine Variation Nietzsches über das Thema darstellt, ähnelt die Version in *Das Honig-Opfer* – wie auch diejenige in FW 270 – am ehesten dem Vers aus Pindars zweiter *Pythischer Ode* (Pyth. 2, 72), der Nietzsche seit seiner Jugend begleitet. Den Freund Erwin Rohde erinnert er am 3. November 1867 „an unser Gedenkmal am Ufer jenes Leipziger Stromes, das wir Nirwana taufte und das meinerseits die festlichen Worte, die sich siegreich erwiesen haben, trägt γένοι' οἷός' ἔσσι.“ (Nr. 552, KSB 2.235) Wie dann auch in den deutschen Versionen fällt selbst hier, wo Nietzsche den Vers im griechischen Original belässt, das letzte Wort weg. Auch bei Canguilhem, der das griechische Original in abgekürzter Form Ernst Bertram entnimmt, besteht der Spruch

¹¹ Zu den Passagen, in denen die Formel vorkommt, verweist Canguilhem zuerst im Allgemeinen auf die Angaben in den von Henri Albert herausgegebenen *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*. (Im *Fonds Canguilhem* sind zahlreiche Werke Nietzsches in französischer Übersetzung (meistens aus dieser Ausgabe) aufbewahrt; vgl. die Signaturen CAN 1014–CAN 1016 sowie CAN 1062–CAN 1073.) Anschließend führt er zunächst drei Stellen an: die im Text erwähnten aus dem *Zarathustra*, der *Fröhlichen Wissenschaft* und *Ecce homo*. Erst später geht er u. a. auch auf *Schopenhauer als Erzieher* ein. – Zu einer (unvollständigen) Auflistung von Nietzsches Stellen zur Selbstwerdung vgl. etwa den Nachbericht zum unten zitierten Brief an Rohde vom 3. November 1867, Nr. 552, KGB I 4.473.

nur aus diesen drei Worten: „γένοι’ οἷος ἑσσί“.¹² Pindars ganzer Vers lautet dagegen: „γένοι’, οἷος ἑσσί μαθών.“

„Werde, der du bist!“ – *Wie man wird, was man ist*. Der Unterschied zwischen dem *Zarathustra* und *Ecce homo* liegt nicht nur im Imperativ, sondern auch darin, wie Pindars „οἷος“ wiedergegeben wird: einmal als „der“ und einmal als „was“.¹³ Hölderlin, der Pindars Vers vollständig ins Deutsche überträgt, lehnt sich enger an das griechische Original an und gibt „οἷος“ durch das Pronomen „welcher“ wieder: „Werde welcher du bist erfahren“.¹⁴ Canguilhem, bei dem dieser Unterschied ein Hauptthema ist, zieht nicht nur im Titel die Variante „*ce lui*“ – „der“ in „Werde, der du bist!“ – gegenüber „*ce*“ („was“) eindeutig vor.

Durch Weglassen des letzten Wortes wird Pindars Vers prägnanter, aber nicht nur, denn auch der Sinn verschiebt sich. Den Ausspruch im kulturellen Kontext einer archaischen Gesellschaft zu deuten, kann hier – wie auch bei Canguilhem – über einen kurzen Hinweis hinaus nicht das Anliegen sein. Durch Pindars Preislied erfährt der Wagensieger Hieron aus Aitnai (Sizilien), was für ein Mensch er ist. Gemäß einer neueren Übersetzung fordert der Dichter ihn einfach dazu auf, dies vom Epinikion zu lernen: „Komm zur Kenntnis, von welcher Art du bist!“¹⁵ Anders lautet dagegen nicht nur Hölderlins, sondern etwa auch William H. Races Übersetzung: „Become such as you are, having learned what that is.“¹⁶ Hiernach soll Hieron, der eigentlich bereits einiges vollbracht hat, doch erst noch so werden, wie es seiner Art gemäß ist, und zwar eben, nachdem er von dem ihn preisenden Dichter gehört hat, was für ein Mensch er ist.

Nietzsche, von dessen Adaptionen des Leitspruchs Races Wiedergabe nicht allzu weit entfernt ist, kehrt in *Ecce homo* indes die Reihenfolge um: ein außergewöhnlicher Mensch, wie er lernt, was/wer er eigentlich ist, wenn überhaupt, erst, *nachdem* er es geworden ist.¹⁷ „Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im

12 Ernst Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 8. Aufl., Bonn 1965, 94. Canguilhem zitiert aus der französischen Ausgabe: Ernst Bertram, *Nietzsche, essai de Mythologie*, übers. v. Robert Pitrou, Paris 1932. Diese Übersetzung (auf der Grundlage der siebten Auflage [1929] des deutschen Originals) ist in Canguilhems Bibliothek vorhanden (CAN 1017). Bertram zitiert unter anderem auch die Stelle aus Zarathustras Rede *Das Honig-Opfer* (Bertram, *Nietzsche*, 348). Canguilhem verwendet *Nietzsche* bereits in seinem *Cours de philosophie générale et de logique* (1942/43; vgl. OC V, 85).

13 Im Nachlass kommt auch die Variante „der, der“ öfter vor: „Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner selber!“ (Nachlass 1881, 11[297], KSA 9.555).

14 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hg. v. Friedrich Beißner, Bd. 5, Stuttgart 1974, 74.

15 Pindar, *Siegeslieder. Griechisch – deutsch*, hg. u. übers. v. Dieter Bremer, 2., überarb. Auflage, Berlin 2014, 125.

16 Pindar, *Olympian Odes. Pythian Odes*, hg. u. übers. v. William H. Race, Cambridge, MA 1997, 244.

17 Zum Unterschied zwischen Nietzsche und Jaspers in diesem Punkt vgl. Marco Brusotti, „‘Choice’ or ‘Gift’? ‘Choice’ and ‘Gift’? Nietzsche, Jaspers and Ricoeur in a Text by Georges Canguilhem on Becoming Oneself“, in: Andreas Urs Sommer / Alfred Betschart / Paul Stephan (Hg.), *Nietzsche and French Existentialism*, Berlin, im Druck.

Entferntesten ahnt, was man ist.“ (EH, Warum ich so klug bin 9) Wer es unglücklicherweise zu früh lernen sollte, würde niemals er selbst werden können, so dass die sokratische Maxime „nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre“ (EH, Warum ich so klug bin 9).

Der Gegensatz zwischen „Werde, der du bist!“ und „Erkenne dich selbst!“

Im Anschluss an *Ecce homo* erläutert der erste der fünf Abschnitte von *Deviens celui que tu es* den „Gegensatz zwischen der Sokratischen und der Nietzscheschen Maxime“ (GC, 12.1.19/3, fol. 6). Zu diesem Gegensatz zwischen „Erkenne dich selbst!“ und „Werde, der du bist!“ verweist Canguilhem auf Bertrams *Versuch einer Mythologie* (1918), eine der zwei klassischen deutschen Monographien, die hier zu seinem Nietzsche-Bild entscheidend beitragen, und insbesondere auf die Kapitel „Das deutsche Werden“ und „Sokrates“.¹⁸

Der französische Philosoph, der später von „Vorgängern“ nicht viel halten wird, bereitet die enger an Nietzsche angelehnte Argumentation vor, indem er einen Vorgänger und einen Nachfolger einbezieht. Den Vorgänger sieht Canguilhem mit Bertram in Goethe – zu Recht, insofern Nietzsche sich bereits früh auf Goethes Misstrauen gegenüber Selbsterkenntnis und -beobachtung beruft.¹⁹ Im Kapitel „Eleusis“ heißt es zu der genannten These des *Ecce homo*, dass man nicht im Entferntesten ahnen darf, was man ist:

Das sind ganz goethesche Empfindungen, vergleichbar den bekannten Briefworten an Zelter (1812): „Man geht nie weiter, als wenn man nicht weiß, wohin man geht“ – und jener Stelle in den Gesprächen mit Eckermann (1829): „Ich kenne mich auch nicht, und Gott soll mich auch davor behüten.“²⁰

Canguilhem zieht dann eine Parallele zu André Gide, der in seinem Werk *Les nouvelles nourritures* (1935) das delphische Gebot strikt zurückweist: „Erkenne dich selbst. Die Maxime ist ebenso verderblich wie hässlich. Wer sich selbst beobachtet, hält seine

¹⁸ Die andere Monographie, Karl Jaspers' *Nietzsche*, geht ebenfalls auf die These von *Ecce homo* ein (Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1981, 227). In einem späten Text nennt Canguilhem „Ander, Bertram, Jaspers, Löwith“ als (die wohl prominentesten unter) Nietzsches „commentateurs“ (OC V, 1146).

¹⁹ Zur Aufnahme von Goethes Kritik der Selbstbeobachtung in Nietzsches Texten aus der zweiten Hälfte der 1960er Jahre vgl. Marco Brusotti, „Wiederholte Lebenskrisen. Nietzsches Selbst-Konstruktionen 1867–1887“, in: *Nietzscheforschung* 25 (2018), 101–122, insb. 104 f.

²⁰ Bertram, *Nietzsche*, 364. Canguilhem entnimmt Bertram beide Goethe-Zitate.

Entwicklung auf. Die Raupe, die versuchen würde, ‚sich selbst gut zu kennen‘, würde niemals zu einem Schmetterling werden.“²¹

Gide kleidet seinen Einspruch gegen die „verderbliche“ sokratische Maxime in eine biologische Metaphorik, und Canguilhem führt dessen Ablehnung des delphischen Gebots auf eine „biologische Auffassung vom Reifen des Selbst“ (GC, 12.1.19/3, fol. 6) zurück. Die Metaphorik, aber ebenso die Auffassung macht er dann tendenziell auch bei Nietzsche selbst aus, letztere indes mehr als ständige Versuchung und mögliches Selbstmissverständnis denn als dessen eigentliche Position. In der Zurückweisung des delphischen Gebots sind sich der „Vorgänger“ Goethe und der „Nachfolger“ Gide auf jeden Fall bei allen Unterschieden mit Nietzsche einig.

Nietzsche und Sokrates zu Erkennen und Handeln

Hinter der Gegenüberstellung von „Erkenne dich selbst!“ und „Werde, der du bist!“ steht bei Canguilhem eigentlich ein allgemeinerer Gegensatz. Er betont, dass *Die Geburt der Tragödie* (1872) bei Sokrates ein „Paradox“ feststellt: Der griechische Philosoph kehrt die Beziehung zwischen Bewusstsein und Instinkt – und mithin zwischen Erkennen und Handeln um. Das „„Dämonion des Sokrates““ (GT 13, KSA 1.90) ist eine „instinctive Weisheit“: „Diese Stimme m a h n t, wenn sie kommt, immer a b.“ So ist „bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer“ geworden.²² Die bewusste Erkenntnis, die vormals nur eine kritische Funktion hatte, wird nun zur schöpferischen Kraft.

Nietzsche erhebt also nicht nur gegen das Gebot der *Selbsterkenntnis* Einspruch, sondern gegen Sokrates' Auffassung der Beziehung zwischen Handeln und Erkenntnis überhaupt. Vor diesem allgemeineren Hintergrund deutet Canguilhem den Gegensatz zwischen Sokrates' *Selbsterkenntnis*- und Nietzsches *Selbstwerdungsmaxime*. Allerdings tippt *Deviens celui que tu es* diesen Punkt nur an. Die spätere Vorlesung „Das Handeln“ („L'action“) von 1967 hebt hingegen hervor, dass Nietzsche die „Unterordnung des Handelns unter die Erkenntnis“ (OC V, 217) auf Sokrates zurückführt; und bereits im früheren *Cours de philosophie générale et de logique* (1942/43) tritt Nietzsche als der „hellsichtigste“ „Anti-intellektualist“ (OC IV, 85) auf. Canguilhem zitiert hier aus dem Briefwechsel: „Eine Umwandlung des Wesens durch Erkenntnis ist der gemeine I r r t h u m des Rationalismus, mit Sokrates an der Spitze.“ (Nietzsche

²¹ „Connais-toi toi-même. Maxime aussi pernicieuse que laide. Quiconque s'observe arrête son développement. La chenille qui chercherait à ‚bien se connaître‘ ne deviendrait jamais papillon“ (André Gide, *Les nouvelles nourritures*, Paris 1939, 113). Canguilhem geht zudem auch auf Gides alternativen Versuch ein, *Selbsterkenntnis* in sehr restriktivem Sinn zu deuten.

²² Canguilhem zitiert aus der in seiner Bibliothek erhaltenen französischen Übersetzung: *L'Origine de la Tragédie dans la musique ou Hellénisme et Pessimisme*, übers. v. Jean Marnold u. Jacques Morland [in: *Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, hg. v. Henri Albert, Bd. 1, 25–223], Paris 1923 [CAN 1062].

an Paul Deussen, Februar 1870, Nr. 61, KSB 3.100)²³ In der *Geburt der Tragödie* ist Sokrates das „Urbild des theoretischen Optimisten“ (GT 15, KSA 1.100), der „Typus des theoretischen Menschen“ (KSA 1.98), und steht für die „tiefsinnige Wahnvorstellung [...], dass das Denken, an dem Leitfaden der Kausalität, bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und dass das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu corrigieren im Stande sei.“ (KSA 1.99)²⁴

Canguilhem zufolge ordnet nicht nur Sokrates das Handeln der Erkenntnis unter, sondern die griechische Metaphysik überhaupt, insofern sie Werte als seiend und mithin als Erkenntnisgegenstände betrachtet. Das antike Denken ist „intellektualistisch“ (OC IV, 85), insofern es der Erkenntnis einen Vorrang vor dem Handeln einräumt,²⁵ und „naturalistisch“ (OC IV, 87), insofern es die Erkenntnis des Seins *ipso facto* als Erkenntnis des Wertes betrachtet.²⁶ „Naturalistisch“ in Anführungszeichen ist hiernach eine Denkweise, die Werten ein Sein zuschreibt (oder umgekehrt dem Faktischen als solchem einen Wert).

Während der so verstandene „Naturalismus“ Wert und Sein zusammendenkt, stellt Canguilhem sie einander gegenüber und räumt dem ersteren einen eindeutigen Vorrang ein. Diesen Gegensatz des Wertes zum Sein – zum Gegebenen, Realen, Faktischen – versteht er, wie auch Alain, rein ethisch als kompromisslosen Widerstand des *esprit* gegen das Faktische und insbesondere gegen die etablierte Macht.²⁷ Noch

²³ Vgl. Bertram, *Nietzsche, essai de Mythologie*, 403 f. In seinem Handexemplar hat Canguilhem diese Stelle hervorgehoben (vgl. den Nachweis in OC IV, 85).

²⁴ Vgl. OC IV, 86 und OC V, 217.

²⁵ Grundverschieden von der altgriechischen, aber für Canguilhem nicht weniger bedeutend, ist die moderne Version der intellektualistischen Option, wie sie in Auguste Comtes bekanntem Diktum zur Sprache kommt: „Wissenschaft führt zu Voraussicht, und Voraussicht zum Handeln [*Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action*]“ (OC V, 216), oder: „Wissen, um vorherzusehen, um zu können [*savoir pour prévoir afin de pouvoir*]“ (OC I, 504).

²⁶ „La pensée antique est spontanément naturaliste. Elle n'a nullement le sentiment qu'une valeur peut ne pas exister et doit ne pas exister, elle cherche la valeur dans l'être“ (OC IV, 87). Zu einer Interpretation, der zufolge Canguilhems „Anti-Naturalismus“ weit radikaler ist als in meiner Lektüre, vgl. Ugo Balzaretto, *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist 2017.

²⁷ Mit einem Ausdruck Alains bezeichnet Canguilhem 1935 dessen Buch *Les Dieux* (1934) als eine „Systematik der Fiktionen“ (OC I, 479). Darin – so Canguilhems Rezension – verstehe Alain das Christentum als „religion de l'esprit“; deren Symbole seien „purs de toute compromission avec la force“ (OC I, 478). Canguilhem zitiert und kommentiert: „Le premier et suprême paradoxe, c'est que l'esprit n'est point“ (p. 316), „quand on dit qu'il n'est point, on entend qu'il est plus qu'être“ (p. 320). Il est en effet courage, mérite, valeur. Cette religion n'est nullement celle du fait.“ (OC I, 478) Daher auch Canguilhems für die reflexive Tradition charakteristische Betrachtung, dass ein Wert nicht nur etwas ist, was möglicherweise nicht existiert, sondern etwas, dem man Existenz nicht zuschreiben darf (vgl. OC IV, 87). Eine epistemologische Analogie zum politischen Kult des Faktischen findet Canguilhem übrigens im Empirismus: „En science comme en politique, le culte du fait est une forme de barbarie“ (OC IV, 390). – Zu Canguilhems Rezension von *Les Dieux* vgl. Samuel Talcott, *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, Cham 2019, 48 ff.

deutlicher als bei Alain hat die Opposition zum Realen, Bestehenden, bei dem ehemaligen Widerstandskämpfer eine entschlossen politische Valenz – als Einspruch gegen die „Passivität im Angesicht vollendeter Tatsachen“²⁸ wie zur Zeit der deutschen Besetzung und im Allgemeinen gegen die Unzulänglichkeiten der herrschenden sozialen Ordnung.²⁹

Im Einklang mit der eigentümlichen „Synthese von Cartesianismus und Kantismus“,³⁰ die von seinem Lehrer Alain über Lagneau bis zu Lachelier zurückreicht, betrachtet Canguilhem den Vorrang des Wertes vor dem Sein als Kants Einsicht.³¹ Lässt sich dieser Vorrang aber auch Nietzsche zuschreiben? Und inwiefern tut es Canguilhem? Er attestiert Nietzsche jedenfalls eine Position, die dem „Naturalismus“ der griechischen Metaphysik entgegengesetzt ist. Während Sokrates das Handeln der Erkenntnis unterordnet, gewährt Nietzsche dem Handeln den Vorrang und wertet die Illusion als dessen Möglichkeitsbedingung auf (OC V, 218). Der „Ästhetizismus“ – „zumindest eine der Philosophien Nietzsches“ (OC I, 501) – räumt den Wert des Realen durchaus ein, will Wissenschaft jedoch nietzscheanisch „unter der Optik des Künstlers [...] sehn, die Kunst aber unter der des Lebens ...“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 2)³² Nietzsche steht mithin für einen Ansatz, der anders als der Szientismus nicht nur dem Realen einen Wert zugesteht, sondern auch dem Schein.³³ Der Ästhetizismus ist schon damit eine „Philosophie der Werte“ (OC I, 502) im Plural, eben weil er deren Vielfalt anerkennt.

In dieser Anerkennung einer Pluralität von Werten sieht Canguilhem die Eigentümlichkeit der Philosophie gegenüber der Wissenschaft. „Mit Nietzsche zu sagen, dass die Philosophie die Wissenschaft *beherrschen* muss, bedeutet nicht, dass sie sie *versklaven* muss. Beherrschen kann nur dies bedeuten: von einem konkreten Standpunkt aus über eine abstrakte Form des Urteils zu urteilen“ (GC, 14.3.1, fol. 8).³⁴ In ähnlichem Sinn beruft sich der *Cours de philosophie générale et de logique* auf Aristoteles: „Die Philosophie, sagt Aristoteles, darf keine Befehle annehmen, sie muss sie geben.“ (OC IV, 84)³⁵ Unter „beherrschen“ bzw. „befehlen“ wird hier indes etwas anderes verstanden als bei Nietzsche, dessen philosophische „Gesetzgeber“ neue Werte schaf-

²⁸ So OC V, 212, zu Canguilhems Freund, dem Widerstandskämpfer, Philosophen und Mathematiker Jean Cavaillès (1903–1944).

²⁹ Vgl. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*.

³⁰ Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, 125.

³¹ Vgl. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, 124.

³² Vgl. OC I, 501.

³³ Beim Aufwerten des Scheins geht Nietzsche Canguilhem zufolge allerdings zu weit. Vgl. Brusotti, „Diskontinuitäten“, 70 ff. Zum Irrtum vgl. Talcott, *Georges Canguilhem and the Problem of Error*.

³⁴ „Dire avec Nietzsche que la philosophie doit *dominer* la science, cela ne veut pas dire la *réduire* en esclavage. Dominer ne peut vouloir dire que ceci: juger d'un point de vue concret une forme abstraite de jugement“ (GC, 14.3.1, fol. 8, zitiert in: Camille Limoges, „Introduction“, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, Bd. V, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966–1995*, Paris 2018, 39).

³⁵ „La philosophie, dit Aristote, ne doit pas recevoir d'ordres, elle doit en donner“ (OC IV, 84).

fen. Bei Canguilhem schafft die Philosophie selbst keine Werte, sondern findet sie bereits vor, und zwar als spannungsgeladene Pluralität mitten im sozialen Leben; die Philosophie muss nun die entsprechenden Wertkonflikte schlichten. „*Sie macht die Werte nicht, weil sie durch die Streitigkeiten jener hervorgerufen wird. [Elle ne fait pas les valeurs puisqu'elle est suscitée par leur différends]*“ (OC IV, 87). Die Philosophie hat mithin „*normativen Charakter*“ (OC IV, 82),³⁶ ist „die primär und konkret normative Tätigkeit der Urteilskraft“ (OC IV, 87) und wirkt daher gleichsam als Richterin. Die Wissenschaft ist dagegen lediglich Partei, weil es ihr – darauf besteht Canguilhem – ausschließlich um Wahrheit geht. Gegenüber der Wissenschaft vertritt die Philosophie die anderen Werte: Von dem konkreten Standpunkt aus, der konfligierende Werte gelten lässt, urteilt sie über die Wissenschaft, die nur Wahrheit als Wert anerkennt und deshalb nur abstrakt ist. Die Philosophie ist also die „Suche nach einer konkreten Einheit der Werte“ (OC IV, 87),³⁷ so der *Cours* von 1942/43.

Nach dem ersten Abschnitt verfolgt *Deviens celui que tu es* die Beziehung zu Sokrates zunächst nicht weiter. Im Sinn des sokratischen Intellektualismus räumt das delphische Gebot der Selbsterkenntnis den Vorrang über das Handeln ein. Steht nun Nietzsches Wahlspruch „Werde, der du bist!“ umgekehrt für den Vorrang des Handelns? Und inwiefern verhält er sich antagonistisch zum sokratischen „Naturalismus“, der Wert und Sein zusammendenkt? Diese Fragen werden erst im weiteren Verlauf von Canguilhems Text überhaupt gestellt. Die modernen naturalistischen Interpretationen der Formel „Werde, der du bist!“, mit denen er sich in Abschnitt II und III kritisch auseinandersetzt, schließen jenen Antagonismus eigentlich aus.

Erste und zweite Natur: Die irreführende biologische Metaphorik

Beide naturalistische Interpretationen des Leitspruchs, die biologische und die psychologische, treten in metaphorischem Gewand auf. Als biologische Leitmetapher fungiert der Keim; dagegen bedient sich die psychologische Lesart eher einer physikalischen bzw. energetischen Leitmetapher: der Kraft. Nietzsche verwendet beide Metaphernkomplexe. Canguilhem hat allerdings nicht nur ihn im Blick. Die psychologische Lesart vertreten zeitgenössische wissenschaftliche Ansätze, die samt ihren Kritikern besprochen werden. Für die biologische Auffassung steht dagegen ein Schriftsteller (André Gide), Biologen werden keine erwähnt, und statt auf wissenschaftliche Theo-

³⁶ Diese Ausführungen tragen die Überschrift „*Du caractère normatif de la pensée philosophique*“ (OC IV, 82).

³⁷ Der Autor von *Activité technique et création* (OC I, 499 ff.; 1938) sah darin das Anliegen von Nietzsches „Ästhetizismus“. Dazu sowie zur Anerkennung einer Pluralität von Werten in Canguilhems Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. Brusotti, „Diskontinuitäten“, 68 ff.

rien geht Canguilhem auf Metaphern ein (Samen keimen, Schmetterlinge schlüpfen, Schlangen häuten sich). Die Metaphorik steht indes in der ganzen Diskussion im Fokus, weil sie in beiden Varianten Quelle (insbesondere) naturalistischer Verwechslungen ist, von denen Canguilhem Nietzsche selbst nicht ganz freispricht.

Der ersten dieser zwei naturalistischen Interpretationen des Leitspruchs, der biologischen, sind wir schon bei Gide begegnet: Aus der Raupe wird ein Schmetterling. Im Abschnitt II geht Canguilhem nun auf Nietzsche ein.

Eine erste Interpretation ist möglich: / Der zu werden, der man ist, bedeutet, eine Maske, eine Angewohnheit, eine Gewohnheit abzustreifen, um das Eigentliche unter dem Uneigentlichen zu finden. Zweite Natur, unter der die erste reift und die auszuziehen man den Mut haben muss. Die erste Natur erscheint chronologisch nach der zweiten, obwohl sie im Keim (der Begriff stammt von Nietzsche) ursprünglich war. (GC, 12.1.19/3, fol. 7)

Gemäß dem Aphorismus der *Morgenröthe* (1881), auf den Canguilhem sich hier bezieht (M 455), wird uns modernen Menschen zuerst eine zweite Natur anezogen, unter der die erste – der Keim – zumeist „vertrocknet“; nur wenigen gelingt es, sich zu wandeln und, wenn ihre erste Natur endlich „reif geworden“ ist, die zweite abzulegen – wie eine Schlange, die ihre Haut abstößt.³⁸ Der von Canguilhem hergestellte Bezug zwischen dem Begriffspaar „erste“ und „zweite Natur“ und dem Leitspruch „Werde, der du bist!“ ist in *Morgenröthe* nicht explizit, aber sachlich korrekt: Das Werden, auf das es im Leitspruch ankommt, ist wie ein Reifen, und wer/was du bist, deine erste Natur, ist wie ein Keim. Diese erste Natur ist nicht etwas, was wir zuerst wiederentdecken und daraufhin wiedererlangen. Im Gegenteil: Sie tritt irgendwann spontan hervor und wird uns erst dann bewusst. Die sokratische Maxime „Erkenne dich selbst!“ wäre hier (wie bei Gide) der Selbstwerdung nicht förderlich.

Die Häutung, die in der *Morgenröthe* ebenfalls für die Selbstwerdung steht, ist in der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung*, auf die Canguilhem anschließend verweist, wiederum ein Bild für die Unmöglichkeit von Selbsterkenntnis und -findung. Der erste Abschnitt von *Schopenhauer als Erzieher* (1874) gibt der Häutungsmetaphorik nämlich eine skeptische Wendung: Man kann so viele Häute abstoßen, wie man will; zur Selbsterkenntnis gelangt man nie.³⁹ Die Aufgabe, sich selbst zu kennen und zu finden, ist demnach nicht zu erfüllen.

38 „Die erste Natur. – So wie man uns jetzt erzieht, bekommen wir zuerst eine zweite Natur: und wir haben sie, wenn die Welt uns reif, mündig, brauchbar nennt. Einige Wenige sind Schlangen genug, um diese Haut eines Tages abzustossen: dann, wenn unter ihrer Hülle ihre erste Natur reif geworden ist. Bei den meisten vertrocknet der Keim davon.“ (M 455)

39 „Aber wie finden wir uns selbst wieder? Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich sieben mal sieben abziehen und wird doch nicht sagen können: „das bist du nun wirklich, das ist nicht mehr Schale.““ (UB III, SE 1, KSA 1.340) Canguilhem zitiert nach: *Considérations inactuelles. Deuxième série. Schopenhauer éducateur / Richard Wagner à Bayreuth*, übers. v. Henri Albert, Paris 1922, 11.

Geht es in M 455 dann aber wirklich darum, „das Eigentliche unter dem Uneigentlichen zu finden“ (GC, 12.1.19/3, fol. 7), wie Canguilhem sich in existenzphilosophischem Vokabular ausdrückt?⁴⁰ Die Kollision mit der biologischen Ausdrucksweise ist hier nicht unbeabsichtigt: Die existenzphilosophische Denkfigur einer „Wiederholung“ seiner selbst aus der „uneigentlichen“ zweiten Natur sprengt Canguilhem zufolge die biologische Metaphorik.

Sinn und Berechtigung des Imperativs

„Wie man wird, was man ist“, zeigt *Ecce homo* erst im Nachhinein. Was/wer Nietzsche ist, erschließt erst ein Rückblick; die Einsicht war ihm nicht vergönnt, solange er noch unterwegs war. Stehen aber diese Erläuterungen nicht in einer gewissen Spannung zu der Imperativform „Werde, der du bist!“? Zarathustra, der in *Das Honig-Opfer* ebenfalls auf frühere Zeiten zurückblickt, erklärt nun, dass der Zuspruch, den er damals an sich selbst richtete, „nicht umsonst“ war (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.297).⁴¹ Damit legt er nahe, dass ihm die Selbstwerdung gelungen ist, aber und vor allem auch, dass die Aufforderung „Werde, der du bist!“ dabei nicht unwirksam war. Musste er sich also zur Selbstwerdung ermahnen, um er selbst zu werden? Ist die Selbstwerdung (noch) in *Ecce homo* der Inhalt eines Zurufs, den Nietzsche vormals an sich selbst gerichtet hatte und der seine Wirkung schließlich nicht verfehlte, obwohl er damals noch nicht wusste, wer/was er war und werden sollte? Oder ist die Selbstwerdung in *Ecce homo* lediglich ein Sachverhalt, den Nietzsche bei sich nachträglich feststellt, und nicht ohne Staunen?

Die Frage nach Sinn und Berechtigung der Imperativform durchzieht Canguilhems Betrachtung. Die Aufforderung „Werde, der du bist!“ – argumentiert er – muss sich an jemanden richten, der sich bewusst anstrengen kann und muss. Mithin steht ein bewusstseinsphilosophischer Begriff im Fokus, der weniger für Nietzsche als für die französische Philosophie charakteristisch ist: der „*effort*“ (Anstrengung, Streben).⁴² Gibt es nun in mir etwas, was sich anstrengt, damit ich ich selbst werde? Wenn davon keine Rede sein darf, ist der Modus Imperativ Canguilhem zufolge deplatziert. Denn wenn etwas wie ein Streben überflüssig oder gar ausgeschlossen ist, gibt es eigentlich

⁴⁰ Zur Eigentlichkeit bei Heidegger vgl. OC IV, 141. In *Deviens celui que tu es* spielt indes eher Jaspers eine bedeutende Rolle.

⁴¹ So bereits 1876: „„Werde der, der du bist“: das ist ein Zuruf, welcher i m m e r nur bei wenig Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist.“ (Nachlass 1876, 19[40], KSA 8.340)

⁴² Im *effort* wird sich der Wille gegen einen Widerstand seiner Macht bewusst. Hierin liegt – so Maine de Biran gegen Hume – die Grundtatsache des Bewusstseins. Vgl. Mark Sinclair, „On Effort and Causal Power. Maine de Biran’s Critique of Hume Revisited“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 28 (2020), 903–922.

nichts zu tun; man muss einfach abwarten. Die (nutzlose) Aufforderung heißt dann: Warte ab! Wenn sich etwas im Gegenteil um den Wandel bemüht, dann lässt es sich nicht mit einem Keim vergleichen. „Biologische Metaphern lassen uns als unzulängliche im Stich.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 7)

Gibt es also etwas wie ein Streben (*effort*), der zu werden, der man ist? Und geht es dabei um ein für das bewusste „Ich“ (*moi*) konstitutives Streben? Handelt es sich bei der ersten Natur, die sich um den Wandel bemüht, vielleicht um das Ich? Nietzsches erste Natur lässt sich kaum so deuten. Trotzdem zieht Canguilhem diese unnietzscheanische Annahme zuerst in Betracht.

Eigentlich teilt Canguilhem weitgehend Nietzsches Kritik des Subjekts; abschließend verpflichtet er ihm bei, dass das Ichsubjekt inexistent bzw. irrelevant ist, und nimmt vom *moi* kritisch Abstand. Aber Canguilhem benutzt oft das Wort auch dort, wo es bei Nietzsche eher um etwas wie das leibliche und unbewusste „Selbst“ (Zarathustras „grosse Vernunft“) geht als um das bewusstseinsphilosophische „Ich“. Das seltsame Paradox, auf das die biologische Lesart der Maxime hinauslaufen soll, ist ein Beispiel dieser zweideutigen Formulierung: „Ist das Streben, das zu werden, was man ist, konstitutiv für das ‚Ich‘ oder nicht? [...] Wenn es nicht konstitutiv ist, was ist dann dieses dritte ‚Ich‘, das das zweite tötet, um das erste wieder auferstehen zu lassen?“ (GC, 12.1.19/3, fol. 7)

Die Charakterologie⁴³ des mit Canguilhem befreundeten christlichen Philosophen und Psychologen René Le Senne würde zwar diesem Paradox entkommen, aber eben durch die Annahme, dass das Streben, das zu werden, was man ist, für das Ich konstitutiv ist. In der Charakterologie wohnt dieses Streben mithin nicht der ersten Natur (bei Le Senne: dem Charakter) inne, sondern eben dem freien und aktiven „Ich“. Nicht die erste Natur treibt die Bewegung an, sondern das *moi*. Die durch das freie Ich angetriebene Bewegung führt vom Charakter als erster Natur hin zur Persönlichkeit. Da die erste Natur statisch ist, erfordert die Dynamik ein Drittes, eben das (einzige) Ich, das als Mittler zwischen Charakter und Persönlichkeit fungiert.⁴⁴ Anders als in Canguilhems Paradox gibt es bei Le Senne mithin kein drittes „Ich“, sondern ein einziges, aber dieses „Ich“ ist doch gleichsam ein Drittes, das den unveränderlichen Charakter zur Persönlichkeit „spezifiziert“.⁴⁵

Canguilhems Paradox kommt daher erst durch etwas wie eine Vermengung der Begrifflichkeiten zustande. Nietzsche und Le Senne entgehen dem Widersinn auf je eigene Weise, weil beide zwischen erster Natur und Ich unterscheiden. Le Sennes Unterscheidung hat indes eine ganz andere Valenz als bei Nietzsche, dem zufolge das Ich-Bewusstsein weitgehend illusorisch und ohnmächtig ist. Man darf Nietzsches

⁴³ René Le Senne, *Traité de caractérologie*, Paris 1945. Während Le Senne im Kontext des Paradoxes nicht genannt wird, geht Canguilhem in einem späteren Abschnitt auf seine Abhandlung ein.

⁴⁴ Le Senne, *Traité de caractérologie*, 11.

⁴⁵ Le Senne, *Traité de caractérologie*, 15.

erste Natur nicht mit Le Sennes *moi* verwechseln. Le Sennes *moi* ist keine erste Natur, und Nietzsches erste Natur ist kein „Ich“, sondern vielleicht etwas wie ein „Selbst“. Bei Nietzsche ist anders als bei Le Senne ein Drittes nicht nötig; denn der Wandel geht zweifellos auf die erste Natur zurück, auch wenn man nicht sagen kann, dass diese sich dabei anstrengt.

Le Sennes durch das freie Ich angetriebene Bewegung, die vom Charakter als erster Natur hin zur Persönlichkeit führt, ist mit der von Nietzsche beschriebenen Entwicklung ebenfalls nicht zu verwechseln. Nietzsches Auffassung der zweiten Natur als Selbstverlust ist Le Senne fremd. Nichts – weder die „Persönlichkeit“ noch das Ich – entspricht bei ihm Nietzsches entfremdeter zweiter Natur. So kommt Nietzsches Denkfigur eines „Ablegens“ der zweiten zugunsten der ersten Natur in der Charakterologie nicht vor.

Wie Canguilhem bemerkt, versteht Nietzsche die Beziehung zwischen erster und zweiter Natur keineswegs harmonizistisch, sondern eher konfliktuell. Die zweite Natur erdrückt zumeist die erste, wenn diese sich nicht dagegen auflehnt. Canguilhem zufolge passt die biologische Metaphorik nicht zu diesem Konflikt. Eine aristotelische Auffassung der zweiten Natur als der Gewohnheit, durch die und dank der die erste Natur sich in der Zeit entfaltet, darf man Nietzsche nicht zuschreiben. Ihr Hauptproblem ist, dass sie zu einer Metaphysik verleiten kann. Wenn die erste Natur einem Keim vergleichbar ist, der sich nach einem biologisch vorbestimmten Muster entfaltet, macht es dann wirklich Sinn, von einem „Werden“ zu sprechen? Zumindest „ist diese Reifung vorgeprägter Art keine Geschichte“ (GC, 12.1.19/3, fol. 7). Denn hinter dem Werden, das nur Schein und daher nicht wirklich historisch ist, verbirgt sich etwas, was unberührt und unveränderlich bleibt: die „erste Natur“. Muss man Nietzsche dann nicht unterstellen, dass der Gegensatz von (erster) Natur und Kultur (zweiter Natur) und der Vorrang der ersteren dem bereits altgriechischen Primat des Seins über das Werden verhaftet bleiben? Nimmt man die Maxime „Werde, der du bist!“ allzu wörtlich, dann scheint sie tatsächlich darauf hinzudeuten: Das Werden ist durch das Sein bestimmt – das, was du wirst, durch das, was du bist. Dann aber – erklärt Canguilhem – verliert der Modus Imperativ seinen Sinn. Der französische Philosoph, der weder dem „Wert“ ein „Sein“ zuschreiben noch diesem starren „Sein“ das „Werden“ unterordnen will, weist indes darauf hin, dass auch und gerade bei Nietzsche ein Primat des Seins über das Werden nicht in Frage kommt. Zu Nietzsches Anti-Platonismus gehört vielmehr die These, dass es hinter dem Werden kein starres Sein gibt.

Psychologische Deutungen des Wahlspruchs

Eine mögliche naturalistische Alternative wäre nun: Die biologische Metapher steht bei Nietzsche nicht für eine biologische Auffassung, sondern für Psychologisches; der Keim ist ein Bild für das Triebleben, etwa für einen Instinkt.

Auf diesen Instinkt bezieht sich auch die alternative naturalistische Leitmetapher: die „Kraft, die ihren Angriffspunkt sucht [force qui cherche son point d'application]“ (GC, 12.1.19/3, fol. 7). Es scheint auf den ersten Blick nicht abwegig, diese Metapher im psychologischen Sinn zu deuten, und zuerst verfolgt Canguilhem diese Spur. In Auseinandersetzung mit zwei Neuveröffentlichungen gelangt er indes zu dem ernüchternden Ergebnis, dass eine psychologische Deutung des Leitspruchs inadäquat und die energetische Metaphorik potentiell irreführend ist.

Lässt sich das Suchen der „Kraft“ nach einem „Angriffspunkt“ mit den psychologischen Problemen vergleichen, die sich (A) im sozioökonomischen Zusammenhang der Berufsorientierung oder (B) im „ideo-existentiellen“ einer individuellen Lebensorientierung stellen? Besteht mithin irgendeine Verbindung zwischen Nietzsches Anliegen der Selbstwerdung und (A) den empirischen Fragen der von Pierre Naville⁴⁶ kritisierten „Psychologie der Eignungen“ oder alternativ dazu (B) den Lebensfragen, die Le Senne's Charakterologie aufwirft?

Le Senne unterscheidet von der „Berufsselektion“ (*sélection professionnelle*), bei der es um soziale und ökonomische Rationalisierung geht, die in seiner eigenen Charakterologie anvisierte „persönliche Selektion“ (*sélection personnelle*), deren Anliegen die allgemeine Lebensorientierung im Hinblick auf die tiefen Antriebe des Einzelnen ist.

Zwischen Le Senne und Naville, die sich nicht aufeinander beziehen, besteht indes ein gewisser Gegensatz. Naville räumt angeborenen Faktoren einen geringen Stellenwert ein, ja, er stellt deren Angeborenheit in Frage. Le Senne versteht dagegen den Charakter als „die Gesamtheit der angeborenen Anlagen, die das psychische Skelett eines Menschen bilden.“⁴⁷ „Es gibt nichts im Charakter, was nicht angeboren, mit dem Individuum geboren, konstitutiv für seine erste Natur ist“.⁴⁸ Für die konkrete Totalität des Ichs steht bei Le Senne indes nicht der Charakter, sondern die „Persönlichkeit“, die auch die gewordenen, angeeigneten, veränderlichen Aspekte enthält.⁴⁹ Le Senne stimmt zwar Schopenhauer bei, dass der individuelle Charakter unveränderlich ist, behauptet aber, dass das freie und aktive Ich den unveränderlichen Charakter zur Persönlichkeit „spezifiziert“.⁵⁰ Die Dynamik entspringt mithin dem freien Ich und dem von ihm angestrebten Wert, der gleichsam als „Anziehungspol“ (*pôle attractif*) (GC, 12.1.19/3, fol. 7) wirkt – als Ruf oder Appell.

Canguilhem gelangt offenbar zu dem Ergebnis, dass Le Senne's insgesamt anti-naturalistische Auffassung sich von einem „naturalistischen“ Verständnis des Charakters nicht genug fernhält. Le Senne's freies und aktives Ich trägt wiederum metaphysi-

⁴⁶ Pierre Naville, *Théorie de l'orientation professionnelle*, Paris 1945. Canguilhem bezieht sich insbesondere auf Kapitel V „Theorie der Eignung“ (*Théorie de l'aptitude*), 161–232.

⁴⁷ Le Senne, *Traité de caractérologie*, 9.

⁴⁸ Le Senne, *Traité de caractérologie*, 10.

⁴⁹ Vgl. Le Senne, *Traité de caractérologie*, 10f.

⁵⁰ Vgl. Le Senne, *Traité de caractérologie*, 15.

sche Züge, und so auch dessen Zusammenspiel mit dem deterministischen Charakter. Sie spielen in der „Berufung“ (*vocation*) zusammen. Diese stellt einen Kompromiss zwischen dem vorgegebenen Charakter (als „Gesamtheit der angeborenen Anlagen“) und dem bewunderten und begehrten „Wert“ dar, d. h. zwischen dem genetisch bedingten Machbaren und dem vorweggenommenen Wünschbaren.⁵¹ Der Begriff der „Berufung“ spielt in der Charakterologie also eine wichtige Rolle. Canguilhem stimmt in dieser Hinsicht jedoch eher mit Naville überein, der den Berufungsbegriff strikt ablehnt.

In der von dem Arbeitssoziologen kritisierten Berufsorientierung wird der Psychotechnik die Aufgabe zugewiesen, dem Individuum den Beruf nahezulegen, der zu seinen durch psychometrische Tests ermittelten (vermeintlich angeborenen) „Eignungen“ (*aptitudes*) passt. Die damals kanonische Theorie (Henri Piéron, Édouard Toulouse) fasst die „Eignungen“ als angeborene Dispositionen auf. Naville weist diese psychologische Theorie zurück: Es handle sich doch nicht um erbliche, irgendwie präformierte und mithin unveränderliche biologische Anlagen, sondern um komplexe durch das soziale Milieu bedingte eingeübte Resultanten.⁵² Navilles soziologische Kritik der Psychologie spricht Canguilhem an: Das Verfahren zur Feststellung beruflicher Eignungen zielt eigentlich darauf, die Tätigkeit der Menschen im Hinblick auf Ertrag und Leistung (*rendement*) zu begrenzen und zu bestimmen.

Noch fragwürdiger als der psychotechnische Begriff der „Eignung“ ist dessen metaphysisch-religiöse Entsprechung, die „Berufung“. Diesem Konzept, das noch in säkularen Versionen deutliche Spuren seines religiösen Ursprungs trägt, liegt keine echte Orientierungstechnik zugrunde; es ist Naville zufolge eher eine Attrappe, hinter der Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit stecken. Muss die Berufsorientierung einen jungen Menschen seine „Berufung“ entdecken lassen? Muss sie „Berufungen“ erzeugen? Der Sozialist Naville lehnt diese Ideen als widersprüchlich ab.⁵³

Canguilhem greift dessen Kritik auf. Die religiös geprägte Idee der „Berufung“ beinhaltet etwas wie einen transzendenten Appell: Ein Ruf muss die „Berufung“ erwecken.⁵⁴ So trägt in der Berufsorientierung die Beratung selbst an den Menschen das Ideal heran, das ihn ansprechen soll. Die „Berufung“ ist hier also nicht spontan, sondern bedarf eines äußeren Reizes, muss erst erregt werden. Der ausschlaggebende Faktor ist mithin nicht sie, sondern die Beratung selbst. In der so aufgefassten Berufs-

51 „La vocation [...] est un compromis entre ce que le caractère permet à un homme de devenir et ce que la valeur lui fait pressentir, admirer, désirer d'elle-même“ (Le Senne, *Traité de caractérologie*, 408).

52 Es gibt dementsprechend – ein Punkt, der auch für Canguilhems Nietzsche-Lektüre wesentlich ist – keine abstrakte Identität der Person. Vgl. Dominique Hocquard, „Pierre Naville, la psychologie et le moment de l'orientation“, in: *Vie sociale* 5 (1996), 49–64.

53 Zu „Berufung“ als metaphysischem Begriff vgl. Naville, *Théorie de l'orientation professionnelle*, 165 ff. und 21. Naville kritisiert die Wendung „Il faut ‚susciter les vocations‘“ (164) als „une inquiétante contradiction dans les termes“ (172). Zu „vocation“ und „aptitude“ vgl. 175.

54 „C'est l'appel de Dieu, et l'appel du tribunal“ (Naville, *Théorie de l'orientation professionnelle*, 165).

orientierung bringt der Rat „Werde x!“ die „Berufung“ erst hervor. So darf man den Imperativ „Werde, der du bist!“ aber nicht auffassen.

Menschen möchten oft zu etwas werden, was sie von ihren Anlagen her überhaupt nicht werden können. Auf diese Formel lassen sich die keineswegs identischen Probleme bringen, denen die von Naville kritisierte Berufsorientierung und die von Le Senne vertretene Lebensorientierung auf jeweils eigener Ebene abhelfen wollen. Lässt sich Nietzsches „Werde, der du bist!“ mit ihren Anliegen irgendwie vergleichen? Canguilhems Ergebnis ist negativ. Der Leitspruch steht weder für die psychotechnischen Aufgaben der reduktionistischen Psychologie der Eignungen noch für ein charakterologisches Problem.

Die naturalistische Leitmetapher der Kraft, die ihren Angriffspunkt sucht, ist dementsprechend inadäquat:

Wir sind mit der energetischen Formel „Kraft, die ihren Angriffspunkt sucht“, nicht glücklicher als mit der biologischen Formel „Keim, der seine Hülle zum Platzen bringt“, zweifellos, weil wir mit der einen wie mit der anderen nicht weit genug entfernt sind von Logik und Psychologie, also von einem „naturalistischen“ Verständnis des Selbst. (GC, 12.1.19/3, fol. 8)

Benvenuto Cellinis Begabung

Findet sich aber Canguilhems energetische Formel „Kraft, die ihren Angriffspunkt sucht“ überhaupt bei Nietzsche? Ist sie nicht zu teleologisch? Die inzwischen überwundene Zeit, in der er noch „keinen Weg“, keinen „Ausgang aus ganzen Jahrtausenden des Labyrinths“ gefunden hatte, beschreibt *Der Antichrist* (1888) durch ein verwandtes Bild: „die Fülle, die Spannung, die Stauung der Kräfte“, die sich einstweilen nicht entladen konnten, eben weil Nietzsche lange nicht wusste, „wohin mit [seiner] Tapferkeit“ (AC 1). Den Kräften fehlte insofern das, was Canguilhem einen „Angriffspunkt“ nennt. Kann man aber auch sagen, dass sie nach einem *suchten*? Hat die Pindar'sche Devise wirklich die Kraft als Adressatin und fordert sie eben dazu auf, aktiv nach einem „Angriffspunkt“ zu suchen? Lässt sich der Leitspruch tatsächlich so deuten?

Auf den *Antichrist* bezieht sich Canguilhem nicht, sondern auf *Ecce homo*, dessen Autor sich seiner Aufgabe nicht einfach erst nach langer Zeit bewusst wurde (wie *Der Antichrist* nahelegen mag), sondern erst im Nachhinein. Dass Nietzsche er selbst geworden ist, heißt hier nämlich, dass die „dominierende Aufgabe“, von der er lange Zeit nichts ahnte, nun endlich erfüllt ist. Hatte er aber je nach dieser Aufgabe gesucht? Davon ist in *Ecce homo* keine Rede. Nietzsche beschreibt „die lange und geheime Arbeit und Künstlerschaft [s]eines Instinktes“ (EH, Warum ich so klug bin 9). Die Metapher der Kraft, die nach einem Angriffspunkt sucht, kommt hier zwar nicht vor; trotzdem denkt Nietzsche – so Canguilhem – auch an „den Instinkt, der mit den Umständen listig umgehen und aus den Hindernissen Mittel machen kann [...]. ‚Werde, der du bist‘ richtet sich [...] an eine Kraft, die ihren Angriffspunkt sucht.“ (GC,

12.1.19/3, fol. 7) Anschließend bezieht sich Canguilhem explizit, wenn auch nur stichwortartig, auf Nietzsches Ausführungen über „die organisierende, die zur Herrschaft berufene „Idee“, die „in der Tiefe“ „wächst“ und „der Reihe nach alle die n e n d e n Vermögen aus[bildet], bevor sie irgend Etwas von der dominirenden Aufgabe, von „Ziel“, „Zweck“, „Sinn“ verlauten lässt.“ (EH, Warum ich so klug bin 9) Da hier allerdings weder von der Maxime noch von der Kraft die Rede ist, wendet sich Canguilhem, der sich wiederholt ohne große Bedenken über die Unterschiede zwischen dem jungen und dem späteren Nietzsche hinwegsetzt, gleich der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* zu, die er nun extensiver kommentiert als *Ecce homo. Schopenhauer als Erzieher* erläutert die Frage, wie der „erziehende Philosoph“ mit der „Centralkraft“ seines Zöglings umgehen muss (UB III, SE 2, KSA 1.342f.), und vor allem hier findet Canguilhem die „Lösung für das Problem der Richtung, in der die authentische Kraft zum Einsatz kommen muss“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8): „Diese Lösung ist Liebe [Bewunderung]. Der zu werden, der man ist, heißt, der große Mann zu werden, den man liebt, oder in einer Reihe von großen geliebten Menschen ‚das Grundgesetz [s]eines eigentlichen Selbst‘ zu finden.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8)

Canguilhem schließt hier nicht nur direkt an Nietzsche an, den er ausführlich zitiert,⁵⁵ sondern auch an Bertram. Im *Versuch einer Mythologie* ist Liebe ein Dauerthema, worin sich auch die Affinität zu Stefan George zeigt. So setzt Bertram die Selbstwerdung zu Nietzsches „Erlebnis des platonischen Liebesenthusiasmus“⁵⁶ für Schopenhauer und vor allem für Wagner in Beziehung. „Auch Nietzsche [...] bezeugt den lernenden Liebesenthusiasmus, der dem jungen Menschen sein pindarisches ‚Werde, der Du bist!‘ (Nietzsches Lieblingswort) unablässig zuruft.“⁵⁷ Im Anschluss an diese Betrachtung geht Bertram auf die eben angeführte Stelle aus *Schopenhauer als Erzieher* ein und bemerkt dazu, „daß alle Liebe nur ein Weg zu sich selber sei“.⁵⁸ Auch in der Stelle aus dem Kapitel „Das deutsche Werden“, der Canguilhem das griechische Original entnimmt, deutet Bertram den Leitspruch als „eine Überredung zur Liebe, zur verwandelnden Liebe“.⁵⁹

55 „Stelle dir die Reihe dieser verehrten Gegenstände vor dir auf, und vielleicht ergeben sie dir, durch ihr Wesen und ihre Folge, ein Gesetz, das Grundgesetz deines eigentlichen Selbst. Vergleiche diese Gegenstände, sieh, wie einer den andern ergänzt, erweitert, überbietet, verklärt, wie sie eine Stufenleiter bilden, auf welcher du bis jetzt zu dir selbst hingeklettert bist; denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir oder wenigstens über dem, was du gewöhnlich als dein Ich nimmst. Deine wahren Erzieher und Bildner verrathen dir, was der wahre Ursinn und Grundstoff deines Wesens ist, etwas durchaus Unerziehbares und Unbildbares, aber jedenfalls schwer Zugängliches, Gebundenes, Gelähmtes: deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier.“ (UB III, SE 1, KSA 1.340 f.)

56 Bertram, *Nietzsche*, 330.

57 Bertram, *Nietzsche*, 329.

58 Bertram, *Nietzsche*, 331.

59 „Das Wort Pindars, das Nietzsche sich zum Lebensverspruch wählte, das ihn von früh an bis zuletzt leitete und begleitete und das auch in den Zarathustra eingegangen ist: γένοι' οἷος ἑσσί, ‚Werde

In der dritten *Unzeitgemässen*, auf die Bertram anschließend eingeht, erfordert die Selbstwerdung ein Vorbild, dem man persönlich begegnen kann, aber das eventuell erst zu schaffen ist; „denn dein wahres Wesen liegt nicht tief verborgen in dir, sondern unermesslich hoch über dir“ (UB III, SE 1, KSA 1.340 f.). Diese Erläuterung über das wahre Wesen einer Person deutet Canguilhem im Sinn des für ihn wichtigen Alain'schen Gegensatzes von Wert und Sein: Die erste Natur selbst ist nicht etwas irgendwie Vorgegebenes, bereits Bestehendes, sondern ein selbstgeschaffenes und erst zu erreichendes Ideal. Zu dieser Deutung der ersten Natur – als Norm und nicht als Tatsache – passt die energetische Metaphorik schließlich nicht, obwohl Nietzsche hier von „Centralkraft“ redet. Canguilhem nennt sie mit eigenem Ausdruck auch „force authentique“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8) – ein Hinweis auf die von ihm gesehene Unstimmigkeit.

In der einzigen Stelle der dritten *Unzeitgemässen*, in der die „Centralkraft“ auftritt,⁶⁰ unterscheidet Nietzsche zwei damals geläufige „Maximen der Erziehung“, die zueinander in einer gewissen Spannung stehen: Der Erzieher kann auf „die eigenthümliche Stärke“ (UB III, SE 2, KSA 1.342) des jeweiligen Einzelnen fokussieren; aber er kann auch „alle vorhandenen Kräfte“ berücksichtigen. Der von Nietzsche gepriesene „erziehende Philosoph“ würde zwar „die Centralkraft“ des jeweiligen Individuums entdecken, aber „auch zu verhüten wissen, dass sie gegen die andern Kräfte zerstörend wirke“ (KSA 1.343). Wiederum sollte man nicht wie der Vater von Benvenuto Cellini diese Zentralkraft zugunsten anderer Fähigkeiten hemmen. Selbst wenn Benvenuto vielleicht (auch) für die Musik „geeignet“ war, hätte sein Vater ihn nicht zum Musizieren zwingen dürfen. Der von Nietzsche nicht abgelehnte Grundsatz, dass man alle vorhandenen Kräfte pflegen soll, rechtfertigt mithin nicht, dass man das eigentliche Anliegen eines außerordentlich begabten Menschen missachtet und jemanden, der wie Cellini „eine entschiedene Neigung zur Goldschmiedekunst hat“, gewaltsam auch zur Musik nötigt. „Man wird dies bei so starken und bestimmt sich aussprechenden Begabungen nicht recht nennen“ (KSA 1.342).

der du bist!‘ – dieser pindarische Ruf gilt auch seinem deutschen Menschen. Werde, was du schon bist: werde Ich! – das ist der immer erneute, mystisch zweideutige Ruf des Griechischen Menschen über die Jahrtausende hinweg; und unruhig vernimmt das deutsche Gewissen diese halb mahnende, halb verheißende Stimme, wie eine Überredung zur Liebe, zur verwandelnden Liebe. ‚Mensch, was du liebst, in das wirst du verwandelt werden‘ – so mahnt die Stimme, und jene ‚verzehrende Sehnsucht nach den Griechen‘, welche aus dem deutschen Geist immer und immer wieder, wie ein Urfeuer, hervorbricht, ist nur der Ausdruck des Willens, sich zu verwandeln in sein eigentlicheres Selbst, zu werden, was er im Grunde ist.“ (Bertram, *Nietzsche*, 94) Auch Jaspers, auf dessen Erläuterung von Nietzsches Leitspruch noch einzugehen ist, weist auf Pindar hin, aber ohne das griechische Original anzuführen: „Nietzsche macht sich zu eigen Pindars Forderung: Werde, der du bist!“ (Jaspers, *Nietzsche*, 154).

60 Canguilhem hat sich nur den Ausdruck „Centralkraft“ notiert, nicht auch die Passage, in dem er vorkommt.

Canguilhem greift das Stichwort „Begabung“ (Französisch: *don*, „Gabe“) auf und beruft sich auf Nietzsches Betrachtung über Cellini, um zwei auch von Naville kritisierte Begriffe zu verwerfen: „Wir haben es nicht mit einer Berufung oder einer Eignung zu tun, sondern mit Gaben [*dons*], Dispositionen.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8) Demnach bezieht sich Nietzsches Leitspruch weder auf psychotechnisch ermittelte „Eignungen“ noch auf eine nebulöse metaphysische „Berufung“, sondern auf etwas, was Canguilhem „Dispositionen“ nennt bzw. mit Nietzsche „Begabungen“ (*dons*). Der französische Philosoph vollzieht indes bald eine Kehrtwende. Er gelangt nämlich zu dem Ergebnis, dass nicht allein der Dispositionsbegriff der in *Schopenhauer als Erzieher* gepriesenen „Liebe“ zu Vorbildern und Idealen nicht gerecht wird; auch den von Nietzsche selbst verwendeten Ausdruck „Begabung“ (*don*) findet Canguilhem jetzt unangemessen.⁶¹

„Wir könnten dann versuchen, die Schwierigkeit zu überwinden, indem wir zeigen, dass am Ursprung dieses Wesens, das wir wiederfinden sollen, nicht ein *gegebenes* [Faktum] (Keim, Eignung, Gabe, Disposition) steht, sondern eine *Wahl*.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8) Das biologische Konzept des „Keims“ und die psychologischen Begriffe „Eignung“, „Disposition“ und *don* („Gabe“ bzw. „Begabung“) erweisen sich hier allesamt als inadäquat, der letztere nicht weniger als die anderen, aber eben nur deshalb, weil auch er naturalistisch verstanden wird: als psychologischer Begriff, der für empirische Sachverhalte steht.

Canguilhem schlägt eine Alternative vor: Wir *wählen* unsere erste Natur. So merkwürdig es auch klingen mag, soll diese „Wahl“ kein Gegenstand der Psychologie sein – und der Wahlbegriff, um den die philosophischen Interpretationen der Maxime kreisen, kein empirischer Begriff; denn auch unser Wesen, das wir wiederfinden sollen, ist hiernach kein empirisches, etwa biologisches oder psychologisches Faktum. Dementsprechend kommen von nun an nur Philosophen zu Wort – und zwar zunächst zwei Klassiker, die von dieser „Wahl“ eine überhöhte metaphysische Deutung geben, und erst dann Nietzsche selbst. Die Vorstellung, dass es sich bei der „ersten Natur“ wirklich um ein „Wesen“ handelt, das man suchen und wiederfinden (und nicht etwa einfach erfinden) kann und muss, erweist sich dann noch einmal als hinfällig.

⁶¹ Im späteren Aphorismus „B e g a b u n g“ (MA I 263), der „Talent“ als Synonym verwendet, setzt Nietzsche deren Verwirklichung mit der Selbstwerdung gleich: Es geht um den Ausnahmemenschen, der „wirklich ein Talent wird, also wird, was er ist, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.“

Metaphysische Deutungen: Intelligibler Charakter und Selbstwerdung

Als zeitloses Wesen, das sich im Werden irgendwie verwirklicht, wäre der „intelligible Charakter“ eine übersteigerte metaphysische Deutung der Überschrift *Wie man wird, was man ist*. Was ein Mensch in der Zeit wird, entspringt seinem Sein: Dem noumenalen Charakter jenseits der Zeit, der frei gewählt wurde, entstammen die Entscheidungen, die der Einzelne in der Zeit trifft. Als intelligibler Charakter gedacht, wäre die erste Natur eine Möglichkeit, die wir gleichsam schon immer gewählt haben; wir müssten nun diese vergessene außerzeitliche Urwahl gleichsam bestätigen – durch eine zweite Wahl bzw. Entscheidung (GC, 12.1.19/3, fol. 8). Noch viel stärker als bei Kant, auf den Canguilhem ebenfalls eingeht, nimmt diese gemeinsame Grundidee bei Schopenhauer die Form einer platonischen Vorbestimmtheit des Werdens durch das Sein an.

Als intelligibler Charakter gedacht, wäre die erste Natur in weit grundsätzlicherem Sinn vorgegeben als im biologischen Naturalismus.⁶² Die metaphysische und die biologische Auffassung leiden mithin an einem ähnlichen Problem: Deterministisch gedeutet, lässt sich das Selbstwerden nicht als Imperativ auffassen. Dem Leitspruch „Werde, der du bist!“ kann die Lehre des intelligiblen Charakters schon deshalb nicht gerecht werden, weil vor diesem metaphysischen Hintergrund die Selbstwerdung „kein Imperativ“ wäre, sondern lediglich eine „Feststellung“, und zwar die hoffnungslose über einen Zustand, aus dem es kein Entrinnen gibt (GC, 12.1.19/3, fol. 9). Auch deshalb betont Canguilhem, dass der metaphysische Begriff des intelligiblen Charakters sich mit der Pindar’schen Maxime nicht verträgt.

Auf Nietzsches Kritik an Kants und Schopenhauers Lehre des intelligiblen Charakters in *Menschliches, Allzumenschliches* (1878)⁶³ geht Canguilhem nicht ein. Er beruft sich vielmehr noch einmal allgemein auf Nietzsches Anti-Platonismus. Das Konzept des intelligiblen Charakters bleibt dem altgriechischen Vorrang des Seins über das Werden verhaftet, den Nietzsches Kritik der Metaphysik ablehnt. Anders als Schopenhauer schreibt dieser dem Werden einen positiven Wert zu. Darin sieht Canguilhem eine Verwandtschaft mit Bergson: „Der zu werden, der man ist, heißt bei Bergson, sein Sein im Werden wiederzufinden.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 9) Die Aufwertung des Werdens ist bei Nietzsche Lebensbejahung. Und diese Lebensbejahung, mit der einer sein ganzes Selbst bejaht, ist der *amor fati*.

⁶² Oder etwa bei Le Senne. Wie oben gesehen, bezieht sich auch seine Abhandlung auf Schopenhauers intelligiblen Charakter. Kant nennt er ebenfalls öfter, aber nicht in Hinsicht auf diesen Begriff.

⁶³ Vgl. etwa MA I 39 und dazu die klassische Studie von Wolfgang Müller-Lauter, „Freiheit und Wille bei Nietzsche“, in: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin 1999, 25–129. – In seiner Erläuterung des Leitspruchs erwähnt Jaspers, dass Nietzsche „auf der Ebene psychologischer Tatsächlichkeit die ‚Unveränderlichkeit des Charakters‘“ „leugnet“ (Jaspers, *Nietzsche*, 158).

Canguilhem lässt sich offenbar von den letzten beiden Abschnitten von *Warum ich so klug bin* inspirieren. Nachdem der neunte Abschnitt die Titelfrage des Buches beantwortet hat, gelangt der Autor zu folgender Einsicht: „Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden.“ (EH, Warum ich so klug bin 9) Erst der zehnte Abschnitt bezeichnet diese Haltung dann ausdrücklich als *amor fati*. Mit dieser „Formel“ klingt *Warum ich so klug bin* aus:

Meine Formel für die Grösse am Menschen ist *a m o r f a t i*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern *l i e b e n* ... (EH, Warum ich so klug bin 10)⁶⁴

Dass Nietzsches Bericht über die Selbstwerdung schließlich in dieses Bekenntnis zum *amor fati* mündet, suggeriert Canguilhem die starke interpretative These, dass der einzig verbleibende Inhalt der Maxime „Werde, der du bist!“ (Selbst-)Bejahung ist, eben die „Devise“ *amor fati*. Wohl aus diesem Grund mag der französische Philosoph darüber nachgedacht haben, ob „Amor fati“ als Titel nicht vielleicht geeigneter wäre als „Werde, der du bist!“.

Unbedingte Selbstbejahung ist demnach der gültige Kern des Pindar'schen Leitspruchs. Worum aber handelt es sich eigentlich bei dem geliebten Fatum? Hier schließt Canguilhem an Karl Jaspers an. Diesem zufolge ist die im *amor fati* bejahte Notwendigkeit nicht die von Nietzsche abgelehnte kausale Kategorie.

Diese *Notwendigkeit* ist nicht die Kategorie der Notwendigkeit, welche als kausale Notwendigkeit im Naturgesetz und im Mechanismus gemeint ist. Die Kategorie der kausalen Notwendigkeit meint Nietzsche, wenn er sich *gegen* die „Vergötterung des Notwendigen“ stellt (10,401) [...]. Erst *die* Notwendigkeit, die keine Kategorie mehr ist, daher weder Naturgesetz noch Zweckgesetz, weder errechenbare Zwangsläufigkeit noch Absicht, heißt ihm Fatum. Es *umgreift* Zufall und Gesetz, Chaos und Zweck.⁶⁵

Canguilhem hält diese Ausführungen stichwortartig und zustimmend fest. Die Maxime „Werde, der du bist!“ – wie auch die Metapher der ersten Natur – beinhaltet zwar wirklich Notwendigkeit, aber weder eine ontologische noch eine logische. An letztere glaubt Nietzsche ebenso wenig wie an das, was (auch) Canguilhem die logische Identität des Selbst nennt. Dass man Ja zum Leben sagt und sich selbst bejaht, bedeutet nicht, dass es so etwas wie ein selbstidentisches Selbst gibt.

Canguilhem definiert den *amor fati* als „Resignation angesichts dessen, was auf mich zukommt“ (GC, 12.1.19/3, fol. 9). Stoische „Resignation“ ist sicher nicht die von Nietzsche gemeinte Haltung.⁶⁶ Dem unglücklich gewählten Wort zum Trotz deutet der

⁶⁴ Canguilhem zitiert nur den ersten Teil dieser Stelle: „Meine Formel [...] nicht.“

⁶⁵ Jaspers, *Nietzsche*, 365.

⁶⁶ In einem anderen Text (vgl. OC V, 230) setzt Canguilhem Nietzsches *amor fati* in enge Beziehung zu stoischen Ansichten.

französische Philosoph den Leitspruch im Sinn integraler Selbstbejahung. Seine Definition des *amor fati* nimmt das Gleichnis des auf den Dichter zukommenden Sternbildes in „Ruhm und Ewigkeit“ auf.⁶⁷ Den Hinweis auf diesen *Dionysos-Dithyrambos* (1888) verdankt Canguilhem Jaspers, dem er auch die Schlussverse im deutschen Original entnimmt:

ewiges Ja des Sein's,
 ewig bin ich dein Ja:
 denn ich liebe dich, o Ewigkeit! -- (DD, Ruhm und Ewigkeit 4)⁶⁸

Durch dieses hymnische Liebesgeständnis an die Ewigkeit wird – so Canguilhem mit unüberhörbarem Anklang an Jaspers – das „Werde, der du bist!“ „erhellt“ (s'éclairer) (GC, 12.1.19/3, fol. 9).

Jaspers: „Die Aufgabe ist, selbst zu werden in der Aneignung Nietzsches“

Für Canguilhems Deutung des Pindar'schen Leitspruchs ist Jaspers bedeutender als Bertram. Die Handschrift ist auch deshalb interessant, weil die veröffentlichten Schriften Jaspers eher selten erwähnen,⁶⁹ während sie eine gewisse, nicht unbedingt zu erwartende Konsonanz mit ihm zeigt. Letztlich gehen die Ansichten weit auseinander. Jaspers definiert die Philosophie als eine „via media“, die Atheismus und Religion gleichermaßen ausschließt. Allerdings hält er nur die geoffenbarte Religion für unvereinbar mit der Philosophie; der letzte Horizont seiner *philosophia perennis* ist ein „philosophischer Glaube“.⁷⁰ Die metaphysischen und theologischen Anwendungen, die Jaspers' „Mittelweg“ anhaften, sind Canguilhem völlig fremd, der eher bestrebt ist, „die Originalität der Werte anzuerkennen, ohne zur spiritualistischen Leier zu greifen“

⁶⁷ „Ich sehe ein Zeichen –, aus fernsten Fernen / sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich [...] / Du kommst zu mir? –“ (DD, Ruhm und Ewigkeit 3 und 4).

⁶⁸ Vgl. Jaspers, *Nietzsche*, 367. Jaspers, nicht jedoch Canguilhem, zitiert u. a. auch die in Anm. 67 angeführten Verse. – Canguilhem verweist auf die erste Ausgabe des *Nietzsche* (1935). Er hätte damals theoretisch bereits auf die zweite von 1945 zurückgreifen können. In seiner Bibliothek ist die französische Übersetzung (1950; CAN 1004; vgl. OC IV, 101) erhalten, die allerdings erst Jahre später veröffentlicht wurde. – Der entsprechende Band der Gesamtausgabe ist gerade erschienen: Karl Jaspers, *Nietzsche*, hg. v. Dominic Kaegi u. Andreas Urs Sommer, in: *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 18, Basel 2020.

⁶⁹ Im *Essay* von 1943 hatte Canguilhem Jaspers' *Allgemeine Psychopathologie* (1913) bzw. deren französische Übersetzung (1928) zitiert; in einem späteren Text berichtet er über die Entstehung letzterer, an der auch Sartre beteiligt war (vgl. OC V, 1129). Vgl. dazu Brusotti, „Choice' or ,Gift'? ,Choice' and ,Gift'?“.

⁷⁰ Vgl. Brusotti, „Choice' or ,Gift'? ,Choice' and ,Gift'?“.

(OC IV, 293), wie er einmal gegen Gabriel Marcel bemerkt. Die „Originalität“ der Werte anzuerkennen, heißt hier, im Geist des „reflexiven Ansatzes“ daran festzuhalten, dass sie nichts Seiendes bzw. Faktuelles sind. Gerade in dieser prinzipiellen Gegenüberstellung von Wert und Tatsache wurzelt auch Canguilhem's positive Aufnahme von Jaspers' Kritik naturalistischer Deutungen der Maxime und von seiner Diagnose, sie stellten für Nietzsche selbst eine rekurrierende Versuchung dar. Canguilhem erwägt also, ob der existenzphilosophische Ansatz nicht doch dazu beitragen kann, Nietzsches „Werde, der du bist!“ von metaphysischen Annahmen freizuhalten, ohne ihn in einem naturalistischen Sinn zu deuten.

Jaspers unterscheidet prinzipiell zwischen empirischer Erkenntnis, die auf objektive Wahrheit zielt, und Philosophie, die nach „erhellender Wahrheit“ sucht. Philosophie ist ein existentieller Appell, ihre Aufgabe ist Existenzerhellung, sie liest Chiffren der Transzendenz. Jaspers geht mithin von einer Kluft zwischen empirischen Ansprüchen und existentielltem Appell aus und wendet deshalb gegen Nietzsche ein, dass er die beiden Ebenen ständig verwechselt und hybridisiert. Nietzsche scheint dem Existenzphilosophen also inkonsequent.⁷¹

Jaspers zufolge wendet sich Nietzsche mit seinem Verständnis von „*Schaffen als Freiheit ohne Transzendenz*“⁷² von existenzphilosophischen Freiheitsauffassungen ab. „Freiheit im existenzphilosophischen Sinne, ob christlich oder Kantisch, ist in Bezug auf Transzendenz; sie ist die Möglichkeit eines endlichen Wesens, hat ihre Grenze vor der Transzendenz“.⁷³ Bei Nietzsche fällt dieser Bezug zur Transzendenz weg:

Freiheit, die Nietzsche anerkennt und behauptet, ist transzendenzloses In-sich-gegründetsein und Ausschleichen. Diese Freiheit ist *negativ* und *positiv*. *Negativ* ist der Weg der Freiheit, sofern sie abwirft, durchbricht, verneint, was war und gültig war [...]. *Positiv* ist Freiheit Hervorbringen vom Charakter des „*Schaffens*“.⁷⁴

„Die schaffende Umwertung aller Werte“,⁷⁵ um die es letztlich geht, verneint überkommene Werte und setzt neue. Jaspers formuliert nun folgenden Einwand:

⁷¹ Vgl. etwa Jaspers, *Nietzsche*, 430.

⁷² Jaspers, *Nietzsche*, 155. Canguilhem leitet seine Auseinandersetzung mit Jaspers ein, indem er diese Definition zitiert. Sie ist der Titel eines Paragraphen. „Das transzendenzlose Schaffen“ ist bei Jaspers eindeutig „das Selbstsein ohne Gott“ (159; vgl. auch Mikel Dufrenne / Paul Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, 151). – Der Begriff des Schaffens stand bereits in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre im Fokus von Canguilhem's eigener Auseinandersetzung mit Nietzsche. Vgl. Brusotti, „Diskontinuitäten“, 68 ff.

⁷³ Jaspers, *Nietzsche*, 155.

⁷⁴ Jaspers, *Nietzsche*, 155. Die erste dieser zwei Stellen aus Jaspers' *Nietzsche* hat Canguilhem ins Französische übersetzt, die zweite nur stichwortartig zusammengefasst.

⁷⁵ Jaspers, *Nietzsche*, 157.

Indem Nietzsche den schaffenden Ursprung ohne Transzendenz *bezeichnen*, umkreisen, auslegen will, geschieht es ihm ständig, trotz seines Willens zum Mehr-als-Leben, daß ihm plötzlich *bloße Natur* im Sinne des biologisch Erkennbaren in der Hand ist, oder daß ihm entsprechende bloße psychologische oder soziologische Wirklichkeiten übrig bleiben.⁷⁶

Diese allgemeinere Diagnose wendet Jaspers anschließend auf Nietzsches Umgang mit Pindars Leitspruch an. Darin, dass Nietzsche „den schaffenden Ursprung ohne Transzendenz“ deute, liege der Grund, warum er auch seinen Imperativ immer wieder missverstehe:

Wie Nietzsche [...] bei seinen Formulierungen unwillkürlich aus dem Appell an den existentiellen Ursprung in das bloße Behaupten einer natürlichen Tatsächlichkeit – also eines partikular erforschbaren Daseins in der Welt – gerät, ist z. B. an der Forderung: „Werde, der du bist!“ deutlich zu machen.⁷⁷

In Wirklichkeit also sei „Werde, der du bist!“ – wie Philosophie überhaupt – ein existentieller Appell. Nietzsche verwechsle ihn indes immer wieder mit einer Aussage, die naturalistische Behauptungen über biologische und/oder psychologische Tatsachen beinhalte. Jaspers zufolge besteht das Missverständnis eben darin, dass Nietzsche dem Leitspruch eine naturalistische, deterministische Grundlage geben will, die den Modus Imperativ um seinen Sinn bringt.⁷⁸

Auch Canguilhem sieht einen Gegensatz zwischen (existenz)philosophischen und naturalistischen Lesarten von Nietzsches „Werde, der du bist!“ und schließt sich Jaspers' kritischer Diagnose weitgehend an, dass biologische oder psychologische Interpretationen der Formel eine Versuchung darstellen, der Nietzsche selbst nicht immer widersteht.

„Wahl“ oder „Gabe“? „Wahl“ und „Gabe“? Dufrenne, Ricœur und die „Parole der Freiheit“

Die Grundidee des philosophischen Zugangs zum Leitspruch – hatte Canguilhem zuerst behauptet – besteht darin, dass am Ursprung der ersten Natur „nicht ein gegebenes [Faktum] ([...] Gabe [*don*], [...]) steht, sondern eine *Wahl*“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8). Nachdem er sich mit Jaspers befasst hat, kommt er dennoch zu einem anderen

⁷⁶ Jaspers, *Nietzsche*, 157 f. Canguilhem hat den Inhalt dieser Stelle ebenfalls festgehalten.

⁷⁷ Jaspers, *Nietzsche*, 157 f. So beginnt der dem Leitspruch gewidmete und durch kleinere Schriftart typographisch abgesetzte Schlussteil des Paragraphen „*Schaffen als Freiheit ohne Transzendenz*“.

⁷⁸ Vgl. Jaspers, *Nietzsche*, 158, und dazu ausführlicher: Brusotti, „‘Choice’ or ‚Gift‘? ‚Choice’ and ‚Gift‘?“.

Schluss: „Wir sagten ‚Wahl‘ oder ‚Gabe‘. Bei Jaspers haben wir ‚Wahl‘ und ‚Gabe‘ [Nous avions dit ‚choix‘ ou ‚don‘. Avec Jaspers nous avons ‚choix‘ et ‚don‘]“ (GC, 12.1.19/3, fol. 10).

Wie das? Zuerst zählt Canguilhem die im Sinn von „Begabung“ verstandene „Gabe“ zu den empirischen Kategorien und stellt daher eine klare Alternative zwischen diesem psychologischen Begriff und dem existentiellen der „Wahl“ auf. Bei Jaspers ist das „Geschenktwerden“ (er verwendet eher „Schenken“, „Geschenk“ als „Gabe“) jedoch nicht anders als „Wahl“ eine existentielle Kategorie. Daher betont Canguilhem schließlich, dass Jaspers' Philosophie auf beiden Existenzkategorien besteht, nicht nur auf der Wahl, sondern auch auf dem *don* (Geschenk, Gabe).

Zwar heißt es auch im *Nietzsche*, das „Sichgeschenktwerden“ sei der unbegreifliche Ursprung endlicher Wesen.⁷⁹ Aber dass Canguilhem Wahl und Gabe zusammendenkt, verdankt er weniger seiner direkten Jaspers-Lektüre als der damals gerade erschienenen Monographie *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (1947). Deren Autoren, Mikel Dufrenne und Paul Ricoeur, schreiben Jaspers „die doppelte Erweiterung der Theorie der Wahl im Sinne der Endlichkeit und im Sinne der Gabe“ zu.⁸⁰ Sie setzen insofern auf *don* einen stärkeren Akzent als Jaspers auf das Wortfeld „Schenken“.

Dufrenne und Ricoeur unterstreichen, dass Selbstwerdung das Kernanliegen der Existenzphilosophie im Ganzen ist und dass es Jaspers just in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Nietzsche darum geht, er selbst zu werden.⁸¹ Sie behaupten trotzdem, dass „Werde, der du bist!“ in erster Linie ein Thema Kierkegaards ist, und gehen davon aus, dass der dänische Philosoph – nicht Nietzsche – die Haupt-

⁷⁹ Jaspers, *Nietzsche*, 155. Es handelt sich um die für Canguilhem zentrale Seite, in der Jaspers auf „Werde, der du bist!“ eingeht.

⁸⁰ „[L]e double prolongement de la théorie du choix dans le sens de la finitude et dans le sens du don“ (Dufrenne / Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 133). Canguilhem weist insbesondere auf „La liberté“ (Die Freiheit) (Dufrenne / Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 133 ff.) hin, das zweite Kapitel des zweiten Teils, und auf „Les tâches de la métaphysique“ (Die Aufgaben der Metaphysik) (237 ff.), das erste Kapitel des dritten Teils. Um Nietzsche geht es zudem etwa auch in „Foi et athéisme“ (Glaube und Atheismus) (255–260), dem letzten Abschnitt des dritten Kapitels. Dufrenne und Ricoeur, zum Zeitpunkt des Erscheinens beide etwa Mitte dreißig, hatten einander als Kriegsgefangene im Offizierslager (Oflag II-D Arnswalde, Hinterpommern, heute Choszczno, Woiwodschaft Westpommern) kennengelernt und sich dort mit Jaspers' Philosophie auseinandergesetzt. Zu ihrem Jaspers-Buch vgl. François Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris 2008, 121 ff.; zur Gefangenschaft vgl. 75 ff. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* ist Ricoeurs erstes Buch, und er widmet auch sein zweites dem Existenzphilosophen. Vgl. Paul Ricoeur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1948.

⁸¹ „Devant cette figure énigmatique et à vrai dire incompréhensible, c'est le lieu de dire: La tâche est de devenir soi-même en s'appropriant Nietzsche. Tâche infinie et quasi impraticable“ (Dufrenne / Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 259 f.). Dufrenne und Ricoeur beziehen sich hier auf den letzten Absatz von Jaspers' Einleitung: „Die Aufgabe ist, selbst zu werden in der Aneignung Nietzsches“ (Jaspers, *Nietzsche*, 31).

inspiration in Jaspers' Entwicklung des Selbstwerdungskonzepts ist. Dufrenne und Ricœur ist natürlich nicht entgangen, dass Jaspers die Maxime bei Nietzsche bemerkt und bespricht.⁸² Sie verbinden Jaspers' Anliegen der Selbstwerdung aber eher mit Kierkegaard auch wegen der bereits erwähnten existenzphilosophischen These, dass Freiheit in der Transzendenz wurzelt. „Werde, der du bist!“ sei bei Jaspers die „Parole der Freiheit“,⁸³ und ohne Transzendenz gebe es keine Freiheit. Für Transzendenz lasse Nietzsche dennoch keinen Platz.

Gerade die Anerkennung von Transzendenz verbindet in der Philosophie der Existenz Wahl und Geschenk. Die eigentliche Wahl ist demnach Wahl des eigenen Selbst.⁸⁴ „Ich komme zu mir durch die Wahl. Die Wahl ist nicht eine Wahl von etwas, sondern von mir.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 10) Wählen heißt in erster Linie: wählen, wer man sein möchte. In diesem Sinn wähle ich zu wählen: Ich entscheide zu wählen, und zwar, mich selbst zu wählen. Ich muss mich selbst wählen, um zu mir selbst zu werden.

Nun: Im Leitspruch „Werde, der du bist!“ hat das „du bist“ – so Canguilhem – nicht den Sinn selbstidentischer Präsenz. Das Sein des „du bist“ ist kein vorgegebenes „Was“, das alle Möglichkeiten bereits enthält und sich im Lauf der Zeit nur zu entfalten braucht. Eher als um ein organisch gedachtes „Werden“ geht es darum, eine Möglichkeit zu wählen, die man noch nicht ist, und anders zu werden als man gegenwärtig ist. Das Sein des „du bist“ ist in Jaspers' Begrifflichkeit – auch hier verweist Canguilhem auf Dufrenne und Ricœur – die *Situation*, die „für ihre Neugestaltung und Wiederaufnahme offen [*ouverte sur sa refonte et sa reprise*]“ (GC, 12.1.19/3, fol. 10) ist.

Jaspers verweist eindringlich auf die Grenzen, die Selbstwahl und Selbstwerdung gesetzt sind: „[I]ch werde zwar, indem ich mich schaffe; aber bin ich ich selbst, so habe ich mich selbst nicht geschaffen“.⁸⁵ Der Mensch entscheidet nicht, geboren zu werden, er entscheidet nicht, wann, wie und wo. Der existenzphilosophische Begriff dafür ist die „Situation“. Heidegger redet von „Geworfenheit“: Wir wurden ungefragt in die Welt geworfen. Bei Jaspers klingt es weit harmonischer: „*Ich werde mir doch nur*

82 „On reconnaît ici le thème kierkegaardien: Deviens ce que tu es, *werde[,] der du bist*. Jaspers a noté que ce même thème se retrouve chez Nietzsche, où la plus haute création est une sorte de fidélité: *Werde fort und fort[,] der du bist* [...]. Nietzsche exalte ce Müssen jusqu'à la démesure“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 149).

83 „Le mot d'ordre de la liberté, c'est: Deviens ce que tu es“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 153). Mit diesem Satz beginnt Kapitel III „La communication“, das auf (existentielle) Kommunikation (Heideggers „Mitsein“) als unabdingbare Voraussetzung des Selbstseins eingeht (vgl. Karl Jaspers, *Philosophie*, 2. Aufl., Berlin 1948, 338 ff.).

84 „Le choix ultime [...] est choix de soi“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 183).

85 Jaspers, *Philosophie*, 325. Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 151, zitieren aus dem zweiten Band der ersten Ausgabe (1932).

geschenkt.“⁸⁶ „Ich komme zu mir als ein Geschenk“.⁸⁷ Die Freiheit, durch die ich mich selbst wählen und zu mir selbst werden kann, ist ein Geschenk der Transzendenz. „Ich bin mir selbst gegeben [*donné*]. Das, was in mir selbst am meisten mein ist – und meine Freiheit selbst –, kommt von anderswo: Ich bin ‚durch ein anderes‘, was meine Transzendenz ist.“⁸⁸ So verbindet der Transzendenzbegriff bei Jaspers die zwei Existenzkategorien des Geschenks und der Wahl.

Jaspers, dem zufolge Transzendenz endlicher Freiheit Grenzen setzt, deutet die Abwesenheit von Transzendenz in Nietzsches Philosophie als Mangel an Grenzen. Dufrenne und Ricœur kommentieren den zitierten Satz aus der *Philosophie* in diesem Sinn.⁸⁹ Jaspers zufolge „bleibt der Mensch nur dann er selbst, wenn er in Beziehung zur Transzendenz lebt“.⁹⁰

Canguilhem sieht die Inkompatibilität. In der Existenzphilosophie sei die „Bejahung und Anerkennung der Transzendenz“ (GC, 12.1.19/3, fol. 10) Sinnbedingung der Devise. „Werde, der du bist!“ habe nur Sinn, wenn man Transzendenz anerkenne und bejahe. Verliert mithin bei Nietzsche, der Transzendenz nicht anerkennt, die Devise „Werde, der du bist!“ ihren Sinn? Canguilhem, der nicht so weit geht wie Jaspers in der Anerkennung von Transzendenz, zieht diesen Schluss nicht; er sieht keinen Widerspruch darin, dass Nietzsche Selbstwerdung bejaht und Transzendenz verneint. Während Jaspers das Denken der „Ausnahme“ Nietzsche an *echten* Widersprüchen scheitern sieht, bezeichnet Canguilhem von Anfang an „Werde, der du bist!“

86 Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 151.

87 „Je viens à moi comme un don“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 127).

88 „Je suis donné à moi-même. Ce qu'il y a de plus mien en moi-même, et ma liberté même, me vient d'ailleurs: je suis ‚par un autre‘, qui est ma transcendance“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 151).

89 Hier die Bemerkung und die eigenwillige französische Übersetzung der zitierten Stelle aus dem zweiten Band der *Philosophie*, an die Dufrenne und Ricœur sie unmittelbar anschließen: „Certes je deviens moi-même en me faisant; mais si je suis moi-même, c'est que je ne me suis point fait“ (II, 36 et 199). C'est pourquoi Jaspers dit: je me *fais*, et non: *je me crée*. Au lieu que chez Nietzsche l'expression est d'un emploi constant [...]; créer c'est être libre sans la limite de la transcendance“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 151). Dufrenne und Ricœur kommentieren hier Jaspers' bereits erläuterte Auffassung, Nietzsches „Schaffen“, das seinen Ausdruck im Leitspruch „Werde, der du bist!“ finde, stehe für „Freiheit ohne Transzendenz“ (Jaspers, *Nietzsche*, 155). Der terminologische Unterschied zwischen „machen“ (*faire*) bei Jaspers und „schaffen“ (*créer*) bei Nietzsche kommt erst durch die französische Übersetzung zustande; denn im Original verwendet Jaspers immer nur „schaffen“. Dufrenne und Ricœur sehen den von ihnen gemachten Unterschied zwischen Jaspers' „faire“ und Nietzsches „créer“ in dem Bewusstsein der Grenzen, das auch sie bei Nietzsche vermissen. Ein trivialer Sachverhalt wird in ihrer Anmerkung nicht klar dargestellt: Nietzsche würde zwar verneinen, dass der Mensch geschaffen wurde, aber natürlich ohne zu behaupten, dass er in demselben Sinn sich selbst geschaffen hat.

90 „[L]'homme ne reste lui-même qu'en vivant en rapport avec la Transcendance“ (Dufrenne / Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 255).

als nur „*scheinbar* widersprüchliche Formel eines Philosophen voller Widersprüche“ (GC, 12.1.19/3, fol. 6; meine Hervorhebung); dies läuft auch darauf hinaus, dass der Vorwurf, Nietzsche sei ein „Philosoph voller Widersprüche“, so nicht stimmt.⁹¹

Canguilhems Interpretation von Jaspers' Leistung klingt dementsprechend eher minimalistisch: Bei diesem „scheint das *Werde, was du bist* [*deviens ce que tu es*] keine rationale Erklärung finden zu müssen, sondern die Erklärung seiner nicht-rationalen Bedeutung“ (GC, 12.1.19/3, fol. 10). Jaspers, der „bei Nietzsche eine alles vernünftige Denken sich überschlagen lassende [...] Sprache“⁹² beanstandet, gibt keine rationale Erklärung des Leitspruchs, dem er keine theoretische Grundlage zuschreibt; dieser ist demnach ein Appell, und eben in dieser existentiellen Reichweite soll die nicht-rationale Bedeutung bestehen, die Jaspers erläutern will. Nun teilt Canguilhem zwar die Auffassung, dass die *Maxime* ein Appell ist, und er mag auch dem Einwand weitgehend beipflichten, dass Nietzsche sie immer wieder in unangemessenem, naturalistischem Sinn interpretiert. Darin sieht er aber eher gelegentliche positivistische Selbstmissverständnisse als Widersprüche, an denen Nietzsches Denken im Jaspers'schen Sinne „scheitern“ muss. Jaspers' Kritik naturalistischer Deutungen der *Maxime* und seine Diagnose, sie stellten für Nietzsche selbst eine wiederkehrende Versuchung dar, werden bereitwillig aufgenommen, weil sie der Alain'schen Grundidee entsprechen: Jaspers' strikte Unterscheidung zwischen existentiellem Appell und naturalistischem Satz bestätigt Canguilhems prinzipielle Gegenüberstellung von Wert und Sein/Tatsache und erlaubt ihm, Nietzsches Leitspruch als reine „Norm“ ohne ontologischen Gehalt zu deuten. Nur so weit stimmt er mit Jaspers überein.

Daher behält der Existenzphilosoph nicht das letzte Wort. Zum Schluss umreißt Canguilhem seine eigene Interpretation. Sie bleibt allerdings nur Skizze.

Personelle Identität

Der Unterschied zwischen „*Werde, der du bist!*“ und *Wie man wird, was man ist* liegt auch in der Wiedergabe von Pindars „*οἶος*“, einmal als „*der*“ und einmal als „*was*“. Da „*was*“ (*ce*) sich nur allzu leicht im Sinn eines Seins (eines Wesens, einer Substanz) missdeuten lässt, bevorzugt Canguilhem nicht nur im Titel „*der*“ (*celui*). Man darf darunter jedoch nicht etwas wie ein Subjekt hinter den Handlungen verstehen. Damit würde man Nietzsches anti-platonischem Standpunkt nicht gerecht, dem zufolge hinter dem Werden kein Sein steht.

⁹¹ Selbst wenn unter den „klassischen“ Interpreten Jaspers die Widersprüche am meisten betont, spielt Canguilhem hier nicht unbedingt gezielt auf ihn an, sondern auf ein weitverbreitetes klischeehaftes Nietzsche-Bild.

⁹² Jaspers, *Nietzsche*, 159.

Canguilhem bezieht sich insbesondere auf die *Genealogie der Moral* (1887): Nur eine „Verführung der Sprache“ lässt es so aussehen, als ob es „ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; der „Thäter“ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.“ (GM I 13, KSA 5.279) Diesen Satz, dass es kein Subjekt gibt, sondern nur das Tun, das Werden („Tun“ und „Werden“ sind hier synonym), wendet Canguilhem auf den Leitspruch an. Führt dies zu dem Ergebnis, dass das „du“ im „Werde, der du bist!“ überhaupt nicht existiert und dass auch dem Pronomen „der“ nichts entspricht? Die Vorlesung endet mit der gemäßigeren These, dass das „Du“/„Ich“ bzw. „le celui“, wenn nicht geradezu illusorisch, zumindest bedeutungslos ist:

Am Ende ist das *Ich* [le moi] irrelevant.
Das *der* [le celui] ist unwichtig.

Werden ist *tun*.
Valéry (GC, 12.1.19/3, fol. 11).⁹³

Man wäre versucht, das Ergebnis dieses Textes aus der frühen Nachkriegszeit dahingehend zusammenzufassen, dass das *Cogito* nun „erschöpft“ ist, wie es in einem berühmten späteren Text Canguilhems heißt.⁹⁴ Das Tun ist auch bei Valéry ein zentrales Thema, aber das Finale „Werden ist *tun*“ ergibt sich aus der Synonymie von „Werden“ und „Tun“ in GM I 13. Inwieweit lässt sich diese Synonymie aber auf den Leitspruch an-

⁹³ „Finalement le moi est sans intérêt. / le celui est sans importance. / Devenir c'est faire. / Valéry“ (GC, 12.1.19/3, fol. 11) Nicht ohne Grund wird hier Paul Valéry gleichsam das Schlusswort überlassen. Das Manuskript enthält noch ein kleineres zwölftes Blatt, in dem Canguilhem mit Bleistift lediglich einige Valéry-Zitate kommentarlos festgehalten hat. Während der abschließende Satz „Werden ist *tun*“ im Sinne Nietzsches ohne das Selbst auskommt, ist dies bei den auf dem Beiblatt notierten Valéry-Zitaten zumeist nicht der Fall. Eher noch verbinden sie die Aufgabe einer Umgestaltung seiner selbst mit dem Konzept einer ersten Natur. Diese treibt uns an, wir selbst zu sein, während die zweite Natur es uns erst einmal nicht gestattet. Das erste der Zitate beschreibt diesen Konflikt und die Schwierigkeit, uns von der zweiten Natur zu befreien, ohne dabei auch die erste einzubüßen. „Le difficile est de repousser ce qui vous empêche d'être vous même – sans repousser en même temps ce qui vous contraint à l'être“ (Paul Valéry, *Mauvaises Pensées & autres*, 26. Aufl., Paris 1947, 53). Was uns zwingt, wir selbst zu sein, die erste Natur, ist uns unbekannt: „C'est ce que je porte d'inconnu à moi-même qui me fait moi“ (Paul Valéry, *Monsieur Teste* [Extraits du Log Book], in: *Œuvres*, Bd. 2, Paris 1988, 40). Für das Selbst als Kunstwerk gilt dasselbe: „Ce qui fait un ouvrage n'est pas celui qui y met son nom. Ce qui fait un ouvrage n'a pas de nom“ (Valéry, *Mauvaises Pensées & autres*, 36). – Canguilhem, für den Valéry ein wichtiger Referenzautor ist, erläutert auch in anderen Texten Gedanken Nietzsches durch Valéry-Zitate. Eine Beziehung sieht er etwa darin, dass die Möglichkeitsbedingung des Handelns bei Valéry in der Unwissenheit und bei Nietzsche in der Illusion liegt (vgl. OC V, 218). Betrachtungen über die Unwissenheit oder das Vergessen als Bedingungen von Leben und Handeln sind allerdings auch Nietzsche alles andere als fremd.

⁹⁴ Vgl. OC, V 189 ff.

wenden? Nicht-Existenz des bewusstseinstheoretischen Ichs und Epiphenomenalität des Bewusstseins gehören zu Nietzsches Metaphysikkritik. Gerade aus diesem Grund steht „der“ im „Werde, der du bist!“ nicht für das Ich oder das Bewusstsein. Nietzsches Auffassungen zum unbewussten, leiblichen Selbst sind Canguilhem nicht entgangen. 1947/48 kommen sie ihm aber noch allzu naturalistisch vor. Daher die Schwierigkeit, das Pronomen „der“ in Zarathustras Leitspruch zu deuten.

Und wen spricht die Maxime als „du“ an? Zarathustra richtet den „Zuspruch“ an sich selbst. Die existentielle Identität, um die es hier geht, ist indes nicht die logische Identität der Person. Gegen die biologische und die energetische Lesart erklärt Canguilhems Text schon früh, dass eine adäquate Deutung des Leitspruchs sich „von Logik und Psychologie, also von einem ‚naturalistischen‘ Verständnis des Selbst“ (GC, 12.1.19/3, fol. 8), absetzen muss. Der letzte Abschnitt erläutert nun, inwiefern mit einem „naturalistischen“ Verständnis des Selbst auch die Logik zu verabschieden ist: „Was in jedem Seelenzustand sicher ist, ist, dass wir die Logik aufgeben müssen. Keine *logische* Identität der Person.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 11)

Jaspers' Existenzphilosophie – wie Dufrenne und Ricoeur sie rekonstruieren – ist gerade in dieser Hinsicht ebenfalls auf eine „Überwindung der Logik“ und auf eine „neue Logik“ aus.⁹⁵ Dennoch sucht Canguilhem eher nach Übereinstimmungen oder wenigstens Konsonanzen zwischen Nietzsches Subjektkritik und anderen zeitgenössischen Positionen. Laut einem damals gerade erschienenen Aufsatz des Philosophen Paul Césari genügen Personen zwar dem Satz der Identität, aber nur deshalb, weil der Satz des ausgeschlossenen Dritten für sie nicht gilt.⁹⁶ Canguilhem und sein Nietzsche sind radikaler: Keiner der drei Sätze – Identität, Widerspruch, ausgeschlossenes Drittes – gilt für die Ontologie von Personen.

Dass es keine logische Identität der Person gibt, heißt, dass der Pindar'sche Wahlspruch vielmehr lauten sollte: „*Werde, der du nicht bist* [*deviens celui que tu n'es pas*]. Das Widersprüchliche am Wert ist, dass er nur in der Form des Seins akzeptiert werden könne.“ (GC, 12.1.19/3, fol. 11) Gemeint ist: Wer sich zu einem Wert bekennt, erkennt ihn nicht schon deshalb als Seiendes an. Wer zu einem Selbst werden will, darf dieses Selbst nicht als bereits Seiendes annehmen. Ganz im Gegenteil. Canguilhem verbindet hier also die scheinbare Tautologie „*Werde, der du nicht bist*“ mit der uns inzwischen vertrauten scharfen Gegenüberstellung von Wert und Sein. Lagneau betrachtet die Idee, dass Gott existieren kann, als widersprüchlich – und zwar eben in dem Sinn, dass Gott ein Wert und Wert immer in Konflikt mit dem Sein ist.⁹⁷ Diese

⁹⁵ Vgl. insb. die §§ „Dépassement de la logique“ (Dufrenne / Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, 120–125) und „Vers une nouvelle logique“ (125–132). Zur Logik bei Nietzsche vgl. auch Canguilhems Bergson-Kommentar (1943) (OC IV, 161) und dazu Brusotti, „Diskontinuitäten“, 65 f.

⁹⁶ Vgl. Paul Césari, „Le principe du tiers exclu“, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 137 (1947), 385–400, insb. Abschnitt V, 398 ff. Canguilhem bezieht sich auch auf Henri Gouhier, und zwar auf dessen „Introduction“ zu Maine de Biran, *Oeuvres choisies*, Paris 1942.

⁹⁷ Vgl. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, 124.

kantianisierende Auffassung liegt auch Alains Diktum zugrunde, man könne an die Republik nur glauben, weil es sie nicht gebe – d. h., nur insofern sie keine gegebene Wirklichkeit sei, sondern ein handlungsleitendes Ideal.⁹⁸

Statt Lagneau oder Alain zitiert *Deviens celui que tu es* Léon Brunschvicg, dessen These denselben Gedanken auf pointierte Weise ausdrückt: „Kurz gesagt, die drei Sätze, die Skeptizismus, Immoralismus, Atheismus erzeugen, sind: das Wahre ist, das Gute ist, Gott ist.“⁹⁹ Gemeint ist: Die Ontologisierung der Werte ist so offensichtlich falsch, dass sie als Replik eine schlichte Verneinung hervorruft: Es gibt weder Wahrheit noch Moral noch Gott. Die schlichte Verneinung verliert aber ihre Berechtigung, wenn man die falsche Ontologisierung aufgibt und den Werten den Vorrang vor dem Sein bzw. dem Bestehenden einräumt. Wir sehen also, dass bei Brunschvicg der Gegensatz von Wert und Sein nicht automatisch dazu führt, die Unbedingtheit idealer Forderungen preiszugeben, sondern eher noch dazu, sie beizubehalten.

Ein Absolutist ist Canguilhem bei aller Entschlossenheit seiner Opposition zum Realen, Bestehenden, dennoch nicht. Die Abwehr der Versuchung, Wert und Sein zusammenzudenken, hat bei ihm vor allem eine politische Valenz als energischer Einspruch gegen das Establishment. Trotzdem prägt die ihm bereits durch Alain vertraute prinzipielle Gegenüberstellung von Wert und Sein/Tatsache noch in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre seine Auseinandersetzung mit Nietzsche.

Auch der Leitspruch beinhaltet nur scheinbar einen Vorrang des Seins vor dem Werden. Der Wortlaut „Werde, der du bist!“ kann uns zwar dazu verleiten, das Ideal, das wir anstreben, als etwas misszuverstehen, was wir irgendwie schon sind, etwa als unsere erste Natur. Aber darin sieht Canguilhem eben ein Missverständnis; denn eigentlich ist der Wahlspruch – wie bei Jaspers – ein Appell; als „Bekenntnis zu Werten“ fordert er zu einer Unternehmung auf, „die ihre Garantie nicht *im Voraus* findet“ (GC, 12.1.19/3, fol. 11). Das Bekenntnis zu Werten eilt dem Bestehenden gleichsam voraus. Wer dieses Bekenntnis deshalb „Anmaßung“ (*présomption*) nennt, glaubt an eine ontologische Garantie, die es für Werte nicht geben kann.¹⁰⁰

Auch das Selbst, zu dem zu werden uns Pindars Leitspruch auffordert, ist nicht im Voraus gegeben. Meine Handlungen – so Canguilhem in der ersten Person Singular – sind gleichsam Versuche, die Frage zu beantworten, wer ich bin. Auf diese Frage – auf

⁹⁸ Vgl. dazu Talcott, *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, 50.

⁹⁹ „En définitive, les trois propositions génératrices du scepticisme, de l’immoralisme, de l’athéisme, sont: le vrai est, le bien est, Dieu est“ (Léon Brunschvicg, *L’idéalisme contemporain*, 2. Aufl., Paris 1921 [CAN 3358], 39 f.).

¹⁰⁰ Bereits in den 1930er Jahren hält Canguilhem fest, dass technisches Handeln/Schaffen dem gesicherten wissenschaftlichen Wissen vorausseilt. Der Mensch überschätzt die eigenen Kräfte und Fähigkeiten und handelt eher aufgrund von „Vermutungen“ als von bewiesenem Wissen (*présomption* heißt „Anmaßung“, aber auch „Vermutung“). Zu diesem Thema in seiner damaligen Auseinandersetzung mit Nietzsche vgl. Brusotti, „Diskontinuitäten“, 65 ff. Zur „anmaßenden Überwindung“ des Wissens durch das Handeln“ in Canguilhems Texten der dreißiger Jahre vgl. Roth, *Georges Canguilhem et l’unité de l’expérience*, 193 und 217 ff.

die Frage, die ich bin – weiß ich allerdings keine Antwort, ja, die Frage selbst ist mir unbekannt. Daher mögen meine Handlungen zwar Antworten sein, diese sind aber nicht an mich gerichtet, nicht für mich bestimmt. Werden ist also zwar Handeln, und ich kann zu dem werden, der ich vorher *nicht* war; aber wer ich bin, werde ich wohl nie erfahren. Eigentlich ist die Maxime nur eine Aufforderung zur „Neuerfindung“ (*Ré-invention*) (GC, 12.1.19/3, fol. 7) meiner selbst. Werden ist Tun – und zum Tun gehört Selbstgestaltung. Mit einem Diktum Valéry's: „Es bleibt nur eines zu tun: sich selbst neu machen.“¹⁰¹ Darum geht es auch in Nietzsches Leitspruch: Eher als uns selbst zu finden, erfinden wir uns neu.

Schlussbetrachtung

In der medizinischen Dissertation von 1943 tritt Nietzsche eher beiläufig auf und lediglich als ein Denker, der einem im 19. Jahrhundert allgegenwärtigen Dogma verhaftet bleibt. Der Positivismus verwechselt das Normale und das Pathologische, die in Wirklichkeit Normen sind und sich auf vitale und auch soziale Werte beziehen, mit objektiven Kategorien. Dass Nietzsche diesem Dogma der Kontinuität zwischen dem Normalen und dem Pathologischen verhaftet bleiben soll, mutet indes seltsam an; in Canguilhems Texten der zweiten Hälfte der 1930er Jahre steht er nämlich für eine „Philosophie der Werte“ (OC I, 502), die sich zu Normen und Werten nicht reduktionistisch verhält. Inwieweit missversteht er also Normen „naturalistisch“, d. h. ontologisch? Just dieser Frage geht *Deviens celui que tu es* noch einmal nach. Der Text handelt im Grunde von derselben Art möglicher Verwechslung wie der *Versuch*; denn auch die Maxime „Werde, der du bist!“ ist demnach eine Norm, die sich einer naturalistischen Deutung widersetzt. Zwar wird Nietzsche weiterhin eine „naturalistische“ Seite zugeschrieben, allerdings nur, insofern er immer wieder dazu tendiere, sich selbst in diesem Sinn misszuverstehen. Gegen diese naturalistischen Selbstmissverständnisse nimmt ihn Canguilhem jedoch in Schutz. Mithin zeigt dieser Text aus der frühen Nachkriegszeit wieder – oder weiterhin – die privilegierte, wenn auch von einer gewissen Ambivalenz geprägte Beziehung zu Nietzsche, die bereits Canguilhems Texte aus der zweiten Hälfte der 1930er Jahre kennzeichnet.

Ist die „scheinbar widersprüchliche Formel eines Philosophen voller Widersprüche“ also doch *nur scheinbar* widersprüchlich? Vor allem ist sie missverständlich. Daher verstrickt man sich leicht in echte Widersprüche, und zwar, wenn man Normativität ontologisch auffasst und das Werden platonisch auf ein Sein zurückführt. Canguilhem zufolge werden Nietzsches „Antwort auf die Frage, wie man

¹⁰¹ „Il n'y a qu'une chose à faire: se refaire / Ce n'est pas simple“ (Valéry, *Mauvaises Pensées & autres*, 166). Diese Bemerkung ist das zweite der Valéry-Zitate, die Canguilhem in dem oben erwähnten Beiblatt kommentarlos festgehalten hat.

wird, was man ist“ (EH, Warum ich so klug bin 9), und seine Darstellung des Reifens der ersten und des Ablegens der zweiten Natur (M 455) leicht mit einer naturalistischen, psychologischen Erklärung persönlicher Entwicklung verwechselt. Canguilhem dagegen lässt Nietzsches Rückblick auf die eigene Selbstwerdung in *Ecce homo* zuletzt nur als Ausdruck von dessen *amor fati* gelten und mithin als Form von (Selbst-)Bejahung. Noch weniger als dem erzählenden Rückblick in *Ecce homo* kann man der Forderung „Werde, der du bist!“ etwa im vierten Teil des *Zarathustra* oder in der *Fröhlichen Wissenschaft* einen ontologischen Gehalt zuschreiben. Sie beinhaltet nicht einmal personelle Identität. Canguilhem sieht in der Maxime trotzdem oder gerade deswegen vor allem eine Aufforderung zur „Neuerfindung“ seiner selbst und zum Handeln überhaupt. Der Leitspruch müsste allerdings eher lauten „Werde, der du nicht bist!“, „Werden“ heißt hier eigentlich „tun“, und dieses Tun ist gleichsam ohne Täter, denn das „Ich“/„Du“ bzw. „der“ (*celui*) spielt keine Rolle. Das Ergebnis, zu dem Canguilhem schließlich gelangt, klingt insofern paradox und wie eine Dekonstruktion des Wortlauts der Maxime, deren vermeintlich metaphysischer oder objektiver – „naturalistischer“ – Inhalt sich bei näherem Hinsehen auflöst.

Literaturverzeichnis

- Balzaretti, Ugo: *Leben und Macht. Eine radikale Kritik am Naturalismus nach Michel Foucault und Georges Canguilhem*, Weilerswist 2017
- Bertram, Ernst: *Nietzsche, essai de Mythologie*, übers. v. Robert Pitrou, Paris 1932
- Bertram, Ernst: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, 8. Aufl., Bonn 1965
- Braunstein, Jean-François: „Canguilhem avant Canguilhem“, in: *Revue d'histoire des sciences* 53 (2000), 9–26
- Brunschvicg, Léon: *L'idéalisme contemporain*, 2. Aufl., Paris 1921
- Brusotti, Marco: „'Choice' or ‚Gift‘? ‚Choice‘ and ‚Gift‘? Nietzsche, Jaspers and Ricœur in a Text by Georges Canguilhem on Becoming Oneself“, in: Andreas Urs Sommer / Alfred Betschart / Paul Stephan (Hg.), *Nietzsche and French Existentialism*, Berlin, im Druck
- Brusotti, Marco: „Diskontinuitäten. Nietzsche und der ‚französische Stil‘ in der Wissenschaftsphilosophie. Bachelard und Canguilhem mit einem Ausblick auf Foucault“, in: Renate Reschke / Marco Brusotti (Hg.), *„Einige werden posthum geboren.“ Friedrich Nietzsches Wirkungen*, Berlin 2012, 51–78
- Brusotti, Marco: „Lauter dunkle Machtbeziehungen‘. Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität“, in: Steffen Dietzsch / Claudia Terne (Hg.), *Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne*, Berlin 2014, 346–363
- Brusotti, Marco: „Wiederholte Lebenskrisen. Nietzsches Selbst-Konstruktionen 1867–1887“, in: *Nietzscheforschung* 25 (2018), 101–122
- Canguilhem, Georges: *Das Normale und das Pathologische*, übers. v. Monika Noll u. Rolf Schubert, München 1974
- Canguilhem, Georges: „De la science et de la contre-science“, in: *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris 1971, 173–180
- Canguilhem, Georges: „Die Gesundheit. Gemeinbegriff und philosophische Frage“, in: *Gesundheit. Eine Frage der Philosophie*, Berlin 2004

- Canguilhem, Georges: *Œuvres complètes*, Bd. 1, *Écrits philosophiques et politiques 1926–1939*, Paris 2011
- Canguilhem, Georges: *Œuvres complètes*, Bd. 3, *Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie*, Paris 2019
- Canguilhem, Georges: *Œuvres complètes*, Bd. 5, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966–1995*, Paris 2018
- Césari, Paul: „Le principe du tiers exclu“, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 137 (1947), 385–400
- Cherlonneix, Laurent: „De Nietzsche à Canguilhem et aujourd'hui“, in: *Bulletin d'histoire et d'épistémologie des sciences de la vie* 12/1 (2005), 101–128
- Daled, Pierre F.: „Santé, folie et vérité aux XIXe et XXe siècles. Nietzsche, Canguilhem, et Foucault“, in: Pierre F. Daled (Hg.), *L'envers de la raison. Autour de Canguilhem*, Paris 2008, 115–140
- Dosse, François: *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris 2008
- Dufrenne, Mikel / Ricœur, Paul: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947
- Ebke, Thomas: *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhems Historischer Epistemologie*, Berlin 2012
- Gide, André: *Les nouvelles nourritures*, Paris 1939
- Hocquard, Dominique: „Pierre Naville, la psychologie et le moment de l'orientation“, in: *Vie sociale* 5 (1996), 49–64
- Jaspers, Karl: *Nietzsche*, hg. v. Dominic Kaegi u. Andreas Urs Sommer, in: *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 18, Basel 2020
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1981
- Jaspers, Karl: *Philosophie*, 2. Aufl., Berlin 1948
- Le Blanc, Guillaume: *Canguilhem et la vie humaine*, Paris 2010
- Le Blanc, Guillaume: *Canguilhem et les normes*, Paris 2008
- Le Senne, René: *Traité de caractérologie*, Paris 1945
- Limoges, Camille: „Introduction“, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, Bd. IV, *Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences 1940–1965*, Paris 2015
- Limoges, Camille: „Introduction“, in: Georges Canguilhem, *Œuvres complètes*, Bd. V, *Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966–1995*, Paris 2018
- Müller-Lauter, Wolfgang: „Freiheit und Wille bei Nietzsche“, in: *Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II*, Berlin 1999, 25–129
- Naville, Pierre: *Théorie de l'orientation professionnelle*, Paris 1945
- Ricœur, Paul: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Paris 1948
- Roth, Xavier: *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir (1926–1939)*, Paris 2013
- Schmidgen, Henning: „Georges Canguilhem et ‚les discours allemands‘“, in: Anne Fagot-Largeault / Claude Debru / Michel Morange / Hee-Jin Han (Hg.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Paris 2008, 51–62
- Sinclair, Mark: „On Effort and Causal Power. Maine de Biran's Critique of Hume Revisited“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 28 (2020), 903–922
- Stiegler, Barbara: „De Canguilhem à Nietzsche. La normativité du vivant“, in: Guillaume Le Blanc (Hg.), *Lectures de Canguilhem. Le normal et le pathologique*, Fontenay 2000, 85–101
- Talcott, Samuel: *Georges Canguilhem and the Problem of Error*, Cham 2019
- Valéry, Paul: *Mauvaises Pensées & autres*, 26. Aufl., Paris 1947
- Valéry, Paul: *Monsieur Teste*, in: *Œuvres*, Bd. 2, Paris 1988

Thomas R. Meredith

Bound Sovereignty: The Origins of Moral Conscience in Nietzsche's "Sovereign Individual"

Abstract: This paper offers a new interpretation of Nietzsche's "sovereign individual," which appears in the second treatise of his 1887 *On the Genealogy of Morality*. I argue that Nietzsche's presentation of that figure's sovereignty is much more ambiguous than has hitherto been recognized. In contrast to scholars who argue that he is either completely free from moral conscience or entirely subservient to it, I argue that he is neither completely autonomous nor heteronomous. He surpasses the need for the enforcement of custom only by internalizing it, i. e. by developing a conscience. This positions him as a crucial link in Nietzsche's understanding of the human being's dependence on morality. Attending to the sovereign individual's ambiguities reveals Nietzsche's skepticism about the possibility of autonomy within the political community.

Keywords: Conscience, Autonomy, Sovereign individual, *On the Genealogy of Morality*, Noble

Introduction

One of the most mysterious aspects of Nietzsche's work is the figure of *das souveraine Individuum* or the sovereign individual. The mystery of that figure stems in part from its unique place in Nietzsche's *œuvre*. The *souveraine Individuum* appears only once in his all of his published works – in the second section of the second treatise of his 1887 *On the Genealogy of Morality* – and is never mentioned in his *Nachlass*.¹ Nietzsche thus provides the reader with virtually no clues regarding the role that this figure plays in his thought. At the same time, the mystery of the sovereign individual stems in part from its place within the *Genealogy* itself, insofar as that figure seems, if only implicitly, to link together the first and second treatises. For just after Nietzsche categorically denies the concept of the individual human subject in section 13 of the first treatise, he rehabilitates it at the beginning of the second through the figure of the sovereign individual. Solving the mystery of the sovereign individual is crucial for understand-

¹ For a useful overview of the conceptual pairing of the terms *Souveränität* and *Individuum* in Nietzsche's published and unpublished works, see Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"*, Berlin 2019, 239–42.

ing Nietzsche's genealogy of morality. For the earliest forms of self-control, personal responsibility, and conscience – forms central to morality – first appear in that figure.

I submit that the very mystery of the sovereign individual provides an important clue to that mystery's resolution: its absence from the rest of Nietzsche's *œuvre* suggests that its purpose is specific to the *Genealogy* and, in particular, to the treatise in which it appears. If we restrict our analysis of the sovereign individual to the *Genealogy*, we can better understand not only that figure, in particular his place on Nietzsche's evolutionary scale of human moral development, but also the *Genealogy* itself, specifically its account of the origin and nature of conscience.

Until recently, scholars have tended to interpret the sovereign individual in one of two diametrically opposed ways: as an ideal or a mirage. The first interprets the sovereign individual as Nietzsche's ideal: a figure entirely free from moral conscience. The second interprets him as Nietzsche's warning: a figure that believes himself to be "free," but is in fact entirely subservient to community norms. More recent scholarship has introduced a third interpretive approach, which suggests that Nietzsche's use of the sovereign individual is not normative but descriptive. According to this approach, that figure represents not an ideal or false idol of individual sovereignty, but rather a description and exploration of its nature. In contrast to these three approaches, I argue that Nietzsche uses the sovereign individual neither entirely normatively nor descriptively, but instead as an *instrument of analysis*, which he constructs in order to trace the origins of conscience in the second treatise. Nietzsche shows the sovereign individual achieving what I call a "bound sovereignty": while he is autonomous with respect to his subordinates, i. e. non-sovereign individuals, he is not so with respect to his equals, i. e. other sovereign individuals. Rather, he conforms to the expectations of his peers, that is, to the conventions of noble morality. This approach to the sovereign individual reveals two things about the origin and nature of conscience. First, it is a product of the internalization of the community's standards and of the punishments the community uses to enforce those standards. Second, conscience is an ascetic practice: it requires the denial of one's instincts and drives for the sake of the community. Ultimately, I argue that Nietzsche sees conscience as a constitutive feature of the political community – noble and slave alike. This insight undermines Nietzsche's explicit and consistent portrayal of the noble as autonomous, i. e. as free from the slave's subservience to morality. On the contrary, the noble's dependence on the opinion of his peers shows the development of his conscience. I thereby suggest that Nietzsche's attitude toward the noble is far more ambivalent than has hitherto been recognized. I support this claim in five related sections. In section I, I argue the need for a more nuanced view of the sovereign individual which takes into account that figure's merits and shortcomings. In section II, I argue that Nietzsche introduces the sovereign individual in the second treatise in order to emend two distortions generated by his polemics in the first: the portrayal of the noble as autonomous vis-à-vis morality and the total rejection of the concept of the self or subject. In section III, I begin my critical examination of the sovereign individual by arguing that he is proudly

rather truly sovereign: his superiority over non-sovereign individuals leads him to believe – erroneously – that he is also sovereign over nature. In section IV, I trace that figure’s adherence to conscience to a desire for recognition from other sovereign individuals. In section V, I argue that punishment produced the sovereign individual: he overcame the need for custom by internalizing the community’s punitive strategies for enforcing custom. I conclude the article by considering the implications of the sovereign individual’s bound sovereignty for our understanding of Nietzsche’s political philosophy.

I What is the Sovereign Individual?

The debate surrounding the sovereign individual’s normative status centers on that figure’s relationship to morality. Broadly speaking, the majority of scholars argue that the sovereign individual is autonomous because he is self-legislating.² In contrast, the rejectionist view argues that that figure is heteronomous. Although he views himself as autonomous, he is in fact subject to a law external to himself, namely the community’s.³ The problem with these two approaches is that both treat the sovereign individual unambiguously. He is either Nietzsche’s ideal of autonomy or its mirage. Consequently, neither position is able to satisfactorily defend itself against the criticism of the other. On the hand, Nietzsche’s hyperbolic presentation of the sovereign individual gives us reason to suspect the degree of autonomy it actually achieves. On the other hand, the language Nietzsche uses to describe that figure clearly indicates that he holds it in high regard. Any adequate reading of the sovereign individual

² See Keith Ansell-Pearson, “Nietzsche on Autonomy and Morality: The Challenge to Political Theory,” *Political Studies* 39 (1991), 270–86; Werner Stegmaier, *Nietzsches “Genealogie der Moral”*, Darmstadt 1994, 136–8; David Owen, “Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche’s Agonal Perfectionism,” *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 113–31; Thomas Miles, “On Nietzsche’s Ideal of the Sovereign Individual,” *International Studies in Philosophy* 39 (2007), 5–25; Christopher Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*, Oxford 2007, 107–23; Ken Gemes, “Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual,” in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 33–50; Peter Poellner, “Nietzschean Freedom,” in Gemes / May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, 151–80; John Richardson, “Nietzsche’s Freedoms,” in Gemes / May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, 127–50; João Constâncio, “‘A Sort of Schema of Ourselves’: On Nietzsche’s ‘Ideal’ and ‘Concept’ of Freedom,” *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 127–62.

³ Lawrence Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago 1999, 37–8; Lawrence Hatab, *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: An Introduction*, Cambridge 2008, 75–82; and Christa Davis Acampora, “On Sovereignty and Overhumanity: Why It Matters How We Read Nietzsche’s Genealogy GM II: 2,” in Christa Davis Acampora (ed.), *Nietzsche’s On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, Lanham, MD 2006, 156–70.

will therefore have to reconcile these two seemingly opposed features of Nietzsche's presentation.

Brian Leiter attempts such reconciliation insofar as his interpretation splits the difference between the consensus and rejectionist positions; he accepts that the sovereign individual is an ideal but rejects the notion that it is an ideal of autonomy. Instead he argues that it is Nietzsche's ideal "self," one that is marked by a unity or coherence of drives.⁴ Leiter stresses that this ideal self should not be confused with an ideal of freedom because the self-mastery that distinguishes the sovereign individual from less coherent selves has nothing to do with freedom. Rather, the self-mastery of the sovereign individual is simply a "kind of natural artifact."⁵ The sovereign individual is not responsible for becoming who he is. Instead, he is the product of nature and circumstance.⁶

Leiter argues that the purpose of the sovereign individual is both analytical and rhetorical. Nietzsche employs traditional concepts such as "freedom" and "free will" in association with that figure because he wants to exploit the positive valence of those concepts while at the same time radically revising their content.⁷ According to Leiter, the sovereign individual is intended to persuade the reader that freedom consists not in a kind of autonomy from our own nature. Rather, he argues, it consists in the embrace of a kind of fatalism, i. e. recognizing and acquiescing to the given-ness of our own nature. Thus, on Leiter's reading, the image of the sovereign individual is intended to encourage the reader to give up the belief in free will, responsibility, and any related notions of self-governance.

While Leiter is right to emphasize the rhetorical and analytical function of the sovereign individual, he misconstrues the nature of both. Leiter's claim that the sovereign individual revises the traditional understanding of freedom as autonomy (over nature) is hard to square with the text itself. For example, Nietzsche explicitly attributes that capacity to the sovereign individual:

This one become free, who is really permitted to promise, this lord of the free will, this sovereign – *how should he not know it*, above all what superiority he therewith has over what is not permitted to promise and vouch for itself [...] and how with this command over himself, the command over circumstances, over nature and all shorter-willed and more unreliable creatures is necessarily given to him? (GM II 2; my emphasis).⁸

One is hard pressed to see in this description anything resembling or encouraging the affirmation of necessity, let alone an acceptance of it. Instead Nietzsche's language

⁴ Brian Leiter, "Who is the 'Sovereign Individual'? Nietzsche on Freedom," in Simon May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge 2011, 101–19.

⁵ Leiter, "Who is the 'Sovereign Individual'?", 112.

⁶ Leiter, "Who is the 'Sovereign Individual'?", 110.

⁷ Leiter, "Who is the 'Sovereign Individual'?", 102–3, 112, 118.

⁸ Translations of Nietzsche's works are my own.

strongly suggests the sovereign individual is the master of necessity or fate, not its subject. The only possible way to support Leiter's interpretation of this passage is to do what Leiter does: turn to Nietzsche's other texts that are more explicitly concerned with the question of autonomy and necessity and *read them into* the passage treating the sovereign individual. Leiter thus uses the figure of the sovereign individual in a problematic way, namely to raise the question or problem of autonomy in Nietzsche's thought. But that is not the problem Nietzsche is most concerned with in GM II 2. In that passage, he is concerned with the origin and history of conscience. He is concerned with the problem of autonomy only insofar as it relates to the problem of conscience. Thus, understanding the rhetorical function of the sovereign individual requires understanding its relationship to conscience.

Like the consensus and rejectionist interpretations Leiter presumes that the sovereign individual can only be read in one of two ways: as either "true" and therefore as an ideal or "false" and therefore as a lie. Yet, a third option is available: reading the sovereign individual as both fact and fiction, as accurately capturing certain features of the human type Nietzsche thinks exemplary, namely the noble, while exaggerating others.⁹ This option permits the sovereign individual to be seen as an *instrument of analysis*, which Nietzsche fabricates in order to highlight certain features of conscience (the second treatise's thematic core).¹⁰ More specifically, Nietzsche constructs the sovereign individual only in order to break down and examine the component parts of that figure's conscience, namely its relations to others (GM II 4–6) to the community (GM II 9–11) and to itself (GM II 16–18).

Marco Brusotti also argues that both the consensus and the rejectionist interpretations are misguided.¹¹ Rather than attempting to articulate or reject an ideal, he contends, Nietzsche sought merely to describe the nature of sovereignty. Both approaches overlook Nietzsche's intention because they neglect the "hidden" polemical context out of which the sovereign individual emerged. Nietzsche appropriates the

⁹ Natalia Schulte, "Neue Arbeiten zum Selbst bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 344–57: 348, also suggests that Nietzsche's presentation of the sovereign individual is both critical and complimentary, although, contrary to my position, she asserts that Nietzsche praises the sovereign individual because it freed itself from the "straight jacket" of custom and acquired a "good conscience."

¹⁰ Scholars fail to account for the dual character of the sovereign individual because they treat him as incidental to the second treatise as a whole; they treat the sovereign individual singularly on the basis of his singular appearance. See, for example, Janaway, *Beyond Selflessness*, 129; Otfried Höffe, "Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf" (II 1–3), in Otfried Höffe (ed.), *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004, 65–80: 77; and Marco Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums' in Nietzsches *Genealogie der Moral*," *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 26–48: 36–7, 45–6. Matthias Risse, "The Second Treatise in the *Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of Bad Conscience," *European Journal of Philosophy* 9 (2001), 55–81, also isolates his analysis of bad conscience from sections 1–3. Cf., however, Bernard Reginster, "The Genealogy of Guilt," in May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, 56–77.

¹¹ Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums'", 26–9, 46–7.

moral concepts of Immanuel Kant, Max Stirner, and Eduard von Hartmann not to refine or reject them but rather to redeploy them in a non-moral sense.¹² In particular, Brusotti argues that Nietzsche is responding to Stirner's and Hartmann's definition of sovereignty as the pursuit of "prudential self-interest," where prudence is implicitly guided by moral convention.¹³ The sovereign individual embodies Nietzsche's alternative definition of sovereignty, which Brusotti calls "supra-moral autonomy," namely self-determination according to the individual's own self-created ethical code.¹⁴

Brusotti's contextual analysis helps in part to explain the peculiar character of the sovereign individual by shedding light on Nietzsche's "hidden" polemic. Nevertheless, there are at least two reasons to question his interpretation. First, as I have suggested above, there is reason to doubt the sincerity of Nietzsche's presentation of that figure's sovereignty, a suspicion which holds regardless of that figure's status as an ideal or as a description. Second, Brusotti's interpretation gives too much weight to that polemic insofar as it suggests that the sovereign individual serves only Nietzsche's skirmish with Hartmann and Stirner rather than the analysis of the second treatise. Brusotti's overemphasis on the polemic leads him to detach the sovereign individual from Nietzsche's broader genealogy of conscience. He argues the sovereign individual's conscience is *antithetical* to the two forms of conscience Nietzsche analyzes in the second treatise, namely "active" and "moralized" bad conscience.¹⁵ This interpretation leads him, in turn, to argue that the sovereign individual represents a *future* and therefore yet to be achieved form of sovereignty. Thus, he contends that the sovereign individual and the "redeeming human" or "human of the future," which appears in the penultimate section of the second treatise, represent the same type – only with different names.¹⁶ Both forms then represent the conclusion to the genesis and evolution of conscience.

Brusotti's approach ignores what I am suggesting is that figure's analytical function in the second treatise as whole: it is an instrument that Nietzsche uses to uncover fundamental aspects of the genesis and evolution of conscience, including its development into moralized bad conscience. Thus, in contrast to Brusotti, I argue that there is a fundamental continuity between the sovereign individual's conscience and the two forms of bad conscience in the second treatise. Specifically, I argue that the sovereign individual's conscience is "active" bad conscience, which Nietzsche defines as internalized self-cruelty or self-denial. Recognizing the implicit connection between the sovereign individual's conscience and "active" bad conscience is crucial for understanding the second treatise. For it is only by understanding the psychology of that

12 Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums'", 28–9.

13 Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums'", 32–5.

14 Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums'", 38.

15 Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums'", 44.

16 Brusotti, "Die Autonomie des 'souveränen Individuums'", 45–6.

figure, in particular how it experiences self-denial or self-sacrifice as a form of power, that we can begin to understand moralized bad conscience.

My interpretation of the sovereign individual as emerging at the beginning of morality rather than at its end finds support in GM, Foreword 8, where Nietzsche guides the reader on how to read the *Genealogy*. There, Nietzsche specifies how an aphorism is to be read: “An aphorism, honestly coined and cast, is not yet ‘deciphered’ because it has been read off; rather only now its interpretation [*Auslegung*] must begin, for which an art of interpretation is required.” That is to say, aphorisms, at least those that are “honestly coined and cast,” i. e. genuine,¹⁷ need to be approached *exegetically*. “In order to practice reading in the manner of an art,” Nietzsche explains, “one thing above all is necessary [...], for which one must almost be a cow and in any case not a ‘modern human being’: r u m i n a t i o n ...”¹⁸ Nietzsche instructs the reader to interpret the aphorism as the cow consumes its cud, namely by digesting it slowly and in stages, first breaking it down into its elemental parts, and then once again reflecting on each regurgitated part. Rumination, in this sense, offers the reader a way to critically approach the aphorism. After reading through an aphorism one must break it down into its component parts and, in turn, reflect on how those parts fit together as a whole. The whole of the aphorism – the meaning – becomes intelligible through iterative reflection on its parts. Nietzsche then gives the reader an explicit lesson on exegesis by providing an example of how the *Genealogy* itself performs this kind of artful reading. “In the third treatise of this book I have offered an example of what I call ‘interpretation’ in such a case: – placed in front of this treatise is an aphorism, [the treatise] itself is its commentary [*Commentar*].” The “honestly coined and cast” aphorism to which Nietzsche refers is GM III 1 and the interpretation of that aphorism – the commentary – are the 27 sections that follow.

The exegetical guidance in GM, Foreword 8, may seem like a strange place to take one’s bearings for interpreting the second treatise. After all, that guidance concerns aphorisms rather than treatises and explicitly refers to the third treatise rather than the second. How then does Foreword 8 bear on the second treatise? I submit that Nietzsche’s guidance is given in the context of understanding the *Genealogy* as a whole and so is, in principle, applicable to the whole of the *Genealogy*. Moreover, the second treatise shares (with some variation) the same structure as the third. Like the third treatise, the second presents its argument in miniature – by way of an “aphorism” – before engaging in a fully developed investigation of the problems it raises. Unlike the third treatise, the second treatise’s “aphorism” unfolds over the first three sections, which together form a cohesive unit. Sections 1–3 briefly adumbrate man’s

¹⁷ Here Nietzsche refers to coins being made at the wrong weight or with baser metals or with illegal imprimatus. His advice thus concerns “true” or genuine aphorisms (i. e. worth their apparent value) rather than “false” ones (i. e. misleading or deceptive ones).

¹⁸ Nietzsche offers similar advice about “slow reading” in D, Foreword 5.

moral development – his education to responsibility and so the formation of his “conscience.” And, just as in the third treatise, where Nietzsche begins his analysis anew in the section following the aphorism, section 4 of the second treatise does exactly the same thing: after having sketched the origins and genesis of conscience Nietzsche begins his analysis again from the beginning. Thus, just as the sections 2 ff of the third treatise are an interpretation of section 1, so too are sections 4 ff of the second treatise an interpretation of sections 1–3. Or, to use Nietzsche’s own language, sections 4 ff “ruminate” on the second treatise’s “aphorism,” namely by breaking its parts down individually in order to reflect on how they fit together as a whole.

The rejectionist, the conventional, and Brusottian interpretations of the sovereign individual all overlook the sovereign individual’s heteronomy because they fail to consider that figure’s place in the *Genealogy* as a whole. This leads them to focus on that figure’s status as an exemplar in Nietzsche’s thought rather than on its function in the argument of the *Genealogy*. Therefore, in order to better understand the heteronomous aspects of the sovereign individual, as well as what he reveals about the nature and origins of conscience, it is necessary to first consider where and why the sovereign individual appears in the *Genealogy*.

II The Sovereign Individual’s Place in the Argument of the *Genealogy*

Andreas Urs Sommer argues that GM II 2 – the section in which the sovereign individual appears – contains a series of “systematic problems that are difficult to solve in a satisfactory manner.”¹⁹ Most of the problems identified by Sommer – including the sovereign individual’s relationship to morality, his subjectivity, and his historical role – are arguably a consequence of Nietzsche’s abrupt introduction of the figure into the *Genealogy*.²⁰ For *that* introduction is the source of many of the tensions between the first and the second treatise. Therefore, I would suggest that the problems identified by Sommer can be satisfactorily resolved if we account for the peculiar relationship between the first and second treatises.²¹ As I have argued elsewhere, the second treatise serves, in part, to fix the exaggerations and distortions generated by the extreme rhetoric of the first.²² Because the second treatise emends the first, it

¹⁹ Sommer, *Kommentar*, 234–7.

²⁰ It is worth keeping in mind here that GM II 2 is the only place in Nietzsche’s *oeuvre* where the sovereign individual appears. The sovereign individual’s singular appearance supports the view that Nietzsche fabricated it specifically for the argument of the *Genealogy*.

²¹ I am indebted to Heinrich Meier for bringing to my attention this peculiar relationship.

²² Thomas Meredith, “The Radical Goals of Slave Morality in Nietzsche’s *On the Genealogy of Morality*,” *The Review of Politics* 82 (2020), 247–68: 250, 253–4.

both generates and resolves the tensions and contradictions identified by Sommer. As I argue below, by introducing the figure of the sovereign individual, Nietzsche corrects two distortions generated by the deeply polemical argument of the first treatise. That treatise dismisses entirely both the individual self or subject and the continuity between slave and noble morality. Nietzsche must correct these exaggerations for his analysis of conscience in the second treatise because moral conscience presupposes the existence of the subject and the second treatise traces the origins of moral conscience to the noble type. Without these emendations Nietzsche's arguments in the first treatise make those in the second unintelligible. He thus uses the sovereign individual to return to and explore what he ignored in the first.

The distortions of the first treatise are a product of Nietzsche's aim in that treatise, which is to explain the origin and triumph of slave morality. He thus focuses on the relationship between "strong" nobles and "weak" priests rather than on the relationship between nobles themselves. That is, his analysis focuses on the relationship between superior and inferior rather than on the relationship between equals. He thus largely ignores the question of noble morality. Doing so enables Nietzsche to present the noble as if he were virtually autonomous from morality.²³ The noble's "natural" superiority over the inferior priest justifies the former's wanton disregard of the latter; his inferiors simply do not merit his concern (GM II 10–1; BGE 260–1). But, as Nietzsche's genealogies not only in the *Genealogy* itself but also in his other works show, nobles treat one another with a great deal of care and respect (GM II 2; D 199; BGE 260). Indeed, his genealogies of the political community consistently show that nobles respect one another because of their approximate power equality (HH I 89; D 112). They recognize that wanton or aggressive behavior towards their equals would be returned in kind and that such behavior would gradually deplete their respective resources (HH I 89; HH II, WS 22, 26). Nietzsche thus traces the first notions of "good-naturedness," "fairness," "good will," and "objectivity" (which he refers to collectively as the "oldest and most naïve moral canon of justice") to the "coming to terms" of approximate equals rather than of superior and inferior (GM II 8).

Nietzsche emends the first treatise's misleading presentation of the noble's autonomy vis-à-vis morality through the introduction of the sovereign individual. By introducing that figure at the beginning of the second treatise, as I argue below, Nietzsche quickly singles out the noble's most distinctive attribute, namely self-mastery or virtue. In turn, this allows Nietzsche to swiftly identify that attribute as the core of noble morality, as its principle of conscience. Indeed, Nietzsche overstates the sovereign individual's sovereignty, i. e. his degree of self-mastery, to show how honor, which is determined by the capacity for self-control, can be understood in terms of conscience.

²³ This helps to explain the tension Sommer, *Kommentar*, 234, identifies between Nietzsche's critical attitude toward morality in the first treatise and his approbative attitude in the second.

I am not the first to notice Nietzsche's ambivalent attitude toward the noble in the *Genealogy*. Harry Staten, Aaron Ridley, and Christopher Janaway have also noted the tensions in Nietzsche's presentation of that type. For example, Staten's and Ridley's respective analyses show that the noble's strength turns out to be a liability vis-à-vis the slave. Whereas Ridley emphasizes the noble's stupidity relative to the slave (the noble's strength leads him to view cunning with contempt),²⁴ Staten points out the precariousness of the noble's existence in contrast to the slave's (it is the strong who must be defended from the weak).²⁵ At the same time, Janaway highlights a commonality between noble and slave: their respective modes of valuation are both grounded in the desire for power.²⁶ These scholars help us see that noble and slave are more similar than Nietzsche's more polemical remarks make them seem; they also show that his evaluations are inconsistent, as he praises slavish characteristics and denounces noble ones.

Nevertheless, these scholars fail to recognize the extent of Nietzsche's critique of the noble. The difference between Nietzsche's perspective and the noble's is one of kind not degree. In their view, Nietzsche remains fundamentally committed to the noble perspective and seeks to rescue and refine it. One of Nietzsche's chief philosophical concerns (if not his chief philosophical concern), they argue, is to articulate or at least lay the groundwork for a "new noble morality." In contrast, I argue that the *Genealogy* points to a perspective that completely transcends that of the noble, one that is truly sovereign and thus immoral (*unmoralisch*) as opposed to supra-moral (*übersittlich*). This is not to suggest that Nietzsche rejects or is hostile to the "new noble morality" he sketches. He clearly thinks the noble morality is superior to slave morality insofar as noble morality acknowledges and affirms the "natural order of rank" and thus promotes the cultivation of higher human types. However, Nietzsche sees the philosophic perspective and thus the philosopher as superior to the noble. This is due, at least in part, to the fact the philosopher is not bound by the moral concerns of the noble. These concerns include but are not limited to the noble's preoccupation with honor, his reverence for the ancestral, and his sense of obligation to his peers. And it is precisely these concerns which Nietzsche consistently uses to define the noble type over against the slave.²⁷ This contrast between the philosopher and the noble suggests that the key typological distinction in Nietzsche's thought is not between noble and slave but rather between the philosopher and the non-philosopher – and it is to the latter category that the noble belongs.²⁸ Nietzsche then is aloof from noble morality.

²⁴ Aaron Ridley, *Nietzsche's Conscience*, Ithaca, NY 1998, 31–2.

²⁵ Harry Staten, *Nietzsche's Voice*, Ithaca, NY 1990, 105–6.

²⁶ Janaway, *Beyond Selflessness*, 102–4.

²⁷ Cf. D 198–9, BGE 260, GM I 11.

²⁸ On the fundamental role this distinction plays in Nietzsche's thought and how it shapes his rhetoric see Heinrich Meier, *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*, Munich 2017, 32ff. Cf. also Heinrich Meier, *Nietzsches Vermächtnis: "Ecce homo" und "Der Antichrist": Zwei Bücher über Natur und Politik*, Munich 2019.

The analysis of the sovereign individual in the second treatise helps to reveal this trans-noble or philosophic perspective insofar as it discloses the noble type's heteronomous or what I call "bounded" condition: the noble's beliefs and actions are determined by the opinion of other nobles. His conscience, as I have suggested above and will argue below, is not a product of his own efforts but rather the internalization of the noble community's values, in particular that of self-denial or self-sacrifice. He keeps his promises because he needs and desires the good opinion of other nobles, and he needs and desires their good opinion because it determines his standing within the noble community.

Scholars have overlooked the implicit connection that Nietzsche draws between the sovereign individual and the noble in part because they see the sovereign individual as referring to particular superlative historical figures, e. g. a Caesar or a Napoleon or even a Goethe. But, as I argue below, the sovereign individual should be viewed more broadly – as referring to a superlative human *type*. In particular, I suggest that the sovereign individual represents the noble type in its original or urform.

The implicit connection between the sovereign individual and the noble suggests that the noble is, or at least conceives of himself, as a "subject" or "self," i. e. as an entity distinct from his deeds. This connection points, in turn, to the second way in which the first treatise distorts the noble type: the analogy Nietzsche draws in GM I 13 between the noble, the bird of prey, and the flash of lightning in order to categorically refute the concept of the subject. In that treatise Nietzsche argues that the priest triumphed over the noble through the invention of what he calls the "neutral subject with free choice," i. e. the notion of the human subject as free to act, or not act, as he so wills. That invention is a necessary corollary to the revaluation of noble values insofar as it enables the priest to hold responsible and therefore punish the noble for his "immoral" deeds.²⁹

According to Nietzsche's analysis in GM I 13, the subject is "neutral" in the sense that it connotes a consciousness that stands before and behind all its actions. He defines this notion as the idea that "all effecting [is] conditioned by an effecting something, by a 'subject'" (GM I 13). He relates this notion to the way in which the "common people" talk about lightning: They "take the [flash] as a doing, as an effect of a subject that is called lightning." In fact, Nietzsche points out, the two are one and the same. The priest's invention is to interpret human activity in the same way – making a distinction between the "doer" and his "deed." Just as the common people separate the lightning from its flash, the priest "separates strength from the expressions of strength as if there were behind the strong an indifferent substratum that has the choice to express or not to [express] strength." This demand places "will" (or, more colloquially, "free will") at the heart of the subject – fundamentally mistaking actions and desires as expressions of human choice rather than of human nature.

²⁹ Cf. GM I 13–5.

According to Nietzsche, the priest uses the fallacy of free will to justify its demand that strength “not express itself as strength, that it not be a wanting-to-subdue, a wanting-to-overthrow, a wanting-to-become-lord, a thirst for enemies and resistances and triumphs” (GM I 13). The fallacy of free will – of the ability to choose to act, or not – presumes a human subjectivity behind that will. But, for Nietzsche: “there is no ‘being’ behind the doing, the effecting, the becoming; ‘the doer’ is simply poetically added to the doing – the doing is everything.” Insofar as strength is the expression of strength and lightning is the flash they can only ever be their respective “doings” – they cannot do otherwise.

As Peter Berkowitz argues, there is reason to doubt the validity of Nietzsche’s argument and the radical critique of the subject it entails: how do we know the analogy between the human subject and lightning flash is sound?³⁰ Berkowitz rightly points out that Nietzsche’s argument is insufficient, insofar as it does not supply the reader with a reason to believe that the noble is like a lightning flash. While Berkowitz claims this shows the weakness of Nietzsche’s argument, I read the overdrawn and unsupported analogy in light of the *Genealogy*’s purpose; namely, that Nietzsche intends it to function as a polemic. As a polemic it includes the exaggerations and distortions that are part and parcel of that genre. At the same time, the work’s explicit status as a polemic gives us reason to suspect that Nietzsche was aware of his own exaggerations and distortions – including his total rejection of the self. Indeed, I think Nietzsche constructed his argument in such a way as to raise that very suspicion, which would suggest in turn that Nietzsche was not only aware of the contradictions in his presentation of the self but also that they were intentional on his part.

Thus, I would extend Berkowitz’s criticism even further: not only is Nietzsche’s analogy inadequate to the phenomenon it seeks to explain but it also distorts that phenomenon – and Nietzsche’s argument makes it clear that he is aware of that distortion. The distorting effect of his analogy stems from the fact that it involves a comparison of three distinct categories of things, each of which vary widely in complexity – a human being, a bird of prey, and lightning – and that it tries to explain the more complex species on the basis of a less complex one. Nietzsche’s analogy analyzes the noble into the bird of prey and the bird of prey into the flash of lightning. He was no doubt aware that each new phenomenon was increasingly less complex in nature and so aware of how that progressive reduction undermined his argument. For his analogy does not actually demonstrate the noble’s subjectivity or, rather, its complete lack thereof. Instead, it radically reduces and simplifies the noble, transforming him from a conscious being into pure energy or activity. Yet, to diminish the noble in such a radical fashion is to distort him in such an egregious way as to render him un-recognizable with respect to Nietzsche’s established view of that type.

³⁰ Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, MA 1996, 80–1.

Nietzsche's radical denial of the subject poses a problem for a fundamental aspect of his own thought, namely for his understanding of man as an historical being, that is, his understanding of man as both a determined and undetermined animal: a being with a nature that is partly shaped and molded by various historical forces over time.³¹ Nietzsche's analogy transforms the noble into a transient as opposed to an enduring phenomenon insofar as it suggests that the noble's deeds are no different than flashes of lightning; they are nothing more than a series of kindred but ultimately unconnected events. But a transient phenomenon like a flash of lightning cannot evolve or develop insofar as there is no principle of continuity that connects one flash to the next. Thus, in order to make intelligible a being like the noble, whom Nietzsche clearly thinks evolved over time, Nietzsche must have recourse to a concept such as the subject so as to be able to connect his various deeds to one another and trace their development. Nietzsche must, in other words, identify some principle of continuity, which unites the "doer" that performs these deeds and which, in turn, makes it possible to trace his development through time.

At the same time, Nietzsche's radical denial of the subject poses a more immediate problem for the *Genealogy*. The primary theme of the *Genealogy's* second treatise is conscience (also a theme of Nietzsche's work more broadly) and conscience presupposes the self. In order for the individual to experience his deeds as either right or wrong, good or bad, there must be something intrinsic to the individual that remains continuous over time – a "self" or "identity" that enables the individual to relate his previous deeds to himself.³² Without such a principle, there is no basis for evaluating those deeds as a whole and so no basis for describing them as good or bad, right or wrong. Conscience cannot exist without a "self" to which to refer the judgments of conscience.

It is thus no coincidence that Nietzsche begins his analysis of conscience in GM II 1 with an examination of memory, as it is through that natural capacity that Nietzsche rehabilitates his view of subjectivity to the noble type. There Nietzsche identifies memory as the basis of the sovereign individual's selfhood, as that principle of continuity that makes possible that figure's identity over time.³³ "Precisely this necessarily forgetful animal [...] has now cultivated a counter-faculty, a memory, with whose help forgetfulness is in certain cases removed, – namely cases in which promises ought to be made" (GM II 1). The faculty of memory creates the conditions for a stable identity by linking together the sovereign individual's otherwise disparate activities or deeds.

³¹ Cf. D 18 and BGE 62.

³² Richard Schacht, "Of Morals and *Menschen*," in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, Berkeley, CA 1994, 427–48: 443–4, also argues that Nietzsche understands the belief in personal identity as necessary for social life.

³³ Sommer, *Kommentar*, 235, argues that GM II 2 leaves questions about the basis of the sovereign individual's subjectivity "surprisingly inexplicable." However, he overlooks the implicit connection Nietzsche draws between memory and subjectivity.

This is what Nietzsche suggests when referring to the “actual *memory of the will*” or the “long chain of the will.” Memory is the condition for the possibility of a will that remains identical over time and so of a will that can be relied upon to be in the future what it is in the present. Memory thus, at least in part, grounds the sovereign individual’s selfhood and facilitates his ability to promise. But this description of memory and its implications for identity explicitly contradicts Nietzsche’s absolute rejection of the self in GM I 13 and, in particular, the analogy he draws there between the noble and the flash of lightning. But, as section one from the second treatise clearly shows, Nietzsche does posit the existence of such a substratum, namely memory, but with the crucial difference – as we shall see – that that substratum is neither neutral nor indifferent. The faculty of memory restores the doer to his deed, re-establishing the noble’s subjectivity or identity – but without granting him autonomy over his actions.

III The Proud Sovereign

Having argued for the sovereign individual’s corrective role in the *Genealogy*, in particular how that figure reintroduces noble morality and restores the concept of the self or subject, I will now consider the analytical role that figure plays in Nietzsche’s genealogy of conscience. So, who is the sovereign individual and whence does he come? The sovereign individual is the culminating product of nature’s paradoxical task: breeding an animal that is permitted to promise. He is, Nietzsche tells us, “the human being with his own independent long will, the human being who is permitted to promise” (GM II 2). More specifically, he is the “fruit” of the “enormous process” Nietzsche calls the “morality of custom” and so something immensely positive: the great gain of history and culture.

What distinguishes the sovereign individual from the human being living under the morality of custom is his capacity for self-rule. By making his instincts and drives predictable he was, in turn, able to bring them under his own control, to subject them to the dictates of his will. The human being’s work on himself under the morality of custom, in other words, eventually gave rise to the capacity for self-mastery. As a result of that newly acquired capacity he could now place in between his original will and its discharge, its “act,” a world of new strange things, circumstances, even acts of the will” without fearing the dissolution of his original will (GM II 1). Self-mastery thus made it possible for him to make and keep promises. The sovereign individual is “autonomous and supra-moral” insofar as his deeds are the result of his own “free” will rather than his subjection to custom. His self-mastery supplants the need for punishment.

Nevertheless, Nietzsche himself does not think that the sovereign individual is in fact “sovereign,” that he has truly “become free,” a “lord of the free will” (GM II 2). However, the sovereign individual perceives himself as such. Indeed, he is, at least as

Nietzsche presents him, constituted by the belief in his own sovereignty. When we find him at the end of the morality of custom we also find in him “a proud consciousness twitching in all his muscles of what has finally been achieved and become corporeal in him, a true consciousness of power and freedom, a feeling of the completion of man in general.” This proud consciousness and the awareness of distance it provokes convince him of his superiority over those who lack the power to promise. But, what is more, the sovereign individual interprets this superiority as evidence of his superiority over nature itself:

This one become free, who is truly permitted to promise, this lord of the free will, this sovereign – how should he not know it, above all what superiority he therewith has over what is not permitted to promise and vouch for itself, how much trust, how much fear, how much reverence he awakens – he “e a r n s” all three – and how with this sovereignty over himself, sovereignty over circumstances, over nature and all shorter-willed and more unreliable creatures is necessarily given to him. (GM II 2)

In viewing himself as superior to nature he sees himself as apart from, or above, nature and so as having the power to rule over it. Self-mastery for him entails mastery over nature.

The self-congratulatory manner in which Nietzsche presents the sovereign individual renders that figure incredible. However, that incredibility highlights the disparity between the sovereign individual’s actual and perceived sovereignty. That disparity shows him to be proudly and not truly sovereign: his pride in his own self-mastery leads him to think the impossible, namely that he has power over nature.

These exaggerated features of the sovereign individual – his complete self-mastery and mastery over nature – are entirely inconsistent with Nietzsche’s own understanding of the relationship between human autonomy and human nature. Most fundamentally, Nietzsche’s conditional praise of the sovereign individual raises certain difficulties when compared with his unconditional praise of *amor fati* or “love of (one’s) fate.” It is unclear how an ideal of autonomy can be thought truly ideal by a thinker whose deepest love is of fatedness, of inescapable fatedness.³⁴

IV The Bound Sovereign

Nietzsche’s hyperbolic characterization of the sovereign individual’s sovereignty, his fictional depiction of that figure’s autonomy, helps him to immediately establish noble morality as a morality of honor. The exaggerated portrait reveals that the noble type understands himself as fully in control of, and therefore personally responsible for,

³⁴ GS 276; EH, CW 4; NW, Epilogue 1; cf. BGE 55–7. This points to a further tension: how should “autonomy” be thought within the context of necessity?

his own actions or at least that he sees his strength as the root cause of his deeds. In turn, that self-understanding clarifies the noble's expectations with respect to behavior; he expects those with the same capacity for self-control to conduct themselves as he does, namely in a trustworthy manner. The noble expects other nobles to be men of their word and so to keep their promises regardless of circumstance. "This 'free' human being, this possessor of a long unbreakable will, has in this possession also his measure of value: glancing from himself toward others, he honors or holds in contempt" (GM II 2). The belief in his own sovereignty, his conviction that he can make and keep promises regardless of circumstances provides the foundation for the new standard by which he judges his own and others' actions. At the same time, that new standard is accompanied by a loose system of reward and punishment that acts to enforce it. "Just as necessarily" as the sovereign individual "honors" and "distinguishes" those whose strength of will makes them reliable, he "just as necessarily" holds in readiness his "kick" and his "rod" for those whose weakness makes them untrustworthy and unreliable. The system of reward and punishment that attends the new standard suggests that determining who counts as a sovereign individual largely depends upon determining who does not. Sovereign personhood must be policed and guarded over. This suggests that the new standard of strength and, in turn, trustworthiness have their fundamental basis in comparison,³⁵ that is, in the mutual determination of who is and, most importantly, who is not a sovereign individual. Just as the sovereign individual determines the trustworthiness and thus the "sovereignty" of others, so too do they determine his. His "sovereignty" depends not only on his belief but also on the belief of others.³⁶ Though implicit, the passage on the sovereign individual suggests evidence that noble morality is a morality of honor.

That Nietzsche understands noble morality as a morality of honor is evidenced by the fact that he identifies the Icelandic saga as one of the primary sources for his understanding of that morality. In a letter to Heinrich Köselitz, wherein Nietzsche reports the success of Georg Brandes's lectures about him, he notes: "It seems that my problems have greatly interested these northerners [i. e. Scandinavians]; in particular, they were better prepared, e. g. for my theory of a 'master morality' through a generally accurate knowledge of the Icelandic saga, *which provides the richest material for it.*" (31 May 1888, no. 1041, KSB 8.324; my emphasis) He echoes this connection shortly thereafter in the "Epilogue" to *The Case of Wagner*, published on September 22, 1888: "Icelandic saga is almost [noble morality's] most important document."³⁷ As William Ian Miller has argued, honor was central to the social economy of Saga Iceland.³⁸

³⁵ Nietzsche makes this comparative element of noble morality explicit in GM II 8.

³⁶ Cf. D 112.

³⁷ References to the Sagas in connection to noble morality also occur in BGE 260 and GM I 10.

³⁸ William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago 1990, 29–34; see also 75, 219, 302–3.

The lack of a centralized authority in the Norse world and the concomitant lack of any “objective, external, and unambiguous juridical markers of status and hierarchy” contrived together to make status and rank inherently insecure.³⁹ Consequently, according to Miller, “[s]tatus had to be carefully maintained or aggressively acquired: one’s status depended on the condition of one’s honor, for it was in the game of honor that rank and reputation was attained and retained. Honor was at stake in virtually every social interaction.”⁴⁰ One had to be preoccupied with honor in Saga Iceland because it was the means by which one “attained and retained” his position in society. What Miller’s analysis suggests, then, is that the Norseman’s concern with honor was a concern with power insofar as honor determined one’s rank in society. This suggests, in turn, that the Norseman adhered to the code of honor not for its own sake but rather for the reputation he acquired for doing so. He was thus necessarily concerned with the good opinion of other Norsemen, since that opinion determined the state of his honor and so his position in society.

By identifying noble morality as a morality of honor Nietzsche, in turn, suggests that the noble adheres to a code of honor not because he has himself independently evaluated that code and judged it worthy, but rather because he seeks the admiration and respect of his peers. He aspires to be an honorable nobleman not because he sees honor as choiceworthy, as something desirable in itself, but because it is a function of power. He wants the respect of the other nobles and so the good reputation, i. e., the elevated status and rank among his equals, that respect brings.

Nietzsche’s peculiar description of conscience which concludes his analysis of the sovereign individual further points to that figure’s and so the noble’s concern with the opinion of others:

The proud knowledge of the extraordinary privilege of responsibility, the consciousness of that rare freedom, of that power over himself and fate, has sunk down in his lowest depth and become instinct, the commanding instinct: – what will he call it, this commanding instinct, supposing he has need for it? But there is no doubt: this sovereign human being calls it his conscience (GM II 2).

What is peculiar about this passage is Nietzsche’s description of conscience as an instinct and so within the animal or natural realm. But this is not the conventional understanding of conscience. Rather, it is more generally associated with an “inner voice,” namely the voice of God, and so with the spiritual or divine realm. Moreover, it is traditionally viewed as something that God bestows upon human beings, not as something that they attain on their own. But the noble perceives his conscience both as an artifact of the natural world and as a product of his own efforts. Nietzsche’s description thus seems to suggest that the noble mistakes instinct for conscience.

³⁹ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

⁴⁰ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

He mistakes what history and culture bestowed upon him, his learned behavior, for something he achieved by his efforts alone. He thinks himself a self-made man when he is fact a made one. His sovereignty, then, would seem to be a bound sovereignty. He is at once moral and supra-moral: he surpasses the morality of custom only by becoming an embodiment of it. This twofold character brings to light the true irony of *das souveraine Individuum*: he is as fractured and forced as the neologism that Nietzsche uses to designate him – a strained mixture of French and Latin forced together by a German poet-philosopher.

V The Chastened Sovereign

In GM II 3, Nietzsche begins the second treatise again from the beginning. His new beginning suggests that section three functions as a commentary on sections one and two, as a more detailed explanation of the emergence of conscience.⁴¹ He begins section three by returning to the problem of the promising animal and so to the problem of subjectivity or the problem of identity over time: “How does one make a memory for the human-animal? How does one impress something on this partly dull, partly disorganized momentary-mind, this forgetfulness in the flesh, so that it remains present?” The problem is the human animal’s (*Menschen-Thier*) “partly dull, partly disorganized momentary-mind [*Augenblicks-Verstande*].” There is nothing to bind his momentary-mind over time and so nothing that allows him to recollect his prior commitments. Nietzsche argues that the human animal located a solution to the problem of his momentary-mind and so to the problem of human subjectivity in the experience of pain. Pain taught him to remember so as to avoid those behaviors that produce pain and suffering and, in turn, to seek out those behaviors that do not. Pain, in other words, functioned as a kind of natural punishment insofar as the experience of it helped to discipline the human animal, to transform its momentary-mind into a permanent-mind.

Man not only learned from and adapted to the experience of pain by avoiding in the future those behaviors that preponderated it, but he also adapted to and used pain for his own ends and purposes. This “mnemo-technique,” namely the use of pain to generate memory, transformed the natural punishment of pain into a conventional one, into one the individual could use for establishing particular behaviors, particular forms or ways of life (*Lebensformen*). He intuited the power of pain to generate memory and, in turn, used pain to intervene on behalf of convention: “In a certain sense all of asceticism belongs here: a few ideas should be made indelible, ubiquitous, unforgettable, ‘fixed’, for the purpose of hypnotizing the entire nervous

⁴¹ Cf. GM, Foreword 8.

and intellectual system through these ‘fixed ideas.’” The painful procedures of asceticism marked the ascetic way of life indelibly on the individual’s “entire nervous and intellectual system.” Those procedures or self-punishments act as a “hypnotic”; they concentrate the individual’s attention, both consciously and unconsciously, on certain “fixed ideas,” i. e. rules or ways of life, and, in turn, take out of competition all other ideas or ways of life. Asceticism uses pain as a means to condition both conscious and unconscious behavior, to cultivate a particular way of life.

Nietzsche’s brief reference to the origins of asceticism in connection with the individual’s mnemo-technique suggests that it is not simply ascetic ways of life that presuppose punishment and discipline but rather: *all* ways of life. Punishment and discipline are necessary for all forms of social coexistence because of the nature of the human being, because he is a slave to its momentary affects and desires (as well as to his ingrained drives and tendencies). Social coexistence requires the individual to deny his nature and to put the needs of others before his own.⁴² Nietzsche thus seems to suggest that society, whether slave or noble, is a necessarily ascetic and therefore punitive phenomenon insofar as self-denial is one of its conditions of possibility.

Nietzsche uses the history of early German penal law to illustrate the difficulty of breeding “ascetic” or self-denying animals. The punishments he cites – e. g. stoning, breaking on the wheel, drawing and quartering, boiling the criminal in oil – highlight the intractable nature of man’s selfish nature. These early German penal laws are notable not simply for their cruelty but also for their public enforcement, which suggests they were carried out not merely with the criminal in mind but also the community as a whole. The brutality of the spectacle reminded individual community members about the harsh consequences of violating the community’s customs and laws and, in so doing, promoted the internalization of its rules and norms. Punishment, or, more precisely, the spectacle of punishment, thus played a constitutive role in socializing the individual and hence in the formation of his conscience. He internalizes the customs and laws of the community because he fears the consequences of violating them. Man’s conscience, i. e. that which binds him to his promises, has its origins in the awareness of pain, in the awareness of the punishment to be inflicted should he forget to keep his promises. Conscience then is itself an ascetic and thus punitive phenomenon, an internalized form of self-denial.

This brief glimpse into the “long history and metamorphosis” of conscience indicates that the sovereign individual came into being through a psychological process of internalization, the chief instrument of which was punishment. At least, this is what Nietzsche seems to suggest in claiming that the sovereign individual’s “proud knowledge of the extraordinary privilege of responsibility [...] has sunk down in his lowest depth and become instinct, the commanding instinct” (GM II 2). The sovereign individual replaces his own nature with a second or conventional nature,

42 Cf. HH I 89.

with a “conscience.” He translates the morality of custom definitively into flesh and blood (GS 143).

The sovereign individual is, so to speak, the star pupil of the morality of custom. He learned not only to adapt to the punishments inflicted by the morality of custom but he also learned how to adapt those punishments for his own purposes. He learns that the strictest adherence to custom prevents painful punishment and that such adherence brings with it certain rewards, namely status, reputation, and ultimately power and so he adjusted his behavior accordingly. His sense of self-mastery is a by-product of the internalization of the morality of custom’s punitive practices. His capacity to learn and adapt catalyzed his self-mastery and, in turn, his mastery over others.

Concluding Remarks

I suggested above that the second treatise shares (with some variation) the same structure as the third. Like the third treatise, the second presents its argument in miniature – by way of an “aphorism” – before engaging in a fully developed investigation of the problems it raises. Or, to use Nietzsche’s own language, the commentary “ruminates” on the second treatise’s “aphorism,” that is, the commentary makes explicit what is implicit in the aphorism by breaking its parts down individually in order to reflect on how they fit together as a whole. Sections II 4 and following – the commentary – must therefore always be read with the sovereign individual in mind. For it is in the commentary that Nietzsche isolates and analyzes various aspects of that figure’s “conscience.” That is, he demonstrates how the sovereign individual internalizes the various aspects of conscience – in particular the “pleasure in cruelty” (GM II 4–6), equality and comparison (GM II 8), and punitive practices (GM II 9–11) – and synthesizes them in such a way as to generate “active” bad conscience (GM II 16–8). He thus first breaks noble morality down into its component parts and reconstructs it in turn in order to show, in a more comprehensive way, how it operates as a whole.⁴³ In what remains, I would like to briefly outline two important ways in which the second treatise’s commentary articulates a *fundamental continuity* between the sovereign individual’s conscience and the other two forms of conscience it examines.

My analysis in the previous section emphasized the role that punishment and thus the fear of pain played in the development of the sovereign individual’s conscience. But, as Bernard Reginster argues, the fear of pain plays an enabling role in the development of conscience, but is not constitutive of it.⁴⁴ The fear of pain as a

⁴³ It is worth noting that it is only after proceeding in this manner that Nietzsche in GM II 16 finally “helps” his hypothesis about bad conscience to an “initial, tentative expression.”

⁴⁴ Reginster, “The Genealogy of Guilt,” 70. Reginster, however, overlooks how the noble’s perception of his own power is largely determined by his perception of other nobles’ perception his power.

motivation for promise-keeping is eventually replaced by the feeling of power and freedom that it (promise-keeping) elicits in the sovereign individual.⁴⁵ That feeling, as Reginster suggests, consists in the experience of self-overcoming, namely in the successful denial of those instincts or desires that conflict with his promise-keeping. However, a more careful analysis of the second treatise as a whole clarifies the nature of that feeling: it is a species of the “pleasure in cruelty” or, more specifically, of the pleasure in self-cruelty that Nietzsche describes in GM II 18, that pleasure of “burning into oneself a will, a critique, a contradiction, a contempt, a no”; that “uncanny and horrible-pleasurable work of a complying-conflicting with itself soul, which makes itself suffer out pleasure in making-suffer,” that “entire active ‘bad conscience.’”

The description of conscience as pleasure-giving self-cruelty in GM II 18 points directly back to the sovereign individual’s activity of promise-keeping. In making a promise, the sovereign individual also, in a manner of speaking, makes a promise to himself, specifically that his “will” will remain identical over time, that, regardless of the demands made by his natural instincts, drives, or desires, he will do in the future what he promised in the past. He promises, in other words, to keep his promise. This internal promise, in turn, transforms him into both promiser and promised.⁴⁶ The means by which he maintains the continuity of his will and so of his behavior is self-punishment, namely the self-denial of the natural instincts and drives. The sovereign individual’s conscience is thus no different than “‘active’ bad conscience”: it is the unconscious practice of self-cruelty, the latent suppressing of the natural self. By burning into himself “a will, a critique, a contradiction, a contempt, a no,” i. e., by creating bad conscience for himself, man, in turn, transforms himself into the punisher *and* the punished and so into the agent of suffering *and* the sufferer. Bad conscience is thus for Nietzsche a form of self-tyranny. The individual’s ability to deny his nature and the sight of torment that self-denial generates – the image of himself losing control over himself and surrendering to the pressure of his own hands – gratifies his will to power.⁴⁷ He denies his own nature, represses it, not only because that is required by his promise, but also because doing so gives him pleasure and in the highest degree. Nietzsche thus concludes: “And henceforth one knows one thing, I do

45 Reginster, “The Genealogy of Guilt,” 70.

46 Volker Gerhardt, “‘Das Thier, das versprechen darf.’ Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche,” in Otfried Höffe (ed.), *Der Mensch: Ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992, 134–56: 145, also notes that the promise refers not only to the promised but also the promise-maker: “The promise-maker orients himself toward his own possibilities of action, and, insofar as he vouches for his future will, he sets it (i. e. his ‘will’) a goal reaching far ahead of itself, which perhaps determines his own action above all, but also gives the other person not only the opportunity but also entitles them to arrange their acts in a corresponding manner.”

47 In D 113 Nietzsche applies a similar psychology of self-cruelty to the ascetic type in contrast to the noble, but in the *Genealogy* he expands that grouping to include the noble type. Nietzsche thus shows that noble or master morality is also a form of ascetic morality. Cf., however, Janaway, *Beyond Selflessness*, 124–8.

not doubt it –, namely what type of pleasure it is that the selfless one, the self-denying one, the self-sacrificing one feels from the beginning: this pleasure belongs to cruelty” (GM II 18). Conscience – the promise to keep one’s promises – is, in other words, self-directed cruelty transformed into an ideal. It is cruelty refined and made into a virtue: into selflessness, into self-denial, into self-sacrifice.⁴⁸

GM II 18 implicitly connects not only the sovereign individual but also the noble type more broadly to “active” bad conscience insofar as it identifies that form of conscience with the emergence of “beauty itself [*die Schönheit*].” This connection, as I shall argue shortly, has important implications for the emergence of moralized bad conscience. Nietzsche writes “this entire active ‘bad conscience,’ has in the end [...] as the actual womb of ideal and imaginative events also brought to light a wealth of new disconcerting beauty and affirmation and perhaps for the first time even beauty itself ...” As the context makes clear, the concept of beauty Nietzsche refers to has more to do with virtuous or moral behavior than with physical appearance.⁴⁹ “What would be ‘beautiful’ then if the ugly had not first said to itself: ‘I am ugly?’” The “beautiful” or noble emerges by means of a *negation*⁵⁰: the “ugly” or common comes to see itself as ugly through an act of self-denial. In this case, the “ugly” becoming aware of itself as ugly refers to conscience – the awareness of one’s instincts or drives as “common” or “base.” Nietzsche thus, if only implicitly, associates the “ugly” with the plebeian’s or slave’s behavior, namely with his selfishness (e. g. his untruthfulness or cowardice or badness⁵¹) and “beauty” with the noble’s behavior, namely his selflessness (e. g. his truthfulness or bravery or goodness).⁵² What distinguishes the noble from the slave (and the sovereign individual from the non-sovereign individual) is not (or not simply) physical strength but rather psychical (*seelische*) strength, namely the capacity for self-denial.⁵³ The ideal that conscience “brought to light” was selflessness or self-sacrifice (i. e. the denial instincts and drives) and it is that same ideal which

48 See EH, GM: “The second essay gives the psychology of conscience: this is not, as is commonly believed, ‘the voice of God in man’ – it is the instinct of cruelty turned back on itself when it can no longer discharge itself outwards.” Cf. also GM II 18 and D 30.

49 Nietzsche’s etymology in GM I 4–5 suggests that the two are fundamentally related.

50 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974, 253.

51 Cf. GM I 5.

52 GM I 2: “[It] was ‘the good ones’ themselves, that is the noble ones, the powerful ones, the high-ranking and *high-minded ones* [*Hochgesinnten*], who felt and judged themselves and their deeds as good, namely as of the first rank, in contrast to all the low ones, *low-minded ones* [*Niedrig-Gesinnten*], common and uncouth ones. Out of this pathos of distance they had first taken for themselves the right to create values, to stamp names of values” (my emphasis). Cf. also GM II 3: “These Germans have with terrible means made a memory for themselves in order to become master over their *plebeian basic-instincts* [*präbelhaften Grund-Instinkte*] and the *brute crudity* [*brutale Plumpeheit*] of those instincts” (my emphasis).

53 Cf. BGE 257: “The noble caste was in the beginning always the barbarian-caste: its predominance lay not in the first place in physical strength but in psychological [*seelischen*], – they were more

provides the basis for the noble's self-affirmation. Or, rather, he affirms himself on the basis of his power over himself insofar as it is that which gives rise to his power over others.⁵⁴

When we read GM II 18 in tandem with GM II 2 we see that the sovereign individual is the noble in its *Urform*.⁵⁵ For it is not only the capacity for self-denial or self-sacrifice that first emerges with that figure, but it is also the particular constellation of virtues (all of which involve some form of self-sacrifice) that Nietzsche designates as noble – e. g. loyalty or trustworthiness, magnanimity, the shame of good reputation, reverence.⁵⁶ The emergence of self-denial or self-sacrifice and so of conscience thus marks the emergence of the noble type in the human species.⁵⁷ This connection between the sovereign individual and the noble type is critical for how we understand the rest of the second treatise. For Nietzsche's subsequent genealogies show that the sovereign individual/noble's idealization of self-sacrifice made him susceptible to the idea of the "holy God" of monotheism, that is to the self-sacrificing God of Christianity

whole human beings (which means at every level 'more whole beasts')." The consonance of the nobles' mind and body makes them "more whole human beings."

54 Recall again GM II 2: "This one become free, who is truly permitted to promise, this lord of the free will, this sovereign – how should he not know it [...] how with this sovereignty over himself, sovereignty over circumstances, over nature and all shorter-willed and more unreliable creatures is necessarily given to him." This is arguably the *pathos of distance* in incipient form. Cf. also GM I 2.

55 On this point cf. Gerhardt, "Das Thier," 144: "The 'forgetful animal', which disciplines itself to be able to promise – and thus also to be permitted to –, is the original political being. Because it is the permission to promise that first opens up the sphere of action."

56 Cf. D 199, BGE 260, and GM I 5. Marco Brusotti, "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne: Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*," *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 81–136: 100–3, however, traces the origins of bad conscience to the slave rather than the noble. He argues that "active" bad conscience results not – as I contend – from the process of socialization itself but rather from the subjugation of weaker, loosely associated populations by stronger warrior societies. However, this interpretation raises the question as to how conscience emerged within these conquering warrior societies. For it is hard to conceive of their coordinated group actions without some kind of moral organ like conscience. Furthermore, Nietzsche's analyses in GM II 1–3 make clear that all societies presuppose conscience. The possibility that Nietzsche is implying something about the origins of conscience that he doesn't directly say is suggested by his recommendation to the reader in GM II 16: "[My own hypothesis about the origin of bad conscience] is not easy to hear and must be reflected upon, kept under guard, and slept on for a long time." Brusotti's linear interpretation of conscience's development in the second treatise downplays that treatise's elliptical character. Nietzsche repeatedly returns to prior historical periods when beginning with a new genealogical inquiry (cf. GM II 3, 4, 8, 9, 16, and 19) and, as I have argued, each of these new beginnings supplements the previous genealogies.

57 Sommer, *Kommentar*, 234–5, argues that the sovereign individual bears little resemblance to the noble because that figure is "conditioned to his sovereignty." Indeed, he suggests that the sovereign individual shares a greater resemblance to the Stoic sage or to Kant's rational subject than to the nobles in the first treatise. However, the discrepancies Sommer highlights are due in part to Nietzsche's exaggerated portrait of the noble in that treatise. As I argue, the figure of the sovereign individual serves in part to correct that extreme presentation.

(GM II 21–2). Nietzsche points to the noble’s seduction by means of self-sacrifice in the first treatise. He argues in GM I 7–8 that while the slave revolt begins with Judaism it was Christianity that ultimately conquered the noble. The question then is: what is unique to Christianity that made it victorious? The Christian God shares with the Jewish God the attributes of omniscience, omnibenevolence, and, most importantly, omnipotence,⁵⁸ but it is the Christian God that sacrifices himself for the salvation of humanity. In GM I 8, Nietzsche describes the consummate symbol of Christianity, namely the “holy cross,” as “that dreadful paradox of a ‘god on the cross,’ that mystery of an unimaginable final utmost cruelty and self-crucifixion of God *for the salvation of man.*” His analysis thus suggests that it was precisely the novel combination in the divinity of omnipotence and self-sacrifice that seduced the noble and facilitated his conversion to slave values. As Nietzsche makes clear in GM II 21–2, what attracts the noble to the self-sacrificing God in particular was the enormity of His self-denial and the unimaginable power it necessitates. The noble was thus able to recognize himself in the “utmost cruelty and self-crucifixion of God,” in the strength of will and the capacity for self-denial required by such an act – in its proof of power.⁵⁹ He was, in turn, able to honor himself, his own strength and joy in ruling, in the self-sacrifice of the Christian God. By combining both omnipotence and asceticism in the figure of the “holy God,” Christianity, Nietzsche suggests, offered the noble new and vast opportunities for self-cruelty (GM II 22). As Nietzsche puts it in GM I 8: “It is certain at least, that *sub hoc signo* Israel has again and again triumphed over all more noble ideals.”

Recognizing the connection that Nietzsche draws between the sovereign individual and the noble in the second treatise is also important for how we understand Nietzsche’s attitude toward noble morality more broadly. Nietzsche’s manifold presentation of the sovereign individual (and thus the noble) highlights his skepticism about the possibility of autonomy in the political community. As I argued above, the first three sections of the second treatise revise the first’s exaggerated portrait of the noble’s autonomy. In contrast to the first treatise, which traces the origins of morality back to the relationship between superior and inferior, the second broadens Nietzsche’s analysis by focusing on the relationship of equals to one another and, in particular, of the noble’s relationship to other nobles. In turn, the second treatise reveals noble morality as a morality of honor, the basis of which is self-mastery or virtue. The identification of noble morality as a morality of honor undermines Nietzsche’s presentation of the noble’s autonomy insofar as it reveals him to be dependent upon the opinion of his peers: he behaves nobly because he needs and wants the respect of other nobles. In this regard, the noble falls far short of living a life that is truly beyond good and evil. His autonomy vis-à-vis his inferiors proves to be a het-

⁵⁸ Cf. GM I 14–5.

⁵⁹ Cf. BGE 52.

eronomy vis-à-vis his equals. If, as Nietzsche tells us in his 1888 *Ecce Homo*, the philosopher strives for the “forbidden,” then we might say that the noble strives for the permitted (EH, Foreword 3).⁶⁰ He keeps his promises not only in order to distinguish himself from his inferiors but also, and most importantly, to meet the expectations of his peers.

Both Nietzsche’s analysis of the sovereign individual and his genealogy of conscience suggest that autonomy is unlikely if not impossible within the political community – whether noble or slave. All political communities – whether aristocracies or liberal democracies – endow their constituents with a conscience. Conscience gives us a sense of propriety which, in turn, circumscribes not only our actions but also our thoughts. That is, it determines not only how we act but also how we think. Conscience undermines our autonomy because it answers fundamental questions about good and evil, right and wrong and thus how we ought to live our lives before we can even raise such questions for ourselves. Nietzsche brings this problem into focus through his analysis of the ascetic nature of conscience. That analysis suggests that self-denial is the core teaching of the political community and that we incorporate that teaching into our very being not only because it begins with our birth,⁶¹ but also because it begins with the birth of the political community. It is a legacy not only of our parents but also of our species.

Attending to the ambiguities of the sovereign individual reveals Nietzsche’s critical attitude toward the noble type insofar as it demonstrates that the noble is neither completely autonomous nor heteronomous. Furthermore, it suggests that insofar as the noble is a bound sovereign he cannot plausibly serve as Nietzsche’s model of autonomy. We must look elsewhere in Nietzsche’s pantheon of human types. One possible alternative is the philosopher. One reason the philosopher presents a more compelling model of autonomy is because the philosopher and the philosophic way of life exhibit a unique relationship to conscience. Consider, in this context, the following line from *Ecce Homo*: “Philosophy, as I have understood and lived it, is the voluntary life in ice and high mountains – the seeking out of everything alien and questionable in existence, everything which has hitherto been banished by morality” (EH, Foreword 3). Here Nietzsche posits the philosophic life as radically distinct from the political life. For it is lived in “ice and high mountains,” that is in a place not just outside of but also inhospitable to any political community. The philosophic life it would seem must be lived outside of that community because it consists in “seeking out everything alien and questionable in existence, everything that has hitherto been banished by morality.” That is to say, the philosophic life must be lived outside of the political community because it seeks that which is antithetical to the community: strange and disreputable truths that undermine the community’s foundations. In this sense, the

⁶⁰ Cf. BGE 227 and GM III 9.

⁶¹ Cf. Z III, The Spirit of Gravity.

philosophic life can only be pursued when one is free from the community's authorities. This is not to suggest that, for Nietzsche, the philosopher is a hermit who lives his life completely separate from the political community. Just the opposite. As Nietzsche argues in GM III 8 and elsewhere philosophic solitude is achievable within the political community. Indeed, he implies that philosophic activity requires the political community. For it is only there that the philosopher can engage in the "perhaps [...] unpleasant" but nevertheless "necessary" study of the "average man," a study which requires the philosopher to both "go down," and, "above all, go 'inside'" (BGE 26). That is to say, philosophy requires the examination of the "average" or common in others as well as oneself. But Nietzsche's metaphor places the philosophic life not just beyond the boundaries of the political community but also *above* it. What the philosophic life requires then is not just freedom from the community's authorities but also freedom from the authority of the community, that is, freedom from conscience. Only by transcending the political community can we achieve the autonomy necessary for asking fundamental philosophic questions.

Bibliography

- Acampora, Christa Davis: "On Sovereignty and Overhumanity: Why It Matters How We Read Nietzsche's Genealogy GM II: 2," in Christa Davis Acampora (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morals: Critical Essays*, Lanham, MD 2006, 156–70
- Ansell-Pearson, Keith: "Nietzsche on Autonomy and Morality: The Challenge to Political Theory," *Political Studies* 39 (1991), 270–86
- Berkowitz, Peter: *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, MA 1996
- Brusotti, Marco: "Die Autonomie des 'soveränen Individuums' in Nietzsches *Genealogie der Moral*," *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 26–48
- Brusotti, Marco: "Die 'Selbstverkleinerung des Menschen' in der Moderne: Studie zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*," *Nietzsche-Studien* 21 (1992), 81–136
- Constâncio, João: "'A Sort of Schema of Ourselves': On Nietzsche's 'Ideal' and 'Concept' of Freedom," *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 127–62
- Gemes, Ken: "Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 33–50
- Gerhardt, Volker: "'Das Thier, das versprechen darf.' Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche," in Otfried Höffe (ed.), *Der Mensch: Ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, Stuttgart 1992, 134–56
- Hatab, Lawrence: *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago 1999
- Hatab, Lawrence: *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction*, Cambridge 2008
- Höffe, Otfried: "'Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf' (II 1–3)," in Otfried Höffe (ed.), *Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral*, Berlin 2004, 65–80
- Janaway, Christopher: *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford 2007, 107–23
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ 1974
- 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, 101–19

- Meier, Heinrich: *Nietzsches Vermächtnis: "Ecce homo" und "Der Antichrist": Zwei Bücher über Natur und Politik*, Munich 2019
- Meier, Heinrich: *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*, Munich 2017
- Meredith, Thomas: "The Radical Goals of Slave Morality in Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*," *The Review of Politics* 82 (2020), 247–68
- Miles, Thomas: "On Nietzsche's Ideal of the Sovereign Individual," *International Studies in Philosophy* 39 (2007), 5–25
- Miller, William Ian: *Bloodtaking and Peacemaking: Feud, Law, and Society in Saga Iceland*, Chicago 1990
- Owen, David: "Equality, Democracy, and Self-Respect: Reflections on Nietzsche's Agonal Perfectionism," *Journal of Nietzsche Studies* 24 (2002), 113–31
- Poellner, Peter: "Nietzschean Freedom," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 151–80
- Reginster, Bernard: "The Genealogy of Guilt," in Simon May (ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge 2011, 56–77
- Richardson, John: "Nietzsche's Freedoms," in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Oxford 2009, 127–50
- Ridley, Aaron: *Nietzsche's Conscience*, Ithaca, NY 1998
- Risse, Matthias: "The Second Treatise in the *Genealogy of Morality*: Nietzsche on the Origin of Bad Conscience," *European Journal of Philosophy* 9 (2001), 55–81
- Schacht, Richard: "Of Morals and *Menschen*," in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*, Berkeley, CA 1994, 427–48
- Schulte, Natalia: "Neue Arbeiten zum Selbst bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 344–57
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches "Zur Genealogie der Moral"*, Berlin 2019
- Staten, Harry: *Nietzsche's Voice*, Ithaca, NY 1990
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches "Genealogie der Moral"*, Darmstadt 1994

Vasfi O. Özen

Nietzsche's Compassion

Abstract: Nietzsche is known for his penetrating critique of *Mitleid* (now commonly rendered as “compassion”). He seems to be critical of all compassion but at times also seems to praise a different form of compassion, which he refers to as “our compassion” and contrasts it with “your compassion” (BGE 225). Some commentators have interpreted this to mean that Nietzsche’s criticism is not as unconditional as it may seem – that he does not condemn compassion entirely. I disagree and contend that even though Nietzsche appears to speak favorably of some forms of compassion, he regards the nature of all compassion to be fundamentally bad. Furthermore, I suggest that Nietzsche’s discussion on different forms of compassion have significant implications for achieving greatness and meaning in life. More specifically, I argue that, for Nietzsche, “our compassion,” however regrettable *qua* compassion it is, may give occasion for a rare and peculiar insight into “co-suffering” with others, which in turn results in overcoming compassion entirely. I also argue that although Nietzsche objects to compassion, he approves of a form of what feminist theorists might now call “anticipatory empathy.” Even though a large body of literature has evolved over Nietzsche’s critical evaluation of compassion, his understanding of a non-compassionate response to suffering is, in my view, rather overlooked and should receive more attention.

Keywords: *Mitleid*, Compassion, Anticipatory empathy, Suffering, Schopenhauer

To the memory of İhsan Akev—a great teacher, opera singer, and human being

Nietzsche is known for his penetrating critique of *Mitleid* (now commonly rendered as “compassion”).¹ He seems to be critical of all compassion but at times also seems

1 David E. Cartwright, “Schopenhauer’s Compassion and Nietzsche’s Pity,” *Schopenhauer-Jahrbuch* 69 (1988), 557–67: 557, argues that Nietzsche’s conception of *Mitleid* should be understood exclusively as “pity,” rather than “compassion,” which is what Schopenhauer’s *Mitleid* is all about. What this reading implies is that since compassion is different from pity, Schopenhauer’s account of *Mitleid* is immune to Nietzsche’s extensive polemic. Cartwright remarks: “despite the correctness of Nietzsche’s critique of *Mitleid* [i. e., *Mitleid* as pity], the reasons he uses to criticize Schopenhauer’s *Mitleids*-Moral [i. e., the morality of compassion] fail. [...] this paradoxical situation results because Schopenhauer and Nietzsche refer to two different emotions by the German noun *Mitleid*.” One major drawback of Cartwright’s reading is that his solution to this allegedly paradoxical situation comes at the expense of charging Nietzsche of equivocating on his use of *Mitleid*. But far more serious than that, this reading implies that Nietzsche did not really understand Schopenhauer’s *Mitleid*. But this is an implausible, as well as uncharitable, interpretation of Nietzsche’s intention, since he launches his strongest objections to the moral ideal of shared suffering, i. e., the suffering in response to the other’s woe, and its afflicting and enfeebling effects on the compassionate person. To claim that Schopenhauer and

to praise a different form of compassion, which he refers to as “our compassion” and contrasts it with “your compassion” (BGE 225).² Some commentators have interpreted

Nietzsche talk pass each other regarding the issue of *Mitleid* is tantamount to claim that Nietzsche was deeply confused, and in the grip of a mistaken understanding of Schopenhauer's moral theory. According to Gudrun von Tevenar, “Nietzsche's Objections to Pity and Compassion,” in Gudrun von Tevenar (ed.), *Nietzsche and Ethics*, Bern 2007, 263–81: 268, “Nietzsche's objections are almost exclusively concerned with *Mitleid* understood as pity and not as compassion.” More specifically, she argues that “Zarathustra feels *Mitleid* merely as pity while the deeply sad agent [in GM III 14] feels what Nietzsche calls ‘great *Mitleid*’, which we can now confidently translate as compassion” (275). I think that Tevenar is misreading and overemphasizing certain features of Nietzsche's critique, or making too much of Nietzsche's concern that *Mitleid* may at times be stained by attitudes of condescension and contempt that are characteristic of pity. Although Tevenar can argue that she is being interpretatively consistent, this line of reading does not reflect Nietzsche's conception of *Mitleid* accurately either. For one thing, her commentary on Zarathustra's philanthropic attitude and charitable disposition (in Z II, On the Pitying) indicates that she confuses bestowing virtue with *Mitleid* (273). Tevenar correctly observes, however, that, for Nietzsche, “while the effects of pity can be wiped away, the effects of compassion cannot” (275). But if Zarathustra feels *Mitleid* merely as pity and the effects of such feeling can be discarded without much effort, then it is unclear why Nietzsche painstakingly depicts Zarathustra as being confronted with a strenuous task of overcoming *Mitleid*. This reading also disregards a key component of the story, i. e., Zarathustra's encounter with the Soothsayer who tempts Zarathustra to succumb to the sin of *Mitleid*. The figure of soothsayer is possibly a reference to Schopenhauer. One would only expect Schopenhauer to tempt Zarathustra to display an emotion that he deems the most important of all, i. e., *Mitleid* as compassion for others, not pity. Here is what John Richardson, *Nietzsche's Values*, New York 2020, 268–69, has to say on this subject: “Nietzsche's word is *Mitleid*, which says ‘suffering with’. We face an immediate choice whether to translate it as ‘pity’ or ‘compassion’. The latter reflects (in Latin) the structure of Nietzsche's word, but it connotes to me something more high-toned and rare than I think he usually means. It connotes a degree of empathy and identification with the other that is not usual. So it may not aptly apply to many of the ordinary cases he diagnoses. I think ‘pity’ is a better label for the very common attitude he has mostly in mind. And Nietzsche will insist that those high-toned cases are just variations on the common attitude. The difference is just a matter of degree; they share the same structure. So they both count as *Mitleid* for him.” Commentators, even influential ones such as John Richardson, continue to misunderstand and misrepresent Nietzsche's *Mitleid*. In ‘pity’, the (pathos) of distance between the subject and the pitied is maintained, thus one only *feels for* the plight of the pitied. However, and this points out a crucial difference, in “compassion,” one recognizes the other's suffering as one's own, thus one *feels with* the sufferer. So, contra to Richardson's claim, for Nietzsche, the difference between “compassion” and “pity” is not just a matter of degree nor do they share the same structure. Nietzsche is well aware of these nuances, therefore it is in my view quite wrong to suggest that Nietzsche's use of the term *Mitleid* does not distinguish between “compassion” and “pity.” My own approach to translation is guided by what I think a straightforward and intuitive principle: the choice of translation should pay attention to the contextual clues in a given text. That being said, taking into account the context of those passages quoted in this paper, the English word “compassion” is used to translate the German *Mitleid*, literally “suffering with.”

2 I mostly use the following translations of Nietzsche's works. However, where matters of nuance are at issue, I rely on my own translation of the texts. BGE: trans. Adrian Del Caro, Stanford, CA 2014; D: trans. Brittain Smith, Stanford, CA 2011; EH: trans. Walter Kaufmann, New York 2000; GM: trans. Walter Kaufmann, New York 1969; GS: trans. Walter Kaufmann, New York 1974; HH: trans. Gary Handwerk,

this to mean that Nietzsche's criticism is not as unconditional as it may seem – that he does not condemn compassion entirely. To the contrary, Nietzsche allows for and encourages healthy expressions of compassion, which are active, not only increasing one's sense of psychological power, but more so modifying and bringing about beneficial (and creative) changes to one's surroundings. I disagree and contend that even though Nietzsche appears to speak favorably of some forms of compassion, he regards the nature of all compassion to be fundamentally bad. Furthermore, I suggest that Nietzsche's discussion of different forms of compassion has significant implications for achieving greatness and meaning in life. More specifically, I argue that, for Nietzsche, "our compassion," however regrettable *qua* compassion it is, may give occasion for a rare and peculiar insight into "co-suffering" with others, which in turn results in overcoming compassion entirely. Nietzsche interprets this unique experience as the way to achieve greatness, and therefore calls it "the ultimate test" or the "real proof of strength" (EH, Why I Am so Wise 4).

This paper adheres to the following plan. In Section 1, I demonstrate that Nietzsche takes compassion in all its forms to be bad in some fundamental way. In Section 2, I elaborate on Nietzsche's claim about the essentially bad nature of compassion through his observations on ancient moralities. In Section 3, I turn to the passages where Nietzsche approves of something that he presents as a different kind of compassion. Some commentators appeal to these passages as proof that Nietzsche is not entirely against compassion and actually approves of some form of compassion. I argue that compassion, even in its most compelling form, as characterized by commentators, is not a good for Nietzsche, because he considers it to be fundamentally bad for human beings as creators. In Section 4, I argue that the ultimate goal of "our (Nietzschean) compassion" is to prepare those creators that hold the key to human greatness for the ultimate test, which is the overcoming of all compassion. In Section 5, I discuss the ethical implications of overcoming compassion. I argue that although Nietzsche objects to compassion, he approves of a form of what feminist theorists might now call "anticipatory empathy." I then conclude by highlighting some of the basic features of this distinct type of empathy. In the sixth and final section, I briefly consider the possibility of channeling our compassion into the enhancement of human life. As a side note regarding the scope of this paper, even though a large body of literature has evolved over Nietzsche's critical evaluation of compassion, his understanding of a non-compassionate response to suffering is, in my view, rather overlooked and should receive more attention. I believe my reconstruction of Nietzsche's discussion of his brand of compassion opens up many possible avenues of research on his moral psychology and ethical thought.

Stanford, CA 1995; TI: trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *Unpublished Fragments from the Period of Human, All Too Human II* [= UFHH], trans. Gary Handwerk, Stanford, CA 2013; *Unpublished Fragments from the Period of Thus Spoke Zarathustra (Summer 1882–Winter 1883/84)* [= UFZ], trans. Paul S. Loeb and David F. Tinsley, Stanford, CA 2019; Z: trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006.

1 The Essentially Injurious Nature of Compassion

Nietzsche wrote about the value of compassion frequently. His focus is particularly on *Mitleid* as compassion, in the Schopenhauerian sense of acknowledging, identifying with, and sharing in the sufferings of others. Nietzsche declares in his 1883 notebook he kept while writing *Zarathustra* (1883–1885) that “an abyss called ‘compassion’ is my danger.” And he adds in the same place: “The danger for superhumans is compassion. Let us avoid giving them compassion!” (Nachlass 1883, 13[1], KSA 10.442, UFZ 393 and 396) In an 1883 letter to the writer and friend Malwida von Meysenbug, Nietzsche expresses his concern as follows:

Schopenhauerian “compassion” [*das Schopenhauerische “Mitleiden”*] has always instigated the main mischief in my life—and therefore I have every reason to be well-meaning toward such moralities that include in morality a few other motivating forces and do not reduce all our human capacities to “fellow feeling” [*“Mitgeföhle”*]. This is not just a softness that any great-minded Hellene would have laughed at, but also a serious practical danger. One should enforce one’s own ideal of human being, one should, with his ideal, force and overpower one’s fellow human beings as oneself: and thus act creatively! But to do this, one needs to hold one’s compassion in strong check (Mid July 1883, no. 437, KSB 6.404; my translation).

At this juncture, three questions force themselves upon us. First, what does Schopenhauerian compassion involve? Second – a question that is central to understanding Nietzsche’s problematizing of the value of compassion – what is the danger, Nietzsche thinks, associated particularly with Schopenhauerian compassion, i. e., the danger posed by it to one’s well-being? Third, how exactly does this danger in turn affect our interaction and relationships with others? This is not a question of lesser significance; after all, compassion is an interpersonal process, which involves attending to another’s negative state with a desire to reduce this distress. These questions are interrelated, and we find some initial answers to them within Nietzsche’s middle writings.

In D 134, titled *The Extent to which One Must Guard Against Compassion*, Nietzsche sees giving into compassion as a form of “loss of self to an injurious affect [*Sich-verlieren an einen schädigenden Affect*].” In D 137, he proceeds to implicitly criticize Schopenhauer’s characterization of compassion. According to Schopenhauer, when feeling compassion, we immediately transcend the constraints of our self and share another’s suffering “precisely in his person,”³ “despite the fact that his skin does not enclose [our] nerves.”⁴ In Nietzsche’s understanding, this is objectionable because compassion requires one to risk one’s own suffering to alleviate the sufferings of others. In other words, in compassion, we must “suffer from our ego and simultaneously from the ego of the other, and [...] thereby voluntarily overburden ourselves with

3 Arthur Schopenhauer, “Prize Essay on the Basis of Morals,” in *The Two Fundamental Problems of Ethics*, trans. and ed. Christopher Janaway, Cambridge 2009, 113–258: 203.

4 Schopenhauer, “Prize Essay on the Basis of Morals,” 218.

a doubled irrationality instead of making the load of our own as light as possible” (D 137). Hence, Nietzsche thinks that compassion, as characterized by Schopenhauer, creates unnecessary suffering; it involves a spontaneous, intense emotional distress felt when confronted with another’s negative state or situation, which is inherently pathological because such opening up to another’s suffering depletes one’s emotional and physical energy, which may leave the individual feeling feeble and somewhat passively indignant. Even worse, through such depletion, one may eventually “come to mistrust any ‘meaning’ in suffering, indeed in existence” (Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.212; trans. Kaufmann and Hollingdale). Filling oneself up with others’ misfortunes, one becomes preoccupied with the question: “What is the point of suffering?” (Nachlass 1887, 8[2], KSA 12.327; my translation) Grappling with the meaning of suffering and accompanying pessimism in turn stands in the way of our self-realization and saps us of our joy for life. Therefore, the stronger one’s susceptibility to compassionate impulses, the stronger the feelings of depletion and mental-emotional exhaustion.

On the other hand, because humans are also endowed with the capacity to take a source of distress and transform it into a source of pleasure, the detrimental effects of empathic distress can be to some extent masked and overlooked if not obliterated. Nietzsche warns against the recurrent tendency to drain one’s creative energies and resources solely in the service of others by way of blindly indulging in the self-forgetting pleasures of compassion. Specifically, Nietzsche points out, in compassion, we automatically and unconsciously try to override the effects of psychological depletion by “surrendering to an impulse for pleasure.” Pleasure arises in various forms:

in the very idea of being able to help [...], in the thought of praise and gratitude were we to help, in the very activity of helping insofar as the act is successful and succeeds step by step, thus allowing the performer to delight in himself, but especially in the sensation that our action has put an end to an injustice that arouses our indignation (already the release of indignation in itself is invigorating) (D 133).

In other words, we are typically motivated by another’s distress to help, but in significant ways, we also gain our altruistic motivation from pleasure. Nietzsche holds this way of deriving pleasure from compassionate behavior in low estimation in contrast to the pleasure that one gains from being creative or from fostering and enabling creativity, i. e., “the pleasure in creating and in the thing created” (Nachlass 1886/87, 7[2], KSA 12.253; trans. Kaufmann and Hollingdale).

Additionally, and equally problematic, is that the psychological depletion caused by the perception of and immediate affective participation in another’s suffering in turn limits one from effectively comprehending the feelings and perspective of the person suffering and thereby using one’s empathy in genuinely benevolent ways to increase human flourishing. Nietzsche urges us to be cautious with respect to compassion, for “it lames [the individual] in all decisive moments and paralyzes his knowledge and his benevolent delicate hand” (D 134). In this connection Nietzsche carefully emphasizes that while there may be instrumental reasons for acting on our compas-

sionate impulses insofar as doing so will occasionally contribute to the benefit of those in distress, such instrumental justifications for compassionate action effectively ignores what is fundamentally bad about compassion, i. e., its essentially injurious nature.⁵ I will return to this point and consider it in more detail in Section 3.

2 Reflecting on the Problem of the Value of Compassion through Ancient Moralities

The ancients, Nietzsche contends, remained on guard against being driven by a spontaneous, all-encompassing concern for others. Nietzsche draws on ancient moralities to oppose Schopenhauer's overemphasis on the moral value of compassion. One historical example Nietzsche offers is drawn from the ancient Stoic culture, where the altruistic potential of empathy and its moral dimension is simply disregarded:

What a shift there has been in the whole panoply of moral judgments! Those greatest marvels of antique morality, Epictetus, for example, had no concept of the now common glorification of thinking about others or of living for others; according to our moral fashion, we would have to brand them downright immoral, for they fought with all their might for their ego and against empathy with others (particularly with the suffering and moral frailties of others) [*die Mitempfung mit den Anderen (namentlich mit deren Leiden und sittlichen Gebrechen)*]. Perhaps they would reply to us: "If to your own selves you are such boring or loathsome objects, go right ahead and think of others more than yourselves. You're doing the right thing by it." (D 131)

Here Nietzsche's main observation is that empathy, and in particular compassionate empathy, is a nonexistent concept in ancient Greek thought. Another example concerns the Roman attitude to empathic concern:

A compassionate action [*Eine mitleidige Handlung*], for example, was considered neither good nor bad, neither moral nor immoral, in the best period of the Romans; and even when it was praised, such praise was perfectly compatible with a kind of indignant contempt as soon as it was placed together with an action that served the well-being of the whole, of the *res publica* (BGE 201; my translation).

So far from being perceived as a moral phenomenon, acting in a caring way and expressing sensitivity for others' distress was frowned upon by the Romans. The classicist David Konstan also claims that neither empathy nor compassion (*Mitleid*) has a direct terminological equivalent in Greek and Roman antiquity. More specifically, while there are, for instance, in ancient Greek, words that are morphologically analogous to

⁵ Nietzsche speaks of failed attempts to justify "compassion's essential nature, which is, as stated, injurious" (D 134).

Mitleid such as “*sunalgein* (‘feel pain with’), *sullupeisthai*, *sunakthesthai* (‘feel pain or grieve with’), and *sumponein* (‘struggle or toil with’),” these terms simply signify a contagious sharing of others’ distress, not the perception and comprehension of another’s emotional or psychological state.⁶ Thus, Konstan notes, “[n]ot even these compound terms, then, indicate the kind of emotional fusion that modern coinages such as empathy imply.”⁷ Note also that here we see Nietzsche repeating the same concern about the phenomenon of self-loss through compassion. With his imagined reply of a stoic critic, he seems to convey the idea that when one has a tendency for attentiveness to others’ distressing situations and spontaneous helping behavior, one always runs a certain risk of losing one’s way and forfeiting one’s goals. This is, however, only an aspect of the “serious practical danger” that Nietzsche speaks of in his letter to Meysenbug, namely, the psychological weakness and self-loss elicited by one’s strong susceptibility to the sufferings of others. The other danger concerns the extent of our emotional engagement with the experiential states of others. Nietzsche cautions us against it when he tells us that the ancients disdain any display of heightened sensitivity to the sufferings of others, especially when such sensitivity involves making a greater commitment to others and the common good. Compassionate actions based on the motivation of putting others before oneself carries with them the risk of losing sight of one’s potential for self-growth and self-creation and thereby undermining one’s progress toward achieving the ideal of human greatness. If one habitually tends “to run from the ego [...] and to live in others, for others” (D 516), then one likely lacks a strong sense of appreciation and understanding of oneself and thereby the kind of attitudes and goals that are necessary for the fulfillment of creative potentials. But if that is so, then one is simply not in a position to form one’s own ideal of human greatness and effectively inculcate it in others in order to empower them to flourish. In the following section, I will elaborate in detail how exactly, Nietzsche thinks, compassion thwarts creative potentials and personal growth in self and others, and his attempt to overcome this issue by presenting what he calls a different kind of compassion.

3 Nietzsche’s Revaluation of Compassion

Nietzsche regards compassion as, in its “essential nature,” “injurious,” “a weakness,” or, “as with the Greeks, a pathological recurring affect, the danger of which one can remove by temporary, voluntary discharges” (D 134). Compassion is essentially injurious because compassionate tendencies mislead individuals about the value and necessity of suffering. By itself, suffering is no gateway to greatness. Rather, it is one’s

⁶ David Konstan, *Pity Transformed*, London 2001, 58.

⁷ Konstan, *Pity Transformed*, 60.

attitude toward suffering and the potential instilled therein, or what one does with suffering, that matters. One cannot develop a certain attitude towards one's own suffering – its nature or potential – if one looks out and away from one's self to the other. This is what Nietzsche labels as “self-forgetting,” and it is not surprising to find that he also considers certain forms of self-forgetting entirely injurious. The kind of self-forgetting that results from focusing on the good of others, for Nietzsche, may result in a self-loss (or self-deflation) that is marked by thinking of one's own benefit less frequently and sometimes even giving up one's goals and independence in order to meet the needs of others. This experience is, for Schopenhauer, allegedly illuminating because it offers insight into metaphysical oneness with others, characterized as renouncing one's self-identity, forming one body with others, and ultimately viewing them as one's own self. However, for Nietzsche, the self-forgetting associated with compassionate feelings is deeply troubling. Even God forgets himself to the point of completely identifying with and drowning in the sufferings of humanity, a passionate forgetfulness of self that ultimately leads to his death. Therefore, Zarathustra warns us by quoting the devil's words, “God is dead; God died of his compassion for mankind” (Z II, On the Pitying; my translation).

Indulging in strong empathic affects and their associated self-forgetting feelings, as Nietzsche contends, tends to gradually and subtly disassociate the person from his growth and character building, misleading him into the belief that “the individual's happiness as well as his sacrifice consist in feeling himself to be a useful member and tool of the whole” (D 132). Here of particular concern to Nietzsche is also the psychology behind such self-forgetting behavior, or as he calls it, the tendency “to lose one's own way in order to come to the assistance of a neighbor” (GS 338). He believes that the compassionate motive to benefit others is an excuse to take pause from one's laborious path to greatness, which seems to betray the ideal of self-actualization, even if the agent may not experience it as such. Our conspicuous compassion is most often a symptom of a lack of self-love and worthiness. As Nietzsche says through Zarathustra in his speech to those who seek to have selfless, compassionate love for others: “You flee to your neighbor to escape yourself and you want to make a virtue of it: but I see through your ‘selflessness’,” and he points out that “your love of the neighbor is your bad love of yourselves” (Z I, On Love of the Neighbor). There is always a temptation to give up the ideal of self-actualization, and this apparent deviation from the path of will to power remains one of the psychological mysteries of human motivation for Nietzsche: “our ‘own path’ is too hard and demanding and too far from the love and gratitude of others, – we are not at all unwilling to escape from it, from our own conscience, and take refuge in the conscience of others and the lovely temple of the ‘religion of compassion’” (GS 338; my translation).

However, self-forgetfulness is not always and necessarily regrettable. There are healthy expressions of self-forgetfulness that must be distinguished from the kind that Nietzsche finds pernicious. A willingness to drift from one path to another, to venture into risky territories as a way of exerting one's physical-psychological potential

without the fear of self-immersion in sensation and experience is the most resounding expression of “the unexhausted begetting will of life,” i. e., the most vital sign of the excess of life and thereby greatness (Z II, On Self-Overcoming). Therefore, Zarathustra proclaims: “I love the one whose soul is overfull, so that he forgets himself” (Z I, Prologue 4). One must learn to take one’s sufferings lightly and allow them to be a means of encouragement and strength to the self, and at times even to derail oneself from one’s purpose for the sake of teaching one about the painful manifestations and lower aspects of human nature. Nietzsche speaks highly of the ability to endure emotionally and physically destructive experiences that is necessary for creative, noble, and relentless transformation of the self, which in turn depends on the practice of a peculiar form of self-forgetfulness. Nietzsche describes such forgetfulness as not being able to take one’s misfortunes and suffering seriously for very long (GM I 10).

Compassion with its excessive concern with suffering dismisses and goes against the most fundamental lesson of life—the insight that life necessitates changes in all directions, including both increases and decreases in amplitude, and sometimes interventions in one’s path of self-cultivation. It is in line with this insight that Nietzsche, through Zarathustra, tells us an unambiguously cautionary tale about the heightened sensitivity to suffering that compassion presupposes. In the final analysis, Zarathustra comes to the recognition that his suffering and compassion actually do not matter since he has chosen a life centered around the ideals of self-discovery and creativity (Z IV, The Sign).

In the absence of a discussion of a positive alternative, Nietzsche’s sharp critique naturally leads us to the conclusion that he rejects compassion in all of its forms. However, some of Nietzsche’s later writings suggest that compassion *per se* is not objectionable but only certain expressions of compassion. In BGE 225, Nietzsche introduces a contrast between “our compassion [*unser Mitleid*]” and “your compassion [*euer Mitleid*].” He claims that excessive empathic involvement in others’ distressing situations and emotional experiences saps our strength and gets in the way of human flourishing by dragging us into a sort of passive and inert existence without action-stirring ideals. Hence, Nietzsche, in an unpublished fragment, warns us of how habituating oneself to empathic affects is fraught with the danger of depriving oneself of the ambitions of acquisition of higher values: “It is a relief to count oneself the same as others, to try to feel as they do, to adopt a current feeling: it is something passive compared with the activity that maintains and constantly practices the individual’s right to value judgments (the latter allows of no rest)” (Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.274; trans. Kaufmann and Hollingdale). “Your compassion,” Nietzsche says (to the Schopenhauerian), wants to put an end to all suffering, and hopes that doing so will achieve an overall state of social well-being, greater ease and safety without risk to life, which only ends up significantly narrowing the scope of creative human activity. Because it is not concerned with the context in which a particular suffering (of a particular person) takes place, “your compassion” fails to recognize what suffering may carry in it, i. e., the promise for growth. Thus, by unconditionally giving in to

“your compassion,” you are withdrawn from the human possibility of enduring and overcoming suffering and thereby from the creative and form-giving aspects of human life.

“Your compassion,” according to Nietzsche, neglects that suffering sometimes affords the most valuable of all known means of personal flourishing. It is not part of my present endeavor to defend Nietzsche’s views on the value or meaning of suffering.⁸ For the purposes of this paper, I am confining my discussion to how compassion tends to demonize suffering, render it devoid of purpose, and therefore meaningless, rather than to see it as something both conducive and even necessary to achieving certain great human goods. One of the main benefits Nietzsche sees in suffering is its disciplining effect. Suffering, in the form of discipline, can mold the character by enabling a redemptive process in which one can combat and overcome excessive or pathological sensitivity to painful stimuli. As a second benefit, intense suffering, in some cases, may produce a transformative tension and a desire to resolve that tension. The latter in turn instigates a process of interpretive sense making that opens the individual to an overabundance of meaning and potential that is intimately connected with the process of reaching towards one’s higher self and maintaining a renewed sense of purpose and vigor in life.

Now, to clarify Nietzsche’s position here, he is aware that suffering does not always lead to great things in the end. Although he states, *via* Zarathustra, that creating “is the great redemption from suffering” and “in order for the creator to be, suffering is needed and much transformation” (Z II, On the Blessed Isles), not all suffering is creative and redemptive in character. Hence, albeit in a different context, Zarathustra tells us: “There is no redemption for one who suffers so from himself, unless it were the quick death” (Z I, On the Pale Criminal). Granted that, indeed, some suffering is apparently senseless, and “[w]hat causes indignation against suffering is not suffering in itself, but the meaninglessness of suffering” (GM II 7). Yet, we have the ability to reflect on our attitudes to suffering “by changing the effect that it has on our sensibility: that is, by reinterpreting the misfortune as something good [*durch ein Umdeuten des Uebels in ein Gut*] whose utility will perhaps only later become visible” (HH I 108). Instead of seeing suffering as something to be avoided or minimized, Nietzsche suggests, we can benefit by seeing suffering as a potential catalyst for future greatness, as character building and therefore desirable. However, the usefulness of suffering is ultimately determined by one’s attitude to suffering and life overall. The main point that Nietzsche is trying to make here is rather subtler. Our consistent effort to cultivate a culture of compassion with its overemphasis on the apparent senselessness or badness of suffering not only perpetuates the problem about human flourishing in the long run, but it also, and perhaps paradoxically, creates more passive suffering for hu-

⁸ For a good discussion on this point, see Christopher Janaway, “On the very Idea of ‘Justifying Suffering’,” *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 152–70.

manity by preventing us from exploring and exploiting the particularity and creative potential of suffering. With its orientation toward the goal of abolishing suffering by whatever means necessary, “your compassion” only imposes on the individual a practically and psychologically implausible demand, as if there exists a universal solution to the question of suffering. So, Keith Ansell-Pearson correctly observes that there is “[a] concern that in extolling compassion as the panacea to our moral anxieties we are in danger of existing as fantasists.”⁹ What we need in the end, Nietzsche proposes, is to fine-tune or reverse the direction of compassion’s orientation, toward the goal of creation and accomplishment. It is in this context that Nietzsche presents and extols an apparently different kind of compassion.

On the basis of Nietzsche’s favorable remarks on “our compassion,” several commentators have concluded that Nietzsche is not entirely against *Mitleid* or compassion and actually approves of a kind of compassion that does not come in conflict with our dedication to the promotion of creativity and greatness. It seems worthwhile to review some of the commentaries on the issue. Robert Hilmar Haraldsson claims that Nietzsche “emphasizes that there is a different kind of *Mitleid* which he sees as valuable and wants to associate his name with.”¹⁰ Marinos Diamantides announces Nietzsche as “the philosopher of compassion par excellence.”¹¹ In a negative sense, Nietzsche criticizes compassion and its effects on our culture, how, along the way, it has prevented us from developing a deep, contextual appreciation of suffering—that certain forms of suffering are good for us and should be allowed to dwell within us. However, “[i]n a positive sense,” Diamantides claims, “Nietzsche remains the philosopher of affirmative compassion in word and in deed.” Michael Ure similarly draws our attention to Nietzsche’s call for “active compassion towards the suffering [individual].”¹² Daniel I. Harris argues that while Nietzsche is against the attempt to relieve suffering indiscriminately, he “maintains a place for a particularized attention to suffering.”¹³ According to Harris, “Nietzsche [...] criticizes one sort of compassion while also holding open the possibility of healthier forms of shared suffering to be encouraged.”¹⁴ In his *The Affirmation of Life*, Bernard Reginster remarks: “Although some scholars continue to maintain that Nietzsche’s revaluation of compassion is a

9 Keith Ansell-Pearson, “Beyond Compassion: On Nietzsche’s Moral Therapy in *Dawn*,” *Continental Philosophy Review* 44 (2011), 179–204: 185.

10 Robert Hilmar Haraldsson, *The Problem of Mitleid and the Morality of Mitleid: A Reading of Nietzsche on Morality* [Doctoral dissertation, University of Pittsburgh, Publication No. 9821251], Pittsburgh, PA 1997.

11 Marinos Diamantides, “Law’s Ignoble Compassion,” in Peter Goodrich / Mariana Valverde (eds.), *Nietzsche and Legal Theory: Half-written Laws*, New York 2005, 89–103: 97.

12 Michael Ure, *Nietzsche’s Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, Lanham, MD 2008, 208.

13 Daniel I. Harris, “Compassion and Affirmation in Nietzsche,” *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 17–28: 24.

14 Harris, “Compassion and Affirmation in Nietzsche,” 18.

wholesale rejection of it, this interpretation is no longer tenable.”¹⁵ “For one thing,” Reginster points out, “we can no longer ignore that Nietzsche clearly advocates certain forms of compassion and benevolence.” In his *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Antoine Panaïoti offers a similar yet bolder interpretation: “It would be an unfortunate mistake to assume, on the basis of his vociferously critical views, that Nietzsche assumes a purely negative stance vis-à-vis compassion. A more careful reading of his oeuvre reveals, on the contrary, that there is room in Nietzsche’s philosophy for a healthy form of compassion.”¹⁶ He discredits “the simplistic view that Nietzsche is opposed to compassion and benevolence in all its forms (a view uncritically accepted by most Nietzsche commentators).” Stated briefly, according to the commentators, it is not compassion (and its concern for suffering) that is bad, but only the way we express our compassion, or the way we attend to suffering. I maintain that if we closely examine the details of this interpretation, it will be found that it is actually not fully satisfactory as it relies on certain assumptions that starkly clash with Nietzsche’s own assessment of the issue.

For Nietzsche, Harris thinks, “we respond to others in a healthy way when we attend to suffering not as an evil *per se*, but as potentially, though not necessarily, frustrating the particular potential of those we know and care about.”¹⁷ What Nietzsche refers to as “your compassion,” Panaïoti suggests, involves suffering with the other passively and thus responding to it reactively, as a source of enfeeblement and weakness. “Our compassion,” in contrast, is about responding to the other’s suffering as a challenge to overcome, as an opportunity to engage actively in the flourishing of the other. More specifically, although, as Panaïoti points out, “our compassion” also “involves suffering on account of the other’s woe,” “this suffering is experienced as stimulating and invigorating rather than enfeebling and depressing.”¹⁸ And since “our compassion” does not involve feeling vulnerable at witnessing the other’s plight, but rather an invigorating engagement with another’s negative state or situation which surpasses the potentially detrimental effects of empathic distress, it signifies a successful use of empathy in dealing with those in need.

Now I agree with the main assumption of Harris’s and Panaïoti’s accounts of Nietzsche, namely, that Nietzsche proposes an alternative way of attending to others’ suffering. However, there are exegetical difficulties with their views. The most pressing of these is that it is not clear how we could possibly reconcile Nietzsche’s claim that compassion weakens us with his apparent praise of one form of compassion. But apart from this, there are other difficulties and drawbacks of this reading as well.

¹⁵ Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2008, 185.

¹⁶ Antoine Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge 2013, 187.

¹⁷ Harris, “Compassion and Affirmation in Nietzsche,” 24.

¹⁸ Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, 190.

There are two issues with the conception of compassion the commentators attribute to Nietzsche.

First, according to Harris, for Nietzsche, “compassion as concern for suffering is not condemnable in itself, but only when such concern erases any vantage point on our situation that might lend suffering significance.”¹⁹ As we discussed above, Nietzsche regards compassion, by its very nature, to be injurious as it is predicated upon self-loss and lack of empathic accuracy. This is then simply incompatible with any view that says that compassion is regrettable only when such and such is the case. Thus, there is a reason to be suspicious of Harris’s reading. Moreover, Nietzsche thinks, even if the compassionate person has the right sort of relation to suffering (i. e., even if they do not attend to the other’s suffering as bad or evil *per se*), there is an active harm associated with all experiences of compassion, including also the cases of “better” compassion, i. e., “our compassion.” Compassionate sensibility (for suffering) is something Nietzsche tirelessly warns against because those who make room for it within themselves will be so much taken with compassion as to incline to give in to it. As a result, they will “involuntarily become the glorifiers of the good, compassionate, benevolent, impulses of that instinctive morality which has no head, but seems to consist only of heart and helpful hands” (HH II, WS 45; my translation).

Now, perhaps Harris would insist that there is a healthy kind of compassion that can overcome this danger. He might point out that Nietzsche distinguishes between different kinds of compassion in BGE 225, describing one as actually being life-affirming and healthy. I maintain that compassion, even in its most compelling form (as characterized by Harris, Panaïoti, and others), is not good enough for Nietzsche, because he considers it to be fundamentally bad for human beings as creators and thus remains to the end strongly critical of all compassion. I believe that scholars tend to ignore this aspect of Nietzsche’s philosophy entirely. Furthermore, for Nietzsche, the danger is not that one falls into the “unhealthy” kind of compassion, but that one falls into compassion. Therefore, “the overcoming of compassion [*die Überwindung des Mitleids*],” Nietzsche claims, is “the ultimate test, which a Zarathustra must pass—his real proof of strength” (EH, Why I Am so Wise 4). In other words, we do not come across a Nietzsche, as in the words of Harris, “holding open the possibility of healthier forms of shared suffering to be encouraged.”²⁰

Second, according to Panaïoti, for Nietzsche, compassionate suffering can be experienced as stimulating and invigorating, as actually increasing one’s (feeling of) power. If so, then not all compassion is necessarily bad. I disagree with Panaïoti here. Panaïoti’s interpretation seems to contradict those passages in Nietzsche’s later work where he expressly speaks of compassion as an essentially weakening affect: “Compassion stands in contrast to the tonic affects that increase the energy of the feeling

¹⁹ Harris, “Compassion and Affirmation in Nietzsche,” 18.

²⁰ Harris, “Compassion and Affirmation in Nietzsche,” 18.

of life: it is depressing. One loses strength when one shows compassion. Through compassion, the loss of strength, which is already brought about by the suffering of life, further increases and multiplies” (A 7; my translation). Nietzsche’s remark here is straightforward: there is nothing stimulating, nor invigorating about compassion. Then, we have a reason to doubt Panaïoti’s claim that some form of compassion may involve a feeling of enhanced power. If compassionate suffering can be experienced as stimulating and invigorating, as Panaïoti suggests, this can be so, Nietzsche believes, only because when “one fails to apprehend what is injurious about [compassion] and discovers in it instead a source of pleasure” (D 134).

4 Overcoming Compassion

Nietzsche presents compassion as a great danger (in the sense of actively injuring the person feeling it), but also approves of something that he presents as a different kind of compassion. In this section, I will show that one way of dealing with this tension in Nietzsche is to focus on exactly what function(s) Nietzsche want(s) “our compassion” to serve.

Drawing his inspiration from the ancient Greek and Roman thought, Nietzsche reevaluates and reinterprets the concept of compassion in a way to counteract the dangerous passivity of Schopenhauerian compassion and thereby represent a way to steer or guide humanity to the goal of creation and accomplishment. One crucial thing to note is that Nietzsche’s discussion of a different kind of compassion in BGE 225 is essentially polemical in character and cannot be understood without considering the specific nature of his ultimate polemics against Schopenhauerian (or Christian) *Mitleid*. Nietzsche’s main goal here is to contrast our modern culture of compassion with a culture of greatness, and to convince his readers of the desirability of moving from the former to the latter:

The discipline of suffering, of great suffering – do you not know that only this discipline has created all enhancements of the human being so far? [...] And our compassion – do you not understand for whom our reverse compassion is when it defends itself against your compassion as the worst of all mollycoddling and undermining? (BGE 225; my translation)

What Nietzsche calls “our compassion” does not induce in one a sense of passive suffering and thereby belittle human creative possibility. It is no longer compassion with social distress, with the broader society and its particular problems. It is not “compassion for the grumbling, oppressed, rebellious slave strata who yearn for dominance—which they call ‘freedom’” (BGE 225). The attention, the focus of “our compassion” is not the passive objects of suffering whose only chance is to be redeemed by sharing suffering because their life is valuable only if they can help each other. They are not the agents of their own suffering – but rather the victims of inevitable suffer-

ing – and *a fortiori* less so the agents of their own liberation. It is clear that without this distinction at our disposal, namely the distinction between those who are the subjects of their own suffering, i. e., the “creator, form-giver,” and those who simply suffer, i. e., “the ‘creature in the human being,’ [...] that which necessarily must and should suffer,” we could not make sense of Nietzsche’s call of “compassion against compassion [*Mitleid also gegen Mitleid*]” (BGE 225; my translation). The passive and reactive “creature” aspect of person *versus* the aspect of person as “creator” seems to be playing with Christian dualism: the ontological dichotomy between human being as creature and God as creator, and the obvious privileging of the creator over the creature. Creature in a person stands for the animal nature of human being, all its drives and sensibilities. Creator in a person, however, symbolizes a God-like powerful being effectively dominant over its passive and malleable side, able to organize it into a unified entity. Nietzsche condemns “your compassion” because of its focus on the creature in a person. But what does it exactly mean to have compassion for the creator as creator? We normally feel compassion for those who are in grief, need of our help and support, not for those who are already in a better position.

This strange emphasis on the well-being of human beings as creators is in part explained by Nietzsche’s contention that “our compassion” involves “a higher, more farsighted” attitude to suffering, which is ultimately concerned with the enhancement of human life and the emergence of exceptional individuals (BGE 225). Apparently, this theme is already present in D146, where Nietzsche criticizes the “narrow and petty bourgeois morality,” its praise for compassionate behavior at the expense of hindering and distorting opportunities for self-growth and development. The assumption he attacks is the idea of determining whether a decision is genuinely ethical or not by taking into account the most immediate and direct impact of our actions on others’ well-being. The problem is formulated as follows: there are sometimes immediate consequences and suffering that ensue from our actions and which, in turn, affect us and others involved. If our actions are always to handle human activities with a motive to avert or alleviate these most immediate consequences, then the ideal of human greatness can never thrive. We must, therefore, Nietzsche suggests, pay attention to the consequences of our action on human character and development, on the conditions in which the feeling of self-power becomes deeper, stronger, and more intense, which in turn allows greatness to develop. For Nietzsche, the problem requires a solution that involves a transposition of our ordinary moral schema into “a higher and freer manner of thought that looks beyond these most immediate consequences for others and to further more distant aims, under some circumstances even at the expense of the suffering of others” (D146). More specifically, the solution can only be carried out if we “get beyond our compassion and [...] gain a victory over ourselves” (D 146), which is precisely taken to be “a higher and freer bearing and attitude” than a narrow, risk-averse cost-benefit attitude towards human relationships. There are many challenges, distress, and risks that come along with creation or great form-giving effort. And, for Nietzsche, only “through sacrifice” we and others would “strengthen and

elevate the general feeling of human power” (D 146), and hence create the ground for greatness.

“Your compassion” requires suffering together, that only through solidarity and a sharing of the suffering with other people, can suffering be overcome. “Our compassion,” on the other hand, requires the discipline of suffering, that we overcome suffering by enduring it and finding our own creative potential in the process. Nietzsche’s “compassion” does not have the negative valence of ordinary compassion: it is not compassion in the sense of an active motivation to share the suffering of others and pursue their welfare. Nor does it condemn suffering as something bad or evil. Its target is no longer distress and misery, but life and specifically its unrealized potentials and possibilities. Here Nietzsche expresses his frustration at those who have failed to exploit the opportunities available to realize their potential for self-growth and excellence. And he reserves his greatest anger for the plight of those promising ones who are cast-aside or stepped over because of “your compassion.” Hence Nietzsche says, “how the human is becoming smaller, how you are making it smaller! – and there are moments when we regard precisely your compassion with an indescribable anxiety, when we resist this compassion” (BGE 225).

Nietzsche’s polemical rhetoric reaches its zenith in BGE 293, where he remarks: “a man who is a master by nature – when such a man has compassion, well now! this compassion has value!” And he adds in a provocative manner: “But what good is the compassion of sufferers! Or for that matter of the preachers of compassion!”²¹ Incidentally, Reginster uses this passage as a decisive proof that Nietzsche approves of certain expressions of compassion.²² I suggest that any interpretation that will be faithful to Nietzsche’s intentions requires a more careful examination of his seemingly positive attitude about the value of compassion. What commentators, in my view, tend to ignore is that just because something is valuable does not mean it is not also dangerous. Nietzsche explicitly describes compassion as especially dangerous for the exceptional individual. Consequently, the thrust of Nietzsche’s thinking on compassion is that it is to be overcome. Nothing is valuable in and of itself. Rather, for Nietzsche, it is always a matter of being valuable for something or to someone (GS 301). Perhaps, one is blessed to be on the receiving end of the master’s compassion because this kind of compassion infallibly discerns the facts about the suffering it encounters and typically leads to action that brings relief and healing. The preachers of compassion, on the other hand, remain passively suffering with, rather than actively aiding others. It is in this sense, Nietzsche claims, some compassion has value; it is good (i. e., benefi-

²¹ Literally, the text here reads as follows: “But what lies in the compassion of those who suffer! Or those who even preach compassion! [*Aber was liegt am Mitleiden Derer, welche leiden! Oder Derer, welche gar Mitleiden predigen!*]” (BGE 293; my translation) To be specific, Nietzsche does not use the term “good” (or other value terms) here.

²² Reginster, *The Affirmation of Life*, 185.

cial) for those who suffer. But the question is, is indulging in a sense of shared vulnerability good for the master? Is it good for him to be on the giving end of compassion? I do not think so. But then why does Nietzsche state that the master's compassion has value? We cannot hope to find an answer to this without the context of the rest of the passage, which more fully uncovers the polemical motivation of Nietzsche's attack on those who tend to exalt compassion as a virtue (which Reginster neglects to cite):

Almost everywhere in Europe today there is a pathological sensitivity and irritability to pain, likewise a repulsive lack of restraint in whining, a tenderization that tries to dress itself up as something higher with religion and philosophical odds and ends – there is a veritable cult of suffering. The unmanliness of what is christened “compassion” in such circles of fanatics is the first thing that meets the eye, in my opinion (BGE 293).

Surely, here Nietzsche seeks to provoke a certain kind of reaction in the readers. On the one hand, it should be potentially upsetting (for some at least) to hear that their compassion is worthless. On the other, Nietzsche's words will hopefully help some to question the value of compassion, its significance, and detrimental effects on culture. Viewing his remarks in their entire context indicates that Nietzsche is subtly suggesting the irony that while Christians say that compassion is their quintessential virtue, representing the core of their doctrine, i. e., Christ's suffering for humanity on the cross, they are not strong enough to live up to the moral ideal they proclaim. Their compassion has no value. Only the strong-willed individual can feel compassion proper, and act according to what is required from a compassionate person. Having made this point, Nietzsche's polemic of “compassion against compassion” (BGE 225) is now complete, which is essentially intended to instruct the reader (who are potential creators) and not necessarily serve the needs of society and its disadvantaged subjects.

Nietzsche's vindication of “our compassion” is a way to pull through the dangers of “your (Schopenhauerian) compassion” and find a new strength to revive our interest in challenges of life and greatness. But this is not the end of “our compassion,” a point that has not been adequately appreciated or explained in the recent literature. Even though it is a different (and better) form of compassion, “our compassion” *qua* compassion is fundamentally (and decidedly) regrettable. So then, the question remains: what makes “our compassion” valuable other than its focus on greatness? What is it ultimately good for? According to Reginster, in many ways, “Nietzsche's assessment of the value of compassion [...] remains a source of puzzlement.”²³ Panaïoti seems more on the mark with his articulation of the issue when he says that Nietzsche ultimately prescribes the overcoming of compassion as a necessary step to greatness. Yet, overcoming of compassion and cultivating a certain form of compassion (i. e., “our compassion”) are two goals that do not appear to go well together or work to-

²³ Reginster, *The Affirmation of Life*, 185.

gether. Thus, Panaioti observes, “it seems as though Nietzsche does not establish clearly enough a link between [the two].”²⁴ I suggest, as paradoxical as it may seem, that the highest aim or ultimate goal of “our (Nietzschean) compassion” is to prepare those creators that hold the key to human greatness for the ultimate test, which is the overcoming of all compassion. In order to see how this is so, we must attend in particular to a few of the salient passages in *Zarathustra*, which is primarily a book about reflexively becoming aware of various ways we stifle our own potential and the potential of those around us—and hence a book about those who strive towards the ideal of self-overcoming and transformation.

“Our compassion” constantly looks for greatness and the possibilities of future greatness. Yet, it never finds what it is looking for, but – and this is a crucial but – “our compassion” persists without diminution, it regains its impulse, its movement from this very failure to meet greatness face to face. Consider Zarathustra’s initial feeling of compassion for the higher men that he has been encountering during his journey of self-overcoming, who “herald the coming of the lightning” (Z I, Prologue 4), and thereby can provide humanity with a new goal and meaning to pursue. The soothsayer of the great weariness, a Schopenhauer-like character, at this point tries to seduce Zarathustra to his final sin, i. e., compassion for the higher men (Z IV, The Cry of Distress). This fellow feeling, however, dissipates quickly once Zarathustra realizes that these higher men “haven’t yet suffered from human beings” nor do they “suffer from what [Zarathustra] suffered” (Z IV, On the Higher Man 6), and therefore, “they are not [his] proper companions!” (Z IV, The Sign) Although first struck by this profound fellow feeling for the higher men, Zarathustra later becomes agitated and angry in the face of this feeling, the temptation to attend to and help with others’ concerns, which he regards as his “last sin” (Z IV, The Sign). One’s greatness, Nietzsche is convinced, can be measured only by having achieved a Zarathustra-like attitude towards compassion. In other words, this last sin is also the ultimate test of Zarathustra’s strength and thereby the greatest opportunity for growth.

Now, Nietzsche’s argument about (the overcoming of) compassion boils down to this: “our compassion” does not try to save us from suffering but affirms that the core of human greatness is formed and fostered in and through suffering. Hence Nietzsche says elsewhere: “You want [...] to abolish suffering; and we?—it seems as though we would prefer to have it even higher and worse than it ever was!” (BGE 225) The standard for greatness set by Nietzsche (*via* Zarathustra) exceeds all expectations and hence ever evolves towards a greater perfection. The standard is so high that even a rare and select group of individuals fall short of it. Since we know that greatness is not meant to be achieved through the (cumulative) activities of some higher men, “our compassion” can never find a practical outlet to manifest itself and therefore falls back on hard work, effort, and perseverance. And so, in the final part, the overcoming

²⁴ Panaioti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, 208–9.

of compassion ultimately announces itself with the advent of Zarathustra's children, who represent the epitome of his desire to create over and beyond himself, and to which the higher men are only a bridge (Z IV, The Sign).

Here a caveat is in order. Here "overcoming" does not mean to fully eradicate the temptations of compassion from sight, but to be able to recognize them and take one's mind off of them so that one can live for the sake of one's work. So, I tend to agree with Michael Frazer when he says that "Zarathustra never 'overcomes' his compassion in the sense of ridding himself of it once and for all."²⁵ Once struck by a powerful and almost cathartic feeling of compassion, Zarathustra achieves the ultimate insight into the creature-creator duality in human nature, namely that "the 'creature in humans' [...] must be formed, broken, forged, torn, burned, melted and purified" and therefore "must necessarily suffer and should suffer" (BGE 225). In the end, Zarathustra simply dismisses his suffering and compassion: "what do they matter!" (Z IV, The Sign) A life in which compassion does not matter means that compassion does not determine or guide one's relations and interactions with the surrounding world. Therefore, I reject Frazer's suggestion that Zarathustra ultimately comes to affirm his compassion as necessary in achieving deeper insight into the human condition. Frazer's argument, put simply, is that banishing compassion, and of eradicating the most essential fellow feelings from the human breast "requires us shield ourselves from the troubling awareness of our fellows' plight, to sever the imaginative and emotional bonds which connect us to others."²⁶ More specifically, "[i]t requires that we turn against our own strength of intelligence and imagination, that we sacrifice knowledge for ignorance by denying our insights into the human condition."²⁷ Frazer is, however, unable to cite direct textual support in *Zarathustra* for this suggestion. So, he turns to BGE 227, where Nietzsche speaks of the regrettable aspects of philosophical honesty, "supposing that this is our virtue from which we cannot get away, we free spirits-well, let us work on it with all our malice and love and not weary of 'perfecting' ourselves in our virtue." Frazer suggests that "Zarathustra treats compassion similarly, realizing that sympathetic suffering is inseparable from his imaginative creativity."²⁸ Unfortunately, the textual basis for this interpretation is tenuous at best. Setting aside the lack of textual support, a couple of points should be clarified. First, Zarathustra's encounter with the higher men was his ultimate opportunity to be put to the test, once and for all. He already passed the test once, and saw through the misconceptions and realized what value and significance "co-suffering" with others really has for him. So there seems no point in speculating that there is no guarantee that Zarathustra "will fail

²⁵ Michael Frazer, "The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength," *The Review of Politics* 68 (2006), 49–78: 73.

²⁶ Frazer, "The Compassion of Zarathustra," 75.

²⁷ Frazer, "The Compassion of Zarathustra," 75.

²⁸ Frazer, "The Compassion of Zarathustra," 74.

to experience compassion upon further encounters with suffering.”²⁹ Second, Zarathustra does not overcome all fellow feeling, but only a specific fellow feeling, i. e., shared suffering or compassion. Third, Frazer claims that: “Compassion may cause him real misery, but, when properly harnessed, it helps rather than hinders Zarathustra’s creativity.”³⁰ Frazer never quite explains in any satisfactory detail what exactly this controlling/harnessing compassion creatively entails for Nietzsche. Nietzsche’s letter to Meysenbug, cited earlier, makes it unambiguously clear that he contrasts compassion with acting creatively: “One should enforce one’s own ideal of human being, one should, with his ideal, force and overpower one’s fellow human beings as oneself: and thus act creatively! But to do this, one needs to hold one’s compassion in strong check” (Mid July 1883, no. 437, KSB 6.404; my translation). Again, leaving admissible this philosophically intriguing but textually thin interpretation, I suggest that Nietzsche offers alternatives that are more effective and preferable in advancing human self-actualization and growth.³¹ This final point brings me to a particularly

²⁹ Frazer, “The Compassion of Zarathustra,” 73.

³⁰ Frazer, “The Compassion of Zarathustra,” 73.

³¹ In an unpublished fragment, for instance, Nietzsche embraces an alternative attitude to Schopenhauerian compassion, “This is my kind of ‘compassion’, although there is really no sufferer with whom I suffer [*Dies ist meine Art “Mitleid”; ob es schon keinen Leidenden giebt, mit dem ich da litte*]” (Nachlass 1885, 36[7], KSA 11.552; my translation). The first thing to notice here is that this remark contradicts Panaïoti’s claim that Nietzschean compassion also involves suffering on account of the other’s woe (Panaïoti, *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, 190). Nietzsche’s kind of compassion sprouts not from suffering, but from the need for (more) suffering. In other words, Nietzsche’s kind of compassion is not concerned with suffering as such, but with those who lack enough of it. This implies that Nietzschean compassion is not the same as what we ordinarily call “compassion.” It is something quite different: it is “compassion” despite the fact that there is no sufferer, or not enough suffering: “You do not suffer enough in my opinion!” (Z IV, On the Higher Man 6) In his analysis of this fragment, Bernard Reginster, in my view, uncritically accepts this unusual conception as a given, noting that Nietzsche conceives of compassion as “a response not primarily to suffering”, and if so “Nietzschean compassion may be aroused by the lack of suffering” (Reginster, *The Affirmation of Life*, 187). But how can there be compassion in the absence of suffering? Compassion literally means “suffering with,” which implies a sharing in another’s suffering. I think we should not take Nietzsche on his own terms here, as commentators often do. He no longer uses compassion in any recognizable sense of the word. He keeps the word “compassion” but ascribes to it an entirely new meaning. It is not without a reason when Nietzsche says, “This [i. e., his kind of compassion] is a feeling for which I find no name adequate” (Nachlass 1885, 36[7], KSA 11.552; trans. Kaufmann and Hollingdale). And it is precisely because of this terminological inadequacy and conceptual indeterminacy, his attempt to describe this feeling simply collapses under its own weight: “I sense [this feeling] when I see precious capabilities squandered [...]. Or when I see anyone halted, as a result of some stupid accident, at something less than he might have become. Or especially at the idea of the lot of mankind, as when I observe with anguish and contempt the politics of present-day Europe, which is, under all circumstances, also working at the web of the future of all men” (Nachlass 1885, 36[7], KSA 11.552; trans. Kaufmann and Hollingdale). This feeling for which there is no adequate name does not suggest compassion but rather anger. We recognize a similar ambiguity in Nietzsche’s speaking of a kind of “indignation” that the ancient Greeks felt

misunderstood aspect of Nietzsche's philosophy, i. e., the ethical implications of over-coming compassion.

5 After Compassion

On the way to greatness, "we become hard against everything in us that desires consideration." Hence Nietzsche concludes with a flourish, "our greatness is also our lack of compassion" (GS 28).³² Now we need to be cautious not to assume too much too quickly. It is not that Nietzsche objects to compassion and therefore also dismisses benevolence and empathy altogether. This should address the concerns of those (especially Reginster and Panaïoti) who seem to be worried that Nietzsche rules out compassion as of any relevance to our moral life.³³ Nietzsche maintains, from his middle period on at any rate, that "life turns green and blossoms only by means of that benevolence" (HH I 49). Furthermore, he singles out the effectiveness of benevolence values in contributing to cultural life because they serve to keep alive and nourish the qualities that make individuals more fruitful in social interactions: "Good-naturedness, friendliness, politeness of the heart, are the ever-flowing streams of the unegotistical

"over someone else's misfortune", referring to it as "this more manly brother of compassion [*diesen männlicheren Bruder des Mitleidens*]" (D 78). What Nietzsche describes here is what some classicists refer to as "[heroic] rage at the world's (or the gods') coldness to human aspirations" (Stephen Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, NJ 2002, 113, fn. 31). Alternatively, modern psychologists refer to this feeling as "empathic anger," i. e. the kind of empathy experienced as anger on behalf of a victimized person (Guy D. Vitaglione / Mark A. Barnett, "Assessing a New Dimension of Empathy: Empathic Anger as a Predictor of Helping and Punishing Desires," *Motivation and Emotion* 27 (2003), 301–25). At first glance, it appears that "empathic anger" is the most appropriate term for the phenomenon that concerns Nietzsche. However, I do not believe that what Nietzsche approves of can be, strictly speaking, regarded as empathic anger. Although anger at circumstances or people who may be perceived to be the cause of some misfortune to the victim may play a factor in arousing empathic sensations from the subject, I maintain there is more to the phenomenon than can be described by empathic anger. But I will not pursue this matter any further here.

32 Here the German is: "*unsere Grösse ist auch unsere Unbarmherzigkeit*" (GS 28). What Kaufmann translates as "lack of compassion" is actually a positive, single term *Unbarmherzigkeit* which can be rendered as "mercilessness," "heartlessness," or "ruthlessness." But "lack of compassion" is also a reasonable choice.

33 It seems to me that Martha Nussbaum's criticism of Nietzsche's views on *Mitleid* is still quite powerful. I am inclined to see the commentators' views as having arisen under the influence of such (misguided) criticism. Commentators appear to promote an alternative picture of Nietzsche's views of the value of compassion that is more attuned to ethical considerations and hence less controversial (though not necessarily true to Nietzsche's central intentions). Nussbaum's misreadings are well known among most Nietzsche scholars, but perhaps less so elsewhere. For an account of some of Nussbaum's misunderstandings of Nietzsche's thought, see, for instance, Tevenar, "Nietzsche's Objections to Pity and Compassion."

drive and have worked more powerfully in building culture than those much more famed expressions of it that we call sympathy, compassion, and sacrifice" (HH I 49). However, Nietzsche later also came to acknowledge that motivations behind benevolence and philanthropic assistance may be considered suspect especially when the benefactor is in a position of power and has leverage over the beneficiary. He says, for instance, "the noble human being also helps the unfortunate, but not or almost not from compassion [*aber nicht oder fast nicht aus Mitleid*], but from an urge produced by an excess of power [*sondern mehr aus einem Drang, den der Überfluss von Macht erzeugt*]" (BGE 260). But what can be said about the kind of assistance that is coming from a position of strength?³⁴ At times, Nietzsche appears hesitant about it and does not believe it can ever be sincere or well-intended. He says: "We benefit and show benevolence to those who are already dependent on us in some way (which means that they are used to thinking of us as causes); we want to increase their power because in that way we increase ours, or we want to show them how advantageous it is to be in our power" (GS 13). Nevertheless, this is not how Nietzsche thinks 'the noble human being' acts towards others. True to the character of a noble person, those who possess (excess of) power, as Zarathustra remarks, "strive for the bestowing virtue" (Z I, On the Bestowing Virtue). The noble human being possesses the virtue to utilize and harness power to empower others, increasing their resources, capabilities, effectiveness, and ability to act, while being fully aware that injudicious kindness only forces them into dependent lives. Hence Zarathustra says to his disciples: "Insatiably your soul strives for treasures and gems, because your virtue is insatiable in wanting to bestow. You compel all things to and into yourselves, so that they may gush back from your well as the gifts of your love" (Z I, On the Bestowing Virtue).

³⁴ Diamantides misses the meaning of this crucial passage entirely. He says, for Nietzsche, "the options for modern man are either to react to instances of others' suffering with 'morbid' – moral or empathic – pity denying, in the process, the meaninglessness of suffering; or with productive, 'life affirming' compassion qua will to power without attempting to derive the compassionate action's value from any external source" (Diamantides, "Law's Ignoble Compassion," 98). So far, I agree with what Diamantides says for the most part. However, he continues and remarks: "In *Will to Power, Daybreak*, and other works, the idea of compassion as a life-affirming response to another being's suffering is explained negatively and is distinguished from morbid pity, which underlies moral duty. In short, the master may act kindly upon a weaker other out of a *surplus of energy* – not from a submission to moral duty, utilitarian calculus or, more immediately, out of empathic identification, fear of pain, and need for pleasure" (98). Diamantides appears to be characterizing life-affirming compassionate helping in terms of a disposition to help out of excess of power. As the context of BGE 260 makes it crystal clear, helping out of compassion and helping out of excess of power are two distinct phenomena. When the noble human being helps the needy, it is an expression of the noble's excess power. Power determines value. Therefore, there is value in that act of giving. Nietzsche's main point, which Diamantides fails to mention adequately, is that the noble humans are fortunate and are not suffering and so they do not need to identify with the unfortunate who are suffering. Because the noble human being is not similarly situated as the unfortunate, the former simply cannot share any affinity and hence only helps out of excess of power (a phenomenon that bears no relation whatsoever to compassion).

But one may object to this line of reasoning by pointing out that you will have the ability to help others not just because you operate from a position of strength, but also because you are more sensitive and aware to others' feelings and identify your own feelings in others. According to Schopenhauer, if motive is present, but the person does not recognize it or lacks the knowledge and sensibility, there will be no consciousness to act and move according to the motive. He says:

For the relationship between (for instance) egoism and compassion to emerge in any given person, it is not enough for that person to possess wealth and see others in need; he must also know what wealth can do both for himself and for others; the suffering of others must not only present itself, he must also know what suffering is.³⁵

“But then,” Schopenhauer asks elsewhere, “how is it possible that a suffering that is not mine, that does not afflict me, should nonetheless become a motive for me, should move me to acting, just as immediately as only my own suffering otherwise does?”³⁶ Even though another's suffering is “given to me as something external,” it is “by my feeling it as well, feeling it as mine, yet not in me but in another”³⁷ that I come to recognize another's suffering and feel motivated to relieve that suffering. In other words, for Schopenhauer, it is primarily the compassion that one feels for another who is suffering, and not one's own strength or bestowing love, that will drive one's consciousness to act benevolently in a way that alleviates another's suffering.

Nietzsche seems to draw our attention to a kind of benevolence that is based on and strives for a continued and richer understanding of the life activities of others, as opposed to Schopenhauerian compassion, which involves being affected by others' predicament but without a greater awareness of the causes and effects of their experiences. Nietzsche rejects *Mitleid* because it is not the sort of thing that can produce a non-superficial insight into another's suffering. As a matter of fact, *Mitleid* is automatic (i. e., impulsive) and lacks intellectual depth and genuine empathic responsiveness, as evidenced by Schopenhauer's remark that “the excitation of our compassion is not accompanied by any particular effort of our intellect.”³⁸ I take this as one of the main motivations behind Nietzsche's effort to replace compassion with a different form of empathy:

What we suffer most deeply and personally is almost incomprehensible and inaccessible to almost everyone else [...]. But wherever we are noticed as sufferers, our suffering is interpreted shallowly; it belongs to the essence of compassionate affection that it undresses the unfamiliar

³⁵ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, trans. and ed. Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway, Cambridge 2010, 321.

³⁶ Schopenhauer, “Prize Essay on the Basis of Morals,” 218.

³⁷ Schopenhauer, “Prize Essay on the Basis of Morals,” 218.

³⁸ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 2, trans. and ed. Judith Norman, Alistair Welchman and Christopher Janaway, Cambridge 2010, 616.

suffering of its genuinely personal aspects: – our “benefactors” are more than our enemies, the reducers of our worth and will. In most of the benefits done to the unfortunate person, there is something outrageous in the intellectual recklessness with which the compassionate person plays the role of destiny: one knows nothing of the whole inner sequence and intertwining, which misfortune is for me or for you! (GS 338; my translation)

The underlying idea in the above critique is that compassion lacks the kind of intellectual depth and rigor essential to genuine help. Perhaps in many circumstances it is possible to relieve suffering through the shallow acts of compassion. And this explains why Schopenhauer has such faith in “the everyday phenomenon of compassion, i. e. the wholly immediate sympathy, independent of any other consideration, in the first place towards another’s suffering, and hence towards the prevention or removal of this suffering, which is ultimately what all satisfaction and all well-being and happiness consists in.”³⁹ However, and this is important, Nietzsche’s main objection is that relieving some suffering requires a deep understanding of the other’s experiential state. In compassion, we focus on the feeling and not its role in the person’s life – its causes, effects, and potential “disciplinary” function. Nietzsche implicitly admonishes us to lay aside any preconceptions, which are likely misconceptions, that we may have as to the nature of another’s suffering, or that may stand as barrier to another’s flourishing. Nietzsche’s argument appears to be this: compassion with its essential indifference to the individual character of suffering only aims at the release of suffering. This, in turn, results in the neglect of the disciplining effect of suffering. Because compassion lacks a deeper understanding of human suffering and aspirations, it tends to do more harm than good for some. Therefore, it is better not to give in to generous and compassionate affects.

Compassion’s lack of genuine understanding seems to be due to its characteristic of eliminating the distinction between an individual and others.⁴⁰ This experience of nondualism or oneness, i. e., the instinctual recognition that beneath our apparent separateness as individuals, we are essentially related to one another through the inward experience of our own willing, in effect eliminates the need for the subject to understand, or at least to be tuned in to, another’s situation, feelings, and thoughts. There is no such thing as the other, since we are all one being. Therefore, another’s suffering loses its particularity and becomes an instantiation of universal suffering. Compassion signifies the ultimate suppression and assimilation of all opposition, difference, and becoming that is integral to one’s edification and betterment; for Nietzsche, it presents the danger of devaluing of one’s own will. For the reasons provided above, Nietzsche strongly reacts to this account of compassion (and the experience of oneness associated with it) by holding to a theory of empathy in which greatness, individuality, and self-stylization play the central roles.

³⁹ Schopenhauer, “Prize Essay on the Basis of Morals,” 200.

⁴⁰ See Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, § 65 and § 68.

Furthermore, the failure to temper and channel the excesses of compassionate affects negatively affects one's ability to provide the effective help and support the other needs. Thus, Nietzsche warns:

Whoever even attempts at some point consciously to pursue for a period of time in his daily life every inducement to compassion will invariably turn sick and melancholic [...], whoever wishes to [help] will have to be very cautious with regard to that sentiment – it lames him in all decisive moments and paralyzes his knowledge and his benevolent delicate hand (D 134).

What Nietzsche then suggests is that we are more likely to be helpful to others and have a positive influence on them when we remain mentally perceptive and emotionally controlled in responding to their situation and try to help with understanding and accuracy. Hence, Nietzsche admonishes: “You will also want to help: but only those whose need you fully understand [*ganz verstehst*], because you and they possess in common one suffering and one hope—your friends: and only in the way you help yourself” (GS 338; my translation). The kind of empathic understanding evoked in the above remark does not require the warmth of compassion and its associated physiological states (i. e., the shared feeling of others' suffering, or mirroring their sadness). Here Nietzsche is implicitly committed to what might be called an emotionally-controlled perspective taking. One potential advantage of this type of non-compassionate empathy is to avoid the feelings of being overwhelmed by the others' negative emotional states that may prevent one from thinking outside of one's own experiences and effectively grasping and reflecting on others' experiential realities.

I suggest that the kind of empathy Nietzsche believes can be more effective than compassion consists of anticipatory inference and attentiveness, which allow for a wiser, deeper, and more genuine caring for another's well-being. An intriguing perspective on this phenomenon is presented by relational-cultural theory (RCT), which is closely associated with psychotherapy and critical, feminist strands in psychology. RCT refers to this phenomenon, where one tries to anticipate what the other person is experiencing based on identifying situational and contextual cues of that individual's emotional state, as “anticipatory empathy.”⁴¹ RCT therapy suggests that “a judicious use of emotional transparency and anticipatory empathy”⁴² positively correlates with more veridical emotional responsiveness to the joys, sufferings, and life situations of others. This responsiveness on the part of the empathizer over the sufferer does not require being motivated immediately by their suffering. Nor does it require that one shares all spontaneous emotional reactions. Rather, it calls for caution in conveying one's concern for others.⁴³

⁴¹ Judith V. Jordan, *Relational-Cultural Therapy*, Washington, DC 2018, 121.

⁴² Jordan, *Relational-Cultural Therapy*, 59.

⁴³ Jordan, *Relational-Cultural Therapy*, 58.

In expressing one's empathic feelings it is important to be sensitive, but it is also important to establish boundaries effectively and appropriately with the other. Hence Zarathustra's admonition: "The friend should be a master of guessing and keeping silent [*Errathen und Stillschweigen*]: you must not want to see everything" (Z I, On the Friend). When unchecked, our empathic concern may be too intrusive and debilitating to the point of preventing others from taking the necessary steps to overcome and grow out of the challenges they are faced with. Therefore, Zarathustra at times appears to be advocating only for limited empathic engagement: "Let your compassion be a guessing, so that you might first know whether your friend wants compassion. Perhaps what he loves in you is your unbroken eye and the look of eternity" (Z I, On the Friend). Here a caveat is in order. To be sure, Zarathustra frowns upon compassion and aspires to overcome all compassion towards the misery of others. However, he maintains that if one cannot help but feel compassion now and then, one should guard against becoming too caring, to the point of interfering. After all, Zarathustra is aware that not everyone is strong and determined enough not to give in to it.

At this point, a question immediately presents itself: what is the main motivating force behind Nietzschean empathy? The kind of empathy that Nietzsche thinks we should embrace involves a deeper understanding of another's emotional life in all its complex particularity, together with an appreciative joy in the success, good fortune, and joy of others. For Nietzsche, having such a capacity is not only compatible with but essential to growth, aspiration, and creativity:

A different character, one that has a rich capacity to share in the joys of others, wins friends everywhere, feels affection for all that is growing and becoming, shares the pleasure of others in all their honors and successes, and claims no privilege of being alone in recognizing truth, but is instead filled with a modest mistrust – that is an anticipatory [*vorwegnehmender*] person who is striving toward a higher human culture (HH I 614).

Now I would like to quickly highlight some of the interesting features of this distinct type of empathy and its difference with compassion. First, anticipatory empathy does not necessitate a co-suffering, i. e., the sharing in another's suffering. Once one picks up the cues of another's suffering through one's affective and representational capacities, and (re)cognizes another's suffering and its significance to them through intersubjective emotional resonance, there is no need to dwell in and co-experience that suffering.⁴⁴ In this sense, anticipatory empathy is fundamentally different from what we ordinarily mean by "compassion." Furthermore, anticipatory empathy is predicated

⁴⁴ Nietzsche speaks of the affective-cognitive mechanisms involved in the recognition of others' experiential state in D 142. I discuss this in greater detail in a paper under review elsewhere (Vasfi O. Özen, "Nietzsche's Theory of Empathy" (forthcoming)). This paper is not much about analyzing the nature and function of affects in empathic experience, but more about exploring Nietzsche's ideas about the significance and value of certain empathetic/affect responses.

on the separation of self and other, and on the recognition of individual experiential differences. It is worth noting that Nietzschean “anticipatory empathy” shares some common elements with contemporary feminist theories of empathy, according to which empathic responsiveness is understood as a dynamic relational process in which individuals maintain a well-differentiated sense of self and feel an increasing sense of emotional connectedness to each other.⁴⁵ Second, anticipatory empathy’s target is not suffering *per se*, but the redemptive potential in suffering as constitutive of any meaningful, creative, and well-lived human life. This points out a crucial difference between anticipatory empathy and compassion in that the latter simply stems from an indiscriminate desire for others to be free from suffering. Third, and perhaps most importantly, anticipatory empathy combines affection and cognition in a controlled and efficient way to gain a more accurate representation of another’s perspective or plight.

At this point, some qualifications must be noted to avoid a potential misconstrual of my argument here. Of course, I do not (even remotely) suggest that Nietzsche seeks to eliminate all affective response, all appearance of behavioral and emotional reciprocity and rapport (i. e., affect attunement between individuals). Affective engagement requires one’s sense of belonging and identification with others. And in order for deeper understanding of another’s experiential state to occur, affective engagement must take place.⁴⁶ However, and this is important, genuine empathy, for Nietzsche,

⁴⁵ Sharon Freedberg, “Re-examining Empathy: A Relational-Feminist Point of View,” *Social Work* 52 (2007), 251–9: 254.

⁴⁶ In D 142, Nietzsche entertains the view that empathy involves some kind of perceived similarity between the empathizer’s and the empathee’s subjective affective states. This idea finds considerable support in contemporary psychological research. Frédérique de Vignemont and Pierre Jacob claim that “the empathizer’s affective state [must stand] in some relevant similarity relation to her target’s affective state” (Frédérique de Vignemont / Pierre Jacob, “What Is It like to Feel Another’s Pain?,” *Philosophy of Science* 79 (2012), 295–316: 305). In other words, if your emotional response is relevantly similar to my own affective state, then the fact that you sense my affective state must to some extent contribute to your understanding of my emotional experience (306). But how can we exactly know that there is a relevant similarity relation? Nietzsche is well aware of the problem of intersubjective reciprocity; there appears to be a discrepancy between my emotional experiences and those of others: “one simply knows nothing of the whole inner sequence and intricacies that are distress for me or for you” (GS 338). According to the psychologist Stephanie D. Preston, whether one is accurately empathizing or at least sensing the feeling states of others ultimately “depends upon whether the subject’s representations are similar enough to those of the object to convince the object that s/he is understood, or to convince observers that the object is understood” (Stephanie D. Preston, “A Perception-Action Model for Empathy,” in Tom Farrow / Peter Woodruff (eds.), *Empathy in Mental Illness*, New York 2007, 428–47: 431). This is in a sense the only way to understand whether one feels an emotion appropriate to another’s emotion. The fact that I observe my own emotions resonate in you, the social psychologist David R. Heise further suggests, creates a unification in which I and you experience things with similar consciousness. This is how, Heise hypothesizes, “[e]mpathic solidarity is established for [me] when [I] unifi[y] consciousness with [you] through [the reciprocal and mutual processes of] emotional resonance” (David R. Heise, “Conditions for Empathic Solidarity,” in Patrick Doreian / Thomas J. Fararo (eds.), *The Problem of Solidarity: Theories and Models*, Amsterdam 1998, 197–211: 199).

means to feel the particularity of another's feeling without drowning inside it and thereby losing one's personal identity and perspective. In an unpublished fragment, Nietzsche characterizes this as a "higher stage," i. e., not "being overwhelmed by stormy feelings" (Nachlass 1887/88, 11[353], KSA 13.153; trans. Kaufmann and Hollingdale). And then he adds:

The same applies to compassion: it must first be habitually sifted by reason; otherwise it is just as dangerous as any other affect. Blind indulgence of an affect, totally regardless of whether it be a generous and compassionate or a hostile affect, is the cause of the greatest evils. Greatness of character does not consist in not possessing these affects – on the contrary, one possesses them to the highest degree – but in having them under control.

Here Nietzsche draws our attention once again to the challenges with affect regulation (in particular, regulating compassionate affects), and emphasizes the importance of the development of self-regulatory skills or affect regulation abilities. He warns that we do not let compassionate impulses to take precedence over our own emotional welfare. Fourth and last, unlike compassion, anticipatory empathy requires a keen sense of anticipation and understanding of what is at stake, for whom, and all conceivable ways and means to achieve one's vision. The anticipation of what is to come brings joy and excitement, which in turn inspires and motivates to action, and keeps us striving for a better state. Although Nietzsche does not use the term "anticipatory empathy," it is, in my view, foreshadowed by him.

The concept of "anticipatory empathy" I am expounding here captures best Nietzsche's ultimate effort to establish a culture of creative change and growth that is based on the sharing of joy with others. It is not Christ's admonition to love and care for one's neighbor and the suffering encountered in the world, but Zarathustra's forward willing ethic of friendship and great action – along with the Nietzschean art of giving style to one's own character (GS 290) – that is to be embraced and regarded as transformative. Thus, Zarathustra tells his would-be disciples: "I do not teach you the neighbor, but the friend. The friend shall be your festival of the earth and an anticipation [*Vorgefühl*] of the overman [...]. My brothers, I do not recommend love of the neighbor to you: I recommend love of the farthest to you" (Z I, On Love of the Neighbor). This is, for Nietzsche, something only "few now understand and those preachers of compassion [*jene Prediger des Mitleidens*] the least: – rejoicing with [*die Mitfreude*]!" (GS 338; my translation) But why does Nietzsche think that it is so much better for us to focus on *Mitfreude* instead of *Mitleid*? In *Dawn* (1881), Nietzsche seems to hint at an argument in favor of the value of shared joy: "Bringing joy to others. – Why is bringing joy the greatest of all joys? – Because we thereby bring joy to our separate fifty drives at one fell swoop. Individually they may each be very small joys: but if we put them all in one hand, then our hand is fuller than at any other time – and our heart as well! –" (D 422)

Nietzsche praises rejoicing with those who rejoice as perhaps the most effective way to bring creativity to one's own life and personal growth. This is so because, as

Willow Verkerk correctly observes: “For Nietzsche, celebrating with others involves a shared creative movement that allows the drives to express themselves more fully.”⁴⁷ It should be added, however, that Nietzsche’s argument for empathic joy trades on a specific claim that he makes about the phenomenology of joy in *Zarathustra*: “Pain is also a joy, a curse is also a blessing, night is also a sun—go away or else you will learn: a wise man is also a fool. Have you ever said Yes to one joy? Oh my friends, then you also said Yes to *all* pain [...] and say to pain also: refrain, but come back! *For all joy wants – eternity!*” (Z IV, The Sleepwalker Song 10)

What Nietzsche (via Zarathustra) is suggesting here is that it is only through our capacity for joy that we are capable of becoming strong enough to reinterpret misfortune as opportunity to grow. This in turn implies that if one can connect with life stronger, it seems to be more through shared joy than shared suffering simply because *Mitfreude* functions to inspire one another to love and creative deeds, which enable us to bear suffering and best fulfill the ideal of self-actualization.⁴⁸ Compassion, with its tendency to intervene to support and then to alleviate the distress perceived in others, often undermines the potential in striving for self-actualization as well as our capacity for finding satisfaction in overcoming obstacles. However, Nietzschean “anticipatory empathy,” as well as the mutual feelings of rejoicing that stem from it, steer us in the direction of a higher ideal of human existence. With its focus on grasping another’s underlying emotions and needs, such empathy becomes a crucial means in the service of the enhancement of life and one’s fellow human beings.

6 Concluding Remarks

If we accept Nietzsche’s critique of compassion, could we still somehow channel our compassion into the enhancement of human life and the emergence of exceptional individuals? My short answer is no, and the reasons can be briefly stated as follows. There is an inherent tendency in compassion to generalize others’ experiential meanings and states of distress, which inevitably remains blind to higher aspects of the self. For Nietzsche, compassion is always regrettable no matter what short-term goods may be achieved by it. Compassion, regardless of what originally motivated it, stands in

⁴⁷ Willow Verkerk, *Nietzsche and Friendship*, London 2019, 37.

⁴⁸ Some of Nietzsche’s unpublished fragments are especially interesting because they offer, in my view, the most direct articulation of his views on the subject. Nachlass 1878, 27[95], KSA 8.502, UFHH 312: “Friends. – Nothing ties us together, but we have joy in one another, up to the point where one promotes the other’s direction, even if it is diametrically opposed to his own.” Nachlass 1878, 31[9], KSA 8.559, UFHH 366: “Friends, we take joy in one another as in fresh growth of nature and have regard for one another: thus we grow beside one another like trees, and precisely for that reason stretched upward and straight, because we extend ourselves by means of one another.”

tension with the discipline of suffering, i. e., the transformative possibilities involved in enduring suffering. Nietzsche's task is not to transform compassion and the pathological excesses of this feeling into something that is less harmful and more conducive to higher human ends. Rather, his task is to reevaluate and overcome compassion and its excessive concern with suffering and with well-being understood hedonically as safety and comfort.⁴⁹

Bibliography

- Ansell-Pearson, Keith: "Beyond Compassion: On Nietzsche's Moral Therapy in *Dawn*", *Continental Philosophy Review* 44 (2011), 179–204
- Cartwright, David E.: "Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity", *Schopenhauer-Jahrbuch* 69 (1988), 557–67
- Diamantides, Marinos: "Law's Ignoble Compassion," in Peter Goodrich / Mariana Valverde (eds.), *Nietzsche and Legal Theory: Half-written Laws*, New York 2005
- Frazer, Michael: "The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength," *The Review of Politics* 68 (2006), 49–78
- Freedberg, Sharon: "Re-examining Empathy: A Relational-Feminist Point of View," *Social Work* 52 (2007), 251–9
- Halliwell, Stephen: *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, NJ 2002
- Haraldsson, Robert Hilmar: *The Problem of "Mitleid" and the Morality of "Mitleid": A Reading of Nietzsche on Morality* [Doctoral dissertation, University of Pittsburgh, Publication No. 9821251], Pittsburgh, PA 1997
- Harris, Daniel I.: "Compassion and Affirmation in Nietzsche," *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 17–28
- Heise, David R.: "Conditions for Empathic Solidarity," in Patrick Doreian / Thomas J. Fararo (eds.), *The Problem of Solidarity: Theories and Models*, Amsterdam 1998, 197–211
- Janaway, Christopher: "On the very Idea of 'Justifying Suffering'," *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 152–70
- Jordan, Judith V.: *Relational-Cultural Therapy*, Washington, DC 2018
- Konstan, David: *Pity Transformed*, London 2001
- Özen, Vasfi O.: "Nietzsche's Theory of Empathy" (forthcoming)
- Panaïoti, Antoine: *Nietzsche and Buddhist Philosophy*, Cambridge 2013

⁴⁹ I am especially grateful to Scott D. Jenkins for his extensive comments on various editions of this manuscript. I would also like to extend my gratitude to the four anonymous referees for their thoughtful comments. An earlier and far shorter version of this paper (titled *Nietzschean Compassion*) was presented remotely via Zoom (due to the COVID-19 pandemic) at the Eastern APA Symposium on January 9, 2021. I would like to thank the attendees for some stimulating questions, and in particular my commentators, Michael Chiddo and J. Reese Faust, for their helpful remarks. Also, special thanks to Bo Brown for his comments on the final version of the draft. And finally, all my love to my parents F. Betül Kanpak and Mustafa "Muson" Özen for their understanding, patience, constant encouragement, and personal sacrifice.

- Preston, Stephanie D.: "A Perception-Action Model for Empathy," in Tom Farrow / Peter Woodruff (eds.), *Empathy in Mental Illness*, New York 2007, 428–47
- Reginster, Bernard: *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2008
- Richardson, John: *Nietzsche's Values*, New York 2020
- Tevenar, Gudrun von: "Nietzsche's Objections to Pity and Compassion," in Gudrun von Tevenar (ed.), *Nietzsche and Ethics*, Bern 2007, 263–81
- Ure, Michael: *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*, Lanham, MD 2008
- Verkerk, Willow: *Nietzsche and Friendship*, London 2019
- Vignemont, Frédérique de / Jacob, Pierre: "What Is It like to Feel Another's Pain?," *Philosophy of Science* 79 (2012), 295–316
- Vitaglione, Guy D. / Barnett, Mark A.: "Assessing a New Dimension of Empathy: Empathic Anger as a Predictor of Helping and Punishing Desires," *Motivation and Emotion* 27 (2003), 301–25

Edgar Landgraf

Nietzsche's Entomology: Insect Sociality and the Concept of the Will

Abstract: The article traces Nietzsche's references to insects in his published and unpublished writings against the backdrop of his study of the entomological research of his time (esp. through his reading of Alfred Espinas's *Die thierischen Gesellschaften*). The first part of the article explores how Nietzsche's entomology allows us to add a posthumanist perspective to the more familiar poststructuralist readings of Nietzsche, as the entomological research he consulted offered him a model for understanding how rudimentary processes can lead to the formation of structures and higher organizations with emergent properties. The second part of the article revisits Nietzsche's conceptions of the will and the will to power against the backdrop of his references to insect sociality and the influence of Wilhelm Wundt. It shows that Nietzsche's deconstruction of the will as an umbrella concept and his will to power are attempts to model the emergence of complex edifices from simple operations under which physical, psychological, and social phenomena must be thought to arise. The article concludes with a reflection of the social and political relevance of what Nietzsche identifies as modernity's "disgregation of the will."

Keywords: Insects, Will, Will to power, Posthumanism, Alfred Espinas

As a resident of Switzerland, Nietzsche lived in what in the nineteenth century was a hotbed of entomology. Charlotte Sleigh lists Charles Bonnet (1720–1798), Henri de Saussure (1829–1905), François and Pierre Huber (1750–1832 and 1777–1840), Auguste Forel (1848–1931), Edouard Bugnion (1845–1939), Félix Santschi (1872–1940), Rudolph Brun (1885–1969), and Heinrich Kütter (1896–1990) as the most prominent Swiss entomologists of the period.¹ Their works had drawn the attention of a broad range of scientists and philosophers with whom Nietzsche was familiar, including Arthur Schopenhauer, Charles Darwin, Friedrich Albert Lange, Eduard von Hartmann, Herbert Spencer, Wilhelm Wundt, Alfred Espinas, and Georg Heinrich Schneider. Despite the abundance of entomological research that Nietzsche encountered in his readings, compared to animals with more beastly or herdlike qualities his references to insects have received very little attention in the secondary literature. Of the twenty chapters of *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal* (2004), for example, only one entry is related to entomology, dealing with the spider.² This is perhaps not

¹ Charlotte Sleigh, *Six Legs Better: A Cultural History of Myrmecology*, Baltimore, MD 2007, 25.

² See Alan D. Schrift, "Arachnophobe or Arachnophile? Nietzsche and His Spiders," in Christa Davis Acampora / Ralph R. Acampora (eds.), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2004, 61–70.

surprising as references to insects in Nietzsche's writings are few and far between, even though there are some references, of course, to arachnids which are not insects, strictly speaking. Though infrequently, references to insects nonetheless appear in important places in Nietzsche's work, offering an alternative creature domain, one that is neither represented by one of Nietzsche's favorite animals of dominance (tigers, lions, birds of prey, and the like) nor by the comfort-seeking herd. What distinguishes the behavior of insect colonies from the herd is the absence of an external organizing authority.³ Insects offer models for what today we call emergent phenomena, that is, a property that "comes to be instantiated in a process or entity that emerges in time,"⁴ and what Alfred Espinas in Nietzsche's time, for example, describes with reference to beehives as "the spontaneous character of the organization,"⁵ where interacting elements constitute a whole that exhibits properties that cannot be attributed to the elements independent of their interactions.

While ants and other social insects had caught the attention of philosophers as far back as Aristotle, in the nineteenth-century they were no longer merely of interest as social or political analogues.⁶ In the eyes of entomologists, they offered insights into the basic nature of instincts and of animal as well as human sociality. Both questions go to the heart of Nietzsche's philosophy. Insect behavior, broadly put, demonstrates the efficacy of instinctual and nonconscious motivators in the absence of higher cognitive faculties, an anthropological presupposition which Nietzsche sustains throughout his writings. Furthermore, because of the discrepancy between the achievements of the collective and the limited cognitive and communicative abilities of the individual

3 Already Aristotle noted how ant colonies have no leader, making them an ideal model for a self-governing republic. For an excellent overview of the history of ants and bees as models for political structures, see Eva Johach, "Der Bienenstaat: Geschichte eines politisch-moralischen Exempels," in Anne von der Heiden / Joseph Vogl (eds.), *Politische Zoologie*, Berlin 2007, 219–33.

4 Evan Thompson / Francisco J. Varela, "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness," *Trends in Cognitive Sciences* 5/10 (2010), 418–25: 420.

5 Alfred Espinas, *Die thierischen Gesellschaften: Eine vergleichend-psychologische Untersuchung*, 2nd edn., Braunschweig 1879, 351. Page numbers and markings in this article reference Nietzsche's personal copy of the book which is available online via the Herzogin Anna Amalia library of the Klassik Stiftung Weimar (see https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1236091299/1/LOG_0000/). I would like to thank the HAAB for having allowed me to review copies from Nietzsche's personal library that had not yet been scanned in 2017.

6 Nietzsche was likely familiar with the different readings of ants by Aristotle and Hobbes from Friedrich Albert Lange's *History of Materialism* (1866). Lange describes how Hobbes replaces the "political instinct" that led Aristotle to equate humans and ants as "state-forming animals" with an absolutist theory of the state that escapes the *bellum omnium contra omnes* through a "superior will." "Not by virtue of political instinct," Lange summarizes Hobbes, "but through fear and reason man would acquire a unity among themselves for the purpose of shared security" (Friedrich Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, ed. Hermann Cohen, Iserlohn 1887, 203). Unless indicated otherwise, all translations in this article are mine, though I consulted R. J. Hollingdale's translations of Nietzsche's work.

members of the collective, insects raise fundamental questions about the relationship between the wants, desires, and reasoning of individual members of a species and the functionality of the whole that forms from their interactions. Nietzsche is, of course, also no stranger to this second matter. In the realm of human interaction, the tensions between individualistic and social forces constitute a productive center of Nietzsche's thought. From the early dichotomy between the Apollonian and the pre-individualized Dionysian, to his many critiques of what he describes as "herd mentality" to his extensive reflections on the will and the will to power in his later works, the tension keeps motivating Nietzsche's account of the anthropocentrism inherent to the Humanist and Enlightenment traditions of thought he targets with his writings.

It is with good reason, then, that we should take a closer look at Nietzsche's references to insects. They bring to the fore the social dimension that underlies nineteenth-century thinking about instinct and will. They also will help us test popular conceptions about Nietzsche's understanding of the will and the will to power that see these concepts as expressions of individual agency, autonomy, and political domination, ignoring the complex scientific and philosophical debates about the links between physiological, psychological, and social processes that Nietzsche engages in his writings. When Derrida asserted, merely as an aside, that Nietzsche might have been lost in his writings "much as a spider who finds he is unequal to the web he has spun,"⁷ he in fact points toward a problem that is central to Nietzsche's thinking. It concerns the insight that like spiders, ants, and other eusocial animals, humans do not have access to an outside position from where to assert agency, autonomy, or domination over the whole. The focus on insects thus offers another opportunity to read Nietzsche, as Vanessa Lemm suggests, through the lens of an "affirmative biopolitics" that "sees in the continuity between human and animal life a source of resistance to the project of dominating and controlling life-processes."⁸ Furthermore, examining Nietzsche's entomology allows us to add a posthumanist perspective to the more familiar poststructuralist readings of Nietzsche and, conversely, add historical and philosophical context to contemporary posthumanist concerns with emergent properties and environmental embeddedness.

7 Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1973, 101. Derrida's spider analogy points toward the lack of control an author has over his writings, a fact Derrida sees acknowledged in Nietzsche's aphoristic, fragmentary, and poetic styles.

8 Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009, 9.

1 Insect Sociality: Nietzsche Reading Alfred Espinas's *On Animal Societies*

Insects appear in prominent places already in Nietzsche's early writings. There is the famous comparison of humans with the gnat in the opening paragraph of *On Truth and Lying in a Nonmoral Sense* (1873),⁹ a comparison with which Nietzsche diminishes the value humans put on the intellect by countering anthropocentrism with an entomocentrism that suggests that gnats, like humans, live in an environment that is specific to them and only for this reason affords them a central role within it – an observation Nietzsche repeats with reference to ants twice in *The Wanderer and His Shadow* (1880).¹⁰ Later in TL 1, Nietzsche compares the conceptual edifice built by scientists (their *Baugenie*) with the “spiders’ webs” and, twice, with the doings of bees, insinuating that language is a product of instinct, challenging, by extension, that there is an essential difference between human language and animal modes of communication. In his *Lectures on Latin Grammar* (1869/70), Nietzsche quotes almost verbatim a passage from Eduard von Hartmann that suggests that we understand human language to be the product of a mass instinct analogue to a beehive or termite and ant hills (KGW II 2.186). Hartmann's comparison connects to a larger nineteenth-century debate on the instinctual origins of language that can be traced back to Wilhelm von Humboldt and Johann Gottfried Herder. Andrea Christian Bertino points out how relating language to instinct challenges a central humanist conceit. If human language derives from the natural language of animals, then the “*differentia specifica*” that separates humans from animals is not a timeless given, but something that evolved.¹¹ It is in this context that Nietzsche views language as a tool and medium that tames humans and allows them “to exist socially and with the herd” (TL 1, KSA 1.877).

⁹ To mention one prominent example, Stefan Herbrechter, *Posthumanism: A Critical Analysis*, London 2013, 3, cites the opening paragraph at the very beginning of his book as an example of Nietzsche challenging “humanism's anthropocentric ideology.”

¹⁰ Nietzsche first claims that “man raises himself far above the bee” only in as much as the materials used by humans are humanmade, whereas the bee uses wax that it gathers from nature. Invoking the taming neurological effects of language, he later adds: “Just as the bee simultaneously constructs cells and fills them with honey, so science works unceasingly on this great columbarium of concepts, the graveyard of perceptions” (TL 1, KSA 1.882, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, NJ 1979). Nietzsche repeats the same argument in *The Wanderer and His Shadow*, speculating that “the forest ant might imagine too that it is the aim and purpose of the forest's existence just as we do when we almost involuntarily connect the end of humanity with the end of the earth” (HH II, WS 14). Only two aphorisms on, Nietzsche cites ants again, this time to relativize the human desire for metaphysical truths, suggesting that “humanity does not need certainty about the very last horizons to live a full and industrious life, just as the ant does not need it to be a good ant” (HH II, WS 16).

¹¹ See Andrea Christian Bertino, “Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche,” *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 70–99: 75.

While these references show that insects provide a model of social organization for Nietzsche already early on, young Nietzsche falls short of developing a conceptual frame that could approximate the formation of social entities – and attitudes or instincts therein – as an emergent phenomenon as exemplified by anthills and beehives. We have to turn to Nietzsche's writings of the 1880s to see him derive more far-reaching consequences for his thinking from the models offered by the social behavior of insects.

In recent years, a growing body of research has examined connections of Nietzsche's philosophy to the biological, ethological, and proto-sociological research of his time. Regarding the question of a shared animal sociality, Maria Cristina Fornari focused extensively on the influence of Herbert Spencer on Nietzsche's moral thought,¹² Robert Holub on Wilhelm Roux, W. H. Rolph, and Carl von Nägeli.¹³ A source that is of particular interest for the purpose of this essay (and that generally received less attention) is Alfred Espinas's book *Des sociétés animales* from 1877. The French thinker's comparative study was published in German translation in 1879. Espinas, who was influenced by Auguste Comte and Herbert Spencer, is fascinated with the behavior of insects, particularly ants, and frequently draws on Auguste Forel's research to underline the ubiquity of social behavior in animals as much as

12 Maria Cristina Fornari examined the influence of Herbert Spencer's social theory on Nietzsche, who read Spencer in late 1879 and early 1880. Whereas psychological and moral social theories pursue "a free and responsible subject," Fornari shows that "evolutionist and utilitarian English and organicist sociologists, supporters of Spencerism (Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau, Alfred Espinas) seeking general well-being, impose alleged 'natural' purposes on the individual by integrating it in collective structures and turning it into a useful function of the whole, rather than aspiring to the real emancipation of the individual" (Maria Cristina Fornari, "Social Ties and the Emergence of the Individual: Nietzsche and the English Perspective," in Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York 2014, 234–53: 246). Fornari points toward biology as the origins of the "idea of 'colonial' formations," as biology was "by now aware of the gregarious nature of tissues and cells." In an earlier essay tracing the significance of Spencer for Nietzsche's moral philosophy, Fornari had also argued that Fouillée und Espinas helped Nietzsche deduce morality from the predominance of drives. See Maria Cristina Fornari, "Die Spur Spencers in Nietzsches 'Moralischem Bergwerke,'" *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 310–28: 312.

13 Robert C. Holub's meticulously researched study *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2018, 341, establishes the significance of Wilhelm Roux's *Der Kampf der Teile im Organismus* (1881), Rolph's *Biologische Probleme* (1884) and Carl von Nägeli's *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* (1884) for Nietzsche's thinking. Nietzsche's organicist sociology expands what Holub identifies as Roux's main argument: that the "organism does not develop harmoniously, but by means of internal conflict that prepares it best for its environment." See also Wolfgang Müller-Lauter, "The Organism as Inner Struggle: Wilhelm Roux's Influence on Nietzsche," in *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, trans. David J. Parent, foreword Richard Schacht, Urbana, IL 1999, 161–81, and Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014, 173–84.

humans.¹⁴ Nietzsche extensively marked his personal copy of the German translation of Espinas's book, highlighting passages in the margins with one and sometimes two lines or underlining parts of sentences. While markings might not always express agreement – Nietzsche is also known to write choice words like *Esel* in the margins when he disagrees – they give us a good sense of what interested him most and how closely he followed the existing research on the topic.

Nietzsche's markings of Espinas's book show first and foremost his interest in descriptions of "unconscious activities of groups that have a very different outcome than what the acting individual expects" and that lie at the intersection between biological and sociological phenomena.¹⁵ Espinas raises the topic in reference to the most recent research in a lengthy footnote that he added to the second edition of his book (which is the basis for the German translation Nietzsche read).¹⁶ In the footnote, Espinas discusses volume 6 of Herbert Spencer's *Principles of Sociology* from 1876 and volumes 1 and 2 of Albert Schäffle's *Bau und Leben des socialen Körpers* from 1875 and 1878 respectively. Espinas challenges the line Spencer draws between animal and human societies that sees in the former a concrete whole, but in the latter a discrete whole. Espinas suggests that Eduard von Hartmann's *Philosophie des Unbewußten* (1869) contests the analogy between biological and social units on the same grounds when he argues that the "beehive fulfills all conditions of an organic unit but that of the cohesion and contiguity of the composing elements."¹⁷ Nietzsche marks the Hartmann reference to the beehive, but then also the counter argument that Espinas discusses in the following paragraph drawing on Schäffle's recent publication. Schäffle has shown that

the cells in a living body are not always contiguous to each other, but are nevertheless connected with each other through less organized substances which he calls intra cell substance (blood serum, neurologin), that assumes a similar role as suitable materials do for social life (paths, railroads, telegraphs, and in general the whole possessions of a people play for the needs of social life).¹⁸

14 See Sleigh, *Six Legs Better*, 72. Sleigh also points out the importance of Espinas's book for Émile Durkheim, noting parallels and differences: "Just as Espinas compared the anthill to the mammalian brain, so Durkheim analogized the society with divided labor to the body with its organs, specialized for their different tasks. The comparisons were functional and quasi-teleological. [...] If Durkheim saw society as a body, Espinas saw it as a mind. The true society, resulting from functional associations, was defined by Espinas as 'a living consciousness, or an organism of ideas.' He considered the ant colony to be 'truly, a single thought in action (albeit diffuse)'" (74–5).

15 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 125.

16 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 128–30.

17 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 128.

18 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 128–9.

The comparison elides not just the difference between human and animal sociality, but also between biological and technological “substances” and their function. How much Espinas challenges the border between physiology and sociality is evident again in the last paragraph of this lengthy footnote where he summarizes George Henry Lewes’s 1877 study *On the Physical Basis of Mind* as having shown that “not the brain thinks and feels, but the human being.” Espinas uses this insight to articulate what today we might call a theory of social embodiment, concluding that Lewes’s research “invalidates any opposition between the social and the individual body that is based on the assumption that all parts of one are sensing, where in the other only certain parts display this quality.”¹⁹ What Nietzsche marks with multiple lines in the margins amounts to an explanation of why human sociality is essentially no different than animal and insect sociality: they form a concrete whole that fulfills all conditions of an organic unit *including* that of “the cohesion and contiguity of the composing elements.”²⁰

Subsequent markings in Nietzsche’s copy of Espinas’s *Des sociétés animales* focus on discussions of the makeup of herds. Nietzsche extensively highlights Espinas’s description of marsh snipes who exert a “kind of domination” over the herd as their calls are being imitated by their peers, which, Espinas speculates, must express a desire to rule, but also to imitate and follow.²¹ Nietzsche also notes Espinas’s subsequent descriptions of domestication processes, which after the initial application of force and intimidation can create friendships of the highest degree between species and even raise the intelligence of domesticated animals like dogs.²² It is with regard to relations between different species that Espinas returns to the discussion of insects as the only class of animals that manages to domesticate other animals. Espinas cites Pierre Huber’s 1810 study *Recherches sur les mœurs des fourmis indigènes* which notes that ants “keep aphids as if they were milk cows.”²³ In sum, then, Espinas’s book offers Nietzsche examples of social formations and accomplishments in the animal world that elide much of the traditional differences used to separate them from human soci-

19 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 129. Lewes and Espinas thus stand at the cusp of understanding emergence as a phenomenon that can be observed across very different planes of biological, social, and material self-organization (for a popular, albeit ahistorical account, see Steven Johnson, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, New York 2001). Sleight examined the historical continuities between nineteenth-century entomology and cybernetics, continuities that are evident in works such as W. M. Wheeler’s lecture “The Ant-Colony as an Organism” from 1910 retaining “a certain cult status among thinkers of emergence and superorganismic organization” (Sleight, *Six Legs Better*, 70) and in the inclusion of prominent entomologies in the Macy cybernetics conferences of the 1950s and early 1960s, which leads Sleight to conclude “that ants in their then-favored forms of representation helped to create cybernetic science” (163).

20 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 128.

21 See Nietzsche’s markings at Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 163.

22 See Nietzsche’s markings at Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 166 and 173.

23 See Nietzsche’s markings at Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 175.

ality. Furthermore, Espinas shows how collectives form through interactive processes, even in instances of hierarchical expressions of power or domination.

2 “Swarming Forth from the European Beehive”

How does the entomological research affect Nietzsche’s theorizing of human sociality? The most significant appearance of insects in Nietzsche’s published writings is found in aphorism 206 from *Dawn* which appeared in 1881, two years after the German translation of Espinas’s *Des sociétés animales*. Titled “The Impossible Class,” the aphorism addresses what Robert Holub labels the “social question,” recommending that the working class “should bring about an age of great swarming forth from the European beehive such as has never yet been seen, protesting by this voluntary and huge migration against machines and capital and the alternatives that now threaten them either of becoming slaves of the State or slaves of some revolutionary party” (D 206). In *Human, All Too Human* (1878–80), under the heading “Modern restlessness,” Nietzsche had described already the “inhabitants of Europe” as “swarming among one another like bees and wasps” (HH I 285). Likening Europe to a beehive, he suggests in *Dawn* that only by swarming out of Europe, the working class could free itself from enslavement, from their lives being utilized “as the screws of a machine and the stopgaps, as it were, of the human spirit” (D 206). Nietzsche rejects the idea that with higher wages “the disgrace of slavery could be turned into a virtue,” equating slavery with exploitation, loss of freedom, and an “impersonal” existence. The fight for higher wages does not resolve the systemic problem,²⁴ that is “the present madness of nations which desire above all to produce as much as possible, and to be as rich as possible” where “large sums of internal value are wasted in the pursuit of such an external object.” The problem for the European working class is twofold. Their “internal value” is diminished as they “no longer know what it is to breathe freely [...] have scarcely any command over [their] own selves and often feel disgusted with [themselves] as with some stale food.” The sense of alienation is fueled further by newspapers, mass education, and political agitation (“Socialistic rat catchers”) that create envy, false hope, and derision for contentment e. g. with “the freedom of spirit of a man who has few needs.”

Nietzsche criticizes Enlightenment Humanist ideals of education, of progress, social mobility, and even the efforts to create more humane work conditions on two accounts: they alienate the working class from their doings, i. e., they rob workers of

²⁴ As Holub pointed out in his comprehensive assessment of Nietzsche’s stance on the “social question,” the “problem for Nietzsche is not one of equality or breaking down hierarchies; it is one of sustaining hierarchical structures that are meaningful and that promote the nobility of spirit that can produce greatness” (Holub, *Nineteenth Century*, 158).

the ability to identify with and take ownership of their existence. Secondly, he argues that attempts to ameliorate the situation in the name of Humanist ideals are unable to solve the underlying misery, but merely help stabilize and prolong the misery for large swaths of the population. Nietzsche instead demands more radical change, the refusal to accept the situation and the working class's lot therein. He suggests that the workers of Europe "henceforth declare themselves as a class a human impossibility." Such a declaration would allow workers not to defend and thus affirm their enslaved humanity, but to swarm out and seek new human possibilities, a new humanness and a new humaneness, "anything rather than continuing in this state of disgraceful thralldom, this bitterness, malice and rebelliousness" (D 206).

Without denying Nietzsche's eurocentrism, which subsequently envisions the European working class to "emigrate and endeavor to become a master in new and savage countries," the mastery is not one that aims at extending an existing political power or economic prosperity, but aims "especially to become master over myself, changing my place of abode whenever the least sign of slavery threatens me." Nietzsche is advocating a change in values that seems no longer possible within Europe and its existing institutions, but requires that the collective detaches itself from the state and from capital, swarms out and "in the undertaking of vast colonization" would reveal "how much rationality, fairness, and healthy suspicion mother Europe has incorporated in her sons [...] those very qualities which on their native soil had begun to degenerate into a dangerous discontent and criminal inclinations." He concludes the aphorism arguing that Europe losing one-fourth of her inhabitants would be a relief for those who leave as much as for a Europe that, in any case, might compensate the "scarcity of 'hands'" with "Chinamen [who] would bring with them their modes of living and thinking, which would be found very suitable for industrious ants."²⁵

In the nineteenth century, it was not quite as far-fetched to imagine Europeans leaving the continent in droves to found colonies abroad as it might seem today, endeavors that were supported by state policies and encapsulated by Bernhard von Bülow's famous call, in 1897, for Germany to look for "its place in the sun." Nietzsche was familiar with such undertakings through his brother-in-law Bernhard Förster who in the 1880s tried unsuccessfully to start a German colony in Paraguay.²⁶ From our contemporary perspective, it is also no longer absurd to think that China would be able

²⁵ The next and last sentence of the aphorism speculates about the possible benefits Europe would derive from the supposed work ethics of the Chinese: "They would also perhaps help to imbue this fretful and restless Europe with some of their Asiatic calmness and contemplation, and – what is perhaps most needful for all – their Asiatic stability" (D 206). In a note from spring of 1888 entitled "Progress" that challenges the notion of social progress, Nietzsche again cites the Chinese as "a type that turned out well, that is, more durable than the European" (Nachlass 1888, 15[8], KSA 13.408–9).

²⁶ Nietzsche disapproved of Bernhard Förster's colonization plans as he disapproved of the nationalism and anti-Semitism that drove these plans (see, for example, Nietzsche's Letter to Franziska and Elisabeth Nietzsche from March 14, 1885, no. 581, KSB 7.21–3).

to provide an effective (cheap, politically voiceless) replacement for much of Europe's industrial working class. If Nietzsche's suggestion is nevertheless rather peculiar, it is because he understands Europe as a human colony in analogy to a beehive. It suggests that Nietzsche understands Europe as a self-organizing whole, where reforms and improvements would merely extend the existing architecture of the hive that has grown in a direction that in Nietzsche's assessment is no longer sustainable. More radical change is needed. Insect colonies offer Nietzsche a different model for social change, then, one not based on reform efforts or a revolutionary teleology, but on a replication process, a swarming out that would allow for the formation of a new hive and a fundamental redoing of the remainders of the original colony (Europe). In this context it is worth noting the military use of the verb "to swarm" (*schwärmen*) which as a technical term in the army references the "dissolution of a strictly organized platoon into elusive individual movements" where soldiers "are partially free to ramble around."²⁷ This use of the verb "to swarm" reveals the paradoxical duplicity of the term, expressing the simultaneity of aggregation and dissolution which Nietzsche observes in human and animal collectives. While certain values and instincts would survive the process of swarming out – Nietzsche distinguishing between European and Chinese work ethics – they would acquire new meaning and presumably lead to the creation of a different colony with different structures if embedded in new surroundings.

The practicality of Nietzsche's answer to the social question is certainly more than debatable and his Eurocentric conceits are politically problematic even if situated in the imperialist context of his time. That Nietzsche has little to say about what these future colonies would look like or how they might work politically and economically, however, is perhaps not just an implicit admission of their impossibility, but also a recognition of the unpredictability of evolutionary processes. While Nietzsche never develops a politically actionable theory from the entomological and ethological studies he encountered – and also, we should note, did not fall into the ugly trappings of eugenic thinking as did entomologists like Auguste Forel or Karl Escherich – entomology, nevertheless, continues to inform his thinking about the formation of collectives and of corresponding individuation processes in the 1880s. In particular, the research on insects puts into a new light Nietzsche's later conceptions of the will and the will to power that on the surface must seem to contradict the sociocentrism he encountered in the entomological and ethological research.

²⁷ See the entry for *schwärmen* in *Deutsches Wörterbuch*, ed. Jacob and Wilhelm Grimm, 16 vol., Leipzig 1854–1961, http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GS20651#XGS20651.

3 Wilhelm Wundt's and Nietzsche's Concept of Will

That insects remain on Nietzsche's mind is evident in a series of unpublished notes from 1883 that reference ants and beehives as they consider social formations, including in a note with the title "*Companions and Societies*" (Nachlass 1883, 13[14], KSA 10.463), and in two outlines for the fourth part of *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) where Nietzsche planned to include a section on "Beehives and the worker" (Nachlass 1883, 16[84], KSA 10.527) and "on teaching slaves (beehives) how to tolerate repose [*Ruhe*]. More machines. Reconfiguration of the machine into beauty" (Nachlass 1883, 21[3], KSA 10.599). For our purposes most revealing, however, is an unpublished note from spring/summer of 1883 which enlists the social behavior of ants to help explain no less than the emergence of signs and understanding from rudimentary interactive processes and neural responses:

*To express yourself [Sich mittheilen] originally, then, is to expand your power [Gewalt] over the other: at the bottom of this drive lies an old sign language – the sign is the (often painful) embossing of a will onto another will
to make yourself heard through strokes (ants).*

NB. The injuries of the other, too, are the *sign language* of the stronger.

In this regard, *understanding* originally is a sensation of pain and an acknowledgement of a foreign power. *To understand quickly and easily* becomes preferable (to receive as few blows as possible)

the quickest mutual understanding is the *least painful relationship to each other*: this is why we strive for it (

negative sympathy – the original creator of the *herd*). (Nachlass 1883, 7[173], KSA 10.298)

The note offers an evolutionary theory about the emergence of language and understanding from basic neurophysiological responses to social interactions that cuts across species. Nietzsche thereby envisions understanding as a form of social embodiment: the encounters among members of a collective learn to remember through an "embossing" of another will onto their own, the sensation of pain that is felt when bodies repeatedly collide. Remembered pain is pain that is detached from the actual event that causes the sensation. It is only through repeated exposure that the event becomes comprehensible: that the recognition of pain can detach itself from the actual experience of pain, making the anticipation of the event possible, that is, an *understanding* of pain in the absence of the actual experiencing of pain. Understanding on a most basic neurophysiological level, then, is a form of recollection, the identification and reliving of an absent sensation. That the recalling of absent pain is preferable to experiencing actual pain creates an incentive to recognize and avoid pain before it happens.

Nietzsche cites ants here not metaphorically, but to suggest that we are dealing with a rudimentary process of communication ("self expression") which derives first from the physical encounters of resistance by the members of a species bumping up against each other. It is from the continued impulses the members of an interacting

group receive on a basic physiological level that “understanding” emerges. The contentious interactions between the members of a collective create, we would say today, positive and negative feedback loops, that direct the actions of the members of the collective. The desire to avoid pain leads the collective to “drift” toward the formation of herds. In other words – and counterintuitively – the herd, Nietzsche notes, forms not in the absence of contentious interchanges among the members of the collective, but because of them. Only where there is friction, only where bodies collide, we can expect herds to form.

The secondary literature on Nietzsche has long established how Nietzsche’s conception of the will responds to the physiological and psychophysiological research of his time. We know that Nietzsche read Otto Caspari, Wilhelm Roux, Otto Schmitz-Dumont, Johannes Gustav Vogt, and Wilhelm Wundt, paying special attention to how their work challenges the borders between the psychological, physiological, and the material.²⁸ For our entomological considerations of the question of the will, Georg Heinrich Schneider’s *Der thierische Wille* from 1880, as well as the writings of the physiologist and philosopher Wilhelm Wundt (1832–1920), are most informative and deserving of further attention. In fact, Nietzsche’s unpublished note from 1883 that invokes ants embossing their will onto each other stands in close proximity to two references to Schneider’s *Der thierische Wille* which Nietzsche must have read or reread in 1883.²⁹ Schneider’s book discusses Espinas’s *Des sociétés animales* extensively, arguing in the introduction that “the spontaneous character of the organization” must be derived not from an understanding of the whole by the individual members, as Espinas does, but from the rudimentary feelings of pleasure or displeasure the individual insects experience.³⁰ Schneider points to Wilhelm Wundt’s *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* from 1863 (a book Nietzsche included on his reading list in April / May 1868 when he was working on his dissertation project “Teleology since Kant,” Nachlass 1868, 62[48], KGW I 4.572) as the first and more advanced animal psychology that acknowledges how animal behavior must be derived from base drives.³¹

28 See, again, Holub, *Nineteenth Century*, for a comprehensive account of Nietzsche’s philosophical engagement with these physiologists and dynamic monists.

29 See Nachlass 1883, 7[237], KSA 10.314 and 7[239], KSA 10.315. The note is also in close proximity to the only mentioning of Espinas’s name in Nietzsche’s unpublished notes, which likens the police to birds protecting bovine from parasites (see Nachlass 1883, 7[244], KSA 10.318).

30 Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, 351. Espinas is discussing the organization of beehives, noting the absence of a “central power” marveling what “a strange state this is, in which there is not even the shadow of a government.” Espinas concludes that two basic drives, “motherly love and personal interest, suffice to create among thousands of individuals a harmonious cooperation without coercion.” The passage is also quoted and discussed in Georg Heinrich Schneider, *Der thierische Wille: Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre*, Leipzig 1880, 16–20.

31 In his *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, Wundt attributes to ants, termites and bees not only the ability to think and to act following considerations, but argues that they must have al-

Nietzsche's second note citing Schneider goes to the heart of the matter. Nietzsche quotes and then challenges Schneider's assertion that it is perception (*Wahrnehmung*) which stimulates the strongest drives leading to action, which makes the human will dependent on what it perceives. Nietzsche counters, using two exclamation marks and an emphatic "say I," that it is the drive (*Trieb*) itself that produces the representation (*Vorstellung*) in the first place. Nietzsche subsequently distinguishes between the force (*Kraft*) of the will and the drive (*Trieb*), the use of this force, concluding that to change morality, one has to focus first on increasing the force, then on its use, the how.³²

Nietzsche's insistence on a driving force directing what is being perceived in the first place is, in fact, not an original insight of Nietzsche, but precisely one of Wilhelm Wundt's central contentions. Michael Cowan pointed out that "Nietzsche's insistence on seeing the will not as a separate intellectual category but rather as a force inhabiting *all* organic activity (instincts, drives, passions, etc.) takes up a key component of the model of the will laid out by Wilhelm Wundt in his *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1873/4)."³³ While we do not have a personal copy of Wundt's seminal work with Nietzsche's markings, we know that Nietzsche had followed the research of Wundt (who was teaching at his alma mater in Leipzig) at least since 1868 (see above) and that Wundt continued to stay on his mind throughout the 1870s³⁴ and 1880s. In fact, as late as on November 8, 1887, Nietzsche requested in a letter to his publisher Constantin Georg Naumann, that a copy of his new book *On the Genealogy of Morality* (1887) be sent to Professor Dr. Wundt in Leipzig (no. 946, KSB 8.186–8).

ready means that allow them to communicate: "the appearance of social life certainly points toward the existence of a sign language: which can only exist if there is already a high degree of psychological development" (Wilhelm Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*, vol. 1, Leipzig 1863, 448). Wundt challenges the still dominant opinion that instincts are purely mechanical reactions, a view Wundt traces back to Hermann Samuel Reimarus's 1760 treatise *Allgemeine Betrachtungen über die Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe* (see Wundt, *Vorlesungen*, 490).

32 See Nachlass 1883, 7[239], KSA 10.315.

33 Michael Cowan, "'Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche': Nietzsche and the Psychology of the Will," *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 48–74: 50.

34 In a letter to Paul Rée from August of 1877, Nietzsche encourages his friend to collaborate with the English journal *Mind*, praising the quality of the quarterly which collaborates with "all the greats of England" including Darwin, Spencer, and Taylor, and which has forthcoming a "great essay by Wundt on the 'Philosophy of Germany'" (Early August 1877, no. 643, KSB 5.265–7). Wundt's essay was translated into English by George Croom Robertson at the Swiss summer resort of Rosenlauri where Nietzsche was staying at the time and where he met Croom, the editor of *Mind*, who had noted Rée's writings. Incidentally, Wundt's essay mentions Nietzsche in not very flattering ways. Wundt suggests Nietzsche belongs to a group of philosophers who adhere to Schopenhauer where "the pessimistic mood is combined in a very peculiar way with an enthusiastic devotion to certain ideas closely related to religious mysticism. Richard Wagner and his music are ardently worshipped by this sect of pessimists." See Wilhelm Wundt, "Philosophy in Germany," *Mind* 2/8 (October 1877), 493–518: 509.

While Wundt is certainly only one of many sources that shape Nietzsche's conception of the will,³⁵ what makes Wundt particularly interesting is how he expands the will to all organic activity (and, as we will see in a moment, even to the inorganic). Wundt reverses the hierarchy established by Christian Wolff's psychology of faculties (*Vermögenspsychologie*) that led the eighteenth century to assume that feelings precede drives and drives precede wills. Wundt cites as evidence for the primacy of what he calls the internal activity of willing (*innere Willensthätigkeit*) its link to apperception.³⁶ That is, he identifies will as being involved in "unconscious apprehension [*unbewusste Anschauung*]" or "unconscious judgements [*unbewusste Schlüsse*]."³⁷ In sense physiology, willing is an unconscious cognitive act that directs the attention toward something that enters the field of vision. In a nutshell the argument is that because humans as much as animals need to apperceive, that is cognitively select something within the perceptual field first, internal willing cannot be separated from, but must precede sensations and drives. Because of its link to apperception, the (internal) will must be viewed as a "foundational fact [*fundamentale Thatsache*]" and sensations and drives must be derived from a constantly effective activity of willing.³⁸

Already in an earlier chapter of his *Outline of a Physiological Psychology*, Wundt argued that the inner will is intricately linked to consciousness, self-consciousness, and the sense of an "I."³⁹ He subsequently contends that the will ultimately appears as the only (!) content of self-consciousness, as the will is central in making mental representations appear as separate from itself. Underlying apperception, inner will creates the appearance of a world that is different from one's own personality.⁴⁰ For Wundt, then, will is what structures not just human, but any living being's relationship to its environment: will creates the ability of an organism to experience itself as

35 On the surprisingly materialist background already of Schopenhauer's concept of the will, see Christopher Janaway, *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford 2002.

36 Wundt distinguishes perception, the *Eintritt einer Vorstellung in das innere Blickfeld*, from apperception which he defines as *ihren Eintritt in den Blickpunkt* (Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 12th edn., vol. 1, Leipzig 1880, 206).

37 Nietzsche was aware of Helmholtz's reflections on mis-recognition (i. e. when we think we see x, but it then turns out to be y, e. g. mistake a cloud for a mountain) as evidence of unconscious cognitive acts. Such common phenomena reveal the preconscious processing of our perceptions. They raise questions about the relationship between the physiological and mental determination of what we perceive. Sören Reuter sees Nietzsche engage Helmholtz's theory of unconscious judgements in the essay fragment *On Truth and Lying in a Nonmoral Sense*. Once we accept that perception does not reflect unchanging natural laws, but "habits that developed from life circumstances [...] then sense physiology, viewed from this angle, analyses basic types of human social behavior." See Sören Reuter, "Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung," *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 351–72: 370. Nietzsche, Reuter concludes, interpreted these habits of perception aesthetically.

38 See Wundt, *Grundzüge*, 385.

39 See Wundt, *Grundzüge*, 218–9.

40 See Wundt, *Grundzüge*, 387.

separate from its environment. In this broad sense, even plants exhibit a will, e. g. when they turn toward the light of the sun.

The primacy of the inner will does not yet answer the question how external expressions of the will form, that is, when we can start talking about decisions, conscious pursuits, or choices. Wundt first addresses the question by challenging the traditional presupposition that proceeds from the assumption that will and action are separate. Instead, he suggests, we need to assume that the more primary case (that we can still observe in children and “natural men”) is that both are not separate, but that apperceptions originally are linked closely to physiological reactions.⁴¹ Wundt derives the sense of freedom that underlies our understanding of external will power from such basic, instinctual behavior. He argues that drives that lead physiology to respond reflexively to stimuli through habitual use (!) create the impression that the success of the reaction is one with the sensation that initiated the reaction. Successful outcome and initial sensation merge and, as the latter gains dominance in the relationship between the two, consciousness (*Bewusstsein*) takes the sensation that accompanied the initial movement to be the driving force. This does not suggest choice yet. Only in mature minds when multiple wills encounter, counter, and possibly cancel the external action, or when an impulse gains overpowering strength and finally directs the will in its way, can a sense of choice and an awareness of freedom emerge. Only through a conflict of forces that *inhibits* immediate reactions, only through constraint, a space between sensation and action, doer and deed, can open that allows for the observation of choice, freedom, and the attribution of will power.⁴²

In *Beyond Good and Evil* (1886), Nietzsche echoes precisely this part of Wundt's argument, which derives the sense of freedom from constraint, and choice from inhibition (*Hemmung*). Nietzsche claims that the philosophical concept of “the will” gives expression but to a “popular prejudice” (BGE 19). Analogous to Wundt's observation, he contends that what is called “freedom of the will” is essentially the affect of superiority with respect to something that must obey: “I am free, ‘it’ must obey.”⁴³ Any willing simultaneously involves multiple acts of obeying, and associated “feelings of compulsion, force, pressure, resistance.” It is, to return to the ant analogy, a bottom-up process, the clashing of forces, that defines and directs willing, and it is only after the fact, through a secondary act of attribution, that a sense of volition or even mastery is created.

Nietzsche's psychophysiological considerations challenge the basis for the assumption of human autonomy, self-sufficiency, and agency, by questioning the primacy of the “ego” or “I.” Returning to the deceptive qualities of the intellect, Nietz-

⁴¹ See Wundt, *Grundzüge*, 391.

⁴² See Wundt, *Grundzüge*, 393.

⁴³ The similar dynamic is present in GM I 13 where Nietzsche derives slave morality from the tensions between oppressors and oppressed that lead the latter to separate the doer from the deed.

sche points out how we are in the “habit of ignoring and deceiving ourselves about this duality [of active and passive forces] by means of the synthetic concept of the ‘I.’” The “I” as much as the will is but a “popular prejudice” that hides the complexity involved in thinking, feeling, willing, and the like. Nietzsche subsequently compares the presumptuousness of the “I” with a political structure where the one who is willing

takes his feeling of pleasure as the commander, and adds to it the feelings of pleasure from the successful instruments that carry out the task, as well as from the useful “under-wills” or under-souls – our body is, after all, only a society constructed out of many souls –. L’effet c’est moi: what happens here is what happens in every well-constructed and happy community: the ruling class identifies itself with the successes of the community. (BGE 19)

It is important to note here that it is a matter of misattribution that creates the feeling of command, when in fact the task was carried out by a multiplicity of competing forces. In their analysis of this aphorism, Maudemarie Clark and David Dudrick argue accordingly that “Nietzsche presents the ‘drama of willing,’ then, not as part of how we experience willing, but as an account of what willing is, of how willing is actually constituted.”⁴⁴ In their conclusion, however, they ignore the theatric quality of this act. Commanding is not effective, as Clark and Dudrick suggest, “only if one’s drives exist in a ‘well-constructed and happy commonwealth,’”⁴⁵ but rather the sense of command, autonomy, coherence, and sovereignty arises when an “I” or “ruling class” illegitimately takes credit for an outcome that emerged from the interactions of a multiplicity of competing wills.⁴⁶ This underlines a point that Günter Abel made in his seminal study of the economy and interpretive force of Nietzsche’s wills to

44 Maudemarie Clark / David Dudrick, “Nietzsche and the Will: An Analysis of BGE 19,” in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, New York 2009, 246–65: 253. Cowan, “Psychology of the Will,” 52–3, argued similarly that the “model of the good will always functions, in Nietzsche’s later writings, as both an individual and a social model; [...] his philosophy of the will is always already a philosophy of the good social order. [...] And the central characteristic of such a well ordered and successful social formation, for Nietzsche, is precisely the clarity of roles between commanding and obeying instances, which is the single criteria for what he here calls, in the language of contemporary psychology, the ‘state of pleasure’ (*Lust-Zustand*) accompanying all acts of successful willing.”

45 Clark / Dudrick, “Nietzsche and the Will,” 263.

46 “But in a case where we exercise willpower to overcome temptation, it seems plausible that the thought that directs our behavior takes the form of a command – e. g., ‘Put down the fork this minute and step away from that chocolate cake’, or, slightly nicer, when one really wants to keep reading *The New York Times*: ‘Time to go back to work’” (Clark / Dudrick, “Nietzsche and the Will,” 252). It is not surprising that analytic philosophers would detect instances of circular logic in Nietzsche’s conception of unconscious wills and drives, e. g. find “him explaining the activities characteristic of persons in terms of drives – which engage in the activities characteristic of persons” (265), as Clark and Dudrick conclude. It is surprising, though, that they ignore that Nietzsche was aware of such circularities and that they do not consider his response to them.

power, namely that Nietzsche's understanding of power organizations should not be confused with that of Hobbes's Leviathan. Nietzsche is interested in "the process and structure of organization, not in hierarchical orders as established by modern states."⁴⁷ Nietzsche, we can add, found in the social behavior of insects important impulses and a model for understanding how rudimentary processes can lead to the formation of structures and higher organizations.

If Nietzsche draws on politics to describe mental processes, he does so not merely as a matter of analogy or metaphorical comparison. Rather, the political metaphor allows him to dovetail psychological and social activities in ways that recognizes their reciprocity – a reciprocity inherent to primitive life forms such as insects, as we saw, as much as to humans. This is underlined in the concluding lines of BGE 19 where he collapses psychological and social willing under the phenomenon of "life":

All willing is simply a matter of commanding and obeying, on the groundwork, as I have said, of a society constructed out of many "souls": from which a philosopher should claim the right to understand willing itself within the framework [*Gesichtskreis*] of morality: morality understood as a doctrine of the power relations under which the phenomenon of "life" arises. – (BGE 19)

It is easy to ignore the biological presuppositions that inform Nietzsche's conception of life as that which "arises" from power relations. Viewed against our previous observations regarding Nietzsche's attention to insects, however, what he is insinuating is not so much normative as it is descriptive: it does not promote, but it reveals the process that creates the semblance of a "well-constructed and happy commonwealth." It approximates the emergence of different orders from power relations – power relations to be understood as the immediate, but also quite rudimentary interactions among multiple wills ("ants"). Put differently, Nietzsche describes a bottom-up process where social order emerges as a secondary product of continuing activities that have neither an outside nor an inside. There is no whole of society where a leading group or imperial "I" directs the doings of its members – this is merely a misattribution by those who think they have come out on top – nor is the social order the product of the "intentions" of all or part of its individual members. Rather, Nietzsche expresses a psychophysiological viewpoint that tries to understand the formation of inner and outer "orders" as emergent phenomena, as expressions of an economy of wills underlying the basic interactive nature of "life."⁴⁸

⁴⁷ Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2nd edn., Berlin 1998, 57. Abel offers a detailed analysis of the philosophical traditions from Leibniz to Schelling to Schopenhauer that shape Nietzsche's conception of the dynamics of competing wills-to-power from which the organic and inorganic world emerges (a verb Abel does not use) and which keep everything in constant flux.

⁴⁸ My reading for the most part aligns with John Richardson's who details (albeit without much recourse to Nietzsche's sources) the psychophysiological conditions from which Nietzsche derives

Understanding what Nietzsche calls “life” as an emergent phenomenon also sheds a different light on BGE 36, which contains his most explicit conception of the will to power. If BGE 19 breaches the distinction between the social and the physiological, BGE 36 goes one step further by challenging the distinction between the physiological and the physical worlds. Again, it is helpful to bring in Wilhelm Wundt as a background to Nietzsche’s argument. Wundt had already dissolved the dichotomy between the psychological and the physiological, suggesting that “any movement can be understood as the expression of a drive, as a process [*Vorgang*] that corresponds in its outer appearance with an accompanying sentiment.” He goes as far as to claim that we must assume that “even in the smallest element of substance, the atom, an elementary form of drive must be prefigured.”⁴⁹ Wundt’s claim will seem less obscure if we substitute terms like energy or gravity for drive. What Wundt is suggesting, then, is that energy is an indispensable aspect for orders to emerge, for negentropy, and hence for the possibility of life to form.

Nietzsche extends Wundt’s “monistic perspectivism”⁵⁰ in BGE 36, contending that we “understand the mechanistic world as belonging to the same plane of reality as our affects themselves –, as a primitive form of the world of affect, where everything is contained in a powerful unity before [!] branching off and organizing itself in the organic process.” As the concluding lines of BGE 36 make clear, Nietzsche’s concept of the will to power adopts Wundt’s expansion of will beyond the sphere of the strictly organic:

Assuming, finally, that we succeeded 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 and find that it even solved the problem of procreation and nutrition (which is a single problem); then we will have earned the

human agency and self, that is, how Nietzsche thinks that the “reality of ‘me,’ [...] is the set of drives and affects that, with their shifting strengths, alliances, and competitions, make me up” (John Richardson, *Nietzsche’s Values*, New York 2020, 186). Richardson identifies as Nietzsche’s goal the creation of a new self that “will work to bring its manifold drives and affects under the command of a single will and project [...] in a way that preserves and even enhances the diversity of obeying drives that are gathered into this project” (419). Such a new self cannot simply be posited, but human can at best work toward conditions (values) that allow for the emergence of a new economy of drives that would approximate such a self. Richardson indeed sees Nietzsche conceive major cultural advances as emergent phenomena, most notably when he suggests the “role of the common is thus to sustain the new level inaugurated by individuals [and that the common] thereby serves as a higher platform from which still higher individuals can then emerge” (232). My essay hopes to show how entomology contributed to Nietzsche’s thinking about the possibility of fundamental changes in social structure and shared values along these lines.

⁴⁹ See Wundt, *Grundzüge*, 460–1. Wundt concludes that it is with consciousness that the world has come to contemplate itself (“*in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt*”, 464).

⁵⁰ Alan Kim, “Wilhelm Maximilian Wundt,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/wilhelm-wundt/>.

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)⁵¹

While on the surface this might seem like an esoteric extension of the psychological onto the physiological world – a “psychologization of being itself”⁵² – it is an attempt to leave behind dualistic modes of thinking based on the available physiological research of his time. Considering the stereotypical readings of Nietzsche, the most important corrective we can take from reading Nietzsche's will and his will to power against the backdrop of Wundt's psychophysiology is that it shows how these central concepts of Nietzsche's thinking are not attempts to rescue an anthropocentric viewpoint and continue to attribute behavior to individuals but rather pave the way to account for what today we call emergent phenomena. Rather than reiterate mind/body, individual/society or similar dichotomies, Nietzsche's deconstruction of the will as an umbrella concept and his will to power are attempts to model the emergence of complex edifices from simple operations under which physical, psychological, and social phenomena must be thought to arise in the first place.

4 The Will Itself ... is the Herd

I want to turn now to two different legacies of Nietzsche's will in the twentieth century against the backdrop of the contours of a theory of social emergence I hoped to trace above. In his important 2008 book *Cult of the Will: Nervousness and German Modernity*, Michael Cowan examined the cultural and political legacy of late nineteenth-century psycho-philosophies of will through the first half of the twentieth century and up to today. Cowan identifies Nietzsche not so much as the starting or focal point, but as part of a “much more diffuse network of discourses on the will”⁵³ that contributed to the posthumous success of Nietzsche's writings. Cowan reads the popularity of the

51 By “intelligible character” Nietzsche returns to the neurophysiological foundations of understanding we saw in the ant-citing note from 1883. In BGE 36, he relates thinking to the drives and passions: “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).”

52 Robert Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2010, 4–5. For a critique of the “historical misunderstanding” of Nietzsche's psychology, which “refers not to cognitive psychology but to the psychological sciences of the nineteenth century,” see Christian J. Emden, “Nietzsche's Will to Power: Biology, Naturalism, and Normativity,” *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 30–60: 32. Emden suggests that Nietzsche's concept of a will to power as developed in BGE 36, “despite its seemingly metaphysical ramifications, tries to achieve precisely that: naturalizing the preconditions of naturalism” (37).

53 Michael Cowan, *Cult of the Will: Nervousness and German Modernity*, University Park, PA 2008, 6.

discourses of the will – and the “enormous energy expended by turn-of-the-century culture on regaining control over the body”⁵⁴ – as symptoms of and reactions to the cultural decline diagnosed by so many narratives of modernity (Baudelaire being a rare exception). Will power, understood as the ability to restrain and control yourself, was promoted, Cowan argues, as it “underpinned a fantasy of regaining control over one’s destiny in a world that no longer seemed to allow such control.”⁵⁵

The discourses that seek remedy for the perceived social ills of modernity in the “triumph of the will” extend, Cowan shows, from the psychophysiology of the late nineteenth century to WW1 efforts to harden soldiers for the battle field, to the Nazis staging such supposed triumphs in mass parades, to today’s motivational speaker industry. Worshipers of the will including, unfortunately, leading Nazi figures, liked to enlist Nietzsche as one of their progenitors. This part of Nietzsche’s popular reception ignores, however, the scientific underpinnings of Nietzsche’s writings on the will as well as his later critique of any foundationalist uses of the concept. Nietzsche not only recognized the unity of “the will” as a generalization and illusion (as such it might still serve a noble function), his reflections on the will also challenge, as we saw, the basic dichotomy between individuals and society that suggests that we could think of individuals as entities that exist independent of their social and material embeddedness or vice versa, that we can think of “society” as an independent entity that would compromise the “true nature” of its members.

Against the backdrop of Nietzsche’s understanding of society as an aggregate of competing forces, we are able to reassess the idea that Nietzsche’s philosophy calls for a strengthening of the will in response to the perceived ills or *décadence* of modernity. As Nietzsche’s evolutionary theory of social emergence indicated, it is not the absence of will, but the colliding of wills at a most rudimentary level that promotes the formation of herds. By extension, then, wouldn’t the strengthening of individual wills also have to lead to a strengthening of the herd? Or, to spell out the paradox more clearly, wasn’t the “cult of the will” that reigned in the twentieth century and that continues to hold its sway to this day prone to strengthen the herd and hence to weaken the individual? Werner Hamacher, in his seminal essay *Disgregation of the Will: Nietzsche on the Individual and Individuality* (1986), spells out the paradox at the bottom of modern affirmations of individuality and recognizes how Nietzsche’s strange expression of a “disgregation of the will” speaks to this very problem.⁵⁶ Ha-

⁵⁴ Cowan, *Cult of the Will*, 14.

⁵⁵ Cowan, *Cult of the Will*, 14.

⁵⁶ Nietzsche uses the term “disgregation” – a term he borrows from physics where it designates the thermal separation of the molecules of a body – in his published works once in *The Case of Wagner* (1888) and twice in *Twilight of the Idols* (1889). It first appears in his notes in the Fall of 1885 (Nachlass 1885, 43[2], KSA 11.701–2). Hamacher focuses mainly on Nietzsche’s use of “disgregation of will” in his discussion of *décadence* in CW 7. In TI, Skirmishes 35, Nietzsche speaks of the “disgregation of instincts” which he associates with altruism and by extension with nihilism.

macher addresses the paradox first with regard to modern assertions of individuality. In a nutshell, the concept of individuality that allows us to think and communicate about individuality is, as any concept, not unique and singular and thus fails to make communicable or even imaginable what is “individual and actual” (TL 1, KSA 1.880). Or in the more feverous language of Hamacher's semio-ontology: “the conditions for making present what is individual [...] are the conditions of generalizations which means: of the de-individualization, rape, and destruction of what is individual and even of the possibility of the individual by a universal law.”⁵⁷ Individuality then, Hamacher concludes, is always only that which “exceeds its empirical appearance, its social and mental identity and its logical form. Individuality is incalculable excess.”⁵⁸

Hamacher sees Nietzsche recognize the tension between affirmations of individuality and the medium which performs this affirmation already in the second *Untimely Meditation* of 1874 and, again, in Nietzsche's later reflections on the will. Hamacher argues that Nietzsche conceives of the will not as the opposite of the herd, but that Nietzsche equates the two: “The will itself – this implies the strange expression of its disgregation – is the herd.”⁵⁹ Pointing out that the root of the term is formed by the Latin word *grex* which means herd, Hamacher can argue that disgregation is the condition for the possibility to overcome the will that is constituted by the aggregate (the herd). Only in the disgregation, degeneration, and dissolution of the herd, temporary instances or flashes of will (*Willensmomente*) can materialize beyond their subjugation under a type or *archē*. Accordingly, will can escape the herd only in the form of a “disassociation, excess, and remainder” that is “life” for Nietzsche.⁶⁰ Freedom of will in Nietzsche, Hamacher concludes, is not experienced as a form of agency, then, but “in the passivity of a disgregation that, without subject, is neither subject to the laws of the will nor of the concept.”⁶¹

Despite its association with modern *décadence*, then, the “disgregation of the will” is not a purely negative development, but harbors the promise of a new beginning. Nietzsche suggested as much already in *The Gay Science* (1882–87), stating that *décadence* is a sign “that the people has become relatively heterogenous and has

57 Werner Hamacher, “Disgregation des Willens’: Nietzsche über Individuum und Individualität,” *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 306–36: 309.

58 Hamacher, “Disgregation des Willens,” 310. See also Abel, *Dynamik der Willen zur Macht*, 134–5, on how becoming individual for Nietzsche remains the highest goal but is possible only by “overcoming and self-overcoming of the universality structures (e. g. of grammar, sociality, institutionality) specific to the character of the species.”

59 Hamacher, “Disgregation des Willens,” 324.

60 Hamacher, “Disgregation des Willens,” 322.

61 Hamacher, “Disgregation des Willens,” 324. Nazi Germany has shown how the exact opposite is the case, how affirmations of will do not offer an escape from the herd, but help constitute it. Under the banner of a “Triumph of the Will” – the fiction of a united strength – the Nazis demanded the complete surrender of individual expressions of will in order to assemble masses of people for the nefarious purposes of their murderous ideology.

begun to move away from rude herd instincts and the morality of mores” (GS 149). Nietzsche himself notes how this development is often misunderstood: “they are hovering in an interesting intermediate position that is usually dismissed as a mere decay of morals and corruption, although in fact it proclaims that the egg is approaching maturity and that the eggshell is about to be broken.”⁶² *Décadence*, in other words, is indicative of a weakening of the herd that harbors the possibility of the emergence of new hatchlings. It is a sign, to return to Vanessa Lemm’s Foucauldian reading of Nietzsche, of the weakening of a civilization process, “whose aim is the preservation of the group at the cost of the normalization of the individual,” a weakening that makes possible the emergence of a culture “that liberates animal life from being the object of political domination and exploitation.”⁶³

Hamacher’s poststructuralist lens brings into focus the semiotic presuppositions that subtend Nietzsche’s analysis: how Nietzsche includes the observer – the medium of language – as a constitutive component of what is being observed, or, in this case, of what cannot be observed because of the generalization process that is necessary for language to work. By ontologizing the semiotic quandaries as “disassociation, excess, and remainder,” however, Hamacher runs the risk of replicating the opposition between a mode of “proper,” albeit paradoxical, and hence unthinkable individuality on the one hand and, on the other hand, a society that covers up the disgregation it produces by offering false fictions of coherence, such as the paradoxical fiction of a shared (i. e. unindividual) individuality.⁶⁴ For Nietzsche, however, fictions or illusions are not per se a problem that should be played off against a falsified or epistemologically elusive reality. The question is what kind, and to what effect, such illusions are employed, that is, what realities they make possible. The problem with the modern fiction of a “common individuality” is that it subtends the formation of a

⁶² GS 149 is entitled “The Failure of Reformations” and argues that already among the Greeks several attempts to found new Greek religions failed because of the heterogenous make up of its people: “It suggests that there must have been in Greece at an early time large numbers of diverse individuals whose diverse needs and miseries could not be taken care of with a single prescription of faith and hope.” That diversity is a sign of “higher civilization” Nietzsche reaffirms subsequently as he argues that “Europe would never have become Christian in the first place if the culture of the ancient world in the south had not gradually been barbarized through an excessive admixture of Teutonic barbarian blood, thus losing its cultural superiority” (GS 149). Abel, *Dynamik der Willen zur Macht*, 118, too, notes how for Nietzsche disgregation and cultural decline, viewed from the inside, must also be interpreted as a form of gain.

⁶³ Lemm, *Nietzsche’s Animal Philosophy*, 154. Lemm suggests that Nietzsche “proposes to investigate culture as part of the continuum of life, as constituted out of animal life” (155), which is precisely what Nietzsche does when he derives language and understanding, as we saw above, from rudimentary neurophysiological responses to social interactions that cut across species.

⁶⁴ Hamacher, “Disgregation des Willens,” 325: “the connection of those who have lost or are about to lose all connection, cannot be imagined other than as the product of a fiction of connectivity: for example under the fiction of the concept of the individual.”

congregation that extends the herd mentality fostered by the Judeo-Christian tradition without addressing and exploiting as a potential source for a radical new beginning the disgregating effects of modernity – the sign of the cracking of Europe's eggshell.

5 Conclusion

As I have shown, the entomological research of his time allows Nietzsche to think of social orders as a self-organizing aggregate rather than along the lines of a dichotomy between individuals and societal forces. The understanding of societal orders as an aggregate challenges interpretations of Nietzsche that reduce his social theories to dichotomies between the strong and the weak, between the sovereign individual and the herd, and so on, dichotomies that in any case collapse upon closer inspection as “Nietzsche himself cannot prevent the most puny weakness being at the same time the most vigorous strength.”⁶⁵ The more pressing question raised by conceptualizations of society as an aggregate concerns our ability to affect social change. How is change possible in the absence of an outside position or Archimedean point from where to move the world?⁶⁶ Short of the suggestion we saw Nietzsche make in *Dawn* that calls for a swarming out, the disgregation and regregation of the collective in a different environment, the task of the philosopher would seem to be limited to intervening in society by putting pressure on the medium (language) within which society self-organizes. Nietzsche does so critically and constructively. Critically, Nietzsche exposes and thus contributes to the process of disgregation he associates with modern society by subverting dominant humanist ways of thinking, including their inherent anthropocentrism. Constructively, we can see Nietzsche increasingly in his later years focus on values and expectations that subtend to the interactive quality of social relations. Whatever its exact contours, a new, posthumanist collective should form, in Nietzsche's language, from a relationality that is affirmative rather than reactive, noble rather than resentful, excessive rather than restrictive. In themselves, a critical stance and the propagation of particular values that may guide how we relate to others and the environment within which we find ourselves embedded, are certainly insufficient answers to address the most pressing problems contemporary society

⁶⁵ Derrida continues: “Hence this logic of force bows to a law stronger than that of force. The logic of force reveals within its logic a law that is stronger than this very logic. [...] One must defend the weakest who are pregnant with the future, because it is they who are the strongest.” See Jacques Derrida / Richard Beardsworth, “Nietzsche and the Machine,” *Journal of Nietzsche Studies* 7 (1994), 7–66: 31.

⁶⁶ For reflections on the figure of the Archimedean point in modern philosophy and contemporary theory, see Jocelyn Holland / Edgar Landgraf (eds.), *The Archimedean Point in Modernity* [special issue of *SubStance* 43/3] (2014), and therein with regard to Nietzsche: Edgar Landgraf, “Circling the Archimedean Viewpoint: Observations of Physiology in Nietzsche and Luhmann,” 88–106.

faces. They offer, however, “stimuli for an opposing way of estimating values and to re-evaluate and invert ‘eternal values,’ for those [...] who at the present time take up the compulsion and the knot which forces the will of millennia into *new* paths” (BGE 203). Where these paths will or even should lead remains unclear. Close analyses of Nietzsche’s work can, however, continue to support its critical and its constructive thrusts and help invite a diversity of viewpoints over the adherence to norms, foster creative responses over affirmations of existing orders, promote affirmation over resentment, and thus help increase the flexibility of the emerging social and material networks they subtend.

Bibliography

- Abel, Günter: *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2nd edn., Berlin 1998
- Bertino, Andrea Christian: “Sprache und Instinkt bei Herder und Nietzsche,” *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 70–99
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: “Nietzsche and the Will: An Analysis of BGE 19,” in Ken Gemes / Simon May (eds.), *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, New York 2009, 246–65
- Cowan, Michael: *Cult of the Will: Nervousness and German Modernity*, University Park, PA 2008
- Cowan, Michael: “‘Nichts ist so sehr zeitgemäss als Willensschwäche’: Nietzsche and the Psychology of the Will,” *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 48–74
- Derrida, Jacques / Beardsworth, Richard: “Nietzsche and the Machine,” *Journal of Nietzsche Studies* 7 (1994), 7–66
- Derrida, Jacques: *Spurs: Nietzsche’s Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1973
- 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
- Fornari, Maria Cristina: “Die Spur Spencers in Nietzsches ‘Moralischem Bergwerke,’” *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 310–28
- Fornari, Maria Cristina: “Social Ties and the Emergence of the Individual: Nietzsche and the English Perspective,” in Vanessa Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York 2014, 234–53
- Hamacher, Werner: “‘Disgregation des Willens’: Nietzsche über Individuum und Individualität,” *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 306–36
- Herbrechter, Stefan: *Posthumanism: A Critical Analysis*, London 2013
- Holland, Jocelyn / Landgraf, Edgar (eds.): *The Archimedean Point in Modernity* [special issue of *SubStance* 43/3] (2014)
- Holub, Robert C.: *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Philadelphia, PA 2018
- Janaway, Christopher: *Schopenhauer: A Very Short Introduction*, Oxford 2002
- Johach, Eva: “Der Bienenstaat: Geschichte eines politisch-moralischen Exempels,” in Anne von der Heiden / Joseph Vogl (eds.), *Politische Zoologie*, Berlin 2007, 219–33
- Johnson, Steven: *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, New York 2001

- Kim, Alan: "Wilhelm Maximilian Wundt," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/wilhelm-wundt/>
- Landgraf, Edgar: "Circling the Archimedean Viewpoint: Observations of Physiology in Nietzsche and Luhmann," in Jocelyn Holland / Edgar Landgraf (eds.), *The Archimedean Point in Modernity* [special issue of *SubStance* 43/3] (2014), 88–106
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009
- Müller-Lauter, Wolfgang: "The Organism as Inner Struggle: Wilhelm Roux's Influence on Nietzsche," in *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of His Philosophy*, trans. David J. Parent, foreword Richard Schacht, Urbana, IL 1999
- Pippin, Robert: *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2010
- Reuter, Sören: "Reiz – Bild – Unbewusste Anschauung," *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 351–72
- Richardson, John: *Nietzsche's Values*, New York 2020
- Schrift, Alan D.: "Arachnophobe or Arachnophile? Nietzsche and His Spiders," in Christa Davis Acampora / Ralph R. Acampora (eds.), *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*, Lanham, MD 2004, 61–70
- Sleigh, Charlotte: *Six Legs Better: A Cultural History of Myrmecology*, Baltimore, MD 2007
- Thompson, Evan / Varela, Francisco J.: "Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness," *Trends in Cognitive Sciences* 5/10 (2010), 418–25

Abhandlung zur Quellenforschung

Thomas H. Brobjer

Sources of Nietzsche's Knowledge and Critique of Anarchism

Abstract: Hundreds of books and articles have been written on Nietzsche and anarchism, but the overwhelming number of them concern how later anarchists have viewed and have been inspired by, or have been critical of, Nietzsche. In the present contribution, I will instead emphasize how his views of anarchism changed, why he was so critical of anarchism and what were his main sources of knowledge of anarchism and the stimuli for his statements.

Keywords: Anarchism, Dühring, Socialism

Nietzsche was highly critical of the state and state power as well as of politics in general. This is probably most clearly expressed in Z I, Of the New Idol (the new idol refers to the modern state) where he e. g. writes:

The state is the coldest of all monsters. Coldly it lies, too; and this lie creeps from its mouth: "I, the state, am the people." [...] I call it the state where everyone, good and bad, is a poison-drinker: the state where everyone, good and bad, loses himself; the state where universal suicide is called – life.¹

Nietzsche also emphasized the importance of individual autonomy. This, together with his general iconoclasm and critique of conventional morality and Christianity, has attracted many anarchists to Nietzsche's writings. In fact, he was aware of that his critique of the state could lead to him being mistaken for an anarchist, and in a letter to his publisher Ernst Schmeitzner, on April 2, 1883 (no. 399, KSB 6.355), in which he refers to his claims about the state in *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85), he comments: "By the way, concerning 'the state': I know what I know. One may count me among the 'anarchists', if one wants me ill."

Hundreds of books and articles have been written on Nietzsche and anarchism, but the overwhelming number of them concern how later anarchists have viewed and have been inspired by, or have been critical of, Nietzsche.² In the present contribution, I will instead emphasize how his views of anarchism changed, why he was so critical

¹ Quoted according to *Thus Spoke Zarathustra*, trans. and introd. R. J. Hollingdale, Harmondsworth 1961. All other translations, unless otherwise noted, are my own.

² Dominique F. Miething, *Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches: Deutschland, Großbritannien, USA (1890–1947)*, Baden-Baden 2016.

of anarchism and what were his main sources of knowledge of anarchism and the stimuli for his statements.

Let us examine Nietzsche's statements about anarchism in chronological order. He makes almost one hundred explicit references to anarchy, anarchism and anarchists in all of his writings. The young Nietzsche, before he became professor at the age of 24, seems to have made no relevant reference to anarchism, or even anarchy. In fact, from 1872 until 1884 all his references are to anarchy – never anarchism or anarchists – with one exception, when he argues in *Dawn* (1881) that anarchists and socialists need strict laws since they are unrestrained, and that they would make iron-clad laws themselves if they came to power.

The state as a product of the anarchists. – In the lands where man is restrained and subdued there are still plenty of backsliding and unsubdued men: at the present moment they collect in the socialist camps more than anywhere else. If it should happen that they should one day lay down laws, then you can be sure they will put themselves in iron chains and practise a fearful discipline: *they know themselves!* (D 184)³

Not surprisingly, on the relatively few occasions during this long period that he refers to anarchy, equating anarchy with chaos, he is critical, but on the whole he does not show any interest in anarchy or anarchism. Nonetheless, on a few occasions anarchy is described as partially useful, for instance, for breaking something stale⁴ and for allowing the greatest possible individual development.⁵

Nietzsche's earliest comments about anarchy do not concern politics directly, but they refer to *Bildung* and culture – they were made in connection with *On the Future of Our Educational Institutions*, five public lectures he held in 1872, and in notes from that time, in which he warns against anarchy.⁶ Nietzsche seems to always have been sceptical and critical of anarchism, but he does not begin to explicitly discuss and criticize it until 1885.⁷ When Nietzsche began to refer to anarchism in 1885, he was consistently critical and hostile. His very first use of the term was: "I am disinclined towards 1) socialism, since it in a naïve way dreams of the herd-idiocy of 'the good, true and beautiful' and about equal rights: also anarchism wants the same ideal, only in a more brutal way" (Nachlass 1885, 34[177], KSA 11.480).

Subsequently, he treats anarchism as a political movement and ideology, with about 25–30 brief statements in all, almost completely without any serious written

³ Quoted according to *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997.

⁴ Nachlass 1881, 11[26], KSA 9.452.

⁵ Nachlass 1880, 6[60], KSA 9.209, and Nachlass 1881, 11[27] and [29], KSA 9.452–3.

⁶ Twice in BA 2, KSA 1.681 and 683, and in Nachlass 1872/73, 24[2], KSA 7.562.

⁷ Once in 1884 he refers to the inner anarchistic state of affairs (Nachlass 1884, 26[417], KSA 11.263). Nietzsche's reference seems to be both to European domestic politics and to the "inner state" of the European mind.

analysis or more detailed discussion. Frequently, Nietzsche engages in a more analytical approach in his notebooks than can be witnessed in his published works, but that is not the case for anarchism (with one possible exception, discussed below). From his notebooks, it appears as if he intended to discuss anarchism, or possibly merely use it as a symptom of modernity and decadence, for in many notes written in 1885 and 1886 he lists anarchism on several occasions as a topic to be discussed in the future.⁸ His most extensive discussions of anarchism in his published works can be found in *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morality* and also to some extent in the fifth book of *The Gay Science*, i. e. from 1886 and 1887.

In BGE 202, Nietzsche points out:

*Morality is in Europe today herd-animal morality [...], the democratic movement inherits the Christian. But that the tempo of this movement is much too slow and somnolent for the more impatient, for the sick and suffering of the said instinct, is attested by the ever more frantic buying, the ever more undisguised fang-baring of the anarchist dogs which now rove the streets of European culture: apparently the reverse of the placidly industrious democrats and revolutionary ideologists, and even more so of the stupid philosophasters and brotherhood fanatics who call themselves socialists and want a “free society”, they are in fact at one with them all in their total and instinctive hostility towards every form of society other than that of the autonomous herd (to the point of repudiating even the concepts “master” and “servant” – *ni dieu ni maître* says a socialist formula –); at one in their tenacious opposition to every special claim, every special right and privilege [...] at one in their mistrust of punitive justice [...] but equally at one in the religion of pity (BGE 202).⁹*

The source of these and other discussions of anarchism and anarchists in *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morality* (perhaps most explicit in GM I 5, GM II 11 and GM III 26), and in the fifth book of *The Gay Science* have a single origin as I will show below.

Thereafter, in *Twilight of the Idols* (1889) and *The Antichrist* (1888), his main addition to this is to regard Jesus, the early Christians and Christianity as closely allied with anarchism. TI, Skirmishes 34, with the title “Christian and Anarchist” – added to the text after *The Antichrist* was finished – is a severe critique of Christians (and anarchists and socialists) as representing a “*declining stratum of society*” and as motivated by resentment and desire for revenge.¹⁰ Furthermore, he argues that what is often regarded as two opposing attitudes toward life and the world, and on the opposite sides of the religious and political scale, the Christian (traditionalist) and the anarchist (revolutionary) are, in fact, all but identical in the eyes of an immoral-

⁸ Nachlass 1885, 36[47], KSA 11.570, 40[70], KSA 11.668, 42[1], KSA 11.691, 42[2], KSA 11.692, Nachlass 1885/86, 1[3], KSA 12.10, 2[122], KSA 12.122, and several other later notes.

⁹ Quoted according to *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. R. J. Hollingdale, introd. Michael Tanner, London 1990.

¹⁰ Quoted according to *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005. See also A 27, 40 and 57.

ist (i. e. Nietzsche). They are both life-denying and governed by *ressentiment*. They need to blame someone or something, and to vent their suffering by revenge (or by the expression of feelings of revenge), and they can be characterized as denying and befouling the world and society, respectively. He furthermore claims in TI, Skirmishes 41, that modern instincts are turned against one another leading to individual and social anarchy and nihilism.

General Sources of Nietzsche's Knowledge of Anarchism

Nietzsche seems to never have read any of the more influential of the anarchists, such as Charles Fourier, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, William Godwin, Mikhail Bakunin, and Peter Kropotkin. Nor does he explicitly discuss any of them, except very briefly mentioning Proudhon and Bakunin in the early 1870s (see below). This lack of direct knowledge of the main anarchists should perhaps not surprise us, for Nietzsche's use and critique of anarchism almost always proceeds along polemical and general lines, not by means of an analysis of specific claims (which at least sometimes is the case for pessimism and Christianity, and perhaps also for socialism and nihilism). His critique of, and comments about, anarchism, which only began in 1885, are usually more psychologically and axiologically oriented than academically or philosophically.

Anarchism is a vague and ill-defined movement, and Nietzsche reinforces this aspect of it by associating it closely with many other movements and tendencies, especially with decadence, socialism, nihilism, pessimism, Christianity, and anti-Semitism. Thus, a full treatment of Nietzsche's relation to anarchism would have to also treat his relation to these other movements of thought, most of which Nietzsche was much better informed about.

Most of Nietzsche's knowledge of anarchist thought probably came from one of these three sources:

1. Personal discussions: probably especially Wagner (who at least earlier had sympathised with and knew several important anarchists), but surely also with others. However, most of this would have been significantly before 1879, when he resigned his professorship and thereafter lived much more isolated. We see very little of this in Nietzsche's writings from either before or after 1879.

2. From newspapers and contemporary journals: Nietzsche read such material in the 1870s and continued to read it in the 1880s, but less than earlier. Although we can name some of the newspapers and journals he occasionally read, we have no certain information about if and what he read in relation to anarchism in these sources.

3. Discussions of anarchism and anarchists in books he read: this is likely to be the most important source of information and stimulus for his comments, at least in

the 1880s, as I will show below, and it is the only source about which we have definitive knowledge.

Nietzsche referred to three specific thinkers as anarchists, in the sense of being thinkers and writers in this tradition; primarily Eugen Dühring,¹¹ and much more vaguely Shelley¹² and Tolstoy, and even more vaguely, early Christians and Jesus.¹³

No single work of great importance for Nietzsche's view of anarchism has until now been identified. Likely candidates that have been discussed are Philipp Mainländer, Dühring, Eduard von Hartmann, Dostoevsky, Turgenev and Tolstoy, but for none of them has it been shown that they have been of great importance for Nietzsche.¹⁴ Other likely sources that need to be confirmed are the many books Nietzsche read discussing radical politics and political economy, which I have discussed elsewhere.¹⁵

Nietzsche read Wagner and Hartmann mainly in the 1870s, and Tolstoy is too late (1887/88), so they are unlikely to explain Nietzsche's increasing criticism and concern with anarchism in 1885 and thereafter. In the 1870s, in spite of Wagner's positive interest and at least earlier sympathy, Nietzsche makes very few references to this tradition, and these are mostly descriptive or conventional. The early 1870s is also the only time Nietzsche refers to any of the more famous anarchists, such as Bakunin and Proudhon.¹⁶ Much later, Georg Brandes, in a letter to Nietzsche (December 15–17, 1887,

11 Dühring is associated with anarchism in notes Nachlass 1885, 37[11], KSA 11.586, Nachlass 1885/86, 1[226], KSA 12.60, and in BGE 204, GM II 11 and GM III 26, but he also stands behind many other of Nietzsche's notes and statements about anarchism (as I show below).

12 Nietzsche mentions Shelley in a note from 1887/88, which is aimed more at a general tendency than at Shelley himself: "But to what does [...] the *social pessimism* of the anarchists (or Shelley's) belong? [...] – is that not all also signs of decline and unhealth?" (Nachlass 1887/88, 11[228], KSA 13.90) Almost all the notes in proximity to this note are quotations from, or indirect responses to, Nietzsche's reading of Baudelaire's *Œuvres posthumes et Correspondances inédites*, Paris 1887, and this note is also most likely inspired by that reading.

13 The references to Jesus as anarchist are in TI, Skirmishes 34, and in A 27, 57 and 58, and in several late notes.

14 There are most likely many minor sources for Nietzsche's knowledge of anarchism. Until now, the most important sources seem to have been assumed to be Wagner (for early in life), Dühring (in a general sense, since Nietzsche explicitly refers to him), Hartmann (especially for possible information about Max Stirner) and Tolstoy (late in life, for 1887/88). All of them, except Hartmann, are clearly positively inclined toward anarchism.

15 Thomas Brobjer, "Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism," *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 298–313, Brobjer, "Nietzsche's Knowledge, Reading and Critique of Political Economy," *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), 57–70, and Brobjer, "Nietzsche and Economics," in Helmut Heit / Lisa Heller (eds.), *Handbuch: Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin 2014, 307–21.

16 In Nachlass 1873, 27[2], KSA 7.588, Nietzsche refers to a specific page in Strauss' *Der alte und der neue Glaube* (1872), claiming that Strauss weakens a strong statement of Proudhon's. Nietzsche later also mentions that, together with the Overbecks, he had met a "Herr Cook," who was a friend of Proudhon, but he says nothing more about it. His only reference to Bakunin is in Nachlass 1873, 26[14], KSA 7.580. Its origins are almost certainly conversations with Cosima and Richard Wagner, since Cosima claims in her diaries that they discussed Bakunin with Nietzsche present, May 28, 1871: "At midday

no. 505, KGB III 6.131), says he feels somewhat wounded by Nietzsche's comments about radical politics and defends anarchism, claiming that "the anarchism of Prince Kropotkin, e. g., is not stupid." Nietzsche, however, does not respond to this in his reply to Brandes from January 8, 1888 (no. 974, KSB 8.227), nor does he ever mention Kropotkin. There is no discussion or treatment at all of the ideology of anarchism by Nietzsche in the 1870s, and therefore no obvious sources to be identified.

However, his reading of Dühring can explain this as we will see below. As we have seen above, Nietzsche really began to discuss anarchism only in his notes from 1885, and then in the published works *Beyond Good and Evil*, *On the Genealogy of Morality* and later ones. Is it possible to identify what caused Nietzsche to begin discussing anarchism in 1885? The answer is yes, and it turns out that it is Nietzsche's reading of Dühring's *Cursus der Philosophie* (1875), together with developments in Nietzsche's own thought, that lie behind all, or almost all, of his discussions of anarchism in 1885 and thereafter, although in 1887 and 1888 a new emphasis on Jesus and Christianity was added.

To fully appreciate Nietzsche's view and criticism of anarchism it is necessary to see it as part of the whole set of similar movements and ways of thought he closely associates it with, such as decadence, socialism, nihilism, pessimism, Christianity, and anti-Semitism.

Dühring's Importance for Nietzsche's View of Anarchism

With the possible exception of Plato and Schopenhauer, the philosopher of whom Nietzsche has read the most books is the Schopenhauerian Eugen Dühring (1833–1921). He can reasonably be regarded as one of Nietzsche's most important philosophical "teachers," although when he began to read Dühring in 1875 – at a time when Nietzsche himself had already left Schopenhauerian views behind – he seems to have disagreed with Dühring more often than not. Nietzsche knew of, and spoke well of, Dühring, as a Schopenhauerian, already in 1868, and he may have read something by him at this time, but he only began to consider Dühring's ideas more extensively only in 1875.¹⁷

arrival of Prof. Nietzsche (with sister), whom Richard had summoned (over the signature Lindhorst) by telegram. R. speaks sharply to him about the fire and its significance: 'If you are not capable of painting pictures again, you are not worthy of possessing them.' Prof. N. says that for the scholar such events mean the end of all existence. Spoke of Bakunin – whether he was among the arsonists." Nietzsche's note in which he mentions Bakunin for the only time seems clearly critical: he observes that Bakunin, due to his hatred of the present, wants to destroy history and the past.

¹⁷ Nietzsche sent one of Dühring's books to Cosima Wagner in 1869, probably his *Der Werth des Lebens*, see KSA 15.11. However, no reading before 1875 for Nietzsche has been identified.

That year he bought seven works by Dühring, and all but two contain annotations and were thus clearly read by him. Later, in 1884, he also purchased, read, and annotated Dühring's autobiography *Sache, Leben und Feinde: Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften* (1882), which stretched over 434 pages. The work does not contain much explicit discussion of anarchy and anarchism, but the latter are mentioned and briefly discussed on a few pages annotated by Nietzsche.¹⁸ He may also have read other works by Dühring. Without implying that he actually had read the book, he makes a brief allusion, for example, to Dühring's *Robert Mayer, der Galilei des XIX Jahrhunderts* (1880), which was about to be published in 1879 by Nietzsche's own publisher, Ernst Schmeitzner,¹⁹ and Dühring was often discussed in letters between Schmeitzner and Nietzsche.

Dühring was not only a philosopher but also a political economist with socialist affiliations, and strongly nationalist and anti-Semitic, but otherwise with wide interests, including the natural sciences. In his books he attempted to give a broad summary of present knowledge, seeking to develop a philosophy that suited the modern world. His philosophy was broadly speaking positivist in orientation with clear debts to Schopenhauer, Ludwig Feuerbach and Auguste Comte.²⁰ Although he retained many metaphysical tenets, Dühring denounced metaphysics and argued that philosophy must construct a worldview in accordance with the results of the natural sciences. He called his philosophy *Wirklichkeitsphilosophie*, philosophy of reality or reality-philosophy.

Of the books by Dühring that Nietzsche owned, four are specifically philosophical, but most of the others also contain philosophically relevant texts. For example, Dühring's *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (2nd edn., 1875) contains extensive discussions of socialism, including a detailed and hostile account of Marx' views in the chapter "Der neuere Socialismus: Zweites Capitel: Gestaltungen in Deutschland" and also some limited discussions of anarchists and of Bakunin in the third edition of 1879.²¹

18 See Eugen Dühring, *Sache, Leben und Feinde: Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämtlichen Schriften*, Karlsruhe 1882, 314–5.

19 Letter to Overbeck, October 22, 1879, no. 894, KSB 5.457.

20 The best account of Nietzsche's relation to Dühring is Aldo Venturelli, "Asketismus und Wille zur Macht: Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring," *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 107–39. See also Robin Small, "Nietzsche, Dühring and Time," *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), 229–50; Volker Gerhardt, "Das 'Princip des Gleichgewichts': Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 111–33; Ernst Wachler, "Der Wert des Lebens: Eugen Dühring als Vorläufer Nietzsches," *Der Volkswart* 17 (1941), 236–9; and Hans Reinhardt (ed.), *Dühring und Nietzsche*, Leipzig 1931.

21 See Eugen Dühring, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, 2nd. edn., rev., Berlin 1875, 492–510, and, for instance, Dühring, *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus*, 3rd edn., rev., Leipzig 1879, 489 and 542. See also Nikolaos Loukidelis, "Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen 'cogito, ergo sum'," *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 300–9.

The first work by Dühring we know for certain that Nietzsche read, in great detail during the summer of 1875, was his *Der Werth des Lebens: Eine philosophische Betrachtung* (1865).²² Nietzsche wrote a commentary and summary of 50 printed pages of Dühring's work for one of his notebooks²³ – with the explicit intention of re-examining his own relation to Schopenhauer. Nietzsche's copy of the book is sparingly annotated, mostly in places where Dühring discusses *ressentiment* and revenge. In a note outlining his intentions, which shows that his original interest in Dühring was engendered by his interest in Schopenhauer, Nietzsche wrote: “(3) To study Dühring, as the attempt to sort out Schopenhauer and to see what I have in Schopenhauer, what not. Thereafter, yet again read Schopenhauer.” (Nachlass 1875, 8[4], KSA 8.129)²⁴ At this time he also lists Dühring (together with Schopenhauer, Aristotle, Goethe, and Plato) under the somewhat enigmatic title “Books for 8 years,” possibly implying that he wanted to write books about these five authors (Nachlass 1875, 8[1], KSA 8.128).

Nietzsche read *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875) in 1881, 1883 and 1885 (and perhaps also in 1875 and 1888).²⁵ He has annotated the book fairly extensively with two different pens, and it

22 See Mattia Riccardi, “Nachweis aus Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens*,” *Nietzsche-Studien* 35 (2006), 299–300.

23 Nachlass 1875, 9[1], KSA 8.131–81. Apart from Venturelli, “Asketismus und Wille zur Macht,” it is surprising that there is no thorough examination of Nietzsche's long excerpt and discussion of Dühring's *Der Werth des Lebens*. This is particularly surprising, since Nietzsche wrote the summary at a pivotal period of his philosophical development.

24 Note that this is written during summer 1875, i. e., after Nietzsche had written his third *Untimely Meditation: Schopenhauer as Educator* (1874).

25 The table of contents of Dühring's *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875, consists of eight dense pages. Its main divisions are:

Einleitung: a. Bedeutung der Philosophie, 1

b. Bestandtheile und natürliches System, 8

I. Grundgestalten des Seins, 16

1. Elementarbegriffe der Weltauffassung

2. Logische Eigenschaften des Seins

3. Verhältnisse zum Denken

II. Principien des Naturwissens, 56

1. Ausgangspunkte

2. Grundgesetze des Universums

3. Organische Entwicklungsgesetze [incl. discussions of Lamarck and Darwin]

III. Elemente des Bewusstseins, 128

1. Empfindung

2. Triebe und Leidenschaft

3. Verstand und Vernunft

IV. Sitte, Gerechtigkeit und edlere Menschlichkeit, 192

1. Grundgesetze der Moral

2. Natürliche Auffassung des Rechts [incl. ‘Rache als Naturgrund und Ausgangspunkt’]

3. Bessere Menschheitsausprägung

is probably one of the most important philosophical works Nietzsche thoroughly examines and enters into dialogue with. In Dühring's *Cursus der Philosophie* Nietzsche encountered a somewhat idiosyncratic account of many of the fields and aspects of philosophy. It is not impossible that reading the volume in 1881 was an important stimulus for his discovery of the idea of eternal recurrence,²⁶ but there are also several other possible sources and none which is fully confirmed.

The late Nietzsche becomes increasingly hostile toward Dühring and frequently attacks him, including for his political and social views on socialism, anarchism, and anti-Semitism. Many, albeit certainly not all, of Nietzsche's references to these political positions have Dühring as their primary stimulus.²⁷

V. Gemeinwesen und Geschichte, 263

1. Freie Gesellschaft
2. Geschichtsauffassung und Civilisation

VI. Individualisierung und Werthsteigerung des Lebens, 341

1. Ursachen des Pessimismus
2. Schätzung der Lebenselemente
3. Entwicklung und Erhöhung der Daseinsreize

VII. Socialisirung aller Gesamthätigkeiten, 386

1. Physiologische und materielle Existenz
2. Geistige Institutionen

VIII. Wissenschaft und Philosophie in der alten und in neuen Gesellschaft, 431

1. Erfahrung der Geschichte
2. Verhältnisse der Gegenwart
3. Umschaffende Grundlegung

Schluss: Studium und Entwicklung der Wirklichkeitsphilosophie, 525–560

Nietzsche's copy of the book is fairly heavily annotated.

26 Dühring discusses the development of the universe in the second chapter of part 2 of his *Cursus der Philosophie* with the title "Grundgesetze des Universums: 1. Wesen des Naturgesetzes [...] Die wiederholten und die einmaligen Entwicklungen," especially on pages 77–85, which are annotated in Nietzsche's copy of the book. Dühring, who stands opposed to the idea of repetition and denied the possibility of the eternity of the world, writes: "Nun versteht es sich von selbst, dass die Principien des Lebensreizes mit ewiger Wiederholung derselben Formen nicht verträglich sind. [...] Aus dem, was zählbar ist, kann auch nur eine erschöpfbare Anzahl von Combinationen folgen. Aus dem aber, was seinem Wesen nach ohne Widerspruch gar nicht als etwas Zählbares concipirt werden darf, muss auch die unbeschränkte Mannichfaltigkeit der Lagen und Beziehungen hervorgehen können" (84 f.). This is part of a more extensive argument and discussion. Later, in 1888, Nietzsche also refers to and criticizes Dühring's views on this question. See Nachlass 1888, 14[188], KSA 13.374. Nietzsche read Dühring's book in 1881, and he returned to it several times, i. e. near the time of his own discovery of the idea.

27 Although in general hostile to Dühring, Nietzsche can nonetheless write to Overbeck, as late as September 14, 1884, expressing his pleasure to have met Heinrich von Stein, who regrettably was a Wagnerian, "but through the rational breeding that he has received in the vicinity of Dühring, is he well prepared for me!" (no. 533, KSB 6.531) This is repeated with slightly different words in a letter to Peter Gast, September 20, 1884, no. 536, KSB 6.535.

Nietzsche begins to use the word anarchism in the summer of 1885, and in the autumn he makes his only more detailed discussion or description of anarchism in his notebooks (Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.707).²⁸ This note is based on his reading of Dühring's *Cursus der Philosophie* – as are probably the few earlier notes from summer 1885 in which he mentions anarchism, even though these notes are too brief to pinpoint any specific source.

It turns out that Dühring is by far the most important single source for Nietzsche's comments on and about anarchism, and this is also true, albeit less so, for socialism, for which there are more sources, even though Dühring remains the most important one. Dühring is not a well-known name in relation to anarchism, but he was a highly influential nineteenth-century German socialist and philosopher, and prolific writer, with sympathies for anarchism. In nineteenth-century Germany, he is usually regarded as one of the most read philosophers, at least outside the universities. In the twentieth century, he was probably best known because Friedrich Engels wrote a massive book against him called *Anti-Dühring* (1878), but with the actually ironic title *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*.

Nietzsche's note from the autumn of 1885 (44[8], KSA 11.707), with the title "*The New Japan*," begins with the unfinished sentence: "I read, with much malice in my mind, what a German anarchist [means] with the concept 'free society'", and the half-page note ends with Nietzsche claiming that he has seen all this, perhaps without love but also without spite, with the curiosity of a child that stands before the most colourful and fantastic peep box – presumably meaning that Dühring's text is highly symptomatic and revealing about anarchist thought, values and psychology. In his comments and observations in the note, Nietzsche states that the description of a "free society" contains all the idealism "of a small species of herd animal." He continues and refers to, paraphrases, quotes (the "quotes" being very loose), and comments:

"Justice" and the morality of equal rights – the Tartuffery of moral predicates
 "the press," the idealizing of it
 "the abolition of the workers"
 "the breakthrough of the pre-Aryan race": and generally the oldest sorts of society
 the decline of women [Dühring writes much about women and marriage, especially on forced marriages in this chapter, emphasizing equal rights for women – so the "decline" is due to Nietzsche's evaluation; T. B.]
 the Jews as the ruling race [this seems to be a response to Dühring's explicit anti-Semitic views; T. B.]
 noble and base culture [it is probably Nietzsche who makes this dichotomy, compare the whole last chapter of *Beyond Good and Evil*, "What is Noble?" – for Dühring has little to say about the noble and aristocratic; T. B.]
 the scholar overvalued.

²⁸ See my "Nachweise aus Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie* (1875)", 316–9, in this issue.

One remarkable thing about this is that Dühring never mentions anarchy, anarchists or anarchism in the book, nor does he refer to a single anarchist – but he has a full chapter concerned with “Free Society.” What we see is Nietzsche interpreting, responding to, and also diagnosing Dühring (and anarchists generally), and probably interpreting anarchist views, values and psychology through Dühring’s discussions of free society and through his relation to the connected movements and concepts of socialism, decadence, nihilism, anti-Semitism, and *ressentiment* (in GM II 11, Nietzsche writes that it “blooms most beautifully among anarchists and anti-Semites”).²⁹

Nietzsche’s general view of anarchism, and his reading of Dühring, much of it summarized and implied in note Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.707, then stands behind Nietzsche’s discussions of anarchism and “free society” in BGE 202, quoted above, which is the only time Nietzsche discusses free society apart from the note on Dühring and two sections in the fifth book of *The Gay Science* from 1887 (GS 356 and 377). The note 44[8], KSA 11.707 also shapes Nietzsche’s discussions of anarchism in BGE 188, 202, 203, 204, 242 and 258 as well as almost all of his references to anarchism in *On the Genealogy or Morality* as well as in the notes from 1885 to 1887.

Bibliography

- Brobjer, Thomas: “Nietzsche and Economics,” in Helmut Heit / Lisa Heller (eds.), *Handbuch: Nietzsche und die Wissenschaften*, Berlin 2014, 307–21
- Brobjer, Thomas: “Nietzsche’s Knowledge of Marx and Marxism,” *Nietzsche-Studien* 31 (2002), 298–313
- Brobjer, Thomas: “Nietzsche’s Knowledge, Reading and Critique of Political Economy”, *Journal of Nietzsche Studies* 18 (1999), 57–70
- Gerhardt, Volker: “Das ‘Princip des Gleichgewichts’: Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche”, *Nietzsche-Studien* 12 (1983), 111–33
- Loukidelis, Nikolaos: “Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen ‘cogito, ergo sum’”, *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 300–9
- Miething, Dominique F.: *Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches: Deutschland, Großbritannien, USA (1890–1947)*, Baden-Baden 2016
- Reinhardt, Hans (ed.): *Dühring und Nietzsche*, Leipzig 1931
- Riccardi, Mattia: “Nachweis aus Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens*,” *Nietzsche-Studien* 35 (2006), 299–300
- Small, Robin: “Nietzsche, Dühring and Time,” *Journal of the History of Philosophy* 28 (1990), 229–50
- Venturelli, Aldo: “Asketismus und Wille zur Macht: Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring,” *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 107–39
- Wachler, Ernst: “Der Wert des Lebens: Eugen Dühring als Vorläufer Nietzsches,” *Der Volkswart* 17 (1941), 236–9

²⁹ Quoted according to *On the Genealogy of Morals: A Polemic*, trans. Douglas Smith, Oxford 1996.

Nachweise zur Quellenforschung

NACHWEIS AUS HORAZ, *SATIREN UND EPISTELN*

mitgeteilt von Tobias Dahlkvist

MA II, WS 6, KSA 2.542, Z. 3–6:

Man trifft, wenn man sich umsieht, immer auf Menschen, welche ihr Lebenlang Eier gegessen haben, ohne zu bemerken, dass die länglichten die wohlschmeckendsten sind

Vgl. Quintus Horatius Flaccus, *Satiren und Episteln, für den Schulgebrauch erklärt* von Dr. G. T. A. Krüger, Leipzig, 1853, 2. Buch, Satire 4, S. 118:

Longa quibus facies ovis erit, ilia memento,
Ut suci melioris et ut magis alba rotundis,
Ponere: namque marem cohibent callosa vitellum.

Nietzsches Exemplar dieser Ausgabe weist viele Lesespuren auf, auch auf Seite 118.¹ Seine Bibliothek enthält verschiedene Ausgaben von den Satiren des Horaz, darunter auch Wielands Übertragung, in der die einschlägigen Verse lauten:

Vergiss nicht, in der Wahl der Eyer stets
die länglichen, als feiner von Geschmack
und nährender, den runden vorzuziehn;
der letztern dick'rer Schale zeigt dem Kenner
das männliche Geschlecht des Dotters an.²

Die Präferenz für die länglichen Eier und überhaupt die Bedeutung, die Nietzsche der Form der Eier beimisst, wurden in der Forschung als fremdartig oder gar absurd aufgefasst: So behauptet etwa Jill Marsden, *Nietzsches Bemerkungen über die Eier seien „of dubious validity, if not entirely bogus“*.³ Was den Geschmack der Eier betrifft, mag das wahr sein. Dass aber ein Professor der klassischen Philologie Anspielungen auf die klassische Literatur in seine Schriften einarbeitet, ist wenig erstaunlich. Noch weniger eigentümlich erscheinen Nietzsches Bemerkungen, wenn man bedenkt, dass Anspielungen auf eben diese Satire beinahe ein Gemeinplatz in der gastronomischen Literatur des 19. Jahrhunderts waren:

Vgl. Eugen Baron Vaerst, *Gastrosophie, oder die Lehre von den Freuden der Tafel, Erster Theil*, Leipzig 1851, S. 97:

Die Römer zogen die länglichen Eier den mehr runden vor.

1 Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 309–311.

2 Quintus Horatius Flaccus, *Horazens Satyren*, übers. v. Christoph Martin Wieland, Leipzig 1786, 138.

3 Jill Marsden, „The Wanderer's Promise. Nietzsche's Philosophy of the ‚Nearest Things‘“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 117–133: 121.

Literaturverzeichnis

- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Marsden, Jill: „The Wanderer’s Promise. Nietzsche’s Philosophy of the ‚Nearest Things‘“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 117–133

NACHWEIS AUS KARL ROSENKRANZ, *AESTHETIK DES HÄSSLICHEN* (1853)

mitgeteilt von Martin Walter

FW 143, KSA 3.490, Z. 20–25:

Hier erlaubte man sich zuerst Individuen, hier ehrte man zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Uebermenschen aller Art, sowie von Neben- und Untermenschen, von Zwergen, Feen, Centauren, Satyrn, Dämonen und Teufeln

Vgl. Karl Rosenkranz, *Aesthetik des Häßlichen*, Königsberg 1853, S. 372:

Die Phantasie hat den Teufel 1. übermenschlich, 2. untermenschlich, 3. menschlich dargestellt.

Vgl. Karl Rosenkranz, *Aesthetik des Häßlichen*, Königsberg 1853, S. 376 f.:

Die untermenschliche Gestaltung des Satanischen ist im Wesentlichen von der antiken Satyrmaske ausgegangen [...].

Bei der so beliebten Versuchungsgeschichte des heiligen Antonius wird den umschwärmenden Kobolden, Larven, Teufeln und Teufelinnen

Indirekt könnte sich Nietzsche bei seiner einmaligen Verwendung des Gegensatzpaares „Übermensch“ und „Untermensch“ auf Karl Rosenkranz' Aesthetik des Häßlichen beziehen. Auf die Bedeutung dieses Werkes wurde in der jüngeren Nietzscheforschung bereits hingewiesen: Jochen Schmidt diagnostiziert in seinem Kommentar zur Geburt der Tragödie, dass durch diese Schrift eine „Reflexion auf das Phänomen des Häßlichen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“ einsetze, und führt weitere themenbezogene Nietzschestellen an.¹ Zwei konkrete Fundstellen, welche auf einen direkten oder indirekten Einfluss von Rosenkranz auf Nietzsche deuten, wurden in den letzten Jahren von Andreas Urs Sommer beschrieben.²

Karl Rosenkranz (1805–1879) war ab 1833 über vierzig Jahre als Professor für Logik und Metaphysik, und damit als vierter Nachfolger Kants, an der Albertus-Universität zu Königsberg tätig. Als Philosoph gehörte er der älteren Hegel-Schule an, gab aber auch die erste Gesamtausgabe Kants zusammen mit seinem Kollegen Friedrich Wilhelm Schubert heraus. Insbesondere schrieb er eine heute noch vielfach rezipierte Lebensbeschreibung Hegels (1844).³

Nietzsche kam sicherlich wiederholt mit Texten von Rosenkranz oder Referenzen auf ihn in Berührung, und zwar im Gespräch, in der Lektüre, auch der Tagespresse und ähnlichem,

1 Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012, 23 f.

2 Vgl. Nietzsches Diktum, die Tragödienschrift sei unter dem Donner der Schlacht von Wörth geschrieben (GT, Versuch einer Selbstkritik I), und Rosenkranz' Angabe, Hegel habe die *Phänomenologie* unter dem Kanonendonner der Schlacht um Jena (1807) abgeschlossen. Vgl. für die Stellennachweise Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013, 483 f. Zur Wendung „Unschuld der Lüge“, die offenbar gleichfalls Rosenkranz populär gemacht hatte, vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016, 489 f.

3 Vgl. Steffen Dietzsch, „Karl Rosenkranz (1805–1879). Aufklärer zwischen Vormärz und Kaiserreich“, in: *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr.* 29 (1994), 153–161; mit ausführlicher Primärbibliographie und kürzer: Lotte Esau, „Karl Rosenkranz“, in: *Altpreußische Biographie*, Bd. II, Lieferung 4, Marburg 1961, 570 f.

gleichwohl keine spätere namentliche Anführung bekannt geworden ist. Nietzsches Vater Carl Ludwig (1813–1849) studierte kurz nach Rosenkranz in Halle Theologie und hörte wie jener den Hegelianer Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs.⁴ Im Rahmen eines früheren Planes, eine Dissertation über den Begriff der Teleologie bei Kant zu verfassen, notierte sich Nietzsche 1868 als Lektürevorhaben Rosenkranz' Schelling-Buch (1843) und insbesondere dessen Geschichte der Kant'schen Philosophie (1840).⁵ Letztangeführte Monographie galt damals als ein Standardwerk. Karl Marx hat es umfassend exzerpiert (MEGA IV.1, 277 ff.). Die von Rosenkranz edierte und kommentierte Ausgabe von Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften (1870) ist in Nietzsches persönlicher Bibliothek verzeichnet.⁶

Sowohl bei Nietzsche als auch bei Rosenkranz ist das Gegensatzpaar von „Über- und Unter- bzw. Nebenmensch“ aus ästhetischen Kategorien erwachsen, die ein positives Abweichen vom Mainstream kennzeichnen sollten. Nietzsche spricht das Recht und die Ehrung des Individuellen durch polytheistische Religionen im Gegensatz zur Einförmigkeit eines Idealtypus an. Er sieht in solchen ästhetischen Vorstellungskategorien einen Ausdruck der „Freigeisterei und Vielgeisterei des Menschen vorgebildet“ (FW 143). Rosenkranz wendet sich gegen die „Falschmünzerei der Geschichte der Literatur“,⁷ die lediglich auf das Ideal des Schönen und Erhabenen reflektiert und diese Inhalte monoton und für „Töchterschulen“ aufbereitet. Sowohl für Nietzsche als auch für Rosenkranz ist das vom Normalen Abweichende als Ausdruck von Kunst und Denken ein Kennzeichen geistiger Freiheit. Über die „stereotype Gleichheit“ schreibt Rosenkranz, dass wir uns „aus ihrer Einförmigkeit heraus nach der Freiheit“ sehnen, „selbst wenn sie im Extrem eine chaotische wäre“.⁸ In einer „berechenbaren“ und „pedantischen“, wenn man so möchte, unfreien Ordnung, welche das „Chaotische“ und „Unberechenbare“ abwertet und verwirft (Nachlass 1885, 40[9], KSA 11.632), erblickt Nietzsche eine ähnliche Abirung vom Denken der freien Geister.

Rosenkranz selbst könnte zur Verwendung des besagten Begriffspaares durch Kant ange-regt worden sein: Kant teilt in der Metaphysik der Sitten Pflichten gegenüber nichtmenschlichen Wesen in solche gegenüber untermenschlichen und übermenschlichen Wesen ein.⁹ Eine weitere Belegstelle dieses Sprachgebrauchs findet sich in einem Brief des dänischen Dichters

⁴ Klaus Goch, *Nietzsches Vater. Oder die Katastrophe des deutschen Protestantismus. Eine Biographie*, Berlin 2000, 225–229.

⁵ Zur Teleologie vgl. Nachlass 1867/68, 58[46], KGW I 4.491 f., und Christian J. Emden, „Nietzsche, Kant, and Teleology“, in: Karl Ameriks / Nicholas Boyle / Liz Disley (Hg.), *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*, Bd. I., Cambridge 2013, 166–190.

⁶ Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 281.

⁷ Rosenkranz, *Asthetik des Häßlichen*, xi.

⁸ Rosenkranz, *Asthetik des Häßlichen*, 81.

⁹ AA VI, 413; in der Ausgabe von Schubert und Rosenkranz: *Immanuel Kant's Sämtliche Werke. Neunter Theil*, Leipzig 1838, 263. Auch diese Kant-Gesamtausgabe verdient in der Nietzscheforschung insofern Beachtung, als dass Schopenhauer einerseits Anregungen an Rosenkranz lieferte und andererseits diese Ausgabe später selbst nutzte, was bedeutet, dass sie wenigstens indirekt via Schopenhauer durch Nietzsche rezipiert wurde. Vgl. Mattia Riccardi, „Nachweis aus Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Bd. XI/2 (1842)“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 316. Der Nachweis legt nahe, dass Nietzsche die Kant-Ausgabe von Rosenkranz genutzt haben könnte. Für einen ausführlichen Textstellennachweis vgl. Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, 256 f., und Rudolf Reicke, „Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreffend die Gesamtausgabe von Kants Schriften“, in: *Altpreuussische Monatsschrift* 26 (1889), 310–331.

und Philosophen Jens Immanuel Baggesen, gleichfalls zeitweise ein begeisterter Kantianer: „fürs zweite muß ja ein jeder Mensch in unsern unmenschlichen Zeiten was Untermenschliches oder was Uebermenschliches seyn“. Dass Rosenkranz diese Stelle kannte, ist ebenfalls sehr wahrscheinlich. Sie ist im Briefwechsel des Arztes und Philosophen Johann Benjamin Erhard abgedruckt, den wiederum Rosenkranz' und Hegels Freund Karl August Varnhagen von Ense 1830, sogar mit Widmung an Hegel, veröffentlicht hatte.¹⁰

Literaturverzeichnis

- Campioni, Giuliano / D'lorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Dietzsch, Steffen: „Karl Rosenkranz (1805–1879). Aufklärer zwischen Vormärz und Kaiserreich“, in: *Jahrbuch der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr.* 29 (1994), 153–161
- Emden, Christian J.: „Nietzsche, Kant, and Teleology“, in: Karl Ameriks / Nicholas Boyle / Liz Disley (Hg.), *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*, Bd. I., Cambridge 2013, 166–190
- Esau, Lotte: „Karl Rosenkranz“, in: *Altpreußische Biographie*, Bd. II, Lieferung 4, Marburg 1961, 570 f.
- Goch, Klaus: *Nietzsches Vater. Oder die Katastrophe des deutschen Protestantismus. Eine Biographie*, Berlin 2000
- Reicke, Rudolf: „Drei Briefe Schopenhauers an Karl Rosenkranz betreffend die Gesamtausgabe von Kants Schriften“, in: *Altpreussische Monatsschrift* 26 (1889), 310–331
- Riccardi, Mattia: „Nachweis aus Immanuel Kant, *Sämtliche Werke*, Bd. XI/2 (1842)“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 316
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*, Berlin 2013
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2016
- Warda, Arthur: *Briefwechsel zwischen Karl Rosenkranz und Varnhagen v. Ense*, Königsberg 1926

10 Johann Benjamin Erhard, *Denkwürdigkeiten des Philosophen und Arztes J. B. Erhard*, hg. v. Karl August Varnhagen von Ense, Stuttgart 1830, 434. Zum Verhältnis von Rosenkranz und Varnhagen vgl. Arthur Warda, *Briefwechsel zwischen Karl Rosenkranz und Varnhagen v. Ense*, Königsberg 1926.

NACHWEISE AUS EUGEN DÜHRING, *CURSUS DER PHILOSOPHIE* (1875)

mitgeteilt von Thomas H. Brobjer

*Nietzsche's note Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.707–8, here identified as written in response to Eugen Dühring's *Cursus der Philosophie* (1875), constitutes his main reaction to a defense of anarchism and it is the stimulus for his many comments about anarchists and anarchism during and after 1885 (as it is important for his views of socialism, anti-Semitism, "modern ideas" and several other themes). This note is Nietzsche's first discussion of anarchism and seems to stand behind almost all of the later ones. However, neither this note, nor Nietzsche's later discussions of anarchism, should be misunderstood as cases of plagiarism or as merely a response to Dühring's book. Rather, reading Dühring allowed Nietzsche to express and develop his thoughts about anarchism and related phenomena.*

Nietzsche bought the book in 1875, as well as many other books by Dühring, and he seems to have read it in 1881, 1883 and 1885 (as well as possibly other times). On July 7, 1881, Nietzsche asked his sister to send him a copy, commenting: "das ist zum Lachen für mich" (no. 121, KSB 6.99), but by July 19, he complained that it had not yet arrived (no. 129, KSB 6.106). His copy of the book is in his library and contains a medium amount of annotations (but no words or comments) made with two different sorts of pens, which seem to correspond well with his reading in 1881/83 and 1885. Nietzsche's response to the reading in 1881/83 seems to mainly have concerned physics and our view of the physical universe, while the reading in 1885 concerned more social, political and practical philosophical themes.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.707, Z. 25–30:

Das neue Japan.

Ich las mit vieler Bosheit der Hintergedanken, was ein deutscher Anarchist unter dem Begriff „freie Gesellschaft“ – – –

„Die freie Gesellschaft“ – alle Züge als groteske Wort- und Farben-Aufputzung einer kleinen Art von Heerdentieren.

*Vgl. Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875:*

*The first chapter in the fifth section, "Gemeinwesen und Geschichte," of Dühring's *Cursus der Philosophie*, bears the title "Freie Gesellschaft." It covers pages 263–96 and consists of 14 subchapters.*

*The title of Nietzsche's note, "The New Japan," seems not to come from Dühring directly, for the latter seems not to mention Japan. Nietzsche rarely refers to Japan, and it is not clear what "Japan" represented to him.¹ But the last time he referred to Japan before this note was in *Nachlass 1884, 25[121], KSA 11.45–6*, and under the title "Die zahme Barbarei" he seems to associate Japan with "(der revoltierende Plebejer) die Zunahme der sklavischen Tugenden und ihrer Werthe" – which possibly could explain why he chose the title "The New Japan."*

Dühring does not mention "herd" (Heerde), so that the use of the term, not surprisingly, refers to Nietzsche's diagnosis of Dühring's text. Nietzsche uses the term "herd" (and versions

¹ See Thomas Brobjer, "Nietzsche's Reading about China and Japan," *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 329–36.

of it) frequently in Beyond Good and Evil and On the Genealogy of Morality (but also earlier), and we now know that he regarded Dühring's text and philosophy as an example of it.

Nietzsche explicitly mentions "freie Gesellschaft," associating the latter with both anarchism and socialism, in BGE 202 and 203 as well as in GS 356 and 377 (and at no other time), which is probably related to this reading of Dühring and to the note mentioned above.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 1–2:

„Die Gerechtigkeit“ und die Moral der gleichen Rechte – die Tartüfferie der moralischen Prädikate.

Vgl. Eugen Dühring, Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig 1875, S. 267:

Dieser Sachverhalt reicht soweit, dass man, um über die Grundbeziehungen der politischen Gerechtigkeit ohne Missverständniss reden können, zeitweilig sogar das Wort Staat überhaupt, als mit der historischen Unterdrückungsform eng verwachsen, aufgeben muss, und zur Bezeichnung der gleichen und gerechten Verbindung den Ausdruck freie Gesellschaft anzuwenden wohlthut.

Both "Gerechtigkeit" and "gleiche Rechte" are major themes which Dühring discusses and/or mentions in this chapter as well as in other parts of the book and in his writings. For example, he speaks of "das Zukunftsbild des Gerechtigkeitsstaats" (302, cf. 267, 268, and 265).

Both the concept of justice and the concept of equal rights are themes that Nietzsche frequently discusses. As is well known, his views of punishment, revenge, resentment and justice were to a large extent developed from, as much as against, the views that Dühring expressed in almost all of his writings. Nietzsche possessed seven of his books and had most likely read all of them. Of special interest here are Nietzsche's statements in BGE 203, as well as in TI, Skirmishes 34 and in GM, passim.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 3:

„die Presse“, ihre Idealisierung.

Vgl. Eugen Dühring, Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig 1875, S. 413:

In einem nun völlig von der ökonomischen Gewinnseuche befreiten Zustande der Gesellschaft würden sich derartige Vermittlungen des literarischen Bedürfnisses unvergleichlich leichter gestalten lassen [...]. Man würde mässiger sein und nur wahre Bedürfnisse, diese dann aber auch wahrhaft befriedigen.

Dühring discusses "die Presse" especially on pages 412–3 in a manner that Nietzsche is likely to have regarded as highly idealistic and utopian.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 4:

„die Abschaffung des Arbeiters“

Vgl. Eugen Dühring, Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig 1875, S. 302:

Der Uebergang von der reinen Sklaverei zur Lohnarbeit ist eine Kleinigkeit in Vergleichung mit der Abschaffung des Ablohnungssystems selbst und der damit verbundenen Ausmerzung des Unterdrückungseigenthums.

This, like almost all the other quotations, is not a direct quotation but probably composed from memory.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 5–6:

„es schlägt die vorarische Rasse durch“: und überhaupt die ältesten Arten von Gesellschaft

*Vgl. Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875, S. 388:*

Die Racen- und Stammeseigenthümlichkeiten bilden den wichtigsten physiologischen Unterschied, der überhaupt für die Vergesellschaftung fraglich werden kann.

This is a claim Dühring makes in the first chapter, “Physiologische und materielle Existenz” (386–401), in the seventh section, “Socialisirung aller Gesamttätigkeiten,” combined with continual attacks on the Jews.²

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 7:

der Niedergang des Weibes

*Nietzsche had planned to write a full chapter on his view of women in *Beyond Good and Evil*, but in the end these notes were used for the second part of chapter seven, “Unsere Tugenden” (BGE 231–9). Nietzsche’s comments and views on women and related themes have many different sources, including Dühring, who spent much space discussing women and marriage in the book, including in this chapter, especially in subchapters 11 to 14 (mostly about forced marriages, Zwangsehen), under the title: “Vollberechtigung der Frauen im Gemeinwesen”.*

*That many of Nietzsche’s statements in *Beyond Good and Evil*, about women in general, are in response to Dühring can furthermore be seen in BGE 238, where Nietzsche in the first version exemplified those who fail to understand women “nach der Art von St. Mill oder Eugen Dühring” (see KSA 14.367).*

² Nietzsche seems to return to this thought in GM I 5 and 11: “Rather, it is the *pre-Aryan* population of Germany which shows through in these places [...]. Who can say whether modern democracy, the even more recent phenomenon of anarchism, and in particularly that tendency, now common to all European socialists, towards the ‘commune’, the most primitive form of society, does not for the most part represent a huge *atavistic throwback*” (GM I 5). And: “Those who possess the oppressive and vindictive instincts, the descendants of all European and non-European slavery, of all pre-Aryan population in particular – they represent the *regression* of humanity! These supposed ‘instruments of culture’ are a disgrace to mankind, they arouse suspicion and actually constitute an argument against ‘culture’ as a whole!” (GM I 11) Dühring seems to have been for the “*Pariser Commune*”, but seems to only refer to it twice in the book, and both times expresses his sympathy for it mildly. Much in *On the Genealogy of Morality* has similarity with or contrasts to what Dühring discusses in the book, but not sufficiently similar to prove it as the direct source or stimulus. For example, Nietzsche’s infamous concept of “*blonde Bestie*” and the “*Raubthiere Mensch*” has similarities with Dühring’s discussion in the chapter “*Grundgesetze der Moral*”, subchapter 5 “*Verhalten gegen die Bestie im Menschen*” (201–7), where humans as “‘*Bestie*’ with ‘*Raubgier*’” is frequently mentioned.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 8:
die Juden als herrschende Rasse.

Vgl. Eugen Dühring, *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*, Leipzig 1875, S. 392:

Knechte zu sein, oder aber Knechte zu machen, – das ist die Alternative der auf Unfreiheit angelegten Völker, und so ist es den mit den Juden nahezu dahin gekommen, dass sie eine gesellschaftliche Oberherrschaft indirecter Art präntendiren.

Dühring was openly anti-Semitic as well as a socialist and anarchist. Nietzsche's summary possibly comes from statements such as the one quoted above (cf. also e.g. 388). Nietzsche explicitly refers to Dühring as representing anti-Semitism, socialism and anarchism in several notes and texts.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 9:
Vornehme und gemeine Cultur.

This is surely Nietzsche's own conclusion and description of what Dühring discusses. Nietzsche elaborates on this in the whole last chapter of Beyond Good and Evil, "Was ist vornehm?" (BGE 257–96), and he continues to discuss it in On the Genealogy of Morality as well as in many notes.

Dühring occasionally sets up a dichotomy as in the case of the opposition between what he calls the "Gewalt- und Unterdrückungsstaat," on the one hand, and the "freie Gesellschaft" (e.g. 387), on the other. He uses the words "vornehm" and "aristokratisch" a few times, e.g. in regard to David Hume (447), but not in the sense Nietzsche does.

Nachlass 1885, 44[8], KSA 11.708, Z. 10–11:

der Gelehrte überschätzt: und eine triumphirende liebevollere und herrschaftliche Fülle des Herzens

Nietzsche discusses learnedness and scholars in the whole of chapter six of Beyond Good and Evil, "Wir Gelehrten" (BGE 204–13). Nietzsche's summary of Dühring, as much as his comments on Dühring, in this note are so brief and vague that I have not looked for specific textual similarities. It is sufficient to note that Dühring emphasizes education and egalitarian "Bildung" for a new society in subchapter 4, "Gestaltung des Lernens," of chapter 2, section six, and it is possible to see the presence of Dühring's text and this note in BGE 204 and in GM I 14. Also, in GM III 26, Nietzsche refers to Dühring, anarchism and beautiful souls, which possibly is another reflection of this note.

Bibliography

Brojter, Thomas: "Nietzsche's Reading about China and Japan," *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 329–36

Rezensionen

Hans Ruin

Nietzsche and the Aesthetics of Philosophy

1. Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (eds.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur: Von der "Fröhlichen Wissenschaft" zu "Also sprach Zarathustra"*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2016, 442 pp., ISBN 978-3825366698.
2. Rüdiger Görner, *Hat man mich verstanden? Denkästhetische Untersuchungen zu Nietzsches (Selbst-)Wahrnehmungen* (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, vol. 19), Basel: Schwabe 2017, 216 pp., ISBN 978-3795636373.
3. Tobias Brücker, *Auf dem Weg zur Philosophie: Friedrich Nietzsche schreibt "Der Wanderer und sein Schatten"*. Paderborn: Fink 2019, 325 pp., ISBN 978-3846764053.
4. Gabriella Pelloni / Claus Zittel (eds.), *Poetica in Permanenza: Studi su Nietzsche*. Pisa: Edizioni ETS 2017, 306 pp., ISBN 978-8846749314.

Abstract: The review discusses four recent books and collections that approach in different ways the role of aesthetics in Nietzsche's work, both as a question of poetic expression and as the shaping of sensibility. They testify to a deepening interest in the processes through which he forged his unique style. This involves micro-analyses of the composition of Nietzsche's writings from the raw material of his notebooks. It also involves biographical and material contexts, as in Tobias Brücker's monograph on the composition of *The Wanderer and His Shadow*. Instead of accepting the dichotomy between a *Dichterphilosoph* and a philosopher for whom style was merely an instrument for formulating truths, these books display in different ways how in the case of Nietzsche this dichotomy breaks down and gives way to a widened concept of philosophical writing that includes many different genres. Other works by Nietzsche discussed are *Zarathustra* and *The Gay Science*, and also *Ecce Homo*. Nietzsche seduced with his art, but he also saw through the art of seduction as practiced by the artist, opting for a position beyond the conventional split between poetics and philosophy.

Keywords: Aesthetics, Poetics, Truth, Poetry, Writing, Artist

In a letter to Georg Brandes from May 4, 1888, Nietzsche writes (commenting on the fact that his composition *Hymn to Life* has now been sent off to Copenhagen): "Wir Philosophen sind für nichts dankbarer, als wenn man uns mit den Künstlern verwechselt" (no. 1030, KSB 8.309). This playful, ironic remark captures the ambiguity of his relation to literature and aesthetic expression. He is obviously proud of his musical composition, telling Brandes in the same letter that he believes that it will soon be performed. But the remark also shows him speaking from the position of a philosopher for whom aesthetic appearance is precisely a mode of appearing, and perhaps even a mode of seduction in the service of his philosophy. We can follow Nietzsche's preoccupation with the role and significance of style and presentation throughout his notebooks, in his later prefaces, and in the autobiography. In the notebooks from the summer of 1882, there is a section "Zur Lehre vom Stil" (Nachlass 1882, 1[109], KSA 10.38) in which he stresses the role of mastering *gesture*: "Man muß Alles, Länge

und Kürze der Sätze, die Interpunktionen, die Wahl der Worte, die Pausen, die Reihenfolge der Argumente – als Gebärden empfinden lernen.“ He clearly sought, and also considered himself to have achieved, a superior style in his command of the German language. When writing to Erwin Rohde in the winter of 1884 about *Zarathustra* (1883–1885), he exclaims, hyperbolically, that with this book he had brought the German language to its “completion”: “Es war, nach Luther und Goethe, noch ein dritter Schritt zu thun –; sieh zu, alter Herzens-Kamerad, ob Kraft, Geschmeidigkeit und Wohllaut je schon in unsrer Sprache so beieinander gewesen sind” (February 22, 1884, no. 490, KSB 6.479).

It was with the publication of *Zarathustra* and its exceptional literary success from the early 1890s onward, that Nietzsche became known as a *Dichterphilosoph*, read and admired in wide circles for his aesthetically accessible and enticing expression. But as his thinking became a topic of interpretation and exposition, from Brandes onward, the focus was on his doctrines and cultural critique of morals and religion, and not on the nature of his writing and style. The term *Dichterphilosoph* was instead often used to diminish his place in the history of philosophy in a more strictly disciplinary sense. When influential philosophers from the 1930s onward – Karl Jaspers and Martin Heidegger in particular – sought to secure his place within a classical epistemological and metaphysical canon, it was not the *Dichter*-side of his achievement, but the *Philosoph* that was in focus, as precisely a philosopher of life, knowledge, and being. The post-war reception of Nietzsche in France, animated by a desire to transcend a Hegelian and phenomenological matrix, found a linguistic-constructivist Nietzsche whose views on language and the metaphorical transmission of reality pointed toward a post-systematic philosophy. But the interest was still largely directed toward his views on language and reality, rather than toward his literary and poetic *means* of expressing them. It is only in the last two decades that this latter aspect of Nietzsche’s work has really become the focus of research, interpretation, and debate, especially in the German-speaking world. A seminal work in this vein was Claus Zittel’s study *Das Ästhetische Kalkül*, first published in 2000.¹ Its central argument was that previous interpretations of *Zarathustra* had either disparaged its philosophy by reducing it to a literary-mythological treatise, or it had sought to draw out its philosophical theses and doctrines without paying attention to its means of expression. Thus, such readings were “dichtungsblind.”² In contrast, Zittel proposed a reading that could explore the “bedeutungskonstituierende ästhetische Verfahren” of the book, without thereby reducing its philosophical agenda to its formal-linguistic elements. This kind of approach seeks to combine literary theory and philosophy into a new kind of interpretative synthesis. Axel Pichler, a younger scholar working in a similar vein, refers to it as a “poesiological” approach.³

1. This new orientation toward the aesthetics of Nietzsche’s thinking and toward the intricate connections between literature and philosophy in his work has inspired several collective efforts in recent years. In 2015 a conference was organized in Heidelberg by Katharina Grätz and Sebastian Kaufmann on the topic “Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur,” from which a volume was published with the same title. It comprises seventeen contributions

1 Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches “Also sprach Zarathustra”*, 2nd edn., Würzburg 2011.

2 Zittel, *Das ästhetische Kalkül*, 16.

3 Axel Pichler, *Philosophie als Text: Zur Darstellungsform der “Götzen-Dämmerung”*, Berlin 2014, 39. See also my earlier review Hans Ruin, “Was heißt: sich in Nietzsche orientieren? A Review of a Selection of Recent Literature,” *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 410–21.

from many of the most knowledgeable Nietzsche scholars in the German-speaking world, from both the older and the younger generation. In their preface the editors set the stage for the discussion by recalling the ancient quarrel between philosophy and literature. Both in Parmenides and in Plato, as the founders of Western metaphysics, philosophical ideas are conveyed through literary representation. Or as they state: “das Denken ging gleichsam aus dem Dichten hervor” (16). Plato’s critique of the poets is part of a rivalry that has to do less with the aesthetic mode of discourse than with its relation to truth. Already with Aristotle the balance has shifted as philosophical prose secures a superior discursive position under which poetic expression is analysed as a sub-domain, as in his *Poetics* and *Rhetoric*.

Throughout its subsequent history, philosophy would make use of various different means of expression, from dialogue to autobiography, from systematic treatise to epigrams and aphorisms, and it gradually expanded its expressive force through new concepts, metaphors, and analogies. But it is only with German Romanticism that the relation between philosophy and literature, and thus what we could call the poetics of rationality, is posed as a philosophical question in its own right, leading to experiments with a “new mythology.” Despite the many attempts during the twentieth century to explore and transgress the boundary between philosophy and literature, by Heidegger not least, Nietzsche remains unique – the editors argue – for the way in which he uses literary means for philosophical purposes. In *The Gay Science* (1882/1887), for instance, he moves apparently seamlessly between literary and a scientific discourse, combining carefully crafted micro-analyses of morals and epistemology with sections of playful poetry. With *Zarathustra* he created a work that transcends all traditional genres with its combination of drama, satire, dialogue, dithyrambs, songs, hymns, and declamatory philosophical expositions. The aim of the volume is stated as follows: “die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Dichtkunst und der möglichen Erkenntnisleistung literarischer Schreibweisen für philosophisches Denken in der *Fröhlichen Wissenschaft* und im *Zarathustra*” (24).

The most substantial part of the volume concerns *The Gay Science*, which is explored from various angles that illuminate its composition, its combination of philosophy and poetry, stressing the relation between the first and second edition and the preface of the latter edition. Axel Pichler discusses it as a case of “prosopopeisches Denken,” the genesis of which he examines in minute detail from the viewpoint of surrounding material, notebooks, correspondences, and proofs. In a careful reading of this particular text, he highlights it as unique among the new prefaces from 1886 for how it ties together the earlier four parts with the fifth book and the new poems, providing an “autogenealogischen Selbstkommentar” (72). Pichler’s essay is also a defence of its own interpretative model and its relative merits, recognizing that ultimately it can only assist, not replace, a philosophical interpretation of the content. The detailed analysis of the emergence and significance of *The Gay Science* is highlighted further by Marco Brusotti. Guided by the correspondence between Nietzsche and Heinrich Köselitz concerning the last proofs, it reveals how the final changes in the manuscript display a deeper concern on the part of Nietzsche for how to understand and present himself at this stage. As Nietzsche sought to leave behind the image of “Freigeisterei,” Brusotti shows how his last-minute changes (some of which are quite extensive, notably in GS 107 and 127) introduce the topic of self-critique in reflecting on his earlier “Moralität der Erkenntnis” and “überstrengen Redlichkeit.” Andreas Urs Sommer’s contribution follows a similar argument, displaying the tensions within the composition of the second edition and how Nietzsche was vacillating between using the fifth book for *Beyond Good and Evil* of 1886 (to which it really belongs in terms of its content) or connecting it to books 1–4.

Christian Benne also recalls the rhetorical figure of *prosopopeia* (personification) in an essay that focuses on the first book of *The Gay Science*, especially the first aphorism, which

he sees as a directive for how to read the entire text. He highlights its multivocal structure and how it establishes a link between *The Birth of Tragedy* (1872) and the later writings through the lens of Aeschylus' *Prometheus Bound*. Pointing beyond a standard philosophical positioning of tragedy at the centre of its affective and metaphysical aspirations, Benne sees how it opens the stage for a "gay science" and "waves of interminable laughter." In an interesting essay, but whose relation to the overall theme of the volume is less clear, Robert Krause brings to light a source from Nietzsche's library, Alfred Espinas' *Die tierischen Gesellschaften* (1879). It explores an animal sociology that seems to have been an important source for the many animals that crowd Nietzsche's texts. Krause shows, convincingly, how it also contributed to the development of Nietzsche's understanding of life in general.

In a sophisticated contribution that aims for the core problematic, Thomas Forrer explores Nietzsche's writing as a "Rhetorik der Zukunft." He introduces his theme by highlighting an early note in the notebooks (Nachlass 1871, 9[133], KSA 7.323) on how "[d]ie Kunstgestalten sind realer als die Wirklichkeit." Referring to an earlier analysis of mimesis by Hermann Koller on the different ways in which it need not necessarily be understood as an aesthetic re-presentation of what is at hand, he reclaims an original ancient sense of mimesis as a formation and anticipation of a reality in the making. He speaks of it as a "Mimesis der Ansteckung" and as a presentation without a definitive object. In thus stressing the creative side of mimesis, Forrer reads *The Gay Science* as a creative anticipation of *Zarathustra*, not merely as an "Übergang," but as a "Paratext" oriented toward an unknown future. In Volker Gerhardt's contribution, Nietzsche's revolutionary impact on the discussion of the relation between philosophy and science is raised again, stressing how he manages to uproot what already then had been established as a more limited scope of philosophy within the systematic structure of academic scientific culture. The question of alienation and of the role of art and its connection to knowledge was reopened through his influential critique, notably in *The Gay Science*.

When Nietzsche's aesthetic and poetic mode of philosophizing is in focus, readers tend to neglect how harshly he would also criticize the poets. In GS 84 he comments with sarcasm on how people are seduced into believing things as long as they are formulated in a poetic, rhythmical language, ending the aphorism by recalling Homer's words "viel lügen die Dichter." This inner tension between the attraction toward poetic, rhythmic discourse and the simultaneous critique of the poets is discussed and highlighted in a lucid essay by Renate Reschke. She demonstrates how the problem is first displayed in the essay *On Truth and Lying in an Extramoral Sense* (1873) and continues to reverberate in the later writings when Nietzsche discusses the tendency to and even desire for poetically induced self-deception. The analysis complicates the reading proposed by Sebastian Kaufmann who stresses the way in which *The Gay Science* in particular takes leave of a traditional philosophical notion of truth, in favour of poetic creation, as a way for life to preserve itself in the face of an abysmal non-discursive reality and as a departure from a *Wille zur Macht* toward a *Wille zum Schein* (105). But in the one-sided affirmation of poetry over truth, he disregards too easily the many ways in which Nietzsche still upholds a reflexive conception of truth.⁴

4 Especially in view of the frequent reference to Nietzsche as a paradigmatic postmodern relativist in the current neo-realist literature, it is important to see just how sophisticated his combined critique of both positions are. For a discussion of this, see Hans Ruin, "Looking into the Open: Nietzsche and the New Quest for the Real," in Antonia Egel / David Espinet / Tobias Keiling / Bernhard Zimmermann (eds.), *Die Gegenständlichkeit der Welt*, Tübingen 2019, 97–106.

This points to the general problem when reading Nietzsche of how to read texts that often criticize what appears to constitute their own premises without reducing them to contradiction or paradox. The role and function of poetic means of expression in philosophy highlights this challenge, since Nietzsche, like Plato, is a poetic thinker who criticizes the poets. Helmut Heit touches on this question in his contribution when arguing that in Nietzsche the relation between the literary and the philosophical is not categorical but rather gradual. He develops this point in a careful interpretation of “Der Tolle Mensch” from *The Gay Science* and its proclamation of the death of God. It reads differently when we approach it not as a fixed doctrine but rather as a poetic configuration that speaks in the mode of “contingency.” Overall he stresses how Nietzsche through his famous parable “vermeidet die falsche Alternative zwischen poetischer Erregung und theoretischer Übertragung” (240).

Jakob Dellinger looks instead at GS 354, exploring how it has been used in recent debates within the Anglophone philosophical domain of the “philosophy of mind” where it is taken out of its literary-poetic context and explored as a definitive doctrine of the social function of consciousness. In an impressive and detailed exploration of this particular text, he shows how the restricted application of its philosophical content can benefit from a connection to its more complex literary shape and larger cultural-critical agenda. Through both of these contributions we are again reminded of how an attention to the literary-poetic composition of Nietzsche’s writing can bring us closer also to his philosophical-theoretical ideas. The same point is made in Barbara Neymeyr’s beautiful essay on how metaphors are what contribute to Nietzsche’s “experimentelle Denkformen” that cultivate “das heuristische Potential von Intuition, Intellekt und Phantasie im kreativen Sprachspiel” (331).

The editor Katharina Grätz introduces the second and shorter part of the book devoted to *Zarathustra* with a careful literary reading of the character of Zarathustra himself who is described as a “philosophisch-dichterischer Zwittercharakter” (359). She studies how this figure that Thomas Mann once critically referred to as “superficial” (“flach”) is developed, through inner dialogue, and also through a constant interaction with outer phenomena, with nature, animals, etc. She stresses the “polyphonic” mode of his discourse, concluding that he is “ein literarisches Konstrukt [...], Name für ein Bündel von Rollen.” Also Friederike Günter’s interpretation shows how a literary perspective on Zarathustra can move us beyond the declamatory prophet and teacher and let us see instead how he constantly stumbles and fails and how human existence is portrayed more as “Bruchstück, Lahmfuß und Krüppel” (396).

This impressive volume ends with two essays by the senior scholars Wolfram Groddeck and Werner Stegmaier who both in their different ways have been important in opening up for these new modes of reading the Nietzschean text where careful philological interpretation is used in the service of exploring its philosophical content. Groddeck focuses on the dithyramb, which he places in its historical context of poetry for obscene festivals, showing how Nietzsche makes use of its form in some of his most sophisticated creations such as the *Nachtlied*. In a sensitive analysis of his use of meter, he argues that Nietzsche sometimes appears as not wanting to be understood by each and anyone, seeking a discourse that could instead communicate from soul to soul. In a fitting coda, Stegmaier focuses on the *Mitternachtslied*, highlighting it as a cipher for the future calling for a deeper responsibility for the earth.

As a volume of conference proceedings, the book is impressive for its list of authors and for the overall high quality of its contributions, but it would have merited a more complete editing, including an index that would have made it even more useful for future research.

2. In his collection of essays *Hat man mich verstanden?*, Rüdiger Görner, a professor of comparative literature in London, approaches Nietzsche through the lens of what he calls “denk-ästhetische Untersuchungen.” The term “aesthetics” is here partly used in the older sense of sensibility and in an interest in the bodily and physical aspects of intellectuality. This is displayed by paying attention to what Nietzsche himself says about the senses, not just sight and hearing, but also smell. But in its extension the analysis is reconnected to the question of style as a form of seduction. Görner recalls a letter to Lou von Salomé about how the style of a text should show “daß man an seine Gedanken glaubt, und sie nicht nur denkt, sondern empfindet” (August 8/24, 1882, no. 288, KSB 6.244). Thus he seeks to approach something that he refers to as “eine sinnlich-geistig vermittelte Seinserfahrung” (34). The book consists of thirteen chapters grouped into six different sections. Despite the title and the programmatic tone of the introduction, it does not, however, constitute a systematic treatment of its topic nor does it follow a consistent methodological approach. The impression is rather that of a collection of essays on various themes, texts, and their reception. The second chapter provides an illuminating analysis of the “halcyonic” in *Zarathustra* as a “tonaler Modus der Selbstbestimmung, der das Andere zum Eigenen werden lässt und das Eigene wiederum verfremdet” (49). The third chapter addresses the late prefaces from 1886 as a display of self-presentation and as such is very much related to the contributions by Pichler, Brusotti, and Sommer in the Grätz-Kaufmann volume.

In a separate section, Görner focuses on the reception of Nietzsche by Jean Améry and Imre Kertész. The latter apparently translated *The Birth of Tragedy* into Hungarian and, according to Görner, he preserved a lasting relation to Nietzsche, whose “Denken könnte man als das Aroma in Kertész’ Schaffen bezeichnen” (175), a surprising thesis which he explores. For Améry, who was explicitly critical about Nietzsche, notably his understanding of *ressentiment*, the issue is more complicated. Görner recounts the changing phases of Améry’s approach from outright rejection to a more nuanced perception in later writings partly mediated through his appreciation of (the Nietzschean) Foucault. The analysis is instructive but tarnished by a misguided accusation that Améry himself was led by *ressentiment* in his earlier critical assessment of Nietzsche’s concept.

In the final text of the book, Görner returns to his overall theme, citing the letter to Brandes quoted at the outset about seduction by art (187). Here he says that it was not the novel but rather the Platonic dialogue that was the ideal form for which Nietzsche sought to mix drama, epistle, essay, autobiography, in a “Poetisierung des Denkens” (190). Thus he was able to stage a unique form of “Gedankenballett” (192) as a “Poetik des Gehens, der Sinnlichkeit, einer erfüllten Rhythmik.” In short, according to Görner, Nietzsche did what he could in order precisely to “mit einem Künstler verwechselt werden zu können” as part of his aesthetic re-evaluation of thinking. The blending of style, voice, and expression that often confused interpreters was what he aspired to accomplish and what he also achieved.

3. The more sensuous and bodily aspects of the aesthetics of thought in Nietzsche are explored at length in Tobias Brücker’s impressive monograph on *The Wanderer and His Shadow* (1880) and the biographical conditions of its composition. As a work of textual biography it breaks new ground through its detailed micro-historical approach to what he refers to as the “materiale Entstehungsweise von Philosophie” (2), using both textual and social-historical archives. He compares himself to sociologists of science who explore the conditions for scientific discoveries by examining laboratories, institutions, and living conditions as well as letters and manuscripts, down to the details of the manual writing process. This approach is affiliated with a media-theoretical approach in German letters generally, and in Nietzsche research in particular, from Friedrich Kittler onward. But Brücker’s consist-

ent application of this methodological framework and the detailed attention to Nietzsche's biographical situation at the time of writing *The Wanderer* makes his study a unique and valuable contribution to Nietzsche scholarship, especially for anyone with a particular interest in this early phase when Nietzsche first steps forth as a free scholar and writer after his forced retirement. Brücker also has a wider philosophical agenda: to convey how during the particular phase of writing *The Wanderer* Nietzsche was more favourably disposed toward modern democratic political ideals. He traces this partly from the inspiration of English writers, notably from Jonathan Swift and Laurence Sterne. They are said to have inspired him to a more open, "lockeren" style, a looser and more light-hearted form of writing. His basic idea is that *The Wanderer*, more than the previous *Human, All Too Human* (1878) of which it was later made an integral part, mirrors this new attitude that is also connected to a care for the self through diets and exercise.

In his use of the *Nachlass*, Brücker makes an important methodological point criticising Colli's and Montinari's established classification of the material from the notebooks. They claimed to be able to draw a clear line between what was considered as working notes for published entries and independent fragments, on the one hand, and practical matters, on the other, that concerned diet, travels, health, etc., thus concealing their standing as "Arbeitsmanuskripte im Kontext einer mobilen Schreibsituation und eines persönlichen Alltags" (18 f.).⁵ As an example of how this can play out, Brücker makes the point that the concrete background of the "Lehren der letzten Dinge" can in fact be traced to what can be found in the so-called *Kurortsliteratur* on diet and exercise that Nietzsche was also studying at this time (179). Another important and fascinating aspect of the study concerns the nature of the Swiss Engadin at the time of Nietzsche's visit and the writing of the book. Within a few decades it had been transformed from a valley region with isolated mountain villages into a set of geographical nodes within a cosmopolitan modern culture of health tourism of which Nietzsche himself was also a part. In St. Moritz, Nietzsche found a landscape that suited his bodily and spiritual needs and permitted him to retrieve his voice as a writer; this was not just an eternal archaic mountain wilderness above and beyond contemporary civilization, but a cultural site on the critical fringe of what Brücker speaks of as a "Casino-Panorama" in an age of emerging mass-tourism.

Brücker adopts an intentionally mundane attitude with regard to the myth of Nietzsche as the prophet and seer in the mountains. The overall purpose is not just a critical stance, but it seeks to bring the reader closer to the actual process of Nietzsche's unique writing under these specific circumstances. Whereas the neo-materialist penchant for minute practical detail sometimes tends to lead back only to old-fashioned biographical research, it proves its relevance here not least through the careful attention to the literal composition of the texts. Brücker makes a point of how Nietzsche integrates an inner dialogical structure and how he compensates for a lack of sensual gestures and tone through a creative use of diacritical graphic markers. He also makes a point of the fact that these texts are really composed in motion, during long walks, and how they seek to free themselves from the more stable style of the philosophical treatise, highlighting the genuine significance of Nietzsche's own frequent references to how his books have been written "mit meinem ganzen Leib und Leben" (103) and in an "experimental" spirit.

⁵ Brücker does not mention it here, but the general point was already made by Derrida in his famous elaboration of the note about how Nietzsche had forgotten his umbrella and how it illustrates the difficulty closing a textual corpus (Jacques Derrida, *Épérons*, Paris 1978).

An important part of the argument concerns the earlier mentioned question concerning Nietzsche's politics during the time of *The Wanderer*. From its remarks on democracy as being a condition for a step toward peace and even a protection against tyranny and a dismantling of a hierarchical class society, Brücker makes the point that Nietzsche's interest in health and diet and his aspiration to find a lighter and more open aphoristic style inspired by English-language writers can be connected to a shift of political inclination at this particular moment in his life. This question revolves around our reading and interpretation of the many remarks on democracy and modern social existence generally in *The Wanderer*. Brücker's assessment highlights an ambiguity in Nietzsche's position at this point that is not so much that of a philosopher-legislator, but rather that of an observer and interpreter of modern cultural-political forms. Arguing against Henning Ottmann and others, Brücker claims that at least during 1879 Nietzsche displayed a genuine interest in a "Sicherung der bürgerlichen Freiheit und Gleichheit," even if yet based on a cultural-political agenda rather than a genuinely democratic one (207). Even if the text may not fully support the claim that this particular period contains such a distinct political agenda, the discussion is important as it invites a careful reading of these sections from *Der Wanderer*. Among the book's merits should also be noted its many fascinating illustrations from photographs, facsimiles, and brochures that convey the atmosphere and situation of *The Wanderer*.

4. The fourth and last book to be covered in this review leads us back to its basic topic as initially presented in the Grätz-Kaufmann volume. It consists of another collection of essays from a symposium on Nietzsche and poetics organized the same year by Gabriella Pelloni and Claus Zittel collaborating between Stuttgart and Verona. In this bilingual volume (the contributions are in German and Italian) the central question is again how to understand the literary and poetic aspects of Nietzsche's writings through a study of how he composes his texts with particular attention to the dialogical form and the problem of gesture. In a second part that could have formed the basis of a separate volume, the editors have gathered essays that treat the reception of Nietzsche by other writers, in some cases with surprising intertextual correspondences, as in Isolde Schiffermüller's fascinating exploration of the resonance of Nietzsche in Kafka's work. Another essay from this section especially worth mentioning is Susanna Zellini's less surprising but illuminating analysis of the importance of Nietzsche for Adorno, in particular as a writer of aphoristic prose as an open form in contrast not only to the rational system but also to the nostalgia of the romantic fragment.

Claus Zittel's own contribution to this volume, which is here presented in Italian translation, was published already in *Nietzsche-Studien*.⁶ It is a thorough and illuminating exploration of how Nietzsche both actualizes and breaks with the Platonic model, diverting from the instructive purpose, increasing the self-referential element, and ultimately leading the reader into a labyrinth. Pichler's contribution, also in Italian, offers a different "poesiological" interpretation that recalls the theme of *prosopoesis* from the other volume, but here centred on the self-critical preface to *The Birth of Tragedy*. Annamaria Lossi writes about the early courses on ancient rhetoric, stressing the influence of Gustav Gerber, but focusing in particular on how this early preoccupation with rhetoric can be read as a preparation for Nietzsche's own role as writer. Lossi's argument thus prepares the ground for Gabriella Pelloni's chapter, which is one of the most rewarding essays in the volume, a study of the problem of "gesture" in *Zarathustra*. She manages to show in new and illuminating ways

⁶ Claus Zittel, "Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112.

how Nietzsche's proximity to musical expression permits him to work with tone, rhythm, and gesture to promote the expression of pathos and comportment. In a separate section, she also highlights the relevance of Max Kommerell's analysis of *Zarathustra* from the early 1930s for first having posed the question of literary gesture. The politically questionable but aesthetically fascinating critic Max Kommerell reappears also in the second part of this collection in a highly readable essay by Chiara Conterno that recalls his analysis of Nietzsche in the context of hymnic German literature from Hölderlin onward. Citing several of Nietzsche's own reflections on the art of style, Pelloni states that the phenomenon of gesture in Nietzsche has to do with an aspiration to combine the pre-linguistic with artistic form in the service of "eine alle Ausdrucksbereiche umfassende Artikulation innerer Dispositionen" (155). In sum, Nietzsche does not deliver all that much new philosophical content, but rather a "neue Vortragsart der Gedanken" (158). Through his mastery of style he accomplishes a "kontrollierte Steigerung, Ausdehnung und Konstruktion des Pathos und der Leidenschaft im Medium der Sprache" (166).

Her conclusion sums up well the orientation of this volume and the interest of its editors as well as those of the other works here under review. Readers of Nietzsche have reached a point in the ongoing interpretation and appropriation of his work at which the question of its literary form can no longer be separated from its content. Through this escalated attention to poetics, down to the graphic shape of the text, Nietzsche's philosophical "message" is not displaced or diluted into formalisms. On the contrary, this orientation marks a heightened attention to the always dual aspect of his unique qualities as a philosophical writer. To see these dimensions, and to hear and feel their reverberations, requires a reader for whom he himself was calling out from early on when discussing in the preface to *On the Genealogy of Morality* (1887) the ability to read slowly and carefully like a philologist, but also as a "cow," in other words to "ruminate". This playful way of addressing future readers was often quoted, but perhaps it is only now that its message is really being heard through the attention to the composition of these extraordinary texts and through the awareness of how their ethics and metaphysics are inextricably tied to their poetics, their rhetoric, their rhythm, and their gesture.

Bibliography

- Derrida, Jacques: *Épérons*, Paris 1978
- Pichler, Axel: *Philosophie als Text: Zur Darstellungsform der "Götzen-Dämmerung"*, Berlin 2014
- Ruin, Hans: "Looking into the Open: Nietzsche and the New Quest for the Real," in Antonia Egel / David Espinet / Tobias Keiling / Bernhard Zimmermann (eds.), *Die Gegenständlichkeit der Welt*, Tübingen 2019, 97–106
- Ruin, Hans: "Was heißt: sich in Nietzsche orientieren? A Review of a Selection of Recent Literature," *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 410–21
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra"*, 2nd edn., Würzburg 2011
- Zittel, Claus: "Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche," *Nietzsche-Studien* 45 (2016), 81–112

Venessa Ercole

Nietzsche and Music

1. Georges Liébert, *Nietzsche and Music*, trans. David Pellauer and Graham Parkes. Chicago / London: University of Chicago Press 2004, 304 pp., ISBN 978-0226480879.
2. Roger Hollinrake, *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*. London / New York: Routledge 2015, 326 pp., ISBN 978-1138884106.
3. Michael Davis, *The Music of Reason: Rousseau, Nietzsche, Plato*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2019, 226 pp., ISBN 978-0812251715.
4. François Noudelmann, *The Philosopher's Touch: Sartre, Nietzsche, and Barthes at the Piano*, trans. Brian J. Reilly. New York: Columbia University Press 2012, 178 pp., ISBN 978-0231527200.
5. Rebecca Mitchell, *Nietzsche's Orphans: Music, Metaphysics, and the Twilight of the Russian Empire*. New Haven / London: Yale University Press 2016, 321 pp., ISBN 978-0300208894.

Abstract: As the relationship between music and philosophy in Nietzsche's thought and life continues to fascinate, new approaches to the treatment of music in Nietzsche studies have emerged which take seriously the importance of music, not only in Nietzsche's life, but for his philosophical project as a whole. While Nietzsche's often-quoted claim that life without music would be a mistake was once treated as a quip, the quality and breadth of the works reviewed here demonstrate that this invaluable area of Nietzsche's thought is finally receiving the rigorous treatment it deserves. The works below each offer new and valuable insights on this exciting and growing area of Nietzsche studies which aid us in understanding where to place Nietzsche's most loved art form in the framework of his philosophy.

Keywords: Music, Wagner, Tragedy, Piano, Zarathustra

1. Liébert's *Nietzsche and Music* is one of the most comprehensive examinations of Nietzsche's relationship to music in Nietzsche scholarship. Through examining Nietzsche's love of music throughout his lifespan, Liébert's aim is to demonstrate the fundamental significance of music for Nietzsche, not only in his life, but for a proper understanding of his philosophy as a whole. By the close of Liébert's examination, we come to see Nietzsche as a philosopher-musician whose failure to succeed as a musician himself leads him to instead pour this energy into composing his philosophy the way one may compose a piece of music. Nietzsche's philosophy, therefore, can be understood as the beautiful accomplishment of this early failed desire.

The best chapter in Liébert's book is the opening chapter "Without Music, Life would Be an Error" which accomplishes what one imagines a book titled *Nietzsche and Music* might do. It situates the role music plays in Nietzsche's thought as a *philosophical* concept which informs and is woven into his entire philosophical program. Liébert begins the chapter by quoting Nietzsche's *The Birth of Tragedy* (1872) where Nietzsche identifies his reader (he

speaks only to those who have music in their hearts): “I can appeal only to those who have a direct affinity with music, who were born of its womb, so to speak, and who relate to things almost exclusively via unconscious musical relationships” (BT 21).¹ While we are reminded here that Nietzsche first directs his question to “these true musicians,” Liébert suggests that this injunction may well extend beyond Nietzsche’s first book, for, as he correctly claims, “there is no work by Nietzsche in which music is not more or less present” (1).

What Liébert brings to the fore in this opening chapter is the centrality of music in Nietzsche’s life and the enduring influence various types of music, musicians and composers had on him and his thought. It becomes clear that Nietzsche was so steeped in the musical world, music affected almost every part of his philosophical project. For example, music influenced how he would come to think of his own *modus operandi*. He was suspicious of language and developed a dissatisfaction with words which he often thought insufficient to express the deepest secrets of the world: “Our true experiences are completely taciturn. They could not be communicated even if they wanted to be. This is because the right words for them do not exist” (TI, Skirmishes 26). In these instances, music came closer to a language which could express the deepest things. Consequently, as Liébert suggests, Nietzsche tried to write as one would compose: “Hence we find in Nietzsche a recurring aspiration to song, to speech that has been born of music, which does find free expression in *Thus Spoke Zarathustra* and in his poetry” (4).

One cannot deny the rhythmic nature of Nietzsche’s writing and even his use of hyphens suggest a kind of musicality to his written works. One example is Nietzsche’s imaginative use of the dash which Liébert describes as a break of cadence “– something unforeseen springs forth, a surprising thought that, often, in a final rebound, presto, leaps ‘beyond,’ when it does not turn against itself” (4). This naturally brings us to Liébert’s conclusion that to read Nietzsche is to listen to him; we should therefore not read Nietzsche with our eyes but with our ears. In a section titled “Music, a Metaphor of Life,” Liébert makes the insightful observation that “music is not just present in Nietzsche’s work in an explicit way, in the form of critical analyses and commentaries,” indeed, “it constitutes a constant reference as well as an invisible framework” (2).

Our attention is then directed to the many musical metaphors in Nietzsche’s work, for example, the idea of dissonance, which in music signifies a lack of harmony between notes, is in Nietzsche’s writings applied to the notion of suffering and the human condition.² Similarly, harmony, melody, and rhythm are constantly utilised by Nietzsche to describe life, people, and ideas. In perhaps one of the most well-known musical metaphors in Nietzsche’s corpus, he uses musical references to describe the philosophical tool he will use to “sound out” the idols in the task of reevaluating all values:

Posing questions with a *hammer* and, perhaps, hearing in reply that famous hollow sound that indicates bloated intestines – what a pleasure for someone with ears even behind his ears, – what a pleasure for me, an old psychologist and pied piper; in my presence, the very things that want to keep quiet are *made to speak* out (TI, Preface).

¹ Unless otherwise specified, all translations used in this paper have been taken from the Cambridge edition of Nietzsche’s works.

² It is important to note that musical dissonance is not always seen as simply “negative” or “unpleasant”. In a nineteenth-century context, musical dissonance often referred to the interaction or “play” between consonance and dissonance, much the same way as Nietzsche claims joy includes suffering.

These constant references to music and musical metaphors which run through Nietzsche's thought, Liébert claims, function "not simply to decorate his argument or to illustrate it. Music is the metaphor of life itself" (2). Unfortunately, Liébert does not expand much further on this quite thought-provoking claim.

While we learn much from this first chapter in its brief twelve pages, many of these themes are not explored further in the rest of the book and what feels like an exciting introduction of what is to come ends up being the bulk of the critical analysis of the book. The rest of the book is predominantly biographical. In chapters 2 and 3 we learn of Nietzsche's early interest in the piano, his playing habits and favourite composers. While these are interesting and give us insight into his early love of music and how this developed into his adulthood, the remainder of the book (chapters 4–10) becomes increasingly less about Nietzsche and music and more about Nietzsche and Wagner.

While the Nietzsche-Wagner relationship is undoubtedly important to any full appreciation of Nietzsche's views on music, we must remember that Nietzsche loved music before and after Wagner. In the end, Nietzsche overcame Wagner and an analysis on Nietzsche and music should too extend beyond Wagner. At the outset of his book Liébert claims: "Rarely is the decisive importance music, in fact, had for the economy of his thought recognized" (8). Unfortunately, by the end of Liébert's book, this statement remains true. While we learn much about Nietzsche's relationship to Wagner, we are left with only an inkling of music's importance to Nietzsche's philosophical project; where we are to place music in Nietzsche's philosophical framework remains unclear.

2. If we must focus on Wagner it should be on how Wagner specifically inspired and affected Nietzsche's philosophy so that Wagner's philosophical significance to Nietzsche is made clear. Hollinrake's book does exactly that. In *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism*, we see in rigorous detail just how much Wagner inspired Nietzsche philosophically and the many similarities between Nietzsche's texts and passages from Wagner's own works are put under the microscope.³ While much has been written on the Nietzsche-Wagner relationship, Hollinrake rightly points out in his preface that "no studies to date have had much to say about Nietzsche's creative processes in *Zarathustra* (1883–1885) in so far as they relate to Wagner" (ix). In this book, Hollinrake aims to overcome this gap in the literature and he does so with impressive precision and attention to detail. His central argument is that Nietzsche's "*Zarathustra* was planned as a whole and from the outset as a reply to Wagner, embodying in its own literary idiom just those qualities Nietzsche believed that Wagner, the artist, theorist, and messianic leader, had betrayed" (ix).

This is a bold claim with significant consequences for Nietzsche studies. If true, it means an understanding of Nietzsche's self-proclaimed most important book cannot be properly arrived at without knowledge of its connections to Wagner. Hollinrake's book is divided into two parts. Part I, titled "*Zarathustra* and *Der Ring*," comprises a study of these two works in juxtaposition. In particular, Hollinrake contrasts the first three parts of *Zarathustra* to corresponding parts of Wagner's *Der Ring des Nibelungen* (1857/1876).

A superficial glance at *Der Ring* and *Zarathustra* will reveal many similarities and motifs which reoccur throughout both works such as a dwarf, an ideal superior human, a wanderer, the central theme of power, and even beyond *Zarathustra* one easily recognises the title of Wagner's final opera in his *Ring* cycle (*Götterdämmerung* or *The Twilight of the Gods*)

³ *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism* was first published in 1982 by George Allen & Unwin and reprinted in 2010 by Routledge. The book reviewed here is vol. 3.

to Nietzsche's own *Götzen-Dämmerung* (1889), or *Twilight of the Idols*. Yet, according to Hollinrake these constant references to Wagner are not simply embellishments in *Zarathustra* but help us to understand its structure, framework, and content.

In order to demonstrate this, Hollinrake highlights the many similarities among the works with expert textual analysis. The comparison is so comprehensive it would be impossible to encapsulate all the instances here but to name just a few, Hollinrake demonstrates the striking resemblance between the parables of both works. Both, for example, revolve around the quest of the ring of *Rheingold* in Wagner's *Der Ring* and Zarathustra's own quest for "the ring of rings." Another similarity lies in the "going down" or fall of old outmoded systems prophesied by the protagonists (Wotan and Zarathustra), and both include the emergence of a new future "whose harbinger is a heroic being, surpassing humanity, created according to a premeditated strategy" (117).

Some of the starkest similarities appear in *Siegfried*, act III. Hollinrake goes to great lengths to demonstrate where Nietzsche mirrors particular sections. For example, according to Hollinrake, in Wagner's *Siegfried* Wotan wills his own "going under". This directly links to Nietzsche's own parts I–III of *Zarathustra* which tell the tale of Zarathustra's own "going under" (117). The pages of Hollinrake's book are filled with side-by-side excerpts from Wagner's *Der Ring* and Nietzsche's *Zarathustra* in both the original German and in English which aid the reader to see just how similar some passages are and where Nietzsche departs from Wagner. I include one particular instance of this below:

Siegfried, Act III

Wanderer.

Ich rufe dich auf:
herauf! Herauf!
* * *

D'rum schließe dein Auge;
träumend erschau' mein Ende!

(I conjure you: Up! Up! ... So close your eyes and sleep now, in your dreams see my end!)

Also sprach Zarathustra III: Von der Seligkeit wider Willen

Ach, abgründlicher Gedanke, der du m e i n Gedanke bist! Wann finde ich die Stärke, dich graben zu hören und nicht mehr zu zittern? [...] Noch wagte ich niemals, dich h e r a u f zu rufen: genug schon, dass ich dich mit mir – trug! [...] Inzwischen treibe ich noch auf ungewissen Meeren; der Zufall schmeichelt mir, der glattzüngige; vorwärts und rückwärts schaue ich –, noch schaue ich kein Ende.

(Ah, abysmal thought that is mine! When shall I find the strength to hear you burrowing and no longer tremble? [...] Never have I dared to conjure you *up*: it was enough that I carried you with me! [...] Meanwhile I sail on uncharted seas, enticed by the honeyed tongue of chance. I scan the future and the past – still I see no end.)⁴

⁴ As I have taken these passages exactly as is from Hollinrake's book, they include Hollinrake's own English translations of both Wagner and Nietzsche in this instance.

In the second half of his book, Hollinrake compares *Zarathustra* and *Parsifal*. A discussion of *Parsifal* (1882) should excite the attention of any Nietzsche scholar being, after all, the famous opera that marked the end of Nietzsche's relationship with Wagner. Hollinrake's analysis does not disappoint. Hollinrake demonstrates how even after Nietzsche's falling out with Wagner he continues to reference *Parsifal* in sometimes mocking tone in his *Zarathustra*. While Part I of Hollinrake's book focuses on the first three parts of *Zarathustra*, Part II focuses on Nietzsche's controversial Part IV ultimately revealing a new interpretation of this mysterious addition to *Zarathustra* which Nietzsche later added and circulated to only a few close friends. Hollinrake's main contribution here is a reinterpretation of part IV, often thought of as just an attack on and parody of Christianity, as rather an attack on and parody of Wagner. As Hollinrake claims, "the biblical and liturgical references that loom so large on the horizons of Part IV adorn the story of a temptation to pity taken not from the Bible but from Wagner" (166). Not only does this help us understand Part IV in a new light, it may also finally solve the question of why Nietzsche only circulated the last part to a few friends and later retracted them.

Overall, Hollinrake proves there are many benefits in reading *Zarathustra* as "an anti-Wagnerian manifesto" (120). *Nietzsche, Wagner and the Philosophy of Pessimism* is convincing, well argued, and meticulously evidenced, allowing us to reinterpret Nietzsche's *magnum opus* in light of Wagner in important, illuminating ways. It is difficult to be critical of such an accomplished work which even includes a comprehensive calendar of events dating from Nietzsche's first encounter with Wagner in Leipzig November 1868 to Wagner's death in 1883. However, the title of the book promises us a discussion of the "philosophy of pessimism" yet this proves to be more subtle than the title suggests. This is a minor criticism which does not take away from this book being essential to anyone interested in the Nietzsche-Wagner relationship or in the meaning of *Thus Spoke Zarathustra*.

3. Davis, in *The Music of Reason*, explores the musical wellsprings of reason through three thinkers who are arguably the most musical or poetic of philosophers: Rousseau, Nietzsche, and Plato. The book is divided into three parts, each providing an in-depth analysis of a text by each thinker. The first is Rousseau's *Essay on the Origin of Languages* (1781), then Nietzsche's *The Birth of Tragedy*, and finally Davis explores Plato's *Hippias Minor*. Nietzsche is the thinker to which Davis devotes the most attention with this chapter comprising both the central part of the book and the longest (nearly twice as long as the sections on Rousseau and Plato). As a general overview, Davis uses Rousseau to demonstrate "the music of language," Nietzsche to demonstrate "the music of poetry," and finally Plato to demonstrate the ancient question of the relationship between language and poetry which, he argues, Rousseau and Nietzsche only revived.

Davis begins his discussion of *The Birth of Tragedy* by calling attention to the original subtitle of Nietzsche's first book: *out of the Spirit of Music*. Nietzsche seemed well aware of the musical source of his creation and Davis attempts to illustrate the musical spirit behind Nietzsche's first book. However, an analysis of *The Birth of Tragedy*, Davis argues, is complicated further by the fact that Nietzsche later adds an *Attempt at Self-criticism*. When reading *The Birth of Tragedy*, we have both the early Nietzsche and the older Nietzsche to grapple with, giving this book a dual nature from the outset. This duality is one which Davis identifies consistently within Nietzsche's text and mirrors Davis' larger argument which concerns the double nature of *logos*. Not only does *logos* have multiple meanings (simultaneously denoting "speech," "word," and "reason") but in using our reason, the human being not only sees but is aware that they see.

While much has been written on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*, Davis' interpretation is novel in many ways and offers some illuminating suggestions. He does not straightfor-

wardly use Nietzsche to make his argument, but rather provides a deep exegesis of the text in chronological order guiding us through all twenty-five sections of *The Birth of Tragedy*. In this manner, we not only consider Davis' argument and Nietzsche's but we are invited to do philosophy with Davis.

As might be expected, Nietzsche's discussion of the two principle art sources of the Dionysian and Apollonian are thoroughly explored, but in Davis' reading the absolute necessity of both is emphasised. This goes against some readings which argue the Dionysian is ultimately Nietzsche's preferred art source.⁵ But on Davis' reading, the Dionysian cannot appear *at all* without a mask, rendering Apollo and Dionysus inseparable. Using the metaphor of Plato's cave allegory, Davis playfully argues it would be like looking at the sun directly. Although the sun is the source of truth, it would only blind one to look directly (just as Semele – Dionysus' mortal mother – perishes from the sight of a God in his true form). For Nietzsche, therefore, the shadows on the wall are necessary. We can only experience the truth with an Apollonian veil lest we perish from it. This points to the deep and necessary relationship between appearance and essence. To reiterate the main argument of the book: some truths can not be arrived at through reason alone, but they must be presented poetically, "musically."

Davis' argument in the Nietzsche chapter broadly follows the birth, death, and hopes for a rebirth of tragedy as described in Nietzsche's first book. Davis locates in Nietzsche the musical origins of tragedy – it originates from the dithyrambic chorus. Consistent with the main argument of the book, Davis demonstrates through Nietzsche the significance of the chorus who uphold this "middle-world" in being both an actor and a spectator. Davis argues it is the chorus who best mirror our own dual condition: as beings who "see that we see," we too are both the participant and the spectator of our lives.

But where Davis is perhaps most original is in his interpretation of the death of tragedy. Davis interestingly calls our attention to the fact that, at first glance, Nietzsche charges Euripides with the death of tragedy for making Dionysus the subject of the tragic-drama. But this is actually quite odd. We would expect the "disciple of Dionysus" to love nothing more than a tragedy with Dionysus himself as the subject. Would this not be the most tragic of all tragedies? The most true to its form? Indeed, Davis argues it is, but it's *too* close to survive. In losing its appearance and revealing what is behind the mask, tragedy, through Euripides, "commits suicide by self-reflection" (112). To return to our cave allegory, in a Euripides play, we stare too directly at the sun itself. But what makes Davis' analysis here so novel is that he suggests that Nietzsche is not so critical of Euripides as it may at first seem – in fact, Euripides is himself a mask and a sign of something else – namely, Socratic optimism which is the true murderer of tragedy. In writing the death of tragedy in this way, using Euripides as a mask for Socratic optimism, Davis suggests that Nietzsche stages his own tragedy. *The Birth of Tragedy*, therefore, is itself written as a tragedy – a tale of the tragic end of tragedy itself which was in fact foreshadowed in the *Attempt at Self-criticism*.

The goal of tragedy now becomes to make ourselves the object of knowledge – to "know thyself." Under Socratic optimism, therefore, tragedy becomes un-musical. And without music, tragedy cannot exist. What one has to admire in Davis' approach is the level of detail and rigor in his analysis. For example, he locates the exact midpoint and mid-phase of Nietzsche's text: "The precise midpoint of the book, then, is the third sentence of the third paragraph of the thirteenth section" (121). Astonishingly, the content of this mid-phrase is

⁵ See, for example, Maudemarie Clark, *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford 2015, 204.

itself a mid-point which reads: “‘Only by instinct’: the phrase goes to the heart and centre of the Socratic tendency” (BT 13).

With this sentence we return to the notion of reason. Davis argues that this sentence identifies “as the principle of Socratic rationalism the rejection of everything irrational, everything only out of instinct” (123). Socrates’ quest to constantly question all appearance, to question out of instinct all instincts, means he cannot see the doubleness inherent in seeing itself. As Davis puts it: “the truth of *aísthēsis* is that to see is also to see that we see, and thereby to see that what we see is not simply what we see” (125). That Socrates’ questioning aims to replace the appearance with the real means he loses the truth of the doubleness of reality. “He does not see that the truth underlying his passionate questioning is that what is most real is the doubleness of real and apparent” (125). Curiously, Davis fails to mention the notion of dissonance and its relation to irrationality that Nietzsche discusses in *The Birth of Tragedy* which we might expect to see especially in a book which connects music to reason.

Despite this minor criticism, what we come to see is that there is a kind of knowledge which we cannot simply call reason, which is beyond reason and can only be expressed “musically.” Davis puts forward in quite convincing terms that this is why these three great philosophers chose to write in such a poetic style at all. What is beautiful about Davis’ book is that he too attempts to mirror his argument in his own writing style adopting a poetic, “musical” form of writing himself which makes this book a pleasure to read from start to finish.

4. *The Philosopher’s Touch* by François Noudelmann is not a book on Nietzsche. Noudelmann considers the piano playing habits of three philosopher-musicians – Sartre, Nietzsche, and Barthes – to see what it can tell us of their life and thought. Noudelmann was inspired by watching a recording of Sartre playing the piano, and in particular the way Sartre moved. It is not enough to know that a philosopher simply has an interest in music, to see and to hear the philosopher at the piano can throw us into a new world of interpretation and understanding. From the outset, it is clear that the emphasis will be on the body, the way the philosopher moves, the particular and unique way each plays the piano as an instrument, the way they move their hands and fingers across the keys. What secrets into the philosopher’s life and thought might such an analysis reveal? Although Noudelmann discusses Sartre and Barthes, I will focus here on his treatment of Nietzsche.

The chapter on Nietzsche is playfully titled “Why I am a Great Pianist” which points to Noudelmann’s aim for this book – to approach the philosopher by way of the piano. Given the myriad of musical metaphors found in Nietzsche’s writing, this approach proves fruitful. Indeed, as Noudelmann notes, music, for Nietzsche, was more than just a joyful pastime or hobby, he used music as a tool for philosophizing itself: “Nietzsche had suggested using a tuning fork to evaluate philosophies and existences. With this vibration-inducing hammer he sought to strike philosophy’s grand abstract constructions and to make what was in them resonate, revealing either a bass drum or a subtle string” (4).

Though Nietzsche had always aspired to be a musician, his lack of success never caused him to lose enthusiasm for music or composing. As Noudelmann correctly notes, no Nietzsche scholar would deny the fundamental significance that music has for Nietzsche’s entire philosophical project. Thus, Noudelmann asks the question: “Was Nietzsche, then, an unlucky musician who turned to philosophy? Or rather a philosopher-musician who transformed thought into art? For is not his great work *Thus Spoke Zarathustra* a sublime symphonic poem?” (50) Indeed, we know Nietzsche certainly thought so: “The whole of *Zarathustra* can be considered music” (EH, Z 1). Curiously though, Noudelmann never cites this appropriate reference. In fact, one of the criticisms that can be made of Noudelmann’s book is the few citations or textual evidence that accompany many of the interesting claims he makes.

In reviewing Nietzsche's musical compositions, we are reminded of just how musically prolific Nietzsche was. Nietzsche has approximately twelve published books, but his musical compositions reach nearly 100. And with the publication of these compositions by Curt Paul Janz, scholars interested in Nietzsche's books can no longer ignore his compositions.⁶ As Noudelmann asserts: "We can no longer write about the decisive role music played in his thought without now listening to his own music!" (50)

In his own exploration, Noudelmann focuses on rediscovering Nietzsche through his piano playing and makes his aim clear: "In keeping with the subject of this book, I am most interested in Nietzsche as a pianist and in the implications this instrument had on his tastes, his feelings, and his imagination. Which composers did Nietzsche play? How did he play them? When? And with whom?" (50) Noudelmann certainly attempts to answer all these questions. We find that Nietzsche played many composers, such as Beethoven, Schütz, Bach, Händel, Schumann, and mostly Romantic scores. What may perhaps surprise some readers of Nietzsche is just how much he loved Chopin. Beethoven is often cited as a prototype of Nietzsche's *Übermensch*, but as Noudelmann asserts it is only Chopin that Nietzsche addresses in a solely favourable light. It is true, as Noudelmann suggests, that this point has been overlooked in the literature: "His reference to Chopin – which has been rather undervalued, indeed ignored by commentators – was not simply the object of a cultural identification on his part; it was also the very sound-matter that inspired him as a philosopher-musician" (63).

In terms of how Nietzsche played music, Noudelmann argues that Nietzsche was a great improviser. The description Noudelmann provides has us imagine a playful, sometimes frantic Nietzsche, gliding his fingertips across the piano, only half-sight reading, the other half allowing himself to be taken over by the music and trusting himself to take these compositions into new depths. As Noudelmann describes it, "Nietzsche's piano playing mixed, in effect, performance, improvisation, and composition. He did not just play Chopin or Schumann: He played *with* them" (64). Yet, it is not exactly clear how we know this, for Noudelmann provides us with no textual evidence of Nietzsche as a great improviser. There are no letters from others, no citations of even anecdotal evidence; we must simply take Noudelmann's word for it.

Nevertheless, Noudelmann's focus on the body and its role in playing piano deserves consideration. Indeed, music begins with the body and Nietzsche was acutely aware of the various ways music affected him physically. Noudelmann describes the ways Nietzsche used music, not only as a philosophical tool, but as a kind of healing device; Bizet's *Carmen* (1875), for example, is described as Nietzsche's "cure" to Wagner. After his breakdown, Nietzsche never wrote again, but as Noudelmann highlights, he continued to play the piano every day, providing him solace through to the end.

The Philosopher's Touch is a beautifully written book by a scholar whose musical background and own encounter with the piano brings a keen intuition to his reading of Nietzsche as philosopher-musician to highlight the transformative, healing power music has on the individuals who encounter it.

5. Rebecca Mitchell's *Nietzsche's Orphans* is a book that demonstrates how music's transformative power extends beyond simply affecting the private emotions of individuals or even as a personal philosophical tool. On a larger scale, music has been thought capable of political change through uniting a whole nation. Mitchell explores the rise and fall of what she

⁶ *Der musikalische Nachlass*, ed. Curt Paul Janz, Basel 1976.

calls a “musical metaphysics” in late Imperial Russia which was inspired by Nietzsche’s (and to some extent Schopenhauer’s) views of music and its power to spiritually transform reality.

Just as Noudelmann was inspired by Sartre, Mitchell begins by revealing her inspiration: her first hearing of the Russian composer Alexander Scriabin. Her research into this enigmatic composer who famously thought he was God led her to discover a group of “cultural elites” in Russia at the time who shared a vision of music as the power that would unite Russia, provide a sense of identity, and spiritually reinvigorate a culturally declining and divided nation. Drawing on the myth of Orpheus, Mitchell demonstrates how “Nietzsche’s orphans” took seriously the idea of a Russian Orpheus whose music “would reunite humanity, offering a deeper meaning for earthly existence than materialism and positivism could offer” (2).

But who are “Nietzsche’s orphans” and why this peculiar term? Mitchell justifies her choice of title by describing the tension which arose in these Russian elites using a German philosopher (Nietzsche) as the basis and framework for a musical metaphysics whose central purpose was, among other things, to provide a *Russian* identity. Additionally, their attitude toward Nietzsche was ambivalent. On the one hand, they particularly shared Nietzsche’s vision that music was the best art form to most directly translate the deep truths of the Dionysian ground of being. On the other hand, their desire to spiritually reinvigorate Russia made them wary of Nietzsche’s amorality: “Music was a potent but unpredictable force, for its power could be turned toward either moral or immoral ends” (6). Consequently, this group of Russian “cultural elites” could not be described as “Nietzsche’s disciples”; by borrowing useful parts of Nietzsche’s thought and dispensing with others, Mitchell argues that they are better described as “Nietzsche’s orphans.”

In the first chapter, Mitchell seeks to understand how and why music rose to such significance in late Imperial Russia and how, in particular, it was utilised as a metaphysical symbol. The chapter arrives at a discussion of “musical metaphysics” which Mitchell argues is comprised of three interrelated themes: unity, musical time, and the search for Orpheus. Mitchell skillfully demonstrates how this group of Russian elites drew from various sources to create their shared vision of a “musical metaphysics” which had the ultimate aim of bringing unity to an increasingly disconnected Russia. Music as the symbol of unity was sourced primarily from Nietzsche’s *The Birth of Tragedy* where the Dionysian primordial unity is described as that which grounds all that is. Music, therefore, as *the* Dionysian art, should be the best art form to unite and transform reality. In this way, musical harmony became the metaphor for social harmony for Nietzsche’s orphans.

Secondly, the idea of “musical time” emerged from several figures which turned to music as a way to understand the nature of time. Music was seen to have a special relation to time by being experienced both *in* time, as the passing of one note to the next, as a whole symphony itself, and, Nietzsche’s orphans argued, outside of time whereby the insights music revealed transcended temporality entirely. This characteristic of music brought Nietzsche’s orphans to believe in “musical time” which Mitchell defines as: “this attempt to step outside space and time and access the absolute. Musical time was seen as a messianic or eschatological transcendence of linear time, a path to higher reality” (41). The concept allowed them to discuss the “progress” and “decline” (or decadence) of humanity with music emerging as the force which would solve the problems. As Mitchell succinctly puts it: “music was thus envisioned as a mystical force capable of both transcending mundane experiences of temporality and ushering in a new reality” (43).

Finally, “musical metaphysics” culminated in the idea of a “musical messiah” – an Orpheus reborn whose music would unite the social and cultural divides of Russia and save them from the discontents of Socratic rationalism. The idea had its genesis in the writings of *The Birth of Tragedy* where, as Mitchell rightly notes, contrary to the later emphasis on the

Übermensch or the “higher type,” Nietzsche instead refers to a *genius* in which the Apollonian and Dionysian are properly unified. The next few chapters are devoted to the three central composers who each emerged as a possible Orpheus; Scriabin (chapter 2), Medtner (chapter 3), and Rachmaninoff (chapter 4).

Mitchell provides an in-depth and informative biography of each composer, their life, and their thought illustrating how each emerged as a possible musical messiah but how ultimately, one by one, they failed to fulfil this salvific vision due to disagreements between Nietzsche’s orphans on who this messiah should be or what their music should sound like:

In short, musical metaphysics provided a form of belief without specific content: while the assumed need to transform society through a musical Orpheus was shared, disagreement over the basis and desired end result of that transformation highlighted the divisions rather than the potential unity within the aesthetic community (60).

Meanwhile, Mitchell highlights that Nietzsche’s orphans themselves attempted to put their musical metaphysics into practice through free concerts and the creation of community choirs. But these too failed, revealing the disconnect between the people (*narod*) and the Russian elites who wanted to lead them.

Mitchell’s book tells the story of the rise and ultimate failure of a “musical metaphysics” which emerged as a shared vision between Russia’s intelligentsia in Imperial Russia which reads as part historical analysis, part biography, and even, one might say, part tragedy. For Nietzsche scholars, this book will be of particular interest to those curious of how Nietzsche’s ideas on music are taken up, reformulated and reimagined. While the practice of this musical metaphysics may have ultimately failed in this instance, Mitchell’s stunning, lucid and thought-provoking survey highlights the enduring power of music and its ability to inspire visions for a new future and a new world.

All the authors under discussion have taken a different approach to Nietzsche and music which each reveal and highlight different aspects of importance in this area of Nietzsche studies. The amount of biographical emphasis in nearly all of these studies suggests that this is one of the areas where we can least separate the philosopher from the details of his life. And perhaps, we would not want to. After all, Nietzsche himself claimed that all philosophy is “a confession of faith on the part of its author, and a type of involuntary and unself-conscious memoir” (BGE 6). Those monographs which have taken this approach (Noudelmann, Liébert, and Hollinrake) have proven this is a fruitful endeavour. Liébert brings attention to the ways in which Nietzsche infused his philosophy with music and how affected he was by his relationship with Wagner. Hollinrake demonstrates how Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra* can indeed be read as music (as Nietzsche once claimed) – namely an anti-Wagnerian symphony which, read in this light, can solve many of the mysteries of Nietzsche’s famous work. Finally, from Noudelmann’s analysis, we come to see how important music was to Nietzsche as both a philosophical tool and a therapeutic practice which helped him to heal both his body and soul. On the whole, this approach highlights the way music transformed Nietzsche’s practice of philosophy making him (as he somewhat arrogantly claimed) one of the most musical of all the philosophers.⁷

⁷ In a letter to Hermann Levi from October 20, 1887, Nietzsche writes: “Maybe there has never been a philosopher who has been in essence a musician to such an extent as I am” (no. 929, KSB 8.172 – my translation).

On the other hand, some approaches, such as Davis', concentrate on the musical character of one particular work, in this instance, *The Birth of Tragedy*. In so doing, Davis highlights how the form in which a philosopher writes something is just as important as its content. Given Nietzsche's dissatisfaction with words, it reminds us of the importance of not simply reading Nietzsche's words on a page, but to hear them, to listen, for there are certain ideas which are beyond the limits of language.

Finally, another approach is to concentrate on Nietzsche's legacy as Mitchell has. While Mitchell's monograph is extremely informative of the musical ideas which took hold in late Imperial Russia, the book also does something else. It reminds us, not only of the power of Nietzsche's ideas on music and their far-reaching influence, but also of the transformative power of music itself, giving us some insight into why Nietzsche fell so in love with this mysterious art form in the first place.

Taken together, the excellent level of recent scholarship on Nietzsche and music demonstrates the value in approaching his philosophy through his love of music. For Nietzsche studies, thinking about the relationship between Nietzsche's philosophy and music supplies us with valuable insights into both his life and work.

Bibliography

Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Ethics and Politics*, Oxford 2015

Luca Guerreschi

Leib, Seele und Subjektivität nach Nietzsche. Internationale Perspektiven auf ein Problem im Wandel

1. Manuel Dries (Hg.), *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Berlin / Boston: De Gruyter 2018, 351 S., ISBN 978-3110246537.
2. Christian Benne / Enrico Müller (Hg.), *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit*. Basel: Schwabe 2014, 448 S., ISBN 978-3796533433.
3. Felice Ciro Papparo, *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima*. Pisa: Edizioni ETS 2016, 184 S., ISBN 978-8846744401.
4. Maurizio Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze*. Pisa: Edizioni ETS 2012, 122 S., ISBN 978-8846732262.

Abstract: Nietzsche's reflection on the constitution of human subjectivity is an essential moment of his philosophy. As historical and academic conditions change, distinct interpretations of this reflection often contradict each other. This review essay aims to offer an insight into this situation. The anthology edited by Dries, which focuses on the concepts of "consciousness" and the "embodied mind," presents innovative readings from the perspective of the philosophy of mind. However, this collection is marred by an insufficient comparison with the embodiment debate. Second, Benne and Müller's volume shows how the concepts of "person" and "personality" are used by Nietzsche to describe the complexity of human subjectivity after the dissolution of the metaphysical subject. Third, Papparo's monograph denotes with clarity the positive and productive aspects of the concept of soul in Nietzsche, but it is unsatisfactory from a scientific point of view. Finally, Scandella's book succeeds on the contrary in highlighting some significant themes that have been overlooked in previous contributions. From a theoretical point of view, this review points out some shortcomings of the naturalistic interpretations of Nietzsche, which seem inadequate not only to grasp the complexity of his conception of human subjectivity, but also to show its actuality.

Keywords: Body, Embodiment, Mind, Soul, Subjectivity, Personality

1. In letzter Zeit hat sich die philosophische Diskussion über das Phänomen der Leiblichkeit derart intensiviert, dass geradezu ein „corporeal turn“ im gegenwärtigen Denken ausgerufen wurde.¹ Die Aufwertung des lebendigen und subjektiv erlebten Leibes sowie dessen Verhältnis zum objektiv gegebenen Körper, die zunächst von Edmund Husserl, erst recht aber von Helmuth Plessner und Maurice Merleau-Ponty betont wurde, findet heute ein internationales Echo wie selten zuvor. Ein wichtiger Grund dafür ist das zunehmende Interesse an der körperlich-leiblichen Dimension, das sich ebenfalls in der wissenschaftlichen Forschung bemerkbar macht. In innovativen Bereichen der Psychiatrie und Psychopathologie, der

¹ Vgl. Emmanuel Alloa / Thomas Bedorf / Christian Grüny / Tobias Nikolaus Klass (Hg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, 1.

Neurowissenschaften und in den kognitionswissenschaftlichen Strömungen, die sich auf die Begriffe „Verkörperung“ (*embodiment*) und „verkörperter Geist“ (*embodied mind*) berufen, verschiebt sich der Fokus allmählich von dem, was sich nur innerhalb des Kopfes ereignet, auf den gesamten Leib und auf die leiblichen Interaktionen mit der Welt. Im Zusammenhang dieser fächerübergreifenden Debatten ist der Beitrag, den die Philosophie Nietzsches dazu liefern könnte, bisher unberücksichtigt geblieben. Der Sammelband *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*, herausgegeben von Manuel Dries, unternimmt erste Schritte in diese Richtung.

Manuel Dries betont in der theoretischen Einführung des Bandes, dass Nietzsches Reflexionen über Bewusstsein und Selbstbewusstsein nicht, wie eine flüchtige Lektüre einschlägiger Textstellen suggerieren könnte, mit einer einseitigen Kritik ihrer Rolle und Funktion verwechselt werden dürfen. Aus der kategorialen Umgestaltung des überlieferten Subjektbegriffs, die in den Werken Nietzsches oft mit unverkennbar kritischen Akzenten durchgeführt wird, zeige sich vielmehr das (Selbst-)Bewusstsein als „part of a larger, dynamic, embodied and embedded system of drives, affects, and unconscious and conscious mental states (with nonconceptual and conceptual content)“ (5). Nimmt man diesen vorläufigen Befund in den Blick, so stellt sich heraus, dass es auch in der gegenwärtigen Forschung über den *embodied mind* hoch an der Zeit ist, Nietzsches Denken wahr- und ernst zu nehmen.

Vor diesem Hintergrund möchte Christa Davis Acampora in ihrem Aufsatz *Nietzsche and Embodied Cognition* Nietzsche „in dialog with contemporary research in the area of embodied cognition“ (17) setzen und dadurch einen theoretischen Rahmen für die zukünftige Forschung auf diesem Gebiet bestimmen (18). Zu diesem Zweck nimmt sie überwiegend auf Sekundärliteratur Bezug, wobei allerdings wichtige Autoren wie Anthony Chemero, Shaun Gallagher, John Haugeland, Alva Noë oder Thomas Fuchs kaum oder überhaupt nicht diskutiert werden. Auch das im Wortsinne grundlegende und bis heute prägende Buch *The Embodied Mind* von Francisco Varela, Evan Thompson und Eleanor Rosch² findet nur ein einziges Mal Erwähnung – wohlgemerkt: im gesamten Band – und dies im Rahmen einer indirekten Quelle (28). In der Hauptsache identifiziert Acampora in Nietzsches Auffassungen von Leib, Sprache, Sinnlichkeit und Bewusstsein Themen, die für einen Vergleich mit den *embodied cognition theories* (ECTs) produktiv eingesetzt werden könnten (28–35). Anstatt bloß auf bestehende Affinitäten zu setzen, solle sich die diesbezügliche Forschung jedoch auf die Frage konzentrieren, inwiefern Nietzsches Philosophie zur Erneuerung der theoretischen Voraussetzungen, Begriffe und Prinzipien, von denen aus die ECTs kognitive Phänomene erforschen, beitragen könne. Wie dies laut Acampora konkret aussehen soll, wird im letzten Teil des Aufsatzes erläutert (38–44). In ihm beschränkt sie sich allerdings darauf, drei Inhaltspunkte von Günter Abels einflussreichem Aufsatz über *Nietzsches Philosophie des Geistes*³ auf die ECTs anzuwenden. So geht Acampora zwar nicht fehl, wenn sie schreibt, „that our concept of the organism (generally construed as a *thing*) is in need to reform“ (41), und in Anschluss an Abels Deutung von Nietzsche für ein auch die traditionelle Auffassung

² Francisco Varela / Evan Thompson / Eleanor Rosch, *The Embodied Mind*, Cambridge, MA 1991.

³ Günter Abel, „Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 1–43. Acampora bemängelt mit Recht, die anglophone Nietzsche-Forschung habe diesem Aufsatz vor dessen englischer Übersetzung im Jahr 2015 nicht die nötige Aufmerksamkeit geschenkt (38). Als wenigstens genauso relevant für das Thema „Nietzsche and embodied cognition“ sei hier nach demselben Kriterium hingewiesen auf: Günter Abel, „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib“, in: Mihailo Djurić (Hg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, 100–130.

des Lebendigen modifizierendes Denken in Prozessen plädiert. Bei einer tieferen Beschäftigung mit den ECTs, die als *enactive approach to cognition* bezeichnet werden, hätte sich dennoch herausgestellt, dass die angestrebte Reform schon zu weiten Teilen vollzogen ist. So wird in dieser heute dominierenden Strömung der Verkörperungstheorien z. B. folgende Einsicht vertreten: „a living organism is not so much a ‚thing‘, but rather a process“.⁴ Und gerade mit Blick auf den *enactive approach* hätte sich auch die weiterführende, Abels Nietzsche-Verständnis kennzeichnende Dekonstruktion des Begriffs Organismus, die Acampora hingegen auf die deutlich weniger biozentrische *extended mind hypothesis* von Andy Clark und David Chalmers kritisch bezieht, als besonders treffend erweisen können. Ein mehr oder minder latenter Biologismus, wonach u. a. der Mensch mit seinem Organismus gleichgesetzt wird, haftet vor allem *dieser* Bewegung innerhalb der ECTs an, könnte aber mithilfe von Nietzsches Auffassung des menschlichen Leibes positiv verändert werden. In diesem Zusammenhang gilt es weiterhin zu beachten, dass Nietzsche sich sowohl über den Leib als auch über den Körper des Menschen äußert.⁵ In Acamporas Aufsatz, in dem nicht einmal die Frage nach einer möglichen Synonymie beider Termini im Nietzsche-Korpus gestellt wird, ist hingegen nur von einem nicht weiter definierten „body“ die Rede. Dass die Körper-Leib-Unterscheidung – unabhängig von Nietzsche, aber im Hinblick auf die phänomenologische Tradition – unterdessen in der anglophonen Forschung über *embodied mind* bzw. *embodied cognition* zunehmend thematisiert wird,⁶ bleibt ebenfalls unberücksichtigt. Den mit der besagten Forschung vertrauten Lesern dürfte zudem ins Auge fallen, dass gerade dort, wo Acampora die auf Abels Interpretation zurückgehenden Konzeptionen von „Emergence and Continuum“ (43 f.) als „particularly useful for theorists of embodied cognition“ (44) empfiehlt, die von ebenjenen Theoretikern vertretene emergentistische These einer „deep continuity of life and mind“⁷ nicht erwähnt wird. Auch die Abwesenheit von Problemen der Affektivität und Perspektivität, welche für Nietzsche eine ausgeprägt leibliche Dimension annehmen und zugleich im Zentrum des Interesses der ECTs stehen,⁸ fällt besonders auf. Dem Anliegen Acamporas, Nietzsche in einen kritischen Dialog mit den Untersuchungen zur *embodied cognition* zu setzen, ist in seinen programmatischen Zügen ohne Zweifel zuzustimmen. Die spezifischen Forschungslinien und -desiderate, die sie aufzeigt, erscheinen indessen als nur begrenzt tauglich.

4 John Stewart, „Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science. From the Origin of Life to Consciousness and Writing“, in: John Stewart / Oliver Gapenne / Ezequiel A. Di Paolo (Hg.), *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge, MA 2010, 1–31: 2.

5 Vgl. z. B. Nachlass 1883, 9[44], KSA 10.359 f.

6 Vgl. z. B. Robert Hannah / Evan Thompson, „The Mind-Body-Body-Problem“, in: *Theoria et Historia Scientiarum* 7/1 (2003), 23–42, und Shaun Gallagher / Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London 2008, 136 ff. Vgl. auch den – allerdings nach dem hier zur Diskussion stehenden Sammelband erschienenen – Aufsatz von Thomas Fuchs, „The Circularity of the Embodied Mind“, in: *Frontiers in Psychology* 11 (2020), 1–13.

7 Vgl. z. B. Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA 2007, insb. 157 ff., und Peter Godfrey-Smith, „Spencer and Dewey on Life and Mind“, in: Margaret A. Boden (Hg.), *The Philosophy of Artificial Life*, Oxford 1994, 314–331.

8 Zur Affektivität vgl. z. B. Giovanna Colombetti, *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge, MA 2014. Zur Perspektivität aus verkörperungstheoretischer Sicht vgl. insb.: Francisco J. Varela, „Organism. A Meshwork of Selfless Selves“, in: Alfred Tauber (Hg.), *Organism and the Origins of Self*, Dordrecht 1991, 79–107, sowie Francisco J. Varela, „Patterns of Life. Intertwining Identity and Cognition“, in: *Brain and Cognition* 34 (1997), 72–87.

Hatte Dries in der Einleitung des Bandes das Bewusstsein, so wie Nietzsche es versteht, als Teil eines leiblich-verkörpernten, aber noch etwas unbestimmt anmutenden „Systems“ bezeichnet, so wird dieses in seinem Aufsatz *Early Nietzsche on History, Embodiment and Value* namentlich genannt: „Nietzschean selves are best understood as complex, embodied systems of drives with affective orientations, as well as embodied unconscious and conscious values“ (49). Obwohl die in dieser Formel resümierte Konzeption des Selbst sich erst in den späteren Werken manifest entfalte, lasse sie sich nicht nur bereits *in nuce* in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* (1874) ausfindig machen, sondern bilde sogar die Folie für ein angemessenes Verständnis dessen, was dort als „historische Krankheit“ (UB II, HL 10, KSA 1.329 ff.) kritisiert werde. Der historische Sinn, wie von Nietzsche beschrieben, funktioniere nämlich wie ein Trieb, der sich auf die individuelle und kulturelle Entwicklung auch pathogen auswirken könne: Die modernen Gelehrten verhielten sich infolgedessen „like compulsive eaters who suffer from a digestive disorder“ (56). In einem weiteren, zwar etwas gewagten, aber gut argumentierten Schritt deutet Dries die tieferen Ursachen dafür anhand der Literatur über *embodied cognition* aus. Unter Berücksichtigung der Begriffe „structural coupling“ und „perturbation“⁹ ließe sich die historische Krankheit auf einen Mangel an „deep embodiment“ (66) zurückführen. Sieht man über die Frage hinweg, ob technische Kategorien aus der biologischen und kognitionswissenschaftlichen Forschung sich überhaupt auf das Vorhaben der *Unzeitgemässen Betrachtungen* projizieren lassen, so kann gesagt werden, dass der Aufsatz den Diskurs über Nietzsche und den verkörpernten Geist auf den historischen Horizont produktiv zu erweitern vermag.

In *Becoming Reasonable Bodies. Nietzsche and Paul Churchland's Philosophy of Mind* setzt Helmut Heit, dem Titel gemäß, Nietzsche in Vergleich mit dem eliminativen Materialismus, wie dieser heute noch von Paul Churchland vertreten wird. In den 1960er-Jahren als Position vor allem von Paul K. Feyerabend und Richard Rorty eingenommen, später von Rorty jedoch zurückgewiesen, behauptet der eliminative Materialismus, dass die psychologisch-mentalenen Begriffe und Phänomene, statt auf ihre physikalisch-neuronalen Korrelate reduziert zu werden, vielmehr aus unserer Sprache und unserem Weltbild verschwinden sollten. Begriffe wie „Gefühl“ oder „Wunsch“ seien vergleichbar mit „dämonischer Besessenheit“ und „Phlogiston“, deren Referenten nie auf ein materielles Substrat zurückgeführt werden konnten, weil es solche Referenten einfach nicht gibt. Sie wurden vielmehr im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts durch „Epilepsie“ und „mittlere kinetische Energie der Moleküle“ ersetzt. Und genau diese Idee wissenschaftlichen Fortschritts spielt eine prominente Rolle für den eliminativen Materialismus, auch in der Variante Churchlands. Wie Heit betont: „Research in neural networks will – so he believes – set the foundations to solve problems, which have been misconceived and therefore remained unsolved in Western philosophy since its early Greek beginnings“ (77, meine Kursivierungen). Der Zukunftsmodus macht deutlich, dass der eliminative Materialismus auf einer Prophezeiung, auf einem Glaubensartikel, auf einem letztlich unwissenschaftlichen Boden fußt, dem präzise metaphysische Überzeugungen zugrunde liegen.¹⁰ In der damit zusammenhängenden Angewiesenheit auf einen szientistischen Optimismus einerseits und auf einen metaphysischen Realismus

⁹ Vgl. dazu Humberto R. Maturana / Francisco J. Varela, *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht 1980, und Humberto R. Maturana / Francisco J. Varela, *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Boston 1987.

¹⁰ Schon Popper wies auf diesen prophetischen Charakter hin, weswegen er den eliminativen Materialismus auch „promissory materialism“ nannte. Vgl. Karl R. Popper / John C. Eccles, *The Self and Its Brain*, 2. Aufl., Berlin 1981, 96.

andererseits sieht Heit über manche eher beiläufige Konvergenzen hinaus vor allem eine grundsätzliche Inkompatibilität der Positionen Churchlands mit der Philosophie Nietzsches. Die Konsequenz, die daraus gezogen wird, lautet wie folgt: Nietzsches „philosophy of mind is ultimately not eliminativist but pluralist“ (85).

Mattia Riccardi und João Constâncio beschäftigen sich ebenfalls, wie Heit, mit dem Problem des psychophysischen Zusammenhangs; sie behandeln es nun in Hinsicht auf die zentralen Fragen der mentalen Verursachung und der Freiheit. Der Text von Riccardi, *Nietzsche on the Superficiality of Consciousness*, geht der auch in weiteren hier zu besprechenden Beiträgen und überhaupt in letzter Zeit häufig diskutierten Frage nach, ob und inwieweit Nietzsche eine epiphänomenalistische Position zugeschrieben werden soll. Es ist daher angebracht, zwei Merkmale derselben minimal zu präzisieren. Unter Epiphänomenalismus wird die These verstanden, „that mental events are caused by physical events in the brain, but have no effects upon any physical events“.¹¹ Weniger radikal als der Eliminativismus, spricht der Epiphänomenalismus den mentalen Zuständen als solchen nicht jegliche Realität ab, sondern erkennt diesen nur eine kausale Unwirksamkeit auf das Handeln zu. Denn das Gegenteil brächte den Epiphänomenalisten zufolge einen Verstoß gegen die Naturgesetze mit sich; man wäre dabei etwa zu der Konsequenz verpflichtet, „that the molecules that are part of your body behave, at least sometimes, in ways different from the way they would if they weren't part of a living body animated by mental processes.“¹²

Nun liefert Riccardi eine elegante und streng argumentierte Verteidigung der These, Nietzsche habe einen epiphänomenalistischen Standpunkt *avant la lettre* vertreten. In den Fokus der Aufmerksamkeit wird hierzu FW 354 (Vom „Genius der Gattung“) gerückt. Aus dem Aphorismus, der sowohl in quellenanalytischer Hinsicht (Leibniz, Liebmann) wie auch mithilfe von Kategorien der gegenwärtigen Philosophie des Geistes (Rosenthal) erörtert wird, destilliert Riccardi – in typisch analytischer Manier – zwei theoretische *claims* heraus. Sie werden *superfluousness claim* (SC) bzw. *falsification claim* (FC) genannt und lauten wie folgt:

(SC): mental attitudes could – and most of the time actually do – occur and sustain our agency without becoming conscious.

(FC): in becoming conscious, the content of mental attitudes is re-translated in light of a socially developed and acquired „theory of mind“. (100)

Der Aspekt der Überflüssigkeit (SC), wie dieser im Aufsatz weiter ausgearbeitet wird, ist hier stärker zu fokussieren. Im Fluss unserer miteinander „causally connected, unconscious mental states“ (105) träten nur einige von ihnen ins Bewusstsein, d. h., ihr Inhalt werde propositional artikulierbar. Weil uns nur die bewusst gewordenen Zustände introspektiv zugäng-

¹¹ William Robinson, „Epiphenomenalism“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/epiphenomenalism/>.

¹² Jaegwon Kim, „Downward Causation in Emergentism and Nonreductive Physicalism“, in: Ansgar Beckermann / Hans Flohr / Jaegwon Kim (Hg.), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin 1992, 118–138: 120. Vgl. auch Robinson, „Epiphenomenalism“: „The central motivation for epiphenomenalism lies in the premise that whenever there is a sufficient cause of a physical event, there is a sufficient physical cause of that event. If a mental event is something other than a physical event, then for it to make any causal contribution of its own in the physical world would require a violation of physical law“ (meine Kursivierung).

lich seien, schrieben wir ihnen auf vielfältige, aber illusorische Weise Kausalverhältnisse zu, die allein der unbewussten Sphäre zugehörten. Die einzig reale kausale Wirksamkeit verbinde hingegen: unbewusste Zustände unter ihnen; einen unbewussten Zustand mit dessen bewusster Form; unbewusste Zustände und Handlungen. Demnach ist es durchaus möglich, dass ein bewusst gewordener mentaler Zustand – etwa meine Lust, noch eine Zigarette zu rauchen – mich dazu motiviert, das Schreiben dieser Rezension kurz zu unterbrechen. Dafür sei freilich nicht entscheidend, ob sich mir der Drang zu rauchen *qua* bewusster Vorstellung manifestiert oder nicht. Die von Riccardi daraus gezogene Konsequenz lautet: „Nietzsche endorses a weak, but still substantial version of epiphenomenalism about consciousness, for he claims that *the causal powers of a given mental state M do not depend on M's being conscious or not*“ (109, meine Kursivierung).

Demgegenüber bleibt zu erwägen, ob diese Version des Epiphänomenalismus noch als solcher bezeichnet werden darf. Auf den ersten Blick scheint die Frage wenigstens zum Teil bejaht werden zu müssen: Der *superfluosity claim*, so wie Riccardi ihn auffasst, stimmt ohne Zweifel mit dem Epiphänomenalismus überein, insofern die kausale Wirkung mentaler auf weitere mentale Zustände (*mental-to-mental causation*) auf der Ebene des Bewusstseins gelegnet wird. Im Übrigen lassen nicht wenige Äußerungen Nietzsches diese Interpretation ganz offensichtlich zu: „Daß ein Gedanke unmittelbar Ursache eines anderen Gedankens wäre, ist nur scheinbar.“ (Nachlass 1885/86, 1[61], KSA 12.26) Indem Riccardi die psychophysische Kausalität (*mental-to-physical causation*) nicht gänzlich ablehnt, sondern nur auf die Ebene unbewusster, aber ebenso mentaler Zustände verlegt, scheint er hingegen den zwei Grundprämissen des Epiphänomenalismus zu widersprechen. Diese bestehen in der kausalen Geschlossenheit des physischen Bereichs (*causal closure of the physical domain*) einerseits und in der gegenseitigen Ausgeschlossenheit kausaler Erklärungen (*explanatory exclusion*) andererseits. Das Prinzip der *causal closure* besagt, dass jedes physikalische Ereignis immer durch eine vollständige und unabhängige Kausalkette erklärt werden kann, die aus lauter physikalischen Ereignissen besteht. *Explanatory exclusion* wird hingegen das Prinzip genannt, wonach es für jedes Ereignis, das verursacht wurde, eine alleinige vollständige und unabhängige Kausalkette gibt, die es zureichend erklärt. Aus der Vereinigung beider Prinzipien ergibt sich, dass ein physikalisches Ereignis – die Körperbewegung, sich eine Zigarette anzuzünden – nur durch weitere physikalische Ereignisse verursacht werden kann. Eine psychophysische Kausalität ist daher aus epiphänomenalistischer Sicht nicht gegeben.¹³ Eine Version des Epiphänomenalismus, welche – wie die hier von Riccardi vertretene – die Existenz von „causally efficacious mental states“ (108) annimmt, scheint somit kein Epiphänomenalismus zu sein.

Mit seinem Aufsatz *Nietzsche on Will, Consciousness, and Choice. Another Look at Nietzschean Freedom* zielt Constâncio auf den Nachweis, dass Nietzsches Zurückweisung der Willensfreiheit, anstatt eine rein negative Bedeutung zu haben, ein neues, positives Konzept sowohl von Freiheit als auch von Willen mit sich bringt. In einem ersten Schritt arbeitet Constâncio die u. a. in JGB 19 vorgebrachte Einsicht heraus, jeder bewusst ausgeführte Willensakt sei als Resultat komplexer Machtdynamiken anzusehen, die unter unbewusst-triebhaften Kräften stattfinden. Aus genau diesem Grund habe Nietzsche die Freiheit des Willens im Sinne eines einfachen Kausalverhältnisses zwischen bewusstem Denken und auszuführender Handlung als illusorisch abgelehnt. Daraus folgert aber Constâncio keinen blinden Determinismus, der den Menschen vollständig seiner Triebhaftigkeit auslieferte, sondern

¹³ Vgl. Peter Bieri, „Trying out Epiphenomenalism“, in: *Erkenntnis* 36/3 (1975), 283–309, und Jaegwon Kim, *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge 1993, 92–108 und 237–264.

einen mit einem gewissen Grad von Freiheit („*relative freedom*“) kompatiblen „*necessitarianism*“ (129).

Friedrich Ulfers und Mark Daniel Cohen bemängeln in ihrem Beitrag *Nietzsche's Panpsychism and the Equation of Mind and Matter*, dass man bisher Nietzsches Reflexionen über den Menschen große Aufmerksamkeit geschenkt, „his views regarding the nature of the universe as it is in itself“ (146) jedoch nicht gleichermaßen in den Blick genommen habe. Dem entgegen nehmen sich die Autoren vor, Nietzsche als einen genuin ontologischen Denker erscheinen zu lassen. Gegenstand seiner Ontologie sei nichts weniger als „the essence of the real“, „the nature of the world“ (147) bzw., um es noch einmal deutlich zu sagen, „the world as it is in itself“ (145). Selbst wenn man den Zweifel darüber ausblendet, ob eine Konzeption der Welt, wie sie an sich selbst ist, in irgendeiner Hinsicht mit Nietzsches Denken kompatibel sein kann, bleibt noch zu bedenken, dass für Ulfers und Cohen die besagte Natur, Essenz oder Beschaffenheit der Welt an sich eindeutig „*beyond the limit of ordinary experience*“ (145) liegt. Streng genommen ergibt sich daraus das Bild eines metaphysischen Nietzsche, der ernsthaft hinter Kant zurückzufallen droht. Wenn man aber solche Prämissen teilt, mag der im Aufsatz unternommene Versuch überzeugen, eine in sich kohärente Lehre des Panpsychismus auf dem Nachlass vor allem der 1870er-Jahre aufzubauen.

Einen ontologischen, aber überzeugenderen Standpunkt vertritt auch Frank Chouraqui in *On the Place of Consciousness within the Will to Power*. Im Mittelpunkt seines Beitrags steht noch einmal das Problem der mentalen Verursachung bei Nietzsche, die bei aller Kritik an dem herkömmlichen Kausalitätsbegriff doch nicht voreilig als bloße Illusion liquidiert werden dürfe. Ideen als solchen, wie Chouraqui mit präzisen Textbeispielen belegt, wohnt für Nietzsche ein welt- und wirklichkeitsveränderndes Potenzial inne, ohne welches auch sein eigenes philosophisches Projekt sinnlos erscheinen würde: „Nietzsche's insistence on the strategic importance of ideas and acts of consciousness for his task gives consciousness an importance that no naturalistic account has been able to acknowledge in a satisfactory manner“ (164). Selbst dessen polemische Äußerungen über einen nur symptomartigen oder gar oberflächlichen Charakter des Bewusstseins seien folglich nicht epiphänomenalistisch, d. h. als Negationen eines solchen aktiven, transformativen Vermögens zu missdeuten; sie würden sich vielmehr gegen die Hypostasierungen wenden, die das Bewusstsein in der philosophischen Tradition häufig erfahren hat. Vor diesem kritischen Hintergrund gliedert sich Chouraquis positiver Vorschlag, den Fragen nach Handlungsfähigkeit (*agency*) und mentaler Verursachung im Zusammenhang mit einer monistischen Ontologie des Willens zur Macht als „*universal explanatory hypothesis*“ (164) nachzugehen. Einmal abgesehen von den Schwierigkeiten, auf die man stößt, wenn Nietzsche Monismen, Ontologismen und überhaupt metaphysische Doktrinen unterstellt werden, liegt der durchaus berechtigte Fokus des Aufsatzes darin, die Wechselwirkungen zwischen (eher) psychischen und (eher) physischen Ereignissen anhand eines dynamisch-relationalen Prinzips, genannt Wille zur Macht, von neuem aufzufassen. Das Hauptresultat der Argumentation Chouraquis besteht demnach in der Ausarbeitung eines Konzepts von *agency* als „*concurrent or mutual dependence*“ (178), womit sich die traditionelle (und von Nietzsche mehrfach angegriffene) Kategorie der Kausalität aus Sicht des Autors ersetzen ließe.

Die Texte von Lawrence J. Hatab und Benedetta Zavatta gehen auf Probleme der Sprachphilosophie ein. In *Taking Ourselves into Selfhood. Nietzsche on Consciousness and Language in Gay Science 354* verbindet Hatab die Vermutung, „dass Bewusstsein überhaupt sich nur unter dem Druck des Mitteilungs-Bedürfnisses entwickelt hat“ (FW 354, KSA 3.591), mit Ergebnissen aus der gegenwärtigen Entwicklungspsychologie, laut denen das (Selbst-)Bewusstsein ebenfalls als ein soziolinguistisch bestimmtes Phänomen anzusehen ist. Aber auch unmittelbare und unvermittelte Sprachformen, die sich

nicht im Bewusstsein widerspiegeln würden, untersucht Hatab bei Nietzsche – dies jedoch „without detailed discussion, simply to put the matter in play for consideration“ (190).

In ihrem sehr soliden Beitrag *The Figurative Patterns of Reason. Nietzsche on Tropes as Embodied Schemata* streicht hingegen Zavatta eine bisher kaum bemerkte, aber kardinale Kontinuität zwischen Nietzsches Philosophie und der gegenwärtigen Diskussion über *embodied mind* heraus. In einem ersten Schritt rekonstruiert sie Momente der philosophischen und semasiologischen Debatte über die Rhetorik im 19. Jahrhundert. So wurde damals der Standpunkt vertreten, dass Metapher, Metonymie und Synekdoche nicht einfach nur Redefiguren, sondern Allgemeingesetze des menschlichen Geistes darstellten. Die Autorin zeigt folglich, wie Nietzsche diesen Diskurs in den Basler Vorlesungen und in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873) rezipierte und radikalisierte. Nicht nur habe der frühe Nietzsche in der Rhetorik im Allgemeinen als Kunst, den eigenen Gesichtspunkt mit sprachlichen Mitteln Geltung zu verschaffen, einen unbewussten künstlerisch-schaffenden Urtrieb des Menschen am Werk gesehen. Auch die drei genannten Tropen im Besonderen nähmen eine konstitutive Rolle im Sprechen und Denken ein. Das synekdochische Verfahren *pars pro toto* stelle einen Wesenszug der begrifflichen Abstraktion dar, während die metonymische Vertauschung von Ursache und Wirkung, oder besser: das Hinzufügen einer erdichteten, imaginierten Ursache, jedem Phänomen in unserem Denken der Kausalität gleichermaßen wesentlich angehöre. Die Metapher schließlich, verstanden im weitesten Sinne als eine analogische Übertragung von einem auf ein anderes Gebiet, beschreibe in akkurater Weise die Arbeit unserer begrifflichen Kategorien. Nun argumentiert Zavatta einerseits dafür, dass die soeben geschilderten Prozeduren, obschon sie ab 1875 nicht mehr namentlich genannt werden, noch in der theoretischen Philosophie des mittleren und späten Nietzsche ihren Niederschlag fänden. Andererseits habe er damit auch die Arbeit der US-amerikanischen Sprachwissenschaftler George Lakoff und Mark Johnson, Pioniere der Studien über *embodied mind*, unter wichtigen Aspekten antizipiert. Lakoff und Johnson haben mit den Mitteln der kognitiven Linguistik gezeigt, dass unsere Sprache, unser begriffliches System, unser Denken und Handeln eine tiefe metaphorische Struktur aufweisen, die auf einer basalen Ebene mit unserem leiblichen Dasein und räumlichen Orientierungsvermögen zusammenhängen.¹⁴ Demgegenüber betont Zavatta mit Recht, dass im Blick auf solche Resultate nicht nur Nietzsches Auffassungen von Rhetorik und Sprache eine weitere Dimension von Aktualität annehmen. Auch der Anspruch von Lakoff und Johnson, mit der eigenen Arbeit die „Western philosophical tradition“¹⁵ insgesamt herausgefordert zu haben, lasse sich durch einen Vergleich mit Nietzsche wenigstens relativieren. Dass diesem Vergleich im Aufsatz lediglich zwei Seiten eingeräumt werden, macht allerdings den eher programmatischen Charakter eines Vorhabens deutlich, das vertieft zu erforschen sich lohnen würde.

In *Selbstverleugnung – Selbsttäuschung. Nietzsche and Schopenhauer on the Self* beschäftigt sich Anthony Jensen mit der „dissolution of subjectivity and individuality“ (217), wie sie nach Schopenhauer im Akt der ästhetischen Anschauung gegeben ist. Gegen die Auffassung, dass das Individuum dabei und überhaupt in ein „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis“ aufgehen könne, hat sich Nietzsche wiederholt und vehement positioniert.¹⁶ Hinter diesem spezifischen, aber entscheidenden Dissens liege allerdings ein

¹⁴ Vgl. dazu George Lakoff / Mark Johnson, *Metaphors We Live by*, Chicago 1980, insb. 14 ff. Vgl. auch George Lakoff / Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York 1999.

¹⁵ Lakoff / Johnson, *Metaphors We Live by*, x.

¹⁶ Vgl. FW 99 und GM III 12.

viel komplexeres und differenzierteres Verhältnis zu Schopenhauer als die darin scheinbar implizierte Ablehnung. Selbst in der vollkommenen Umkehrung der ästhetischen „Selbstverleugnung“, die der mittlere und spätere Nietzsche nicht zuletzt mit einem starken Akzent auf die unabdingbar leiblich-verkörpernte Verfasstheit des Menschen auch in der ästhetischen Erfahrung durchführt, seien Motive der Philosophie Schopenhauers deutlich zu erkennen.

Christian J. Emden beschäftigt sich in seinem Aufsatz *On Natural Beings. Nietzsche and Philosophical Naturalism* mit der Frage, welche Variante des philosophischen Naturalismus sich besser dafür eignet, dem Denken Nietzsches zugeschrieben zu werden. Dabei greift er Argumente und Materialien aus seiner Monografie *Nietzsche's Naturalism*¹⁷ auf. Den klassischen physikalistischen Naturalismus aufgrund seiner ontologischen Unterstellungen und reduktionistischen Verfahrensweisen verwerfend, stellt Emden die Behauptung auf, dass Nietzsche einen schwachen methodologischen (W. V. O. Quine) und eine starke pragmatische Form von Naturalismus (Joseph T. Rouse) vertreten habe (239). Somit gehöre zwar das menschliche Handeln *im Ganzen* („human agency as a whole“) der Natur zu, weshalb die soziale und normative Dimension „needs to be related back to nature“ (247). Die Art dieser Rückbindung sei aber nicht reduktionistisch. Auch stehe immer noch fest, dass jedes Verständnis der menschlichen Erfahrungswelt – unter allen, mithin auch den psychologischen, ethischen, politischen Aspekten – eine Analogie zu den Naturwissenschaften nachzuweisen habe, um als sinnvoll angesehen werden zu können. Allerdings liege der Fokus dabei nicht so sehr auf einer methodischen, sondern auf einer allgemeineren Kontinuität mit weit verstandenen „scientific practices“ (239), die sich wechselseitig mit „social practices“ (248) bedingen würden. Noch wichtiger sei, dass ein konkreter Naturbegriff den genannten Praktiken nicht vorangehe, sondern in und von ihnen kontinuierlich gestaltet und umgestaltet werde (237). Es handelt sich so um eine subtile und verhältnismäßig liberale Position, derer sich Emden zuletzt bedient, um das Projekt der *Genealogie der Moral* (1887) als eine Naturalisierung des Normativen zu deuten.

Die These, dass Nietzsche als Vorläufer einer solchen naturalistischen Philosophie anzusehen sei, wird durch zahlreiche Verweise auf von ihm zur Kenntnis genommene bio- und physiologische Texte untermauert. Der Gebrauch der Quellen, in dem Emden ohne Zweifel seine Überlegenheit gegenüber der breiten Mehrheit der angloamerikanischen Nietzsche-Forschung zeigt, weist dennoch eine gewisse Einseitigkeit auf. Liest man die Rekonstruktionen des Aufsatzes, so kann der Eindruck entstehen, als hätte Nietzsche den Inhalt seiner vielfältigen naturwissenschaftlichen Lektüren unmittelbar übernommen und als Stützpunkte eines eigenen naturalistischen Denkens verwendet. Diese Vorstellung erscheint nicht nur deswegen zweifelhaft, weil Nietzsche sich durchaus auch mit kritischem bzw. relativierendem Ton ebenso über die im Aufsatz zitierten Autoren¹⁸ wie allgemein über das wissenschaftliche Unternehmen äußert.¹⁹ Zu beachten ist vielmehr, dass aus dem Interesse eines Philosophen für die Naturwissenschaften nicht notwendig die Vertretung eines bestimmten -ismus, insbesondere nicht ein „commitment to philosophical naturalism“ (245) folgen

¹⁷ Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014.

¹⁸ Für eine kritische Auseinandersetzung mit den auch von Emden angeführten Quellen, die aber nicht auf einen philosophischen Naturalismus Nietzsches schließt, siehe Andrea Orsucci, *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992.

¹⁹ Vgl. z. B. GT, Versuch einer Selbstkritik 2, sowie FW 373 und 344.

muss.²⁰ Im Blick darauf lässt sich nicht darüber hinwegsehen, dass Nietzsche – auch innerhalb ein und desselben Werks – sehr wohl in naturalistischer (JGB 230), aber zugleich auch in explizit anti-naturalistischer Hinsicht (JGB 12 und 21) argumentiert. Man kann schließlich diese Beobachtung zuspitzen und fragen, ob solcherart überraschende Perspektivenwechsel nicht vielleicht strategisch eingesetzt werden, um festgelegte philosophische -ismen, wie den Naturalismus, von innen her zu subvertieren und *ad absurdum* zu führen.

Nietzsches Kritik an englischen Denkern wie Herbert Spencer sowie allgemein an dem „Ungeschick der Naturalisten“ (JGB 12), welche dem heutigen philosophischen Naturalismus den Weg ebneten, erklärt Emden damit, dass ihm deswegen eine raffiniertere Form von Naturalismus zuzuschreiben sei (235 f.). Anders argumentiert Maria Cristina Fornari in „*Shadows of God“ and Neuroethics*. Fornari hält Nietzsche für „a most acute critic of the naturalistic fallacy“ (262). Als einen solchen Fehlschluss wies er, wie die Autorin an seiner Beschäftigung mit Spencer sichtbar macht, schon seinerzeit die Tendenz zurück, das Normative auf das Natürliche gründen zu wollen: „Der Werth des Altruism“, notiert Nietzsche, „ist nicht das Ergebnis der Wissenschaft“ (Nachlass 1880/81, 8[35], KSA 9.390). Vor diesem Hintergrund stellt Fornari eine Reihe gegenwärtiger Versuche in Frage, die Gültigkeit moralischer Normen und Systeme unter Rekurs auf neurowissenschaftliche Beobachtungen zu rechtfertigen. Anstatt jeden neuroethischen (oder anderweitigen) Naturalisierungsversuch uneingeschränkt zu begrüßen, scheint also die Aufgabe der Philosophen, welche die *Genealogie der Moral* zum Vorbild nehmen, nicht zuletzt darin zu bestehen, ein gewisses Maß an Skepsis und Verdacht auch gegenüber den Naturalisierungen zu hegen.

Charlie Huenemann eröffnet seinen Text *Nietzsche and the Perspective of Life* mit einer klassischen (und schon vielfach beantworteten) Frage: Angenommen, dass alles, was es gibt, und insbesondere unsere Werte und Wertungen für Nietzsche relativen, perspektivischen und – so lässt sich ergänzen – interpretativen Charakters sind, ist nicht gerade diese Wertung selbst ihrerseits nur eine Perspektive unter anderen? Ist nicht „auch dies nur Interpretation“ – und, wenn ja, „umso besser“ (JGB 22)? Oder meinte Nietzsche stattdessen – wie Huenemann findet – den in seiner eigenen Philosophie vertretenen Werten und Wertungen, wie etwa der kritischen Wertung der christlichen Moral, gebühre eine Sonderstellung, „a special grounding the others lacked“ (273)? Eine solche Überlegenheit liegt Huenemann zufolge darin begründet, dass Nietzsches Philosophie, anders als die ihr vorangehenden moralischen Systeme, die Werte des Lebens in Schutz genommen und dessen Interessen vertreten habe. Gemeint sei jedoch mit „Leben“ eine zugegebenermaßen „implausible“ (275), großgeschriebene „theoretical entity (called ‚Life‘), which has values and a perspective“ (274). Der damit postulierten Entität „Leben“ wird folglich, trotz ihrer eminent theoretischen Natur, die Fähigkeit zugeschrieben, sich in spezifischen Weisen zu verhalten. Sie ignoriere etwa alle Entitäten, die nicht über eine eigene Perspektive verfügen, und sei indessen darauf aus, die Anzahl der mit Perspektiven ausgestatteten Entitäten zu vermehren. Diese originelle, aber unplausible Hypothese führt indes letzten Endes zu einem plausiblen, aber nicht besonders originellen Befund. Diejenige des „Lebens“ erweise sich, nachdem bekannte Argumente über die Kommensurabilität der Perspektiven im Perspektivismus gesichtet wurden, doch als eine weitere Perspektive unter anderen. Ein Leben im Sinne des „Lebens“ zu führen, sei dennoch anderen moralischen Wertesystemen vorzuziehen, weil dadurch eine gesunde, wenn auch konfliktreiche Pluralisierung der Perspektiven gefördert und somit dem Nihilismus entgegengewirkt werde.

²⁰ Vgl. dazu Geert Keil / Herbert Schnädelbach, „Naturalismus“, in: Geert Keil / Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 2000, 7–45.

Zum Thema *embodiment* kehrt Vanessa Lemm in *Truth, Embodiment, and Probity (Redlichkeit) in Nietzsche* in politischer Hinsicht zurück. Die Autorin deutet Momente von Nietzsches Denken im Lichte einer von ihr getroffenen Unterscheidung zwischen „political or conventional“ und „philosophical truth“. Während die politische Wahrheit geteilte und stillschweigend angenommene Normen des gesellschaftlichen Zusammenlebens bezeichne, verfolge die philosophische Wahrheit den Zweck, ebensolche, für unabänderlich gehaltene Normen als bloße Illusionen oder Meinungen zu demaskieren (292). Doch die Pointe ihrer Argumentation liegt darin, dass beide Wahrheitsformen einverleibt sein müssten, um einen praktischen Geltungsanspruch zu erheben. So sieht Lemm in der „political truth“ einen jener „uralte einverlebten Grundirrtümer[]“ (FW 110) am Werk, denen Nietzsche wichtige Seiten widmet. Gemeint ist damit „das Gleichmachen, das Assimilieren“ (Nachlass 1885, 40[33], KSA 11.645): Dies werde nun auf eine politische Ebene übertragen, „where *Einverleibung* designates a dominating equalization“ (297). Als Alternative dazu gelte die Praxis der Redlichkeit, die Lemm mit Foucaults Konzept der Parrhesia in Verbindung bringt. Nietzsches Auffassung von Redlichkeit sei so als die höchste Ausgestaltung der „philosophical truth“ anzusehen, deren Einverleibung in einem politischen Offensein zu dem Anderen hin münde.

Der bemerkenswerte Beitrag von Keith Ansell-Pearson über die Epikur-Rezeption bei Marx und Nietzsche, betitelt *When Wisdom Assumes Bodily Form*, schließt den Band ab. Hervorgehoben wird, dass sowohl Marx wie später auch Nietzsche in Epikurs Anliegen, den Menschen von der Angst vor den Göttern, vorm Tod oder vom Aberglauben zu befreien, den Geist der Aufklärung bereits tätig sahen. Hielt aber Marx es für geboten, diese – wie jede – Philosophie der Freiheit in eine politische Aktion gesellschaftlicher Änderung und kollektiver Befreiung weiterzuführen, so habe Nietzsche aus der epikureischen Lehre vielmehr eine individualistische Ethik der Selbstkultivierung entnommen, die sich vorzüglich an eine „avant-garde of free spirits“ (322) richtete. In einer Anthologie, die sonst durch ihre starke Fokussierung auf Probleme der theoretischen Philosophie gekennzeichnet ist, bieten dieser und der vorangehende Aufsatz jeweils für sich einen tiefgreifenden Ausblick ethisch-politischer Art.

Abschließend kann die Qualität des Sammelbandes in zweierlei Hinsicht bewertet werden: Über die bisher genannten Kritikpunkte hinaus ist deutlich zu betonen, dass sich die meisten Texte auf einem hohen wissenschaftlichen Niveau bewegen. Zur Nietzsche-Forschung, die sich für Probleme der Philosophie des Geistes und des Bewusstseins interessiert, wird somit ein zusätzlicher, innovativer und differenzierter Beitrag geleistet. Der gravierendste und bereits angedeutete Schwachpunkt des Bandes scheint mir hingegen schon in der Präposition des Titels implizit vorhanden zu sein: *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind*. Da der Begriff „*embodied mind*“ erst am Ende des 20. Jahrhunderts geprägt wurde, ist es evident, dass Nietzsche *über* ihn kaum etwas sagen konnte. Falls aber in einem nicht trivialen Sinn behauptet werden soll, dass seine Philosophie das mit diesem Begriff verbundene Verständnis der Subjektivität unter wichtigen Aspekten vorweggenommen habe – oder, besser noch, ihm etwas Wesentliches hinzuzufügen wusste –, so darf erwartet werden, dass man genau weiß, was unter *embodied mind* verstanden wird. Mit der gegenwärtig noch stattfindenden Debatte darüber und der ihr zugehörigen Literatur beschäftigt sich allerdings die absolute Minderheit der Aufsätze – und selbst wenn dies erfolgt, mit der partiellen Ausnahme von Acampora, nur am Rande. Die Diskussion über Nietzsche, die Verkörperung (*embodiment*) und den verkörperten Geist (*embodied mind*) wird deswegen mit dieser Sammlung eröffnet, aber sicher nicht abgeschlossen.

2. Der von Christian Benne und Enrico Müller herausgegebene Sammelband *Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit* enthält 24 überwiegend auf Deutsch geschriebene, jedoch von Autoren verschiedener Länder verfasste Beiträge, die zunächst 2012 auf einem Kongress in Naumburg präsentiert wurden. Wenngleich eine thematische Kontinuität mit der zuvor besprochenen englischsprachigen Anthologie besteht – auch hier werden Probleme erörtert, die um die Konstitution der menschlichen Subjektivität bei und im Ausgang von Nietzsche kreisen –, unterscheiden sich die beiden Bände in mehrerer Hinsicht, dabei vor allem bei den methodischen Herangehensweisen, deutlich voneinander.

Der umfang- und lehrreiche Aufsatz von Benne und Müller *Das Persönliche und seine Figurationen bei Nietzsche*, der den Band eröffnet, bietet einen systematischen Überblick zur Komplexität der Problematik. Die Leitfrage des Beitrags ist, ob und inwiefern die Auflösung der metaphysischen Subjektkonzeptionen, für die Nietzsche verantwortlich war, eine philosophische Aufwertung der Person und der Persönlichkeit mit sich bringt. Dass Nietzsche trotz (oder gerade wegen) seiner Kritik am Subjektbegriff einzelnen Subjekten große Aufmerksamkeit widmet, dass in seiner Philosophie geradezu eine systematische Tendenz herrscht, „*ad hominem* zu argumentieren“ (17) und die Philosophie selbst zu personalisieren, dürften seine Leser wissen. Weniger offenkundig (und daher oft übersehen) ist hingegen der Umstand, auf den Benne und Müller aufmerksam machen, dass Nietzsches Insistenz auf die „Person“, im Spätwerk zunehmend als „Rolle“, „Maske“ und „Typus“ thematisiert, bei genauem Hinsehen zur Ablehnung der These führt, er habe die seelisch-immaterielle Verfasstheit des Menschen einfach durch den Leib ersetzt. Indessen bezeichneten „Person“, „Persönlichkeit“ und deren gesamtes Bedeutungsfeld, von dem Nietzsche extensiven Gebrauch macht, eine „dritte[] Instanz, [...] von der her Leib und Seele erst ihren Sinn erhalten“ (19). Davon ausgehend arbeitet der Aufsatz eine „Theorie der Persönlichkeit“ in Nietzsches Schriften heraus, die eine jede „Reduktion des Menschen auf sein [...] mentales oder physisches Wesen“ (20) von vornherein außer Kraft setzen soll.

Die weiteren Aufsätze werden unter den Gesichtspunkten einer „Theorie“, einer „Praxis“ und einer „Ästhetik der Persönlichkeit“ in entsprechende und weiter unterteilte Sektionen des Bandes geordnet. Die erste, *Theorie der Persönlichkeit I: Zur Theoretisierbarkeit der Person*, versammelt Texte von Werner Stegmaier, Chiara Piazzesi, Henry Kerger und Jakob Dellinger. Stegmaier führt Hegel, Nietzsche und Luhmann unter dem Aspekt des Begriffs der Persönlichkeit zusammen. Auf diese Weise werden sonst kaum bemerkte theoretische Linien der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte aufgezeigt, die Stegmaier abschließend in sein Projekt einer „Philosophie der Orientierung“²¹ aufnimmt und fortführt. Piazzesi geht der Frage nach, welche postnihilistische „psychologische Umgestaltung“ (96) eine „perspektivische Epistemologie“ (93) nötig hätte – dass es bei Nietzsche dergleichen wie die im letzteren Ausdruck implizite Theorie faktisch gibt, wird dabei vorausgesetzt. In den Fokus nimmt Kerger demgegenüber den sozioökonomisch-juridischen Leitfaden der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* und untersucht dort die „sozialen Grundlagen einer Personalität des Handelns“ (109). Besondere Beachtung finden dabei Probleme des römischen Rechts und der gegenwärtigen Sozialphilosophie, die mit Einsichten Nietzsches verglichen werden. Mittels eingehender Textanalysen reflektiert sodann Dellinger über die internen Selbstbezüglichkeiten von Nietzsches Personalisierung der Philosophie: „Ist z. B. auch der Satz“, so fragt Dellinger etwa, „dass jede Philosophie ‚Selbstbekenntnis ihres Urhebers‘ ist, bloß ‚Selbstbekenntnis ihres Urhebers‘ [...]?“ (133).²² Dass die Antwort darauf positiv ausfallen muss, ist

21 Vgl. Werner Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008.

22 Vgl. JGB 6.

naheliegend. Der Sachverhalt verkompliziert sich aber erheblich, wenn man die Texte, in denen Nietzsche selbst die eigene Philosophie auf deren Urheber zurückführt, d. h. vornehmlich die Vorreden von 1886, nach demselben Kriterium beurteilt und sich dabei fragt, wer oder was jener Urheber sein soll. Demgegenüber hält Dellinger daran fest, dass es sich bei dem dort beschriebenen Selbst um ein von der jeweiligen Sprecherinstanz auf der einen und dem empirischen Autor auf der anderen Seite zu unterscheidendes „Produkt des textuellen Geschehens“ (145) handelt. Im Blick auf einen solchen Prozess der Selbstdarstellung lasse sich überdies nicht einmal ausschließen, dass wir es dabei mit einem gezielten „Täuschungsmanöver“ (144) zu tun hätten. Zu teilweise vergleichbaren Resultaten kommen auch manche der noch zu besprechenden Beiträge zur Persönlichkeits-Praxis.

Unter dem Titel *Theorie der Persönlichkeit II: Subjektkritik und Konstituierung der Person* stehen Aufsätze von Christine Daigle, Elke Wachendorff, Corinna Schubert und Martin Endres zusammen. Daigle liest (proto-)phänomenologische Motive in Nietzsches Äußerungen über die Konstitution der menschlichen Subjektivität und deren Weltverhältnis; es sind Motive, die sie dann ihrerseits gegen epiphänomenalistische Deutungen des Bewusstseins geltend macht. Hierzu bemerkt die Autorin, dass ein Bewusstsein, sei es auch „überflüssigen“ Ursprungs, doch gerade laut Nietzsche nicht nur gegeben ist, sondern sich zur Welt aktiv-gestaltend verhält. Dieses Verhältnis solle nun erklärt, nicht aber geleugnet werden. Statt von derlei Leugnungen zeuge Nietzsches ausgeprägter Augenmerk auf den Leib und auf die Physiologie seiner Zeit vielmehr vom Bemühen, den Charakter des Bewusstseins als „embodied consciousness“ (158) sichtbar zu machen. Daran zeigt sich – so lässt sich ein vorläufiger Schluss auch aus Daigles Argumentation ziehen –, dass erst die Überwindung epiphänomenalistischer und verwandter Positionen es möglich macht, die als *embodiment* bezeichnete Struktur des Geistes zu begreifen. Elke Wachendorff hebt hingegen die Bedeutung der vielfältigen akustisch-musikalischen Begriffe und Metaphern in Nietzsches Werk nachdrücklich hervor, rekonstruiert sie anhand des Einflusses, den Kant, Schopenhauer und Lange darauf ausübten, und entwickelt auf dieser Basis eine „Konzeption der Person als diaphanes System“. Letztere fußt auf der falschen Etymologie, die das Substantiv „*persona*“ aus dem Verb „*personare*“ (durch-klingen) ableitet und mit der Nietzsche, wie Benne und Müller in ihrem einleitenden Aufsatz ebenfalls zeigen (vgl. 24 f.), in vielfacher Hinsicht spielte. Auch Corinna Schubert greift manche Themen auf, die in der Einleitung der Herausgeber erörtert werden, aber hier ebenfalls, wie bei Wachendorff, in einem anderen Licht erscheinen. Ihr Beitrag beschäftigt sich mit der plastischen Vielfältigkeit des Subjekts, die erst sichtbar wird, nachdem der Begriff desselben als Einheit dekonstruiert wurde. Dieses nunmehr klassische Thema wird von Schubert zunächst mit Blick auf die textgenetische Entwicklung einschlägiger Nachlassnotizen anhand von KGW IX rekonstruiert und folglich auf ein pluralistisches Konzept der Person(en) (*personae*) qua Maske(n) zurückbezogen.

Von der KGW IX macht Endres in seinem kurzen und anspruchsvollen Aufsatz einen noch intensiveren Gebrauch als Schubert. Er untersucht die Konstitution der Subjektivität „in und durch die Sprache“ (196), die bei Nietzsche einen ambivalenten Charakter annehme. Die gemeinte Ambivalenz werde aber nicht nur auf der abstrakten Begriffsebene thematisiert, sondern auch konkret in Nietzsches philosophischer Schreibpraxis in Form einer „produktiven Infragestellung des eigenen sprachlichen Tuns“ sichtbar (198). Letzteres lasse sich exemplarisch an einer Vorstufe zu GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 26 zeigen, die sich im Band 6 der KGW IX findet. Die Stelle, die von sprachphilosophischen Problemen der Mitteilungsfähigkeit handelt, wird von Endres ausführlich kommentiert und mit dem entsprechenden Text der *Götzen-Dämmerung* (1889) kritisch verglichen. Auffällig ist jedoch, dass im Aufsatz lediglich die Faksimilierung des nur von den sehr wenigen Nietzsche-Spezialisten

entzifferbaren Manuskripts, nicht aber die ebenfalls in KGW IX enthaltene diplomatische Transkription der Handschrift wiedergegeben ist.

Den darauffolgenden Teil über *Praxis der Persönlichkeit I: Exempel, Polemik, Figuration* eröffnet ein instruktiver Aufsatz von James Conant. Auf der Basis der Emerson-Rezeption in *Schopenhauer als Erzieher* (1874) liefert Conant vor allem eine bemerkenswerte Interpretation von Nietzsches Ansicht, dass „des Einzelnen Leben den höchsten Werth, die tiefste Bedeutung“ erst dann erhält, wenn man „zum Vortheile der seltensten und werthvollsten Exemplare“ der Menschheit lebt (UB III, SE 6, KSA 1.384). Entgegen US-amerikanischer Deutungen dieser Stelle als antidemokratisches Bekenntnis, unterstreicht Conant vielmehr, dass es sich hierbei um den Kommentar eines in Anführungszeichen gesetzten und durch den gewiss nicht antidemokratisch gesinnten Ralph Waldo Emerson inspirierten Satzes handelt, der im Original lautete: „The great men are our exemplars“ (214). Das Wort „Exemplar“, das Nietzsche vom Englischen ins Deutsche überträgt, sei hier nicht im Sinne von „Einzelfälle“, sondern von „Beispiele“ zu verstehen. Insofern deute der Begriff des Exemplarischen auf eine vorbildliche Funktion hin, die ebensolche exemplarische Menschen *für uns alle* erfüllen und die darin bestehe, uns zur Realisierung noch latenter, bewunderungswerter Lebensmöglichkeiten aufzufordern. Es schließen sich Beiträge von Dirk R. Johnson, Dirk Rose und Heinrich Detering an. Während Johnson die falsche Alternative zwischen postmodernen und naturalistischen Nietzsche-Deutungen zu überwinden versucht, dabei freilich den Terminus „postmodernism“ unscharf als Synonym zum Relativismus schlechthin verwendet und nicht einmal eine einzige der angeblich dazugehörigen Interpretationen nennt, vertieft Rose einen zentralen Aspekt von Nietzsches Gepflogenheit, polemische Argumente *ad hominem* zu verwenden. Es ist bekannt, dass Nietzsche sich nach eigener Aussage „der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases“ (EH, Warum ich so weise bin 7) bedient, um allgemeine Tendenzen der Kultur zu kritisieren. Der polemische Rekurs auf die Person sei somit als integraler Bestandteil des genealogischen Verfahrens anzusehen und zeige, dass Ideen „keine feststehenden, überindividuellen und überhistorischen Entitäten darstellen“ (240), sondern mit je spezifischen, persönlichen, d. h. nach Nietzsche auch affektiven, triebhaften, physio-psychologischen Bedingungen ihrer Urheber maßgeblich zusammenhängen. Insofern dürften derartige polemische Strategien nicht voreilig als philosophische Fehlschlüsse abgetan werden. Ganz im Gegenteil gebühre Nietzsche das Verdienst, die persönliche Polemik zur genuin philosophischen Denk- und Schreibform erhoben zu haben. Auch Detering nimmt in seiner breit angelegten Studie Nietzsches philosophische Schriften aus einer literaturtheoretischen Perspektive in den Blick. Analysiert wird die darin eingesetzte Varietät an Erzählverfahren, die zum Teil auch fest etablierte narrative Formen und Normen zu subvertieren vermöge.

Die Aufsätze von Mark-Georg Dehrmann, Jorge L. Viesenteiner, Christian Niemeyer, Annamaria Lossi und Gabriella Pelloni sind in der mit *Praxis der Persönlichkeit II: Inszenierung der Autorschaft* betitelten Sektion des Bandes enthalten. Die vier letztgenannten Autoren widmen ihre Studien dem Problem der Autorschaft in den Schriften von 1888. Während Viesenteiner Strategien der Selbstinszenierung in der *Götzen-Dämmerung* untersucht und dabei ein vielschichtiges Moment der Distanznahme zu sich selbst hervorhebt, geht Niemeyer auf die biografischen Kontexte und zwischenmenschlichen Beziehungen ein, die sowohl den persönlichen Hintergrund für die Entstehung von *Ecce homo* (1888) ausmachten wie auch ihrerseits die darin aufgeführte Inszenierung der eigenen Person und des eigenen Werkes bedingten. Anders als Niemeyer sieht hingegen Lossi in *Ecce homo*, dessen Zugehörigkeit zum Genre der intellektuellen Biografie sie mit überzeugenden literaturtheoretischen Argumenten bestreitet, ein „literarisches Selbst-Experiment“ (316 f.), in dem es eben nicht um die Person Friedrich Nietzsche geht. Betont werden vielmehr die selbstparodistischen, „wider-

sprüchlichen bis schizophrenen Aspekte einer philosophisch-literarischen Persönlichkeit“ (328), der gegenüber die lebensgeschichtliche Vergangenheit Nietzsches nur noch als gänzlich dem Zukunftsmodus untergeordnete Maskerade vorhanden sei. Ins Zentrum ihres Beitrags rückt auch Pelloni das Problem der Selbsterzählung in *Ecce homo*, konzentriert sich aber primär auf die dort gelieferte Beschreibung der Lebensumstände, die zur Konzeption von *Also sprach Zarathustra* (1883–1885) führten. Mit diesem Werk beschäftigt sich auch der Aufsatz von Dehrmann, in dem er fragt, weshalb von den Werken Nietzsches, die ab 1886 als Neuausgabe erschienen, nur der *Zarathustra* nicht mit einer neuen Vorrede versehen wurde. Für diese nur scheinbar negative Sonderstellung liefert Dehrmann in gleichem Maße philosophische und literaturtheoretische Erklärungen, welche die Eigentümlichkeit von Nietzsches spätem Schreiben berücksichtigen und auf deren Basis die Unmöglichkeit festgestellt wird, dieses Buch als ein überwundenes Werk zu betrachten, wie es die Perspektive der anderen nachträglichen Vorreden erfordert habe. Somit hebt Dehrmann, ähnlich wie Lossi in Bezug auf *Ecce homo*, die unabdingbare Zukunftsgerichtetheit von *Also sprach Zarathustra* hervor.

Der Teil, der den Titel *Ästhetik der Persönlichkeit I: Person als Ästhetisches Urteil und Stil* trägt, umfasst Aufsätze von Rüdiger Görner, Renate Reschke und Carlotta Santini. Bietet Görner einen Überblick darüber, wie sich Nietzsches Subjektkritik mit ästhetischen Mitteln besser verstehen lasse, so vertiefen Reschke und Santini dessen Verhältnis zu zwei spezifischen, ihm vorbildhaft erscheinenden Persönlichkeiten der Literaturgeschichte: Stendhal und Homer. Systematisch stellt Reschke den Zusammenhang von Leidenschaft und Subjektivität in den Mittelpunkt ihres Aufsatzes. Wenngleich Nietzsche eingesehen habe, dass die Leidenschaften dem Menschen als eine „natürliche[] Kraft“ (Nachlass 1871, 9[85], KSA 7.305) gegenüberträten, habe er sich von vornherein ebenso vor Augen geführt, dass sie zugleich „kulturell sublimiert“ (368), d. h. je nach Gesellschaftsform und historischem Zeitalter anders bestimmt würden. Bereits dabei ist deutlich zu beobachten, wie fern Nietzsche einer naturalistischen Erklärung der für die menschliche Subjektivität unerlässlichen, weil wesenskonstitutiven Leidenschaften war. Statt aber zu einem bloß positiven Kulturalismus zu führen, nehme die Erörterung der Leidenschaften bei ihm eine dezidiert kulturkritische Gestalt an. Charakteristisch für unser modernes Zeitalter sei laut Nietzsche etwa die Tendenz, die „wirkliche Leidenschaft“, die sich höhere und äußere Zwecke setze, zu einer größeren, nach der eigenen unmittelbaren Befriedigung trachtenden „Leidenschaftlichkeit“ zu machen. Diese und weitere „kulturkritische[] Invektiven“ (373) sowie zahlreiche philosophische Aufwertungen der (großen, wirklichen) Leidenschaften habe Nietzsche in einer aufmerksamen Auseinandersetzung mit dem Werk Stendhals entfaltet – so die These, die Reschke mit zahlreichen Textvergleichen belegt. Daraus ergibt sich das Bild eines Intellektuellen, Stendhal, den Nietzsche in dreifacher Hinsicht, literarisch, kulturkritisch und psychologisch, uneingeschränkt wertschätzte; vom französischen Schriftsteller scheint er sich tatsächlich, und im Gegensatz zu anderen ihm verwandten Geistern, nie wirklich distanziert zu haben. Es bleibt Homer. Die Hintergründe von Nietzsches ambivalenter Positionierung in der damaligen Debatte über die homerische Frage werden von Santini einer philologischen Analyse unterzogen, aus der zugleich epistemologische Implikationen folgen. Ihr Ausgangspunkt ist eine Aussage aus dem Nachlass der späten 1860er-Jahre, die das „literaturhistorische Bewusstsein im archaischen und vor-klassischen Altertum [...] als eine Form der ‚literarhistorischen Mythologie‘ bezeichnet“ (386).²³ Gemeint sei damit die Fülle an sagenhaften, wenn nicht halbgöttlichen Dichterfiguren, denen in der Antike literarische Werke zugeschrieben wurden. Das Wort „Mythologie“ sei aber in dem Zusammenhang nicht negativ beladen,

23 Vgl. Nachlass 1868/69, 74[41], KGW I 5.125.

sondern es werde gegen die Haltung der modernen Altertumswissenschaften, die die antiken Wahrnehmungs- und Überlieferungsformen der Vergangenheit mit Skepsis betrachteten, in geradezu polemischer Weise angeführt. Es liegt nahe, dass die Figur Homers, in der Antike mythologisiert, aber von der modernen klassischen Philologie zunehmend dekonstruiert, einen solchen Widerspruch am deutlichsten verkörpert. Mit seinen Basler Homer-Forschungen habe Nietzsche nun dafür plädiert, die mythologische Konstruktion der Antike, die hier den Namen Homer trägt, in ihrer Funktion und vollen Tragweite ernst zu nehmen. So wirft Santini ein interessantes Licht auf die Frage nach dem Wahrheitswert des Mythos beim frühen Nietzsche – und überhaupt.

Der letzte Teil des Bandes, *Ästhetik der Persönlichkeit II: Spiel, Stimmung, Diätetik*, enthält drei Aufsätze von Damir Smiljanić, Friederike Reents und Anthony Mahler. Smiljanić skizziert eine „Typologie der Spielformen“, in die sich Nietzsches Schreibformen als Angriffs-, Versteck- oder Rollenspiele einstufen ließen. Vor diesem Hintergrund nimmt sich der Autor vor, eine „Spieltheorie der personalen Identität“ bei Nietzsche zu entwickeln, die in seinem Beitrag jedoch „nur angedeutet, keineswegs erschöpfend behandelt“ (407) wird. Reents untersucht hingegen einen weiteren, psychologischen Aspekt der menschlichen Subjektivität: die Stimmung, welcher der junge Nietzsche schon eine kurze, unveröffentlicht gebliebene Abhandlung widmete.²⁴ Auf diesen und spätere Texte aufbauend, schlägt Reents vor, das Projekt der Umwertung aller Werte als eines der „Umstimmung“ zu verstehen (412, 416). Schließlich beschäftigt sich Mahler mit Nietzsches Verhältnis zur Tradition der Diätetik und deutet den Begriff der Selbstüberwindung als „a dietetic enterprise“ (427). In diesem Zusammenhang wird u. a. der Einfluss rekonstruiert, den die diätetische Abhandlung *Discorsi della vita sobria* (1558) des venezianischen Humanisten Luigi Cornaro (1484–1566) auf Nietzsche zunächst positiv ausübte, um dann in der *Götzen-Dämmerung* in eine vorbehaltlose Zurückweisung umzuschlagen.²⁵ Dessen ungeachtet habe Nietzsche weiterhin an einem Grundsatz der Diätetik von Antike und Renaissance festgehalten: „personality is dietetically determined“ (427). Ein kurzer literarischer Text von Martin Mosebach, ein Auszug aus dem Roman *Das Blutbuchenfest* von 2014, bereichert die Sammlung und bildet deren Abschluss.

Die relative Heterogenität der erörterten Themen macht es nicht leicht, einen oder mehrere rote Fäden des Bandes in einem Resümee zu identifizieren. Die Konzeption der (personalen) Subjektivität, die aus den Beiträgen hervorgeht, nimmt nie explizit naturalistische, sondern von Mal zu Mal – aber nicht nur – narratologische, sprachphilosophische, proto-phänomenologische, ästhetische, historische, juristische, politische, psychologische, autobiografische, selbstinszenierende und -maskierende Züge an. Auch ist zu beobachten, dass das kritische, skeptische, dekonstruktive Moment der Philosophie Nietzsches hier viel stärker in den Vordergrund tritt als in der Sammlung, die Manuel Dries herausgegeben hat. In methodischer Hinsicht ist der Band, der Haltung der deutschsprachigen Nietzsche-Forschung entsprechend, durch eine ausgeprägte Aufmerksamkeit auf den Autor, das Werk, den Text und das geschriebene Wort gekennzeichnet. Dies kann je nach Ziel und Rezipienten als Stärke, aber auch als Hindernis angesehen werden. Obschon nicht alle Aufsätze, wie für einen Kongressband nicht selten, auf derselben qualitativen Stufe liegen, wird sich das Gesamtbild, das aus der Lektüre entsteht, mit großer Wahrscheinlichkeit auch für Spezialisten als sehr instruktiv erweisen.

²⁴ Vgl. Nachlass 1864, 17[5], KGW I 2.371 ff.

²⁵ Vgl. GD, Die vier grossen Irrthümer 1 und 2.

3. Aus der durchaus berechtigten Aufmerksamkeit für den Leib als konstitutives Moment der menschlichen Subjektivität nach Nietzsche, dem viele der bisher besprochenen Forschungsbeiträge gewidmet sind, kann allerdings – wie schon mehrmals angedeutet – nur ein partielles Bild seines Denkens entstehen. Es besteht die Gefahr, dass die Umkehrung der Leibverachtung auf eine Verachtung der Seele hinausläuft. Dass dies bei Nietzsche ausdrücklich nicht der Fall ist, zeigt Felice Ciro Papparo in seiner Monografie *Qualcosa del corpo. Nietzsche e la scena dell'anima* (dt.: *Etwas des Leibes. Nietzsche und der Schauplatz der Seele*).²⁶

Schon angesichts des stark beeinträchtigten gesundheitlichen Zustands, den Nietzsche zeit seines Lebens ertragen musste, erscheine sein Lob der Leiblichkeit in einem befremdenden Licht. Auf die strikt philosophische Ebene übertragen, ließe sich dann die Hinwendung zum Leib nicht als eine Bewegung verstehen, die sich zum Schaden der Seele vollziehe und diese gänzlich hinter sich bringe (33f.). Papparo hebt vielmehr hervor, dass Nietzsche die Seele – zwar nicht mehr im religiösen Sinne verstanden – als eine „Hypothese“ ansehe, die ihre Möglichkeiten, etwas Wesentliches über die menschliche Subjektivität auszusagen, noch nicht ausgeschöpft habe. Noch nicht, obwohl sich in der Rede von der „Seele“ zugleich die abendländische Tradition der Verachtung des Leibes sedimentierte (132). Um „Verfeinerungen der Seelen-Hypothese“, nicht um eine naturalistische Abschaffung oder Eingrenzung derselben gehe es Nietzsche.²⁷ Entlang dieser zentralen Beobachtung diskutiert Papparo zahlreiche, darunter einige in der Sekundärliteratur wenig beachtete Texte, in denen Nietzsche – oft mit einer gewissen und für einige vielleicht doch überraschenden Aufwertung – den Begriff „Seele“ erörtert.

Zentral ist dabei eine von Papparo gezogene Parallele zwischen der (dem Band titelgebenden) Sentenz des Erwachten und Wissenden: „Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes) – und einer Definition bei Aristoteles, der zufolge die Seele *σώματος δε τι*, etwas des Leibes sei (82). Dass letztere Passage aus *De anima* im *Zarathustra* wörtlich aufgenommen und nur durch die Ergänzung „ein Wort für“ überarbeitet wurde, wie Papparo nachgewiesen haben möchte, ist eine zwar suggestive, aber philologisch unterbestimmt bleibende These. Sie hat ihre Grundlage in der Übersetzung Nietzsches durch Ferruccio Masini, der aus triftigen stilistischen Gründen die italienische Genitivform (*complemento di specificazione*) verwendet: „una parola per indicare qualcosa del corpo“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes).²⁸ Liest man hingegen das Original, so ist immerhin zu bedenken, warum Nietzsche, anders als Aristoteles, nicht „etwas des Leibes“ schreibt. Jenseits der sprachlichen Einzelheiten ist dieses Beispiel repräsentativ als Charakteristikum der gesamten Arbeit. Obwohl ihr Vorhaben ein unbestreitbares Potenzial in sich birgt, neue Perspektiven auf bekannte Probleme zu öffnen, werden die vielen in ihr enthaltenen originellen Einfälle immer wieder von einem ungenauen Umgang mit den Texten und von argumentativen Schwächen unterminiert.

Dies lässt sich mit einem resümierenden Blick auf die Gesamtstruktur der Monografie erweitern. Die zwölf eher kurzen Kapitel des Bandes kreisen um folgende Themenkomplexe: Nietzsches philosophische Psychologie, verstanden als eine „Wissenschaft der Seele“ (*scienza dell'anima*), die sich sowohl von der naturalistischen Psychologie wie auch von der Metaphysik unterscheidet (Kap. 1, 2); Seele und Sprache (Kap. 3, 4, 7); Traumerfahrung und waches Seelenleben (Kap. 5); das Physiologische als „das Unbekannte“ (Kap. 6); Gedäch-

²⁶ Alle Übersetzungen aus dem Italienischen sind vom Verfasser.

²⁷ Vgl. JGB 12.

²⁸ *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in: *Opere*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Mailand 1973, Bd. VI/1, 34.

nis (Kap. 8); Rhythmus (Kap. 9); leibliche Intuition („ein Zugleich-denken“, Nachlass 1885, 34[124], KSA 11.462) (Kap. 10); Kunst und Schematismus (Kap. 11) und Zeitlichkeit (Kap. 12). Bei diesen Stichpunkten handelt es sich um sehr approximative Schematisierungen seitens des Rezensenten, wobei der Text insgesamt viele weitere Themen berührt, ohne dass sich durchgängig ein deutlicher argumentativer Leitfaden erkennen lässt. Nach Selbstauskunft des Autors wird in der Arbeit tatsächlich keine „einheitliche und erschöpfende Rekonstruktion des Themas“, wohl aber eine „Sondierung“ desselben in Nietzsches Texten vorgenommen, die durch eine „fluktuierende Darstellung“ (29) gekennzeichnet ist. So werden häufig Gedanken frei assoziiert, dabei die unterschiedlichsten Textstellen Nietzsches, auch im Rahmen eines einzigen Satzes, unvermittelt in Verbindung gebracht. Der emphatische Schreibstil, in den sehr häufig Kursivschriften und Ausrufezeichen integriert sind, könnte dann bei manchem Leser den Verdacht erregen, dass der Autor einen Mangel an Systematizität durch emotionale Betonungen zu kompensieren versucht. Auch die Zitierweise entspricht nicht durchgängig dem akademischen Standard: Ausdrücke wie z. B. „im sechzehnten Kapitel der *Genealogie*“ (141) bleiben ohne genauere Angaben unverständlich; Passagen aus Nietzsches Werk werden wiederholt ohne bibliografischen Verweis wiedergegeben (vgl. z. B. 128 f.). Auch trägt ein fehlendes Literaturverzeichnis nicht zu einem positiven Gesamteindruck bei. Der Band vermag insofern wissenschaftlich nicht zu überzeugen.

4. Die schmale, auf Italienisch geschriebene Monografie von Maurizio Scandella, *Nietzsche e l'incorporazione delle coscienze* (dt.: *Nietzsche und die Einverleibung der Bewusstseine*), geht ihrerseits der Frage nach, wie die Konstitution der menschlichen Subjektivität für und nach Nietzsche anzusehen ist. Die Antwort darauf fasst Scandella anhand eines relationalen und intersubjektiven Phänomens auf, das im Buch als „Einverleibung der Bewusstseine“ bezeichnet wird. Dadurch wird eine weitere Perspektive auf manche der zuvor diskutierten Probleme geboten. Der Band ist die überarbeitete Fassung einer Magisterarbeit, die der Verfasser, betreut von Carlo Sini, an der Universität Mailand vorlegte. In methodischer Hinsicht ist die Studie demgemäß nach einem für universitäre Abschlussarbeiten typischen Muster strukturiert, d. h., es wird ein in drei Kapitel unterteilter „Weg in Nietzsches Denken“ (5) gebahnt.

Im Zentrum des ersten Kapitels stehen zunächst die Schriften *Fatum und Geschichte* und *Willensfreiheit und Fatum*, in denen der 17-jährige Nietzsche 1862 zum ersten Mal das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit philosophisch reflektiert. Ohne den Stellenwert dieser Texte allzu sehr zu überschätzen, entdeckt Scandella in ihnen philosophische Probleme, auf welche die späteren Werke aus seiner Sicht „im Modus eines stetigen Überdenkens und Vertiefens“ (19) zurückkämen: das Verständnis des Geistes als graduelle Erscheinung aus der Leiblichkeit (*corporeità*); das Gute als Sublimierung des Bösen; die Entstehung aller Phänomene aus ihrem Gegenteil; die Auseinandersetzung mit den Grenzen, welche die Sprache dem Denken setzt. Dass es sich hierbei um ein Zurückprojizieren oder gar Hineinlesen der Gedanken eines großen Philosophen auf die Arbeit eines hochbegabten Schülers handeln kann, dessen ist sich der Autor ohnehin bewusst (vgl. 23 f.). Unbestreitbar ist allerdings, wie auch Scandella unterstreicht, dass in diesen beiden Texten des Schülers Nietzsche bereits jene Reflexion über Freiheit und Notwendigkeit ansetzt, die später in die bekannte, unerbittliche Kritik des freien (wie des unfreien) Willens münden wird. Im Angesicht der Rolle, die der Aspekt der Notwendigkeit bei der Ausarbeitung des Begriffs „Wille zur Macht“ einnimmt, folgt dann eine Reflexion über dessen Charakter als Grund der Subjektivität. Ein starker Einfluss der Deutungen Heideggers wird nun sehr explizit deutlich. Wenngleich gewisse Grenzen seiner Nietzsche-Interpretation thematisiert werden, ist hier *expressis verbis* vom Willen zur Macht als dem „Prinzip von Nietzsches Metaphysik“ (28) die Rede. In den letzten Abschnit-

ten des Kapitels kommt Scandella auf den apollinisch-dionysischen Antagonismus und auf die Figur des Sokrates in der *Geburt der Tragödie* (1872) zu sprechen. Dass das Apollinische und Dionysische ihrerseits als „metaphysische Prinzipien“ – wenn auch perspektivischer, pluralistischer, dynamischer Art – bzw. als „Prinzipien von Nietzsches jüngerer Metaphysik“ (33) angesprochen werden, mag womöglich dem Einfluss des Heidegger-Experten Carlo Sini geschuldet sein.

Zu Beginn des zweiten Kapitels identifiziert Scandella gewisse Analogien zwischen Nietzsches Auffassungen der Subjektivität und denen von Charles S. Peirce. Die Analyse, durchgeführt auf acht Seiten, vermag der Aufgabe eines Vergleichs zwischen beiden Autoren nicht gerecht zu werden. Bedeutsamer ist hingegen, dass Scandella einige Seiten (58–60, 66–68) den Notizen widmet, die Nietzsche im Jahr 1868 in Vorbereitung auf seine nie verfasste Dissertation zum Thema „der Begriff des Organischen bei Kant“ (Nietzsche an Paul Deussen, Ende April / Anfang Mai 1868, Nr. 568, KSB 2.269) sammelte. Wie schon der Titel andeutet, ist dies ein für die Forschung über Nietzsche und die Begriffe *embodiment* bzw. *embodied mind* nicht irrelevantes Dokument, welches jedoch in den Beiträgen des besprochenen Sammelbands *Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind* keine Erwähnung findet. Es scheint daher angebracht, zumindest auf einen auch von Scandella hervorgehobenen Inhalt dieses Notizhefts hinzuweisen. Bereits hier fasst Nietzsche das lebendige Individuum nicht mehr unter der Kategorie der Einheit, sondern als irreduzible Multiplizität auf (60).²⁹ Der weiterführende Schluss, den Nietzsche daraus zieht, ist sehr radikal: „Es giebt in Wirklichkeit kein<e> Individuen, vielmehr sind Individuen und Organism nichts als Abstraktionen.“ (Nachlass 1868, 62[28], KGW I 4.560) Die frühe Abkehr vom Begriff des Organismus, einem Grundkonzept biologistisch-naturalistischer Positionen, ist ebenfalls im Hinblick auf Nietzsches reifes Leibverständnis, mithin auch zwecks eines Vergleichs mit dem *embodied mind* zu berücksichtigen. Tatsächlich zeigt Scandella, sich auf *Die fröhliche Wissenschaft* (1882–1887) konzentrierend, wie diese Gedanken ihre Vollendung im späteren Werk finden (62–67). Die nachfolgende Darlegung über das Vorstellen und über das Perspektivische (68–90) geht zwar nicht wesentlich über in der Literatur schon bekannte Ergebnisse hinaus, kann dennoch in einer Arbeit zur Subjektivität bei Nietzsche als systematisch notwendig erscheinen.

Der Diskurs über Leiblichkeit wird im dritten und letzten Kapitel mit Blick auf das Problem der Intersubjektivität weitergeführt. Hierzu vertritt Scandella die Auffassung, dass der menschliche Leib in Nietzsches Sicht als „konstitutiv sozial“ (91) anzusehen sei. Um diese These zu untermauern, wird ein längeres Nachlassfragment (Nachlass 1881, 11[182], KSA 9.509–512) herangezogen, in dem Nietzsche den biologischen Begriffsapparat von Wilhelm Roux ins politische Feld ausdehnt (93–98). Freilich interpretiert Scandella dies nicht als einen Versuch, das gesellschaftliche Leben durch naturwissenschaftliche Kategorien zu erklären. Ganz im Gegenteil habe Nietzsche mit solchem und ähnlichen intellektuellen Experimenten zu zeigen beabsichtigt, dass selbst die von der Biologie als Natur ausgewiesenen Phänomene nichts ontologisch Ursprüngliches, keine Letztgegebenheiten sind, sondern dass es sich dabei auch um unbewusste Anthropomorphismen handeln kann, die vom sozialen Bereich zurück auf das Bios übertragen werden. Dem Menschen sei insofern alles, auch seine organische Natur, immer schon in Sozialverhältnissen gegeben. Der abschließende Teil des Kapitels behandelt sodann den intersubjektiven Charakter des Bewusstseins, so wie dieser sich bekanntermaßen in *Ueber Wahrheit und Lüge* und FW 354 profiliert.

Zum Schluss fällt auf, dass der Begriff „Einverleibung der Bewusstseine“, den der Band im Titel trägt, nicht genauer erläutert wird. Dieser Bezeichnung scheint somit, wie auch aus

²⁹ Vgl. Nachlass 1868, 62[46], KGW I 4.570.

der Schlussbetrachtung der Arbeit hervorgeht (115), die Funktion eines einheitsstiftenden Generalnenners der darin enthaltenen Ausführungen zuzukommen. Sieht man von ihr ab, so bleibt zu bedenken, dass auf verhältnismäßig wenigen Seiten sehr viele Themen behandelt werden, was gelegentlich zu Lasten der Ausführlichkeit und der Kohäsion geschieht, jedoch nichts an den originellen Momenten dieser noch etwas schulmäßigen, aber durchaus lesenswerten Monografie ändert.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter: „Bewusstsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 1–43
- Abel, Günter: „Interpretatorische Vernunft und menschlicher Leib“, in: Mihahilo Djurić (Hg.), *Nietzsches Begriff der Philosophie*, Würzburg 1990, 100–130
- Alloa, Emmanuel / Bedorf, Thomas / Grüny, Christian / Klass, Tobias Nikolaus (Hg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012
- Bieri, Peter: „Trying out Epiphenomenalism“, in: *Erkenntnis* 36/3 (1975), 283–309
- Colombetti, Giovanna: *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*, Cambridge, MA 2014
- Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
- Fuchs, Thomas: „The Circularity of the Embodied Mind“, in: *Frontiers in Psychology* 11 (2020), 1–13
- Gallagher, Shaun / Zahavi, Dan: *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London 2008
- Godfrey-Smith, Peter: „Spencer and Dewey on Life and Mind“, in: Margaret A. Boden (Hg.), *The Philosophy of Artificial Life*, Oxford 1994, 314–331
- Hannah, Robert / Thompson, Evan: „The Mind-Body-Body-Problem“, in: *Theoria et Historia Scientiarum* 7/1 (2003), 23–42
- Keil, Geert / Schnädelbach, Herbert: „Naturalismus“, in: Geert Keil / Herbert Schnädelbach (Hg.), *Naturalismus. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a.M. 2000, 7–45
- Kim, Jaegwon: „‘Downward Causation’ in Emergentism and Nonreductive Physicalism“, in: Ansgar Beckermann / Hans Flohr / Jaegwon Kim (Hg.), *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*, Berlin 1992, 118–138
- Kim, Jaegwon: *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge 1993
- Lakoff, George / Johnson, Mark: *Metaphors We Live by*, Chicago 1980
- Lakoff, George / Johnson, Mark: *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York 1999
- Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J.: *Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living*, Dordrecht 1980
- Maturana, Humberto R. / Varela, Francisco J.: *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*, Boston 1987
- Orsucci, Andrea: *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'indiv dualità nell'Ottocento tedesco*, Bologna 1992
- Popper, Karl R. / Eccles, John C.: *The Self and Its Brain*, 2. Aufl., Berlin 1981
- Robinson, William: „Epiphenomenalism“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/epiphenomenalism/>
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008

- Stewart, John: „Foundational Issues in Enaction as a Paradigm for Cognitive Science. From the Origin of Life to Consciousness and Writing“, in: John Stewart / Oliver Gapenne / Ezequiel A. Di Paolo (Hg.), *Enaction. Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge, MA 2010, 1–31
- Thompson, Evan: *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Cambridge, MA 2007
- Varela, Francisco J.: „Organism. A Meshwork of Selfless Selves“, in: Alfred Tauber (Hg.), *Organism and the Origins of Self*, Dordrecht 1991, 79–107
- Varela, Francisco J.: „Patterns of Life. Intertwining Identity and Cognition“, in: *Brain and Cognition* 34 (1997), 72–87
- Varela, Francisco / Thompson, Evan / Rosch, Eleanor: *The Embodied Mind*, Cambridge, MA 1991

Paul Katsafanas

Recent Work on Nietzsche's Moral Psychology and Ethics

1. Thomas Stern, *Nietzsche's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press 2020, 78 pp., ISBN 978-1108713320.
2. Brian Leiter, *Moral Psychology with Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press 2019, 224 pp., ISBN 978-0199696505.
3. Mark Alfano, *Nietzsche's Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press 2019, 314 pp., ISBN 978-1107074156.
4. Aaron Ridley, *The Deed is Everything: Nietzsche on Will and Action*. Oxford: Oxford University Press 2018, 224 pp., ISBN 978-0198825449.

Abstract: Each of these books presents itself as rescuing Nietzsche from misinterpretation. Thus, Leiter wants to prevent Nietzsche from being “moralized” (i. e., read in a way that makes him sound like a contemporary moral philosopher); Stern wants to prevent Nietzsche from being iron-manned (i. e., read in a way that assumes his arguments must be invulnerable to critique); Alfano wants to correct what he sees as a tendency to misrepresent Nietzsche's central concerns; and Ridley claims writers have been misled when thinking about Nietzsche on action. Alfano's book is, to my mind, the most successful at achieving its stated aims; while I point out some potential oversights and some areas that could benefit from further development, Alfano's book is both novel and important. Leiter's book is clearly written and presents the arguments in an admirably forthright manner, but some of its conclusions are vitiated by lapses and mischaracterizations. Stern gets Nietzsche's basic view right, but does not probe it very deeply and is too quick to present Nietzsche as confused; I see the confusions as emanating less from Nietzsche's texts and more from Stern's reading of them. Ridley's book is original and provocative, but I find the central claim – that Nietzsche endorses an expressive account of action – ultimately unconvincing.

Keywords: Moral Psychology, Ethics, Life, Power, Action, Expressivism

These four books are broadly on Nietzsche's moral psychology and ethics. The books differ widely in their aspirations: Ridley's is focused solely on Nietzsche's notion of action, whereas Leiter's is more synoptic. And they also differ widely in their conclusions: Leiter presents Nietzsche as a nearly infallible figure who has not only solved longstanding philosophical problems but has even managed to anticipate recent results in empirical psychology. Stern, on the other hand, presents Nietzsche as a rather amateurish philosopher, who picks up dribs and drabs from his cultural context and amalgamates them into interesting and provocative, but indefensible, positions. Between these extremes, we have readers like Ridley and Alfano, who are not averse to pointing out lacunae in Nietzsche's arguments but who nonetheless see him as deeply insightful.

Although each of these books is worth reading, I will argue that they have various degrees of success. Alfano's book is, to my mind, the most successful at achieving its stated aims; while I point out some potential oversights and some areas that could benefit from

further development, Alfano's book is both novel and important. Leiter's book is clearly written and presents the arguments in an admirably forthright manner, but some of its conclusions are vitiated by lapses and mischaracterizations. Stern gets Nietzsche's basic view right, but does not probe it very deeply and is too quick to present Nietzsche as confused; I see the confusions as emanating less from Nietzsche's texts and more from Stern's reading of them. Ridley's book is original and provocative, but I find the central claim – that Nietzsche endorses an expressive account of action – ultimately unconvincing. Nonetheless, even the books I regard as flawed are valuable, for reasons I will point out along the way.

1. I will start with Tom Stern's *Nietzsche's Ethics*, which is both engaging and frustrating. Stern is a good writer, with a gift for pithy formulations, and this makes his book an enjoyable read. However, when it comes to the articulation of philosophical positions, Stern tends to stop at the surface: he ends up attributing to Nietzsche views that are strikingly underdeveloped.

Stern's goal is to explain Nietzsche's ethical theory as it emerges in his works from 1886 onwards. Stern takes Nietzsche's ethical theory to be quite simple: life has certain aims; it is our job to carry out these aims; when we fail to do so, we are ethically criticizable. Let me explain.

The book begins with a discussion of what Stern calls the "Life Theory." The Life Theory states that organisms seek dominance and control; in brief, organisms seek power. Moreover, this aim is "biologically essential" for living organisms: "*living and power seeking cannot be pulled apart*" (6). So, "when Nietzsche looks at the realm of living things, what he sees is a domain necessarily characterized by power seeking."

The Life Theory is a descriptive thesis which is "presupposed by Nietzsche's ethics" (7). So what is that ethics? Well, "Nietzsche's basic ethical position is as follows: *it is ethical to further the goals of Life, and it is unethical to impede them*" (11). Or again, "Nietzsche's normative command is: Affirm Life!" (13). Importantly, Stern thinks that affirming life requires nothing more than pursuing power: "affirmation means to increase, seek power, expand, exploit, while Life-denial means the opposite" (12). In sum, then, Stern reads Nietzsche as having a very straightforward ethical theory: we should express power as best we can (11–5).

At a high level of generality, I think this is basically correct as a reading of Nietzsche. But it does leave many unanswered questions. What is power, exactly? What does it mean to pursue power? What is it to further the goals of Life – is this simply to maximize power, or is there some more complicated set of criteria? Stern's book contains remarkably little on these sorts of questions; he does not develop these generalized claims into anything more specific.¹ So that is one complaint about the book: although one obviously cannot elaborate every claim in full detail, a book that bills itself as providing an explanation of Nietzsche's ethical theory should address at least some of these questions, or, barring that, should at a bare minimum flag them as things that stand in need of further explanation.

This brings me to an important methodological point. Stern is happy to distinguish the question of what Nietzsche believes from the question of what seems philosophically

¹ Stern says a bit about power on pages 15–29, in the context of discussing Nietzsche's critique of Christianity; there, he points out that Nietzsche associates power with exploitation, helping the weak to perish, promoting military efforts, avoiding certain kinds of metaphysical and religious views, avoiding world-denial, and so forth. But he does not move from this list of things associated with power to an analysis of what power is; in fact, he suggests that there is not enough material in the texts to do so.

defensible to us. Thus, Stern writes that although Nietzsche endorses the Life Theory, “[t]his does not mean that the Life Theory grounds Nietzsche’s ethics *unproblematically*; indeed, my analysis will suggest the opposite [...]. Moreover [...] the Life Theory need not amount to the interpretation that is most complex or satisfying to the modern reader” (10–1). Or, even stronger: Nietzsche “has to say *why* we ought to further Life’s goals and, I will suggest, he has no good answer” (29). In short, Stern thinks that Nietzsche lacks any good arguments both for the Life Theory itself (i. e., the view that power-seeking is biologically essential) and for the move from the Life Theory to the ethical view.²

Why is this? Oddly, Stern claims that his reading of Nietzsche’s ethical theory bears a “superficial resemblance” to my own reading of Nietzsche (10). Perhaps because he only cites an article³ that describes my view in passing rather than my book⁴ on the topic, Stern does not see that his reading of Nietzsche’s ethics is (at a high level of generality) identical to the reading of Nietzsche that I defend; the key difference lies only in that I think Nietzsche has a good, agency-based argument for the claim that life or power has a privileged normative standing. So, at a high level of generality, Stern and I agree on the manner in which Nietzsche critiques values, persons, and cultures: Nietzsche employs a descriptive principle (namely that life in some sense aims at power) in order to justify his ethical claims. Stern and I disagree only on how Nietzsche attempts to justify this method of critique. For Stern, there is an ambiguously stated biological claim about power-seeking and an (ultimately indefensible) claim that we are ethically committed to power-seeking; for me, there is a more precise claim about power-seeking that Nietzsche defends via his drive psychology and then employs in order to support his normative claims about our commitment to power-seeking. In other words: I think Nietzsche has good arguments for his claims about the normative standing of power, whereas Stern concludes that he does not. Of course, my interpretation of Nietzsche’s arguments might be wrong; I certainly do not pretend to have established my reading with apodictic certainty. And in a short book like Stern’s, an author obviously cannot address every possible interpretation. So my complaint is not that Stern neglects my view in particular. My complaint is that before concluding that Nietzsche’s ethical theory is fatally ambiguous and argumentatively ungrounded, a book on Nietzsche’s ethics should consider at least one or two closely related readings that present Nietzsche as actually having a good argument. (I have mentioned only my own view, but readings by Bernard Reginster and John Richardson would be relevant as well; they, too, see Nietzsche as successfully linking descriptive claims about power to normative claims.)

But let us move on. Having presented the Life Theory, Stern turns to its critical function. He focuses on how the Life Theory can be used to critique Christian morality (Section 2). Stern argues that Nietzsche has two different strategies, one of which relies on the idea that Christian morality “prevents Life from achieving its goals” (26) and the other of which claims that while Christian morality purports to be anti-Life, it actually promotes Life. This seems to me entirely correct, although I was surprised to see that Stern devotes a lengthy section to arguing that these two strategies are in tension with one another (25–30). As he himself remarks on page 27 they need not be: Nietzsche’s idea is not that Christianity totally prevents

² Stern does think that Nietzsche has some biological evidence for the Life Theory, drawn from William Henry Rolph, Wilhelm Roux, and others.

³ See Paul Katsafanas, “*The Antichrist* as a Guide to Nietzsche’s Mature Ethical Theory,” in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 83–101.

⁴ See Paul Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013.

or fully promotes Life, but rather that it undermines Life; Christianity makes it less likely that Life will operate as best it could.

This is as good a point as any to bring up something that bothered me about Stern's book: Stern will often claim that Nietzsche faces some difficult, irresolvable philosophical problem, when in fact the problem dissolves with a moment's analysis. Thus, despite spending five pages (or 8% of this 61 page book!) arguing that there is a dramatic and insuperable difference between the claim *Christianity prevents Life from achieving its goals* and *Christianity promotes Life's goals*, it is just obvious that the first claim would be in tension with the second only if we read the first claim uncharitably. By analogy: if I say "heroin prevents you from achieving happiness" in one breath and "heroin promotes happiness" in the next breath, there need be no contradiction; the statements can be understood as simply contrasting total and partial fulfillment of some aim. Just as heroin might generate some immediate happiness while undermining one's capacity to enjoy a more complete or more lasting form of happiness, so too Christianity might realize Life's aims to some extent in some circumstances while undermining one's capacity for a more complete or more lasting fulfillment of Life's aims.⁵

This is just one example, but I found myself struck by similar thoughts throughout Stern's book. I certainly respect Stern's desire to avoid presenting Nietzsche as infallible, but Stern goes very far indeed in the other direction. Stern presents Nietzsche as confused or ambivalent about most of the philosophical issues he discusses, but the alleged confusions and ambivalences are either very superficial or depend on highly uncharitable readings of the texts. You could, for example, accuse me of being confused if I utter those two statements about heroin and happiness; but that would be priggish. So, why spend so much time presenting (rather superficial) tensions or ambivalences, and so little time thinking about how they might be resolved or might point to some deeper view? I was not sure. And that question is especially pressing given that Stern bills this book as an introduction to Nietzsche. Do newcomers to Nietzsche really need to be told that there are apparent tensions and contradictions in his works? That is obvious. What is not obvious, what takes more philosophical work, is uncovering the actual views that Nietzsche is trying to articulate.

Part of the problem, here, is that Stern's methodology is driven by exaggerated dichotomies. He suggests that

a great deal of philosophical writing about Nietzsche [...] is creative in method and aim. It aims to produce the "best" Nietzsche [...], the one most attractive to present-day Anglophone philosophers – and it is willing to do so at the expense of what its practitioners might see as an inflexi-

⁵ Stern sometimes states the second claim as follows: Christian morality "conceals a strategy on Life's part to achieve its goals *as best it can*" (26, my emphasis). Or, a bit later: Christians manifest will to power "to the maximum of their ability" (28). Thus, we might interpret Stern as claiming that there is a tension in Nietzsche between (a) the claim that Christianity prevents Life from achieving its goals, and (b) the claim that Christianity *maximally realizes* Life's goals. If this is what he intends, though, Stern seems to me to be misinterpreting Nietzsche; Nietzsche nowhere endorses (b). Stern does cite some passages that show Nietzsche claiming that *particular individuals* maximally manifest Life's aims by promoting Christian morality; but we cannot move from the claim that (say) St. Paul's best way of maximizing Life's aims is by being a Christian to the claim that *in general* Christianity maximizes Life's aims. Consider an analogy: it might be true that for particular unfortunate individuals, taking heroin is the best way of maximizing their happiness; but it hardly follows that *in general* taking heroin is the best way of maximizing happiness.

ble [...] preoccupation with fidelity to the texts and their historical context [...]. My own intention is to stay very close to the texts [...] and to present the philosophical ideas found in them as clearly, neutrally, and thoroughly as possible. (3)

The suggestion, here and elsewhere, is that Stern is unique among commentators in aiming for textual fidelity: whereas other commentators supplement and distort Nietzsche's arguments in order to produce a more appealing Nietzsche, Stern lets Nietzsche's own claims shine through, unfiltered and cleared of interpretive additions.

In a way, that is a respectable goal. It is certainly true that some commentators supplement Nietzsche's claims with their own arguments; it is also true that, at times, commentators fail to distinguish moments at which they are adding to the texts from moments at which they are interpreting Nietzsche's own claims. But it is wrong to suggest that there are only two options, pointing to what the text actually says or adding in arguments. The truth is that there is a spectrum. At one extreme, you would merely have a list of quotations from Nietzsche's texts, presented without commentary; at the other, you would have a philosopher who is very loosely inspired by Nietzsche's ideas but is inventing her own arguments. In between, you have varying degrees of interpretive, reconstructive, and elaborative work. Nietzsche might phrase something ambiguously or unclearly, and the interpreter might look to other passages to clarify what Nietzsche means. Nietzsche might invoke some distinction that we can draw more clearly. Nietzsche's arguments might have suppressed premises that he does not explicitly flag, but which we have good reason to think he would endorse. Nietzsche might leave something implicit that the commentator chooses to make explicit. Nietzsche might make a hazy or elliptical reference to something that the commentator states more directly. And so on. Stern's approach is not, as he suggests, to simply be a finger that points to what Nietzsche actually said. On the contrary, Stern's presentation is chock full of contestable interpretations. The insistence, for example, that Nietzsche's life theory is biological rather than psychological is strange. That is not a distinction that Nietzsche draws. What does that biology/psychology distinction even mean? What would it have meant in Nietzsche's day, and to Nietzsche in particular? For example, what sense can be given to the question of whether drives are biological or psychological? Or, going back to the point above: why should we assume that when Nietzsche talks about Christianity realizing Life's aims, he means that Christianity maximally realizes life's aims at all times and in all circumstances, instead of just reading him as making a localized point about how certain ascetic priests in a certain historical period manage to maximize their own expression of power by promulgating Christian views? As these examples indicate, Stern's presentations of Nietzsche's claims rely on interpretive choices, which are not forced on us by the text. Stern is right that we should be wary of excessively charitable interpretations (he has a lovely critique of some interpretations in his 2018 article *Must We Choose Between the Real Nietzsche and Good Philosophy?*⁶ as well as an illuminating discussion of the principle of charity in his 2016 article *Nietzsche's Words and the Principle of Charity*;⁷ I highly recommend both of these pieces). But the answer is not to flip to the other extreme, pretending that one's own presentations of Nietzsche's views are unique in giving us the uninterpreted real Nietzsche. On the contrary, the solution is to assess alternative interpretations piecemeal, sorting out what is adequate

⁶ See Tom Stern, "Must We Choose Between the Real Nietzsche and Good Philosophy? A *Streitschrift*," *Journal of Nietzsche Studies* 49/2 (2018), 277–83.

⁷ See Tom Stern, "'Some Third Thing': Nietzsche's Words and the Principle of Charity," *Journal of Nietzsche Studies* 47/2 (2016), 287–302.

and what is inadequate, what is supplementary and what is there in the texts. And this is what, I am suggesting, Stern fails to do.

But let us move on. The following three sections turn to the role of genealogy. Stern briefly canvasses three roles that genealogical investigations can play: to provide evidence for the Life Theory; to show us how we ended up with our current moral system; and to persuade us to adopt a Life-Affirming ethic. He offers a reading of *On the Genealogy of Morality* (1887) which emphasizes these three features; and then he asks, in Section 6, whether the *Genealogy* succeeds at these goals. It comes as little surprise that Stern's answer is a tentative "no": the evidence for the Life Theory is spotty and questionable (46), the story of the transition from noble to slave morality does not have a good answer as to why the nobles are susceptible to slave morality (48–51), and (Stern claims) the best argument for the idea that we should affirm life rests on saying that otherwise we will be "divided or alienated" (53). So again, Nietzsche is presented as coming up short.

Again, I wished for more. Take the third point. Suppose it is true that Nietzsche's best argument for life-affirmation comes down to the idea that we have two alternatives: either affirm life, in which case you will be unified; or do not, in which case you will be disunified. (I think this grossly misrepresents the complexity of Nietzsche's thoughts on affirmation, but set that aside.) Stern finds this dissatisfying because, he claims, we might simply prefer to be disunified. Now, Stern is certainly right that we can ask why we should prefer unity to disunity; and he is right that a divided and alienated existence can look appealing or even "tragic-heroic." In short, it is true that we can ask "is anything especially wrong with being so divided?" (53). But Nietzsche – and with him a whole tradition of eighteenth- and nineteenth-century philosophers, from Rousseau to Hölderlin to Goethe to Schiller to Hegel to Marx, have considered and addressed this question. To put this in Stern-ian terminology: there is a Team Unity, who argue against Team Disunity. It is one thing to assess the arguments; perhaps they are not decisive, and in any event the notions of Unity and Disunity are multifarious. But it is clear that Nietzsche is on Team Unity. So, when we pose Stern's question – Is anything wrong with exhibiting Disunity? – Nietzsche will say *yes*. And then he will tell you what, in particular, is wrong. But, reading Stern, you would not know this.

So, to sum up: this book does a nice job of presenting the gist of Nietzsche's views in a straightforward fashion. And in one respect I quite liked the uncharitable readings of Nietzsche; it is refreshing to see a Nietzsche scholar admit that Nietzsche can be wrong, that Nietzsche has underdeveloped views on some points, that his arguments are not always worked out, that his uptake of certain ideas is rather spotty. But Stern seems to delight in presenting Nietzsche as incapable of defending his views and as unaware of obvious inconsistencies. Nietzsche is far from perfect, but he is a much better philosopher than Stern recognizes.

2. Brian Leiter's *Moral Psychology with Nietzsche* is at the opposite end of the spectrum: whereas Stern presents Nietzsche as largely unsuccessful, Leiter portrays Nietzsche as having (what Leiter regards as) the best possible philosophical views and even as having anticipated claims in recent empirical psychology.

Leiter's book is based almost entirely on previously published papers. Although there are some light revisions and expansions, the key claims and arguments will be familiar to anyone who has read Leiter's previous work. In particular, Leiter takes Nietzsche to endorse the following six claims: (1) epiphenomenalism about consciousness; (2) denial of freedom; (3) anti-realism about moral value; (4) anti-realism about epistemic value; (5) denial of "privilege" readings of power; (6) speculative methodological naturalism. I accept (3) and a version of (6), but I think there are problems with (1), (2), (4), and (5). However, I only have space to address (1) and (5).

We can start with (1). The claim that a mental state is epiphenomenal typically means that the mental state has no causal effects. It sometimes sounds like Leiter uses the term in this way. For example, he attributes to Nietzsche the view that “the kinds of self-conscious mental states that sometimes precede action are epiphenomenal” (138). On that reading, it sounds like Nietzsche is saying that self-conscious beliefs, desires, intentions, thoughts about values, and so forth have no causal effects. So, for example, a Christian might form the conscious belief that sex is sinful or that God requires devotion, but these conscious beliefs will have no causal impact on his actions or his other mental states.

But Leiter actually backs off from that claim, instead associating epiphenomenalism with the more modest view that “the causal efficacy of a wide variety of mental states *does not depend on their being conscious*” (138, my emphasis). In other words, he wants to maintain that the Christian’s conscious belief that sex is sinful can be causally efficacious, but deny that its being causally efficacious depends on its being conscious. We could put the point this way:

(Epiphenomenalism) if we consider some mental state M, it will play exactly the same causal role regardless of whether M is conscious or non-conscious.

There are philosophical views according to which Epiphenomenalism is or could be true. For example, one higher-order thought theory of consciousness holds that a mental state M is conscious just in case the agent is aware of being in that state. If we combine this higher-order thought theory of consciousness with the claim that the conscious state is not changed in any way when it becomes conscious, then Epiphenomenalism could be true: the agent’s awareness of being in state M could be causally inert, with of all the causal work done by M itself. Leiter, following Mattia Riccardi, is tempted to attribute this view to Nietzsche.

But there is a complication that Leiter does not consider: if mental states are in some way changed or transformed by becoming conscious (i. e., by becoming an object of the agent’s awareness), then Epiphenomenalism (as defined above) could be true but irrelevant. Consider: when mental state M becomes conscious, it is no longer the same state as before. So, rather than speaking of one state, M, which abides regardless of whether it is conscious or unconscious, we have to speak of two states, M1 and M2, where M1 is the original non-conscious state and M2 is the conscious state. In *The Nietzschean Self*, I argue that this is in fact Nietzsche’s model of consciousness: Nietzsche claims that conscious states are distorted, generalized, or rendered superficial in the process of becoming conscious.⁸

Let me explain this in a bit more detail. We can contrast two models of the unconscious/conscious relation. On the Single Stream model, we have a single state, M, that can be either unconscious or conscious. At any given moment, the state is either conscious or unconscious. On the Two Stream model, we have two states: an unconscious M1 which gives rise to a conscious M2. M1 could persist even when M2 arises, so at any given moment we might have two states, M1 and M2. Freud is a familiar example of someone who endorses the Two Stream model. For Freud, an unconscious wish can persist alongside its conscious counterpart, a desire. Or an unconscious phantasy can persist alongside the conscious ideal to which it gives rise. In *The Nietzschean Self* (Chapter 2), I draw on textual, historical and philosophical arguments to show that Nietzsche endorses a version of the Two Stream model of the unconscious-conscious relation. (I argue that in so doing, he is developing ideas from Herder, Carl

⁸ See Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Agency, Moral Psychology, and the Unconscious*, Oxford 2016.

Gustav Carus, and Eduard von Hartmann.) So, for example, when Nietzsche discusses the unconscious bad conscience giving rise to conscious guilt, his idea is that an unconscious state persists alongside the conscious states to which it gives rise; his idea is not that we have a single state of which we are sometimes aware and sometimes unaware.

Why does this matter? Because it changes the import of Epiphenomenalism. If Nietzsche thinks that states are transformed in the process of becoming conscious, then questions about whether he is an epiphenomenalist become questions about whether the transformed or distorted conscious states are causally efficacious. Obviously they can be: Nietzsche repeatedly asserts that the distortions of consciousness have causal effects.⁹ Now, we could reconcile this with Epiphenomenalism by saying that an undistorted M1 becomes a conscious, distorted M2; although M2 is initially consciousness, it can become non-conscious and can continue to produce causal effects regardless of whether it is presently conscious or non-conscious. So Epiphenomenalism (as I define it above) could be true. And that seems fine to me as a reading of Nietzsche. But then notice that Epiphenomenalism does not really engage with Nietzsche's primary concerns. After all, even if *particular* mental states have causal effects independently of being objects of inner awareness, Nietzsche's point is that *the becoming conscious* of mental states has causal effects: it introduces causally consequential distortions into the agent's mental economy. That is why Nietzsche routinely emphasizes the dangers and "sicknesses" that consciousness produces. And that is what my reading of Nietzsche on consciousness addresses. So the energy that Leiter devotes to defending Epiphenomenalism seems to me misplaced; the view that he defends is a bit of a red herring.

Which brings me to another point about Leiter on consciousness: Leiter spends a fair amount of time arguing against a detail of my reading of Nietzsche on consciousness. I argue that Nietzsche associates the conscious with conceptually structured mental states, and the unconscious with states that lack conceptual articulation. Leiter becomes exercised by the question of whether conscious states have to be conceptual or whether they can be linguistic-but-not-conceptual. I suggested that Nietzsche uses the terms conceptual and linguistic interchangeably¹⁰ and thus phrased the conscious/unconscious distinction as the conceptual/nonconceptual distinction: conscious states have conceptual contents, whereas unconscious states have non-conceptually articulated content. Leiter insists that Nietzsche must have recognized a crucial distinction between conceptual states and linguistic states, although Leiter presents no direct textual evidence for this claim; his attribution of this distinction to Nietzsche is based solely on the claim that we need the distinction in order to avoid certain philosophical problems that Nietzsche himself never mentions (135–8). I do not see why Leiter thinks we should force on Nietzsche a subtle distinction that is not typically drawn in his historical context,¹¹ that he nowhere explicitly mentions, and that none of his arguments depend upon. In other words, I think you would need strong textual evidence to establish that Nietzsche distinguishes conceptual and linguistic content, whereas Leiter is operating with the (to my mind mistaken) assumption that we need strong textual evidence to show that Nietzsche identifies the two. But, regardless of who is right about the burden of proof, I actually do not think that the dispute really matters. What is crucial is the fact that Nietzsche distinguishes conscious and unconscious states primarily in terms of their *structure*, rather than in terms of *inner awareness*; debates about whether this structure should be understood primarily as linguistic or primarily as conceptual are largely inconsequential

⁹ E.g., GS 44 and GM II; cf. Katsafanas, *The Nietzschean Self*, chapter 2, for many more passages.

¹⁰ See Katsafanas, *The Nietzschean Self*, chapters 2–3.

¹¹ See Katsafanas, *The Nietzschean Self*.

(in the sense that answers to this question do not affect any of Nietzsche's other claims or arguments).

Let us move on to claim (5): Leiter's Nietzsche is not only an anti-realist about value, but also someone who thinks that there are no grounds for privileging one set of values over others. Although this may not be apparent in Leiter's framing of the issues, it is important to note that these are distinct claims. You could accept the first claim while denying the second: you could think (as I do) that Nietzsche is an anti-realist in the sense that he denies that values would exist independently of human subjectivity, while maintaining that facts about our subjectivity nonetheless give us grounds for condemning certain sets of values and praising others. Reading Nietzsche in this way (as an anti-realist who nonetheless thinks that there are facts about which sets of values are acceptable) fits nicely with the texts. After all, Nietzsche repeatedly assesses individuals, cultures, values, and so forth in terms of ascending and descending life; indeed, in the late texts, Nietzsche just straightforwardly asserts that power, health, and/or life are the criteria of evaluation that we should employ.¹² So what does Leiter do with those passages? Well, if John Stuart Mill says that you should assess actions in terms of utility, most people would read Mill as stating just that: we should assess actions in terms of utility. Or, if Kant says we should assess actions via the Categorical Imperative, most of us would read Kant as meaning just that: we should assess actions in terms of the Categorical Imperative. But Leiter wants to read Nietzsche in a different way: "Nietzsche's own evaluative perspective in undertaking the revaluation [of values] does not, in fact, enjoy any metaphysical or epistemic privilege over its target" (65). So, when Nietzsche says that we should assess values, persons, or cultures in terms of life or health or power, he does not really mean that. Instead, Nietzsche means that he happens to prefer those people who evaluate things in this way, but "at bottom, Nietzsche has nothing to say to those readers who don't share his evaluative tastes." (For someone who has nothing to say, Nietzsche certainly says quite a lot; but let us set that aside.)

This is an absolutely crucial move for Leiter; in order to support the anti-privilege reading, Leiter needs to dismiss the literal reading of Nietzsche's claims in favor of something more tentative and qualified. So how does Leiter respond to those who take Nietzsche's claims about power literally? Rather than considering the careful, analytically precise work on this topic that has emerged in the past decade or so, Leiter examines a fifty-year old paper by Philippa Foot and an offhand, forty-year old remark by Richard Schacht, in which Schacht claims that Nietzsche assesses values in terms of power. Leiter correctly says that in order to evaluate this claim, we "require a more precise statement" of the argument (53). But rather than consider any actual interpretations or defenses of this claim that have emerged in the last forty years, Leiter suggests that anyone who reads Nietzsche as giving power a privileged normative status must be embracing some analogue of John Stuart Mill's argument: "to show that something is desirable (i. e., valuable), show that it is desired." That is: Leiter assumes that in order for Nietzsche to believe that power has a privileged normative status, Nietzsche would need to rely on the claim that because power is desired it is desirable. Leiter then spends several pages rehashing standard objections to this kind of claim, reiterating old chestnuts about how we cannot move directly from claims about what is desired to claims about what is desirable. Leiter claims that because these arguments are so bad, Nietzsche could not have believed them; hence, Leiter concludes, Nietzsche could not have really thought that power had a privileged normative status.

¹² E.g., A 2; for further references, see my comments on Stern, above, and Alfano, below.

But this argument is exceptionally weak. Suppose we grant every step of Leiter's argument. Leiter would then succeed in showing Nietzsche's argument for the normative privileging of power cannot be a version of Mill's argument. But Mill's argument is just one of *many* ways of moving from claims about human nature, motivation, or affects to claims about what is valuable; moreover, it is an argument that Nietzsche nowhere explicitly mentions. So I am left wondering: why not consider what Nietzsche actually says about these matters? Why not look at the texts or the secondary literature and consider some real possibilities?

Unfortunately, Leiter does not do so. Instead, after criticizing the Millian argument, Leiter considers whether Nietzsche might hold that "power is the only thing that is, in fact, desired" (56). Leiter claims "many, of course, have thought that Nietzsche held precisely this view," although he does not cite a single person who actually thinks this. He does claim, a few pages later, that I believe that will to power is "the exclusive motivation for all human behavior" (59 fn. 16). That is false: in *Agency and the Foundations of Ethics*, I defend the view that power is a ubiquitous human motivation, not that it is the only human motivation; and in fact I spend several sections explicitly arguing against the possibility of power's being the only human motivation or the only evaluative standard.¹³

So far, we have nothing that supports Leiter's dismissal of the literal reading of Nietzsche's ethical claims. But Leiter does have some additional arguments. He gives three quick considerations against the "strong form of Nietzsche's descriptive doctrine of will to power" (53). Unfortunately, what counts as the "strong doctrine" is never made clear: when first introduced, it is "the doctrine, roughly, that all persons intrinsically 'desire' only power" (53). A few pages later we are told that one objection to the strong reading is that Nietzsche ultimately rejects WP 1067 (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.611), which claims that "this world is the will to power – and nothing besides!" (57). This is a *non sequitur*: even if Nietzsche rejects a metaphysical claim about the ultimate constituents of reality, he could still accept a psychological claim about what people intrinsically desire. On the next page, the strong doctrine has changed yet again: it is now the view that the "feeling of power was the exclusive explanation for all human behavior" (58). So, over the course of five pages, we have at least three different things that are identified with the "strong doctrine of will to power":

- (a) The only thing we desire for its own sake is power.
- (b) The ultimate metaphysical constituent is power.
- (c) The feeling of power is the exclusive explanation for human behavior.

These are different. You could accept (a) while denying (b) and (c). You could accept (c) while denying (a) and (b). And so on.

One problem is that Leiter's target keeps shifting. But a deeper problem is that all of (a)–(c) are irrelevant in the dialectical context that Leiter has set. Remember, what is supposed to be under discussion is whether Nietzsche argues that power has a privileged normative status. Suppose Leiter is right that Nietzsche rejects (a)–(c). Why would that matter? Nietzsche could reject (a)–(c) and still hold that power has a privileged normative status. On my reading, for example, Nietzsche rejects (a)–(c) but nonetheless argues that power has a privileged normative status.

In sum: Leiter's defense of the anti-privilege reading is completely unconvincing. His targets are too amorphous and in any event do not bear directly on the question that he is

¹³ See Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, 160–4 and 176–97.

trying to address. If we want to show that Nietzsche does not really believe the claims that he explicitly makes, we will need much more powerful arguments than this.

In fairness, I should note that the footnotes to this chapter do contain some engagement with more recent literature. But many of the notes on recent literature are either disappointingly imprecise or factually inaccurate. For example, in footnote 5, Leiter claims that my reading of Nietzsche on power fails because I “trade extensively on conflating” (i) whether Nietzsche employs power as an evaluative standard and (ii) whether Nietzsche thinks employing power as an evaluative standard is justifiable (51). If Leiter were a more careful reader, he would see that pages 153–6 of *Agency and the Foundations of Ethics* explicitly discuss just this distinction: as I put it there, “on the one hand, Nietzsche might think we can justify the claim that power has a privileged normative status. On the other hand, Nietzsche might give power a privileged normative status while maintaining that this stance cannot be justified.”¹⁴ This is the very distinction that Leiter presents me as somehow failing to grasp.¹⁵ And this misrepresentation is characteristic; I have mentioned another example above (falsely claiming that I treat will to power as the only human motivation), but I will give a third and fourth here. On pages 60–1, Leiter chastises me for not citing a book by Bernoulli, complaining that this book “is unreferenced in Katsafanas’ discussion” (61); in fact, there is a citation of Bernoulli’s book on the very page that Leiter is complaining about.¹⁶

And then there is this claim about Sharon Street: “unlike some recent Anglophone philosophers (e. g., Street 2006: 130–1), Nietzsche recognizes that evolutionary forces affecting human cognition do not necessarily prefer true to false belief – even in the case of ordinary knowledge about the empirical world” (87). As someone familiar with Street’s work, this claim struck me as surprising. So I checked. And sure enough, in the very article and on the very page that Leiter cites, Street makes the *opposite* claim from the one that Leiter attributes to her. She writes: “Sure, one might think, an organism who is aware of the truth in a given area, whether evaluative or otherwise, will do better than one who isn’t. *But this line of thought falls apart upon closer examination.*”¹⁷ She goes on to write that that are many “kinds of truths such that it will confer either no advantage or even a disadvantage for a given kind of creature to be able to grasp them.”¹⁸ So, just as I discuss the very distinction that Leiter accuses me of failing to grasp and cite the very book Leiter accuses me of not citing, so too Street’s paper provides a defense of the very claim that Leiter accuses her of failing to recognize. These are just a few examples chosen almost at random, but they are far from alone. Taken together, they do not inspire confidence that Leiter is an accurate reader of scholarship with which he believes he disagrees. Moreover, if Leiter gets the most basic factual claims about these views wrong, then in arguing against the views he will be tilting at windmills. And that is a shame, for Leiter is capable of clear, cogent arguments. So this feels like a series of missed opportunities.

I have been critiquing some of the crucial arguments in Leiter’s book; but let me close with a final and more general remark. An overriding goal in Leiter’s book is to make

¹⁴ See Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, 154.

¹⁵ Perhaps Leiter thinks that although I discuss the distinction at length, I somehow fail to keep track of it. If so, we would need more than bare assertion: we would need some indication of where my argument is supposed to go astray.

¹⁶ See Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, 248 fn. 8.

¹⁷ Sharon Street, “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value,” *Philosophical Studies* 127/1 (2006), 109–66: 130, my emphasis.

¹⁸ Street, “A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value,” 130.

Nietzsche's claims align with those that Leiter considers respectable for contemporary philosophers (9–11); indeed, he characterizes himself as aiming to “articulate and defend moral psychology in a Nietzschean spirit” (14). Leiter thinks that claims about power or the causal efficacy of conscious states are indefensible, for example, so he wants to read Nietzsche in a way that makes Nietzsche agree.

I do respect the intent: like Leiter, I think the most interesting historical work is not purely antiquarian, but addresses philosophical problems in their own right. But there is a delicate balance between showing that a historical philosopher has valuable contributions to contemporary debates and showing that the philosopher's views are identical in substance to those currently defended. I think the value of Nietzsche lies in his distinctiveness, rather than his alleged conformity to contemporary trends in social psychology and empirically oriented philosophy. After all, if (as Leiter argues) Nietzsche turns out to be someone who states in complex ways the same conclusions as contemporary philosophers and psychologists, why would anyone bother to read Nietzsche? Why spend years or decades unpacking Nietzsche's texts if all you end up with are the same claims and arguments that you could have gotten in an afternoon's perusal of some recent journal articles or popularized books on social psychology? To my mind, what rewards scholarship on Nietzsche is that he has novel views, that he reveals blind spots and deficiencies in contemporary work.

But this is very far from Leiter's approach. Throughout the book, Leiter's strategy is to slot Nietzsche into familiar categories: so, we have “the Humean Nietzsche” (6), the Calliclean Nietzsche (63), the Millian Nietzsche (53), “the Therapeutic Nietzsche” (7), the Wegnerian Nietzsche (141), the Haidtian/sentimentalist Nietzsche (81), and so on. While some of these categorizations are useful, I often felt myself wondering: what happened to the *Nietzschean* Nietzsche? If Nietzsche really were just a pastiche of past and future philosophers, why read him at all? To my mind, Leiter's book does not answer this question.

3. Mark Alfano's *Nietzsche's Moral Psychology* is both excellent and distinctive. The prose is clear and engaging; the exegetical work is exemplary; and many of the analyses are convincing. He employs a novel methodology in analyzing Nietzsche. And the new methodology really does open up some unexpected terrain: before reading Alfano, I found virtue-theoretical readings of Nietzsche unconvincing; now, I find them more tempting.

Let us start with the methodology, which Alfano presents in Chapter 2. It has four steps. First, we select “core constructs” for the study. These core constructs, Alfano says, should be chosen “by someone who is deeply familiar with the texts, has good intuitions about which constructs are associated in which ways, is aware of prominent and promising interpretations and suggestions already in the literature, and has the good fortune to be able to consult other scholars for leads” (14). The constructs that Alfano settles on include terms such as *type*, *drive*, *instinct*, *virtue*, *value*, *affect*, as well as particular instances of these more general categories, such as *courage*, *honesty*, *contempt*, *anger*, *disgust*, and so on. Alfano presents his list of core constructs on pages 15–6; there are 48 such constructs.

The second step is to search the eKGW¹⁹ for words that Nietzsche uses to refer to these constructs. So, for example, in order to find places where Nietzsche discusses the construct “honesty,” Alfano searches for “ehrlich*” and “redlich*” (this returns all passages containing words that begin with “ehrlich” or “redlich”). Of course, in some passages Nietzsche does not use the German term to refer to Alfano's construct; more on this below.

¹⁹ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.

Third, Alfano looks at the co-occurrence of the constructs within sections. How often does “honesty” appear with “drive”? How often does it appear alongside “courage”? Let me register one worry about this methodology: as Alfano acknowledges, the methodology is sensitive to the size of the textual blocks that we choose. Rather than looking at how often constructs co-occur in a sentence or a paragraph, Alfano looks at how often they occur in a textual section. But the textual sections in the *Untimely Meditations* (1873–76) are much longer than the textual sections in *Twilight of the Idols* (1888). So one worry is that many terms that co-occur in the lengthy sections of the *Untimely Meditations* will not co-occur in the short sections of *Twilight of the Idols*. In principle, one could address this by treating smaller textual units (e. g., paragraphs, ten-sentence blocks, five-sentence blocks, etc.) as the level of analysis; it would be interesting to see whether this affects the results.

Finally, Alfano visualizes the connections between key terms with semantic network maps. There are examples on page 25 and following. These maps show the “weighted degree” of the terms (the sum of all the co-occurrences of the construct), the degree of connection to other terms, and so on.

What are the results? It turns out that when Nietzsche is discussing moral psychology, the most prevalent concepts are, in order: life, value, emotion, virtue, fear, conscience, instinct, courage, contempt, and laughter (25). Some of this conforms to our antecedent expectations: I would have expected to find life, value, instinct, emotion, and so on. Others are more surprising: I would not have expected laughter to figure so prominently. Aside from mere frequency, the connectedness relations among these concepts are sometimes revealing: I would not have expected the strong link between virtue and solitude, or between courage and health (25).

I will mention two concerns about the methodology. First, in employing this methodology Alfano needs to decide which German words to treat as identifying the same concept and which to treat as identifying different concepts. Take *Trieb* and *Instinkt*: those are different words, but in my view they pick out the same concept. Alfano argues against this in Chapter 3, claiming that *Instinkt* refers to an innate drive, whereas *Trieb* refers to an acquired drive. Now, that is possible. I do not find Alfano’s textual evidence for this point completely persuasive, but I can see room for disagreement here. But this raises a question: are the semantic network charts affected in significant ways by the decision to treat *Trieb* and *Instinkt* as distinct? That is, would we get importantly different conclusions if we were to treat these as one node rather than two? I do not know. But, if we would, then it raises a worry about the methodology: if the semantic networks are substantially changed by contentious interpretive points, then the semantic network approach risks obscuring rather than resolving these points. That said, there would be an easy way to check: just run the semantic networking software twice, once with *Trieb/Instinkt* as one node and once with it as two nodes, and see what happens.

But things might grow more complicated with more complex concepts. Take *Leben*: that is one word, but in my view Nietzsche uses it to pick out several different concepts (sometimes he is just talking about living organisms; sometimes, about power; sometimes, about health; sometimes, about flourishing; sometimes, about expansive or procreative forces; and so on). If we look at the various semantic network visualizations in Chapter 2, *Leben* turns out to be the central node in the visualization of the corpus as a whole; moreover, it enjoys a central spot in the semantic networks for each of Nietzsche’s published works. There is no work in which *Leben* is not one of the central constructs; and in many of the individual works, it is *the* central construct. So we might conclude that life is Nietzsche’s most important notion in moral psychology. But what if *Leben* actually picks out – let us say – five distinct notions? If we could split up the occurrences of *Leben* into *Leben-1*, *Leben-2*, and so on, what would the network look like then?

Or, to press this problem from the opposite direction: what if Nietzsche sometimes uses two different words to pick out the same concept? Again, take *Leben*. Alfano claims that scholars including myself, Bernard Reginster, and John Richardson are wrong to give will to power such a central role in their interpretations: according to Alfano, will to power plays “only a modest role in [Nietzsche’s] moral psychology” and has received “an undue amount of attention in the secondary literature” (26–7). Indeed, will to power is Alfano’s primary example of a concept that has received too much attention in the scholarly literature (284). But I find this totally unconvincing. As Alfano acknowledges in a footnote on page 27, Reginster, Richardson, and I give power a central role in part because we take “will to power” and some occurrences of “life” to pick out the same notion. As I understand Alfano’s methodology, he would rebut this charge by checking to see how often *Leben* co-occurs with “will*” and “zur Macht” (16). There is some co-occurrence, but perhaps Alfano takes the co-occurrence to be insufficient to warrant identifying these two terms. If that is the argument, I find it completely unpersuasive. If Nietzsche sometimes uses *Leben* to refer to will to power, then I would actually predict that we would find very few spots in which *Leben* and *Wille zur Macht* co-occur in the same textual section. Consider an analogy: Bentham equates utility with aggregate happiness; a textual analysis might (who knows) find that “utility” and “aggregate happiness” co-occur only a handful of times, specifically when Bentham is equating the two; but this miniscule degree of co-occurrence would not undermine, and could in fact support, the claim that Bentham equates the two terms. Just so with Nietzsche: “life” and “will to power” do not exhibit a high degree of co-occurrence because they are two terms for the same thing, so that using one term is sufficient. In short: if a philosopher uses terms T1 and T2 to refer to the same thing, we would not expect T1 and T2 to exhibit a high degree of co-occurrence. (Things are more complex with *Leben*, though: as I mentioned above, I think *Leben* picks out five or six different concepts, so we cannot simply assume that each occurrence of *Leben* can be replaced by *Wille zur Macht*; we have to engage in more sensitive, nuanced readings, holding that *Leben-1* is interchangeable with power, *Leben-2* is not, and so on.)

I have been focusing on particular constructs. But there is also a second, more general concern: we should not assume that prevalence and interconnectedness are correlated with importance. To simplify a bit, Alfano’s digital humanities methodology looks at the frequency with which various concepts appear and the degree to which they are connected to other concepts. There is a straightforward objection: a concept could be prevalent and interconnected but unimportant, and just so a concept could be infrequently mentioned but crucial. Here is a simple example: presumably the German word “und” would show up all over the place in Nietzsche’s corpus and would be interconnected with all sorts of constructs, but clearly it is not an important philosophical term for him. Or, stepping back from Nietzsche: the term “Categorical Imperative” is not even close to being the most prevalent term in Kant’s corpus, but it is undeniably one of the most important concepts in his practical philosophy. Or, if you do not like that example, consider an imaginary case: it is certainly coherent to imagine a philosopher who takes some concept C to be the single most important notion in her philosophical work, but who only mentions C a few times. (We could even test this with Nietzsche: he claims eternal recurrence is his most important thought, but I wonder how central it would appear in a semantic network chart.)

Of course, Alfano is aware of this. Claims about prevalence and interconnectedness are only the starting points: they give some evidence, but not decisive evidence, that a concept is important. So again this is a worry not so much about the methodology itself, as about the way in which the methodology can mislead: we should take these semantic network charts as starting points for reflection on Nietzsche’s texts, rather than as decisively establishing any particular reading of the texts. This does suggest, though, that Alfano is overstating his

case when he suggests that his digital humanities approach is the *best* approach to Nietzsche scholarship (13). I would say, instead, that while the digital approach sometimes can help resolve interpretive disputes, at other times it can be deployed effectively only after we have already resolved these disputes (e. g., with power and life).

I have focused on the methodology due to its distinctiveness. But, of course, the methodology is in the service of an interpretation. Briefly, Alfano argues that Nietzsche is a virtue theorist (Chapters 4–5), and then Chapters 6–10 offer analyses of several Nietzschean virtues (curiosity, courage, pathos of distance, sense of humor, and solitude). As Alfano summarizes it: Nietzsche is “an idiosyncratic philosopher of virtue who associates virtues less with rational dispositions acquired through habit and more with instinctual activity” (5). I lack the space to address the intriguing discussions of individual virtues, but I do want to examine Alfano’s general notion of virtue.

Alfano claims that virtues are well-calibrated drives (93). More precisely, a drive counts as a virtue when it meets three conditions:

1. It is consistent with or supportive of life and health (93).
2. It does not “systematically or reliably end up inducing negative self-referential emotions” for aspects of the agent that are unmodifiable (94).
3. It does not “systematically or reliably provoke emotional condemnation from the agent’s community” for aspects of the agent that are unmodifiable (94).

One potential shortcoming of this analysis is that Alfano, by his own admission, leaves life and health unanalyzed (97). He suggests that “we can start to make some sense of these constructs [life and health] by thinking in terms of full development, articulation, and expression of an agent’s drives” (97). But I wonder about this. Nietzsche suggests that full development of certain drives hinder life or health. (Consider what happens when the ascetic develops his aggressive drives.) Nietzsche also suggests that we need to take account of relations between drives: certain configurations of drives will undermine life rather than promote it. Taken together, these points suggest that we do in fact need analyses of life, health, unity, and so forth.

Aside from that, I wonder which self-referential emotions qualify as negative (condition 2). One tempting thought is that an emotion counts as negative if it conflicts with or undermines life and health; but this would make (2) largely redundant, as most of the work would be done by (1).

I think we can also question (3). Suppose a drive toward intellectual inquiry meets conditions (1) and (2) but fails (3): in particular, it systematically provokes emotional condemnation from a community of fundamentalist Christians. Surely it should still count as a virtue? More generally, why should we think that Nietzsche wants to relativize virtues to particular communities? Alfano does address this question. First, on pages 103–4, he argues that individuals who meet conditions (1) and (2) but fail (3) – but who, in different social circumstances, would meet (3) – fall under the Nietzschean type “criminal”: for Nietzsche, “the criminal belongs to a type that, in a different context, might flourish as a hero. But the criminal finds himself in a situation where expressing his drives is almost certain to be disastrous” (104). And he elaborates on these points in his fascinating Chapter 5, which discusses the way in which drive-expression depends on “the semantics and valence of the labels applied to them” by social communities (116). There, he argues that condition (3) is important in part because someone disposed toward an end E will “end up thinking, feeling, and acting very differently depending on” how that E is understood by his community (116). While I appreciated Alfano’s subtle discussions of the mechanisms by which this occurs, I was still tempted

to reject (3) by saying that we can distinguish between what a community *calls* a virtue and what *actually is* a virtue. That is: why not allow that fundamentalist Christians will condemn an unfettered intellectual drive, agree with Alfano that this will produce damaging effects on the person who exhibits it, agree as well that the fundamentalist community will label it a vice rather than a virtue, but nonetheless say that it remains a Nietzschean virtue?

I have raised certain questions about Alfano's methodology and critiqued some aspects of his account of Nietzschean virtue. My largest concern is that if Alfano's interpretation is to give a full account of Nietzschean virtue, it needs to be situated within an account of life, power, and health. But a major contribution of this book is that it puts us in a position to address these questions, questions which we might otherwise have overlooked.

4. Aaron Ridley's *The Deed is Everything* focuses on Nietzsche's account of action. Ridley believes that traditional accounts of action make four claims: (1) that will and action are distinct; (2) that will causes action; (3) that actions are distinguished from other events merely in terms of their causes; (4) that will is something "inner," something that can be specified solely in terms of mental states and processes (12). Ridley calls accounts that endorse these four claims empiricist accounts of action.

Ridley takes Nietzsche to endorse an alternative understanding of action, namely the expressivist theory. An expressivist theory of action holds: (5) that will and action are mutually constitutive; (6) that action must be understood teleologically; (7) that will cannot be specified without reference either to action, to a context of social norms, or to both; (8) "in acting the agent discovers something in or about himself (what he is, perhaps; or what he *really* willed)" (17).

Ridley takes (5) to involve a denial of (1) and (2), (6) to be a denial of (2), and (7) to be a denial of (4). If this is right, then expressivism would be an alternative to standard theories of action.

To understand expressivism's appeal, it helps to consider an example. Ridley gives several: trying to find the right words for an idea that you want to express (20–1), realizing in the course of conversation that you want your interlocutor to think well of you (38–9), creating various types of art (41–3 and 100–6), long-term challenging endeavors (124–31), and loving relationships (Chapter 5). Let's focus on a case of artistic production: Herman Melville writing *Moby Dick* (1851). Here is how an account embracing claims (1)–(4) would explain the action: (1') Melville engages in an episode of willing with the content that I write *Moby Dick*, which is distinct from but (2') causes his action of writing the novel; (3') his action of writing *Moby Dick* is distinguished from other events (such as inadvertently dropping his pen) merely in terms of its causes; and (4') this intention to write *Moby Dick* can be understood solely in terms of mental states and processes. This is a bad way of explaining the action because it is deeply implausible that intending to write *Moby Dick* consists in having some singular, separable mental state that stands in a causal relationship to the years-long project of writing the novel. A better view would be something like this: Melville intends to write a novel but only gradually figures out what this novel is; in so doing, he takes himself to gradually uncover what it is that he really intends; but then the intention cannot be specified in advance of the action, nor can it be specified independently of the action. And this might tempt us to embrace something like theses (5)–(8), above. After all, (5') it seems difficult or impossible to specify the content of Melville's willing without referring to the action that he is performing; (6') the action is specified in terms of its ultimate end, the production of *Moby Dick*; (7') we would not be able to specify what Melville wills without referring to what he is doing and the social context in which he is doing it; and (8') although Melville could not have specified in advance exactly what he was planning to do, he can see his intention realized in his

completed novel. Of course, all of these claims would need further defense and elaboration, which Ridley provides in Chapter 1; but I hope this brief example suffices to get the picture into view.

Versions of the expressivist theory have been attributed to Hegel and other philosophers. Robert Pippin and Alexander Nehamas have tried to read Nietzsche as endorsing some version of expressivism.²⁰ But Ridley's version of expressivism is more modest: whereas Pippin and Nehamas suggest that expressivism is true of all action, Ridley wants to say "there are at least *some* actions that simply cannot be understood" according to the empiricist account, and so there is "reason to suppose that there are at least some actions that positively require" the expressivist account (39–40). So Ridley is restricting the thesis: the empiricist account is fine for some actions, but for others we need the expressivist account. This is a welcome modification, for it is hard to believe that simple actions, such as walking across the room to get a glass of water, require an expressivist account. However, I did not get a clear sense of what Ridley felt the ratio of empiricist actions to expressivist actions was: is Ridley claiming that most actions require an expressivist account? Or that a few actions do? It is not clear. Ridley does say that the types of action requiring the expressivist account "are really quite commonplace" (40); but again, this is rather vague. What are these types of action that require expressivist accounts? How frequently do they occur?

These questions might seem trifling, but I think they are important. A central topic in the early, Davidson- and Anscombe-inspired literature on action theory was the individuation of actions. Suppose I walk to my office. That takes around a half hour; along the way, I pass various cafés and shops, I see familiar faces, I might gaze at the trees or the sky, I might attend to the sound of the traffic. Is walking to my office one action? Twenty? A thousand? Does each footstep count as an action? Does each gaze at the sky qualify as a distinct action? For most purposes, the answers to these questions will not matter. But if we want to assess Ridley's claim that expressivist actions are quite commonplace, we need to know how we are individuating actions. Here is the problem: if we individuate actions very finely (taking a step, moving one's head, etc.), it is possible that no actions will require expressivist analyses; whereas if we individuate actions very broadly (doing philosophy, writing a book, living a life), then it is possible that all actions will require expressivist analyses.

These points about action-individuation generate a problem for proponents of the expressivist view. Take a case of action that might seem to call for expressivist analysis, such as writing a book. The author does not know in advance what exactly he is going to write, how all the details will shape up, and so forth. But he does know that he wants to write a book. Ridley is correct in claiming that until the book is actually written we will not be able to specify the precise nature of the action. But at each moment, we will be able to specify the precise nature of the smaller actions that jointly compose the larger action of writing the book. So, the author does not know what is going to happen in the last chapter, but he does know that right now he is writing the introduction, etc. We can give simple empiricist accounts of each of these more immediate actions. So the proponent of the empiricist model can argue that the expressivist is focusing on the wrong things: the expressivist is trying to explain large scale, complex events; but he should, instead, focus on the smaller actions that compose these larger events.

More generally, it often seems to me that the examples that are supposed to motivate the expressivist picture are better analyzed in another way. If I understand correctly, the expres-

²⁰ See Robert Pippin, *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago 2011, and Alexander Nehamas, "Nietzsche, Intention, Action," *European Journal of Philosophy* 26/2 (2018), 685–701.

sivist focuses on actions such as writing a novel and wants to say that, in some such cases, the nature of the intention cannot be understood until the action is complete. In one way this seems true: when the author sets out to write a book, she will not have every detail mapped out, she will often change her mind, revise things, perhaps scrap much of it and restart in a different way, etc. Eventually, if all goes well, she will end up with a book that seems to her a satisfactory or even a good one. But why should we say, with the expressivist, that her intention was to write this book that she has ended up with? I am tempted to say something else: that she had a general intention to write a good book, had thousands (or more?) of more localized subsidiary intentions, tried various courses of action, abandoned some, and eventually ended up with something that satisfied her. In other words, I suspect that what the expressivist is attempting to capture with talk of intention is really just some notion of being satisfied with what you have done.

In fact, we could phrase this as a philosophical worry about expressivism in general, rather than just Ridley's version of it: expressivism risks collapsing the distinction between intending to X and being satisfied with X. But those are distinct: there are many actions that I intended but with which I am unsatisfied, and there are many events with which I am satisfied but which were not intentional actions. Ridley does consider a version of this objection on pages 47–8, but his response is unsatisfying: he allows that agents can be mistaken about what they have done, and hence can confuse the claim *I intended X* with the claim *I am satisfied by X*. But Ridley takes this to be a specific instance of a more general point: first-personal avowals can be wrong. As he puts it, “although first-personal avowals do carry a certain prima facie weight in the context of expressive action, as they do everywhere, they are no more incorrigible there than they are anywhere else” (47). This does not address the real worry, though. The worry is that the expressivist has no means of distinguishing the following two cases: (a) I am satisfied by my X-ing, but my X-ing was not intentional; and (b) I am satisfied by my X-ing, and my X-ing was intentional. Or, looking at it the other way around: (c) I am dissatisfied by my X-ing, but my X-ing was intentional; and (d) I am dissatisfied by my X-ing, and my X-ing was intentional.

As I hope these remarks indicate, large-scale, temporally extended actions look difficult for the standard empiricist account only if we make two assumptions: (i) that the empiricist wants to account for long-term actions at this level of specificity; and (ii) that the agent is ultimately satisfied with his project because it expresses some intention that he had all along. I think both assumptions are false. With regard to (i), the empiricist can just say that he has no desire to explain actions such as Melville's writing *Moby Dick*. What he wants to explain, instead, is actions such as Melville's deciding to write a novel, or Melville's drafting the first paragraph, etc. That is, he wants to explain the parts of this more expansive event. With regard to (ii), it seems to me implausible to see the product – the novel *Moby Dick* – as what the agent intended all along. He intended something more amorphous, performed various actions in an attempt to achieve it, and eventually achieved something with which he was satisfied. There are puzzles concerning how the various smaller actions compose the larger event, how the intention to write this sentence relates to the intention to compose the novel, and so on; but I do not see how invoking the notion of expressive action helps with any of these puzzles.

I have been critiquing the account of expressive action, which occupies chapters 1–2. Chapters 3–4 extend this to an account of freedom: Ridley argues that certain commentators have gone astray in taking Nietzsche's discussions of freedom to center on claims about determinism; instead, Ridley offers some insightful reflections on the way in which Nietzsche might take artistic agency to be an exemplary expression of free agency. As Ridley puts it,

Nietzsche's focus on artistry reveals that free action is an action in which my will is crystallized precisely *in* its realization. Therefore – since my action simply is, exclusively and without remainder, the expression *of* my will – there is no room, at this level, for my willing that the action were otherwise. The action is not only the action that I intend, but, in performing it, I discover exactly what my intention is (105).

So for Ridley, Nietzschean free action is action that the agent does not and cannot will to be otherwise. Freedom is a kind of self-satisfaction or self-affirmation. This seems to me insightful: I think Ridley is correct that a notion of self-satisfaction plays a crucial role in Nietzsche's account of agency, though I read Nietzsche as linking this notion to unity rather than to freedom.²¹

Ridley reads Nietzschean autonomy somewhat differently: to be autonomous “is to have the capacity to commit oneself to undertakings whose success-conditions are (at least partly) internal to the execution, and hence in coming to discover the determinate nature of one's will (i. e. to acquire self-knowledge)” (133). Here, I was somewhat less convinced: even if we grant that Nietzsche associates autonomy with internal success conditions and self-discovery, I do not see why we cannot account for these things with standard empiricist accounts of action. Similar questions arise in Chapters 5 and 6, which attempt to tie expressivism to Nietzsche's claims about morality and selfhood. That said, Ridley does make a convincing case for the claim that exemplary manifestations of will to power require performing the sorts of actions that look like good candidates for expressive analysis. Moreover, Chapter 5 contains nuanced and original discussions of the connection between a particular conception of love, on the one hand, and power, on the other. These sections are insightful and reward close study.

In sum: Ridley's book is intriguing, but I was unpersuaded by its central claims about expressive action. The book points to some complex agential phenomena; claims that these complex phenomena should be understood in terms of expressive accounts of agency; but never makes it entirely clear why we should think these complex agential phenomena are best understood as single actions requiring expressive accounts, rather than as agglomerates of simpler actions that can be understood in the usual way. Nor does the book make it clear how the expressive account would illuminate (rather than simply use new terminology to describe) these complex agential phenomena. That said, this is the most detailed and developed analysis of expressive theories of action in the Nietzsche literature, and is a substantial improvement on earlier readings. It also contains valuable reflections on freedom, autonomy, and artistic agency.

I now want to stand back from the books and reflect on some more general concerns: how we should approach the task of interpreting Nietzsche; what we should make of Nietzsche's late views on ethics; and how moral psychology bears on Nietzsche's philosophical project.

Let us start with the point about interpreting Nietzsche. Each of these texts presents itself as rescuing Nietzsche from misinterpretation. Thus, Leiter wants to prevent Nietzsche from being “moralized” (i. e., read in a way that makes him sound like a contemporary moral philosopher); Stern wants to prevent Nietzsche from being iron-manned (i. e., read in a way that assumes his arguments must be invulnerable to critique); Alfano wants to correct what he sees as a tendency to misrepresent Nietzsche's central concerns; and Ridley thinks writers have been misled when thinking about Nietzsche on action.

²¹ See Katsafanas, *The Nietzschean Self*, chapter 7.

There is value in each of these points. For example, I do agree with Leiter that a great deal of modern moral philosophy is strikingly superficial, all too ready to accept uncritically the currently dominant ethos, all too reliant on intuitions. Nietzsche would see most of modern moral philosophy as laughable, as a mere apology for dominant values rather than a genuinely critical approach to them. But to my mind Leiter takes this too far: we should be wary of letting our animus toward contemporary moral philosophy prevent us from recognizing the way in which Nietzsche is developing a distinctive ethical view of his own, rather than merely braying “yea-yuh” to certain ideals. Nietzsche’s concern, from *The Birth of Tragedy* (1872) to his last works, is not just to critique contemporary ethical views but to point toward an alternative. The alternative takes different forms as Nietzsche’s views develop, but in the works from *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85) onwards it becomes increasingly clear that will to power and life are playing a dominant role.

Stern’s view seems to me more accurate on this point: in the works from 1886 onwards, it is obvious that Nietzsche wants to use facts about power or life as evaluative standards. If you look at the late texts, it is just very hard to deny that this is so. Of course, this leaves open the question of whether Nietzsche’s attempt to forge an ethical theory centering on life or power is successful (or even coherent). Stern claims that it is not; and Leiter agrees that any such project would be unsuccessful, which is part of what leads Leiter to deny that Nietzsche is really engaged in this project. I think this is a mistake.

To see why it is a mistake, consider Leiter’s points about anti-realism. We should be cautious about the form of anti-realism that we attribute to Nietzsche. Leiter sees Nietzsche as embracing a relativist view according to which there are no ultimate justifications for preferring one set of evaluative claims to another (in this, Leiter agrees with postmodernist readings of Nietzsche, which he otherwise opposes). I have argued that Nietzsche’s actual view is different: he accepts a form of anti-realism coupled with the claim that power or life is the ethical standard that we should employ. According to Nietzsche, we should embrace values that are life-enhancing or life-affirming rather than values that are life-reducing or life-negating; and we are making a grave mistake when we fail to do so. (This is most explicit in passages such as A 2, but really the idea simply pervades the later works; Stern does an excellent job of highlighting this fact, and Alfano’s textual analyses of *Leben’s* role demonstrate the same point.) And I have claimed that Nietzsche actually does have good arguments in favor of that view: put simply, Nietzsche attempts to show that facts about our nature as drive-motivated creatures entail that we either embrace life-affirming values or end up in a conflicted and contradictory state (in which we at once strive for power and act in ways that undermine that very striving). This argument makes certain assumptions: it relies on a particular understanding of drives, power, life, and agency; it relies, too, on the idea that we have reason to prioritize unconflicted states over conflicted ones. But in my view it is a very powerful argument. Rather than ignoring it, prematurely concluding that it is unsuccessful, we should strive to understand it.²²

Which brings me to a final point. If I am right, Nietzsche’s chief concerns – the way in which modern morality undermines power, the way in which modern culture imperils flourishing, the way in which we might strive for something more, the way in which this striving requires reevaluation of the currently dominant values – are anchored in his moral-psychological claims. Increasingly, as his work progresses, Nietzsche relies on substantive claims about the nature of drives, motivation, consciousness, agency, and selfhood. He is interested in the critical role that these concepts can play, of course; he is keen to point out the way in

²² See Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, chapters 6–8, for my reconstruction of it.

which an adequate moral psychology will vitiate Kantian theses about agency, for example. But he also gives these concepts a positive role: he is keen to understand psychology in an unprejudiced, non-moralized way because he thinks that doing so reveals an alternative to the life-negating and nihilistic evaluative schemes that we have been operating under. In understanding ourselves, in understanding our psychologies, we (or, more accurately, some very small subset of us) can move toward values that enable the affirmation of life; and, more than that, we can hope that this process might lead toward new sets of values spreading and becoming culturally instantiated, thereby shifting all of us away from the decadent, life-negating, nihilistic culture that Nietzsche sees emerging. We stave off nihilism and life-negation through revaluation; revaluation, if it is not to falter or lead us astray, demands an understanding of moral psychology. In that respect, psychology is indeed the path to the fundamental problems.

These seem to me to be among Nietzsche's most original and sophisticated areas of thought. How should we analyze the concepts that play central roles in Nietzsche's ethical thinking (power, life, health, affirmation, negation, nihilism)? How should we understand the central topics in his moral psychology (drives, the conscious/unconscious distinction, selfhood, affects, and so on)? And, most of all: how do the central topics in his ethical thinking relate to the central topics in his moral psychology? For example, how does will to power relate to drive? How does health relate to selfhood? While the books above begin to probe aspects of these topics, and while I have offered a study of them in my own books,²³ these are rich grounds that merit further analysis.²⁴

Bibliography

- Katsafanas, Paul: *Agency and the Foundations of Ethics: Nietzschean Constitutivism*, Oxford 2013
- Katsafanas, Paul: "The Antichrist as a Guide to Nietzsche's Mature Ethical Theory," in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 83–101
- Katsafanas, Paul: *The Nietzschean Self: Agency, Moral Psychology, and the Unconscious*, Oxford 2016
- Nehamas, Alexander: "Nietzsche, Intention, Action," *European Journal of Philosophy* 26/2 (2018), 685–701
- Stern, Tom: "Must We Choose Between the Real Nietzsche and Good Philosophy? A *Streitschrift*," *Journal of Nietzsche Studies* 49/2 (2018), 277–83
- Stern, Tom: "'Some Third Thing': Nietzsche's Words and the Principle of Charity," *Journal of Nietzsche Studies* 47/2 (2016), 287–302
- Street, Sharon: "A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value," *Philosophical Studies* 127/1 (2006), 109–66

²³ See Katsafanas, *Agency and the Foundations of Ethics*, and Katsafanas, *The Nietzschean Self*.

²⁴ For helpful comments on this review essay, thanks to Tom Stern, Mark Alfano, Alex Prescott-Couch, and participants in the Nietzsche Zoom Group.

Paul Patton

Recent Work on Nietzsche's Social and Political Philosophy

1. Ronald Beiner, *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2018, 176 pp., ISBN 978-0812250596.
2. Herman Siemens / James Pearson (eds.), *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. London: Bloomsbury 2019, 320 pp., ISBN 978-1350066953 [references to the 864 pp. electronic edition].
3. Christos Iliopoulos, *Nietzsche and Anarchism: An Elective Affinity and a Nietzschean Reading of the December '08 Revolt in Athens*. Wilmington, DE: Vernon Press 2019, X + 212 pp., ISBN: 978-1622736034.
4. Vanessa Lemm, *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh: Edinburgh University Press 2020, XII + 212 pp., ISBN 978-1474466714.

Abstract: Against a widely supported view that Nietzsche was not a political thinker, there have been a number of edited collections and monographs devoted either to Nietzsche's politics or, what is not quite the same thing, relationships between his thought and contemporary political philosophy. What is striking about this secondary literature is the degree of divergence among the positions taken. The books discussed in the present review provide further illustration of this diversity. This applies not only to the question whether he was or was not a political thinker, but also to the further question what kind of political thinker.

Keywords: Sociology, Political thought, Equality, *Agon*, Democracy, Aristocracy

A recent review of work on Nietzsche's "great politics" and his "Jewish problem" by Manuel Knoll drew attention to the scale of the recent upsurge of interest in Nietzsche's political thought.¹ Against a widely supported view that Nietzsche was not a political thinker, there have been a number of edited collections and monographs devoted either to Nietzsche's politics or, what is not quite the same thing, relationships between his thought and contemporary political philosophy. What is striking about this secondary literature is the degree of divergence among the positions taken. This applies not only to the question whether he was or was not a political thinker, but also to the further question what kind of political thinker. Among those who agree that Nietzsche did have a political philosophy, there is disagreement over whether it was an anti-egalitarian "aristocratic radicalism" of interest primarily to the conservative side of contemporary politics, or whether it might be compatible with a post-Enlightenment commitment to equality and democracy and therefore of interest to liberal and progressive political thought. The books discussed in the present review provide

¹ Manuel Knoll, "Nietzsche's Jewish Problem and Great Politics: The Continued Research Interest in his Political Thought," *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 473–87.

further illustration of this diversity and, in some cases more than others, the vitality of the ongoing debate over Nietzsche's political thought.

1. Ronald Beiner describes *Dangerous Minds: Nietzsche, Heidegger, and the Return of the Far Right* as a squaring of accounts with Nietzsche, with whom he was fascinated in his younger days. His mature response, set out in the 48 page chapter entitled "Reading Nietzsche in an Age of Resurgent Fascism," comes with some footnotes, no bibliography and very limited engagement with the extensive secondary literature on Nietzsche's politics or the relationship of his work to political philosophy. The essay relies almost entirely on the translations that were current forty years ago, by Daniel Breazeale, R. J. Hollingdale and Walter Kaufmann, including the latter's translation of *The Will to Power*. The result is less a scholarly study than an extended opinion piece of limited interest to Nietzsche scholars.

Beiner's final squaring of accounts with Nietzsche amounts to "being forthright about how dangerous he is" (63). This is hardly news – Nietzsche drew attention to it in *Ecce Homo* (1888) – and Beiner's essay remains ambivalent about precisely wherein the danger lies. The introduction sets the tone, pointing to the uptake of Nietzsche among leading figures of the alt-right, including the American Richard B. Spencer, the Russian Aleksandr Dugin and the intellectual sources of the movement such as the Italian Julius Evola (1898–1974). Regardless of the accuracy of their respective interpretations of Nietzsche, Beiner argues, the fact that they can use him at all should alert us to the intellectual, moral and political danger of Nietzsche's writings (14). He insists that Nietzsche's rhetoric is dangerous in the hands of readers who take literally his comments about the need for hierarchy, conflict and slavery. This complaint leaves open the possibility that more sophisticated readers might not be so literal-minded. However, Beiner also insists that the core commitments of Nietzsche's thought are deeply reactionary. How are we to respond, he asks, "to a thinker who simply doesn't believe in human dignity or the equal rights of all human beings" (21)? On his account, Nietzsche takes issue with the entire moral universe established in Europe by the French Revolution. Beiner's Nietzsche believes that "in order to redeem such a thing as human dignity" (what happened to his disbelief in such dignity?), we need "to restore the conceptions of radical hierarchy that were banished by the French Revolution" along with the whole pre-Revolutionary moral universe (21).

Beiner does not accept that Nietzsche's thought was complex or that it evolved over time. He reads him in the light of Martin Heidegger's dictum that each great thinker thinks only one single thought, and perhaps also Leo Strauss's distinction between esoteric and exoteric thought. Accordingly, he argues that there is an underlying unity and coherence to Nietzsche's thought, even if much of his writing is "merely exoteric rhetoric intended to seduce, dupe and ultimately hijack [his] readers" (24). The esoteric central animating idea at the heart of Nietzsche's thought is that "Western civilization is going down the toilet because of too much emphasis on truth and rationality and too much emphasis on equal human dignity" (24). Beiner's interpretation of Nietzsche's thought is not quite as crude as this formulation suggests. True, he dismisses what he takes to be the key ideas of Nietzsche's positive philosophy as "nonsense or lunacy: *Übermensch*, will to power, eternal recurrence of the same, a return to ancien régime-type European aristocracy" (24). None of these can be taken seriously.

What can be taken seriously, however, is Nietzsche's diagnosis of the nihilism of modern European culture, which Beiner presents as founded upon two ideas. The first is the "horizonlessness" of modernity, by which he means the absence of any single accepted view of the purpose of existence. This is a problem because in order to lead life-affirming lives people need horizons that provide bounded understandings of the meaning and purpose of life.

These are not something that the vast majority of individuals can provide for themselves, so life-affirming existence is not possible “without a culture with definite boundaries that understands with utter clarity what its purpose is – its ‘whither and wherefore’” (25). Modern European culture is no longer such a culture. Christianity is in decline and people are too self-aware in relation to their own culture and too open to the idea that other cultures may be equally valid. The result is a pseudo-culture, a museum of all that has ever been thought or believed. The history of modernity “is the history of the disappearance of the kind of cultures required in order for life to be life-affirming” (26).

The second leading idea is Nietzsche’s belief that the most impressive human cultures are those for which a tragic experience of life is possible. It is because Christianity renders this impossible that the collapse of Christian belief allows for the “return to an aristocracy-centred culture” (27). Beiner explains the connection between nobility, the tragic experience of life and aristocracy by suggesting that Nietzsche’s concern with nobility is not just a concern with the characteristics of a noble soul but a concern with the nature of social and political order. For Nietzsche, he argues, nobility becomes possible “when we have whole societies that are comfortable with rank order, slavery and oppression” (45). However, the explanation appears incomplete. While it may be true, as Nietzsche argues, that historical incarnations of life affirmation in the face of a tragic experience of existence were bound up with the existence of material social hierarchies, Beiner offers no reason why this should always be so. He does not consider what form a post-Enlightenment nobility might assume. He acknowledges Nietzsche’s view that philosophers are the “commanders and legislators” of social orders and that, as he put it in *Schopenhauer as Educator* (1874), it is the task of great thinkers “to be the lawgivers as to the measure, stamp and weight of things” (37). However, he does not ask what it might mean to take up this task in the aftermath of Christianity and the European Enlightenment. He simply assumes that it means the “resurrection of the ancien régime that ostensibly suffered permanent termination at the hands of the French Revolution” (46).

At one level, then, Beiner’s complaint against Nietzsche comes down to the claim that he is reactionary in the literal sense of advocating a return to a past form of life. The linchpin of Nietzsche’s thought, he suggests, is “an ultrareactionary political philosophy aimed at the discrediting of, and eventually the top-to-bottom transformation of, a post-French Revolution political order where, in Nietzsche’s view, equality and social justice are simply euphemisms for European decline” (40). However, there is another and more circumspect complaint, according to which Nietzsche is not simply an advocate of a return to a pre-modern European social order. Rather, the problem is that he does not tell us enough about what it would mean to undo post-Enlightenment egalitarianism and liberalism and to restore faith in hierarchy and rank order. It is because “there’s so little content to Nietzsche’s conception of nobility [that] he leaves it open to Nietzschean disciples or self-conceived disciples to deposit utterly base matter in the empty box outlined in his works” (41). This is arguably what has occurred in the past and, on Beiner’s view, may happen again with the current the resurgence of far right thinking.

Following this line of thought leads him to the further charge of irresponsibility, or “insane recklessness,” against Nietzsche who, he suggests, “has elevated the civilizational responsibility of the philosopher to such sublime (= insane) heights that the norm of responsibility itself goes right out the window” (63). In the end it is unclear what concerns Beiner most about Nietzsche’s philosophy. Is it that his thought was fundamentally anti-egalitarian and anti-liberal? Or is it that there was more to his cultural diagnosis and vision of a different future, but that he should have exercised “more responsibility or more prudence about how he wrote”? (63). Beiner’s squaring of accounts, it seems, still has some way to go.

2. The ongoing disagreement over Nietzsche's political orientation is a secondary motivation for Herman Siemens and James Pearson's *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. The premise of the collection is that conflict is central to Nietzsche's thought, "not only as a theme, but as a dynamic and structural principle that cuts across the different domains of his thought and acts as a moving centre of gravity throughout his philosophical development" (36–7). The nature of conflict lies at the heart of "political interpretations and appropriations of Nietzsche's thought" (57). The editors point to the lack of consensus between two approaches. On the one hand, there are those who read Nietzsche as "a ruthless warmonger inciting his readers to a proto-Fascist war of eradication and oppression" (57). This group includes Fascist appropriators such as Alfred Baeumler but also contemporary commentators such as Fredrick Appel, Bruce Detwiler, Don Dombowsky, Mark Warren and, we could add, Beiner. On the other hand, there are those who draw on Nietzsche to construct a revitalized and agonistic conception of democracy, including Siemens along with others such as William E. Connolly, David Owen, Keith Ansell-Pearson, Alan Schrift, Lawrence Hatab and Christa Davis Acampora.

However, conflictual relations are also central to Nietzsche's early writings on Greek society and its love of contest, to the artist's metaphysics outlined in *The Birth of Tragedy* (1872), and to the middle period conception of the self as a complex of warring drives. They are fundamental to his theory of the world as will to power, a theory that in the view of the editors "is better understood as the culmination of his lifelong preoccupation with the question of conflict in all areas of his thought" (53). The primary motivation for this collection is to fill the gap in the secondary literature that includes no prior collection of essays devoted to Nietzsche's many conceptions of conflict, contest, struggle and war. Nine of the fourteen chapters are revised versions of papers presented at the 2014 Friedrich Nietzsche Society conference on "Nietzsche, Love and War."

A key concern is to demonstrate the importance of distinguishing between different kinds of conflict in Nietzsche. Perhaps the most important difference is that between unlimited conflict, conflict without measure, and the limited and measured forms of conflict practised in the archaic Greek cultural forms of *agon*. The former is realised in those extreme forms of war between parties that seek the complete annihilation of the other. It appears and is valorised in Homer and, according to Nietzsche, is exemplified by the slave revolt in morality that "seeks revenge in absolute victory, the annihilation (*Vernichtung*) of the other," even if it can only manage an "imaginary revenge" that degrades the masters and overturns their values (35). The latter form of measured conflict encompasses all the kinds of competitive rivalry between equals that developed in all areas of ancient Greek life. According to Nietzsche's analysis in *Homer's Contest* (1872) this kind of conflict "is the master key to archaic Greek culture" (36).

In their introduction, the editors formalise the difference between these two kinds of conflict in terms of a distinction between two types of self-assertion or empowerment of A through antagonism with B: the first involves "the absolute (i. e. unmeasured) self-assertion of A through unmeasured antagonism with B, which undergoes absolute disempowerment," often resulting in destruction, death or the "absolute negation, exclusion or critique of B" (38). The second involves the "relative self-assertion or empowerment of A through *measured* antagonism (*mässige Gegnerschaft*) with B, which undergoes relative disempowerment" (37). The crucial difference between measured and unmeasured conflict or struggle lies in the dynamic of "reciprocal stimulation" between the parties that is endemic to the *agon*. In such measured forms of conflict "the antagonist B acts not just as an obstacle that inhibits or limits what A can do, but first and foremost as a stimulant that provokes A to overcome it" (39).

Part One, "Nietzsche's Ontology of Conflict," develops this typology of relations of conflict. Herman Siemens' opening chapter, "Nietzsche on Productive Resistance," points to the

role of a positive concept of resistance as stimulant to the increase of power in the ontology of power elaborated in Nietzsche's notebooks from the mid-1880s, but also to the displacement or deconstruction of the concept of resistance and associated mechanistic conceptions of force. Siemens argues that such conceptions fail to explain the dynamic character of reality because of the way they rely on an idea of entities or bodies capable of exerting force. He does not refer to Roger Boscovich's critique of atomism and the debate over what role this may have played in Nietzsche's thought. Instead he suggests that Nietzsche invokes a "dynamic principle of spontaneous, effective activity, understood as the activity of increasing power through processes of aggregation or condensation" that is the prior condition of all forms of resistance (116). In this manner, "the concept of active force is completely divorced from the dynamics of conflict and resistance" (118). James Pearson discusses Nietzsche's conception of conflictual unities in the light of his relations to and differences from both Heraclitus and Schopenhauer. He shows how Nietzsche incorporates elements of both while disputing their metaphysical underpinnings and pointing to the practical consequences of different concepts of conflictual unity. Like Siemens, he argues for an organizational power as the basis for Nietzsche's conception of the world as will to power.

The essays in Part Two focus on Nietzsche's analyses of the *agon* and its role in ancient Greek culture. A key text for all contributors in this section is *Homer's Contest*, especially Nietzsche's comments on Hesiod's *Works and Days* and the importance attributed to the kinds of measured contest associated with one of the mythical goddesses of Strife (Eris) described in that text. All agree on the value Nietzsche places on the cultural and political importance of the *agon* in ancient Greece, chiefly for the manner in which it served to channel the competitive emotions of malice and envy into relatively harmless contests and away from destructive civil wars. Some draw attention to other ways in which the *agon* promoted a balance between individual excellence and the good of the city, for example by establishing and maintaining the kinds of equality among contestants necessary to stimulate genuine competition. Ritchie Robertson pays particular attention to the connection between this analysis of the *agon* and Nietzsche's critique of modern European democracy. He points to the link drawn by Jacob Burckhardt between the decline of the *agon* and the advent of democracy in Greece and recent scholarly opinion that Burckhardt's effect on Nietzsche was to have "in many ways, radicalized his anti-democratic and anti-modern views" (232).² Hence Nietzsche's suggestion that, just as the darker qualities of ancient Greek character were the source of their cultural achievements, so those same virtues might play a role in revitalizing European culture and "saving humankind from the danger of degeneration" (247).

All authors in this section agree with Nietzsche's insistence on the different values and different "ethical hue" of ancient Greek and modern European society. However, they differ in the apportionment of those values among the Greek texts. Robertson and Enrico Müller both emphasize the contrast between Homer as the primary locus of violent and unlimited contest and Hesiod as representing a more peaceful, measured and artistic contests that cultivated qualities such as envy that promoted the well-being of the whole community. By contrast, Lawrence Hatab draws attention to the elements of measure and a more positive attitude toward life in Homer, pointing to episodes in both the *Iliad* and the *Odyssey* that demonstrate the interdependence of the warrior virtues and the respect and care for others, whether opponents or family members outside the immediate sphere of conflict.

² Robertson cites Martin Ruehl, "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State," in Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, NY 2004, 79–97.

Christa Davis Acampora's chapter, "Agonistic Communities: Love, War and Spheres of Activity," emphasizes the degree to which Nietzsche's account shows awareness of the importance of the institutional and social conditions of the *agon*, over and above the dyadic confrontations between contestants or antagonists. Against those "critiques of Nietzsche's agonism [that] regard it as inclined towards unchecked power and, ultimately, violence on a mass scale" she insists on the social conditions necessary for contest and conflict, along with the range of social relations presupposed by the virtues of measured conflict (381).

The essays in Part Three focus on the psychology and the virtues associated with the practitioners of conflict, especially those noble souls to whom Nietzsche attributes a warrior ethos. These include Michael McNeal's discussion of Nietzsche's conception of pleasure and its differences from utilitarian conceptions, Florian Häubi's discussion of the concept of *aidōs* and its role in the warrior ethos, Isabelle Wienand's interpretation of GS 283 – in which Nietzsche welcomes the signs of an approaching warlike age, and GS 285 in which he advises that an unnamed interlocutor will "will the eternal recurrence of war and peace" – and Guillaume Métayer's study of Nietzsche's philosophy as a form of attack or "*Attentat*." Those in Part Four include essays devoted to the ways in which Nietzsche's concerns with different kinds of conflict play out in his thoughts about language. These include Nicolas Lema Habash's chapter on the young Nietzsche's views on language and rhetoric, Frank Chouraqui's chapter on the role of hyperbole in the slave revolt in morality and Alexandra Sattler's discussion of the aphorism as a literary form especially suited to the expression of conflictual thought.

These groupings are, to some extent, arbitrary and there are overlaps and intersections between the essays in different sections. For example, McNeal's chapter harks back to the concerns of Part One in arguing that the primary form of pleasure for Nietzsche and the one that forms "an important component of his thought, and arguably animates his central philosophical views such as will to power, the revaluation of decadent values, radical life affirmation and eternal recurrence (*amor fati*)" is the pleasure realized in the *agon* (424). This is the pleasure that results from striving for an increase of power, the overcoming of resistance or obstacles and the mutual incitement of the protagonists. McNeal draws attention to the ways in which Nietzsche contrasts this pleasure both with the enjoyment involved in the complete destruction of the other and with the petty enjoyments that form the basis of utilitarian and other hedonistic conceptions of pleasure.

Jonathan Agin's chapter in Part Four, "Why War Imagery? Loving Life as an *Experiment des Erkennenden in Die fröhliche Wissenschaft*," forms a natural pair with Wienand's deflationary reading of the apparent advocacy of war in GS 283 and GS 285, which appears in Part Three. Agin echoes Beiner's concern regarding Nietzsche's responsibility for the rhetoric of war and warriors in his writing. He suggests that "perhaps Nietzsche could have done more to avoid a literal interpretation of his war imagery and its misappropriation by the German nationalists that he abominated" (746). However, the main purpose of his chapter is to defend Nietzsche's use of "war imagery" in his account of knowledge. Agin argues that it is "indispensable for his 'aesthetic justification' of the search for knowledge and the life devoted to it" (685). The argument is complex but less than entirely convincing. It relies on the idea developed in *The Gay Science* (1882–87) that knowledge is hostile to life, which depends on error rather than truth, and that it tends to undermine all values, even the value of knowledge. Those inclined toward a life lived in pursuit of knowledge must therefore find another way to value knowledge. Agin's hypothesis is that Nietzsche finds this in the metaphor of the pursuit of knowledge as a kind of war waged against all forms of self-deception and error:

Through their ability to affirm danger, suffering and destruction, war imagery and the rhetoric of heroism provide the pursuit of knowledge with an “aesthetic” value that does not conflict with its insights. While the search for knowledge destroys previous goals for action and values for life, war imagery allows it to become a new goal and value in its dangerous attempt to liberate life from these goals. (708)

Appealing as it may be, the evidence for this hypothesis is confined to a few lines from GS 324. Whatever knowledge may be for others, Nietzsche surmises, “for me it is a world of dangers and victories, in which heroic feelings also have places to dance and play.” Understanding knowledge in this manner liberates it from the burden of seriousness imposed by previous conceptions of knowledge, thereby enabling the pursuit of knowledge to be conducted with cheerfulness and laughter and, Nietzsche adds, “who even understands how to laugh and live well, who does not already understand a good deal about war and victory?” (GS 324). This is undoubtedly, as Agin suggests, “a new metaphorical context of war” (701). However, it is less certain that it provides “a point of departure for understanding Nietzsche’s use of war imagery throughout his texts” (709).

Wienand takes a similar approach to Nietzsche’s martial rhetoric in *The Gay Science*, arguing that the injunction in GS 285, “you will the eternal recurrence of war and peace,” should be taken to imply a permanent internal struggle with one’s inclination to believe in a life imbued with meaning or “a better post-mortem life” (507). To overcome this inclination is to “affirm provisionality, uncertainty and finitude as features of human life” (509). Wienand argues that the welcome extended in GS 285 to the signs of “a more virile, warlike age” should be read as a conscious attempt to attach the virtues of the warrior to a new kind of philosopher. Understood in this manner, the injunction in GS 283 to “Live at war with your peers and yourselves!” amounts to “an epistemic demand, a kind of Kantian *sapere aude*” (514). At the same time, Wienand’s association of Nietzsche’s warrior philosophers with the colonial rhetoric of Francis Bacon’s injunction to discover new lands, and with Descartes’ suggestion in his *Discourse on Method* (1637) that the purpose of new knowledge is to “make ourselves, as it were, lords and master of nature,” sits in tension with Florian Häubi’s argument that the concept of *aidōs* plays an essential role in Nietzsche’s conception of the warrior-philosophers of the future (513).

Aidōs refers to the sense of self and honour embodied in the warrior, not so much shame at one’s failure to respect the proper limits of action but the sense of reverence for those limits. Häubi suggests that it is implicated in both Nietzsche’s praise of the instinct of reverence that is involved in the noble awareness of rank and his insistence that “the noble soul has reverence for itself” (BGE 287). Most importantly, this concept has particular consequences for the relation to truth characteristic of Nietzsche’s philosophers of the future. This should no longer be conceived in the Socratic manner, unveiling nature’s secrets at any cost, but as involving a more respectful and distant relation to “nature’s play of concealment” (506). As evidence of this new relation to truth, Häubi points to the suggestion in the Preface to *The Gay Science* that “We no longer believe that truth remains truth when the veils are withdrawn” (503). However, he does not address obvious question this raises: what then is truth when the veils are discretely left in place? Whatever it is, we might wonder whether truth so-conceived would assist in making humankind lords and masters of nature as suggested by Wienand.

While it may not provide definitive interpretations of all of Nietzsche’s texts relating to conflict, struggle, war and war-like virtues, this is a rich and suggestive collection that provides far more useful commentary and material for further productive thought than I have been able to recount here. It is entirely appropriate that the collection itself is rife with

conflict. To give one final example, against the predominant tendency in this collection to explain and justify Nietzsche's martial rhetoric, Guillaume Métayer's chapter, "Philosophy as Terrorism: The Notion of 'Attentat'," strikes a very different chord. In contrast to Agin's and Wienand's efforts to interpret Nietzsche's recourse to the virtues of warriors and war as harmless metaphor, Métayer argues that his conception of his work as dynamite is indissociable from the terrorist use of explosives and that this terroristic metaphor must be taken seriously. He shows how this metaphor relates to his long standing conception of philosophy as a form of attack, as well as to his ambitions in relation to deeply entrenched philosophical beliefs and habits of thought. He concludes that: "Far from being an instance of mere ad hoc provocation, Nietzsche's constant figuration of terroristic, dynamite-like explosiveness is rooted in a poetics of radical and apocalyptic violence that spans his early, middle and late writings." (554)

3. Métayer's chapter provides a natural bridge to Christos Iliopoulos' *Nietzsche and Anarchism*, even if this is a very different kind of work. Based on a PhD thesis, the central claim of the book is that there is "a clear bond" between Nietzsche's philosophical writings and anarchist traditions of thought. Despite Nietzsche's explicit expressions of hostility toward anarchism, Iliopoulos argues that his worldview "dovetails with the anarchist one" (3). The book consists of four parts: an Introduction to the question of Nietzsche's relation to anarchism, which is largely a literature review; an introduction to anarchism as a political movement and to the question of Nietzsche's politics; a text-based argument for the presence of Nietzsche in some anarchist writings and the presence of anarchist ideas in some of Nietzsche's writings; and finally, a case study involving a Nietzschean interpretation of the uprising in Athens in December 2008.

The nature of the bond between Nietzsche and anarchism is spelt out using a version of the concept of "elective affinity" to which Iliopoulos devotes several pages in the Introduction. Although the concept was developed by Goethe and Max Weber, the immediate source of Iliopoulos's understanding of the term comes from Michael Löwy's *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity* (1992). For Löwy elective affinity involves a special kind of dialectical relationship between two social or cultural configurations that is less about causality or influence and more about "a mutual and active attraction that can even result in a fusion" (9). The interest of establishing such an affinity between Nietzsche and anarchism lies in the hope that it might provide the catalyst for a renewed conception of anarchism and its political philosophy, in effect a "Nietzschean anarchism" (11).

As a prelude to arguing for this affinity, Iliopoulos summarizes key concepts of Nietzsche's philosophy. His account draws less on Nietzsche's own texts than on the interpretative work of Gilles Deleuze (*Nietzsche and Philosophy*, 1983), Alexander Nehamas (*Nietzsche, Life as Literature*, 1985) and Keith Ansell-Pearson (*How To Read Nietzsche*, 2005). As such, it contains little that will be new to Nietzsche scholars. Rather, it retraces the interpretative paths worn by the above named scholars in relation to concepts such as active and reactive forces, will to power, nihilism (Deleuze), perspectivism, becoming who one is (Nehamas), Apollonian and Dionysian, master and slave morality and eternal return (Ansell-Pearson).

The evidence for an elective affinity between Nietzsche and anarchist thought is similarly slight. Apart from noting some positive remarks about Nietzsche by anarchist thinkers, it consists of two parts. First, Iliopoulos points to the direct influence of Nietzsche's writings on the work of two anarchist thinkers, Emma Goldman and Gustav Landauer, and one "libertarian marxist," Walter Benjamin. Goldman made explicit reference to Nietzschean concepts, such as the egotism that underlies even the most "altruistic" human behaviour. Landauer's relation

to Nietzsche was less direct and must be largely inferred from his writings, notably in relation to his conception of the state as a complex of relations. Benjamin's conceptions of historical time and revolution as the redemption of past suffering are supposed to have been influenced by Nietzsche. However, given the positioning of Benjamin outside the anarchist tradition, it is unclear how his affinities with Nietzsche's conception of time advance the overall argument.

The second part of the case for elective affinity is even less compelling than the first. Iliopoulos acknowledges that Nietzsche was not influenced by anarchist contemporaries, but suggests that "the key outcomes and theses of his philosophy can be found in the essays of prominent anarchists and libertarians like Mikhail Bakunin, Peter Kropotkin, Errico Malatesta and Walter Benjamin" (98). So, for example, Nietzsche's genealogical method that reveals the "secret origin" of dogmatic ideas that are otherwise taken for eternal truths is also practised by Peter Kropotkin in works such as *Ethics: Origin and Development* (ed. 1921) and *Organised Vengeance, Called "Justice"* (1902) and *Prisons and Their Moral Influence on Prisoners* (1877) (99). Apart from agreement on specific points, such as the fact that punishment serves only to harden the hearts of those punished, there is little to suggest equivalence between Kropotkin's history of punishment and Nietzsche's scattered remarks on the nature, forms and consequences of punishment. The similarities between them amount to no more than the fact that they both considered moral concepts as historical. Substantial differences remain in their respective views of how those concepts originated and changed over time. The same criticism applies to Iliopoulos's suggestion that "Nietzschean perspectivism has a lot in common with anarchist perspectivism" as expressed in the work of prominent anarchist thinkers such as Kropotkin, Bakunin and Errico Malatesta (104).

Iliopoulos further suggests that the fundamentally egoistic self-affirmation of the noble soul and its difference from the reactive other-denial of the slave provides reason to think that the social ideal of anarchism is a vision of aristocratic communities of masters rather than slaves in Nietzsche's sense of these terms:

This egoism will finally make the noble soul accept and welcome the fact that there are also others equal to it. It will then start living among these free and self-affirmative equals, showing them the same respect it shows itself. This co-existence will mean the conceding of rights through a process of self-limitation. The noble soul is eager, ready and capable of giving and taking. This is why, in the end, Nietzschean and anarchist perspectivism are of the same libertarian quality and potentially of a same social goal. (106)

It is an important and worthwhile question to ask what form a political community of noble souls might take, particularly if one considers that the forms of political community described in the social contract tradition are, in Nietzschean terms, communities of slaves determined to erect a more or less absolute governing power by their own fear of the consequences of failing to do so. However, it is a further and largely speculative step to suggest that a community of Nietzschean nobles would correspond to the social ideal of anarchism. More needs to be said about the anarchist ideal and the kind of egoism on which it relies in particular cases. It needs to be explained why, for example, the result would not be a Nozick-style community based on contractual relations and subject to a minimal state.

The final section of the book is devoted to the anarchist uprising in Athens in December 2008. Iliopoulos situates these events within the longer history of anarchism and political conflict in Greece since the nineteenth century, and details the reactions on the part of existing political parties and media at the time. The latter provide contrast with his own Nietzschean interpretation of the uprising, largely based on the three transformations of the spirit described in Zarathustra's first speech in Part One of *Thus Spoke Zarathustra* (1883–85): the

spirit becoming camel, the camel becoming lion and the lion becoming child. In this manner, the “complete negation of politics and political parties, the destruction of banks, supermarkets and police stations” is redescribed as “the actual negation of this world as imposed by the dragon” (175). The occupation of public spaces, such as parks, squares and parking lots, and transforming them into places of self-organization and direct democracy, is redescribed as “the Child’s next step after the battle given by the Lion in order for it to become a ‘lord in its own desert’” (184). Such redescription may well be useful for the anarchist insurrectionary in providing a language with which to make sense of events, but it provides no reason to suppose that the riotous destruction of banks, supermarkets and police stations is the truth of the transformation of the spirit described by Zarathustra. The fact that this is by far the largest section suggests that, in the end, this book is an exercise in anarchist appropriation and use of Nietzsche rather than a scholarly examination of conceptual affinities.

4. Vanessa Lemm’s *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* is an instructive, scholarly and provocative series of essays on the meaning of Nietzsche’s remarks about human nature, its relation to the rest of nature and the importance of sexual difference in relation to the possibility of transformation in human nature and society. Drawing upon an extensive range of secondary sources in German, English and French, the first three chapters undertake an extended commentary on BGE 230 and A 14. In the former, in the course of outlining the “strange and insane task” he has taken up, namely to “retranslate the human being back into nature,” Nietzsche introduces *homo natura* as the “terrible” and “eternal” basic text of human being. In the latter text, he comments on the consequences of having placed the human being “back among the animals.” Lemm notes at the outset that there is “no more contested interpretative terrain” in contemporary Nietzsche studies than the debates over the meaning of this term, its cognates and their significance for our understanding of Nietzsche’s thought (2). She identifies two predominant approaches to the interpretation of Nietzsche’s naturalism: first, a scientific naturalism according to which the attributes of the human being can be accessed through the empirical natural sciences; and second a historicist naturalism that emphasizes the radically historical character of human nature. Brian Leiter is identified as the chief representative of scientific or “reductionist” naturalism, perhaps unfairly given his description of Nietzsche as a speculative M-Naturalist, but then Leiter is no stranger to polemic in the field of Nietzsche studies (22).³ Marco Brusotti is the chief representative of the historicist naturalism focused on Nietzsche’s efforts toward a natural history of morals.

Against both approaches and in favour of an interpretation of *homo natura* that is closer to the “existential” philosophical anthropology of Karl Löwith and Ludwig Binswanger, Lemm suggests that the terrifying basic text of Nietzsche’s *homo natura* contains “what is unknowable and undiscoverable by a positivist conception of science” (3). It is discoverable, however, by philosophical thought capable of acknowledging the limits of scientific knowledge. Lemm’s interpretation relies heavily on the concluding lines of BGE 230, which suggest that choosing to confront the “terrible basic text of *homo natura*” is equivalent to posing the question “why have knowledge at all?” Nietzsche offers no immediate answer about what this means beyond what he has just said about seeing to it that the human being henceforth stands before humankind as before the rest of nature, inured to “the siren songs of old metaphysical bird catchers” that insist humanity is of a higher or different origin than other

³ See Brian Leiter, “Nietzsche’s Naturalism Reconsidered,” in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 576–98.

natural beings. Lemm argues that the answer to this question comes in the following aphorism BGE 231 where Nietzsche asserts that “learning changes.” In other words, the point of retranslating the human being back into nature is to render humankind once again capable of transformation or metamorphosis (16). In a manner that resonates with Jonathan Agin’s argument in *Conflict and Contest in Nietzsche’s Philosophy*, she notes that to replace humankind among the animals is to acknowledge the cruelty at the heart of the intellectual virtue of probity, which in turn condemns the seeker of knowledge to “turn his own cruelty against himself” and to question the value of probity (26).

The question of the kind of knowledge that Nietzsche invokes is pursued in Chapter 1, “Kantianism, Naturalism and Philosophical Anthropology,” by reference to Foucault’s argument in *The Order of Things* (1966) that the empirico-transcendental doublet established by Kant’s conception of human nature constituted the epistemological condition of possibility of the nineteenth and early twentieth century human sciences. Lemm draws on Foucault in order to suggest that both natural scientific and radically historicist interpretations of *homo natura* remain caught within this Kantian frame. On the one hand, scientific naturalism reduces the human being to a mere object of knowledge whose behaviour can be explained, but in which there is no hint of possible transformation. On the other hand, the historicism that situates the retranslation of the human into nature in the context of Nietzsche’s proposed natural history of morals runs the risk “of reducing the human being to a transcendental subject of knowledge” (27). By contrast, Lemm argues that Karl Löwith, one of the founders of philosophical anthropology, was the first to break with the Kantian dichotomy between the transcendental and the empirical. In a 1933 article comparing Nietzsche and Kierkegaard, he argued that, for Nietzsche, the human being is immanent to nature rather than transcendent and that nature is more than just the object of scientific enquiry but “a force that exceeds human knowledge”. Hence: “When Nietzsche speaks of ‘life’, he means both the immanence of *homo to natura* and the excess of nature within the human being” (45).

Chapter 2, “Humanism beyond Anthropocentrism,” takes up Löwith’s argument that Nietzsche’s conception of human nature was too vague and bound up with his campaign against the Christian world-view and that it was for philosophical anthropology to develop a more complete account of the nature of human being. On Lemm’s view, Löwith’s own idea of human nature remained too humanist and anthropocentric. She turns instead to Wolfgang Riedel’s analysis of literary modernism for another reading of Nietzsche’s *homo natura*.⁴ For Riedel, Nietzsche’s *homo natura* should be understood in the context of the nineteenth-century shift toward “a non-scientistic and non-idealistic understanding of the nature of human being” (57). Lemm points to the importance of the ancient Greek idea that human culture is entirely a product of nature and that nature is inherently cruel. Hence the “animal cruelty” that, Nietzsche suggests in BGE 229, gives rise to higher culture. She further argues that Nietzsche’s *homo natura* should be understood to encompass not only animality but also vegetality, pointing to the double meaning of the German *zurückübersetzen* as both “retranslation” and “replantation” as well as Nietzsche’s frequent references to humanity as a plant that has been uprooted from its natural soil. Both give reason to think that

Retranslating the human being back into nature, then, not only means rediscovering and recovering the human being’s animality, its instincts and natural drives, from which it has been alienated, but also replanting the plant human being into its “natural” soil, from which it has been uprooted by processes of civilization. (61–2)

⁴ Wolfgang Riedel, *“Homo Natura”: Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin 1996.

Lemm is right to draw attention to Nietzsche's metaphor of human life as plant-like, not only in *Beyond Good and Evil* (1886) but in earlier texts such as *Human, All Too Human* (1878–80). In the context of BGE 231, which insists on the nutritive capacity of the will to power, its capacity to assimilate and digest that which is foreign, this raises the interesting prospect that the overriding aim attributed to all forms of animal life, namely the achievement of what Nietzsche refers to here as “the *feeling* of growth, the feeling of increased power,” should also be extended to plant life. Plants too must have their own feelings of growth and power in response to those events that nourish their particular manner of growing and increasing their power.

Chapter 3 on “Psychoanalysis and the Deconstruction of Human Nature” focuses on Ludwig Binswanger, who shared with Löwith an understanding of Nietzsche's naturalism that encompassed a conception of the human being as a living and meaning-bearing animal, and who saw Nietzsche and Freud as engaged in the investigation of the “inner history” of embodied human existence. Binswanger drew explicit parallels between Nietzsche and Freud, both of whom made use of the natural sciences “for strategic reasons” in order to deconstruct metaphysical, moral and religious conceptions of human nature (76). For both, this critical task was preparatory to the “renaturalization of the human being,” as Nietzsche described it in GS 109. Lemm reads A 14 as illustrating Binswanger's account of Nietzsche's use of the viewpoint of the natural sciences to undermine the errors of established European beliefs about human nature and replace human being among the animals. However, she argues that this text requires the complement of BGE 230, which provides an interpretative reconstruction of human nature that is “comparable to the one Binswanger discovers in Freud” (84).

At issue here is the question what it is that makes possible the overcoming of human being. Lemm follows Binswanger in suggesting that this is not something that the scientific understanding of human being can provide: “Addressing the question of the renaturalization relies on a theory of cultural productivity that exceeds the limits of scientific deconstruction and requires an interpretative historical-philosophical reconstruction of human nature” (80). The problem with Leiter's account of Nietzsche's naturalism, she suggests, is that it does not sufficiently distinguish between the two tasks and “tends to reduce the reconstruction of the human being to the deconstruction of the human being” (103, fn 8). Reducing the retranslation of the human being into nature to the “placing back” described in A 14 tells us nothing about what the human being might become once it can see itself as it sees the rest of nature. Leiter sees only the “therapeutic” project of relieving humankind of its illusions. He is unable to recognise the specifically philosophical conception of human nature as chaos that Nietzsche and Freud derive from ancient Greek culture. To conceive of nature in this manner is to conceive of it as a “creative and artistic force” that is capable of transforming human being. This is for Lemm the sense of Nietzsche's idea of an “over” human: “The reconstruction of human nature is thus not a ‘return to nature’ but an elevation of the human being through the recovery of the ‘more’ of nature, of nature's generative and creative force” (102).

By far the longest chapter in the book, “Biopolitics, Sexuality and Social Transformation,” builds on the account of Nietzsche's conception of nature to undertake a bold and innovative re-interpretation of Nietzsche's notorious views on women and sexuality. While commentators on his views on *homo natura* tend to dismiss as unrelated the aphorisms that follow BGE 230, including his remarks about “woman as such” and the “basic problem” of man and woman, Lemm argues that these are an important continuation of his discussion of human nature. They introduce sexuality as a “third element” in the relationship between the human being and nature, one “that is crucial to the transformation of human civilization towards a more genuine and natural humanity” (118). For Nietzsche, sexuality is “the

primary site” of the liberation of modern individuals from European and primarily Christian ideas about human nature. That is why he identifies the task of refashioning human nature with the name of Dionysus, a name that “also stands for an embracing of sexuality as a vehicle of social transformation” (124).

Lemm points to the influence of Johann Jakob Bachofen’s views about ancient Greek matriarchy on Nietzsche, in part with reference to Riedel’s view of the way in which Nietzsche’s view of male-female relations reflected Bachofen’s argument that early Greek cults of fertility privileged women and the power of procreation, pregnancy and childbirth. She suggests that this matriarchal dimension is “one of the keys that accounts for why sexuality [...] is central to both the renaturalization of the human being and the transformation of social relationships by overcoming forms of domination towards higher and freer forms of sociability and political organization” (125–6). Support for this claim is provided by a passage from *Twilight of the Idols* (1888/89) commenting on the female power reflected in the symbol of Dionysus: “I know of no higher symbolic than this Greek symbolic [...], the deepest instinct for life, for the future of life, for the eternity of life is reflected in this symbolism and is experienced religiously as the pathway to Life, to procreation, as the holy pathway.” (TI, Ancients 4, cited 156–7) Lemm also draws attention to the political dimension of Greek matriarchy and its resonance in the etymology of the Greek term for freedom, *eleuthera*, which in its most archaic sense refers to meanings that Bachofen associates with matriarchy such as a “free woman” or a woman “with a claim to sexual honor” (157). In this manner, by reminding modern women of the Dionysian link “between naturalness, sexuality and political power”, she suggests that “Nietzsche may well have sought to give back to women the kind of power and respect they once held in the memory of the ancient world” (159).

While the political symbolism is clear, the precise institutional and legal payoff of this association of female sexuality with political power is less so. On the one hand, Lemm endorses Nietzsche’s critical remarks about women’s equal rights and his suggestion that, since the French Revolution, woman’s influence has decreased in proportion to the increase of her rights and claims (BGE 239). It is therefore possible, she suggests that “one element of his apparently ‘conservative’ recommendation for women to ‘remain at home’ may be rather to shield them from such a levelling effect” (150). On the other hand, she endorses a “feminist egalitarian” interpretation of Nietzsche’s remarks on sexuality whereby the reinvigoration of female power in the private rather than the public sphere is supposed to allow for experimentation in the construction of relationships and plural sexualities as part of a “non-dominating and transformational practice of being human” (180). In turn, this might lead to a productive *agon* between the sexes “that results in the constitution of a juridical order that does not settle into a final and absolute political form” (180).

In response, it might be argued that the liberal political orders that have developed in concert with the assertion of the equal rights of women and so-called minorities have done much to establish the social conditions of economic, political and intellectual equality that allow for experimentation in relations between the sexes. Moreover, as many political theorists have argued, it is in the nature of democratic political orders not to settle into any final or absolute form. Perhaps it overstates the Nietzschean case to recommend the avoidance of such levelling as a path to the recovery of power and respect?

Even if it raises further questions that remain unanswered, this chapter provides a compelling engagement with a wide range of interpretations of Nietzsche’s notoriously enigmatic views about sexuality and relations between men and women. It succeeds in reasserting the significance of Nietzsche’s views for the ongoing debates about sex and gender in contemporary feminist theory. It is certainly one of the more intriguing ways in which this book brings Nietzsche into contemporary conversations in philosophy and cultural theory. However, it is

not the only one. Another thread running through the re-interpretation of Nietzsche's conception of human nature argues for the close proximity between his views and those of the ancient Cynics while relating both to the rediscovery of the Cynics in Foucault's final lectures. For Nietzsche, as for the Cynics, truth was something that must be embodied. It follows that the retranslation of human being back into nature, understood as something to be lived by Nietzschean free spirits, was comparable to the Cynics embodiment of truth "which also rests on a return to nature" (31). In both cases, a life lived in accordance with nature was a life open to transformation and, Lemm notes, the Cynics affirmed a view of nature as creative and feminine in a way that anticipated Nietzsche's thinking about nature, sexuality and politics (160).

A brief final chapter argues that the understanding of Nietzsche's *homo natura* developed in this book has much to offer contemporary posthumanism. Drawing on the work of Giorgio Agamben and Roberto Esposito, Lemm outlines an "affirmative biopolitics" and contrasts this with the forms of "assemblage posthumanism" found in the work of theorists such as Rosi Braidotti and Cary Wolfe. Lemm argues that Nietzsche's *homo natura* implies "a form of life that is altered by its relationship to other forms of life on which it is deeply dependent" (178). As such, it affirms the "radical interrelatedness" of human and non-human forms of life. In turn, this points to a novel conception of the possible community of human and non-human life. This highly suggestive chapter functions as a *mise en abyme* of the manner in which the book as a whole succeeds in drawing new connections between Nietzsche's texts and contemporary cultural and political theory. Like the book, it provides a compelling demonstration of the vital and open-ended character of the debate over the relevance of Nietzsche's thought for contemporary social and political philosophy.

Bibliography

- Knoll, Manuel: "Nietzsche's Jewish Problem and Great Politics: The Continued Research Interest in his Political Thought," *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 473–87
- Leiter, Brian: "Nietzsche's Naturalism Reconsidered," in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 576–98
- Löwy, Michael: *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe. A Study in Elective Affinity*, Stanford, CA 1992
- Riedel, Wolfgang: "*Homo Natura*": *Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin 1996
- Ruehl, Martin: "Politeia 1871: Young Nietzsche on the Greek State," in Paul Bishop (ed.), *Nietzsche and Antiquity*, Rochester, NY 2004, 79–97

Robert C. Holub

Jewish Nietzscheanism

1. Daniel Rynhold / Michael J. Harris, *Nietzsche, Soloveitchik and Contemporary Jewish Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2018, 316 pp., ISBN 978-1107109032.
2. David Ohana, *Nietzsche and Jewish Political Theology*. London: Routledge 2019, 304 pp., ISBN 978-1138360105.

Abstract: Jewish Nietzscheans have traditionally shied away from any detailed examination of Nietzsche's comments on contemporary Jewry or the Jewish religion. Scholars who have examined Jewish Nietzscheans have therefore sought to connect Nietzsche with some dimension of Jewish thought through similarities in views between Nietzsche and the Jewish intellectuals who were purportedly influenced by him. The two books under consideration in this essay strain to find solid connections between Nietzsche's philosophy and the writings of eminent Jewish writers. Daniel Rynhold and Michael Harris examine how selected Nietzschean concepts can also be found in the work of the noted Jewish thinker Rabbi Joseph Soloveitchik. David Ohana, by contrast, examines a variety of Jewish writers who at some point exhibited an enthusiasm for Nietzsche, ranging from Hebrew scholars and translators to German-Jewish intellectuals. Both books suffer from many of the shortcomings of general Nietzschean influence studies: there is often no sound philological evidence of influence, or the "connection" is so general that it is difficult to see Nietzsche as the source of influence, or the alleged influence was of short duration, and it is difficult to understand what remains Nietzschean in the individual influenced.

Keywords: Judaism, Jewish philosophy, Influence, Reception

My first publication, now almost 45 years ago, was a book review of a study of Nietzsche's influence on German literature. I recall that I read the book with great care, but that when I was finished, I had more questions than I had before I started. My main concerns had to do with the various interpretations of Nietzsche ascribed to the writers treated in the volume. Some obviously believed Nietzsche to be primarily an inspiration because of his aesthetic reflections, and often they focused on early texts by the philosopher, in particular *The Birth of Tragedy* (1872) and the notions of the Apollonian and Dionysian. Others, however, were attracted to Nietzsche because he offered an alternative to a staid bourgeois sensibility; their Nietzsche was a rebel and iconoclast, and often *Zarathustra* (1883–1885) and his prophetic pronouncements were of central importance. Still other authors expressed admiration for Nietzsche's ethics and his revaluation of values; in this case the later writings took center stage. What was common to the five writers included in this monograph and their treatment by the author was the vagueness in the connection to Nietzsche. Quite often Nietzsche's impact was seen as involving a loose correspondence in concepts or an ill-defined spiritual kinship. The more concrete philological work – What is the evidence that these writers read Nietzsche? What did they read? Do they make remarks related to Nietzsche in letters or conversations? What specific Nietzschean terminology do we find in their writings? – these aspects were mostly ignored. Thus the impact became something akin to a very general confirmation that Nietzsche was appreciated by German writers of the early twentieth century

and that at a sufficient level of abstraction one could detect, if one were so inclined, a similarity between something Nietzsche had once written and something contained in the novels, plays, or poems of these writers.

Since that initial publication I have read and even reviewed several other studies that focused on Nietzsche's influence on subsequent writers and intellectuals. But the difficulties I had as a graduate student have persisted in these books too. I have encountered the identical problems in subsequent claims that "Nietzsche had an impact on X," or that "Nietzsche's and X's thought evidence close correspondence." The two volumes under review are no exception. In many ways they are fine examples of scholarship from which readers can learn a great deal. The dual-authored study of Nietzsche and Rabbi Joseph Soloveitchik is well researched and documented; the authors obviously have a very good knowledge of Nietzsche's writings and the scholarship surrounding Nietzsche, as well as the thought of Soloveitchik. David Ohana's monograph covers a greater variety of Jewish thinkers, all of whom deal to some extent with political philosophy. They range from Hillel Zeitlin, who wrote the first Hebrew monograph on Nietzsche, through a trio of German writers, Franz Rosenzweig, Martin Buber, and Gershom Scholem, to more modern intellectuals writing in Hebrew, such as Baruch Kurzweil and Israel Eldad, whose main impact has been in Israeli culture. Ohana has an excellent command of these Jewish Nietzscheans, and although his familiarity with Nietzsche himself occasionally shows he is not always completely conversant with the most relevant research, he is certainly competent in his knowledge of the philosopher. But the three authors of these two books, like earlier critics, have difficulties in defining what exactly their Jewish writers borrowed from Nietzsche, how he may have influenced them, and whether the apparent similarities in some of their views are something more specific than borrowing from a common zeitgeist. Indeed, Soloveitchik rarely mentions Nietzsche, and when he does, it is not always in a positive fashion. Several of the writers Ohana includes may have gone through a Nietzschean phase, but it is difficult to discern a lasting preoccupation with the philosopher except in those whose careers were built around Nietzsche scholarship.

Nietzsche on Jews and Judaism

Before examining in greater detail the discussions of Nietzsche's connections with these various Jewish thinkers, we should consider another important aspect of their involvement with Nietzsche: how much or how little do the Jewish Nietzscheans account for or deal with Nietzsche's own views on Jews and Judaism. The simplest answer to this question is either not at all or not very much. Two decades ago, Werner Stegmaier and Daniel Krochmalnik edited a volume entitled *Jüdischer Nietzscheanismus*, a large collection of 22 essays based on lectures at a conference in 1995. The editor's main concern was the point at which the interest by Jews for Nietzsche and their interest for Judaism intersect, that is, "where Jews have concerned themselves with Nietzsche in regard to Judaism."¹ Four years later Jacob Golomb's book on *Nietzsche and Zion* appeared, detailing the influence of the philosopher on the founding generation of Zionists.² These two volumes thus contain material that supplements nicely the arguments in the two monographs under review, in particular Ohana's study, but they likewise demonstrate that Jewish authors and philosophers were not much

1 Werner Stegmaier / Daniel Krochmalnik (eds.), *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin 2000, v.

2 Jacob Golomb, *Nietzsche and Zion*, Ithaca, NY 2004.

interested in Nietzsche's opinions of their own religion and their co-religionists. The blindness toward Judaism and Jews in these thinkers is symptomatic of the Nietzsche reception as a whole, and I fear that Jewish intellectuals have thereby inadvertently contributed to a more general neglect of Nietzsche's Jewish prejudices. This sort of Nietzsche reception is not unusual at all. Although Nietzsche railed against anarchists and socialists, for example, the initial translations and essays about him in the United States were written by precisely these left-wing radicals.³ Nietzsche's unflattering and occasionally outright racist remarks about Jewry and the Jewish religion are likewise conveniently overlooked by Jewish Nietzscheans, as if these comments were unimportant or excusable as part of a prevailing anti-Jewish attitude in his era.

In the twenty-first century, at a time when racist language and thought appear again to be rearing their ugly head, we should not be so quick to dismiss Nietzsche's Judeophobic sentiments as a mere tangent or an inconsequential part of his thinking. If Jewish Nietzscheans had looked more closely at Nietzsche's writings, they would have discovered that the philosopher was most concerned with Jewry at two points in his life: during his initial years as a writer in association with Richard Wagner and during the last years of his sane life, when he was working on issues of morality and the history of religion. The Jewish dimension of Nietzsche's writings during these two periods has been underappreciated by both Jewish Nietzscheans and general scholarship on Nietzsche. During the first period, which stretches roughly from 1868 until 1876, Nietzsche formulates as a student for the first time prejudicial sentiments with regard to Jews, in particular the merchants and traders who came to the Leipzig fairs. His acquaintance with Wagner confirmed and expanded this more "casual" Judeophobia into hardened and familiar racist ideologemes. Nietzsche was friendly with Wagner at the time when the latter republished his infamous diatribe against Jewry: *Das Judentum in der Musik*, originally published anonymously in 1850, then expanded in 1869. Nietzsche knew about this republication and the stir it caused in the public sphere since he was a frequent visitor at the Wagners' home in Tribschen during these years. Indeed, he recommended the text to his closest friend, Carl von Gersdorff, and they discussed it in positive terms in their correspondence. There is no hint of disapproval in Nietzsche's remarks about a work that became one of the seminal texts in the anti-Semitic movement in the 1880s.

Nietzsche also readily subscribed to anti-Jewish sentiments in his writings, even when they were focused on ancient Greece. Already in 1870, when Nietzsche was composing preliminary studies for what would become *The Birth of Tragedy*, we find him making an effort to integrate the Judeophobic invectives of the Meister into his scholarly writings. In a lecture titled *Socrates and Tragedy* from 1870 Nietzsche developed the notion of "Socratism," which would be made responsible for the decline in tragedy in his first published monograph. Nietzsche was not content, however, to confine Socratism to Athens; he wanted to emphasize that the concept is more general and has manifestations in the contemporary world as well. Thus, he spoke of Socratism in modern times, concluding with the provocative remark: "This Socratism is the Jewish press" (Drafts of ST, Nachbericht, KGW III 5/1.670).⁴ This racist remark was evidently part of the lecture he delivered to the public audience in the Basler

³ See Robert C. Holub, "Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist", in Lynne Tatlock / Matt Erlin (eds.), *German Culture in Nineteenth-Century America: Reception, Adaptation, Transformation*, Rochester, NY 2005, 129–49. See also Jennifer Ratner-Rosenhagen, *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*, Chicago 2011.

⁴ All translations from KGW and KSA are my own. All other translations are from the Cambridge University Press editions of Nietzsche's various writings.

museum auditorium on 1 February 1870 and was included in the manuscript he sent to the Wagners residing in Tribschen. The Wagners were duly concerned. They had seen what a stir the republication of Richard's *Judaism in Music* had caused, and they recognized that Nietzsche was at much greater risk than the celebrated opera composer. The response of Richard to this lecture is halting and equivocal. He evidently left it up to Cosima to clarify, which she did in her letter to Nietzsche. She writes that although she agrees with his sentiments about the Jews, he should not write about them so directly at this point in his career.⁵ Nietzsche traveled to Tribschen a few days later, and Wagner, Cosima, and he spoke further about the lecture, undoubtedly emphasizing the anti-Semitic remark that occasioned such concern. The slur was excised from all further versions of the lecture and does not appear in *The Birth of Tragedy*. It is remarkable that this incident is not mentioned at all in the detailed *Chronik zu Nietzsches Leben* in volume 15 of the *Studienausgabe*. The lecture is referenced, and portions of Wagner's initial reaction are cited, as well as a passage from Cosima's diaries about Nietzsche's subsequent visit. But Nietzsche's racist remark against contemporary Jewry and Cosima's admonition are not cited. In this way the Nietzsche edition, as useful a tool as it is for scholarship, contributes to downplaying Nietzsche's early involvement with racist thought, as does much of Nietzsche research.

The fact that during his "Wagner period," we find no direct and derogatory references to contemporary Jewry in any of his published writings does not mean that Nietzsche did not continue to adhere to a racist paradigm. We still find indirect references to an easily decipherable "cultural code of anti-Semitism" in passages from published and unpublished writings.⁶ And in their correspondence, Nietzsche, Wagner, and his closest friends attributed the negative review of *The Birth of Tragedy*, written by Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, to the impudence of, and animosity toward Wagner, and by extension toward Nietzsche, among Berlin Jewry. Even in published and unpublished writings of this Wagnerian period, however, scholars, including Jewish Nietzscheans, have glossed over obvious Judeophobic comments. One such comment occurs in *The Birth of Tragedy*, where Nietzsche compares the Aryan myth of defiance to the Semitic disobedience of God's commandment. Most commentators have simply ignored the racist tropes in this passage. By 1872 the comparison between an active, heroic, Aryan, masculine offense and a deceptive, craven, Semitic, feminine sin had already become the stock-in-trade of racist rhetoric.⁷ More obvious denigratory references have also been passed over with relative silence by Nietzscheans of all stripes. For example, in *Five Prefaces for Five Unwritten Books*, a Christmas and birthday present of sorts for Cosima in 1872,⁸ Nietzsche writes of "international, homeless money-hermits" who take advantage of the German state (CV 3, KSA 1.773–4), an easily decipherable allusion to allegedly Jewish profiteers opposing the Franco-Prussian War. Or, we could look at a passage in the last of the *Untimely Meditations, Richard Wagner in Bayreuth* (1876), where Nietzsche castigates "those who traffic in money," calling them the bowels of society (UM IV, WB 6, KSA 1.462). These remarks indicate clearly that Nietzsche was still parroting Judeophobic bigotry well into the mid 1870s.

⁵ Richard Wagner's letter is from February 4, 1870 (no. 71, KGB II 2.137–8); Cosima's letter was written on 5 and 6 February (no. 73, KGB II 2.145–6).

⁶ See Shulamith Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, Munich 1990.

⁷ Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalistic Ideas in Europe*, New York 1996, 255.

⁸ Cosima's birthday was on 25 December.

Nietzsche did not completely relinquish his focus on the contemporary Jewish Question after his break with Wagner, but his defamation of Jews and Jewry did diminish considerably. In his aphoristic period there are quite a few passages in which Nietzsche delivers sympathetic, positive analyses of Jews and their history, but even in favorable aphorisms we still read clichéd and biased remarks, such as when he maligns the “youthful stock-exchange Jew” as perhaps “the most repulsive invention of the entire human race” (HH I 475). Many commentators turn into apologists for Nietzsche in light of his occasional Judeophilic statements and his venomous rejection of the anti-Semitic movement of the early 1880s.⁹ They fail to recognize that although Nietzsche had come to reject the extreme Wagnerian positions he had advocated prior to 1876, he retained many Judeophobic platitudes, reevaluating them and integrating them into his own views of the 1880s. Aphorism 251 in *Beyond Good and Evil* (1886) is telling in this regard. It is often considered evidence of Nietzsche’s philo-Semitism: Nietzsche admits for the only time in a published work that he was infected by the Wagnerian virus of hatred for Jews and the French in his years of close association with the composer, and he does laud the Jews as the “strongest, toughest, and purist race now living in Europe.” But the genuine message in this aphorism is the delineation of a position toward contemporary Jewry that is less radical than that of the anti-Semites, including the Wagnerians, yet not a stance we could identify with liberalism, which would simply accept Jews as citizens with equal rights and responsibilities. Indeed, Nietzsche argues that negative feelings about Jews are not illegitimate at all. After stating that he has not yet met a German favorably inclined toward the Jews, he draws a distinction between anti-Semitism and a more acceptable, less virulent anti-Jewish attitude:

and however unconditionally all careful and political people may repudiate real anti-Semitism [*Antisemiterei*], even this caution and politics is not directed against this class of feeling, but rather only against its dangerous immoderation, especially against the distasteful and ignominious expression of this immoderate feeling – we should not deceive ourselves about this (BGE 251, KSA 5.193).

Nietzsche continues in this aphorism by advancing the preposterous and anti-Jewish claim that if they wished, Jews could rule over Europe, and he later repeats the cliché that Jews are inherently expert in dealing with money. Read with care and contextual sensitivity, this aphorism does not extoll Jews and their presence in Europe and does not advocate a liberal politics of tolerance; instead, it promotes a solution to an objectionable Jewish presence that Nietzsche still considers a problem needing a solution, but a more moderate one than the remedies promulgated by the extreme and therefore counterproductive anti-Semites.¹⁰

⁹ It is impossible to know, of course, whether Nietzsche’s praise of Jews was meant intentionally to provoke Wagner and his ilk, just as it is impossible to know whether his racist remarks during the year 1868–1876 were formulated to ingratiate himself with Wagner.

¹⁰ Franz Overbeck, Nietzsche’s colleague and loyal friend in Basel, held very similar views. Writing to Heinrich Köselitz, he points out that there is something repulsive in Jews, but that the radical anti-Semitic views are not helpful: “Whatever grievances we have against the Jews, and whatever, as a rule, is repulsive about them: non-Jews as well as Germans can easily agree about this. But it seems to me that in today’s whole public activity in Germany there is enough blindness, thoughtlessness, tactlessness, and narrow-mindedness, and that it would be increased even more by an agitation resting on the blindest instinct” (Franz Overbeck / Heinrich Köselitz, *Briefwechsel*, ed. David M. Hoffmann, Niklaus Peter and Theo Salfinger, Berlin 1998, 47). Overbeck states much the same position in his

Jewish Nietzscheans, like most Nietzsche commentators, showed scant inclination to consider Nietzsche's attitude toward the Jewish Question of his era. They might have been more interested in his discussions in 1887 and 1888 of the history of Judaism and its relationship to moral valuations, but there is also little evidence of sustained preoccupation with these matters in their writings. At issue in the first instance is the initial essay in *On the Genealogy of Morals* (1887). Many commentaries have been written on the *Genealogy* during the past two decades, but it is remarkable how little the authors of these commentaries have reflected on the role of Judaism in Nietzsche's account of the rise of slave morality. It is obvious, of course, that the main target for Nietzsche in his final years was Christianity and its debilitating impact on European civilization. He consistently emphasized, however, perhaps most emphatically in *Beyond Good and Evil*, that the Jews were responsible for this most unfortunate revaluation of values. Indeed, the significance of the Jewish people, he asserts, lies in their initiation of the "slave revolt in morals" (BGE 195). In the *Genealogy* he reinforces this contention, shifting abruptly from his narrative of aristocrats, commoners, and priests to a direct reference to historical Judaism. The Jews come to represent "the most important example" of slave morality and the antithesis of noble values, undertaken as an act of "intelligent revenge" against an otherwise powerful enemy (GM I 7). Nietzsche plays with significant anti-Jewish clichés: Jews are opposed to fair-haired, Aryan types; they are identified with cleverness in their opposition; not the prophets or the priests are indicted for their reversal of values, but the Jews as a priestly people, as a nation. These arguments are powerful and in harmony with anti-Semitic tropes of the 1880s. Nazi interpretations of Nietzsche often cited these passages, but more recently critics have passed over them without comment. They have also largely neglected any mention of Nietzsche's historical opposition in section 16: "Rome against Judaea, Judaea against Rome" (GM I 16, KSA 5.286). If Nietzsche had wanted to attack primarily Christianity or the Christian tradition and to regard Judaism as a mere prelude to something more momentous, he could have easily done so. But instead his formulations make it apparent that the Jewish heritage is a principle target of his polemic.

In the writings of his last sane year, Nietzsche continues to use stereotypes associated with Jewry. In *Twilight of the Idols* (1889) they are considered natural dialecticians, thus reinforcing the association between Judaism and clever argumentation (TI, Socrates 6). Later in that text he revives the opposition between Judaism and Aryan values: "Christianity, growing from Jewish roots and comprehensible only as a product of this soil, represents the *reaction* against that morality of breeding, of race, of privilege – it is the *anti-Aryan* religion *par excellence*" (TI, Improvers 4). In *The Antichrist* (1888/1895), however, Nietzsche repeats the claims advanced in the initial essay of the *Genealogy*, making Jews responsible for the reversal of master morality and the introduction of herd or slave morality. Jewish values entailed "the radical *falsification* of all nature, all naturalness, all reality, the entire inner world as well as the outer [...]. They inverted religion, religious worship, morality, history, psychology one

memoir about Nietzsche: "I believe that Nietzsche and I were very much in agreement in our thoughts with regard to anti-Semitism. Since fanaticism of any kind, nationalist hatred as well as religious hatred, was especially far from our thoughts – even though for different reasons that had to do with our divergent backgrounds – we had fundamentally no sympathy for anti-Semitism. Not that this closed attitude toward anti-Semitism made us so very different from other Europeans. This radically closed attitude was hardly anything other than what one would find in our contemporaries. In our era almost everyone – at least every educated person – had a certain antipathy toward the Jews, so much so that in our circles the Jews themselves had this attitude" (Franz Overbeck, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Berlin 2011, 78).

after the other in an irreparable way into the *contradiction of their natural values*" (AC 24). The explanation for this subversive undertaking in this later work, however, is slightly different from that of the *Genealogy*. In the *Genealogy*, the Jews as a people were considered responsible for the introduction of slave morality; Christianity was merely a continuation or tool of original Jewish impulses. In *The Antichrist*, Jews are likewise considered the proponents of slave morality, but they employ it deviously in the service of self-preservation. Slave morality becomes just another mechanism by which Jews assure their own survival and their dominance over the rest of humankind. To secure their own survival and enhance their power, the Jews have perverted all noble values and set humankind on the path toward sickness and mediocrity. The strength of Judaism, its "vital energy," as well as the "shrewdness" of the Jewish people translates into enslavement in a morality of *ressentiment* and self-abnegation for the entire Christianized world. Jews are thus associated with deviousness and deception, characteristics that accord well with stereotypes of Nietzsche's era.¹¹ These passages, as far as I can tell, are never incorporated into the thought of Jewish Nietzscheans.

Jewish Studies of Nietzschean Influence and Affinity

If Jewish Nietzscheans were largely uninterested in anything Nietzsche had to say about Jews and Judaism, both in his contemporary world and in history, what exactly did they find in the philosopher that attracted them to his thought? As the books under review amply demonstrate, the answer to this question is neither simple nor singular. The connections that Rynhold and Harris seek to establish between Nietzsche and Soloveitchik are philosophical and theological, while Ohana's chapters emphasize what he calls "political theology" and often refer us to particular moments in the lives of the thinkers he includes. But there are certain general similarities in these two volumes in their endeavor to connect Nietzsche with Jewish intellectuals of the twentieth century. In the first place, as we have seen, Nietzsche's actual views on Jews and Judaism play no role in this Jewish reception; it is difficult to know whether this exclusion is witting or unwitting, or whether it is simply the result of the belief that Nietzsche's remarks about Jewry are incidental to what is really important in his philosophical outlook. Second, bringing Nietzsche together with Jewish thinkers most often involves a high level of abstraction. If you take the notion of perspectivism, for example, or the concept of the *Übermensch*, and make these terms general enough, it is quite possible to fit Jewish thought into a "Nietzschean" framework. Thus, admitting that there are many possible ways to interpret phenomena we encounter or proposing an elite as a necessary vanguard become Nietzschean even if the context in which these notions were developed by Nietzsche were quite different from the aims and purposes of his Jewish disciples. Finally, both volumes are notable for their lack of philological documentation of the connections between Nietzsche and a given Jewish philosopher. Rynhold and Harris produce a few references Soloveitchik made to Nietzsche, but they are relatively scant and none are lengthy discussions or analyses. Ohana has slightly more evidence he can bring to bear in his chapters, but there are again few instances of sustained exegesis of Nietzsche on the part of the Jewish intellectuals he includes. As a result, we find the usual language of "influence"

¹¹ It is interesting to note that much of what Nietzsche writes about the anti-naturalness of Jewish values comes from his sources, in particular from Julius Wellhausen. But none of his sources suggest the deceptive nature of the changes in Judaism; these charges are Nietzsche's alone.

studies, whereby there are “echoes” of Nietzsche identified, or there are generalized similarities discovered between Nietzsche and Jewish philosophy in something like an embrace of existentialism.

We should note that Rynhold and Harris confront the difficulties of their undertaking from the outset. They confess that their efforts in this volume may constitute nothing but “another falsification of his [Nietzsche’s] thought” and admit that there are “radical discontinuities between Nietzsche’s thought and the religious Jewish tradition in which we were raised and with which we continue to deeply identify” (ix). They recognize that seeking “within Nietzsche’s thought the conceptual basis for a modern philosophy of Judaism may seem, therefore, to be a fool’s errand,” and they briefly acknowledge that although the early accusations of anti-Semitism have been refuted, Nietzsche’s relationship to Jews and Judaism still presents an “ambivalent picture” (2). They cite two large, formidable barriers to connecting Nietzsche with Jewish theology: Nietzsche’s proclaimed atheism, which was not incidental to his philosophical outlook, but “constitutes a fulcrum of his philosophy” (6) and his embrace of immorality. It is difficult to reconcile someone who emphasizes that there is no world beyond this one with a religious view that asserts the contrary. Nietzsche’s rejection of metaphysical truths would appear to conflict with the very foundational tenets of any theology, and certainly one that identifies itself as orthodox Jewish theology. Nonetheless, their contention in this volume is that we can locate in the theology of Rabbi Joseph B. Soloveitchik the attempt to formulate a conceptual basis that is compatible with Nietzsche. Indeed, they argue that “in the writings of the Modern Orthodox Rabbi Joseph B. Soloveitchik [...] we find an interpretation of *halakhic* Judaism, grounded in traditional sources that, in effect, serves as a response to the Nietzsche critique, and one that does not allow itself to fall into the life-denying forms of religion that Nietzsche so excoriates but instead brings a life-affirming (Nietzschean) sensibility to religious life” (3–4). Their conclusion is that both “Nietzsche and Soloveitchik [...] are thinkers worth taking seriously in Jewish philosophy” (4) and that the results of their reflections will yield “a distinctly Jewish form of modernism” (8).

From these remarks it is easy to understand how difficult it will be to locate genuine similarities in the views of Nietzsche and Soloveitchik. The main barrier is that they simply come from two different worlds of thought, from two very different contexts. For that reason, they can be compared only at a level of abstraction that threatens to negate the significance of a concept or argument. In the first chapter we encounter this very problem. Rynhold and Harris maintain that Nietzsche and Soloveitchik adhere to similar notions of perspectivism. They make this contention without any evidence that Soloveitchik was familiar with what Nietzsche wrote about perspectivism or had in any way reflected on this Nietzschean concept. Further complicating their argument is the fact that it is far from evident what Nietzsche meant when he refers to perspectivism. Like most of his key concepts, perspectivism is never subjected to an extended analysis in any Nietzschean text. Various forms of “perspective” can be encountered in writings from the 1880s, but they do not always seem to mean the same thing if we compare passages. Indeed, for this reason Nietzsche scholars have constructed a variety of definitions and fields of meaning for perspectivism; there is no universal agreement about perspectivism in Nietzsche commentaries. We can probably agree that Nietzsche is contending that there is no “Archimedean point [...] that could ground our knowledge claims absolutely and render them the truth *simpliciter*” (40). And in order for perspectivism not to be self-cancelling, we can probably also agree that Nietzsche does not negate the notions of truth and knowledge, but rather is asserting that “there is just no such thing as knowledge of truth that is not from a particular perspective” (42). But is Soloveitchik’s general view that “all knowledge claims are informed and indeed partly [...] constituted by volitional and evaluative elements” therefore “Nietzschean”? Isn’t this con-

tention something frequently held in twentieth-century thought and not necessarily derivative from the nineteenth-century philosopher? But a further objection to bringing Nietzsche and Soloveitchik together around the notion of “perspectivism” involves the existence of an absolute perspective that would encompass all other perspectives. Wouldn’t God have to possess such a perspective, and thus, even if we are unable to attain that exalted vantage point, doesn’t belief in an omniscient divinity contradict fundamentally Nietzsche’s insistence on perspectivism as a function of something human, all-too-human?

Similar problems emerge in the authors’ discussion of morality. Rynhold and Harris are well aware of the difficulty in harmonizing a Nietzschean ethic, which undermines notions such as brotherly love, peacefulness, and humility with the ideals traditionally ascribed to a Judaic moral system: “righteousness, justice, lovingkindness, and care for the disadvantaged in society” (68). Despite the chasm that appears to separate Nietzsche from anything resembling Jewish morality, they believe nonetheless that there are “significant areas of overlap and much that can be said in mitigation when one analyzes the areas of conflict” (69). Again, there is no textual evidence presented that Soloveitchik was responding to anything Nietzsche promulgated, or that he sought to adopt what he could from the philosopher for a revision of Jewish ethics. Indeed, the authors offer no suggestion that Soloveitchik was even familiar with Nietzsche’s most important texts dealing with the history of morality. They resort instead to various interpretations of Nietzschean remarks and with these more abstract and less offensive notions they claim to “narrow the gap” between Nietzsche and Jewish morals. Thus, while they admit that Soloveitchik is fundamentally pro-compassion and Nietzsche is essentially opposed to compassion, if we examine some of the various comments Nietzsche made concerning compassion within the elite, “the gap is substantially narrower than first appears and an accurate picture far more nuanced than a binary opposition” (88). This effort to “narrow gaps” in what appears to be a wide chasm is supplemented by a reduction of Nietzschean morality to an advocacy of creativity. Nietzsche is purportedly not concerned with Judeo-Christian morals because they are life-denying, although Nietzsche frequently asserts exactly this view, but because this morality undermines “the potential for human greatness or excellence, particularly in the artistic realm” (110). If we select the relatively few passages in which Nietzsche advocates for compassion among the strong, reduce his critique of morality to a concern with debased creativity, and consider that Soloveitchik “comes from a family mishnagdic tradition, with roots in earlier Jewish sources,” then “the gap between Soloveitchik and Nietzsche” can be narrowed considerably. Nietzsche and Soloveitchik are then united as opposing life-denial and the undermining of creative greatness (116).

Similar strategies to make Nietzsche and Soloveitchik proximate in their thought are in evidence in the remaining chapters in the monograph as well. We read, for example, that Soloveitchik’s claim that the halakhic man acquires eternal life is a “Nietzsche-sounding formulation” that could easily be a Jewish version “of the doctrine of the eternal recurrence” (127). The authors maintain further that Soloveitchik’s rejection of “Christian disdain for this world” and “the far more positive Jewish attitude toward it” is written “in Nietzschean vein” (129) and that the two thinkers are associated because they are both life-affirming. They assert later that “there is a striking commonality between Nietzsche and Soloveitchik on the need to sublimate rather than extirpate the passions” (137), although reflections in Nietzsche’s writings on the need to sublimate the passions are rare and hardly something most scholars identify with his philosophy. In focusing on creativity, Rynhold and Harris advance the notion that Soloveitchik portrays halakhic man as a “quasi-Nietzschean life-affirmer whose ‘entire inner nature is determined by unique individual traits indicative of an ideal, noble personality’” (163). The authors seek to associate Soloveitchik and Nietzsche around the notion of “repentance,” although in the Jewish tradition it is nearly impossible to

conceive of this concept without reference to a divine instance, and although “repentance” hardly plays any positive role in Nietzsche’s critical thought (203). And in their final chapter the authors claim that the elitism associated with the *Übermensch* is analogous to “elitist trends in Jewish traditions that emerge in a number of contexts” (268). But in the Jewish tradition these elites are responsible to their community, and Rynhold and Harris connect this bond to Nietzsche by citing a very questionable interpretation given to “the great individual” by Julian Young, one of the most frequently cited Nietzsche scholars in their book. The problem, then, with the various associations between Soloveitchik and Nietzsche stems from the tenuousness of the connections. The authors are clearly sufficiently grounded in the thought of both Nietzsche and Soloveitchik, but they are forced to rely on a high level of abstraction or on unconventional, controversial interpretations to make the two thinkers more similar than they are. The absence of any firm philological evidence is troubling: in *The Lonely Man of Faith* (1965), for example, Nietzsche’s name appears nowhere, and in *Halakhic Man* (1983) there are only three passing references to the philosopher, one of which cites Nietzsche’s disapproval of repentance, while another criticizes the Nietzschean “superman” as the antithesis of “the man of God.”¹² Rynhold and Harris admit frequently that Nietzsche and Soloveitchik are distant from each other in their basic conceptions of human beings. For this reason alone their method for bringing them closer together remains problematic and ultimately unconvincing. Their fundamental differences are simply too large to overcome.

Ohana’s studies in *Nietzsche and Jewish Political Theology* are very different. Each of the six individuals highlighted in his volume was acquainted with Nietzsche and mentions him specifically in more than a passing manner. In contrast to Rynhold and Harris, who seek to establish an affinity between Nietzsche and Soloveitchik, Ohana wants to deal with the influence Nietzsche exercised on selected Jewish intellectuals. He notes in his introduction that there are three ways to examine Nietzsche’s relationship to modern Jewish thought. One perspective would emphasize Nietzsche’s own attitude toward historical and modern Judaism. Another would deal with the attraction of Nietzsche as a philosopher to various Jewish intellectuals from Georg Brandes to Walter Kaufmann. And a third vantage point, and the one that Ohana will follow in his book, focuses on “the relationship to Nietzsche of modern Jewish political theology” (1). He specifically rejects mere affinity, asserting that he “will examine six thinkers influenced by Nietzsche, whose thought ran parallel with Nietzsche’s in that one can identify verifiable fingerprints and a direct connection to his name and principle ideas” (3). Ohana thus promises the reader a study of Nietzsche’s influence based on philological evidence and direct references to Nietzsche and his conceptual universe. At the close of his introduction he lists the questions that are of central importance for him: How did “Jewish thinkers representing major schools of thought in nationalism, religion and Jewish culture read Nietzsche?” How did they use Nietzschean themes in their own writings? Which Nietzschean concepts were of greatest importance to them? And, perhaps most important, “what is it about the Nietzschean texts that makes them so suggestive, attractive, and repellent” (24)? From this last question we can see that Ohana is concerned not only with the affirmation of Nietzschean influence, but also with the oft encountered, later rejection of Nietzsche as an important part of the intellectual biographies of Jewish thinkers.

Ohana’s book is really more than a mere study of Nietzsche’s influence on Jewish political theology. It is something like a history of Zionist and Israeli thought in the twentieth century viewed through the lens of the Nietzsche reception by the main intellectuals who

¹² See Joseph B. Soloveitchik, *The Lonely Man of Faith*, New York 1965, and *Halakhic Man*, Philadelphia, PA 1983, 109 and 114.

had an obvious affinity with the German philosopher. Accordingly, the first two chapters do not deal with any of the six exemplary figures who were influenced by Nietzsche, but instead review some of the earliest work by Jewish thinkers dealing with the German philosopher. David Neumark, we learn, was the first individual to write an article in Hebrew on Nietzsche in 1894, and after reviewing this essay, Ohana turns to Micah Yosef Berdichevsky, “who was regarded as the ‘Hebrew Nietzsche,’” and “was throughout his life involved with ‘heretical religiosity” (34). The initial chapter also deals with Ahad Ha-Am (Asher Zvi Hirsch Ginsberg), known as one of the founders of cultural Zionism. Ahad Ha-Am “formulated for the first time, in his article ‘Good Advice’, the proper way to relate to Nietzsche’s ideas,” distinguishing “between the human side and the German [...] side of Nietzsche’s teachings” (37). He thus had an important impact on Nietzsche’s reception in Jewish circles, since he was critical of those who embraced a Nietzsche based on “Aryan” principles, but favorable towards an interpretation of the *Übermensch* that was more humanistically nuanced and could lead “to an increase in moral power, to an overcoming of bestial instincts, to a search for truth, to a demand for justice and a struggle against falsehood and wickedness” (38). The second chapter examines briefly the novelist, essayist, and cultural critic Joseph Haim Brenner, whose works represent “one of the most serious attempts in Hebrew literature to confront the existential paradoxes revealed by Nietzsche” (41). Finally, Ohana discusses A. D. Gordon, “the intellectual spokesman of the first Zionist pioneers to Palestine” (45) and the intellectual force behind practical Zionism, who sought to connect Nietzsche to the Hebrew prophets.

Ohana examines the six Jewish thinkers influenced by Nietzsche in pairs, two in each of the following three sections of the volume. In these discussions we again encounter the precariousness of influence studies pertaining to Nietzsche. In the section entitled “Nietzschean Religious Jews” Ohana deals with two Jewish writers whose readings of Nietzsche helped them to overcome their secularism and embrace Judaism. He first examines the reception of Nietzsche by the poet and journalist Hillel Zeitlin. Ohana is aware, however, that only a “selective reading of Nietzsche” (9) can account for Zeitlin’s attraction to the German philosopher, and we are left to wonder whether Zeitlin came to any genuine appreciation of Nietzsche during the years in which he was preoccupied with him. Zeitlin considered Nietzsche’s “existentialist” approach to be the most important aspect of his writings, and he was particularly fascinated with a metaphysical conception of the *Übermensch* (55). But it is difficult to recognize Nietzsche in Ohana’s discussion of Zeitlin: “The great importance of Zeitlin’s interpretation of the German philosopher’s radical genealogy lay in his assumption that there was no contradiction between religious faith and Nietzsche’s philosophy” (57). Indeed, Zeitlin “regarded Nietzsche’s imaginary *Übermensch* as the twin brother of the *tsaddik* as envisaged by Nahman of Breslav: a free creation, a creator, and a producer with a religious-aesthetic outlook” (57). The second “religious Jew” is Franz Rosenzweig, who likewise has a documented and fairly extensive reception of Nietzsche. Ohana contends, however, that Rosenzweig was never really interested in the content of Nietzsche’s philosophy; rather, he was attracted “by Nietzsche’s wonderful image, the spiritual adventurer who climbed beyond the mountains of reason until he came hurtling down into insanity” (92). But for both Zeitlin and Rosenzweig, Nietzsche was ultimately little more than a catalyst for their own embrace of Judaism; his philosophy was a mere stop on their philosophical journey. Zeitlin confesses that he was mesmerized by “the inner world of the *Übermensch*,” but that he left that world behind, abandoning it and shutting the gates to it (79). Rosenzweig, when he began to analyze the philosophy of Zarathustra, became aware of “his critical relationship to Nietzscheanism” (11). Neither Zeitlin nor Rosenzweig can be called Nietzschean in their mature writings; his influence was at best a transitional phenomenon.

In Part III, “The Resurrection of Myth,” Ohana examines the influence of Nietzsche on two prominent German-Jewish thinkers, Martin Buber and Gershom Scholem. Both men were enthusiastic readers of Nietzsche in their youth. Buber was attracted to Nietzsche’s rebellion against the values of Western culture and his mythopoetic philosophy, which sought to rehabilitate “myth as the living and creative foundation of all culture” (117). Scholem was inspired by Nietzsche’s criticism of the Enlightenment and the cult of reason that informed it. Ohana points to parallels in Scholem’s preoccupation with heretical Sabbetianism and the Nietzschean overman, both of which advocated a transvaluation of values. Scholem’s treatment of the myth of the golem is likened to the myth of Prometheus in Nietzsche (201). But Ohana notes that Buber’s philosophical outlook in his most important work, *I and Thou* (1923), “is in total contradiction to Nietzsche’s philosophy as formulated in *The Will to Power* and other works” (14), and that Buber “needed Nietzsche in order to overcome him after his own path had been established according to Nietzschean principles” (15). Confronted with Nietzsche’s appropriation by National Socialism, Buber rejects him completely, stating that he was “not a great thinker, nor a great poet” and censuring him for “a lack of responsibility in granting legitimacy to unscrupulous leaders who stir up the masses in times of crisis” (148). Likewise, Scholem disavows Nietzsche in later reflections: “to Nietzsche, I must confess that I feel no kinship to him or to his heritage, and as a young man I turned away in disgust from those writings of Nietzsche which came into my hands” (19). And in a further comment: “I have hardly read Nietzsche at all, apart from *Zarathustra*, which particularly repelled me” (19). From this sort of reception, it is difficult to ascertain what sort of influence Nietzsche actually exercised over Buber and Scholem, despite their undeniable attraction to him in their youth.

It is even more difficult to discern a consistent influence of Nietzsche on the last pair of figures in this study. In contrast to the first four figures, the major activity of Baruch Kurzwell and Israel Eldad occurred after the Second World War, although they reflected on the writings of predecessors in the earlier part of the century. Kurzwell appears to have been a critic of Nietzschean influence more than a thinker who adopted portions of his philosophy. The chief contribution to an understanding of Nietzsche that Ohana cites is Kurzwell’s identification of Nietzscheanism in a secularized Zionist tradition that he himself rejected. Nietzsche’s dismissal of spiritualism and of God disqualifies him from any place in Jewish thought. “In his view, to speak of a ‘Jewish Nietzscheanism’ was an unintentional joke and an apologia. A person who claimed to understand the religious essence of Judaism could not speak of a ‘Jewish Nietzscheanism’, just as one cannot speak of a ‘religious atheism’” (21). Eldad was the most noted translator of Nietzsche’s works into Hebrew, and there is no question that he admired the German philosopher. A fervent nationalist and member of the Stern group, Eldad sought to use Nietzsche for right-wing political purposes. He considered quite favorably Nietzsche’s several comments comparing Judaism and Hellenism and believed that Judaism “was even more Greek than Hellenism itself” (251), a view that is difficult to sustain if we take the entire body of Nietzsche’s writings. Eldad’s perspective on Nietzsche, like many other Jewish Nietzscheans, was an “existentialist interpretation” (260), but his major goal was to fuse “Nietzscheanism and Hebrew nationalism,” which, Ohana admits, is a seemingly impossible combination (261). In this section, titled “Nietzsche in the Holy Land,” we again see that to bring Nietzsche into harmony with Jewish thought requires a particular type of viewpoint, one certainly not accepted by many Nietzsche scholars and an extremely selective and frequently inaccurate understanding of Nietzsche’s philosophical outlook.

Influence and affinity studies are fraught with methodological difficulties in the best of cases, and even more so when the topic is how Nietzsche impacted subsequent thinkers or how later intellectuals evidence parallels with his thought. Some of these difficulties stem from the fact that almost every major movement and thinker in the twentieth century, in particular in the first few decades of the century, had some sort of contact with Nietzsche's writings. We know that many intellectuals read Nietzsche, but from the diverse political, cultural, and philosophical directions that claimed to be following him, it sometimes appears that these thinkers were reading a completely different writer. On the political front he has been considered a proponent of such widely divergent tendencies as fascism, anarchism, libertarianism, conservatism, liberal democracy, and socialism. In the realm of culture, he has been viewed as an inspiration for aestheticism, impressionism, expressionism, modernism, dadaism, surrealism, and postmodernism. In philosophical circles he has allegedly influenced phenomenology, hermeneutics, existentialism, poststructuralism, and deconstruction. Since these movements often opposed one another, it is clear that Nietzsche was understood in various, incompatible ways. We are left with questions rather than answers from the diverse Nietzsche reception. Do those claiming to follow Nietzsche perhaps draw ideas from elsewhere and merely attribute them to Nietzsche? Is a misunderstanding of Nietzsche evidence of influence as much as an accurate understanding? Is the mere embrace of vague notions such as vitalism, individualism, or aestheticism combined with a familiarity with Nietzsche enough to ascertain a Nietzschean influence? Is the mention of Nietzsche or a Nietzschean concept such as the "*Übermensch*" or "perspectivism" enough to confirm influence, or do should we insist on a more comprehensive study of Nietzsche's writings? Finally, does the "influence" need to be lasting, that is, can we confirm impact if Nietzsche is seen as a mere transition or catalyst for a given thinker to achieve a more mature philosophy?

Studies of Nietzschean influence on Jewish thinkers face special problems. The Jewish subjects of these studies have usually ignored or suppressed any significant discussion of Nietzsche's relationship to Jews and Judaism, as if his remarks in this area were irrelevant to their concerns. Jewish scholars who write about Nietzsche, such as Walter Kaufmann or Jacob Golomb, sometimes excuse Nietzsche's Judeophobic comments by pointing out that he was not anti-Semitic and consistently censured anti-Semitism. What this very true observation ignores, however, is that Nietzsche was simply objecting to the most extreme and irrational solution to the Jewish Question in his times, and that he still harbored anti-Jewish prejudices throughout his life. Especially in his Wagnerian period, when he promulgated the racist ideology of the Meister, and in his last sane years, when he blamed Judaism for inventing and promoting slave morality, we see clearly that Nietzsche was hardly free from clichéd thinking about Jews and Judaism. By neglecting these aspects of Nietzsche's thought, these Jewish Nietzscheans and scholars may unwittingly contribute to an apology for racist proclivities in his philosophy. Jewish Nietzscheans are also compelled to disregard other essential features of Nietzschean thought, in particular Nietzsche's atheism and assertions of the death of God and the immorality he often advocates. There is hardly a Nietzsche scholar who does not believe that these aspects are not of central importance to an understanding of the German philosopher, and for Jewish thinkers, especially those who embrace their faith, it is almost impossible to reconcile a Godless universe with a belief in the Jewish deity, or to harmonize a morality that rejects charity, compassion, and brotherly love with the most basic tenets of any Jewish ethics. As a result, Jewish Nietzscheans are forced to selective, partial readings and strained argumentation. As we have seen in the two books under review, as well as in the previous works on Jewish Nietzscheans in Golomb's monograph and the Stegmaier/Krochmalnik collection, Nietzsche is often cast as an existentialist interested only in creativity, or he is connected to Jewish intellectuals by virtue of abstractions such as vitalism, life-affir-

mation, or general rebelliousness against norms. Ultimately, we have to ask whether we are encountering actual influence of Nietzsche in the fullness of his views and philosophy, or merely an account of how some Jewish thinkers imagined that the Nietzsche they fashioned contributed to their thinking. In short, Nietzsche may have been less important as a thinker for Jewish Nietzscheans than as a celebrated philosopher who could validate political and intellectual proclivities they embraced or came to embrace.

Bibliography

- Golomb, Jacob: *Nietzsche and Zion*, Ithaca, NY 2004
- Holub, Robert C.: "Nietzsche: Socialist, Anarchist, Feminist", in Lynne Tatlock / Matt Erlin (eds.), *German Culture in Nineteenth-Century America: Reception, Adaptation, Transformation*, Rochester, NY 2005, 129–49
- Overbeck, Franz: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*, Berlin 2011
- Poliakov, Léon: *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalistic Ideas in Europe*, New York 1996
- Ratner-Rosenhagen, Jennifer: *American Nietzsche: A History of an Icon and His Ideas*, Chicago 2011
- Soloveitchik, Joseph B.: *Halakhic Man*, Philadelphia, PA 1983
- Soloveitchik, Joseph B.: *The Lonely Man of Faith*, New York 1965
- Stegmaier, Werner / Krochmalnik, Daniel (eds.): *Jüdischer Nietzscheanismus*, Berlin 2000
- Volkov, Shulamith: *Antisemitismus als kultureller Code*, Munich 1990

Siglen

Zur Bezeichnung der Schriften Nietzsches und der gängigen Ausgaben seiner Werke werden einheitlich die folgenden Siglen verwendet, die den in der *Kritischen Gesamtausgabe* verwendeten entsprechen. In Klammern ist jeweils die entsprechende Abkürzung für die englischsprachigen Beiträge angegeben, falls die englischen Siglen von den deutschen abweichen.

Schriften Nietzsches

1. Von Nietzsche selbst veröffentlichte oder zum Druck vorbereitete Schriften

SGT	= Sokrates und die griechische Tragödie	WS	= Der Wanderer und sein Schatten
GT (BT)	= Die Geburt der Tragödie	M (D)	= Morgenröthe
NJ	= Ein Neujahrswort	IM	= Idyllen aus Messina
MD	= Mahnruf an die Deutschen	FW (GS oder JW)	= Die fröhliche Wissenschaft
UB (UM oder UO)	= Unzeitgemässe Betrachtungen	Za (Z)	= Also sprach Zarathustra
DS	= David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller	JGB (BGE)	= Jenseits von Gut und Böse
HL	= Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben	GM	= Zur Genealogie der Moral
SE	= Schopenhauer als Erzieher	WA (CW)	= Der Fall Wagner
WB	= Richard Wagner in Bayreuth	GD (TI)	= Götzen-Dämmerung
MA (HH)	= Menschliches, Allzumenschliches (I und II)	AC (A)	= Der Antichrist
VM	= Vermischte Meinungen und Sprüche	EH	= Ecce homo
		NW	= Nietzsche contra Wagner
		DD	= Dionysos-Dithyramben

2. Nachlassschriften und -fragmente

Nachlass	= Nachlass (generell)
WM (WP)	= Nachlass-Kompilation „Der Wille zur Macht“
GMD	= Das griechische Musikdrama
ST	= Socrates und die Tragödie
DW	= Die dionysische Weltanschauung
GG	= Die Geburt des tragischen Gedankens
BA	= Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV	= Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
PHG	= Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
WL (TL)	= Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

Ausgaben der Werke und Briefe Nietzsches

- GAG = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Peter Gast, 5 Bände erschienen, Leipzig (C. G. Naumann) 1892 – 94 (abgebrochen)
- GAK = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Fritz Koegel, 12 Bände erschienen (einschließlich der später zurückgezogenen und durch Neuausgaben ersetzten Nachlassbände), Leipzig (C. G. Naumann) 1895 – 97 (abgebrochen)
- GOA = „Großoktav-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. verschiedenen Herausgebern unter der allgemeinen Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche, 1. Auflage, 15 Bände (einschließlich WM¹ als Band XV), Leipzig (C. G. Naumann) 1894 – 1904, 2. Auflage, 20 Bände (19 Textbände, einschließlich WM² als Band XV und XVI und den *Philologica* als Band XVII–XIX, 1 Registerband), Leipzig (C. G. Naumann, ab 1910 Kröner) 1899 – 1926
- KA = „Kleinoktavausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), 16 Bände, Leipzig (C. G. Naumann / Kröner) 1899 – 1913 (text- und seitenidentisch mit GOA², nicht jedoch in den Nachberichten, *Philologica* fehlen)
- Gbr = „Gesammelte Briefe“, 5 Bände (Band 5 in 2 Halbbänden), Bd. I–III Berlin / Leipzig (Schuster und Löffler) 1900 – 05, Bd. IV–V Leipzig (Insel) 1908 – 09 (spätere Auflagen von Bd. I–III ebenfalls bei Insel)
- MusA = „Musarionausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Gesammelte Werke), 23 Bände, München (Musarion) 1920 – 29 (chronologisch geordnet, neu Bd. I mit Jugendschriften, Register die Hälfte von Bd. XXI [Namen] und die Bde. XXII u. XXIII [Sachen])
- KTA = „Kröners Taschenausgabe“ (= Sämtliche Werke), 12 Bände, Leipzig (Kröner) 1964 – 65 (zuerst Dünndruckausgabe in 6 Bänden, Leipzig (Kröner) 1930) (enthält außer WM² 2 weitere Bände mit Nachlass-Material, hg. v. Alfred Baeumler u.d.T. *Die Unschuld des Werdens*, und einen Registerband von Richard Oehler)
- BA = „Historisch-kritische Gesamtausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke und Briefe), 9 Bände erschienen, München (Beck) 1933 – 42 (abgebrochen) (umfasst nur die Zeit von 1854 – 69)
- BAW = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, 5 Bände, 1933 – 42
- BAB = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Briefe, 4 Bände, 1938 – 42
- SA = „Schlechta-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke in drei Bänden), hg. v. Karl Schlechta, München (Hanser) 1954 – 56; außerdem Karl Schlechta, Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden, München (Hanser) 1965
- KGW = „Kritische Gesamtausgabe Werke“ (= Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX,4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1967 ff. (geplant ca. 50 Bände)
- KGB = „Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel“ (= Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1975 ff. (24 Bände in 3 Abteilungen)
- KSA = „Kritische Studienausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe), 15 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1980 (enthält nicht die *Philologica*; Band 14: Kommentar von Mazzino Montinari, Band 15: Chronik, Konkordanz zu KGW, Gesamtregister)
- KSB = „Kritische Studienausgabe Briefe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe), 8 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1986 (Band 8 enthält ein Gesamtregister)

Stellenregister

- GT:** 11. 16. 20f. 25. 32. 54. 59. 313. 323. 325. 327. 333-335. 337. 339. 358. 380. 385. 396. 398 f.
Versuch einer Selbstkritik: 327. 333; 1: 313; 2: 6. 11. 190. 348; 3: 6. 11
13: 188. 335; 15: 6. 189; 18: 115. 130; 21: 330; 24: 73
- UB:** 343. 373
I. DS: 60
II. HL: 60. 108. 295. 343; 5: 160; 9: 53 f.; 10: 343
III. SE: 108. 307; 1: 192. 199 f.; 2: 199 f.; 4: 108; 6: 353
IV. WB: 1: 86; 6: 399
- MA I:** 34. 102. 110. 115. 118. 202. 326. 393
Vorrede: 1: 21; 7: 7
1. *Hauptstück:* 9: 63; 23: 6; 24: 6; 25: 6
2. *Hauptstück:* 39: 152 f. 202; 49: 264 f.; 53: 154; 89: 225. 235; 95: 168
3. *Hauptstück:* 108: 253
4. *Hauptstück:* 164: 116. 131; 221: 109
5. *Hauptstück:* 263: 201; 285: 282
8. *Hauptstück:* 472: 116; 475: 6. 400
9. *Hauptstück:* 614: 269; 626: 109; 631: 109
- MA II:** 34. 102. 110. 115. 118. 393
Vorrede: 5: 15
VM: 223: 90; 227: 109; 408: 105
WS: 114. 278. 320. 325-327; 6: 311; 14: 278; 16: 278; 22: 225; 26: 225; 33: 151; 45: 256; 81: 156; 109: 113; 125: 109. 116
- M:** 6. 192. 297
1. *Buch:* 18: 229; 30: 238; 78: 264
2. *Buch:* 109: 132; 112: 225. 232; 137: 237; 114: 143. 160; 115: 66; 119: 63; 130: 65; 131: 249; 132: 251; 133: 248; 134: 247-250. 257. 268; 137: 247 f.; 142: 269 f.; 146: 258 f.
3. *Buch:* 184: 301; 199: 225. 239; 198: 226; 199: 226; 206: 282 f.
4. *Buch:* 245: 132; 384: 36; 422: 271
5. *Buch:* 455: 192 f. 215; 516: 250; 544: 17; 553: 15
- FW:** 7. 11. 70. 72 f. 78. 81. 88. 185. 215. 320. 322 f. 358. 387
Vorrede: 388
1. *Buch:* 13: 265; 23: 136; 27: 78; 28: 264; 44: 368
2. *Buch:* 84: 323; 92: 83; 99: 49-51. 347; 107: 322
3. *Buch:* 78; 108: 81; 109: 72 f. 78-81. 86. 96. 98. 393; 110: 82. 87. 93. 350; 111: 63. 87. 93; 127: 65. 322; 143: 236. 313 f.; 149: 296; 270: 185
4. *Buch:* 276: 231; 283: 387 f.; 285: 72-74. 78-85. 98. 387 f.; 290: 271; 301: 259; 324: 388; 338: 251. 267 f. 270 f.; 340: 75; 341: 73. 75 f. 81. 93. 148; 342: 75
5. *Buch:* 7. 302; 343: 80 f.; 344: 20. 348; 345: 3; 349: 8; 354: 9. 12. 324. 344. 346. 358; 356: 310. 317; 357: 51; 372: 9. 15; 373: 8 f. 348; 377: 11. 310. 317; 381: 9 f.; 382: 127 f.
- Za:** 5. 14. 37. 70. 72. 75. 77. 81. 84. 93. 102. 105. 112. 125 f. 128 f. 185 f. 247. 261 f. 300. 320-325. 327 f. 330-333. 335. 338. 354. 380. 396. 407

- Za I:** 15. 37 f. 331-333
Zarathustra's Vorrede: 3: 126. 146. 171; 4: 128. 147. 159. 162. 178. 252. 261; 5: 144. 167. 171. 178; 6: 147. 149; 7: 148. 160. 172; 8: 148. 154; 9: 171; 10: 148
Von den drei Verwandlungen: 390
Von den Verächtern des Leibes: 356
Vom bleichen Verbrecher: 157 f. 253
Vom neuen Götzen: 300
Vom Freunde: 162. 269
Von der Nächstenliebe: 251. 271
Vom Wege des Schaffenden: 150. 152. 177 f.
Vom Biss der Natter: 155 f.
Von Kind und Ehe: 128
Von der schenkenden Tugend: 265
- Za II:** 15. 331-333
Auf den glückseligen Inseln: 253
Von den Mitleidigen: 245. 251
Von den Priestern: 128
Von der Selbst-Ueberwindung: 89. 252
Von der Erlösung: 57. 89 f. 178
Von der Menschen-Klugheit: 164. 166
Die stillste Stunde: 171
- Za III:** 15. 80. 331-333
Vom Gesicht und Räthsel: 1: 178; 2: 77. 81. 86
Von der Seligkeit wider Willen: 177. 332
Vom Geist der Schwere: 241
Von alten und neuen Tafeln: 2: 149; 3: 149; 8: 89
Der Genesende: 2: 71. 90. 127
- Za IV:** 15. 37. 80. 215. 285. 333
Das Honig-Opfer: 161. 168. 177. 185 f. 193
Der Nothschrei: 261
Der Bluteigel: 164
Der Schatten: 150
Vom höheren Menschen: 6: 261. 263; 17: 163
Das Eselsfest: 177
Das Nachtwandler-Lied: 177; 10: 272
Das Zeichen: 252. 261 f.
- JGB:** 27. 35. 65. 115. 119. 302. 305. 317 f. 393
 1. Hauptstück: 1: 3. 7. 12; 4: 12. 93; 6: 338. 351; 11: 63; 12: 349. 356; 14: 63; 19: 62 f. 289-292. 345; 21: 349; 22: 67. 96. 349
 2. Hauptstück: 26: 242; 36: 64 f. 292 f.
 3. Hauptstück: 47: 7; 52: 240; 55: 231; 56: 73. 80. 99. 231; 57: 80. 99. 231; 62: 229
 5. Hauptstück: 322; 186: 6; 188: 11. 310; 191: 19; 195: 401; 201: 249; 202: 302. 310. 317; 203: 298. 317
 6. Hauptstück: 319; 204: 304. 319; 211: 13; 213: 7
 7. Hauptstück: 225: 244 f. 252. 256-262; 227: 241. 262; 229: 392; 230: 9. 62. 66. 349. 391.

- 393; 231: 318. 392 f.; 232: 318; 233: 318; 234: 318; 235: 318; 236: 318; 237: 318; 238: 318; 239: 11. 318. 394
 8. Hauptstück: 242: 11; 244: 11; 251: 11. 400; 255: 117 f.; 256: 115
 9. Hauptstück: 309. 319; 257: 11. 34. 238; 260: 12. 225 f. 232. 239. 265; 261: 225; 287: 388; 293: 259 f.; 295: 80. 119
- GM: 5. 7. 54. 114. 125. 217 f. 223-226. 228-230. 237. 287. 302. 305. 310. 317-319. 348 f. 351. 366. 401 f.
 Vorrede: 328; 8: 223. 234
 1. *Abhandlung*: 2: 238 f.; 4: 238; 5: 238 f. 302. 318; 7: 240. 401; 8: 240; 10: 232. 252; 11: 226. 318; 13: 211. 227 f. 230. 289; 14: 227. 240. 319; 15: 227. 240; 16: 125. 129. 131. 401
 2. *Abhandlung*: 217. 368; 1: 229 f. 239; 2: 217. 220 f. 224 f. 229-233. 235. 239; 3: 234. 238 f.; 4: 151. 221. 236. 239; 5: 151. 221. 236; 6: 153 f. 221. 236; 7: 253; 8: 154. 225. 232. 236. 239; 9: 152. 221. 236. 239; 10: 149. 155. 221. 225. 236; 11: 151 f. 154. 221. 225. 236. 302. 304. 310; 13: 152; 16: 73. 221. 236. 239; 17: 221. 236; 18: 221. 236-239; 19: 239; 21: 240; 22: 239; 24: 78; 25: 78
 3. *Abhandlung*: 1: 223; 3: 114; 4: 114; 8: 242; 9: 241; 12: 347; 14: 245; 26: 302. 304. 319; 27: 12
- WA: 5. 103. 117 f. 294
 2: 117; 3: 116 f.; 7: 118. 294; 9: 117; 10: 117
 Epilog: 116. 232
- GD: 7. 16. 99. 102-105. 107 f. 111-114. 116. 118 f. 294. 302. 332. 352 f. 355. 373
 Vorwort: 330
Das Problem des Sokrates: 3: 17; 4: 19; 6: 17. 401; 7: 17; 9: 16. 19; 10: 19
Die „Vernunft“ in der Philosophie: 20; 2: 87
Moral als Widernatur: 5: 8
Die vier grossen Irrthümer: 1: 355; 2: 355; 3: 65
Die „Verbesserer“ der Menschheit: 4: 401
Was den Deutschen abgeht: 5: 35
Streifzüge eines Unzeitgemässen: 102. 112; 16: 54; 21: 106 f.; 23: 18. 105; 26: 330. 352; 34: 302. 304. 317; 35: 294; 37: 121; 41: 303; 48: 107; 49: 102. 105. 107-110; 50: 102. 110. 113. 116; 51: 102. 110. 112. 116
Was ich den Alten verdanke: 4: 111. 394; 5: 71. 80. 119
- AC: 5. 102. 104 f. 112. 198. 302. 401 f.
 1: 198; 2: 369. 380; 7: 257; 11: 102; 14: 391. 393; 17: 105; 24: 402; 27: 302. 304; 28: 8; 29: 13; 31: 13; 33: 13; 40: 302; 57: 302. 304; 58: 304; 61: 5
- EH: 8 f. 20. 39. 70 f. 73. 102. 104. 111. 114. 119. 185-187. 193. 198 f. 215. 320. 353 f. 383
 Vorwort: 3: 241
Warum ich so weise bin: 1: 118; 2: 118; 4: 246. 256; 5: 38; 6: 8; 7: 8. 14. 353
Warum ich so klug bin: 6: 118 f.; 7: 117 f.; 9: 187. 198 f. 203. 215; 10: 203
Warum ich so gute Bücher schreibe: 1: 121; 6: 119
Die Geburt der Tragödie: 1: 21; 3: 70-72. 77. 87; 4: 11
Also sprach Zarathustra: 1: 81. 335; 2: 127; 6: 127
Zur Genealogie der Moral: 238
Der Fall Wagner: 4: 231
Warum ich ein Schicksal bin: 22; 1: 20; 5: 124. 126 f. 129; 6: 102. 105. 112

NW: 114
Wagner als Apostel der Keuschheit: 3: 114
Epilog: 1: 231

DD: 11. 204
Ruhm und Ewigkeit: 3: 204; 4: 204

Nachlass und philologische Schriften

KGW I 2

Nachgelassene Aufzeichnungen: 371: 355

KGW I 4

Nachgelassene Aufzeichnungen: 491: 314; 492: 314; 560: 358; 570: 358; 572: 286

KGW I 5

Nachgelassene Aufzeichnungen: 125: 354

KGW II 2

Vorlesungen über die lateinische Grammatik: 186: 278

KGW III 2 – KSA 1

CV: 3: 399

BA: 2: 301

PHG: 5: 83. 90. 94-96

WL: 278. 288. 347. 358; 1: 278. 295. 323

KGW III 3/4 – KSA 7

9[85]: 354; 9[133]: 323; 19[47]: 108; 19[134]: 85; 26[14]: 304; 27[2]: 304; 29[10]: 6; 29[108]: 85

KGW IV – KSA 8

5[107]: 109; 6[3]: 6; 8[1]: 307; 8[4]: 307; 9[1]: 307; 10[14]: 35; 19[40]: 193; 23[12]: 57; 23[140]: 161; 24[2]: 301; 27[95]: 272; 31[9]: 272

KGW V – KSA 9

1[97]: 125; 1[99]: 132; 3[19]: 1; 4[66]: 132; 4[197]: 132; 6[26]: 138; 6[30]: 136; 6[33]: 134; 6[35]: 116; 6[42]: 134; 6[43]: 135; 6[45]: 135; 6[60]: 301; 6[69]: 116; 6[80]: 166; 6[177]: 116; 6[190]: 136; 6[253]: 64; 6[352]: 139; 7[198]: 117; 7[230]: 117; 8[35]: 349; 8[51]: 117; 8[107]: 135; 8[116]: 136; 10[A15]: 116; 11[26]: 301; 11[27]: 301; 11[29]: 301; 11[32]: 174; 11[140]: 76; 11[141]: 72 f.; 11[144]: 73; 11[148]: 81. 91. 93; 11[157]: 80. 96; 11[162]: 86; 11[182]: 358; 11[197]: 91; 11[202]: 81; 11[225]: 96; 11[232]: 81; 11[245]: 80 f.; 11[269]: 81; 11[281]: 86; 11[292]: 80; 11[293]: 86; 11[297]: 186; 11[305]: 81; 11[312]: 80; 11[345]: 80

KGW VII – KSA 10 / 11

1[109]: 320; 4[76]: 89; 4[83]: 138; 4[85]: 90; 4[94]: 89; 5[1]260: 89; 5[32]: 126; 7[25]: 65; 7[27]: 138; 7[134]: 57; 7[173]: 285; 7[237]: 286; 7[239]: 286 f.; 7[244]: 286; 9[44]: 342; 11[141]: 85; 11[148]: 84; 12[49]: 138; 13[1]: 125. 247; 13[14]: 285; 16[84]: 285; 21[3]: 285; 24[15]: 152. 177; 24[16]: 178; 24[34]: 65; 25[108]: 137; 25[110]: 136-139; 25[121]: 316; 25[140]: 131; 25[204]: 132; 25[355]: 131; 25[454]: 105; 26[58]: 86; 26[295]: 62; 26[304]: 132; 26[381]: 125;

26[407]: 9; 26[417]: 301; 27[58]: 139; 27[59]: 139; 27[60]: 139; 28[14]: 125; 31[31]: 125; 34[96]: 36; 34[124]: 357; 34[131]: 131; 34[177]: 301; 34[206]: 36; 34[209]: 36; 34[212]: 36; 35[73]: 131; 36[7]: 263; 36[15]: 80. 83; 36[47]: 302; 37[3]: 154; 37[4]: 66; 37[11]: 304; 38[12]: 65. 93. 370; 40[8]: 168; 40[9]: 314; 40[33]: 350; 40[61]: 66; 40[70]: 302; 41[7]: 36; 42[1]: 302; 43[1]: 67; 43[2]: 294; 44[8]: 309 f. 316-319

KGW VIII – KSA 12 / 13

1[3]: 302; 1[56]: 139; 1[58]: 62; 1[61]: 345; 1[226]: 304; 2[13]: 131; 2[122]: 302; 5[71]: 12. 14. 105. 248; 5[90]: 130; 5[91]: 134; 7[2]: 248; 7[4]: 105; 7[6]: 252; 7[8]: 7; 7[54]: 84; 8[2]: 248; 9[35]: 12; 9[154]: 129; 9[177]: 113; 9[178]: 105 f. 108; 9[179]: 115. 130; 9[188]: 112. 119; 9[190]: 112; 10[2]: 114; 10[5]: 114. 124. 128. 132; 10[50]: 151; 10[94]: 4; 11[3]: 9; 11[31]: 130; 11[72]: 172; 11[114]: 65; 11[138]: 104 f.; 11[228]: 304; 11[312]: 117; 11[315]: 117; 11[353]: 271; 12[1]: 113; 14[25]: 3; 14[113]: 169; 14[121]: 65; 14[186]: 63; 14[188]: 81. 86. 93. 308; 14[192]: 155; 14[196]: 155; 14[222]: 56; 15[8]: 283; 15[12]: 117; 15[68]: 115. 119. 124; 15[71]: 116; 15[75]: 116; 16[36]: 116; 16[62]: 118; 24[1]: 10. 104. 111. 124; 24[10]: 114. 117

KGW IX

352 f.

3, *NVII* 3: 21: 12; 24: 14

6, *W II* 1: 8: 108. 115; 115: 12

6, *W II* 2: 72: 4

7, *W II* 3: 198: 9

8, *W II* 5: 178: 3

10, *W II* 9: 130: 10

KSA 14: 55: 115; 254: 73. 79; 264: 83; 367: 318; 382–400: 103; 410: 103. 111; 411: 111; 413: 16; 414: 18; 434: 119; 464: 104. 111. 114; 526: 114; 633–636: 116; 641–643: 116; 742: 104; 756: 117; 765: 116; 773: 114

WM: 103. 110. 119. 383. 407; 1067: 370

Briefe und Briefentwürfe

An Georg Brandes

8. Januar 1888, *KSB* 8.227, Nr. 974: 305

10. April 1888, *KSB* 8.289, Nr. 1014: 37

4. Mai 1888, *KSB* 8.309, Nr. 1030: 320

An Jacob Burckhardt

1. Mai 1883, *KSB* 6.371, Nr. 411: 38

22. September 1886, *KSB* 7.254, Nr. 754: 27. 35

An Paul Deussen

Ende April/Anfang Mai 1868, *KSB* 2.269, Nr. 568: 358

Februar 1870, *KSB* 3.100, Nr. 61: 189

An Elisabeth Förster-Nietzsche

7. Juli 1881, *KSB* 6.99, Nr. 121: 316

19. Juli 1881, *KSB* 6.106, Nr. 129: 316

14. März 1885, *KSB* 7.21, Nr. 581: 283

An Carl von Gersdorff

24. November und 1. Dezember 1867, KSB 2.239, Nr. 554: 59
 16. Februar 1868, KSB 2.258, Nr. 562: 59
 7. November 1870, KSB 3.155, Nr. 107: 27
 12 Juli 1875, KSB 5.72, Nr. 463: 28

An Heinrich Köselitz

25. April 1877, KSB 5.230, Nr. 608: 28
 6. April 1883, KSB 6.358, Nr. 401: 37
 20. September 1884, KSB 6.535, Nr. 536: 308
 25. Juli 1885, KSB 6.515, Nr. 522: 37
 19. April 1887, KSB 8.60, Nr. 834: 114
 13. Februar 1888, KSB 8.250, Nr. 991: 104
 26. Februar 1888, KSB 8.262, Nr. 1000: 104
 31. Mai 1888, KSB 8.324, Nr. 1041: 232
 18. August 1888, KSB 8.393, Nr. 1091: 116

An Hermann Levi

20. Oktober 1887, KSB 8.172, Nr. 929: 338

An Malwida von Meysenbug

- Mitte Juli 1883, KSB 6.404, Nr. 437: 247. 263
 20. Oktober 1888, KSB 8.457, Nr. 1135: 126

An Constantin Georg Naumann

8. November 1887, KSB 8.186, Nr. 946: 287

An Franziska Nietzsche

14. März 1885, KSB 7.21, Nr. 581: 283

An Franz Overbeck

22. Oktober 1879, KSB 5.457, Nr. 894: 306
 8. März 1884, KSB 6.485, Nr. 494: 85. 87
 7. April 1884, KSB 6.496, Nr. 504: 81
 12. Juli 1884, KSB 6.511, Nr. 518: 37
 14. September 1884, KSB 6.531, Nr. 533: 308
 7. Mai 1885, KSB 7.46, Nr. 599: 37
 12. Oktober 1886, KSB 7.265, Nr. 761: 27. 35
 Weihnachten 1888, KSB 8.549, Nr. 1210: 20

An Paul Rée

- Anfang August 1877, KSB 5.265, Nr. 643: 287
 Ende Juli 1879, KSB 5.431, Nr. 869: 9

An Erwin Rohde

3. November 1867, KSB 2.235, Nr. 552: 185
 14. April 1876, KSB 5.150, Nr. 519: 74
 22. Februar 1884, KSB 6.479, Nr. 490: 321

An Meta von Salis

29. Dezember 1888, KSB 8.561, Nr. 1223: 20

An Lou von Salomé

8./24. August 1882, KSB 6.244, Nr. 288: 325

An Ernst Schmeitzner

2. April 1883, KSB 6.355, Nr. 399: 300

Reinhart von Seydlitz

26. Oktober 1886, KSB 7.270, Nr. 767: 37

26. Oktober 1886, KSB 7.271, Nr. 768: 35

An Hippolyte Taine

4. Juli 1887, KSB 8.106, Nr. 872: 124. 133

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

Gültig sind stets die aktuellen, im zuletzt erschienenen Band der Nietzsche-Studien mitgeteilten Zitationsrichtlinien. In Zweifelsfällen wende man sich bitte an die Redaktion.

TEXTEINRICHTUNG

- **Normaltext:** 12 Punkt Times New Roman.
- **Fußnoten** und **eingerrückte Absätze:** 10 Punkt Times New Roman.
- **Blocksatz.**
- Nach allen **Interpunktionszeichen** (.,;:) ein Leerschlag, ebenso vor „f.“ und „ff.“

ZITATE ALLGEMEIN

- **Kürzere Zitate** im Text in doppelten Anführungszeichen.
- **Längere Zitate** vom Text abgesetzt ohne Anführungszeichen, eingerückt und 10 Punkt.
- **Auslassungen** durch drei Punkte ohne Leerzeichen in eckigen Klammern kennzeichnen.
- **Zusätze des Verfassers** ebenfalls in eckigen Klammern.
- **Werktitel** im laufenden Text *kursivieren*.
- Für Nietzsches Schriften ausschließlich die **Siglen** nach dem **Siglenverzeichnis** verwenden (angeführt in jedem Band der *Nietzsche-Studien*).
- **Zusätzlich eingeführte Siglen** für Werke anderer Autoren am Ort der ersten Verwendung in einer Fußnote ausweisen.

ZITATE AUS NIETZSCHES SCHRIFTEN

- Zitate aus Nietzsches Schriften und Briefen nach KGW oder KSA bzw. KGB oder KSB; Textstellen **zeichengetreu** wiedergeben.
- **Hervorhebungen Nietzsches** getreu KGW/KSA bzw. KGB/KSB als Sperrungen, nicht als *Kursive* wiedergeben. Sperrungen durch die Funktion Zeichenabstand (1 Punkt), nicht durch Leerschläge formatieren.
- **Nietzsches veröffentlichte und zur Veröffentlichung vorgesehene Werke:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Werksigle und Abschnitt-/Aphorismusnummer angeben. Bei Zitaten aus **längeren Abschnitten oder Aphorismen**

- men** (mehr als drei Seiten) außer Werksigle und Abschnittnummer den jeweiligen Band der KGW/KSA und die Seite angeben.
- **Nietzsches Nachlass:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Nachlassjahr, Notatnummer, KGW-/KSA-Band und Seite.
 - **Zitate aus dem späten Nachlass nach KGW IX:** Mit Verweis auf Band der KGW IX sowie Signatur und Seite des Notizhefts bzw. der Manuskriptmappe nach Hans-Joachim Mette (vgl. Montinari, KSA 14.24–35). Durch- und Unterstreichungen Nietzsches als solche wiedergeben, nachträgliche Einfügungen in geschwungene Klammern setzen, zuvor, sofern möglich, zum Vergleich auf das entsprechende Notat aus KGW/KSA verweisen. **Zitate aus dem späten Nachlass sind nach Möglichkeit gemäß KGW IX zu zitieren.**
 - Insbesondere die Zitate aus Nietzsches Nachlass (einschließlich der Korrespondenz) sind nach der korrigierten **digitalen Edition eKGWB** (<http://doc.nietzsche-source.org/en/eKGWB>) zu überprüfen und – falls nötig – zu zitieren.
 - **Briefe von und an Nietzsche:** Verweise im laufenden Text nach KGB/KSB mit Angabe von Absender und Empfänger, Datum, Briefnummer, KGB-/KSB-Band und Seite.
 - **Nachweise zur Quellenforschung:** Verweise auf die Stellen aus Nietzsches Schriften und Briefen, auf die sich der jeweilige Nachweis bezieht, nicht nur mit Seiten-, sondern auch mit Zeilenangabe.
 - **Zitate aus Übersetzungen von Nietzsches Schriften:** Verweise im laufenden Text mit deutschen oder englischen Siglen aus dem Siglenverzeichnis sowie Abschnitt und Seitenangabe. In einer Fußnote die genauen bibliografischen Angaben der jeweiligen Ausgabe.

ALLE ANDEREN ZITATE

(In englischen und französischen Texten bitte die jeweils üblichen Abkürzungen benutzen, z. B.: „übers. v.“ = „trans.“ oder „trad.“ / „Bd.“ = „vol.“)

- **Bei erstem Zitat eines Buchs in der Fußnote** z. B.: Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einem Sammelband in der Fußnote** z. B.: Thomas H. Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einer Zeitschrift in der Fußnote** z. B.: Alexander Nehamas, „Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **Bei erstem Zitat aus einem Gesamtwerk in der Fußnote** z. B.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, hg.

- v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. XII, 497.
- **Wiederholte Zitate** in Fußnoten z.B.: Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, bzw. bei Beiträgen: Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, 45.

BIBLIOGRAFISCHE ANGABEN BEI REZENSIONEN

z.B.: Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 S., ISBN 978–3110461558.

Die Redaktion dankt für die genaue Befolgung der Hinweise.

BEISPIELTEXTE

Beispieltext 1

Darauf hat schon 1950 Walter Kaufmann aufmerksam gemacht,¹ gegen Karl Jaspers’ Drängen auf „Widersprüche“, an denen das Denken existenzzerhellend „scheitern“ sollte.² Gerade im Aufsuchen des „Problematische[n] des Daseins“, der „grosse[n] Fragezeichen“ und der „intellektuelle[n] Vorneigung“ dafür unter „den „modernen“ Menschen und Europäern“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) wollte Nietzsche selbst „unzweideutig“ sein.³ Im Bewusstsein, dass Verstehen unter Individuen nur in einem mehr oder weniger großen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ möglich ist (JGB 27), hat er das Unzweideutige geschätzt, ja verehrt und sich unentwegt darum bemüht. Die „Schriftsprache“ müsse, wie er zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* notiert, „übersichtlicher kürzer unzweideutiger“ (Nachlass 1876, 15[27], KSA 8.286) sein als die gesprochene Rede, und wenn es ein „proprium [s]eines Lebens“ gebe, so dies, „mit sich unzweideutig zu verkehren“ und jeden daraufhin anzusehen, „ob er sich erträgt oder ein „Ideal“ nöthig <hat> ...“ (Nachlass 1888, 21[8], KSA 13.582):

die Unwissenheit in physiologicis — der verfluchte „Idealismus“ — ist das eigentliche Verhängniss in meinem [sc. Nietzsches] Leben [...]. Aus den Folgen dieses „Idealismus“, erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde (EH, Warum ich so klug bin 2).⁴

¹ Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, 13–17 und 84–111. Siehe zur Bedeutung von Kaufmanns Werk David Pickus, „The Walter Kaufmann Myth. A Study in Academic Judgement“, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 226–258.

² Zu Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, vgl. Kaufmann, *Nietzsche*, 86 f. Aufschlussreich auch Mazzino Montinari, „Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute. Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Sigrid Bauschinger / Susan L. Cocalis / Sara Lennox (Hg.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern 1988, 137–148: 138 ff.

³ Siehe auch Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 381; Aristoteles, *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1972, 1255a 20, ferner Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII 69,1.

⁴ Vgl. auch Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

Beispieltext 2 (für Zitate aus KGW IX)

Nietzsche notierte zuletzt für sich und über sich zur „[„Objektivität“ am Denker Philosophen]“: „{moral. Indifferentism gegen sich. Blindheit gegen die guten u. schlimmen Folgen: Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität u. Vielheit des Charakters als Vorzug Vorzug errathen u. entwickelt ausgenützt —} / m{s}eine tiefe Gleichgültigkeit gegen m{s}ich: ich will keinen Vortheil aus meinen Erkenntnissen u. weiche auch den Nachtheilen nicht aus, die sie mit sich bringen — hier ist eingerechnet das, was man Verderbniß des Charakters nennen könnte; diese Perspektive liegt außerhalb: ich handhabe meinen Charakter, aber denke weder daran, ihn zu verstehen, noch ihn zu verändern — der persönliche calcul der Tugend ist mir nicht einen Augenblick in den Kopf gekommen.“ (Nachlass 1887/88, 11[300], KSA 13.126 f. / KGW IX 7, W II 3.70 f.)

Nietzsche-Studien Style Sheet

FONT AND SIZE

- **Normal text:** 12 pt Times New Roman.
- **Footnotes** and **block quotes:** 10 pt Times New Roman.
- **The entire text should be justified.**
- One space after **all punctuation marks** (.,;:).

QUOTATIONS—GENERAL

- **Shorter quotations** should be in the main text indicated by double quotation marks.
- **Longer quotations** should be inserted as an indented block quote, size 10 pt, no quotation marks.
- **Omissions** are indicated by an ellipsis in square brackets.
- **Additions by the author** should appear in square brackets.
- **All titles of works** should be in italics.
- For Nietzsche's writings, please use the **abbreviations** listed in each volume of *Nietzsche-Studien*.
- **Additional abbreviations** for the works of authors other than Nietzsche need to be clarified in a footnote.

QUOTATIONS FROM NIETZSCHE'S WRITINGS

- Quotations from Nietzsche's writings and correspondence **in German** have to follow **exactly** KGW or KSA and KGB or KSB. Instead of using *italics*, Nietzsche's emphases should be rendered with an expanded character spacing (1 pt). Use the standard abbreviation followed by paragraph number. In the case of references to passages longer than three pages, also add the page range in KGW, KSA, KGB, or KSB.
- Quotations from translations of Nietzsche's writings should follow standard translations (e. g. Cambridge University Press, Stanford University Press, etc.).
- **Nietzsche's Nachlass and notebooks:** All references must include year, number of note. If you quote from KGW or KSA, please also include volume number and page number.

- **Quotations from Nietzsche’s late notebooks in KGW IX:** If you refer to KGW IX, please add the signature and page number of the relevant notebook or folder according to Hans-Joachim Mette (cf. Montinari, KSA 14.24–35). Underlined or crossed out words need to be represented as such and subsequent additions require curly brackets (e. g. {}). If possible, or necessary, also refer to the corresponding notebook and entry in KGW or KSA.
- German quotations from Nietzsche’s Nachlass (including the correspondence) are to be checked and – if necessary – to be quoted according to the corrected **digital edition** (<http://doc.nietzschesource.org/en/eKGWB>). The *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) is the digital version of the German reference edition of Nietzsche’s works, posthumous notes, and correspondence edited by Giorgio Colli andazzino Montinari (KGW and KGB). It is edited by Paolo D’Iorio and published by *Nietzsche Source*. The digitized text of the eKGWB was proofread against the printed edition. It is the first edition to incorporate the roughly 6,600 philological corrections previously published in various printed commentaries. These corrections are highlighted in the eKGWB, with linked citations that provide the uncorrected text of the print version.
- **Letters by and to Nietzsche:** References in the running text according to KGB or KSB, followed by sender, addressee, date, number of letter, volume, and page.

USING NIETZSCHE IN TRANSLATION

- Every article, review, and any other contribution to *Nietzsche-Studien* in a language other than German should quote Nietzsche’s writings in the language in which the contribution is written, i. e., English or French.
- English and French contributions to *Nietzsche-Studien* should pay attention to Nietzsche’s writings in the German original whenever relevant, for instance, with regard to specific concepts and passages. If necessary, authors should quote the relevant concept or passage in German in addition to any available translation, or adapt an available translation while giving reasons for any changes to this translation. In the case of block quotes, the German original can follow the translated passage.
- Authors that predominantly discuss Nietzsche’s literary writings and/or poetic forms of presentation should pay particular attention to the problem of translation. Wherever necessary, or appropriate, such articles should either quote Nietzsche in the original German or add the original German to the translation they use.

OTHER BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- **First reference to a book in a footnote:** e. g. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **First reference to a book chapter:** e. g. Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science”, in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **First reference to a journal article:** e. g. Alexander Nehamas, “Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood”, *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **First reference to a work in a complete edition:** e. g. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, vol. XII, 497.
- **Always use short titles in subsequent references to the same work:** e. g. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, or (in the case of book chapters and journal articles) Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science”, 45.

BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION FOR REVIEWED WORKS

e. g. Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 pp., ISBN 978–3110461558.

