Nietzsche-Kommentar
Band 6/1

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Band 6/1

Andreas Urs Sommer

Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner* *Götzen-Dämmerung*

DE GRUYTER

AKADEMIENPROGRAMM DER UNION DER DEUTSCHEN AKADEMIEN DER WISSENSCHAFTEN

Gefördert mit Mitteln des Bundes und des Landes Baden-Württemberg.

ISBN 978-3-11-028683-0
e-ISBN 978-3-11-028688-5

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
A CIP catalog record for this book has been applied for at 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.

© 2012 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort zu NK 6/1 und 6/2 —— VII

Hinweise zur Benutzung —— XII

Siglenverzeichnis —— XIII

Editorische Zeichen —— XVII

Der Fall Wagner

Überblickskommentar —— **3**

1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte —— **3**

2 N.s werkspezifische Äußerungen —— **7**

3 Quellen —— **11**

4 Konzeption und Struktur —— **13**

5 Stellenwert von *Der Fall Wagner* in N.s Schaffen —— **17**

6 Zur Wirkungsgeschichte —— **18**

Stellenkommentar —— **23**

Der Titel —— **23**

Vorwort —— **26**

1 —— **38**

2 —— **46**

3 —— **53**

4 —— **72**

5 —— **79**

6 —— **88**

7 —— **104**

8 —— **119**

9 —— **131**

10 —— **146**

11 —— **155**

12 —— **162**

Nachschrift —— **162**

Zweite Nachschrift —— **177**

Epilog —— **186**

Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt
Überblickskommentar —— **197**
1 Entstehungs- und Textgeschichte —— **197**
2 N.s werkspezifische Äußerungen —— **199**
3 Quellen —— **202**
4 Konzeption und Struktur —— **203**
5 Stellenwert von *Götzen-Dämmerung* in N.s Schaffen —— **207**
6 Zur Wirkungsgeschichte —— **208**
Stellenkommentar —— **211**
Der Titel —— **211**
Vorwort —— **213**
Sprüche und Pfeile —— **223**
Das Problem des Sokrates —— **259**
Die „Vernunft“ in der Philosophie —— **285**
Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums —— **304**
Moral als Widernatur —— **313**
Die vier grossen Irrthümer —— **328**
Die „Verbesserer“ der Menschheit —— **357**
Was den Deutschen abgeht —— **373**
Streifzüge eines Unzeitgemässen —— **392**
Was ich den Alten verdanke —— **558**
Der Hammer redet —— **580**

Literaturverzeichnis —— 583
Quellen und zeitgenössische Literatur —— **583**
Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen —— **618**
Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur —— **620**

Sach- und Begriffsregister —— 667

Namensregister —— 685

Vorwort zu NK 6/1 und 6/2

Die Schriften aus Nietzsches letzter Schaffensphase, die das Jahr 1888 und die ersten Tage des Jahres 1889 umfasst, lassen weit hinter sich, was man als moralisch-weltanschaulichen Konsens des christlichen Abendlandes bezeichnen könnte. Der denkerische Extremismus in diesen Schriften fasziniert und schockiert bis heute die Leser gleichermaßen. Nietzsches anhaltende Popularität, die ihn so sehr von anderen Denkern aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterscheidet, resultiert daraus, dass er aussprach, was niemand sonst zu sagen oder zu schreiben sich traute – z. B. über die Moral, über die Notwendigkeit von sozialer Selektion und von starken, sich anderer nur als Mittel bedienender Individuen, über die Verderblichkeit von Christentum und Demokratie. Über alle politischen und historischen Brüche hinweg kann man sich unter dem Schutz einer einhundertjährigen, affirmativen Rezeption auf Nietzsche beziehen, ohne sich zu seinen extremsten Äußerungen bekennen zu müssen. Man kann Nietzsche als Vorwand, als Maske benutzen, ohne seine eigenen Überzeugungen offenzulegen. Zwar will gegenwärtig niemand lauthals Positionen vertreten, wie Nietzsche sie 1888/89 zumindest experimentell artikulierte, aber ihr Reiz und ihre Versuchungskraft bleiben – gerade auch gegen den herrschenden moralisch-weltanschaulichen Konsens, der beispielsweise die Gleichheit und Würde aller Menschen gegen jegliche Kritik immunisieren soll. Nietzsche hilft also da, wo man selbst nicht weiterzudenken wagt. Nietzsche dient als Mut-Ersatz.

Bei näherem Hinsehen besteht freilich Nietzsches Originalität häufig weniger in seinen Ideen als solchen, sondern in deren Zuspitzung. Nietzsche hat in der intellektuellen Entwicklung des 19. Jahrhunderts eine katalytische Funktion: Er radikalisiert das Denken, aber auch die Sehnsüchte und Widersprüche einer ganzen Epoche. Das macht ihn für heutige Leser, die partiell noch an dieser Epoche, an ihren Sehnsüchten und Widersprüchen teilhaben, sowohl anziehend als auch abstoßend: Sie fühlen sich von Nietzsche befremdet und zugleich mit ihm vertraut.

Nietzsches letzte Werke zeigen, dass er danach strebte, die Deutungshoheit über sein eigenes Denken zu behalten. In *Ecce homo* versuchte er mit der Retraktation seiner eigenen Schriften eine autoritative Interpretation vorzugeben. Auch aus früheren Äußerungen geht hervor, dass Nietzsche noch postum kontrollieren zu können hoffte, wie man über ihn zu denken und was man über ihn zu wissen habe. Josef Paneth berichtete seiner Braut Sofie Schwab am 15. Februar 1884 von einem am selben Tag mit Nietzsche geführten Gespräch: „Dann sprachen wir vom Briefstil und wie man Briefe nicht herausgeben sollte, er würde alle seine Freunde verpflichten, nichts von ihm nach

seinem Tode herauszugeben als was er selbst für die Publication bestimmt und fertig gestellt hätte; denn wenn man sich sein ganzes Leben geplagt hätte, nur Ausgearbeitetes und Ganzes vor das Volk zu bringen, möchte man doch nicht dann im Hauskleid erscheinen“ (Krummel 1988, 488 f.).

Nietzsches Wunsch, seine Selbstdeutungen als autoritativ anerkannt zu sehen und „nur Ausgearbeitetes und Ganzes vor das Volk zu bringen“, kann der vorliegende Kommentar nicht erfüllen: Er dringt zu den Unter- und Hintergründen von Nietzsches Denken vor, er fördert Quellen zutage und bettet in Kontexte ein. Er zeigt Inkonsistenzen auf und versucht die Genese von Gedanken zu enträtseln.

Quellenforschung gilt spätestens seit Barthold Georg Niebuhr als Fundament seriöser historischer Forschung. Allerdings leugnete Goethe gegenüber Eckermann am 16. Dezember 1828 ihren Wert: „‚Etwas Aehnliches‘, sagte ich [sc. Eckermann], ‚kommt in der literarischen Welt häufig vor, indem man z. B. an dieses oder jenes berühmten Mannes Originalität zweifelt und die Quellen auszuspüren sucht, woher er seine Cultur hat.‘ / ‚Das ist sehr lächerlich!‘ sagte Goethe; ‚man könnte ebenso gut einen wohlgenährten Mann nach den Ochsen, Schafen und Schweinen fragen, die er gegessen und die ihm Kräfte gegeben. Wir bringen wohl Fähigkeiten mit, aber unsere Entwickelung verdanken wir tausend Einwirkungen einer großen Welt, aus der wir uns aneignen, was wir können und was uns gemäß ist.‘“ (Eckermann 1868, 2, 29) Die Tatsache dieser „tausend Einwirkungen“ ist freilich noch kein Argument, das es verböte oder zumindest unplausibel machte, nach ihnen zu fragen. Im Gegenteil scheint zu gelten, dass erst, wer „Einwirkungen“ erschlossen hat, zu verstehen beginnt, was das- oder derjenige ist, auf das oder den eingewirkt wurde. Nichts lässt sich verstehen, was nicht als vielfach Bedingtes verstanden wird.

Nietzsche verschleierte namentlich in seinen letzten Werken die „Einwirkungen“, an denen er sich abarbeitete, indem er sie entweder totschwieg (z. B. im Fall von Julius Wellhausen) oder sich lautstark polemisch von ihnen abwandte (z. B. im Fall von Ernest Renan). Im Umgang mit seinen Lektüren verfuhr er exakt so, wie er es im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* einige Jahre früher beschrieben hatte: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.“ (MA II VM 137, KSA 2, 436) Bekanntlich hat Nietzsche für seine eigenen Schriften ein ganz anderes Lektüreverhalten eingefordert, nämlich „Lesen als Kunst“, als „W i e d e r k ä u e n“ (GM Vorrede 8, KSA 5, 256). Wenn sich der vorliegende Kommentar – zumal in Ermangelung des noch immer ausstehenden philologischen Nachberichts zu den Schriften von 1888/89 in der KGW – auf die Suche nach den „Ochsen, Schafen und Schweinen“ macht, die

Nietzsche auf dem Weg zu dem verzehrt hat, was er 1888 war, dann wird sich schnell herausstellen, dass der vermeintlich so solitäre Denker einen von ihm selbst als verwerflich charakterisierten Umgang mit dem Schrifttum pflegte, dessen er sich zur intellektuellen Selbstkonstitution bediente.

Es ist ein Grundsatz des *Historischen und kritischen Kommentars*, dass sich Nietzsches Werk nur angemessen verstehen lässt, wenn man es in seinen Kontexten zu verstehen sucht. Kontextualisierung schafft Distanz zu Nietzsches denkerischem Extremismus. Erst diese Distanz ermöglicht es, sich zum Kommentierten in ein reflektiertes Verhältnis zu setzen. Kontextualisierung ist eine Form der Relativierung – wobei Relativierung nichts weiter bedeutet als: Ins-Verhältnis-Setzen. Verstehen heißt Ins-Verhältnis-Setzen.

In Band 6/1 des Nietzsche-Kommentars werden die letzten beiden von Nietzsche selbst zum Druck gebrachten Schriften – *Der Fall Wagner* und *Götzen-Dämmerung* – erläutert. Band 6/2 widmet sich den nachgelassenen Schriften *Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben* und *Nietzsche contra Wagner* in der Chronologie ihrer Entstehung.

Der in Band 6/2 enthaltene Kommentar zum *Antichrist* adaptiert über weite Strecken mein im Jahr 2000 erschienenes Buch *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar* (Basel: Schwabe = Sommer 2000a), freilich vielerorts berichtigt und ergänzt um neue Erkenntnisse. Der interpretative Teil des Buches von 2000 entfällt hier. Dem Schwabe-Verlag danke ich sehr für die Abdruckgenehmigung der übernommenen Partien. In anderen Kommentar-Teilen werden gelegentlich bereits publizierte Texte modifiziert. So haben in den Überblickskommentaren zum *Fall Wagner* und zur *Götzen-Dämmerung* meine Artikel für *Kindlers Literatur Lexikon* (3., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2009) Verwendung gefunden, im Überblickskommentar zu *Nietzsche contra Wagner* ein Handbuchartikel (Sommer 2008a). Manche hilfreichen Informationen für die Kommentierung bieten KSA 14, die Nachberichtsbände von KGW und KGB, die Erläuterungen zu KGW IX sowie die Sacherklärungen von Peter Pütz zu der im Goldmann Verlag erschienenen Nietzsche-Ausgabe (Nietzsche 1992 u. 1994), ebenso die Anmerkungen in fremdsprachigen Nietzsche-Ausgaben, namentlich in den englischen von Duncan Large (Nietzsche 1998 u. 2007a). Nur bei wörtlichen Übernahmen und eingehenden Diskussionen wurde darauf jeweils ein Einzelhinweis gegeben.

KSA 14 ediert auch eine ganze Reihe von Texten, die Mazzino Montinari als „Vorstufen“ dem jeweiligen Werk zugeordnet hat, und die daher nicht in den Nachlassbänden KSA 12 und 13 erscheinen. Die Überprüfung an den Manu-

skripten von Nietzsches Nachlass hat ergeben, dass der Druck dieser „Vorstufen“ in KSA 14 viele Lesefehler enthält. Korrigiert werden konnten diese Lesefehler allerdings nur, sofern die entsprechenden Nachlassnotate schon in der „differenzierten Transkription“ von KGW IX vorliegen. Auch die Zitate aus Nachlassbänden KSA 11 bis 13 wurden anhand von KGW IX überprüft, soweit die entsprechende Aufzeichnung bereits dort transkribiert ist. Es konnten die Bände 1 bis 8 bzw. 9 von KGW IX berücksichtigt werden; die Zitate aus KGW IX wurden dem normalen Drucksatz angepasst.

Das Kommentar-Unternehmen konnte auf die Hilfe vieler Kolleginnen und Kollegen zählen. Für einzelne Hinweise danke ich Keith Ansell-Pearson (Warwick), Patrick Attali (Sotteville-les-Rouen), Christian Benne (Odense), Marcus Andreas Born (Freiburg im Breisgau), Thomas H. Brobjer (Uppsala), Heinrich Detering (Göttingen), Carol Diethe (Fortrose), Ralf Eichberg (Naumburg / Saale), Paolo D’Iorio (Oxford), Manuel Dries (Oxford), Nikolaos Loukidelis (Berlin), Karl Grob (Historisch-Kritische Gottfried Keller-Ausgabe, Zürich), Lothar Kreimendahl (Mannheim), Enrico Müller (Berlin), Claudia Schmölders (Berlin), Annette Sommer (Broggingen), Paul van Tongeren (Nijmegen), Vivetta Vivarelli (Florenz), Christof Windgätter (Berlin) und Alexander-Maria Zibis (Nijmegen). Ermutigend war der Zuspruch der externen Evaluatoren unseres Unternehmens, Marco Brusotti (Lecce), Beatrix Himmelmann (Tromsö) und Annemarie Pieper (Basel). Die kritisch begleitende Kommission der Heidelberger Akademie hat wichtige Anregungen gegeben. Wohlwollend und unermüdlich unterstützt haben die Arbeit am Kommentar vor allem Gerd Theißen (Heidelberg) in seiner Eigenschaft als Sekretar der Philosophisch-Historischen Klasse der Heidelberger Akademie sowie deren von Marion Freerk koordinierte Geschäftsstelle. Wichtig war auch die Zusammenarbeit mit der Klassik Stiftung Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, wo Nietzsches persönliche Bücher aufbewahrt werden. Von diesen Büchern haben wir Digitalisate erstellen lassen. Dem Direktor der Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Michael Knoche, sowie Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff sind wir für die gute Kooperation sehr verbunden.

Besonders fruchtbar waren innerhalb der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar der Austausch und die Zusammenarbeit mit Jochen Schmidt. Im Falle der *Dionysos-Dithyramben* hat er einen Kommentar vorgelegt, den ich für die Drucklegung ergänzt habe. Aber nach wie vor verdiente es dieser Text, unter Jochen Schmidts Namen veröffentlicht zu werden. Aus Bescheidenheit lehnte er dies ab.

Als studentische und wissenschaftliche Hilfskräfte waren an Vorarbeiten zum vorliegenden Kommentar im Laufe der Jahre Hannah Grosse Wiesmann

(2008–2010), Sita Maria Kattanek (2008–2010), Christine Elisabeth Kohli (2010–2012) und Daniel Unger (seit 2011) beteiligt, an den Korrekturen überdies Julia Maas und Raphael Benjamin Rauh. Frau Kohli war verantwortlich für die Übersetzungen aus dem Französischen. Herr Unger hat nicht nur die Überprüfung der späten Nachlasstexte anhand von KGW IX geleistet, sondern auch wichtige Hinweise zum Nietzsche-Wagner-Komplex gegeben, die unmittelbar in den Kommentar einfließen konnten. Eigene Kommentarbeiträge hat Frau Grosse Wiesmann mit Ausführungen zu Nietzsches Retraktationen seiner Werke in *Ecce homo* geleistet; dort hat sie insbesondere die Materialien zu GT bis Za zusammengestellt. Frau Gabriele Schulz hat sämtliche Nietzsche-Zitate überprüft. Ihnen allen gebührt großer Dank. Mir selbst gebührt bestenfalls Nachsicht für Fehler, die stehen geblieben sind.

Andreas Urs Sommer Freiburg im Breisgau, im Frühjahr 2012

Hinweise zur Benutzung

Der Aufbau des Kommentars zu jeder einzelnen Schrift ist gleich: Ein *Überblickskommentar* klärt grundlegende Fragen zur Entstehung, zu den Quellen, zu Konzeption und Struktur des jeweiligen Werkes und zu seiner Wirkungsgeschichte. Der *Stellenkommentar* ist lemmatisiert und beginnt mit der Seiten- und Zeilenangabe der jeweils zu kommentierenden Stelle nach dem entsprechenden Band der *Kritischen Studienausgabe* (KSA), darauf folgt das Text-Zitat in Kursivschrift und dann der Kommentar. Die KSA-Bandnummer entspricht der Bandnummer des Kommentars. Nietzsches Name wird mit N. abgekürzt.

Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.

Nietzsches Werke werden ebenso wie andere häufig zitierte Quellen nach dem jedem Band beigegebenen Siglenverzeichnis gekennzeichnet. Notate aus dem Nachlass sind mit der in KGW / KSA fixierten Nummer versehen, nach dem Schema: NL Jahr, KSA-Band, Fragmentnummer, KSA-Seitenzahl, ggf. KSA-Zeilenzahl (z. B.: NL 1888, KSA 13, 22[28], 597, 5–8). Briefe werden zitiert: X. an Y., Datum, KSB- oder KGB-Band, Briefnummer (mit Nr.), Seitenzahl (mit S.), ggf. Zeilenzahl (z. B.: N. an Franziska N., 22. 08. 1888, KSB 8, Nr. 1093, S. 395, Z. 4). Um trotz der Zahlenhäufung klare Zuordnungen zu ermöglichen, werden bei den Briefen die Abkürzungen „Nr.“, „S.“ und „Z.“ beibehalten.

Soweit Forschungsliteratur und Quellen aus Platzgründen nur abgekürzt (Autornachname Erscheinungsjahr, Seite) zitiert werden, ist im Literaturverzeichnis am Ende jedes Teilbandes der jeweilige Titel leicht zu identifizieren. Jeder Teilband enthält überdies ein Namensregister.

Siglenverzeichnis

AA	Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1. Abtheilung: Werke, 9 Bde., Berlin / Leipzig 1902–1923.
AC	Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
BAW	Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
BN	[Oehler, Max:] Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
BNO	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
BUB	Aus der Basler Universitätsbibliothek während der Entstehung der *Geburt der Tragödie* ausgeliehene Bücher.
CBT	Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000.
CV	Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
DD	Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
DFGA	Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA.
DW	Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.
EH	Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
FW	Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza") [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
GD	Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
GM	Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
GMD	Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.

GoA	Nietzsche's Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].
GoAK	Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
GSD	Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bände, Leipzig 1907.
GT	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
GTG	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
GWC	Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
HkP	Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
IM	Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342.
JGB	Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
KGB	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1975 ff.
KGW	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin / New York 1967 ff.
KGW IX	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung. Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin / New York 2001 ff.
Kr I-IV	Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006.
KSA	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München / Berlin / New York 1999.
KSA 14	Colli, Giorgio / Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
KSB	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München / Berlin / New York 2003.

MA I-II	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.
M	Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
MD	Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
Mp ...	Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
NH	Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000.
NJ	Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
NK	Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.
NL	Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
NLex	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
NLex^2	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
NPB	Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003.
NW	Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
NWB	Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff.
PHG	Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
PP	Schopenhauer, Arthur: Parerga und Paralipomena.
RE	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, Stuttgart 1890–1978.
SA I-IV	Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und 1 Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband München 1984].

SGT	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640.
ST	Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549.
TA	Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].
UB I DS	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller [1873], in: KSA 1, S. 157–242.
UB II HL	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben [1874], in: KSA 1, S. 243–334.
UB III SE	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher [1874], in: KSA 1, S. 335–427.
UB IV WB	Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Viertes Stück: Richard Wagner in Bayreuth [1876], in: KSA 1, S. 429–510.
ÜK	Übersichtskommentar innerhalb von NK (danach Werksigle).
VM	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Anhang: Vermischte Meinungen und Sprüche [1879], in: MA II.
W …	Heftsignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
WA	Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem [1888], in: KSA 6, S. 9–53.
WL	Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne [1873], in: KSA 1, S. 873–890.
WNB	Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Simon-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002.
WS	Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten [1880], in: MA II.
WWV	Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung.
WzM^1	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 [zitiert mit Abschnittnummer].
WzM^2	Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA 15 und 16, Leipzig 1911 [zitiert mit Abschnittnummer].
Za	Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen [1883/85] = KSA 4.
ZB	Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten. Sechs öffentliche Vorträge [1872], in: KSA 1, S. 641–752.

Editorische Zeichen

[...]	Auslassung durch den Kommentator
[xyz]	Hinzufügung durch den Kommentator
⟨xyz⟩	Hinzufügung der Herausgeber im zitierten Text
⌜xyz⌝	Zusatz N.s
~~xyz~~	von N. durchgestrichener Text
/	Vers-, Zeilenwechsel in einem Zitat
//	Strophenwechsel in einem zitierten Gedicht
/Zahl/	Seitenwechsel in einem Zitat
– – –	Bei Zitaten aus Manuskripten: Text bricht ab
[– – –]	Bei Zitaten aus Manuskripten: unlesbare Worte
[+ + +]	Bei Zitaten aus Manuskripten: Lücke im Text

Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem

I Überblickskommentar

1 Entstehungsgeschichte und Textgeschichte

Am 20. 08. 1882 teilte N. seinem Anhänger und Zuarbeiter Heinrich Köselitz im Blick auf Arthur Schopenhauer, den er in der *Fröhlichen Wissenschaft* behandle, mit: „auf ihn und auf Wagner werde ich vielleicht nie wieder zurückkommen, ich mußte jetzt mein Verhältniß feststellen, in Bezug auf meine früheren Meinungen“ (KSB 6, Nr. 282, S. 238, Z. 8–11). Noch vor Richard Wagners Tod am 13. 02. 1883 schien für N. die Auseinandersetzung mit dem musikalisch-ideologischen Idol seiner frühen Schaffensjahre erledigt zu sein. Seit dem Bruch der persönlichen Beziehungen in den späten 1870er Jahren hatte sich N. tatsächlich kaum eine Gelegenheit entgehen lassen, über Wagner philosophisch zu Gericht zu sitzen. Als ihm Rezensenten nach Erscheinen der Polemik *Der Fall Wagner* (WA) dann vorwarfen, seine Abkehr von Wagner sei abrupt und unmotiviert erfolgt, stellte N. im Dezember 1888 noch einige Textstücke aus seinen früheren Schriften zusammen und arrangierte sie zu einem neuen Werk: *Nietzsche contra Wagner*, um zu belegen, dass er sich keineswegs plötzlich und erst vor Kurzem von Wagner abgewandt habe (die Phase seines unbedingten Wagnerianismus dauerte womöglich nur zwei Jahre, siehe Prange 2011). Das Thema Wagner schien N., trotz der brieflichen Bemerkung von 1882, auch in seinem letzten Schaffensjahr noch keineswegs abgetan.

Der Fall Wagner war seit den letzten beiden *Unzeitgemässen Betrachtungen* über Arthur Schopenhauer (1874) und Richard Wagner (1876) das erste Werk N.s, das eine historische Einzelperson zum Gegenstand einer eigenständigen Schrift machte — diesmal jedoch unter umgekehrten Vorzeichen: Stellten sich die beiden *Unzeitgemässen Betrachtungen* zumindest vordergründig noch demütig in den Dienst der Kultur- und Denkheroen Schopenhauer und Wagner, erscheint Wagner nun als das Gegenteil eines bewunderungswürdigen Exempels für die Erneuerung der musikalisch-dramatischen Kultur, nämlich als Symptom ihres äußersten Verfalls. N. hatte sich bereits in seinen frühen Schriften über die griechische Tragödie, die vorsokratische Philosophie, gegen Sokrates und gegen David Friedrich Strauß einer Strategie der Personalisierung von Problemen bedient: Allgemeine Epochenerscheinungen werden personifiziert; die Person steht für das Ganze — sei es für die Lösung eines Problems im Falle der Kulturkrise der Gegenwart (deren Lösung nach der *Geburt der Tragödie* in Wagner inkarniert sein soll), sei es für das Problem selbst im Falle der *décadence*, deren Leitsymptom in WA Wagner darstellt.

Die Entstehung von WA umspinnt eine Legende, die zugleich eine Erklärung zu liefern scheint, weshalb N. trotz der Verlautbarung von 1882, er werde

„vielleicht nie wieder“ auf Wagner „zurückkommen“, dennoch 1888 WA schrieb. Die Legende verdankt sich vermutlich der Phantasie von Elisabeth Förster-Nietzsche, in deren Biographie zu lesen ist: „Es wurde meinem Bruder in jenem Winter oder Frühjahre 1888 eine Botschaft von Hans von Bülow ausgerichtet, die gleichfalls eine sehr scharfe Kritik des Bayreuther Kreises enthielt und mit der Aufforderung schloß: ‚Friedrich Nietzsche sollte doch einmal schreiben, weshalb er von Bayreuth fortgegangen wäre; daraus würde sicherlich viel zu lernen sein; er selbst (Bülow) wolle sich über ein verwandtes Thema äussern.‘“ (Förster-Nietzsche 1904, 2/2, 851) Förster-Nietzsche behauptet weiter, „diese Botschaft“ habe ihr Bruder „seinen Aufzeichnungen nach zweimal“ erhalten, lässt aber offen, ob dies „die Anregung zum ‚Fall Wagner‘ gegeben“ habe (ebd.), ist sie doch stets bestrebt, die intellektuelle Unabhängigkeit N.s von äußeren Einflüssen zu behaupten. Von den fraglichen Aufzeichnungen findet sich im bisher edierten Nachlass keine Spur. Immerhin aber erwähnt N. in zwei Briefen ein mit WA verwandtes Projekt Bülows: „Eben höre ich, daß von Hans von Bülow eine Schrift erscheinen wird ‚Alt- und Neu-Wagnerianer‘ betitelt. Das Zusammentreffen mit meinem Pamphlet ist curios.“ (N. an Köselitz, 12. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1105, S. 417, Z. 26–28; ähnlich an seinen Verleger Constantin Georg Naumann, 15. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1118, S. 438, Z. 34–37). Die Quelle dieses Hörensagens dürfte der Musiker Carl von Holten gewesen sein, mit dem N. im Sommer 1888 persönlichen Kontakt pflegte (KGB III 7/3, 1, S. 408); ansonsten ist über einschlägige Publikationspläne Bülows nichts bekannt. Mit der Entstehung von WA haben diese angeblichen Publikationspläne Bülows ohnehin nichts zu tun; N. hörte davon erst („Eben“), als der Druck von WA bereits abgeschlossen war; für eine allfällige Spezialbotschaft aus dem Hause Bülow ist Förster-Nietzsche die alleinige Zeugin.

WA entstand zwischen April und August 1888 zunächst in Turin, sodann in Sils-Maria (zum biographischen Rahmen siehe NK ÜK AC). Schon in den vorangegangenen Monaten war N. immer wieder auf Wagner und das eigene Verhältnis zu ihm zu sprechen gekommen. Am 19. 02. 1888 schrieb er etwa an Georg Brandes, die beiden *Unzeitgemässen Betrachtungen* über Schopenhauer und Wagner stellten „mehr Selbstbekenntnisse, vor allem Selbstgelöbnisse über mich dar als etwa eine wirkliche Psychologie jener mir ebenso tief verwandten als antagonistischen Meister“ (KSB 8, Nr. 997, S. 260, Z. 53–56). Mit seinem Brief vom 17. 02. 1888 (KGB III 6, Nr. 519, S. 157 f.) und einem Lektürebericht zu Wagners *Oper und Drama* gab Köselitz N. Anlass, über Wagners „‚dramatische[n] Stil‘“ nachzudenken, der „nichts weiter ist als eine Species des schlechten Stils, ja sogar des Nicht-Stils in der Musik“ (KSB 8, Nr. 1000, S. 263, Z. 10–12). Darüber geht N. eine Erkenntnis auf, aus der sich der Anspruch von WA dann ableiten wird: „Eigentlich ist Alles ungesagt, ja wie

ich argwöhne, fast ungedacht auf diesem Bereiche von Wahrheiten.“ (Ebd., Z. 13 f.) Höchste Zeit also, dass man es denkt und ausspricht. Darauf folgt eine längere Auslassung zu Wagner und Charles Baudelaire, die als Repräsentanten der *décadence* zutiefst verwandte Geister gewesen seien. Auch in seinem Brief vom 08. 03. 1888 (KGB III 6, Nr. 528, S. 173 f.) bleibt Köselitz beim Wagner-Thema, was N. sehr lobend vermerkt (KSB 8, Nr. 1007, S. 275, Z. 7–15). Am 20. 04. 1888 verrät wiederum ein Brief an Köselitz, dass N. mit einem neuen Werk beschäftigt ist, dessen Inhalt freilich noch recht unbestimmt klingt: „ein kleines Pamphlet über Musik beschäftigt meine Finger“ (KSB 8, Nr. 1022, S. 298, Z. 29 f.). Ansonsten ist von diesem „Pamphlet“ in N.s Briefen erst wieder die Rede, als er dem Verleger Naumann am 26. 06. 1888 das (erste) Druckmanuskript mit der Bemerkung übersandte: „es giebt Etwas zu drucken. Wenn es Ihnen convenirt, wollen wir diese kleine Sache ungesäumt in Angriff nehmen. Es ist bloß eine Broschüre, aber sie soll so ästhetisch wie möglich aussehn. Sie betrifft Fragen der Kunst: folglich dürfen wir uns mit unserm Geschmack nicht bloßstellen.“ (KSB 8, Nr. 1052, S. 342, Z. 4–8) Freilich hat sich — wie der Text von WA dann zeigen wird — N.s Erbitterung gegenüber Wagner keineswegs nur an ästhetischen, sondern auch an weltanschaulichen Fragen entzündet, die insbesondere das Verhältnis zum Christentum betreffen. Diese Thematik ist nicht nur in früheren Werken N.s präsent, sondern auch im Briefwechsel. Auf die *Parsifal-Nachklänge*, eine Schrift seines Schwagers Bernhard Förster (1883 u. 1886) reagierte N. in einem Briefentwurf von Ende Dezember 1887 an seine Schwester unumwunden deutlich: „Willst Du einen Katalog der Gesinnungen die ich als antipodisch empfinde? Du findest sie ganz hübsch bei einander in den ‚Nachklängen zum P⟨arsifal⟩‘ Deines Gatten; als ich sie las, ging mir als haarsträubende Idee auf, daß Du nichts, nichts von meiner Krankheit begriffen hast, ebenso wenig als mein schmerzhaftestes und überraschendstes Erlebniß — daß der Mann, den ich am meisten verehrt hatte, in einer ekelhaften Entartung gradwegs in das überging, was ich immer am meisten verachtet hatte, in den Schwindel mit moralischen und christlichen Idealen.“ (KSB 8, Nr. 968, S. 218, Z. 15–24, siehe hierzu auch Ferrari Zumbini 2003, 439 f.).

Über den eigentlichen Schaffensprozess zwischen April und Ende Juni verraten N.s Briefe kaum etwas. Nicht ganz ohne Belang ist der Umstand, dass N. mit der Übersendung des Manuskripts an Naumann vorschlug, beim Druck „vor Allem den Versuch mit deutschen Lettern“ (KSB 8, Nr. 1052, S. 342, Z. 11 f.), also mit dem Fraktur-Satz zu machen. Bislang hatte sich N. beim Druck seiner Werke stets des damals in deutscher Sprache vor allem für wissenschaftliche Texte üblichen Antiqua-Satzes bedient, um einerseits seine Internationalität — die Fraktur war drucktechnisch eine deutsche Spezialität, während die

Antiqua mit den französischen Drucktraditionen assoziiert war —, andererseits aber auch einen gewissen Irritationseffekt zu erzielen, ja mit seiner Unzeitgemäßheit zu kokettieren: Seit der Reichsgründung 1871 war die Fraktur die offizielle Amtsschrift. Wenn N. nun zunächst daran dachte, WA in Fraktur setzen zu lassen, so gewiss, um das Zielpublikum, nämlich das vom Wagnerianismus affizierte deutsche Bildungsbürgertum besser zu erreichen. Zwei Tage später, am 28. 06. 1888, folgte denn auch schon die Revokation: „Alles wohl erwogen, ist es doch Nichts mit den d e u t s c h e n Lettern. Ich kann meine ganze bisherige Litteratur nicht desavouiren. Auf die Dauer zwingt man die Menschen zu seinem e i g n e n Geschmack. Und mir wenigstens sind die lateinischen Lettern unvergleichlich sympathischer!“ (KSB 8, Nr. 1053, S. 344, Z. 3–7; zum Thema siehe Windgätter 2004, 17).

Zusammen mit dieser Anweisung ließ N. seinem Verleger einige Textergänzungen zukommen, denen am 01. 07. 1888 noch weitere Zusätze folgten, die Naumann schließlich am 06. 07. 1888 dazu bewogen, N. das gesamte Manuskript zurückzusenden und um klare Markierungen zu bitten, wo denn welche Ergänzungen gemacht werden sollten. N. war darüber nicht erzürnt, sondern ließ Naumann am 12. 07. 1888 wissen: „Ich hatte es in einem solchen Zustand von Schwäche abgeschrieben, daß i c h selbst es unleserlich finde.“ (KSB 8, Nr. 1059, S. 350, Z. 6 f.) Er versprach, noch einmal eine Reinschrift zu erstellen, die er bereits am 16. 07. 1888 an den Verleger schickte mit der Bemerkung: „es geht besser: Sie bekommen hier den B e w e i s dafür!“ (KSB 8, Nr. 1060, S. 351, Z. 4) Obwohl N. zugleich behauptete, das nun vorliegende Manuskript sei „vollständig f e r t i g“ und darum bat, „sofort es in Arbeit zu nehmen“ (ebd., Z. 5 f.), folgte am 02. 08. 1888 eine weitere Ergänzung, nämlich der „Schluß des Manuscriptes“ der „den Namen N a c h s c h r i f t führen“ soll (KSB 8, Nr. 1079, S. 379, Z. 3 u. S. 380, Z. 6). Gemeint sind offenbar beide „Nachschriften“ von WA; jedenfalls gab N. am 09. 08. 1888 Naumann gegenüber kund, er erwarte nach der bereits erfolgten Korrektur der Druckfahnen nun auch die Fahnen der „N a c h s c h r i f t e n“ (KSB 8, Nr. 1084, S. 383, Z. 11). Zeitgleich war auch Köselitz mit der Fahnenkorrektur beschäftigt. Aber bei den Nachschriften sollte es nicht bleiben: Am 12. 08. 1888 wurde den Nachschriften noch ein „Epilog“ hinzugefügt, begleitet von der „Entschuldigung“ bei Naumann, „daß das Manuscript so b r u c h s t ü c k w e i s e in Ihre Hände gelangt: wüßten Sie, unter was für unglaublichen Verhältnissen ich diesen Sommer hier oben [sc. in Sils-Maria] zubringe, so würden Sie mir gewiß Genugthuung wiederfahren lassen.“ (KSB 8, Nr. 1089, S. 390, Z. 9–13) Im September war der Druck bereits abgeschlossen; nach N.s Wunsch gegenüber Naumann am 07. 09. 1888 bekamen Carl von Gersdorff, Reinhart von Seydlitz, Georg Brandes (drei Stücke), Jacob Burckhardt, Franz Overbeck, Carl Fuchs, Elisabeth Förster, Paul Deussen, Meta

von Salis, Heinrich Köselitz und Carl von Holten jeweils ein Freiexemplar (KSB 8, Nr. 1103, S. 412 f.); am 13. 09. 1888 wurde die Liste um Hans von Bülow, Carl Spitteler und Lothar Volkmar erweitert (KSB 8, Nr. 1109, S. 422), Anfang Oktober 1888 noch um Malwida von Meysenbug (drei Stücke; KSB 8, Nr. 1125, S. 446). Auch französische Zeitungen und Zeitschriften sollten mit einem Rezensionsexemplar bedacht werden, nachdem Naumann N. am 11. 09. 1888 hatte wissen lassen, dass „[d]er picante Titel [...] eine Unmasse Verlangzettel gebracht [habe], dabei allerdings leider sehr wenig baar und fest verkaufte Exemp⟨lare⟩, sondern fast alle à condition! / Wollte ich alle Wünsche berücksichtigen, so würde die Auflage schon jetzt, bei Erscheinen, vergriffen sein“ (KGB III/6, Nr. 577, S. 300 f., Z. 12–17). Diese erfreuliche Nachricht gab N. am 14. 09. 1888 gleich an seine Freunde Paul Deussen (KSB 8, Nr. 1111, S. 426, Z. 24–30) und Franz Overbeck (KSB 8, Nr. 1115, S. 434, Z. 56–60 u. Anm.) weiter. Offiziell wurde das Werk dann am 22. 09. 1888 veröffentlicht, und zwar in einer Auflage von 1000 Exemplaren, wobei die zweite Hälfte gleich als „Zweite Auflage“ bezeichnet wurde. Der Ladenpreis betrug 1,50 Mark; für den Druck musste N. 244,75 Mark aus eigener Tasche aufbringen (Schaberg 2002, 217), eine Summe, die er aus Druckkostenzuschüssen von Bekannten und Bewunderern, namentlich von dem ihm persönlich unbekannt bleibenden Berliner Germanisten Richard M. Meyer sowie von Meta von Salis begleichen konnte (ebd., 217 f.). Den Druck all seiner späten Werke musste N. privat finanzieren.

2 N.s werkspezifische Äußerungen

Nachdem WA offiziell am 22. 09. 1888 erschienen war und während N. die Drucklegung der *Götzen-Dämmerung* vorantrieb, machte er sich Anfang Oktober an die werbewirksame Kommentierung seines Werks in seinen Briefen. Zunächst wurde am 04. 10. 1888 Malwida von Meysenbug darüber unterrichtet, dass sie demnächst drei Exemplare von WA erhalten werde: „Diese Schrift, eine Kriegserklärung in aestheticis, wie sie radikaler gar nicht gedacht werden kann, scheint eine bedeutende Bewegung zu machen. Mein Verleger schrieb, daß auf die allererste Meldung von einer bevorstehenden Schrift von mir über dies Problem und in diesem Sinne soviel Bestellungen eingelaufen sind, daß die Auflage als erschöpft gelten kann. — Sie werden sehn, daß ich bei diesem Duell meine gute Laune nicht eingebüßt habe. Aufrichtig gesagt, einen Wagner abthun gehört, inmitten der über alle Maaßen schweren Aufgabe meines Lebens, zu den wirklichen Erholungen. Ich schrieb diese kleine Schrift im Frühling, hier in Turin: inzwischen ist das erste Buch meiner Umwerthung aller Werthe fertig geworden — das größte philosophische

Ereigniß aller Zeiten, mit dem die Geschichte der Menschheit in zwei Hälften auseinander bricht…“ (KSB 8, Nr. 1126, S. 447, Z. 6–20) Im Folgenden bat N. Meysenbug, sich mit Gabriel Monod wegen einer möglichen Übersetzung von WA zu beraten; das Werk passe überhaupt vorzüglich zum französischen Geschmack. Der Brief an Meysenbug lässt nicht nur mit der frankophonen Koketterie das Muster für N.s Deutung von WA erkennen. („Diese Schrift gegen Wagner sollte man auch französisch lesen. Sie ist sogar leichter in’s Französische zu übersetzen als ins Deutsche.“ Ebd., Z. 21–23). Zunächst gibt auch hier die bellizistische Metaphorik, die N.s Schriften 1888 beherrscht, den Grundton vor. Darauf folgt die Charakterisierung als „Duell“ (Z. 12), bei dem N. heiter geblieben zu sein beansprucht. Besonders wichtig scheint es ihm gewesen zu sein, das Werk als eine „Erholung“ neben das Großprojekt der „Umwerthung aller Werthe“ zu stellen, das N. bald im *Antichrist* für vollständig realisiert halten sollte. Die rhetorische Strategie besteht darin, zum einen die Bedeutung von WA gegenüber dem Hauptwerk als Gelegenheitsschrift herunterzuspielen, andererseits ihr dennoch für die Diagnose und Therapie der Gegenwart eine entscheidende Rolle zuzuweisen. Diese Strategie unterstellt, dass selbst ein kleines Werk N.s für die Menschheit ein großer Schritt sei.

Entsprechend empfindlich reagierte N., als ihm Malwida von Meysenbug Mitte Oktober 1888 die erhoffte Zustimmung verweigerte und sich das Recht herausnahm, „freimüthig Opposition“ zu machen und N. zu „sagen wo ich finde daß Sie Unrecht haben. Ich bin auch der Ansicht daß man eine alte Liebe, selbst wenn sie erloschen ist, nicht so behandeln darf wie Sie W<agner> behandeln; man beleidigt sich damit selbst, denn man hat doch einmal ganz und voll geliebt und der Gegenstand dieser Liebe war doch kein Phantom, sondern eine ganze volle Wirklichkeit.“ (KGB III 6, Nr. 591, S. 330, Z. 3–9) Weit davon entfernt, die freundschaftliche Kritik zu akzeptieren, stilisierte N. in seiner brüsken Replik am 18. 10. 1888 WA zum Schibboleth, wie man sich ihm und seinem Denken insgesamt gegenüber verhalte: „das sind keine Dinge, worüber ich Widerspruch zulasse. Ich bin, in Fragen der décadence, die höchste Instanz, die es auf Erden giebt: diese jetzigen Menschen, mit ihr<er> jammervollen Instinkt-Entartung, sollten sich glücklich schätzen, Jemanden zu haben, der ihnen in dunkleren Fällen reinen Wein einschenkt.“ (KSB 8, Nr. 1131, S. 452, Z. 3–8) N.s grußloser Brief gipfelt in der Gegenüberstellung von Wagner als einem „Genie[.] der Lüge“ und sich selbst als „Genie der Wahrheit“ (ebd., Z. 12–14). Selbst der „Erholung“ WA gegenüber darf sich der Leser — mochte er auch zu den bisherigen Freunden gezählt haben — nach N. nicht einfach indifferent oder gar ablehnend verhalten; das Urteil über WA wird zu einer Bekenntnis- und Schicksalsfrage stilisiert. Daher beließ N. es nicht bei seinem Brief vom 18. 10. 1888, sondern behelligte Meysenbug am 20. 10. 1888

geradezu mit einer brieflichen Invektive (KSB 8, Nr. 1135, S. 457–459), die mit den Worten schließt: „Sie haben nie ein Wort von mir verstanden, nie einen Schritt von mir verstanden: es hilft nichts; darüber müssen wir unter uns Klarheit schaffen, — auch in diesem Sinn ist der ‚Fall Wagner' für mich noch ein Glücksfall — —" (ebd., S. 459, Z. 54–58).

Andererseits nahm N. auf seiner Postkarte an Naumann vom 07. 11. 1888 freudig wahr, dass die öffentliche Aufmerksamkeit für WA verhältnismäßig groß sei und sich namentlich Carl Spitteler darüber „sehr erbaut und dankbar" zeige (KSB 8, Nr. 1140, S. 465, Z. 4 f.). Von allen berufenen Seiten, so scheint es N. nun plötzlich, fliegen ihm wegen des Wagner-Pamphlets Sympathien zu. So meldete er am 13. 11. 1888 an Köselitz: „Herr Carl Spitteler hat sein Entzücken über den ‚Fall' im Bund ausgesprudelt: er hat erstaunlich zutreffende Worte, — er gratulirte mir auch brieflich dazu, daß ich bis an's Ende gegangen sei: er scheint die Gesammt-Bezeichnung unsrer modernen Musik als décadence-Musik für eine kulturhistorische Feststellung ersten Rangs zu halten. Übrigens hatte er sich zuerst an den ‚Kunstwart' gewendet. — Von Paris aus wird mir ein Aufsatz in der revue nouvelle in Aussicht gestellt. Auch eine St. Petersburger Beziehung hat sich daraufhin angeknüpft: Fürstin Anna Dmitrievna Ténicheff. — Dr. Brandes schreibt, daß der größte schwedische Schriftsteller, ‚ein wahres Genie', August Strindberg, ganz für mich eingenommen ist. Dieser Tage trifft die Adresse der charmanten Wittwe Bizet's bei mir ein, der eine Freude mit der Zusendung meiner Schrift zu machen ich sehr ersucht werde." (KSB 8, Nr. 1142, S. 467 f., Z. 40–54, vgl. Spittelers Brief an N. vom 06. 11. 1888, KGB III 6, Nr. 600, S. 346 f.; seine Besprechung erschien im Berner *Bund* am 07. 11. 1888).

In der psychologischen Selbstbeschreibung, die N. im November 1888 von sich gab, kam WA eine wichtige Funktion zu, nämlich als „wahre Wohlthat" „inmitten der ungeheuren Spannung, in der ich lebe" (an Elisabeth Förster, Mitte November 1888, KSB 8, Nr. 1145, S. 473 f., Z. 31 f.). Wer diese „Spannung", damit die Bedeutung, die Tiefe und die Tragik der Aufgabe einer „Umwerthung aller Werthe" verstehen will, muss, so die Implikation, auch das vorangehende Satyrspiel, eben WA zu verstehen in der Lage sein. So konne N. Köselitz gegenüber am 18. 11. 1888 großzügig einräumen: „Der ‚Fall Wagner' ist Operetten-Musik…" (KSB 8, Nr. 1148, S. 479, Z. 48 f.) Bereits im Brief an Naumann vom 07. 09. 1888 (KSB 8, Nr. 1103, S. 412, Z. 16 f.) galt WA als „übermüthige farce gegen Wagner", auf die nicht „unmittelbar" das ganz und gar ernste Hauptwerk folgen dürfe. Als „sehr ernste[s] Gegenstück" (KSB 8, Nr. 1192, S. 527, Z. 35) zu WA erschien ihm im Brief an Köselitz ein Vierteljahr später, am 16. 12. 1888, dann auch das neu zusammenzustellende Florilegium von Wagner-kritischen Stellen aus früheren Schriften N.s, das den Titel *Nietzsche contra Wagner* bekam.

Eine Kritik von WA, die der Berufswagnerianer Richard Pohl in dem von N.s ehemaligem Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch herausgegebenen *Musikalischen Wochenblatt* am 25. Oktober veröffentlicht hatte (KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033), motivierte N. nicht nur am 18. 11. 1888 zu einem gehässigen Brief an Fritzsch (KSB 8, Nr. 1147, S. 477), sondern auch zu dem nach einigem Hin und Her erfolgreichen, auf einer Postkarte vom 20. 11. 1888 (KSB 8, Nr. 1152, S. 483 f.) Fritzsch erstmals unterbreiteten Ansinnen, die bei diesem verlegten, früheren Werke zurückzukaufen und bei Naumann in Verlag zu geben. Zugleich deutete N. das durchaus freundliche Echo auf WA systematisch zu einem allenthalben um sich greifenden Enthusiasmus des Publikums um: Schon gegenüber Fritzsch behauptete N. am 18. 11. 1888, wegen WA bekomme er „von allen Seiten wahre Huldigungs-Schreiben, wie über ein Meisterstück psychologischer Sagacität“ (KSB 8, Nr. 1147, S. 477, Z. 10 f.). Nach der einen oder anderen freundlichen Zuschrift überbordete N.s Selbstbewusstsein: „In Paris hat mein ‚Fall Wagner‘ Aufsehn gemacht; man sagt mir, ich müsse ein geborner Pariser sein: — noch nie habe ein Ausländer so französisch gedacht wie ich im ‚Fall‘. — Von Petersburg bekomme ich wahre Huldigungs-Schreiben, eingerechnet Liebeserklärungen. Georg Brandes hält diesen Winter wieder dort Vorträge. Ich habe jetzt Leser — und, zum Glück, lauter ausgesuchte Intelligenzen, die mir Ehre machen — überall, vor allem in Wien, St. Petersburg, Paris, Stockholm, New-York. Meine nächsten Werke werden sogleich mehrsprachig erscheinen.“ (N. an Overbeck, 17. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1194, S. 531, Z. 18–28; zur Auflistung siehe NK KSA 6, 301, 14–17) Nüchterner und historisch sicher auch korrekt klingt die Feststellung im Brief an Naumann vom 27. 12. 1888, man schreibe ihm „von allen Seiten“, WA habe für ihn „eigentlich erst eine wirklich öffentliche Aufmerksamkeit“ geschaffen (KSB 8, Nr. 1213, S. 552, Z. 27–29).

Mochte N. die Bedeutung von WA im Vergleich zu seiner kommenden „Umwerthung aller Werthe“ noch so sehr relativieren, so stand ihm doch deutlich vor Augen, dass die öffentliche Wahrnehmung seines Denkens durch WA einen entscheidenden Schub bekommen hatte. Entsprechend verschob sich die Aufmerksamkeit von N.s eigener Wahrnehmung von WA denn auch weg von der Auseinandersetzung mit Wagner als „Duell“ zu den allgemeineren Aussagen der Schrift: „Das Wesentlichste der Schrift ist zuletzt nicht die Psychologie Wagners, sondern die Feststellung des décadence-Charakters unsrer Musik überhaupt: dies ist eine entscheidende Einsicht, wie sie nur Jemand finden konnte, der in seinen tiefsten Instinkten Musiker ist und der sich auch von dem Klügsten der Klugen nichts vormachen läßt.“ (N. an Adolf Fleischmann, 24. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1154, S. 485, Z. 18–23).

3 Quellen

Natürlich war N. über Wagner und sein Werk durch seine langjährige persönliche Beziehung zum Komponisten bei der Niederschrift von WA umfassend unterrichtet. Entsprechend virtuos konnte er mit Wagner-Texten und -Themen umgehen — im Übrigen auch mit seinen einschlägigen früheren Auslassungen —, nicht ohne aber gelegentlich auch in Wagner-Sekundärliteratur zu blättern wie beispielsweise in der Wagner-Biographie von Richard Pohl (1883a), die N. in einer Hotelbibliothek aufgestöbert hatte (vgl. N. an Köselitz, 20. 06. 1888, KSB 8, Nr. 1049, S. 338). Auch das in seiner Bibliothek erhaltene *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein (1883) könnte ihm den einen oder anderen Findedienst erwiesen haben.

Nun war N. keineswegs der erste, der Wagner heftiger Kritik unterzog und sein Werk für das Symptom eines allgemeinen kulturellen Niedergangs hielt, der früh schon mit einer allgemeinen Nervenzerrüttung assoziiert wurde. Anlässlich der skandalösen Pariser *Tannhäuser*-Aufführung war 1861 im *Journal amusant* eine Parodie *Tanne-aux-airs* unter dem Namen eines gewissen Herrn „Vagues-Nerfs“ erschienen (Tappert 1877, 37). 1873 hatte der Mediziner Theodor Puschmann in seiner Untersuchung *Richard Wagner. Eine psychiatrische Studie* die Wagner-Begeisterung als epidemischen Wahnsinn abqualifiziert und dafür bei Wagner-kritischen Lesern einige Anerkennung gefunden — was wiederum N. zu seinem *Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“* (KSA 1, 793–797) motivierte, in dem er sich als Verteidiger Wagners gegen dessen Psychopathologisierung zu profilieren trachtete (zu Puschmann siehe auch Kennaway 2004/05, 89–91 sowie Moore 2008, 318, der jenen neben Bourget und Hanslick als Hauptquelle für N.s Psychiatrisierung Wagners benennt).

Auch namhafte Musikkritiker, die Wagner zunächst gewogen waren, wandten sich bald entschieden von ihm ab. Besonders zu nennen ist Eduard Hanslick, den Wagner als seinen Intimfeind betrachtete und der in der *Neuen freien Presse* am 05. 11. 1888 dann sogar WA wohlwollend rezensieren sollte (KGB III 7/3, 2, S. 1036–1038). Hanslick hatte gerade die (pseudo-)religiösen Aspekte der Bayreuther Wagner-Verehrung gegeißelt. Dem Bayreuther Wagner-Kult stand auch der Schriftsteller Paul Lindau, der sich zu Wagners Musik ursprünglich durchaus zustimmend geäußert hatte, befremdet gegenüber. Seine Wagner-Beiträge fanden durch Übersetzungen in Frankreich eine gewisse Aufmerksamkeit. Motive von Hanslick und Lindau sind in WA präsent, ohne dass N. deshalb notwendigerweise deren Schriften studiert haben müsste.

Die Verbreitung von Pro- und Contra-Wagner-Argumenten erfolgte über Zeitungen und Zeitschriften damals bereits flächendeckend, ohne dass sich ein

eifriger Leser periodischer Publikationen wie N. im Einzelnen über die Herkunft dieser Argumente hätte Rechenschaft geben müssen. 1877 besorgte Wilhelm Tappert bereits die erste Auflage eines *Wagner-Lexicons*, dessen Untertitel lautet: *Wörterbuch der Unhöflichkeit, enthaltend grobe, höhnende, gehässige und verläumderische Ausdrücke, welche gegen den Meister Richard Wagner, seine Werke und seine Anhänger von den Feinden und Spöttern gebraucht worden sind*. Diese für das zeitgenössische Klima der Auseinandersetzung um Wagner sehr aufschlussreiche Quelle wurde von Fritzsch, N.s zeitweiligem Verleger, herausgebracht. In den Verlagsanzeigen am Ende von Tapperts *Wagner-Lexicon* wird nicht nur für die Werke von Carl Fuchs und Richard Wagner, sondern auch für N.s *Geburt der Tragödie* sowie Erwin Rohdes Verteidigungsschrift *Afterphilologie* Werbung gemacht (Tappert 1877, [49]). Zwar ist Tapperts *Wagner-Lexicon* in N.s Bibliothek nicht erhalten, und auch sonst erwähnt N. das Werk nirgends. Aber es fällt auf, dass N. an zahlreichen Stellen Vorwürfe gegen Wagner und seine Anhänger in der Diktion der zeitgenössischen Kritik vorträgt, deren schönste Blüten Tappert mit Zitaten dokumentiert.

Die Verlagsanzeigen in Tapperts pro-wagnerischem *Lexicon* für N.s Schriften sind symptomatisch für die Problemlage, in der sich N. noch 1888 wiederfand: Nicht nur Eduard Hanslick galt *Die Geburt der Tragödie* als ein Beispiel des verabscheuungswürdigen Wagnerianismus (vgl. Landerer / Schuster 2002, 116 f.). N. hatte sich in den Augen des Publikums noch nicht aus Wagners Schatten lösen können — trotz seiner Abgrenzung von Wagner, die sich bereits in der *Vierten Unzeitgemässen Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth* angekündigt und in *Menschliches, Allzumenschliches* ohne Namensnennung entschieden fortgesetzt hatte, um, wie es rückblickend 1886 in MA I Vorwort 1 heißt, sich nicht weiter „über Richard Wagner's unheilbare Romantik" (KSA 2, 14, 21 f.) zu betrügen. In einer der ersten philosophiegeschichtlichen Übersichtsdarstellungen, die N. einen Platz einräumten, nämlich in der ersten Auflage von Richard Falckenbergs *Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart* wurde N. damals noch zu den „verständnisvollsten Verehrern des Frankfurter Philosophen [sc. Schopenhauers] und des Bayreuther Dramatikers", also Wagners gerechnet (Falckenberg 1886, 422). Falckenberg kannte N.s einschlägige Werke durchaus aus erster Hand, hatte er doch schon 1873 *Die Geburt der Tragödie* und 1876 für das *Musikalische Wochenblatt* auch die *Vierte Unzeitgemässe Betrachtung* über Wagner freundlich besprochen (Kr I, 32 u. 62). In späteren Auflagen von Falckenbergs *Geschichte der neueren Philosophie* sollte N. dann kontinuierlich mehr Raum gewinnen; 1886 erschien er in philosophiehistorischer Perspektivierung noch als Epigone Schopenhauers und Wagners.

In WA flossen freilich keineswegs nur die selbstgemachten und angelesenen Erfahrungen mit und um Wagner ein, sondern ebenso die allgemeinen

kultur- und literaturkritischen Studien, die N. damals trieb und in ihrer Vielgestaltigkeit sich stärker noch in der *Götzen-Dämmerung* ausprägen sollten. Insbesondere der Begriff der *décadence* gab N. ein Instrument an die Hand, sein „Duell" mit Wagner in einen viel größeren Rahmen — den einer umfassenden Zeitdiagnose und Zeittherapie — zu stellen. Wesentliche Impulse dafür gewann N. — ohne seine Quelle zu nennen — aus Paul Bourgets *(Nouveaux) Essais de psychologie contemporaine* (1883/86), deren Bezüge zur zeitgenössischen französischen Literatur N. (teilweise wortwörtlich) auf Wagner übertragen konnte.

4 Konzeption und Struktur

Das Pasquill WA ist auf den ersten Blick ein Werk, das sich an Wagner abarbeitet und den im persönlichen Umgang schon ein Jahrzehnt zuvor vollzogenen Bruch N.s mit Wagner auch schriftstellerisch nachvollzieht. N. war, wenn überhaupt, der deutschen Leseöffentlichkeit als Wagner-Propagandist in Erinnerung geblieben, obwohl er sich schon in manchen früheren Schriften unmissverständlich von Wagner distanziert hatte. In WA geht es jedoch keineswegs ausschließlich um Wagner. Das Werk bedient sich des Komponisten als eines Exempels für die mit den Begriffen der Physiologie und Psychopathologie gefasste, aber aus dem literaturkritischen Werk Paul Bourgets bezogene Diagnose der *décadence*, die als übergreifendes Zeitphänomen verstanden wird. „Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein d é c a d e n t: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte." (KSA 6, 11, 17–19) Selbst sieht sich das wortführende Ich als Genesener, während Wagner die Krankheit repräsentiert, die Europa heimsucht, und die es rechtfertigt, ihn als einen „Fall" zu behandeln.

Nach einem Vorwort besteht der Haupttext des Werkes aus einem in zwölf nummerierte Abschnitte unterteilten „Turiner Brief vom Mai 1888" (KSA 6, 13, 2), der zwar von N. unterzeichnet ist, sich aber an keinen expliziten Adressaten richtet. Es folgen zwei kurze Nachschriften und ein Epilog. Eingangs wird Georges Bizets *Carmen* als Gegengift zu Wagner empfohlen; dieser liebenswürdigen und leichtfüßigen Musik fehle ganz die Wagnersche Pose; sie komme ganz „[o]hne die L ü g e des grossen Stils" (KSA 6, 14, 5) aus. Musik habe den Geist frei zu machen — und dies scheint Bizets Werk zu leisten. *Carmen* gibt dann Gelegenheit, kurze Bemerkungen über die Liebe einzuflechten, die keineswegs so selbstlos sei, wie Wagner sich einrede. Wagner wird als ein Meister der Selbstvergrößerung vorgeführt, der alles mit dem Geklingel der Tugend so aufbläht, dass es erhaben erscheine. Entsprechend variiere Wagner unentwegt das Problem der Erlösung — ein Problem, das eigentlich nur für den *décadent*

ein Problem sein könne. *Parsifal* erscheint als hinreichender Beleg dafür, dass man „am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten zu ersticken“ (KSA 6, 19, 13 f.) drohe, wie N. einen von Goethe auf die Romantiker gemünzten Satz umwidmet. Am *Ring des Nibelungen* beobachtet er, wie Wagner seinen Glauben an die Revolution durch den Schopenhauerschen Pessimismus ersetzt habe: „Erst der Philosoph der décadence gab dem Künstler der décadence sich selbst.“ (KSA 6, 21, 9 f.).

Wagners Musik stelle die „Degenerescenz“ der Gegenwart dar und verursache sie zugleich mit. „In seiner Kunst ist auf die verführerischeste Art gemischt, was heute alle Welt am nöthigsten hat, — die drei grossen Stimulantia der Erschöpften, das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische).“ (KSA 6, 23, 7–11) N. attackiert als *décadence*-Symptom Wagners Tendenz zum Chaotischen und sein Verleugnen einfacher Melodik. Als Charakteristikum der Dekadenz gilt, dass das Leben nicht mehr das Ganze bestimme und sich daher das Einzelne nicht mehr integrieren lasse. Wagner wird dabei eine Begabung als „Miniaturist“ bescheinigt, der sich mit dem Trachten nach großer Form sozusagen im Genre geirrt haben muss. Ihm sei nur an der Wirkung gelegen gewesen, nicht aber an Substanz; „er blieb Rhetor als Musiker“ (KSA 6, 35, 30). Wagner steht denn auch für das Überhandnehmen des Schauspielerischen in der Musik. Entsprechend fordert N. am Schluss seines offenen Briefes, „[d]ass das Theater nicht Herr über die Künste“, „der Schauspieler nicht zum Verführer der Echten“, und „die Musik nicht zu einer Kunst zu lügen“ (KSA 6, 39, 26–31) werden sollten. Die zweite Nachschrift macht deutlich, dass auch Johannes Brahms zu Wagner keine Alternative darstelle, während der Epilog wieder aufs Grundsätzliche zielt, nämlich auf eine „Diagnostik der modernen Seele“ (KSA 6, 53, 6), deren „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ (KSA 6, 53, 7 f.) am Fall Wagner exemplarisch vorgeführt werden kann.

Im Untertitel ausdrücklich als „Brief“ bezeichnet, bedient sich N. in WA einer Form, die er für ein größeres Werk noch nie benutzt hatte. Einen offenen Brief hatte er bislang nur einmal veröffentlicht, nämlich ausgerechnet als Getreuer Wagners am 17. Januar 1873 das *Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“* (KSA 1, 793–797), Alfred Dove. Dieser hatte die Größenwahnsinns-Diagnose, die Theodor Puschmann Wagner gestellt hatte, bekräftigt, worauf sich wiederum N. als Pro-Wagner-Polemiker meinte in Szene setzen zu müssen. Auch dieser erste offene Brief stand damals im Banne Wagners, jedoch unter entgegengesetzten Vorzeichen. WA ist als Brief mit dem *Neujahrswort* ansonsten allerdings kaum vergleichbar; fraglich ist, ob N. den zweiseitigen Text überhaupt noch vor Augen hatte, als er sich über die angemessene

Form seiner Auseinandersetzung mit Wagner Gedanken machte. An sich ist die Wahl der Briefgestalt für ein philosophisches oder literarisches Werk nichts Ungewöhnliches; „[d]er Brief ist die ursprünglichste Form des literarischen Verkehrs, insofern er die fesselloseste ist“ (Overbeck 1879, 222), analysierte N.s Freund Franz Overbeck in seinem Aufsatz *Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus* (vgl. dazu N.s Postkarte an Overbeck, 11. 04. 1879, KSB 5, Nr. 837, S. 405). Schon Platon, Epikur und Seneca nutzen den literarischen Brief als philosophisches Medium. Bei N.s „Turiner Brief vom Mai 1888“ ist allerdings nicht nur bemerkenswert, dass sich N. sonst dieser Form, von seinen eigentlichen, mitunter durchaus ja philosophischen Privatkorrespondenzen abgesehen, kaum bediente, sondern auch, dass über den Adressaten, den man für das Medium als konstitutiv ansehen könnte, gar nichts gesagt wird. Es bleibt völlig offen, wer dieser Adressat ist: Eine ganz bestimmte Person? Die Anhänger Wagners? Die *décadents*? Die Musiksachverständigen? Die Turiner? Die Deutschen? Die Europäer der Zukunft? Gelegentlich werden die Adressaten zwar direkt angesprochen — beispielsweise mit dem Einschub „werden Sie es glauben?“ (KSA 6, 13, 5) oder mit rhetorischen Aufforderungen: „Versuchen Sie’s doch!“ (KSA 6, 29, 20). Gelegentlich — wie zu Beginn von WA 8 (KSA 6, 29, 17–27) — weiten sich diese Leser-Ansprachen zu eigentlichen Dialogen aus, bei denen auch die Adressaten als Gegenredner eine Stimme zu bekommen scheinen. Aber diese Adressaten bleiben doch sonderbar unbestimmt; weder sind sie als Gegner noch als Anhänger Wagners, weder als *décadents* noch als *décadence*-Überwinder greifbar; sie vertreten keine Positionen, an denen sich der Briefschreiber abarbeiten könnte.

Bleiben die Adressaten des „Briefes“ WA kaum fassbar, so sind zwei andere Aspekte starke Indizien für die Briefform, nämlich die im Untertitel gemachten Ort- und Zeitangaben (da N. sich im Mai 1888 in Turin aufhielt, wird „Turiner“ nicht wie „Römer“ im *Römerbrief* des Paulus die Adressaten, sondern eben den Abfassungsort bezeichnen). Philosophische Kunstbriefe pflegen solche Orts- und Zeitangaben zu unterschlagen oder zu fingieren; bei WA entsprechen sie *grosso modo* den historischen Tatsachen. Das erhöht den Anschein von Authentizität: N. will als Experte für Wagner und *décadence* sprechen und tut dies, indem er deutlich macht, von welchem Ort und zu welcher Zeit er spricht. Dies könnte so verstanden werden, dass N. das in WA Gesagte als Momentaufnahme seiner Befindlichkeit zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort zu relativieren sucht — im August 1888 hätte es in Sils-Maria darum schon wieder ganz anders stehen können. Jedoch scheint N. keine Selbstrelativierung durch Kontextualisierung beabsichtigt zu haben; das in WA Gesagte wird dekretiert und duldet keinen Widerspruch, so dass ein neuer Kontext — statt Turin im Mai 1888 also beispielsweise Sils-Maria im August

1888 — am Gesagten nichts ändern würde. WA hat wie ein Brief des von N. so verabscheuten Apostels Paulus den Charakter eines Sendschreibens, das von einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit aus das einzig Gültige zum Thema verlautbaren will. Die Antwort eines ebenbürtigen Korrespondenzpartners wird nicht erwartet.

Dennoch soll WA nicht einfach in trockenem Verkündigungstonfall N.s Einsichten zu Wagner, zur Zeit und zur *décadence* deklamieren; das Werk ist sichtlich um eine sehr abwechslungsreiche literarische Gestaltung bemüht. Das Oszillieren zwischen Ernst und Heiterkeit, das schon im Motto (KSA 6, 13, 3) angekündigt wird, hält sich durch die einzelnen Abschnitte durch. Der alte rhetorisch-ästhetische Topos *variatio delectat* („Die Abwechslung erfreut" — Cicero: *De natura deorum* I, 9, 22) wurde von N. aber keineswegs willkürlich angewandt. Traut man seinen nachgelassenen Aufzeichnungen, so sind die zwölf Abschnitte wie die Sätze eines musikalischen Werks durchkomponiert und zueinander ins Verhältnis gesetzt. In NL 1888, KSA 13, 16[74], 510 ist jedem einzelnen Abschnitt von WA nicht nur eine kurze inhaltliche Charakterisierung zugeordnet, sondern auch eine Satz- oder Stimmungsbezeichnung wie in einer spätromantischen Komposition:

X — schmerzhaft-nachdenklich	
1. Bizet's Musik — der Philosoph	ironisch
2. Süden, Heiterkeit, mau⟨rischer⟩ Tanz Liebe	fremd-interessant
3. der „Erlöser" — Schop⟨enhauer⟩	ironisch
4. der „Ring", Schopenhauer als Erlöser Wagners	fremd-interessant
5. der décadent — g r i m m i g !	g r i m m i g !
6. scherzhaft „Ahnen" „Umwerfen" „Erheben"	ironisch
7. „Hysterismus" „Stil" die kleinen Kostbarkeiten	fremd-interessant
8. „niederwerfende Wirkung" „der Victor Hugo der S p r a c h e " „Talma" „alla genovese"	l o b e n d -rasch
9. „Handlung" „Edda" „ewiger Gehalt" „Madame Bovary" „kein Kind"	ironisch
10. „Litteratur" „Idee" „Hegel" „deutscher Jüngling" — was wir v e r m i s s e n ?	ironisch-fremd-interessant
11. lobend, stark, thatsächlich „der Schauspieler"	stark-h u l d i g e n d
12. drei Formeln	g r i m m i g

zu 10) Wagner ist dunkel, verwickelt, siebenhäutig
8 das bleibt ernst selbst bei Wagners „Contrapunkt"

„Grimmig", „ironisch" und „fremd-interessant" sind die vorherrschenden Stimmungscharakteristika, die N. hier von den einzelnen Abschnitten gibt; Wagners Massenerfolg lässt sich mit diesem Raster ebenso ins Visier nehmen wie der

charakterliche Verfall des künstlerischen Typus zum Lügner, seine Unfähigkeit zum Gestalten organischer Ganzheit und sein Sich-Verlieren im Detail ebenso wie seine neue und als aufgesetzt empfundene religiöse Inbrunst. Die Schriften von 1888 präsentieren, wie Enrico Müller 2010 in einem Vortrag ausgeführt hat, „personale Großgenealogien", die sich am Muster der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral* orientieren, nämlich danach fragen, was für bestimmte Personen und Personengruppen asketische Ideale bedeuten. Im *Fall Wagner* und in *Nietzsche contra Wagner* wird mit Wagner der Künstler dieser Befragung unterzogen, in der *Götzen-Dämmerung* Sokrates, die Philosophen und allgemein die „Verbesserer der Menschheit", im *Antichrist* Jesus und Paulus, in *Ecce homo* schließlich N. als Überwinder der asketischen Ideale selbst. Für den von Wagner repräsentierten Künstlertypus ist das Urteil dieser Personal-Genealogie dann niederschmetternd: Es gelingt ihm mitnichten, die asketischen Ideale zu überwinden oder zu transformieren, vielmehr macht er sich zu ihrem Anwalt und Propagandisten, wodurch die Kunst nach N. die Werte des Lebens selbst verrät.

Wagners Musik erscheint damit als eine reine Dekadenz-Symptomatik: „Wagner hat lauter Krankheitsgeschichten in Musik gesetzt, lauter interessante Fälle, lauter ganz moderne Typen der Degenerescenz, die uns gerade deshalb verständlich sind. Nichts ist von den jetzigen Ärzten und Physiologen besser studirt als der hysterisch-hypnotische Typus der Wagnerschen Heldin: Wagner ist hier Kenner, er ist naturwahr bis zum Widerlichen darin — seine Musik ist vor allem eine psychologisch-physiologische Analyse kranker Zustände" (NL 1888, KSA 13, 15[99], 465, 3–10). N. zögert deshalb nicht, zu behaupten, „die Principien und Praktiken Wagner's sind allesamt zurückführbar auf physiologische Nothstände: sie sind deren Ausdruck (‚Hysterismus' als Musik)" (NL 1888, KSA 13, 16[75], 510, 27–29). Nicht nur die Ursache, sondern auch die Folge Wagners ist die Krankheit. „Er macht Alles krank, woran er rührt, — er hat die Musik krank gemacht." (WA 5, KSA 6, 21, 16 f.).

5 Stellenwert von *Der Fall Wagner* in N.s Schaffen

WA ist eine Gelegenheitsschrift, die N. sicher nicht als eines seiner Hauptwerke angesehen wissen wollte. Dennoch widmet er dem Werk in *Ecce homo* ein Kapitel, das länger ist als die dortigen Retraktationen von *Jenseits von Gut und Böse*, *Zur Genealogie der Moral* und *Götzen-Dämmerung* zusammengenommen. Überdies wird WA in EH als einziges Werk nicht in der Chronologie der Entstehung und der Publikation behandelt, sondern nach der später fertiggestellten und zur Publikation vorbereiteten *Götzen-Dämmerung* an die allerletzte Stelle

und damit in eine herausgehobene Position gerückt (EH WA 1–4, KSA 6, 357–364). Damit erhält das Werk eine Prominenz, die N. aus seinem eigenen Leiden heraus begründet: „Woran ich leide, wenn ich am Schicksal der Musik leide? Daran, dass die Musik um ihren weltverklärenden, jasagenden Charakter gebracht worden ist“ (EH WA 1, KSA 6, 357, 5–8). Dennoch spricht N. in seiner Retraktation von WA weder zur Hauptsache über diese Schrift, noch gibt er eine Erläuterung seiner Wagner-Kritik. Vielmehr verbreitet er sich darüber, welche Abscheulichkeiten sich die Deutschen in der Geschichte der europäischen Kultur hätten zuschulden kommen lassen.

Dieses Vorbeireden an Wagner und an WA scheint anzuzeigen, dass es in WA nur vordergründig um eine persönliche Abrechnung geht, in Wahrheit aber um das Fallbeispiel einer sich vollziehenden Umwertung, für die Wagner und die Musik nur den äußeren Anlass abgeben. In der Sache sind die in WA präsentierten Argumente gegen Wagner durchaus aus früheren Schriften N.s bekannt, aber erst in der polemischen Verschärfung von WA erscheinen sie als Elemente einer allgemeinen Strategie, der Gegenwart eine neue Werteorientierung, nämlich die antidekadente Bejahung des Lebens zu verordnen.

WA hätte dann zum einen seine Bedeutung als Anwendungsfall des Konzepts einer „Umwerthung aller Werthe“. Zum anderen besteht eine zentrale Intention von WA (und später auch NW) darin, jede Verwechslung, nämlich die Verwechslung von N. mit Wagner und dessen Kulturerneuerungsideen auszuschließen. Die Angst vor dem Verwechselt-Werden ist ein besonderes Kennzeichen der Schriften von 1888 (vgl. z. B. EH Vorwort 1, KSA 6, 257, 16–18). Nur eine rabiate Abschottungsrhetorik scheint N. da helfen zu können. N. ist es mit WA zweifellos gelungen, aus dem Schatten Wagners zu treten. Die unmittelbare und intensive Rezeption von WA machen die Schrift zu einer wichtigen Wegmarke in N.s Wirkungsgeschichte.

6 Zur Wirkungsgeschichte

N.s überaus scharfe Wagner-Pathologisierung klingt gerade da, wo sie die Melodie zurückfordert und eine heitere, unkomplexe, untheatralische Musik propagiert, so, als ob es eine Authentizität der Kunst, eine Reinheit der Instinkte, eine organische Ganzheit gäbe, zu der es zurückzukehren gälte. Das riecht nach reaktionärer Kulturkritik, die sich — durchaus im Gefolge von WA — im 20. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreuen sollte. Dennoch ist nicht zu verkennen, dass N.s andere Werke aus seinem letzten Schaffensjahr — insbesondere *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist* und *Ecce homo* — es nicht erlauben, seine Kulturkritik derart einseitig als harmoniesüchtig zu lesen. WA hat

eine exoterische Wirkungsabsicht, nämlich durch scharfe Kritik am Gegenwärtigen die Leser für das Neue und Unerhörte, das N. zu sagen gedenkt, geneigt zu stimmen.

Im Unterschied zu früheren Werken war N. bei WA sofort die öffentliche Aufmerksamkeit sicher. Bereits in den ersten Besprechungen — so nach Kr I, 150 f. in den *Hamburger Nachrichten* vom 06. 10. 1888, im *Magazin für die Literatur des In- und Auslandes* vom 10. 10. 1888 (Nr. 44, S. 694 f.), im *Hamburgischen Correspondenten* vom 11. 10. 1888 (Nr. 283) sowie insbesondere in der am 05. 11. 1888 von der *Neuen freien Presse* abgedruckten Sammelbesprechung von Eduard Hanslick (KGB III 7/3, 2, S. 1036–1038) — wird auf die Diskrepanz zwischen N.s früheren, Wagner-panegyrischen Äußerungen in GT und UB IV WB und seinem jetzt schroffen Antiwagnerianismus aufmerksam gemacht. „Sehr Vieles von dem, was Nietzsche gegen Wagner anführt, ist ohne Frage volkommen richtig; es ist auch nicht neu, nur neu aus dem Munde Nietzsche's, des bedeutendsten und geistreichsten Wagnerianers von ehedem. Aber auch die Wahrheiten, die er ausspricht, müssen durch die Frivolität und den bellenden Styl seiner Schrift an Wirkung einbüßen." (Hanslick, ebd., 1037) Besonders empfindlich auf die Attacke reagierten die überzeugten Wagnerianer, allen voran Richard Pohl, der im *Musikalischen Wochenblatt* vom 25. 10. 1888 (KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033) den „Fall Wagner" zu einem „Fall Nietzsche" umkehrt und sich in eingehender Diffamierung ergeht, was, wie oben erwähnt, N. zu einem Verleger-Wechsel veranlasst. Ganz anders Carl Spitteler, der in der Berner Tageszeitung *Der Bund* eine sehr positive Würdigung mit zahlreichen Auszügen aus WA präsentiert und sie zu Thesen zuspitzt (KGB III 7/3, 2, S. 1038–1041). „Wir haben unsern Lesern von einem ästhetischen Ereignis Mitteilung zu machen: Einer der ersten Vorkämpfer des Wagnertums, der Philosoph Friedrich Nietzsche, ist in das Lager der Gegner übergegangen, und zwar nicht stillschweigend, sondern, wie es sich für einen so einflußreichen Wortführer geziemt, öffentlich, mit begründeter Darlegung in Form eines Protestes." (KGB III 7/3, 2, S. 1038) Gefallen gefunden haben wird N. auch an der Schlusspointe von Spittelers Besprechung: „Das Entscheidende bleibt der Umstand, daß sechs Denker wie Nietzsche eine Nation weiter fördern würden, als Myriaden von Gelehrten und von Philosophen das während eines ganzen Jahrhunderts vermögen." (Ebd., 1041) Im *Bund* blieb dies freilich nicht das letzte Wort, denn der Redakteur Josef Viktor Widmann meinte, Spittelers Darstellung nicht unwidersprochen lassen zu können und widmete *Nietzsches Abfall von Wagner* deshalb im *Bund* vom 20. und 21. 11. 1888 einen langen, kritischen Artikel (KGB III 7/3, 2, S. 1048–1055), der insbesondere N.s Tendenz zum Größenwahn anprangert. „Nein! es geht mit bestem Willen nicht; wir können, nicht länger dieses in allen Farben des gereizten Chamäleons schillernde Pamphlet

Nietzsches behandeln; es widert uns an.“ (Ebd., 1054) „Nietzsche, den wir früher achten und beachten zu sollen glaubten, ist nun für uns tot“ (ebd., 1055).

N.s treuer Zuarbeiter Heinrich Köselitz alias Peter Gast rührte im zweiten Novemberheft der Zeitschrift *Kunstwart* für die Schrift seines Meisters die Werbetrommel (KGB III 7/3, 2, S. 1068–1076). Köselitz hebt als N.s eigentliche Entdeckung hervor: „Von außerordentlicher Wichtigkeit für die Beurteilung Wagner’s ist, was vor Nietzsche noch Niemand deutlich gesehn und hervorgehoben hat: das Schauspielerische an ihm.“ (Ebd., 1073) Und dann macht er sich ganz N.s Selbsteinschätzung zu eigen: „Seine antiromantische, antichristliche, antirevolutionäre, antidemokratische Kultur, kurz seine Vornehmheit, scheidet ihn (und schied ihn) für immer von Wagners Sache.“ (Ebd., 1075) Der *Kunstwart*-Herausgeber Ferdinand Avenarius ergänzte diese Lobeshymne um einige kritische Nachbemerkungen (KGB III 7/3, 2, S. 1076 f.), denen zufolge N. zwar „einer der geistvollsten und tiefsten Denker unserer Zeit“ (ebd., 1076) sei, aber die in WA gefällten Urteile seien weder widerlegbar noch beweisbar. „Denn nur Gedankenfehler lassen sich logisch widerlegen, nicht Empfindungsfehler.“ (Ebd.) N. argumentiere aber nicht, sondern dekretiere nur; daher habe das Werk ihn, Avenarius, „im Gegensatz zu Peter Gast“ „als eine sehr unerfreuliche Erscheinung“ berührt: „das letzte Ergebnis bleibt doch das Bedauern, daß Friedrich Nietzsche diesmal wie <ein> Feuilletonist geschrieben hat“ (ebd., 1077). N. nimmt diese Nachbemerkungen zum Anlass, zum ersten und einzigen Mal selbst in die publizistische Auseinandersetzung um sein Werk mit einem eigenen Zeitschriftenbeitrag einzugreifen, nämlich mit zwei Briefen an Avenarius, von denen er am 10. 12. 1888 auf einer Postkarte verlangt, dass sie „wörtlich im ‚Kunstwart‘ wiederzugeben“ seien (KSB 8, Nr. 1185, S. 519, Z. 3 f.). Tatsächlich erschienen diese offenen Briefe, mit denen N. quasi Avenarius’ Urteil beglaubigen zu wollen schien, er wolle sich nun als Feuilletonist betätigen, im zweiten Dezemberheft des *Kunstwarts* (vgl. auch Schaberg 2002, 223 f.). Da diese Publikation N.s nicht in Collis und Montinaris Ausgabe der Werke N.s Aufnahme fand, sondern nur in der Briefedition abgedruckt ist, sei sie hier nach KSB 8, Nr. 1183 u. 1184, S. 516–518 integral wiedergegeben (vgl. die ausführlicheren Sacherläuterungen KGB III 7/3, 1, S. 484–488):

> … Ich bin Ihnen aufrichtig dankbar für Ihre Kritik, mehr noch als für die ausgezeichneten Worte des Herrn Gast, — ich las sie mit Entzücken, Sie haben, ohne es zu wissen, mir das Angenehmste gesagt, was mir jetzt gesagt werden konnte. In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die Umwertung aller Werte, auf mir liegt und ich, wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, „Feuilletonist“ zu sein, — sein zu können, wie ich es im „Fall Wagner“ gewesen bin. Daß der tiefste Geist auch der frivolste sein muß, das ist beinahe die Formel für meine Philosophie: es könnte

sein, daß ich mich schon über ganz andere „Größen“ auf eine unwahrscheinliche Weise erheitert habe...
Zuletzt thut das meiner persönlichsten Pietät gegen Wagner am wenigsten Abbruch; noch im vorigen Monat habe ich jener unvergeßlichen Zeit der Intimität zwischen uns ein Denkmal gesetzt, das dauern wird: in einem Werke, das jetzt im Druck ist und das jeden Zweifel über mich wegnehmen wird. Auch Ihren Zweifel, sehr werter und lieber Herr! Der „jüngere“ Nietzsche ist niemals über den Punkt-Wagner- mit dem „älteren“ Nietzsche in Widerspruch gewesen: es bliebe wohl zu beweisen, daß jenes x von Wesen, dessen Psychologie in der vierten Unzeitgemäßen gegeben wird, wirklich etwas mit dem Gatten von Frau Cosima zu thun hat oder... — Wissen Sie eigentlich, daß Herr Peter Gast der erste Musiker ist, der jetzt lebt, — Einer der Seltenen zu allen Zeiten, die das Vollkommene können? — Die Musiker, unter uns, finden, ich hätte alles bewiesen, nur zu sehr... Man schreibt mir Briefe über Briefe...

... Vergeben Sie mir, in aller Heiterkeit, eine Nachschrift: es scheint, es geht beim Fall Wagner nicht ohne Nachschrift ab. — Warum haben Sie eigentlich Ihren Lesern die Hauptsache vorenthalten? Daß meine „Sinnesänderung“, wie Sie es nennen, nicht von gestern ist? Ich führe nunmehr seit 10 Jahren Krieg gegen die Verderbnis von Bayreuth, — Wagner hielt mich seit 1876 für seinen eigentlichen und einzigen Gegner, die Spuren davon sind überreich in seinen späteren Schriften. Der Gegensatz eines décadent und einer aus der Überfülle der Kraft herausschaffenden, das heißt dionysischen Natur, der das Schwerste Spiel ist, ist ja zwischen uns handgreiflich (ein Gegensatz, der vielleicht in fünfzig Stellen meiner Bücher ausgedrückt ist, z. B. in der „fröhl. Wissenschaft“ S. 312 ff). Wir sind verschieden wie arm und reich. Unter Musikern ist ja über die Armut Wagners gar kein Zweifel; vor mir, vor dem auch die Verstocktesten ehrlich werden, sind auch die extremen Parteigänger seiner Sache über diesen Punkt ehrlich geworden. Wagner war mir als Typus unschätzbar; ich habe an unzähligen Stellen den biologischen Gegensatz des verarmten und, folglich, raffinirten und brutalen Kunstinstinkts zum reichen, leichten, im Spiele sich echt bejahenden dargestellt — vergeben Sie mir! sogar mit der von Ihnen gewünschten „ruhig sachlichen Entwickelung der Gründe“. Eine kleine Hand voll Stellen: Menschl. Allzumenschl. (— vor mehr als 10 Jahren geschrieben)

2,62 ff. décadence und Berninismus im Stil W.’s.
2,51 seine nervöse Sinnlichkeit,
2,60 Verwilderung im Rhythmischen,
2,76 Katholizismus des Gefühls, seine „Helden“ physiologisch unmöglich.

Wanderer u. Schatten 93 gegen das espressivo um jeden Preis.
Morgenröte 225 die Kunst W.s, den Laien in der Musik zu täuschen.
Fröhl. Wissenschaft 309 W. Schauspieler durch und durch, auch als Musiker. 110 Bewunderungswürdig im Raffinement des sinnlichen Schmerzes.
Jenseits von Gut und Böse 221 Wagner zum kranken Paris gehörig, eigentlich ein französischer Spät-Romantiker, wie Delacroix, wie Berlioz, alle mit einem fond von Unheilbarkeit auf dem Grunde und, folglich, Fanatiker des Ausdrucks.
— Warum ich das Alles Ihnen schreibe? Weil man in St. Petersburg und in Paris mich ebenso ernst nimmt und liest, wie nachlässig im „Vaterlande“... Nachlässig — was für ein Euphemismus...

N.s ungewöhnliches Eingreifen in die Debatte um seine eigene Schrift ist Ausdruck der verstärkten Selbstvermarktungstendenzen, die sich in seinem Schaf-

fen 1888 bemerkbar machen. Diese Selbstvermarktungstendenzen korrelieren im Fall von WA mit der tatsächlichen öffentlichen Aufmerksamkeit, die N. mit den vorangegangenen Schriften fast völlig versagt geblieben war. Entsprechend interagiert N. jetzt erstmals auch mit seiner eigenen Rezeption — indem er nicht nur die beiden Briefe für den *Kunstwart* schreibt, sondern die dort gegebene Liste mit einschlägigen Anti-Wagner-Stellen aus früheren zu einer eigenen Werk-Collage, *Nietzsche contra Wagner*, umgestaltet.

Die Nachwirkung von N.s Wagner-Kritik war über die unmittelbare Wirkung hinaus unabsehbar groß. Das Stichwort der *décadence* wurde zu einem Leitbegriff der zeitgenössischen Kulturkritik. So sehr sich N. zur Entstehungszeit von WA in einen wagnerkritischen Zeitkontext einfügte, so sehr verband sich doch gerade mit seinem Namen eine radikale Abkehr von Wagners Kunst-Paradigma, mit der man sich nicht nur im Umfeld von Bayreuth schwertat (dazu Ferrari Zumbini 1990). Exemplarisch seien als dankbare Inspirationsempfänger aus WA nur Robert Musil, Thomas Mann und Theodor W. Adorno wenigstens genannt. Musil verarbeitete seine einschlägigen Lektüren direkt in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* (vgl. Neymeyr 2005, 107–200), während Thomas Mann in *Leiden und Größe Richard Wagners* (1933) „die unsterbliche Wagnerkritik Nietzsches [...] immer als einen Panegyrikus mit umgekehrtem Vorzeichen, als eine andere Form der Verherrlichung empfunden“ hat: „Sie war Liebeshaß, Selbstkasteiung“ (Mann 1990, 9, 373). Dennoch wollte er ihr gerade als Kritik verbunden bleiben. Auch für Adorno gilt dies, obwohl er in seinem *Versuch über Wagner* (1952) herausstreicht, N. habe „Wagner noch mit den Ohren des Biedermeier gehört, als er ihn formlos fand“ (Adorno 1980, 13, 52 f.).

Mit der historischen Distanz zu Wagner ist auch die Provokationskraft von WA viel stärker verblasst als die anderer Spätschriften N.s. So überwiegen heute — abgesehen von manchen allerdings publikumswirksamen Ausnahmen wie Schlaffer 2007 (dazu das Nötige bei Sommer 2008e, 98–103) — die nüchtern wissenschaftlichen Annäherungen an WA (exemplarisch qualitätvoll ist Müller-Lauter 1999b, 1–23).

II Stellenkommentar

Der Titel

9, 1 *Der Fall Wagner.*] Der von N. gewählte Haupttitel seiner Streitschrift lässt einen breiten Deutungsrahmen offen, da das Wort „Fall“ ein großes Bedeutungsspektrum aufweist. Mindestens sechs Dimensionen lassen sich unterscheiden:

Erstens meint „Fall“ Einzelfall, Anwendungsfall. Dabei ist zu beachten, dass N. im Unterschied zu NL 1888, KSA 13, 23[2], 601, 12 f. („der Fall Baudelaire's in Frankreich, der Fall Edgar Allan Poe's in Amerika, der Fall Wagner's in Deutschland“) „Fall“ und Wagner nicht etwa mit einem Genitiv kombiniert (wie im Englischen oder im Französischen, wo dafür grammatikalisch eine Konstruktion mit Präposition notwendig ist), sondern „Wagner“ als Apposition im Nominativ dem „Fall“ beigesellt. Dadurch ist Wagner selbst direkt zum Fall geworden.

Zweitens weckt „Fall“ die Assoziation von Untergang, Niedergang, Hinfälligkeit. In englischsprachigen Publikationstiteln wird „Fall“ häufig in diesem Sinne verwendet, berühmt z. B. in Edward Gibbons *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1789) oder in Edgar Allan Poes *The Fall of the House of Usher* (1839/40; in der Poe-Ausgabe in N.s Bibliothek ist diese Erzählung freilich nicht enthalten — Poe 1853–1854), seltener in deutschsprachigen Titeln wie in Bruno Bauers *Der Fall und Untergang der neuesten Revolutionen* (1850). Kultureller und physiologischer Niedergang ist unter dem Namen der *décadence* ein zentrales Thema von WA — einer Schrift, die man als exemplarische Studie zu einem *décadence*-Einzelfall verstehen kann. Freilich sind bei dieser Semantik von „Fall“ Genitiv- oder präpositionale Konstruktionen vorherrschend; der Titel von N.s Schrift lautet nicht „Der Fall Wagners“.

Drittens führt dies zur juristisch-kriminologischen Dimension des Wortes „Fall“: Wagner ist ein *casus*, bei dem N. als Untersuchungsbeamter, Ankläger und Richter gleichermaßen in Erscheinung tritt.

Viertens ist Wagner ein Fall im medizinischen Wortsinn, ein pathologischer Fall eben, an dem sich die *décadence* einer ganzen Kultur zeigt. Ein von N. verfasster Werbetext für den Verlag beschreibt WA folgendermaßen: „Die Widerlegung W⟨agners⟩, welche diese Schrift giebt, ist nicht bloß eine aesthetische: sie ist vor allem eine physiologische. Nietzsche betrachtet Wagner als eine Krankheit, als eine öffentliche Gefahr.“ (NL 1888, KSA 13, 16[80], 513, 24–

27) In WA Epilog dient die Vivisektion des „Falls“ Wagner ausdrücklich einer „Diagnostik der modernen Seele“ (KSA 6, 53, 6–10).

Fünftens ist auch der theologisch-moralische Assoziationsspielraum von „Fall“ ziemlich groß: Der Sündenfall, von dem die Bibel in Genesis 3 erzählt, und der moralische „Fall“, nämlich die sexuelle ‚Versündigung‘, spielen ebenfalls in N.s Titelformulierung hinein: „Der Künstler ist vielleicht seiner Art nach mit Nothwendigkeit ein sinnlicher Mensch [...]. Hier zu unterliegen, hier sich zu verschwenden ist für einen Künstler verrätherisch: es verräth den Mangel an Instinkt, an Wille überhaupt, es kann ein Zeichen von décadence sein, — es entwerthet jedenfalls bis zu einem unausrechenbaren Grade seine Kunst. Ich nehme den unangenehmsten Fall, den Fall Wagner. — Wagner, im Banne jener unglaubwürdig krankhaften Sexualität, die der Fluch seines Lebens war, wußte nur zu gut, was ein Künstler damit einbüßt, daß er vor sich die Freiheit, die Achtung verliert. [...] Ein solcher ‚Unfreier‘ hat eine Haschisch-Welt nöthig, fremde, schwere, einhüllende Dünste, alle Art Exotismus und Symbolismus des Ideals, nur um seine Realität einmal loszusein, — er hat Wagnersche Musik nöthig... Eine gewisse Katholicität des Ideals vor Allem ist bei einem Künstler beinahe der Beweis von Selbstverachtung, von ‚Sumpf‘: der Fall Baudelaire's in Frankreich, der Fall Edgar Allan Poe's in Amerika, der Fall Wagner's in Deutschland.“ (NL 1888, KSA 13, 23[2], 600, 16–601, 13, vgl. eine wahrscheinlich frühere Variante derselben Passage in KGW IX 7, W II 4, 19 u. 21).

Sechstens schließlich, in negativer Korrelation zum Sündenfall, kann Fall auch „Glücksfall“ bedeuten, nämlich insofern der analysierte Einzelfall am Ende zu einer Therapie, einer neuen Selbstvergewisserung der Kultur führt. Entsprechend schließt WA Epilog: „Der Fall Wagner ist für den Philosophen ein Glücksfall, — diese Schrift ist, man hört es, von der Dankbarkeit inspirirt...“ (KSA 6, 53, 10–12) Die Wahl des vielsagenden Titels *Der Fall Wagner* — im Unterschied zu vielen anderen Schriften N.s haben sich zumindest im Nachlass keine Alternativtitel erhalten — dürfte auch mit einer Hauptquelle für N.s *décadence*-Kritik in WA zusammenhängen, nämlich mit Paul Bourgets *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*. Bourget hat eine sichtliche Vorliebe für die Wendung „le cas de...“, und zwar oft in der Absicht kritischer Bloßstellung, vgl. z. B. Bourget 1883, 28: „En revanche, si le Moraliste n'est pas prêtre, il est parfois auteur dramatique; c'est le cas de M. Dumas“; ebd., 138: „II a simplement, et dès le début, poussé à leur extrême quelques états de l'âme dont le plein développement n'apparaît que dans la génération suivante. Ce fut le cas de Stendhal, qui *outra tout de suite le sens d'analyse et de cosmopolitisme* propre à notre âge.“ (Erster Satz von N. am Rand markiert, von ihm Unterstrichenes kursiviert. „Wenn der Moralist hingegen kein Priester ist, so

wird er manchmal Dramenautor; dies ist der Fall des Herrn Dumas“; ebd., 138: „Er hat einfach und seit Beginn einige Seelenzustände ins Extreme gesteigert, deren vollständige Entwicklung erst in der kommenden Generation stattfinden wird. Dies war der Fall Stendhals, der *sofort den Sinn für das Analysieren und den Kosmopolitismus übersteigert hat*, der für unsere Zeit typisch ist.“) „[L]e cas des Goncourt“ wird von Bourget ebd., 89 verhandelt, le „cas de Flaubert“ ebd., 90, „le cas de Tourguéniev“ ebd., 210, „le cas d’un Taine, d’un Renan ou d’un Baudelaire“ ebd., 262. Deutlich ist, dass N. sich mit der auf Deutsch in Kombination mit Eigennamen damals noch nicht so geläufigen Rede vom „Fall N. N.“ an eine französische Gepflogenheit anschließt.

9, 2 *Ein Musikanten-Problem*.] Vgl. auch NL 1888, KSA 13, 14[51], 243, 9 f.: „Wagner als Problem. / Ein Wort zur Aufklärung.“ Dass Wagner offenbar nicht als Musiker, sondern nur als „Musikant“ gelten soll, unterstreicht die denunziatorische Absicht, die N. mit WA verfolgt. Ein Musikant ist nur ein Musikausübender, kein Musikschöpfer; „heute hat uns *musikant* schon einen beinahe niedrigen beisinn gegenüber *musiker*“ (Grimm 1854–1971, 12, 2742). N. selbst gebraucht das Wort „Musikant“ durchweg abschätzig oder ironisch (vgl. z. B. FW 104, KSA 3, 461, 34; FW 234, KSA 3, 512, 14; NL 1885, KSA 11, 34[181], 482, 25 = KGW IX 1, N VII 1, 67, 19; GM III 23, KSA 5, 396, 24). Gelegentlich wird der Ausdruck auch zur Selbstcharakterisierung verwendet („Im Grunde bin ich vielleicht ein alter Musikant.“ N. an Jean Bourdeau [Entwurf], um den 17. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1196, S. 533, Z. 38 f.; vgl. auch WA 1, KSA 6, 14, 12). Um sein eigenes, laienhaftes Verhältnis zur Musik ins rechte Licht zu rücken, hatte übrigens schon Heinrich Romundt sich der Musikanten-Metapher in seinem Brief an N. vom 04. 05. 1869 bedient: „Ich sehe überall die Wirkungen des Verkehres mit Dir, mein lieber Freund [...]. Es tönt wie eine schöne halb verklungene Sage von vergangenem und wiedererstandenem Pessimismus, vom Drama der Zukunft, in dem Sophocles wiedergeboren wird [...] unter unserm begeisterten Zuruf, von der Musik als dem Schlüssel aller Kunstphilosophie, von Richard Wagner und Arthur Schopenhauer und von unzähligem Anderem zu mir herüber, es ist ein grosses Concert, in dem ich als schlechter Musikant das Einzelne nicht mehr deutlich unterscheide, nur der Concertmeister steht handgreiflich vor mir und in ihm erkenne ich Dich wieder“ (KGB II 2, Nr. 3, S. 8, Z. 26–42).

Auch Wagner selbst benutzt den Ausdruck „Musikant“ einerseits zur Herabsetzung anderer (vgl. z. B. Wagner 1907, 7, 272), aber gelegentlich andererseits auch zur ironischen Selbstcharakterisierung, so z. B. am Ende eines Briefes an die Fürstin Carolyne Sayn-Wittgenstein vom November 1856: „der ich im Ganzen doch ein lederner, langweiliger, verlumpter — wenngleich Ihnen

ganz und gar ergebener Musikant bin. Richard — der Catarrhist“ (Wagner 2001, 12, 215).

Vorwort

11, 2 *Ich mache mir eine kleine Erleichterung.*] „Erleichterung“ ist bei N. seit seinen frühen Schriften (vgl. z. B. UB I DS 11, KSA 1, 227, 5 im Anschluss an Schopenhauer) eine beliebte Vokabel, die gelegentlich dazu dient, die besondere Leistungsfähigkeit der von N. vertretenen, kritisch-freigeistigen Art des Philosophierens oder der mit ihr verbundenen Methoden herauszustellen (vgl. z. B. MA II WS 350, KSA 2, 702, 16 f.). So zählt nach MA I 36, KSA 2, 58, 19–21 etwa „die psychologische Beobachtung zu den Reiz-, Heil- und Erleichterungsmitteln des Daseins“. Allzu leichtfertigen „Erleichterern des Lebens“, wie etwa manchen „Dichtern“, steht N. allerdings vorbehaltvoll gegenüber (MA I 148, KSA 2, 143, 6–21, vgl. MA I 279, KSA 2, 229, 15–28). Attraktiv erscheint N. da eher ein Wechselspiel, nämlich „Erschwerung als Erleichterung und umgekehrt“ (MA I 280, KSA 2, 229, 30–230, 1). Abgesehen von der bei N. vorherrschenden, metaphorischen Wortverwendung, die „Erleichterung“ als Antonym zu geistiger „Beschwerung“ setzt, spielt N. gelegentlich auch auf konkret physiologische Vorgänge der Erleichterung an: „Meine Einwände gegen die Musik Wagner’s sind physiologische Einwände: [...] Protestirt aber nicht auch mein Magen? mein Herz? mein Blutlauf? mein Eingeweide? [...] — Und so frage ich mich: was will eigentlich mein ganzer Leib von der Musik überhaupt? Ich glaube, seine Erleichterung: wie als ob alle animalischen Funktionen durch leichte kühne ausgelassne selbstgewisse Rhythmen beschleunigt werden sollten.“ (FW 368, KSA 3, 616, 29–617, 12) Diese Erleichterung kann durchaus auch die Gestalt der Darmentleerung annehmen.

11, 2–4 *Es ist nicht nur die reine Bosheit, wenn ich in dieser Schrift Bizet auf Kosten Wagner’s lobe.*] N. hat die Musik des französischen Komponisten Georges Bizet (1838–1875) erstmals im Spätherbst 1881 in Genua wahrgenommen: „Hurrah! Freund! Wieder etwas Gutes kennen gelernt, eine Oper von François Bizet (wer ist das?): Carmén. Hörte sich an wie eine Novelle Mérimée’s, geistreich, stark, hier und da erschütternd. Ein ächt französisches Talent der komischen Oper, gar nicht desorientiert durch Wagner, dagegen ein wahrer Schüler von H Berlioz.“ (N. an Köselitz, 28. 11. 1881, KSB 6, Nr. 172, S. 144, Z. 2–7) Abgesehen vom falschen Vornamen des Komponisten und der falschen Schreibweise des Werkes wird bereits hier die Opposition Bizets zu Wagner behauptet; übrigens hört sich die 1875 uraufgeführte „opéra comique“ *Carmen*

nicht nur „an wie eine Novelle“ von Prosper Mérimée, sondern beruht — textlich bearbeitet von Henri Meilhac und Ludovic Halévy — auf einer solchen, nämlich der 1847 erschienenen *Carmen* (was N. schließlich auch klar wird, vgl. den Brief an Köselitz, 08. 12. 1881, KSB 6, Nr. 177, S. 147, Z. 2–6). N.s *Carmen*-Begeisterung hielt einige Zeit an (vgl. z. B. N. an Köselitz, 05. 01. 1882, KSB 6, Nr. 185, S. 154, Z. 10 f.); er machte sich auch mit anderen Werken Bizets vertraut (vgl. dazu und zu N.s häufigen *Carmen*-Besuchen NK 13, 5 f.). In JGB 254, KSA 5, 200, 13–21 wurde Bizet bei seinem ersten Erscheinen in einem N.-Werk bereits auf eine hohe Stufe gestellt: „Auch jetzt noch giebt es in Frankreich ein Vorverständniss und ein Entgegenkommen für jene seltneren und selten befriedigten Menschen, welche zu umfänglich sind, um in irgend einer Vaterländerei ihr Genüge zu finden und im Norden den Süden, im Süden den Norden zu lieben wissen, — für die geborenen Mittelländler, die ‚guten Europäer‘. — Für sie hat Bizet Musik gemacht, dieses letzte Genie, welches eine neue Schönheit und Verführung gesehn, — der ein Stück Süden der Musik entdeckt hat.“ Das Motiv der Bizet charakterisierenden, dem schwermütigen Norden entgegengesetzten Südlichkeit zieht sich durch N.s nicht sehr zahlreiche Äußerungen über Bizet, vgl. z. B. NL 1887/88, KSA 13, 11[49], 23, 27–24, 1 (korrigiert nach: KGW IX 7, W II 3, 178, 25–34–179, hier in der ursprünglichsten Version wiedergegeben): „— der Geniestreich Bizet’s, welcher einer neuen Sensibilität, die bisher in der gebildeten Musik noch keine Sprache hat, zum Klange verhalf, einer südlicheren und verbrannteren Sensibilität, welche vom feuchten Norden aus nicht zu verstehen ist. Fern vom vaporeusen Idealismus des deutschen Gemüths, nichts für deutsche Jünglinge, gehörnte Siegfriede und andere Wagnerianer.“ Dieselbe Passage lautet in einer späteren, von N. korrigierten Version: „Aus dem ungeheuren Bereiche der Kunst, welche antideutsch ist und bleiben wird und von dem ein für alle Mal deutsche Jünglinge, gehörnte Siegfriede und andere Wagnerianer ausgeschlossen sind: — der Geniestreich Bizet’s, welcher einer neuen — ach so alten — Sensibilität, die bisher in der gebildeten Musik Europas noch keine Sprache gehabt hatte, zum Klange verhalf, einer südlicheren⟨,⟩ brauneren [übergangsweise hieß es an dieser Stelle: heidnischeren]⟨,⟩ verbrannteren Sensibilität, welche freilich nicht vom feuchten Idealismus des Nordens aus zu verstehen ist“. Zum Thema vgl. Perrakis 2008 und Leiner 1995.

Dennoch verrät N. in seinem Brief an Carl Fuchs vom 27. 12. 1888 das strategische Interesse an der Entgegensetzung von Bizet und Wagner: „Das, was ich über Bizet sage, dürfen Sie nicht ernst nehmen; so wie ich bin, kommt B⟨izet⟩ Tausend Mal für mich nicht in Betracht. Aber als ironische Antithese gegen W⟨agner⟩ wirkt es sehr stark; es wäre ja eine Geschmacklosigkeit ohne Gleichen gewesen, wenn ich etwa von einem Lobe Beethovens hätte ausgehen

wollen.“ (KSB 8, Nr. 1214, S. 554, Z. 18–23) Wie gelungen die Provokation war, Bizet gegen Wagner auszuspielen, wird N. noch nach Erscheinen von WA bestätigt. Am 27. 09. 1888 schreibt er an Köselitz: „Ein Curiosum, das Gersdorff mittheilt und das mich sehr erbaut: G⟨ersdorff⟩ ist Zeuge eines rasenden Wuthausbruchs Wagners gegen Bizet gewesen, als Minnie Hauck in Neapel war und Carmen sang. Auf dieser Grundlage, daß W⟨agner⟩ auch hier Partei genommen hat, wird meine Bosheit an einer gewissen Hauptstelle viel schärfer empfunden werden.“ (KSB 8, Nr. 1122, S. 443, Z. 32–38; der Brief von Gersdorff an N., 23. 09. 1888, KGB III 6, Nr. 582, S. 312, Z. 38–50) Die Episode greift N. in seinem Brief an Carl Spitteler auf, in dem er sich für dessen Rezension von WA im *Bund* bedankt, und er verknüpft sie mit WA Vorwort, KSA 6, 11, 2–4: „Daß ich meine ‚Bekehrung‘ an Carmen anknüpfe, ist natürlich — Sie werden keinen Augenblick daran zweifeln — eine Bosheit mehr von mir. Ich kenne den Neid, die Wuthausbrüche Wagners gegen den Erfolg von Carmen — den größten, anbei gesagt, den die Geschichte der Oper hat.“ (KSB 8, Nr. 1150, S. 481, Z. 4–9).

Eduard Hanslick betont übrigens in seiner wohlwollenden Darstellung von Bizets *Carmen* (Hanslick 1880, 143–149), dass das Werk keineswegs wagnerianisch sei, obwohl es in der französischen Kritik dafür gehalten wurde (ebd., 146 f.).

11, 4 f. *Ich bringe unter vielen Spässen eine Sache vor, mit der nicht zu spassen ist.*] Diese als Wortspiel paradoxierte Beschreibung von WA kehrt in der Travestie des lateinischen Mottos 13, 3 wieder: Das befreiende Lachen soll offensichtlich jener „Erleichterung“ dienen (11, 2), die der erste Satz des Vorwortes verspricht: Eine Entlastung von der Schwere und vom Ernst des Themas bringt die satirische Brechung, die sich durchaus als Exemplifikation jener subversiven „fröhlichen Wissenschaft“ verstehen lässt, die N. in FW skizziert hat. Die „Spässe“, die satirischen Formen geben zugleich weitreichende Darstellungsvollmachten, die dem Verfasser einer ‚ernsten‘ philosophischen Abhandlung nicht zur Verfügung stehen. Mit der Deklaration der Schrift als spaßhaft-satirischer „Erleichterung“ immunisiert sich N. zugleich gegen Kritik, ohne doch in 11, 4 f. den Anspruch auf Ernsthaftigkeit preiszugeben.

11, 5–9 *Wagnern den Rücken zu kehren war für mich ein Schicksal; irgend Etwas nachher wieder gern zu haben ein Sieg. Niemand war vielleicht gefährlicher mit der Wagnerei verwachsen, Niemand hat sich härter gegen sie gewehrt, Niemand sich mehr gefreut, von ihr los zu sein. Eine lange Geschichte!*] In W II 7, 70 notierte N. dazu die folgenden Stichworte: „Wagnern Lebewohl zu sagen — mit der Wagnerei verwachsen / Dunkel, vieldeutig, ahnungsvoll“ (KSA 14, 402). N. lernte Wagner persönlich am 8. November 1868 in Leipzig bei Hermann Brockhaus kennen, nachdem er bereits 1861 zusammen mit Gustav

Krug den Klavierauszug von Wagners *Tristan* durchgearbeitet hatte. Mit Antritt seiner Basler Professur besuchte N. von Pfingsten 1869 an Wagner und seine (künftige) Frau in Tribschen am Vierwaldstätter See sehr häufig und wurde geradezu ein Teil von Wagners Familie. Wie Wagner begeistert von Schopenhauers Philosophie, stellte N. in GT seine Auffassung dar, dass Wagners Gesamtkunstwerk die Erneuerung der griechischen Tragödie und exemplarisch für die dringend erforderliche Kulturerneuerung sei. Trotz der während ein paar Jahren sehr innigen Beziehung zu den Wagners dokumentieren Cosimas Tagebücher schon früh gewisse Irritationen, so beispielsweise am 11. Mai 1871, als ihr zugetragen wurde, dass N. seinen Basler Homer-Vortrag seiner Schwester „mit demselben Gedicht“ gewidmet habe, das er auch in der Widmung an sie verwendete: „Ich muß zuerst darüber lachen, dann aber, mit R[ichard] darüber sprechend, hier einen bedenklichen Zug, wie eine Sucht des Verrats, gleichsam um sich gegen einen großen Eindruck [sc. nämlich denjenigen Wagners auf N.] zu rächen, erkennen.“ (C. Wagner 1988, 1, 387) 1872 geben die Wagners den Haushalt in Tribschen auf, aber N. bleibt zunächst auch — wie UB IV WB von 1876 zeigt — dem Bayreuther Festspielhaus-Projekt treu. Zwar verließ N. die Bayreuther Festspiele während der Proben; jedoch dürfte dies entgegen seiner eigenen Stilisierung mehr mit seinem physischen Zustand als mit einer bereits fundamentalen Entfremdung von Wagner zusammengehangen haben. In Sorrent kam es Ende Oktober 1876 zu einer letzten persönlichen Begegnung mit Wagner. Rückblickend begründete N. seinen Bruch mit Wagner mit dessen *Parsifal*, den er Anfang 1878 von Wagner dediziert bekam, und der N. als Rückfall ins Christentum erschien. Allerdings war N. Wagners Beschäftigung mit dem Parsifal-Stoff längst bekannt (vgl. NK KSA 6, 327, 16–25).

Der Brief, den N. anlässlich von Wagners Tod am 21. 02. 1883 an Malwida von Meysenbug schrieb, legt nahe, dass es sich bei der „tödtliche[n] Beleidigung“ (vgl. N. an Overbeck, 22. 02. 1883, KSB 6, Nr. 384, S. 337, Z. 29) nicht etwa um eine Wagnersche Indiskretion im Blick auf N.s Sexualleben gehandelt hat (so z. B. Vogel 1966, 304 f.; dagegen Borchmeyer 1993, 22), sondern vielmehr um Wagners Hinwendung zum Christentum: „W. hat mich auf eine t ö d t l i c h e Weise beleidigt [...] — sein langsames Zurückgehn und -Schleichen zum Christenthum und zur Kirche habe ich als einen persönlichen Schimpf für mich empfunden“ (KSB 6, Nr. 382, S. 335, Z. 21–25); „Kreuz, Tod und Gruft“ bei Wagner haben N. allerdings schon ganz früh fasziniert — siehe N. an Erwin Rohde, 08. 10. 1868, KSB 2, Nr. 591, S. 322, Z. 53, überdies NK KSA 6, 431, 29–432, 1 und Winteler 2011). Dennoch äußert N. seine Kritik an Wagner in seinen Werken bis in die achtziger Jahre hinein nicht direkt; erst spät geht er zu offener Polemik über. Dass es für N. nicht nur „ein Schicksal“ war, „Wagnern den Rücken zu kehren“ (11, 5 f.), sondern auch zu seinem Schicksal gehörte, eine Weile an

seiner Seite zu kämpfen, folgt aus FW 323, KSA 3, 552, 18–21: „Die grösste Auszeichnung erweist uns das Schicksal, wenn es uns eine Zeit lang auf der Seite unserer Gegner hat kämpfen lassen. Damit sind wir vorherbestimmt zu einem grossen Siege."

11, 7 *Wagnerei*] Das Abstractum „Wagnerei" benutzt N. (zusammen mit „Schopenhauerei") erstmals in M 167, KSA 3, 149, 23, zusammen mit „Hegelei" auch in FW 99, KSA 3, 456, 2–4 (vgl. EH GT 1, KSA 6, 309, 6). „Wagnerei" ist bereits vor N. zur Verächtlichmachung der von Wagner initiierten Kulturmode im Gebrauch; N. verwendet den Ausdruck durchgehend pejorativ. Immerhin macht Wagner in einem Gelegenheitsgedicht von 1879 selbst davon Gebrauch, dort allerdings nicht auf seine Anhänger, sondern auf seine Familie bezogen: „Zu ihrem kleinen Sohn / nun noch ‚Gottes Segen von Cohn', / was wollen sie mehr Lohn / für Welten-Spott und Hohn? / Zu dem gut gebrüteten Ei / gratulirt die ganze Wagnerei!" (Wagner 1911, 12, 378).

11, 10–13 *Wenn ich Moralist wäre, wer weiss, wie ich's nennen würde! Vielleicht Selbstüberwindung. — Aber der Philosoph liebt die Moralisten nicht… er liebt auch die schönen Worte nicht…*] Im Frühwerk erlegte sich N. keine solche Zurückhaltung vor dem „schönen Wort" der Selbstüberwindung auf. Ausgerechnet zu Wagner heißt es in UB IV WB 9, KSA 1, 496, 1–3: „Welche Strenge und Gleichmässigkeit des Willens, welche Selbstüberwindung der Künstler in der Zeit seines Werdens nöthig hatte". Dennoch kommt der Begriff bei N. zwar recht häufig vor, wird aber von ihm kaum emphatisch für sich und sein Denken in Anspruch genommen. Immerhin wird die Überwindung der christlich-theistischen Weltdeutung in FW 357, KSA 3, 600, 27 als „Europa's längste[.] und tapferste[.] Selbstüberwindung" gelobt, deren „Erben" wir seien. Bei N.s Wortverwendung fällt auf, dass häufig gar nicht einzelne Personen, sondern Abstracta wie „Europa", die „Moral" („Selbstüberwindung der Moral" — JGB 32, KSA 5, 51, 27 f. u. GM III 27, KSA 5, 410, 12) oder „der Mensch" („die fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen', um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen" — JGB 257, KSA 5, 205, 18–20) das Subjekt der Selbstüberwindung sind. Selbst im Falle Goethes ist nicht von dessen Selbstüberwindung, sondern von der „Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts" (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49, KSA 6, 151, 7 f.), also des 18. Jahrhunderts die Rede. „Selbstüberwindung" wird beim späten N. zur Chiffre in einer geschichtlichen Entwicklungslogik, die durchaus mit apodiktischem Ton verkündet wird: „Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen ‚Selbstüberwindung' im Wesen des Lebens" (GM III 27, KSA 5, 410, 13–16). Erst in *Ecce homo* werden Ich und

Weltgeschichte dann auch in der Figur der Selbstüberwindung enggeführt: „Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung." (EH Warum ich so weise bin 8, KSA 6, 276, 5 f.) Noch deutlicher wird er in EH Warum ich ein Schicksal bin 3, KSA 6, 367, 22–25: „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz — in m i c h — das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra."

Der „Moralist" erscheint an dieser Stelle wie in 11, 10–13 als Sachwalter der alten, lebensverneinenden Moral; in sein Repertoire gehört gemeinhin die Losung der Selbstüberwindung (zu einem moralisch besseren Dasein). Diese Losung wird hier unterminiert. Der Terminus „Moralist" ist hier wie häufig beim späten N. negativ konnotiert (vgl. z. B. AC 11, KSA 6, 177, 7); der Ausdruck bezieht sich nicht auf die von N. hochgeschätzten französischen „Moralisten" des 17. und 18. Jahrhunderts, die keineswegs die alte Moral vertraten, sondern skeptisch-pessimistisch die „mores", die Sitten der Menschen analysierten. Zur Selbstüberwindung vgl. auch NK KSA 6, 129, 12–22.

11, 14–17 *Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, „zeitlos" zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehn? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist.*] Die Beschreibung des Philosophen, der sich unabhängig macht von der Zeit, in der er lebt, schließt an die Bestimmung Platons an, dessen Sokrates bekanntlich seine überraschten Zuhörer belehrt, dass die Philosophen gerne sterben würden oder es vorzögen, tot zu sein (*Phaidon* 64a–b). Die Philosophie habe die Aufgabe, die Seele aus dem Gefängnis des Körpers zu befreien (*Phaidon* 82e und 83a) und sich damit von Zeitlichkeit und Zeitgebundenheit zu lösen. Einerseits bleibt N. dieser Platonischen Konzeption von Philosophie trotz seiner vielfältigen Ablösungsbemühungen von Platon seit seinem Frühwerk offenkundig verpflichtet. Auch als Stilist strebt N. nach Unvergänglichkeit (vgl. NK KSA 6, 154, 21) und malt sich aus, angesichts des geringen Erfolges in der Gegenwart „posthum geboren" zu werden (AC Vorwort, KSA 6, 167, 6). Allerdings glaubt N. weder an eine vom Körper unabhängige Seele (vgl. z. B. AC 14, KSA 6, 180 f.) noch an eine jenseitige Unsterblichkeit oder andere Formen metaphysischer Ewigkeit, deren der Philosoph teilhaftig werden könnte. Andererseits definiert N. sein eigenes Verfahren bereits in den *Unzeitgemässen Betrachtungen* mit ihrem sprechenden Titel in Opposition zu Zeitmoden und Zeitgeschmack. Der Philosoph kehrt sich von dem ab, was in seiner Zeit als wahr und gültig gilt — damit auch von der zeittypischen Moral, weswegen er kein Moralist sein kann (vgl. 11, 10–13). Diese Rolle der Philosophen wird gleich darauf entsprechend pathetisch umrissen: „Eine tiefe Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung gegen alles Zeitliche, Zeitgemässe" (12, 7–9) zeichnet sie aus. Die demonstrative Distanzierung von der eigenen Zeit hindert N. aller-

dings nicht daran, dem Philosophen fast im gleichen Atemzug eine wichtige Funktion in seiner Zeit, seiner Gegenwart zuzuweisen: „Er hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein“ (12, 21 f.).

11, 16 *Strauss*] Altertümliches Synonym für „Kampf“.

11, 17–20 *Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein d é c a d e n t : nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen.*] Der Anspruch, in sich selbst die zeittypische Dekadenz (dazu NK 11, 21 f.) zu überwinden, bestimmt N.s Selbstdeutung in *Ecce homo*: „Abgerechnet nämlich, dass ich ein décadent bin, bin ich auch dessen Gegensatz.“ (EH Warum ich so weise bin 2, KSA 6, 266, 15 f., vgl. EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264, 3–11) „Der Philosoph“, als der sich N. gegen die *décadence* wehrt, ist offenkundig als „Philosoph“ — weil zeitlos oder überzeitlich — nicht von der *décadence* behelligt. Demgegenüber sollte N. bald in *Götzen-Dämmerung* mit der Exposition des „Problems des Sokrates“ (KSA 6, 67–73) nicht nur diesen exemplarischen griechischen Philosophen, sondern die Philosophie insgesamt unter Dekadenzverdacht stellen. Die in WA Vorwort propagierte Philosophie unterscheidet sich anscheinend grundlegend von allem, was bisher Philosophie hieß.

11, 21 f. *Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der décadence*] Zu den spezifischen Hintergründen des inflationären Gebrauchs, den N. von Worten aus dem Umfeld von *décadence* und *décadent* macht, vgl. NK KSA 6, 67, 18 und 71, 14. Begriffsgeschichtlich lässt sich N.s *décadence* dreifach fassen: Erstens wird der Ausdruck seit Boileau, Montesquieu und Gibbon mit mehr oder weniger stark moralischer Konnotation für den Verfall des Römischen Reiches (in N.s Bibliothek ist Montesquieu 1836 dafür einschlägig) und — etwa bei Bossuet — für den Zustand der Gegenwart verwendet. Zweitens ist *décadence* die Selbstprädikation einer künstlerischen Bewegung um Charles Baudelaire und Paul Verlaine, die die Negation bürgerlicher Werte und das Ausbrechen aus dem bürgerlichen Normgefüge zum Programm erhoben hat („épater le bourgeois“). Ihre Zeitschrift, *Le décadent*, erschien zwischen 1886 und 1889. Die literarische *décadence*-Bewegung fand N. beispielsweise in Paul Bourgets *(Nouveaux) Essais de psychologie contemporaine* dokumentiert. Drittens ist der physiologische Gebrauch der Vokabel im Sinne von Degenerescenz auch schon unter N.s naturwissenschaftlichen und medizinischen Zeitgenossen verbreitet, vgl. NK KSA 6, 71, 14.

Bei N. selber wird eine ästhetische Wortverwendung mit einer historischen, einer moralisch-außermoralischen, einer zeitkritischen und einer physiologisch-biologischen verbunden: *Décadence* meint sowohl den zyklisch unabwendbaren physischen Niedergang der menschlichen Spezies und ihrer Indivi-

duen als auch die daraus resultierende Kultur- und Kunstproduktion. *Décadence* ist die Konsequenz eines schwindenden Willens zur Macht und als solche keineswegs nur auf die Gegenwart beschränkt. Vielmehr wird zum Beispiel in AC die Geschichte von Juden- und Christentum als ein Dekadenzphänomen abgehandelt. Mitte April 1886 charakterisiert N. in einem Brief an Carl Fuchs im Anschluss an Bourget und anhand von Wagner *décadence* als Auflösung in Einzelheiten: „Der Theil wird Herr über das Ganze, die Phrase über die Melodie, der Augenblick über die Zeit“ (KSB 7, Nr. 688, S. 177, Z. 36 f.). Er vergisst nicht, hinzuzufügen: „es giebt auch an der décadence eine Unsumme des Anziehendsten, Werthvollsten, Neuesten, Verehrungswürdigsten, — unsre moderne Musik zum Beispiel“ (ebd., S. 177, Z. 52–54). Zur *décadence* in der Musikpraxis, namentlich bei Wagner in N.s Sicht ausführlich Schellong 1984.

Bei Wagner selbst bleibt der Begriff der *décadence* in den Gesprächen mit Cosima auf die kulturkritische Kennzeichnung eines historisch-zyklischen Niedergangs und der bedenklichen Hinfälligkeit der Gegenwart beschränkt, wird also nicht auf den physiologischen Bereich ausgeweitet. Der Begriff kommt erst nach der Entfremdung von N. in Cosimas Tagebüchern wiederholt vor (vgl. C. Wagner 1988, 3, 80, 322, 478 u. 612; ebd., 4, 682 u. 753). Bereits 1849 findet sich aber in den Notizen zur nicht ausgeführten Schrift *Das Künstlertum der Zukunft* eine gerade im Hinblick auf die *Geburt der Tragödie* interessante Stelle, in der Wagner eine umfassende *décadence* der Tragödie mit Euripides einsetzen lässt: „Antike: — aus dem Chor heraus zum Individuum; Moderne: Shakespeare, — Anfang mit dem Individuum. // Geburt aus der musik [sic]: Äschylos. / Décadence — Euripides.“ (Wagner 1885, 68 = Wagner [1911], 12, 278).

11, 22 f. *„Gut und Böse“ ist nur eine Spielart jenes Problems.*] Die Konstitutionsbedingungen des scheinbar absoluten moralischen Gegensatzes von „Gut und Böse“ untersucht N. in der „Ersten Abhandlung“ der *Genealogie der Moral* (KSA 5, 257–289). Die herrschend gewordene Unterscheidung von „Gut und Böse“ gilt ihm dabei als das Produkt einer Umkehrung im Wertungshaushalt des Menschen, durch die die ursprünglich Schwachen an die Macht gekommen sind (vgl. JGB 260, KSA 5, 211, 28–212, 3). Diese Umkehrung wiederum kann als Ursache dessen erscheinen, was in WA Vorwort *décadence* heißt: „Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral, — man versteht, was sich unter ihren heiligsten Namen und Werthformeln versteckt: das v e r a r m t e Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit. Moral v e r n e i n t das Leben…“ (11, 23–12, 4) Damit hört das „Problem der décadence“ (11, 22) auf, ein Zeitphänomen des späten 19. Jahrhunderts zu sein; es wird zur bestimmenden Signatur der letzten 2500 Jahre europäischer Geschichte. Die Assoziation von Moral und Krankheit nimmt in N.s späten Nachlassnotizen breiten Raum ein, vgl. z. B. NL 1888, KSA 13, 14[65],

250, 7–14 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 149, 8–16): „Ich habe mich gefragt, ob man nicht alle diese obersten Werthe der bisherigen Philosophie Moral und Religion mit den Werthen der Geschwächten, Geisteskranken und [...] Neurastheniker vergleichen kann: sie stellen, in einer milderen Form⟨,⟩ dieselben Übel dar... / der Werth aller morbiden Zustände ist, daß sie in einem Vergrößerungsglas gewisse Zustände, die normal aber als normal schlecht sichtbar sind, zeigen...“ Die Auseinandersetzung mit Wagner wächst sich in N.s Sicht zu einer Angelegenheit von welthistorischer Tragweite aus.

12, 3 *Wille zum Ende*] Vgl. NK KSA 6, 176, 9 f. Diese griffige Wendung, die den Nihilismus charakterisiert, findet sich erstmals in FW Vorrede 2, KSA 3, 349, 6 (1887); sie kehrt wieder in AC 9, KSA 6, 176, 9; EH M 2, KSA 6, 331, 13 (wonach der „Wille zum Ende“ als „Moral an sich“ zu gelten begonnen habe) und EH Warum ich ein Schicksal bin 7, KSA 6, 372, 31 f. (dort im Horizont der „Entselbstungs-Moral“). Zur *Genealogie der Moral* vermerkt EH GM, KSA 6, 352, 26–353, 9: „Die dritte Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure Macht des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das schädliche Ideal par excellence, ein Wille zum Ende, ein décadence-Ideal ist. Antwort: [...] weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Concurrenten hatte. ‚Denn der Mensch will lieber noch das Nichts wollen als nicht wollen‘.“ In NW Wir Antipoden, KSA 6, 426, 33–427, 2 sieht N. „Kunst“ und „Moral“ vom selben Übel gezeichnet, nämlich von „‚Selbstlosigkeit‘ — das décadence-Princip, der Wille zum Ende in der Kunst sowohl wie in der Moral.“

12, 9–11 *das Auge Zarathustra's, ein Auge, das die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht, — unter sich sieht*] In *Also sprach Zarathustra* kommt dem Auge als Medium des Erkennens eine wichtige metaphorische Valenz zu. Den Menschen weiß N.s Kunstfigur Zarathustra mit seinem „Auge“ nicht viel abzugewinnen, wie er gegenüber seinen „Jüngern“ äußert: „Diess ist meinem Auge das Fürchterliche, dass ich den Menschen zertrümmert finde und zerstreuet wie über ein Schlacht- und Schlächterfeld hin. / Und flüchtet mein Auge vom Jetzt zum Ehemals: es findet immer das Gleiche: Bruchstücke und Gliedmaassen und grause Zufälle — aber keine Menschen!“ (ZA II Von der Erlösung, KSA 4, 178, 31–179, 2. N. nimmt hier Formulierungen aus der sogenannten Scheltrede auf die Deutschen in Friedrich Hölderlin: *Hyperion* II 1 auf, die ebenfalls mit dem Refrain „aber keine Menschen“ endet.) In 12, 9–11 stellt N., sich hinter dem „Auge Zarathustra's“ verbergend, demgegenüber eine höhere Lebensform in Aussicht. Diese nicht explizit gemachte Lebensform wäre eine übermenschliche, vgl. z. B. AC 4, KSA 6, 171, 13.

12, 16 *Nicht dass ich gegen diese Krankheit undankbar sein möchte.*] Auch wenn N. in NL 1888, KSA 13, 14[65], 250, 15 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5,

148, 18) zu bedenken gibt, dass „Gesundheit und Krankheit [...] nicht⟨s⟩ wesentlich Verschieden⟨es⟩“ seien, pflegt er die Krankheit, genauer: ihre Überwindung, als Voraussetzung der „Gesundheit“ anzusehen — bis hin zu GD Pfeile und Sprüche 8, KSA 6, 60, 8 f.: „Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.“

12, 17–23 *Wenn ich mit dieser Schrift den Satz aufrecht halte, dass Wagner schädlich ist, so will ich nicht weniger aufrecht halten, wem er trotzdem unentbehrlich ist — dem Philosophen. Sonst kann man vielleicht ohne Wagner auskommen: dem Philosophen aber steht es nicht frei, Wagner's zu entrathen. Er hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein, — dazu muss er deren bestes Wissen haben.*] Während N. in 11, 14–17 mit einer platonisierenden Philosophie-Konzeption kokettiert, wonach sich der Philosoph ganz aus der Verstrickung in die Zeitlichkeit herauszunehmen habe, wird nun eine Funktionsbestimmung gegeben, die demselben Philosophen eine wichtige Aufgabe innerhalb der Zeit zuweist, in der er lebt. In GM II 16, KSA 5, 321, 29–32 bestimmte N. „das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat“, nämlich seiner Zivilisierung, die es mit sich brachte, dass sich die „Instinkte“ nun statt nach außen nach innen zu richten begannen: „dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine ‚Seele‘ nennt“ (KSA 5, 322, 23–25). Freilich führt dies N. nicht zu einer durchgehend negativen Bewertung des „schlechten Gewissens“; vielmehr habe es „aktivisch[.]“ „als der eigentliche Mutterschooss idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an's Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst die Schönheit...“ (GM II 18, KSA 5, 326, 15–19) Wenn N. in 12, 21 f. metaphorisch den „Philosophen“ als „schlechtes Gewissen seiner Zeit“ charakterisiert, ist das nicht nur eine ironische Verbeugung vor der Rolle des Provokateurs, die die Philosophen spätestens seit Sokrates gespielt haben, sondern auch eine Übertragung der Analyse des schlechten Gewissens aus GM auf die Erscheinungsweise des Philosophen. Dieser soll ebenso wie das schlechte Gewissen in der menschlichen Frühgeschichte eine Vertiefung und Intensivierung des Lebens herausfordern, womöglich zu einer neuen „Bejahung“ motivieren. Auf dem knappen Raum eines unscheinbaren Vorwortes wird in WA die Aufgabe der Philosophie neu bestimmt: Die platonisierende Orientierung am Überzeitlichen wird ausgeklammert zugunsten einer bedeutsamen innerzeitlichen Wirksamkeit der Philosophen. N. nimmt damit Überlegungen aus JGB 212, KSA 5, 145, 24–30 auf: „Bisher haben alle diese ausserordentlichen Förderer des Menschen, welche man Philosophen nennt, und die sich selbst selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unange-

nehme Narren und gefährliche Fragezeichen fühlten —, ihre Aufgabe, ihre harte, ungewollte, unabweisliche Aufgabe, endlich aber die Grösse ihrer Aufgabe darin gefunden, das böse Gewissen ihrer Zeit zu sein."

12, 23–25 *Aber wo fände er für das Labyrinth der modernen Seele einen eingeweihteren Führer, einen beredteren Seelenkündiger als Wagner?*] Der Satz spielt mit der mythologischen Vorstellung von der Unterwelt, wo die Seelen der Verstorbenen eines Führers, eines ψυχοπομπός, eines „Seelengeleiters" bedürfen. „Psychopompos" war der Beiname des Hermes, der in der griechischen Mythologie die Aufgabe des Seelengeleiters übernahm. Das Wort „Seelenkündiger" kommt bei N. nur hier vor; es fehlt auch bei Grimm 1854–1971, obwohl es im 19. Jahrhundert einige Male belegt ist (z. B. [Bouterweck] 1805, 20: „Erfahrungs-Seelenkündiger"; Eye 1863, VII: „Herzens- und Seelenkündiger der Gegenwart"). Offenbar ist in 12, 25 nicht nur ein Seelenkundiger gemeint, sondern jemand, der von dieser labyrinthischen modernen Seele kündigt, was Wagner eben in seinem Werk tue. Den idealen Leser charakterisiert im Vorwort zu *Antichrist*, KSA 6, 167, 16 f. „die Vorherbestimmung zum Labyrinth"; in 12, 23–25 zeichnet es den „Philosophen" aus, das Labyrinth der Seele zu erkunden, wie einst Theseus das Labyrinth des Minotauros erkundet haben soll.

12, 23 f. *Labyrinth der modernen Seele*] Zum französischen Ausdruck „âme moderne", den N. in JGB 254 und in NW Wohin Wagner gehört von Paul Bourget aufgreift, siehe NK KSA 6, 428, 2. Jedoch ist der deutsche Ausdruck „moderne Seele" bei N. längst vor seinen französischen Lektüren präsent, und zwar schon da fast durchgehend mit kritischem Akzent. In UB III SE 2, KSA 1, 345, 29–31 geißelt er die „Verworrenheit in der modernen Seele, welche sie verurtheilt unfruchtbar und freudelos zu sein", während er in JGB 22, KSA 5, 37, 8 f. die „demokratischen Instinkte[.] der modernen Seele" problematisiert. „Die Vergangenheit von jeder Form und Lebensweise, von Culturen, die früher hart neben einander, über einander lagen, strömt Dank jener Mischung in uns ‚moderne Seelen' aus, unsre Instinkte laufen nunmehr überallhin zurück, wir selbst sind eine Art Chaos" (JGB 224, KSA 5, 158, 7–11). N. versäumt es allerdings nicht, darin auch eine Chance für den „Geist" zu sehen. Im Nachlass finden sich mehrfach Notate, die nahelegen, N. habe der „modernen Seele" eine eigene Schrift oder zumindest einen „Anhang" widmen wollen (z. B. NL 1885, KSA 11, 36[1], 548, 5–7 oder KSA 11, 36[60], 573 = KGW IX 4, W II 4, 2, 18). An anderer Stelle sieht N. die „moderne Seele" bereits bei Sokrates angelegt (NL 1884, KSA 11, 25[103], 37, 22–26). Exemplarisch vollzieht N. diese Kritik der modernen Seele dann an Sokrates in GD Das Problem des Sokrates, KSA 6, 67–73 sowie an Wagner in den beiden Anti-Wagner-Schriften von 1888. JGB 254, KSA 5, 198, 29–31 benutzte bereits Wagner als Exemplifikationsgröße: „je

mehr sich die französische Musik nach den wirklichen Bedürfnissen der âme moderne gestalten lernt, um so mehr wird sie ‚wagnerisiren'".

12, 25–34 *Durch Wagner redet die Modernität ihre intimste Sprache: sie verbirgt weder ihr Gutes, noch ihr Böses, sie hat alle Scham vor sich verlernt. Und umgekehrt: man hat beinahe eine Abrechnung über den Werth des Modernen gemacht, wenn man über Gut und Böse bei Wagner mit sich im Klaren ist. — Ich verstehe es vollkommen, wenn heut ein Musiker sagt „ich hasse Wagner, aber ich halte keine andre Musik mehr aus". Ich würde aber auch einen Philosophen verstehn, der erklärte: „Wagner resümirt die Modernität. Es hilft nichts, man muss erst Wagnerianer sein…"*] Vgl. WA 5, KSA 6, 23, 4–7: „Gerade, weil Nichts moderner ist als diese Gesammterkrankung, diese Spätheit und Überreiztheit der nervösen Maschinerie, ist Wagner der moderne Künstler par excellence, der Cagliostro der Modernität."

Bereits in der *Geburt der Tragödie* finden sich Ansätze einer Kritik an der „moderne[n] Welt" und am „moderne[n] Mensch[en]" (GT 18, KSA 1, 116, 11 u. 29), die N. dann im „Versuch einer Selbstkritik" von 1886 überbietet, indem er den früher von ihm selbst als kulturelles Genesungsmittel empfohlenen, mit Wagner beglaubigten „deutsche[n] Geist" zur Entstehungszeit von GT gerade abdanken sieht, nämlich im „Uebergang zur Vermittelmässigung, zur Demokratie und den ‚modernen Ideen'" (GT Versuch einer Selbstkritik 6, KSA 1, 20, 18 f.). Mit den „modernen Ideen" assoziiert N. namentlich die Vorstellungen politischer Gleichberechtigung und Freiheit, denen er bereits im Frühwerk ablehnend gegenübersteht. Sich selbst attestiert N. im Rückblick von 1886 jedoch ebenfalls, sich mit Modernem, sprich mit Wagner kompromittiert zu haben: „dass ich mir nämlich überhaupt das grandiose griechische Problem, wie mir es aufgegangen war, durch Einmischung der modernsten Dinge verdarb! Dass ich Hoffnungen anknüpfte, wo Nichts zu hoffen war, wo Alles allzudeutlich auf ein Ende hinwies!" (ebd., 20, 7–11). N. beurteilt sich selbst rückblickend also einerseits als noch nicht modernitätskritisch genug; andererseits lässt er ein imaginäres Gegenüber den N. des Jahres 1872 auch fragen, ob dessen „tiefe[r] Hass gegen ‚Jetztzeit', ‚Wirklichkeit' und ‚moderne Ideen'" (GT Versuch einer Selbstkritik 7, KSA 1, 21, 3 f.) nicht ebenfalls das Erzeugnis eines modernen Nihilismus sei — und ob sich dieser „Hass" womöglich „weiter treiben" lasse, als es in N.s früher „Artisten-Metaphysik" (ebd., 21, 4 f.) geschehen sei. Gerade im Spätwerk sieht sich N. als Analytiker der Moderne: „Mein Werk soll enthalten einen Gesamtüberblick über unser Jahrhundert, über die ganze Modernität, über die erreichte ‚Civilisation'" (NL 1887, KSA 12, 9[177], 440, 7–9 = KGW IX 6, W II 1, 12, 32–36). Im Nachlass fällt dabei auf, dass N. die Moderne nicht bloß negativ sieht: „Gesammt-Einsicht: der zweideutige Charakter unserer modernen Welt, — eben dieselben Symptome

könnten auf Niedergang und auf Stärke deuten. Und die Abzeichen der Stärke, der errungenen Mündigkeit könnten auf Grund überlieferter (zurückgebliebener) Gefühls-Abwerthung als Schwäche **mißverstanden** werden.“ (NL 1887, KSA 12, 10[23], 468, 20–26 = KGW IX 6, W II 2, 123, 32–40) In den Aufzeichnungen des letzten Schaffensjahres taucht häufiger das Motiv der „Modernität als Zweideutigkeit der Werthe“ (NL 1888, KSA 13, 17[2], 520, 16) auf. Wie sehr N. seine „Kritik der Modernität“ (KSA 6, 140, 26) gegen deren politische und soziale Entwicklung, namentlich die Demokratisierung, gerichtet sah, geht aus Abschnitt 39 der *Streifzüge eines Unzeitgemässen* in der *Götzen-Dämmerung* hervor. Wenn N. dann in EH JGB 2, KSA 6, 350, 18–23 *Jenseits von Gut und Böse* als das Buch ausgibt, das „in allem Wesentlichen eine Kritik der Modernität“ sei, „die modernen Wissenschaften, die modernen Künste, selbst die moderne Politik nicht ausgeschlossen, nebst Fingerzeigen zu einem Gegensatz-Typus, der so wenig modern als möglich ist, einem vornehmen, einem jasagenden Typus“, dann wird hier der Radius der Kritik noch einmal ausgeweitet. Die sich in Wagner manifestierende Modernität ist für N. nicht nur eine der „modernen Künste“, sondern sie steht exemplarisch für Modernität überhaupt. Der Philosoph, der in WA spricht, macht es sich zur Aufgabe, die Tragweite dieser exemplarischen Modernität Wagners sichtbar zu machen. Dem Leser wäre sicher schon gedient, wenn er es dank der von N. in Aussicht gestellten Analyse selbst vermeiden könnte, Wagnerianer zu werden, bloß um die Moderne zu verstehen.

1

13, 2 *Turiner Brief vom Mai 1888.*] Vgl. dazu ÜK WA.

13, 3 *ridendo dicere severum…*] Vgl. NK 11, 4 f. 13. Das Motto ist eine Abwandlung der sprichwörtlich verkürzten Wiedergabe einer Sentenz aus Horaz: *Satiren* I, 1, 24: „Quamquam ridentem dicere verum quid vetat?“ („Doch lachend das Wahre sagen, was hindert daran?“), nämlich „ridendo dicere verum“ („Lachend das Wahre sagen“, vgl. z. B. Büchmann 1882, 269 f.). N. kommentiert die Abwandlung des Horaz-Spruchs in EH WA 1, KSA 6, 357, 12–15, wo er über die besondere Milde spricht, die er gegenüber Wagner in WA habe walten lassen. WA wird damit ausdrücklich auch als ein selbstironisches Werk charakterisiert.

In seiner lateinischen Horaz-Ausgabe hat N. zwar auf der fraglichen Seite einiges, jedoch nicht den Vers I, 1, 24 oder seine Erläuterung markiert (Horaz 1853, 8). N. wollte seine Abwandlung des Spruchs, „ridendo dicere severum“,

übersetzt „Lachend das Ernste sagen“, ursprünglich als Motto auf dem Titelblatt von WA stehen haben. Im Brief an seinen Verleger Constantin Georg Naumann vom 12. 08. 1888 veranlasst er eine Umstellung: „Auf dem Umschlag wollen wir die Worte ridendo dicere severum weglassen, nachdem dieselben auf dem Blatt, wo die Worte Turiner Brief stehen, eine schicklichere Stelle gefunden haben.“ (KSB 8, Nr. 1089, S. 391, Z. 26–29) N. erläutert seine Wahl des Mottos näher in EH WA 1, KSA 6, 357, 9–15: „Gesetzt aber, dass man dergestalt die Sache der Musik wie seine eigene Sache, wie seine eigene Leidensgeschichte fühlt, so wird man diese Schrift voller Rücksichten und über die Maassen mild finden. In solchen Fällen heiter sein und sich gutmüthig mit verspotten — ridendo dicere severum, wo das verum dicere jede Härte rechtfertigen würde — ist die Humanität selbst.“ Hanslick 1880, 145 f. berichtet davon, dass bei der Aufführung der von N. so geschätzten *Carmen* Bizets (vgl. NK 11, 2–4) nach der Ermordung der Protagonistin „über dem Vorhang in goldenen Lettern die Devise [...] ‚Ridendo castigat mores‘“ zu lesen gewesen sei — übersetzt: „Lachend züchtigt sie/er die Sitten“.

13, 5–21 *Ich hörte gestern — werden Sie es glauben? — zum zwanzigsten Male Bizet's Meisterstück. Ich harrte wieder mit einer sanften Andacht aus, ich lief wieder nicht davon. Dieser Sieg über meine Ungeduld überrascht mich. Wie ein solches Werk vervollkommnet! Man wird selbst dabei zum „Meisterstück“. — Und wirklich schien ich mir jedes Mal, dass ich Carmen hörte, mehr Philosoph, ein besserer Philosoph, als ich sonst mir scheine: so langmüthig geworden, so glücklich, so indisch, so sesshaft... Fünf Stunden Sitzen: erste Etappe der Heiligkeit! — Darf ich sagen, dass Bizet's Orchesterklang fast der einzige ist, den ich noch aushalte? Jener andere Orchesterklang, der jetzt obenauf ist, der Wagnerische, brutal, künstlich und „unschuldig“ zugleich und damit zu den drei Sinnen der modernen Seele auf Einmal redend, — wie nachtheilig ist mir dieser Wagnerische Orchesterklang! Ich heisse ihn Scirocco. Ein verdriesslicher Schweiss bricht an mir aus. Mit meinem guten Wetter ist es vorbei.*] In W II 6, 38 ist folgende Variante dieses Passus überliefert: „Ich schildere jene Eindrücke, die ich oft genug neben einander erlebte, die ich vergleichen konnte: den Eindruck, den Bizet's Meisterstück, Carmen auf mich macht, und den einer Oper Wagners. Bei ersterer harre ich mit einer sanften Andacht aus, bei letzterer laufe ich davon...“ (KSA 14, 402, vgl. auch NL 1888, KSA 13, 15[111], 471).

13, 5 f. *Ich hörte gestern — werden Sie es glauben? — zum zwanzigsten Male Bizet's Meisterstück.*] Zu N.s Interesse an Bizet vgl. NK 11, 2–4. N. hat Bizets *Carmen* wohl zum ersten Mal am 27. 11. 1881 in Genua gehört, Anfang Dezember 1881 zum zweiten Mal — „und wieder hatte ich den Eindruck einer Novelle ersten Ranges [...]. Recht krank inzwischen, doch wohl durch Carmen“ (an

Köselitz, 05. 12. 1881, KSB 6, Nr. 174, S. 145, Z. 10 f. u. 17). In diesen Tagen kauft N. sich den Klavierauszug von *Carmen*, der sich mit vielen Lesespuren in N.s Bibliothek erhalten hat (Bizet o. J., vgl. Daffner o. J.), den er am 28. 12. 1881 auch Köselitz anbietet (KSB 6, Nr. 182, S. 152, Z. 11) und am 05. 01. 1882 schickt (KSB 6, Nr. 185, S. 154, Z. 2). N.s Anmerkungen sind offensichtlich als Kommentare für Köselitz gedacht. An Lou von Salomé schreibt N. vermutlich am 16. 09. 1882 aus Leizpig, er sei am Vortag „im Rosenthal" gewesen, „wohin mich Carmen-Musik lockte" (KSB 6, Nr. 305, S. 260, Z. 34 f.). Einen weiteren Besuch der Oper in Genua dokumentiert N.s Brief an Köselitz vom 22. 03. 1883, KSB 6, Nr. 392, S. 347, Z. 3. Mit N.s Brief vom 20. 09. 1886 aus Sils-Maria erreicht Köselitz eine Anfrage, die den Anschein erweckt, als wolle N. von der Antwort seinen Aufenthaltsort abhängig machen: „wo giebt es jetzt C a r m e n zu hören? Ist sie in München vorbereitet?" (KSB 7, Nr. 751, S. 251, Z. 13 f.) Hingegen gibt sich N. am 01. 04. 1887 ebenfalls an Köselitz, diesmal aus Nizza, Bizet-asketisch, und zwar aus „Mißtrauen" gegenüber einem sich kundtuenden „Willen zur Tyrannei" beim „‚Publikum'": „Wie weit mein Mißtrauen geht? Zwei Theater haben hier diesen Winter ‚Carmen' vorgeführt, eins französisch, eins italiänisch — und Ihr Freund hat obstinat sich selbst Carmen versagt!" (KSB 8, Nr. 824, S. 52, Z. 9–15; auch im Brief vom 27. 10. 1887, KSB 8, Nr. 940, S. 180, Z. 61 wird *Carmen* als Theater-Programmpunkt genannt). Und am 20. 12. 1887, gleichfalls an Köselitz: „es gab noch ein besondres Ereigniß, wo ich Sie vermißt und verlangt habe, wie selten, nämlich die erste Aufführung von Carmen im großen italiänischen Theater — ein wahres Ereigniß für mich: ich habe in diesen 4 Stunden mehr erlebt und begriffen als sonst in 4 Wochen. [...] [E]in unvergleichlich t r a g i s c h e r Eindruck, Alles hundert Mal s p a n i s c h e r als man es in Deutschland begreifen und goutiren würde." (KSB 8, Nr. 964, S. 212, Z. 22–31; vier Mal habe er diese Aufführung gehört, schreibt N. am 15. 01. 1888, KSB 8, Nr. 976, S. 232, Z. 27). An Resa von Schirnhofer vermeldet N. am 14. 04. 1888 aus Turin, er ergötze sich „Abends bald an vorzüglichem gelato, bald an einer guten Aufführung von Carmen" (KSB 8, Nr. 1019, S. 295 f., Z. 19 f.), am 13. 05. 1888 an Reinhart von Seydlitz: „Carmen, wie billig, zur Feier meiner Gegenwart" (KSB 8, Nr. 1034, S. 313, Z. 31 f.). Tatsächlich ist N.s Behauptung in 13, 5 f., er habe sich *Carmen* „zum zwanzigsten Male" angehört, also kaum übertrieben. Die Aufführung, auf die N. in seinem „Turiner Brief vom Mai 1888" anspielt, charakterisiert er in seinem Brief vom 17. 05. 1888 an Köselitz, KSB 8, Nr. 1035, S. 317, Z. 70–72 etwas näher: „Eine glänzende Aufführung von Carmen, Ehren-Serata des vielbewunderten Frl. Borghi. Doch war Nizza im S p i e l Allem über, was ich bis jetzt an Aufführungen dieser Oper erlebt habe". Gemeint ist die Sängerin Erminia Borghi-Mamo (1855–1941). Am 25. 05. 1888 berichtet N. Köselitz noch einmal über die fragliche Turiner Inszenierung: „Hier

hat Teatro Carignano geschlossen, natürlich mit Carmen: es hat davon 2 Monate gelebt. Dem Publikum wurden 3 andre Opern angeboten: es wies sie der Reihe nach ab. Die Zahl der Vorstellungen war für mich erstaunlich: man hat mehrmals drei Abende hintereinander das Werk vorgeführt. Am Schluß sehr respektable Geschenke an den maestro [Leopoldo] Mugnone, goldne Remontoir-Uhr und dergl." (KSB 8, Nr. 1037, S. 319, Z. 6–12) Interessant ist hier wiederum der Kontext von N.s Bericht: Unmittelbar vorher hatte er darüber berichtet, dass man in Paris „toll vor Begeisterung" (ebd., Z. 3) für Johann Sebastian Bachs *Matthäus-Passion* sei. Auch hier steht die Bizet-Reverenz in einem polemischen Bezug.

13, 9–13 *Und wirklich schien ich mir jedes Mal, dass ich Carmen hörte, mehr Philosoph, ein besserer Philosoph, als ich sonst mir scheine: so langmüthig geworden, so glücklich, so indisch, so sesshaft… Fünf Stunden Sitzen: erste Etappe der Heiligkeit!*] Die „indischen Heiligen", denen N. in seinen Lektüren begegnet ist, zeichnen sich durch besondere asketische Virtuosität, entsprechend durch fast unbeschränktes Sitzvermögen aus, wie N. hier ironisch glossiert. Im Unterschied zum christlichen Heiligen ist bei N. der „indische Heilige" schon früh mit einem dezidierten Erkenntnisinteresse assoziiert: „Ebenfalls habe ich abgesehen von den indischen Heiligen, welche auf einer Zwischenstufe zwischen dem christlichen Heiligen und dem griechischen Philosophen stehen und insofern keinen reinen Typus darstellen: die Erkenntniss, die Wissenschaft — soweit es eine solche gab —, die Erhebung über die anderen Menschen durch die logische Zucht und Schulung des Denkens wurde bei den Buddhaisten als ein Kennzeichen der Heiligkeit ebenso gefordert, wie die selben Eigenschaften in der christlichen Welt, als Kennzeichen der Unheiligkeit, abgelehnt und verketzert werden." (MA I 144, KSA 2, 140, 12–22) In AC 20 bis 23 (KSA 6, 186–190) arbeitet N. auf dem Hintergrund von Hermann Oldenbergs *Buddha* (1881) heraus, wie das indische Heiligkeitsideal nicht an Sünde, sondern an Leidensbewältigung interessiert ist.

13, 14 *Orchesterklang*] Der Ausdruck kommt bei N. nur in diesem Abschnitt (auch in 13, 15 sowie 13, 19) sowie in NL 1887, KSA 12, 10[25], 470, 10 (KGW IX 6, W II 2, 121, 23 f.) vor. Dort ist die Kritik an bestimmten musikalischen Entwicklungen eingebunden in eine allgemeine Dekadenzdiagnose: „thatsächlich giebt es einen Cultus der Ausschweifung des Gefühls⟨.⟩ Wie kommt es, daß die starken Zeiten ein umgekehrtes Bedürfniß in der Kunst haben — nach einem Jenseits der Leidensch⟨aft?⟩ / die Farben, die Harmonie, die nervöse Brutalität des Orchester-Klangs; die schreienden Farben im Roman / die Bevorzugung der aufregenden Stoffe (Erotica oder Socialistica oder Pathologica: alles Zeichen, für wen heute gearbeitet wird, für Über-

arbeitete und Zerstreute oder Geschwächte. / — man muß tyrannisiren, um überhaupt zu wirken." (KSA 12, 470, 5–16, korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 121, 20–34) Der Ausdruck „Orchesterklang" kommt erst Mitte des 19. Jahrhunderts auf; in Wagners Schriften scheint er sich nicht zu finden, stattdessen in denjenigen seines Gegners Eduard Hanslick (freilich nicht auf Wagner oder Bizet gemünzt: Hanslick 1886, 250 u. 256) und seines Bewunderers Richard Pohl (1883, 300 f.). Der Ausdruck wird dabei nicht zur Charakterisierung einer bestimmten Kompositionsart, sondern vielmehr der Leistung eines Orchesters benutzt. In N.s Bibliothek hat sich Hans von Wolzogens *Thematischer Leitfaden durch die Musik zu Rich. Wagner's Festspiel „Der Ring des Nibelungen"* erhalten, wo bei „Brünnhildens letzten Worten" vom „auf- und niederwogende[n] Gewebe der Orchesterklänge" als erstem „Athemzug einer ewigen Freiheit" die Rede ist (Wolzogen 1876, 117).

13, 15–19 *Jener andere Orchesterklang, der jetzt obenauf ist, der Wagnerische, brutal, künstlich und „unschuldig" zugleich und damit zu den drei Sinnen der modernen Seele auf Einmal redend, — wie nachtheilig ist mir dieser Wagnerische Orchesterklang!*] Zum Begriff der „modernen Seele" siehe NK 12, 23 f. Als „die drei grossen Stimulantia der Erschöpften" bestimmt N. in WA 6, KSA 6, 23, 9–11 „das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische)". In einer Vorarbeit werden die „Sinne" zu „Grundbedürfnissen" und wie folgt charakterisiert: „Der Held, wie ihn W. concipirt, eine geistreiche Complexität! Wie verstand Wagner, den drei Grundbedürfnissen der modernen Seele mit seinen Helden entgegenzukommen — sie will das Brutale, das Krankhafte und das Unschuldige…" (NL 1888, KSA 13, 14[63], 249, 3–7, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 150, 1–6; hier in der frühesten Version wiedergegeben — der erste Satz wurde später von N. geändert zu: „Der Held, wie ihn W. concipirt hat — wie modern! wie kühn! wie geistreich-complex hat er ihn concipirt!", zitiert nach KGW IX 8, W II 5, 150, 1–2).

Brutalität ist ein Vorwurf aus der zeitgenössischen Wagner-Kritik, siehe Tappert 1877, 6: „**Brutal**, der einzig richtige Ausdruck für die Musik zum zweiten Finale der ‚Meistersinger'. (Dorn, Castan u. A. 1870.) Brutaler Zukunftsmusiker wird R. Wagner von H. Truhn genannt. Schon im Jahre 1861 tadelt der Pariser Schriftsteller Szarvady die brutal klingenden Effecte, welche er im ‚Tannhäuser' entdeckt hatte." In der *Vierten unzeitgemässen Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth* hatte N. bereits die „moderne Seele" mit der Unschuld in Beziehung gebracht — und durchaus auch mit Korrelaten des Krankhaften und Unschuldigen: „Und hier wird auch mit Einem Male die Aufgabe der modernen Kunst deutlich: Stumpfsinn oder Rausch! Einschläfern oder betäuben! Das Gewissen zum Nichtwissen bringen, auf diese oder die andere Weise! Der modernen Seele über das Gefühl von Schuld hinweghelfen,

nicht ihr zur Unschuld zurück verhelfen!“ (UB IV WB 6, KSA 1, 463, 19–23; in der von Marie Baumgartner übersetzten Version „avec l’autorisation de l’auteur“ heißt der Passus: „Et ici nous distinguons tout-à-coup clairement la tâche que se propose l’art moderne: apathie ou ivresse! Endormir ou étourdir! Rendre la conscience igno-/83/rante d’une manière ou d’une autre! Aider à l’âme moderne, non à retrouver son innocence, mais à secouer le sentiment de sa culpabilité!“ Nietzsche 1877, 82 f. Hier fällt auch schon der später in JGB 254 benutzte, französische Ausdruck, vgl. NK KSA 6, 428, 2). Die Kunst stand also bereits in N.s Frühwerk unter dem Vorzeichen des Verfalls; Wagner wurde jedoch damals gerade als Mittel gegen diesen Verfall betrachtet, während er jetzt als dessen prominentestes Symptom gilt. Von einer dreifachen Wirkung der Wagnerschen Musik war N. auch schon 1876 ausgegangen, jedoch auch hier unter positiven Vorzeichen: „Dagegen giebt Wagner, der Erste, welcher die inneren Mängel des Wortdrama’s erkannt hat, jeden dramatischen Vorgang in einer dreifachen Verdeutlichung, durch Wort, Gebärde und Musik; und zwar überträgt die Musik die Grundregungen im Innern der darstellenden Personen des Drama’s unmittelbar auf die Seelen der Zuhörer, welche jetzt in den Gebärden derselben Personen die erste Sichtbarkeit jener inneren Vorgänge und in der Wortsprache noch eine zweite abgeblasstere Erscheinung derselben, übersetzt in das bewusstere Wollen, wahrnehmen.“ (UB IV WB 9, KSA 1, 488, 24–33) Diesen dreifachen Zugriff auf die Zuhörer durch Wort, Gebärde und Musik hält N. 1888 eher für einen Beweis, wie sehr Wagner sein Publikum entmündigen und zum Spielball seiner eigenen Interessen machen will.

13, 18 f. *wie nachtheilig ist mir dieser Wagnerische Orchesterklang! Ich heisse ihn Scirocco*] Vgl. NK KSA 6, 169, 15 f. u. 169, 20–23.

13, 22–24 *Sie kommt leicht, biegsam, mit Höflichkeit daher. Sie ist liebenswürdig, sie s c h w i t z t nicht.*] Dagegen schwitzen Wagners Werke — oder sie bringen die Zuschauer durch den geballten Angriff auf die Sinne zum Schwitzen: „Ein verdriesslicher Schweiss bricht an mir aus.“ (13, 19 f.) Schweiß, Transpiration ist bei N. (abgesehen von Fieber und Angst) mit körperlicher Arbeit, mit Unvornehmheit assoziiert, vgl. M Vorrede 5: „mitten in einem Zeitalter der ‚Arbeit‘, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit“ (KSA 3, 17, 24 f.). Die Höflichkeit bildet das Gegenstück zur schwitzenden Unvornehmheit. Vgl. auch NK KSA 6, 111, 11 f.

13, 24 f. *„Das Gute ist leicht, alles Göttliche läuft auf zarten Füssen“: erster Satz meiner Aesthetik.*] Vgl. NK 37, 12–19 u. KSA 6, 90, 8–11. N.s Kunstfigur Zarathustra, der sich so gut aufs Tanzen versteht, macht die Leichtfüßigkeit zum Kriterium dafür, dass man ihm zuhöre (Za IV Das Abendmahl, KSA 4, 354, 33 f.). Die Leichtfüßigkeit, die N. in WA Bizet zuschreibt, gilt Zarathustra als

bevorzugte Strategie, mit den Widrigkeiten des Daseins umzugehen: „Und wenn es auf Erden auch Moor und dicke Trübsal giebt: wer leichte Füsse hat, läuft über Schlamm noch hinweg und tanzt wie auf gefegtem Eise.“ (Za IV Vom höheren Menschen 17, KSA 4, 366, 3–5) Die „leichten Füsse“ gelten dem späten N. entsprechend als „typisch [...] für den Typus Zarathustra“ (EH Za 6, KSA 6, 344, 11–13, vgl. auch das Motiv der Eidechse bei N., dazu z. B. NK KSA 6, 329, 24–330, 3).

13, 25 f. *Diese Musik ist böse, raffinirt, fatalistisch*] Im Klavierauszug zu *Carmen*, den N. mit Marginalien (für Heinrich Köselitz) versehen hat (*Carmen. Dramma lirico in 4 atti. Riduzione per canto et pianoforte*, Milano o. J.), notiert er zu Carmens „Wenn dir die Karten einmal bittr’es Unheil“ im Terzett des 3. Aktes: „Fatalistische Musik des G. Bizet“ (Daffner o. J., 53) und zum plötzlich darin erklingenden Dur-Akkord: „Dieses Dur ist ganz schauerlich.“ (Ebd., 55) Zum folgenden *pezzo concertato* „Ach die Zöllner sind nur Sünder“ vermerkt N.: „Vom ‚Glück der Bösen‘. Klingt herrlich.“ Mit „Glück der Bösen“ ist M 256, KSA 3, 208, 11 überschrieben.

14, 1 f. *damit macht sie den Gegensatz zum Polypen in der Musik, zur „unendlichen Melodie“*] Zur polypischen Natur des Menschen äußert sich N. in M 119, KSA 3, 111 f. Inspiration zu seiner zoologischen Polypen-Kenntnis konnte N. beispielsweise bei Lange 1866, 409 (u. 1887, 582) sowie bei Spencer und Espinas gefunden haben (vgl. Fornari 2009, 116). Polyp kann freilich auch eine geschwulstartige Gewebewucherung bezeichnen. Einen polypischen Charakter der Musik beschwört der Protagonist in Denis Diderots *Le neveu de Rameau*, den N. aus Goethes Übersetzung kannte (vgl. NL 1873, KSA 7, 29[6], 622, 26–28): „Ebensogern componirte ich die Maximen des Rochefoucault und die Gedanken des Pascal. Der thierische Schrei der Leidenschaft hat die Reihe zu bezeichnen, die uns frommt. Diese Ausdrücke müssen übereinander gedrängt seyn, die Phrase muß kurz seyn, der Sinn abgeschnitten, schwebend, damit der Musiker über das Ganze sowohl wie über die Theile herrsche, ein Wort auslasse oder wiederhole, eins hinzufüge, das ihm fehlt, das Gedicht wenden und umwenden könne, wie einen Polypen, ohne das Gedicht zu zerstören.“ (Goethe 1856b, 29, 292; Seite mit Eselsohr markiert).

Die „unendliche Melodie“ als Stilmittel (den Ausdruck prägte Wagner 1860 in *Zukunftsmusik*) bezeichnet die melodisch ununterbrochene Orchesterbegleitung einer dramatischen Szene. Schon früh stand N. ihr ambivalent gegenüber: „⟨Die unendliche Melo⟩die — man verliert das Ufer, überlässt sich den Wogen.“ (NL 1877, KSA 8, 22 [3], 379) Damit nimmt N. direkt die Kennzeichnung Wagners auf — und zwar jene einzige Stelle, an der Wagner in seinen Schriften den Begriff der unendlichen Melodie gebraucht: „Wo also selbst der Symphoni-

ker noch mit Befangenheit zur ursprünglichen Tanzform zurückgriff, und nie selbst für den Ausdruck ganz die Grenzen zu verlassen wagte, welche ihn mit dieser Form im Zusammenhang hielten, da wird ihm nun der Dichter zurufen: ‚Stürze dich zaglos in die vollen Wogen des Meeres der Musik [...] Spanne deine Melodie kühn aus, daß sie wie ein ununterbrochener Strom sich durch das ganze Werk ergießt: in ihr sage du, was ich verschweige, weil nur du es sagen kannst, und schweigend werde ich Alles sagen, weil ich dich an der Hand führe.‘ / In Wahrheit ist die Größe des Dichters am meisten danach zu ermessen, was er verschweigt, um uns das Unaussprechliche selbst schweigend uns sagen zu lassen; der Musiker ist es nun, der dieses Verschwiegene zum hellen Ertönen bringt, und die untrügliche Form seines laut erklingenden Schweigens ist die unendliche Melodie“ (Wagner 1871–1873, 7, 171 f. = Wagner 1907, 7, 129 f.).

In MA II VM 113, KSA 2, 424, 25–28 überträgt N. den Begriff der unendlichen Melodie auf die Schreibtechnik von Laurence Sterne, „wenn mit diesem Worte ein Stil der Kunst zu einem Namen kommt, bei dem die bestimmte Form fortwährend gebrochen, verschoben, in das Unbestimmte zurückübersetzt wird, so dass sie das Eine und zugleich das Andere bedeutet“. Analytisch ist die Wortverwendung auch in MA II VM 134, KSA 2, 434, 26–435, 3: „Richard Wagner wollte eine andere Art Bewegung der Seele, welche, wie gesagt, dem Schwimmen und Schweben verwandt ist. Vielleicht ist diess das Wesentlichste aller seiner Neuerungen. Sein berühmtes Kunstmittel, diesem Wollen entsprungen und angepasst — die ‚unendliche Melodie‘ — bestrebt sich alle mathematischen Zeit- und Kraft-Ebenmässigkeit zu brechen, mitunter selbst zu verhöhnen, und er ist überreich in der Erfindung solcher Wirkungen, welche dem älteren Ohre wie rhythmische Paradoxien und Lästerreden klingen.“ Sehr viel schärfer klingt dann die Bemerkung in NL 1887, KSA 12, 10[155], 543 über Wagners Wirkungsmittel, die den Mitteln eines Hypnotiseurs glichen, und zu denen auch der „Hysterismus seiner ‚unendlichen Melodie‘“ (KSA 12, 543, 21 f. = KGW IX 6, W II 2, 38, 17–22) gerechnet wird. In einem Brief an Carl Fuchs von Mitte April 1886 heißt es folgerichtig: „Das Wagnerische Worte ‚unendliche Melodie‘ drückt die Gefahr, den Verderb des Instinkts und den guten Glauben, das gute Gewissen dabei allerliebst aus.“ (KSB 7, Nr. 688, S. 176, Z. 28–30) Wagner benutzte das Mittel der „unendlichen Melodie“ seit *Tristan und Isolde* (1857–1859), während in Bizets *Carmen* auf Grundlage der älteren Operntradition Arie, Ensemble und Sprechgesang noch voneinander abgehoben erscheinen.

14, 2 f. *Hat man je schmerzhaftere tragische Accente auf der Bühne gehört?*] Vgl. N.s Brief an Lou von Salomé, 26. 09. 1882, KSB 6, Nr. 311, S. 266, Z. 32–35: „Ich lege einen Ausschnitt aus einer Berliner Zeitung bei, interessant wegen

der verschiednen Auffassung von Carmen. Endlich kommt man in Deutschland dahinter, daß diese Oper (die beste, die es giebt) eine Tragödie enthält!“ Zum Finale im 4. Akt der Oper notiert N. im Klavierauszug: „Wahrhafte **Tragödien**musik von hier an.“ (Daffner o. J., 64) Vgl. auch NK 13, 25 f.

14, 4 f. *Falschmünzerei*] Vgl. NK KSA 6, 95, 31.

14, 5 *Ohne die Lüge des grossen Stils!*] Ein affirmatives Verhältnis zum „grossen Stil“ spricht hingegen aus GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 11, KSA 6, 119, 1–8 sowie aus EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304 f. Zum „grossen Stil“ in der Musik siehe auch Love 1977, bes. 171–179.

14, 8–10 *(Wagner nimmt uns gleichsam als ob — —, er sagt Ein Ding so oft, bis man verzweifelt, — bis man's glaubt).*] Wagner erscheint als ein großer Verführer. Entsprechend ziehen sich Bezeichnungen wie „Zauberer“ (16, 18), „kluge Klapperschlange“ (16, 22), „indische Circe“ (21, 1), „Cagliostro“ (23, 7), „Magnétiseur“ (29, 6), „grösster Mime“ (30, 5), „Falschmünzerei“ (43, 8), „Klingsor aller Klingsore“ (43, 31), und Vorwürfe der „Falschheit“ (51, 18) oder der „Instinkt-Doppelzüngigkeit“ (51, 18) durch die gesamte Schrift.

14, 12 *Musikant*] Vgl. NK 9, 2.

14, 23 f. *Der graue Himmel der Abstraktion wie von Blitzen durchzuckt; das Licht stark genug für alles Filigran der Dinge*] Vgl. NK KSA 6, 169, 20–23. Filigran im handwerklichen Sinne sind „Zieraten, Schmuck- und Kunstsachen aus feinen, auf verschiedene Art gebogenen und zusammengelöteten Gold-, Silber-, versilberten Kupfer-, Eisendrähten, meist Laubwerk, Arabesken etc. darstellend“ (Meyer 1885–1892, 6, 260). Der Herkunft des Begriffs aus dem Gold- und Silberschmiedehandwerk ist sich N. sehr wohl bewusst (vgl. NL 1876/77, KSA 8, 21[3], 368); im übertragenen Sinn bezeichnet Filigran etwas besonders Feines, das bei N. eine Nähe zur *décadence* hat, etwa, wenn „jene Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens überhaupt, jene Finger für nuances“ beschworen wird (EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 265, 34–266, 1, vgl. NL 1888, KSA 13, 24[1]11, 630, 31 f.: „Filigran-Arbeit des décadent-Instinkts“).

14, 26 f. *Ich definirte eben das philosophische Pathos.*] Der Ausdruck „philosophisches Pathos“ kommt nur noch in EH GT 3 vor, vgl. NK KSA 6, 312, 27 f., zur Interpretation auch Djurić 1989.

2

15, 2 *Auch dies Werk erlöst; nicht Wagner allein ist ein „Erlöser“.*] Vgl. NK 41, 17–23 u. 42, 1–2. An Köselitz schreibt N. am 11. 08. 1888: „Das ‚Leitmotiv‘ mei-

ner schlechten Scherze ‚Wagner als Erlöser' bezieht sich natürlich auf die Inschrift im Kranze des Münchner Wagner-Vereins ‚Erlösung dem Erlöser'…" (KSB 8, Nr. 1088, S. 390, Z. 58–60).

15, 2 *Abschied vom feuchten Norden*] Die Unterschiede zwischen der deutschen und der südeuropäischen Musik auf einen klimatischen Gegensatz zurückzuführen, ist nicht neu. Sie findet sich — längst vor dem Auftreten Wagners und Bizets — beispielsweise schon in Guiseppe Mazzinis *Filolosofia della musica* (1836, vgl. Zittel 1996, 420), die N. aber vermutlich nicht gelesen hat. Anhand von Wagner und Bizet macht N. aus der vorgegebenen Konstellation einen prinzipiellen Gegensatz, dessen Überwindbarkeit ihm dennoch in JGB 255, KSA 5, 200, 24–201, 10 möglich erscheint: „Gesetzt, dass Einer den Süden liebt, wie ich ihn liebe, als eine grosse Schule der Genesung, im Geistigsten und Sinnlichsten, als eine unbändige Sonnenfülle und Sonnen-Verklärung, welche sich über ein selbstherrliches, an sich glaubendes Dasein breitet: nun, ein Solcher wird sich etwas vor der deutschen Musik in Acht nehmen lernen, weil sie, indem sie seinen Geschmack zurück verdirbt, ihm die Gesundheit mit zurück verdirbt. Ein solcher Südländer, nicht der Abkunft, sondern dem Glauben nach, muss, falls er von der Zukunft der Musik träumt, auch von einer Erlösung der Musik vom Norden träumen und das Vorspiel einer tieferen, mächtigeren, vielleicht böseren und geheimnissvolleren Musik in seinen Ohren haben, einer überdeutschen Musik, welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle nicht verklingt, vergilbt, verblasst, wie es alle deutsche Musik thut, einer übereuropäischen Musik, die noch vor den braunen Sonnen-Untergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter grossen schönen einsamen Raubthieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht…." (Vgl. auch JGB 254, KSA 5, 200, 13–21).

15, 5–9 *Sie hat von Mérimée noch die Logik in der Passion, die kürzeste Linie, die harte Nothwendigkeit; sie hat vor Allem, was zur heissen Zone gehört, die Trockenheit der Luft, die limpidezza in der Luft, Hier ist in jedem Betracht das Klima verändert.*] N. war zunächst nicht klar, dass Bizets *Carmen* auf einer Vorlage Mérimées beruht, er vergleicht die Oper aber von seiner ersten Bekanntschaft an mit Mérimées Novellenstil (siehe NK 11, 2–4). Einige Tage später heißt es dann in N.s Brief an Köselitz vom 08. 12. 1881: „**Sehr spät** bringt mein Gedächtniß (das mitunter verschüttet ist) heraus, daß es wirklich von Mérimée eine Novelle ‚Carmen' giebt, und daß das Schema und der Gedanke und auch die tragische Consequenz dieses Künstlers noch in der Oper fortleben." (KSB 6, Nr. 177, S. 147, Z. 2–6) Nicht ganz so freundlich klingt eine Notiz in NL 1887/88, KSA 13, 11[66], 32 (KGW IX 7, W II 3, 168, 24–28), in der

Mérimée die Passion ganz abgesprochen wird: „Mérimée, supérieur comme joaillier en vices et comme ciseleur en difformités, gehört zur Bewegung von 1830, nicht durch die passion (sie fehlt ihm —), sondern durch die Neuheit des calculirten procédé, und die kühne Wahl der Stoffe.“ Es handelt sich hier um ein Exzerpt aus Foucher 1873, 303: „Si Mérimée a aimé à mettre en scène les natures corrompues, les crimes pittoresques, il faut avouer que c’est avec un tact prodigieux, un fini inimitable. Il a été et restera un type véritable et supérieur comme joaillier en vices et comme ciseleur en difformités. / Mérimée se rattache au mouvement de 1830, non par la passion qui lui manquait absolument (ce qui fut une circonstance atténuante aux yeux de certains adversaires littéraires) mais par la nouveauté du procédé calculé, le choix hardi des sujets. Mérimée fut le doctrinaire du romantisme.“ („Auch wenn Mérimée es geliebt hat, die verdorbenen Naturen, die exzentrischen Verbrechen zu inszenieren, muss man doch zugeben, dass er dies mit außergewöhnlichem Takt, einer unnachahmlichen Vollendung getan hat. Er war und wird ein wahrhaftiger und außerordentlicher Schmied der Sünden und Ziseleur der Difformitäten bleiben. / Mérimée gehört der Bewegung von 1830 an, nicht durch seine Leidenschaft, die ihm völlig fehlte (was in den Augen einiger literarischer Gegner ein mildernder Umstand war), aber durch sein kalkuliertes Vorgehen, seine dreiste Wahl der Themen. Mérimée war der Doktrinär der Romantik.“) Bei Albert 1885, 2, 305 f. wird Mérimée bescheinigt, er sei ein Künstler, dessen Genie darin liege, dass er auswähle und nur das Nötigste behalte: „L’*art de choisir*, tout est là.“ (Ebd., 306. „Die *Kunst des Auswählens*, alles ist da.“ Kursive im Original, überdies von N. unterstrichen.) In NL 1881, KSA 9, 15[67], 657 werden andere Assoziationen wach: „Warum überkommt mich fast in regelmäßigen Zeiträumen ein solches Verlangen nach Gil Blas und wiederum nach den Novellen Mérimées? Hat mich nicht Carmen mehr bezaubert als irgend eine Oper, in der mir diese geliebte Welt (die ich im Grunde nur auf halbe Jahre verlasse) wiederklingt?“ Die Überlegung schließt offensichtlich an die Lektüre des Klavierauszuges von Carmen an. Dort notiert er zur Seguidilla: „Seguediglia — von **mir** sehr bewundert! — Auch als Text. (Gehört zu meiner Gil Blas-Seligkeit.)“ (Daffner o. J., 33) Zur Einleitung zum 2. Akt heißt es: „Höchst südländisch. Unsere ganze geliebte Gil Blas-Welt!“ (Ebd., 34) Zur Erklärung von N.s *Carmen*-Präferenz vgl. auch die Überlegungen von Scheib 2008.

15, 8 *limpidezza*] Italienisch: „Durchsichtigkeit“, „Klarheit“, „Reinheit“. In N.s Werken kommt der Ausdruck nur hier vor.

15, 10 f. *Diese Musik ist heiter; aber nicht von einer französischen oder deutschen Heiterkeit.*] Als Repräsentanten der „deutschen Heiterkeit“ hatte N. in UB IV WB 8, KSA 1, 480, 2–14 noch durchaus affirmativ Wagner aufgeboten:

„Wer sich über die Nachbarschaft des Tristan und der Meistersinger befremdet fühlen kann, hat das Leben und Wesen aller wahrhaft grossen Deutschen in einem wichtigen Puncte nicht verstanden: er weiss nicht, auf welchem Grunde allein jene eigentlich und einzig deutsche Heiterkeit Luther's, Beethoven's und Wagner's erwachsen kann, die von anderen Völkern gar nicht verstanden wird und den jetzigen Deutschen selber abhanden gekommen scheint — jene goldhelle durchgegohrene Mischung von Einfalt, Tiefblick der Liebe, betrachtendem Sinne und Schalkhaftigkeit, wie sie Wagner als den köstlichsten Trank allen Denen eingeschenkt hat, welche tief am Leben gelitten haben und sich ihm gleichsam mit dem Lächeln der Genesenden wieder zukehren." Die Metaphorik vom Leiden am Leben und von der Genesung kehrt als Muster der Selbstinterpretation in N.s Schriften von 1888 wieder, so etwa im Vorwort von WA. Das Schema seiner früheren Wagner-Deutung überträgt N. jetzt auf sich selbst.

15, 17 f. *Wir blicken dabei hinaus: sahen wir je das Meer glätter?*] Wagner hatte demgegenüber eine metaphorische Vorliebe für das aufgewühlte Meer, vgl. z. B. *Oper und Drama* (1850–1851), 3. Theil, Kapitel III: „Das bodenlose Meer der Harmonie, aus dem ihm jene beseligende Erscheinung entgegentauchte, ist ihm kein Gegenstand der Scheu, der Furcht, des Grausens mehr [...]; nicht nur auf den Wogen dieses Meeres vermag er nun zu schwimmen, sondern — mit neuen Sinnen begabt — taucht er jetzt bis auf den tiefsten Grund hinab." (Wagner 1871–1873, 4, 184 = Wagner 1907, 4, 146 f.).

15, 18–20 *Und wie uns der maurische Tanz beruhigend zuredet! Wie in seiner lasciven Schwermuth selbst unsre Unersättlichkeit einmal Sattheit lernt!*] Im 19. Jahrhundert wandert die populäre Musik Andalusiens in die klassische Musik ein, insbesondere der Flamenco. N. assoziiert „Süden, Heiterkeit" und „Liebe" mit dem maurischen Tanz (NL 1888, KSA 13, 16[74], 510, 3 f.); er gilt als „**Antideutsch**" (NL 1887/88, KSA 13, 11[49], 24, 9 f. = KGW IX 7, W II 3, 178, 42). Bizet bleibt bei diesen Nachlassnotizen zum maurischen Tanz im Blick (vgl. NL 1888, KSA 13, 12[1](319), 209, 11). Konkret ist damit der Kastagnetten-Tanz im 2. Akt von *Carmen* gemeint, zu dem N. im Klavierauszug vermerkt: „Ideal aller Castagnetten-Musik." (Daffner o. J., 41).

15, 21 f. *Endlich die Liebe, die in die Natur zurückübersetzte Liebe!*] Im *Carmen*-Klavierauszug notiert er beim tragischen Doppeltakt: „Ein Epigramm auf die Leidenschaft, das Beste, was seit Stendhal sur l'amour geschrieben worden ist." (Daffner o. J., 19) Zu Carmens Habanera heißt es: „Eros, wie die Alten ihn empfanden — verführerisch spielend boshaft dämonisch unbezwinglich. Zum Vortrag gehört eine wahre Hexe. — Ich weiß diesem Liede nichts Ähnliches —

(Italiänisch zu singen, **nicht** deutsch!)“ (Ebd., 27) Das Zwischenspiel zum 4. Akt tituliert N. als „Das **Fieber** der **todtbereiten** Leidenschaft.“ (Ebd., 58).

15, 22 *Nicht die Liebe einer „höheren Jungfrau“!*] Der Ausdruck „höhere Jungfrau“ ist eine ironische Kontamination von „höherer Tochter“ und der „reinen Jungfrau“, die Elisabeth in Wagners *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (2. Aufzug, 4. Szene) zu sein beansprucht: „Werft von euch das wilde Schwert, / und gebt Gehör der reinen Jungfrau Wort!“ (Wagner 1871–1873, 2, 36 = Wagner 1907, 2, 27) Landgraf, Ritter und Sänger hatten eben noch gefragt: „Was seh’ ich? Wie, Elisabeth! / Die keusche Jungfrau für den Sünder?“ (Wagner 1871–1873, 2, 35 = Wagner 1908, 2, 26) Als „höhere Tochter“ gilt im 19. Jahrhundert ein Mädchen oder eine junge Frau aus gehobenem bürgerlichem Milieu, die künftig nur Gattin, Mutter und Hausfrau sein würde und entsprechend keinen Brotberuf zu erlernen hatte.

15, 22 f. *Keine Senta-Sentimentalität!*] Zum Duett von Don José und Carmen „Hier am Herzen treu geborgen“ glossiert N. im Klavierauszug: „Zart und idealistisch und **nicht** sentimental.“ (Daffner o. J., 42) Senta rettet in Wagners *Fliegendem Holländer* durch ihre Liebe und ihren Opfertod den Titelhelden.

15, 23 f. *Sondern die Liebe als Fatum, als Fatalität, cynisch, unschuldig, grausam*] Vgl. NK 13, 25 f. „*Fatum* (lat., ‚Spruch‘), bei den Römern der von den Göttern, namentlich von Jupiter, ausgesprochene Götterwille, ein fest bestimmtes, unwiderrufliches Geschick, das gute wie das schlimme Lebenslos, dann auch s. v. w. Lebensziel, Tod“, Schicksal (Meyer 1885–1892, 6, 70). Der Ausdruck „cynisch“ spielt hier nicht auf den antiken Kynismus an, sondern meint „schamlos, Sitte und Anstand verachtend“ (Meyer 1885, 4, 384). Zum (philosophischen) Kynismus in N.s Spätwerk vgl. NK KSA 6, 302, 26–30 und im Blick auf Wagner NK KSA 6, 418, 3 f.

15, 25–34 *Die Liebe, die in ihren Mitteln der Krieg, in ihrem Grunde der Todhass der Geschlechter ist! — Ich weiss keinen Fall, wo der tragische Witz, der das Wesen der Liebe macht, so streng sich ausdrückte, so schrecklich zur Formel würde, wie im letzten Schrei Don José’s, mit dem das Werk schliesst: / „Ja! Ich habe sie getödtet, / ich — meine angebetete Carmen!“ — Eine solche Auffassung der Liebe (die einzige, die des Philosophen würdig ist —) ist selten: sie hebt ein Kunstwerk unter Tausenden heraus.*] Vgl. NK KSA 6, 306, 17–20. Im Klavierauszug von *Carmen* vermerkt N. zum abschließenden Duett von Carmen und José: „Letzte Scene ein **dramatisches Meisterstück** — zu studiren! Auf **Steigerungen, Contraste, Logik** usw.“ (Daffner o. J., 62) Liebe ist in *Carmen* keineswegs wie in Wagners Werken eine idealistisch verklärte Angelegenheit, sondern in ihr manifestieren sich leibliche Urkräfte jenseits aller Idealität. Entsprechend

kann Bizets Oper therapeutisch wirken „Carmen: und die deprimierende Wirkung W's: physiologische Einsprache gegen Wagner“ (NL 1888, KSA 13, 14[50], 242, 27 f., korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 8). In seinem Brief an Overbeck, 29. 11. 1888 (KSB 8, Nr. 1163, S. 495) erweckt N. den Anschein, August Strindberg habe in seiner Tragödie *Fadren* den Begriff der Liebe als Geschlechterkampf aus WA adaptiert, während im Brief vom 27. 11. 1888 an Strindberg klar wird, dass N. sich nur über die Koinzidenz ihrer beiden Liebes-Auffassungen freut (KSB 8, Nr. 1160, S. 493). Tatsächlich entstand *Fadren* bereits 1887.

15, 26 *Todhass*] Das Wort „Todhass“, das bei N. in FW 377, KSA 3, 630, 28; JGB 202, KSA 5, 125, 27; WA Nachschrift, KSA 6, 43, 34; AC 58, KSA 6, 245, 28 sowie in NL 1884, KSA 11, 25[109], 40, 18 wiederkehrt, kommt im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts als Synonym für „tödlichen Hass“ zwar nicht häufig vor, ist aber keine Sprachschöpfung N.s. Etwa Heinrich von Treitschke bedient sich seiner im berüchtigten Aufsatz *Unsere Aussichten* gegen Heinrich Graetz und dessen *Geschichte der Juden*: „welche fanatische Wuth gegen den ‚Erbfeind‘, das Christenthum, welcher Todhaß grade wider die reinsten und mächtigsten Vertreter germanischen Wesens, von Luther herab bis auf Goethe und Fichte!“ (Treitschke 1879b, 573).

15, 26–29 *Ich weiss keinen Fall, wo der tragische Witz, der das Wesen der Liebe macht, so streng sich ausdrückte, so schrecklich zur Formel würde, wie im letzten Schrei Don José's*] Die paradox klingende Wendung „tragischer Witz“ kommt bei N. nur noch in FW 95 vor: „Gesetzt, Chamfort wäre damals um einen Grad mehr Philosoph geblieben, so hätte die Revolution ihren tragischen Witz und ihren schärfsten Stachel nicht bekommen: sie würde als ein viel dümmeres Ereigniss gelten und keine solche Verführung der Geister sein.“ (KSA 3, 450, 1–5) In NL 1881, KSA 9, 15[68], 657 behandelt N. das Problem etwas ausführlicher: „Hinter jeder Tragödie steckt etwas Witziges und Widersinniges, eine Lust am Paradoxon, z. B. das Schlußwort der letzten tragischen Oper: ‚ja ich habe sie getödtet, meine Carmen, meine angebetete Carmen!‘ Diese Art von Pfeffer fehlt dem Epos ganz — es ist unschuldiger und wendet sich an kindlichere und plumpere Geister, denen alles Saure Bittre und Scharfe noch widersteht. Tragödie ist ein Vorzeichen, daß ein Volk witzig werden will, — daß der esprit seinen Einzug halten möchte.“

16, 2–6 *Sie glauben in ihr selbstlos zu sein, weil sie den Vortheil eines andren Wesens wollen, oft wider ihren eigenen Vortheil. Aber dafür wollen sie jenes andre Wesen besitzen … Sogar Gott macht hier keine Ausnahme.*] Vom christlichen Gott heißt es in Johannes 3, 16: „Also hat GOtt die Welt geliebet, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818,

111) Das lässt sich leicht dahingehend deuten, dass die Liebe eine Gegenleistung will, nämlich den „Glauben“ der Gläubigen an Gott und an seine Liebe. Damit erhebt er Besitzansprüche über die Gläubigen.

16, 6–8 *Er ist ferne davon zu denken „was geht dich's an, wenn ich dich liebe?“ — er wird schrecklich, wenn man ihn nicht wieder liebt*.] In *Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung* III 14 berichtet Goethe über seine Spinoza-Faszination: „Was mich aber besonders an ihn [sc. Baruch de Spinoza] fesselte, war die gränzenlose Uneigennützigkeit, die aus jedem Satze hervorleuchtete. Jenes wunderliche Wort: ‚Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wieder liebe,‘ mit allen den Vordersätzen worauf es ruht, mit allen den Folgen die daraus entspringen, erfüllte mein ganzes Nachdenken. Uneigennützig zu seyn in allem, am uneigennützigsten in Liebe und Freundschaft, war meine höchste Lust, meine Maxime, meine Ausübung, so daß jenes freche spätere Wort ‚Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?‘ mir recht aus dem Herzen gesprochen ist. Uebrigens möge auch hier nicht verkannt werden, daß eigentlich die innigsten Verbindungen nur aus dem Entgegengesetzten folgen.“ (Goethe 1857a, 22, 219) Das „freche spätere Wort“ steht in *Wilhelm Meisters Lehrjahren* IV 9 und wird von Philine ausgesprochen: „Auf den Dank der Männer habe ich niemals gerechnet, also auch auf deinen nicht; und wenn ich dich lieb habe, was geht's dich an?“ (Goethe 1855b, 16, 281).

16, 8–11 *L'amour — mit diesem Spruch behält man unter Göttern und Menschen Recht — est de tous les sentiments le plus égoïste, et, par conséquent, lorsqu'il est blessé, le moins généreux. (B. Constant.)*] „Die Liebe ist von allen Gefühlen das egoistischste und deshalb, wenn es verletzt wird, das am wenigsten großzügige.“ Das Zitat wandelt leicht gekürzt eine Wendung aus Benjamin Constants Roman *Adolphe* (1816) ab, den N., wie das Exzerpt NL 1887/88, KSA 13, 11[307], 130 (KGW IX 7, W II 3, 69, 2–6) belegt, in der mit einem Essai von Gustave Planche versehenen Ausgabe gelesen haben muss (vgl. Morillas Esteban 2008, 283 f.). Im Zusammenhang lautet der von N. in 16, 8–11 zitierte Passus: „Il y avait dans la voix et dans le ton d'Ellénore je ne sais quoi d'âpre et de violent qui annonçait plutôt une détermination ferme qu'une émotion profonde ou touchante. Depuis quelque temps elle s'irritait d'avance lorsqu'elle me demandait quelque chose, comme si je le lui avais déjà refusé. Elle disposait de mes actions, mais elle savait que mon jugement les démentait. Elle aurait voulu pénétrer dans le sanctuaire intime de ma pensée, pour y briser une opposition sourde qui la révoltait contre moi. Je lui parlai de ma situation, du voeu de mon père, de mon propre désir; je priai, je m'emportai. Ellénore fut inébranlable. Je voulus réveiller sa générosité, comme si l'amour n'était pas de tous les sentiments le plus égoïste, et, par conséquent, lorsqu'il

est blessé, le moins généreux.“ (Constant 1857, 135 „In der Stimme und im Tonfall von Ellénore lag etwas Trockenes und Gewalttätiges, das mehr eine feste Überzeugung als ein tiefes und berührendes Gefühl verkündete. Seit einiger Zeit regte sie sich öfter auf, wenn sie mich um etwas bat, so als hätte ich es ihr bereits verwehrt. Sie verfügte über meine Handlungen, aber sie wusste auch, dass mein Urteilsvermögen diese ablehnte. Sie hätte in das innerste Heiligtum meiner Gedanken eindringen wollen, um dort diesen stummen Widerstand zu brechen, der sie gegen mich aufbrachte. Ich erzählte ihr von meiner Situation, vom Wunsch meines Vaters, von meinem eigenen Bedürfnis; ich bettelte, ich geriet außer mir. Ellénore blieb unerschütterlich. Ich wollte ihre Großzügigkeit wecken, als ob die Liebe von allen Gefühlen nicht das egoistischste wäre und deshalb, wenn es verletzt wird, das am wenigsten großzügige.“).

3

16, 14 *Il faut méditerraniser la musique*] „Man muss die Musik mittelmeerisch machen.“ Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[166], 434, 12 f. (KGW IX 6, W II 1, 17, 32): „die Musik „mediterranisiren“: das ist meine Losung…“ Die Formel kehrt wieder in NL 1888, KSA 13, 19[1]5, 541, 23 und 19[7], 544, 20. Zum Thema siehe auch Perrakis 2008 und Love 1977, 179–189.

16, 14 f. *ich habe Gründe zu dieser Formel (Jenseits von Gut und Böse, S. 220)*] Seite 220 in der Erstausgabe von JGB reicht von KSA 5, 200, 31 bis 201, 27. Der Abschnitt JGB 255, der zwei Drittel der Seite umfasst, handelt von der „Zukunft der Musik“ (KSA 5, 200, 32), nämlich „einer überdeutschen Musik, welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle nicht verklingt, vergilbt, verblasst, wie es alle deutsche Musik thut, einer übereuropäischen Musik“ (KSA 5, 201, 4–7).

16, 15 f. *Rückkehr zur Natur*] Vgl. NK KSA 6, 111, 4 f.

16, 18 *Ah dieser alte Zauberer!*] Ist das Wort hier kritisch gemeint (und spielt auch auf den Zauberer Klingsor in Wagners *Parsifal* an), so klang es in UB IV WB 7, KSA 1, 472, 8–10 noch lobend: „so endlich erwächst der größte Zauberer und Beglücker unter den Sterblichen, der dithyrambische Dramatiker“. Za IV Der Zauberer, KSA 4, 313–320 fasst „Zauberer“ negativ; der dortige Widerpart Zarathustras hat große Ähnlichkeit mit der Wagner-Figur in WA und wird gleichfalls als „Schauspieler“, „Falschmünzer“ und „Lügner“ geschmäht (Za IV Der Zauberer 2, KSA 4, 317, 10).

16, 22 *Was für eine kluge Klapperschlange!*] Vgl. NK 22, 22–24. M 193, KSA 3, 166, 30 f. kennt schon „eine Angst und Lust, wie das Vöglein vor der Klapperschlange“. Za II Von der Menschen-Klugheit, KSA 4, 185, 6–13 bekundet: „Ich bin selig, die Wunder zu sehn, welche heisse Sonne ausbrütet: Tiger und Palmen und Klapperschlangen. / Auch unter Menschen giebt es schöne Brut heisser Sonne und viel Wunderwürdiges an den Bösen. / Zwar, wie eure Weisesten mir nicht gar so weise erschienen: so fand ich auch der Menschen Bosheit unter ihrem Rufe. / Und oft fragte ich mit Kopfschütteln: Warum noch klappern, ihr Klapperschlangen?“ Menschliche Klapperschlangen gibt es also auch schon hier. Im Wagner-Kontext erinnert die Klapperschlange an die Schlange im Paradies (Genesis 3) und an das Klappern auf der Bühne, Wagners Theatralität.

16, 22–25 *Das ganze Leben hat sie uns von „Hingebung“, von „Treue“, von „Reinheit“ vorgeklappert, mit einem Lobe auf die Keuschheit zog sie sich aus der v e r d e r b t e n Welt zurück!*] Was N. hier als pseudochristliches Tugend-Brimborium der Lächerlichkeit, als Inbegriff falsch verstandener asketischer Ideale preisgibt, hat in UB IV WB 2, KSA 1, 435–439 noch seine Wertschätzung genossen. Vgl. auch NK 34, 32–35, 2.

16, 29 f. *Das Problem der Erlösung ist selbst ein ehrwürdiges Problem.*] Dies bedeutet freilich nicht, dass N. das Bedürfnis nach Erlösung für ein universelles Bedürfnis gehalten hätte. Vielmehr ist es für ihn „der Inbegriff aller christlichen Bedürfnisse“ (51, 34–52, 1). Schon in MA I 135 beruht das mit dem Christentum assoziierte „Bedürfniss der Erlösung“ auf einer „falsche[n] Psychologie“, auf einer „Verirrung der Vernunft“ (KSA 2, 129, 25–29). Die universalistische Gegenposition konnte N. etwa bei Caspari 1877, 2, 459 f. finden, der von der „unauslöschlichen Vorstellung von der E r l ö s u n g“ spricht: „Erlösen wollte der tief fühlende, sittlich ringende Geist sich und die Menschheit, /460/ befreien und erretten wollte er sich von der Gewalt jener Unvollkommenheiten, die ihn als Fluch der bösen That fortdauernd von Bösem zu Bösem zu treiben schien. So, sehen wir, mußte unter allen Völkern, die in ihrer innern Gefühlsentwickelung nach dem Erhabenen und ästhetisch Vollkommenen strebten, in dem wirren Getriebe des Lebens geschichtlich nothwendig die Idee der Erlösung erwachen.“ Einschlägige Stellen zu „Erlösung“ und „Erlöser“ aus Wagners Werken sind zusammengestellt im *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein (Glasenapp / Stein 1883, 155 f.).

17, 1 *Leitmotiv*] Der Begriff des Leitmotivs zur Kennzeichnung von musikalischen Motiven, die bestimmte Personen, Situationen, Empfindungen, Ideen oder Gegenstände charakterisieren und bei Wiederholung Erinnerungen evozieren sollen, stammt nicht von Wagner selbst. Entgegen den landläufigen lexi-

kalischen Angaben, ist auch weder Hans von Wolzogen (1876) mit Blick auf Wagner oder Friedrich Wilhelm Jähn (1871) mit Blick auf Carl Maria von Weber der Erfinder des Wortes. Bereits August Wilhelm Ambros bedient sich des Ausdrucks 1865 in seinen *Culturhistorischen Bildern aus dem Musikleben der Gegenwart* mit großer Selbstverständlichkeit: „Die von Wagner zu einer Art System ausgebildete Idee, an das Melodiegedächtniß des Hörers appellirend, besondere Beziehungen in die Musik zu bringen, ist an sich nicht neu. [...] Einen sehr sinnreichen Rückblick auf den Spottchor bringt Weber in der Wolfschluchtscene an — und der bekannte, diabolische Terztriller ist das eigentliche höllische Jubelmotiv Kaspars, da er im Trinkliede, in der Arie und in der Wolfsschluchtsscene wiederkehrt. Meyerbeer lässt in Robert das Motiv der Romanze Raimbauds, das Rittermotiv der vier Pauken an bezeichnenden Stellen immer wieder auftauchen, ebenso in den Hugenotten den Choral und in der Musik zu Struensee sind die bezeichnenden Motive, die man Königinmotiv, Hofintriguemotiv, Gardemotiv, Pastormotiv u. s. w. nennen könnte, schon völlig so verwendet, wie Wagner im Lohengrin seine Leitmotive benützt. Dergleichen ist ganz gut und zweckmäßig, so lange es nur nicht zur Hauptsache wird, denn sonst fühlt man sich wirklich an den lustigen Einfall im parodirten ‚Robert dem Teufel' gemahnt, wo Bertram eine schwarze roth gefütterte Jacke an hat, und, so oft er sie mit dem Rothen nach Außen trägt, Teufel, dagegen, wenn er das Schwarze herauskehrt, zärtlicher Vater ist, und durch dieses ‚Leitmotiv' den Zuschauer immer gleich orientirt." (Ambros 1865, 191, Fn.) N. geht mit dem Ausdruck „Leitmotiv" sparsam um; in seinen Werken erscheint es in 17, 1 zum ersten Mal und kehrt nur einmal in der sarkastischen Wendung WA 8, KSA 6, 32, 1–5 wieder. Im späten Nachlass wendet N. den Begriff gelegentlich auch auf außermusikalische Sphären an (NL 1888, KSA 13, 14[134], 318, 26 = KGW IX 8, W II 5, 78, 36; NL 1888, KSA 13, 21[7], 581, 20 = KGW IX 3, N VII 4, 58, 14). Musikalisch wird er in NL 1888, KSA 13, 16[79], 512, 5 mit der „‚fixe[n] Idee'" der zeitgenössischen Psychopathologie gleichgesetzt.

17, 2–4 *Wer lehrte es uns, wenn nicht Wagner, dass die Unschuld mit Vorliebe interessante Sünder erlöst? (der Fall im Tannhäuser)*] In der „Großen romantischen Oper" *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (1845) hält sich der titelgebende Ritter zunächst im Berg der Venus auf. Dieses Reiches der Sinnlichkeit überdrüssig, geht er zurück unter die Menschen, preist im Sängerkrieg auf der Wartburg die Frau Venus, wofür er verdammt wird. Auf die Fürsprache der ihn liebenden Elisabeth soll er dann doch in Rom Buße tun, aber der Papst verweigert die Vergebung: „Wie dieser Stab in meiner Hand / nie mehr sich schmückt mit frischem Grün, / kann aus der Hölle heißem Brand / Erlösung nimmer dir erblühn!" (3. Aufzug, 3. Szene) Elisabeths entsagungsvoller Liebestod hindert Tannhäuser schließlich daran, sich in den Venusberg zurückzube-

geben. Stattdessen ergrünt der dürre Stab des Papstes, so dass Tannhäuser erlöst sterben kann.

In der Wagner-Biographie von Ludwig Nohl, die N. im Frühjahr 1888 gelesen hat — vgl. NK KSA 6, 324, 8 f. u. N. an Köselitz, 20. 06. 1888, KSB 8, Nr. 1049, S. 338 — heißt es zu diesem Ende: „Erst als eine menschliche Seele die Kraft gewinnt, für sein Heil zu sterben, bricht sich der [sic] Ungestüm seiner eigenen Natur und er [sc. Tannhäuser] findet Erlösung im Tode, das Wesen der Religion bethätigend [sic], das Unwesen falscher Kirchenlehre ewig von sich abweisend." (Nohl o. J., 35) Etwas ausführlicher notiert N. sein Urteil über den *Tannhäuser* in NL 1887, KSA 12, 10[35], 473, 4–12 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 117, 8–20): „— das Laster mit etwas entschieden Peinlichem so verknüpfen, daß zuletzt man vor dem Laster flieht, um von dem loszukommen, was mit ihm verknüpft ist. Dies ist der berühmte Fall Tannhäusers. Tannhäuser, durch Wagnersche Musik um seine Geduld gebracht, hält es selbst bei Frau Venus nicht mehr aus: mit Einem Male gewinnt die Tugend Reiz; ~~selbst~~ eine Thüringische Jungfrau steigt im Preise; und um das Stärkste zu sagen, er goutirt sogar die Weise Wolfram von Eschenbachs…"

17, 4–6 *Oder dass selbst der ewige Jude erlöst wird, s e s s h a f t wird, wenn er sich verheirathet? (der Fall im Fliegenden Holländer)*] Das Schicksal des Titelhelden der „Romantischen Oper in drei Aufzügen" *Der Fliegende Holländer* (1843), der für seine Sünde ewig auf dem Meere umherirren muss, bis ihn eine Frau, Senta (vgl. NK 15, 22 f.), durch ihre unbedingte Liebe erlöst, parallelisiert Wagner mit der mittelalterlich-frühneuzeitlichen Legende vom Ewigen Juden, der wegen seiner Verspottung Christi am Kreuzweg zu ewiger irdischer Wanderschaft verdammt wurde. Die einschlägige Textstelle stammt aus der *Mittheilung an meine Freunde* von 1851: „Die Gestalt des ‚fliegenden Holländers' ist das mythische Gedicht des Volkes: ein uralter Zug des menschlichen Wesens spricht sich in ihm mit herzergreifender Gewalt aus. Dieser Zug ist, in seiner allgemeinsten Bedeutung, die Sehnsucht nach Ruhe aus Stürmen des Lebens. […] Das irdisch heimathlose Christenthum faßte diesen Zug in die Gestalt des ‚ewigen Juden': diesem immer und ewig, zweck- und freudlos zu einem längst ausgelebten Leben verdammten Wanderer blühte keine irdische Erlösung; ihm blieb als einziges Streben nur die Sehnsucht nach dem Tode, als einzige Hoffnung die Aussicht auf das Nichtmehrsein. Am Schlusse des Mittelalters lenkte ein neuer, thätiger Drang die Völker auf das L e b e n hin: weltgeschichtlich am erfolgreichsten äußerte er sich als Entdeckungstrieb. Das Meer ward jetzt der Boden des Lebens, aber nicht mehr das kleine Binnenmeer der Hellenenwelt, sondern das erdumgürtende Weltmeer. Hier war mit einer alten Welt gebrochen; die Sehnsucht des Odysseus nach Heimath, Herd und Eheweib zurück, hatte sich, nachdem sie an den Leiden des ‚ewigen Juden' bis zur Sehnsucht

nach dem Tode genährt worden, zu dem Verlangen nach einem Neuen, Unbekannten, noch nicht sichtbar Vorhandenen, aber im Voraus Empfundenen, gesteigert. Diesen ungeheuer weit ausgedehnten Zug treffen wir im Mythos des fliegenden Holländers, diesem Gedichte des Seefahrervolkes aus der weltgeschichtlichen Epoche der Entdeckungsreisen. Wir treffen auf eine, vom Volksgeiste bewerkstelligte, merkwürdige Mischung des Charakters des ewigen Juden mit dem des Odysseus. Der holländische Seefahrer ist zur Strafe seiner Kühnheit vom Teufel [...] verdammt, auf dem Meere in alle Ewigkeit rastlos umherzusegeln. Als Ende seiner Leiden ersehnt er, ganz wie Ahasveros, den Tod; diese, dem ewigen Juden noch verwehrte Erlösung kann der Holländer aber gewinnen durch — ein W e i b, das sich aus Liebe ihm opfert: die Sehnsucht nach dem Tode treibt ihn somit zum Aufsuchen dieses Weibes; dieß Weib ist aber nicht mehr die heimathlich sorgende, vor Zeiten gefreite Penelope des Odysseus, sondern es ist das Weib überhaupt, aber das noch unvorhandene, ersehnte, geahnte, unendlich weibliche Weib, — sage ich es mit einem Worte heraus: d a s W e i b d e r Z u k u n f t. / Dieß war der ‚fliegende Holländer', der mir aus den Sümpfen und Fluthen meines Lebens so wiederholt und mit so unwiderstehlicher Anziehungskraft auftauchte: das war das erste V o l k s g e d i c h t, das mir tief in das Herz drang, und mich als künstlerischen Menschen zu seiner Deutung und Gestaltung im Kunstwerke mahnte." (Wagner 1871–1873, 4, 327 f. = Wagner 1907, 4, 265 f. Der Passus ist auch zitiert bei Nohl o. J., 31–33, wo ihn N. 1888 gelesen haben dürfte.) Ursprünglich stammt die Idee einer Parallelisierung des Fliegenden Holländers mit dem Ewigen Juden nicht von Wagner selbst; vielmehr hat er sie aus Heinrich Heines Anekdote über „den fliegenden Holländer, den ewigen Juden des Oceans" in den *Memoiren des Herren von Schnabelewopski* übernommen. Im Unterschied zur *Mittheilung an meine Freunde* hat Wagner in seiner *Autobiographischen Skizze* von 1842 die Inspiration durch Heine offen eingeräumt (Wagner 1871–1873, 1, 21 = Wagner 1907, 1, 17).

Im Horizont des *Fliegenden Holländers* ist die mythologische Figur des Ewigen Juden bei N. außer in 17, 4–6 nicht präsent. Gelegentlich evoziert der Ewige Jude in N.s Werken antijüdische Stereotype (so in AC 58, KSA 6, 246, 33), während er andernorts darüber nachdenkt, wie das moderne Judentum „dem Nomadenleben, dem ‚ewigen Juden' ein Ziel zu setzen" vermöge (JGB 251, KSA 5, 194, 20).

17, 6–8 *Oder dass alte verdorbene Frauenzimmer es vorziehn, von keuschen Jünglingen erlöst zu werden? (der Fall Kundry)*] Im „Bühnenweihfestspiel" *Parsifal* (1882) ist Kundry die Helferin der Gralsritter, die freilich auf Betreiben des Zauberers Klingsor Parsifal verführen soll, was ihr aber misslingt. Der unwissende Tor Parsifal erfährt durch Kundry von seiner Abkunft und kann sie

schließlich erlösen. Kundry führt die Figur des Ewigen Juden aus dem *Fliegenden Holländer* fort: Da sie ihre Erlösung im vergänglichen Augenblick der Sinnlichkeit sucht, ist sie zu ewiger Wanderschaft und Todlosigkeit verdammt. Gemäß dem Ahasver-Mythos setzt ihr Fluch mit dem Verlachen der Leiden Christi ein. Seither blieb ihr ein zwanghaftes Lachen gegenüber Leidenden (vgl. ihren Monolog in Wagner 1907, 10, 360 f.). N. identifiziert Ende 1888 Malwida von Meysenbug mit Kundry, siehe NK KSA 6, 364, 6–11 und N.s Brief an Köselitz, 25. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1157, S. 489, Z. 45–47: „Neulich fiel mir ein, Malvida an einer entscheidenden Stelle von ‚Ecce homo' als Kundry vorzuführen, welche lacht …".

17, 8–10 *Oder dass schöne Mädchen am liebsten durch einen Ritter erlöst werden, der Wagnerianer ist? (der Fall in den Meistersingern)*] In der Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* (1868) soll Eva dem Sieger eines Sängerwettbewerbs zur Frau gegeben werden. Eva liebt Walther von Stolzing, der mit seinen unkonventionellen Naturliedern über die Nürnberger Sängertradition den Sieg davonträgt, weil Hans Sachs zu seinen Gunsten interveniert. Walther vertritt kunstästhetische Positionen, die ihn durchaus als „Wagnerianer" erscheinen lassen.

17, 10 f. *Oder dass auch verheirathete Frauen gerne durch einen Ritter erlöst werden? (der Fall Isoldens)*] In der 1865 uraufgeführten Oper *Tristan und Isolde* tritt Tristan für seinen Onkel, König Marke, als Brautwerber der irischen Königstochter Isolde auf. Ein Zaubertrank lässt sie in gegenseitige Liebe zueinander verfallen, aus der es keinen irdischen Ausweg gibt: Der „Hauptstoff des Tristan" liegt „in der Liebesqual, welcher die beiden Liebenden, nachdem sie durch den Liebestrank über ihr Verhältnis aufgeklärt worden, zum Tode verfallen sind: Tod durch Liebesnoth. Was im Siegfried ein Augenblick entscheidender Heftigkeit ist, wird dort zu einem unendlich mannigfaltigen psychologischen Vorgange, in den Wagner sogar das ganze tragische Wesen unseres Daseins hineingewebt hat, das ihn damals der große Philosoph Schopenhauer als eine ‚Wohlthat' hatte kennen lehren." (Nohl o. J., 58).

17, 11–14 *Oder dass „der alte Gott", nachdem er sich moralisch in jedem Betracht compromittirt hat, endlich durch einen Freigeist und Immoralisten erlöst wird? (der Fall im „Ring")*] Das Schicksal des alten Gottes Wotan in Wagners Tetralogie *Der Ring des Nibelungen* (entstanden zwischen 1848 und 1874) hat N. schon einmal, freilich mit ganz unpolemischer Akzentuierung in UB IV WB 11, KSA 1, 508, 9–509, 16 geschildert: „Im Ringe des Nibelungen ist der tragische Held ein Gott, dessen Sinn nach Macht dürstet, und der, indem er alle Wege geht, sie zu gewinnen, sich durch Verträge bindet, seine Freiheit verliert, und in den Fluch, welcher auf der Macht liegt, verflochten wird. Er erfährt

seine Unfreiheit gerade darin, dass er kein Mittel mehr hat, sich des goldenen Ringes, des Inbegriffs aller Erdenmacht und zugleich der höchsten Gefahren für ihn selbst, so lange er in dem Besitze seiner Feinde ist, zu bemächtigen: die Furcht vor dem Ende und der Dämmerung aller Götter überkommt ihn und ebenso die Verzweifelung darüber, diesem Ende nur entgegensehen, nicht entgegenwirken zu können. Er bedarf des freien furchtlosen Menschen, welcher, ohne seinen Rath und Beistand, ja im Kampfe wider die göttliche Ordnung, von sich aus die dem Gotte versagte That vollbringt: er sieht ihn nicht und gerade dann, wenn eine neue Hoffnung noch erwacht, muss er dem Zwange, der ihn bindet, gehorchen: durch seine Hand muss das Liebste vernichtet, das reinste Mitleiden mit seiner Noth bestraft werden. [...] Das alles schaut der Gott, dem der waltende Speer im Kampfe mit dem Freiesten zerbrochen ist und der seine Macht an ihn verloren hat, voller Wonne am eigenen Unterliegen, voller Mitfreude und Mitleiden mit seinem Ueberwinder: sein Auge liegt mit dem Leuchten einer schmerzlichen Seligkeit auf den letzten Vorgängen, er ist frei geworden in Liebe, frei von sich selbst.“ Hier wird also auch Wotan Erlösung zuteil — und N. schreckt nicht davor zurück, Wotans Schicksal zum Paradigma menschlichen Seins zu stilisieren: „Wo sind unter euch die Menschen, welche das göttliche Bild Wotan's sich nach ihrem Leben zu deuten vermögen und welche selber immer grösser werden, je mehr sie, wie er, zurücktreten?“ (KSA 1, 509, 22–24).

Erlösung und Erlösungsbedürftigkeit galten in UB IV WB auch für N. noch als zentrale Kategorien der menschlichen Selbstdeutung. N. hatte den ganzen Passus aus seinem Werk von 1876 im Jahr 1888 wieder gelesen, als er ihn in Nohls Wagner-Biographie zitiert fand (Nohl o. J., 95 f., vgl. NK KSA 6, 324, 8 f.). 17, 11–14 verschleiert, dass es sich beim „alten Gott“ nicht etwa um den christlichen, sondern um den germanischen handelt und suggeriert damit eine Nähe von Wagners Unternehmen zu N.s eigenem atheistischen Immoralismus. Dies eröffnet den Assoziationshorizont zum Tod auch des christlichen Gottes, von dem in FW 125, KSA 3, 480–482 berichtet wird. Das Götterende wirkt nach N. befreiend: „In der That, wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, dass der ‚alte Gott todt‘ ist, wie von einer neuen Morgenröthe angestrahlt.“ (FW 343, KSA 3, 574, 16–18) Wagner, so zeigt WA im Fortgang, ist freilich dieser Befreiung nicht gewachsen und sucht neue Sicherheiten im Christentum, das N. für ebenso überwindungsbedürftig hält wie die germanische Religion.

17, 11–14 lässt sich auch als Anspielung auf Parallelen im Verhältnis von Wagner zu N. und von Wotan zu Siegfried verstehen: Wotan, der sein eigenes Ende nahen sieht (und es bejaht, nachdem es keine Möglichkeiten mehr gibt, sich selbst aus seinen Verstrickungen zu befreien), auf seine Macht verzichtet

und diese dem freien Helden Siegfried als seinem Nachfolger überlässt, glaubt zunächst noch (bis zu Beginn des 3. Aktes von *Siegfried*), dass dieser seinen eigenen Plänen folgen würde: Als Wotan dann aber Siegfried tatsächlich zum ersten Mal begegnet, muss er einsehen, dass dieser keineswegs seines Rates bedarf — Siegfried hat für den alten Mann nur Spott übrig, wonach der zutiefst gekränkte Wotan sich ihm noch einmal in den Weg stellen will, jedoch von Siegfried einfach zur Seite gestoßen wird und schließlich endgültig von der Bühne verschwinden muss.

17, 15 f. *Ich — hüte mich, ihn zu verstehn…*] In W II 7, 107 lautete die Stelle: „Kein Räthsel für Ihre Zähne. Ein e w i g e s Räthsel! Selbst die Bayreuther haben es nicht geknackt“ (KSA 14, 403).

17, 17–20 *Dass man durch ein Wagnerisches Ballet zur Verzweiflung gebracht werden kann — u n d zur Tugend! (nochmals der Fall Tannhäusers)*] Auch wenn der zweite Teil der Ouvertüre zum *Tannhäuser* vorausgreifend auf die Venusberg-Szene an eine Ballett-Musik erinnert, hat Wagner es aus prinzipiellen Erwägungen über das Wesen der Oper eigentlich abgelehnt, Ballette in seine Opern aufzunehmen. Zwar ergänzte er für die Premiere des *Tannhäuser* in Paris die Fassung der Dresdner Uraufführung um das sogenannte Bacchanal, ein szenisches Ballett. Dennoch kam es 1861 bei der Pariser Aufführung zu einem nachmals berüchtigten Opern-Skandal, weil Wagner die dort erhobene Forderung nach einem Ballett im zweiten Akt nicht erfüllen wollte. In seinem *Bericht über die Aufführung des ‚Tannhäuser‘ in Paris* (1861) schreibt Wagner dazu: „Wem war es denn klarer als mir, daß dieses große Operntheater [sc. die Opéra de Paris] längst jeder ernstlichen künstlerischen Tendenz sich entfremdet hat, daß in ihm ganz andere Forderungen als die der dramatischen Musik sich zur Geltung gebracht haben, und daß die Oper selbst dort nur noch zum Vorwande für das Ballet geworden ist? […] / Wirklich zeigte es sich nun sogleich bei meiner ersten Unterredung mit dem Direktor der großen Oper, daß als nöthigste Bedingung für den Erfolg der Aufführung des ‚Tannhäuser‘ die Einführung eines Ballets, und zwar im zweiten Akte, festzusetzen wäre. Hinter die Bedeutung dieser Forderung sollte ich erst kommen, als ich erklärte, unmöglich den Gang gerade dieses zweiten Aktes durch ein in jeder Hinsicht hier sinnloses Ballet stören zu können, dagegen aber im ersten Akte, am üppigen Hofe der Venus, die allergeeignetste Veranlassung zu einer choreographischen Scene von ergiebigster Bedeutung ersehen zu dürfen, hier, wo ich selbst bei meiner ersten Abfassung des Tanzes nicht entbehren zu können geglaubt hatte. Wirklich reizte mich sogar die Aufgabe, hier einer unverkennbaren Schwäche meiner früheren Partitur abzuhelfen, und ich entwarf einen ausführlichen Plan, nach welchem diese Scene im Venusberge zu einer großen Bedeu-

tung erhoben werden sollte. Diesen Plan wies nun der Direktor entschieden zurück und entdeckte mir offen, es handele sich bei der Aufführung einer Oper nicht allein um ein Ballet, sondern namentlich darum, daß dieses Ballet in der Mitte des Theaterabends getanzt werde; denn erst um diese Zeit träten diejenigen Abonnenten, denen das Ballet fast ausschließlich angehöre, in ihre Logen, da sie erst sehr spät zu diniren pflegten; ein im Anfange ausgeführtes Ballet könne diesen daher nicht genügen, weil sie eben nie im ersten Akte zugegen wären." (Wagner 1871–1873, 7, 185 f. = Wagner 1907, 7, 140 f.) Welche Folgen diese Weigerung Wagners hatte, konnte N. in Malwida von Meysenbugs *Memoiren einer Idealistin* erfahren: „Endlich aber — und dies war die Hauptsache — waren die jungen Pariser Löwen, die Herren des Jockey-Clubs, empört, dass kein Ballet in der gewöhnlichen Form und zu der gewöhnlichen Zeit, d. h. im zweiten Akt, stattfinde. Es war notorisch, dass die Balletdamen eine Erhöhung ihrer Gage von diesen Herren erhielten, und dass /293/ die Letzteren gewohnt waren, nach beendigtem Diner in die Oper zu gehen, nicht um Harmonien zu hören, sondern um die unnatürlichste und scheusslichste Ausgeburt der modernen Kunst, das Ballet, zu sehen, nach dessen Beendigung sie sich hinter die Coulissen zu näherem Verkehr mit den springenden Nymphen begaben. Was lag diesen vornehmen Wüstlingen an der Aufführung eines keuschen Kunstwerks, welches den Sieg der heiligen Liebe über den Sinnenrausch feiert? Oder vielmehr es lag ihnen nicht nur nichts daran, sondern sie mussten es von vornherein, noch ehe sie es gehört hatten, hassen und verdammen. Es war ja das Gottesurtheil ihrer inneren Gemeinheit, ihrer maßlosen Verdorbenheit. Von diesen ging denn auch die Hauptintrigue unter denen, die sich zum Falle der Aufführung vorbereiteten, aus. [...] /294/ [...] Die Ouvertüre und der erste Act verliefen ohne Störung, und obwohl die Anordnung des gespenstischen Götterreigens im Venusberg weit hinter Wagner's Idee zurückblieb und die drei Grazien im rosa Balletkleid erschienen, so war es doch so, dass ich aufathmete und hoffte, die Befürchtungen würden zu Schanden werden. Aber bei der Wandlung der Scene, bei dem hinreissend poetischen Wechsel aus dem wüsten Bacchanal da unten in die reine Morgenstille des Thüringer Waldthals, bei den Klängen der Schalmei und des Hirtenliedes, brach plötzlich der lang /295/ vorbereitete Angriff aus und ein gewaltiges Pfeifen und Lärmen unterbrach die Musik." ([Meysenbug] 1876, 3, 292–295) Während die Mitglieder des Jockey-Clubs also „durch ein Wagnerisches Ballet zur Verzweiflung gebracht" wurden, war die Pariser Auseinandersetzung über das *Tannhäuser*-Ballett für Meysenbug sichtlich ein Meilenstein auf dem Weg zu ihrem Tugendideal: „Dann hatte ich den Künstler gefunden, dessen Streben mir allein ein neues Ideal verwirklichte und mir die Ahnung bestätigte, daß das Reich des Ideals überhaupt nur in der Kunst sei." (Ebd., 301) Entsprechend scharf grenzt

sich N. 1888 von Malwida von Meysenbug und ihrem Idealismus ab, vgl. seinen Brief vom 20. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1135, S. 457 f.

Das Bacchanal-Ballett zu Beginn des Werkes hingegen hat einem Kritiker vor Ort, Paul Lindau, der sich ausgiebig mit der Pariser *Tannhäuser*-Affäre beschäftigte (Lindau 1885, 3–34), grausame Qualen zugefügt: „Jamais je ne me suis aussi bien rendu compte des souffrances de Tantale, jamais je ne me les suis mieux imaginées, qu'en entendant cette musique de ballet de *Tannhäuser*." (Ebd., 23. „Niemals zuvor wurden mir die Qualen des Tantalus so gegenwärtig, niemals habe ich mir diese besser vorstellen können als während ich die Ballettmusik im *Tannhäuser* hörte.").

17, 20–23 *Dass es von den schlimmsten Folgen sein kann, wenn man nicht zur rechten Zeit zu Bett geht (nochmals der Fall Lohengrins). Dass man nie zu genau wissen soll, mit wem man sich eigentlich verheirathet (zum dritten Mal der Fall Lohengrins)*] Die romantische Oper *Lohengrin* (Uraufführung 1850) kommt trotz der Klammerbemerkungen „nochmals" und „zum dritten Mal" in WA hier erstmals vor. Nachdem der als Fremder auftretende Titelheld Elsa gerettet und sie geheiratet hat, kann es Elsa im dritten Aufzug zu später Stunde in der Hochzeitsnacht trotz eines Frageverbots nicht unterlassen, ihren namenlosen Gemahl nach seinem Namen zu fragen. Nun ist Lohengrin gezwungen preiszugeben, dass er der Sohn des Gralskönigs Parzival (sic) ist, und muss Elsa ihrem Schicksal, sprich: dem Tod überlassen. N. hält das Frageverbot im *Lohengrin* für ein prinzipielles, vgl. NK 17, 31–34.

17, 24–30 *Tristan und Isolde verherrlichen den vollkommnen Ehegatten, der, in einem gewissen Falle, nur Eine Frage hat: „aber warum habt ihr mir das nicht eher gesagt? Nichts einfacher als das!" Antwort: /„Das kann ich dir nicht sagen; / und was du frägst, / das kannst du nie erfahren."*] Die Antwort, die N. in 17, 28–30 zitiert, steht in der dritten Szene des zweiten Aufzugs von *Tristan und Isolde* auf König Markes Frage: „Nun, da durch solchen / Besitz mein Herz / du fühlsamer schufst / als sonst dem Schmerz, / dort wo am weichsten, / zart und offen, / würd' ich getroffen, / nie zu hoffen, / dass je ich könnte / gesunden: / warum so sehrend, / Unseliger, / dort nun mich verwunden? / Dort mit der Waffe / quälendem Gift, / das Sinn und Hirn / mir sengend versehrt, / das mir dem Freund / die Treue verwehrt, / mein offnes Herz / erfüllt mit Verdacht, / dass ich nun heimlich / in dunkler Nacht / den Freund lauschend beschleiche, / meiner Ehren Ende erreiche? / Die kein Himmel erlöst, / warum mir diese Hölle? / Die kein Elend sühnt, / warum mir diese Schmach? / Den unerforschlich tief / geheimnisvollen Grund, / wer macht der Welt ihn kund?" Die „Frage" hingegen, die N. König Marke in 17, 25 f. stellt, findet sich so nicht im Text, sondern ist eine ironische Umformulierung der

trostlosen Äußerungen Markes am Schluss des Werkes, nämlich in der dritten Szene des dritten Aufzugs, nachdem ihm endlich klar geworden ist, dass sich Isolde und Tristan lieben, Tristan aber schon tot ist: „Warum, Isolde, / warum mir das? / Da hell mir enthüllt, / was zuvor ich nicht fassen konnt', / wie selig, dass / den Freund / ich frei von Schuld da fand! / Dem holden Mann / dich zu vermählen, / mit vollen Segeln / flog ich dir nach. / Doch Unglückes / Ungestüm, / wie erreicht es, wer Frieden bringt? / Die Ernte mehrt' ich dem Tod: / der Wahn häufte die Not." Stellt N. in WA *Tristan und Isolde* ganz unter das Erlösermotiv, so hat er zur Tristan-Marke-Konstellation in NL 1878, KSA 8, 30[110], 541, 8 notiert: „Völlige Abwesenheit der Moral bei Wagner's Helden." Vgl. zur Interpretation auch Hödl 2009, 570.

17, 31–34 *Der Lohengrin enthält eine feierliche In-Acht-Erklärung des Forschens und Fragens. Wagner vertritt damit den christlichen Begriff „du sollst und musst g l a u b e n". Es ist ein Verbrechen am Höchsten, am Heiligsten, wissenschaftlich zu sein…*] Vgl. NK 17, 20–23. N. versteht das von Lohengrin ausgesprochene Verbot, nach seiner Herkunft und seinem Namen zu fragen, als Ausdruck einer tiefsitzenden Wissenschaftsfeindlichkeit. Solche Wissenschaftsfeindlichkeit gilt N., wie er in AC 48 bis 50 (KSA 6, 226–230) breit ausführt, als Charakteristikum des Christentums, das den Glauben zulasten des Wissens privilegiere. Wagner wird in 17, 31–34 also in diese von N. verabscheute Tradition des Christentums gestellt.

18, 4–9 *Was wird aus dem „ewigen Juden", den ein Weib anbetet und f e s t m a c h t? Er hört bloss auf, ewig zu sein; er verheirathet sich, er geht uns Nichts mehr an. — In's Wirkliche übersetzt: die Gefahr der Künstler, der Genie's — und das sind ja die „ewigen Juden" — liegt im Weibe: die a n b e t e n d e n Weiber sind ihr Verderb.*] Vgl. NK 17, 4–6. Offenkundig spielt N. auf Wagners Ehe mit Cosima von Bülow, der Tochter von Franz Liszt an, die erst nach ihrer Scheidung vom Wagner-Verehrer Hans von Bülow möglich wurde. Den Verdacht, dass der oft antisemitisch sich gebärdende Wagner in Wahrheit Jude gewesen sei, artikuliert N. in WA Nachschrift, KSA 6, 41, 24–30 (Fn.). Cosima, die nach Wagners Tod die Leitung der Bayreuther Festspiele übernahm, erscheint N. als Prototyp des ‚anbetenden Weibes'. Eine Vorarbeit zu 18, 4–9 macht den biographischen Bezug unmittelbar deutlich: „Frau Cosima Wagner ist das einzige Weib größeren Stils, das ich kennen gelernt habe; aber ich rechne ihr es an, daß sie Wagnern v e r d o r b e n hat. Wie das gekommen ist? Er ‚verdiente' solch ein Weib nicht: zum Dank dafür v e r f i e l er ihr. — Der Parsifal W⟨agner⟩s war zu allererst- und anfänglichst eine Geschmacks-Condescendenz W⟨agner⟩s zu den katholischen Instinkten seines Weibes⟨,⟩ der Tochter Liszt's, eine Art Dankbarkeit und Demuth von Seiten einer schwächeren vielfacheren leidende-

ren Creatur hinauf zu einer, welche zu schützen und zu ermuthigen verstand, das heißt zu einer stärkeren, bornirteren: — zuletzt selbst ein Akt jener ewigen Feigheit des Mannes vor allem ‚Ewig-Weiblichen'. — Ob nicht alle großen Künstler bisher durch anbetende Weiber verdorben worden sind?" (NL 1887/88, KSA 13, 11[27], 16, 7–21, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 190, 4–18, hier nur in der von N. überarbeiteten Version ohne gestrichene Passagen wiedergegeben; vgl. auch KGW IX 7, W II 3, 191, 2–6). In KSA 14, 403 wird auf einen „rätselhaften Briefentwurf" N.s hingewiesen, „er findet sich in dem Heft, das die letzten Aufzeichnungen zu WA enthält; in ihm beantwortet N einen öffentlichen Angriff der *Wittwe* [sic] Wagners, der noch gar nicht hatte stattfinden können, da der Entwurf um die Mitte September 1888 geschrieben wurde". Dieser undatierte Briefentwurf, den KGB III 7/3, 1, S. 390 „eher nach dem 22. September" datiert, da WA „erst am 22. September erschien", lautet wie folgt: „Antwort auf einen durch Artigkeit sich auszeichnenden Brief der Wittwe Wagner's [sc. ein solcher Brief existiert nicht] / Sie erweisen mir die Ehre, mich auf Grund meiner Schrift [sc. WA], die die erste Aufklärung über W⟨agner⟩ gab, öffentlich anzugreifen — Sie machen selbst den Versuch, auch über mich aufzuklären. Ich bekenne, warum ich im Nachtheil bin: ich habe zu viel Recht, zu viel Vernunft, zu viel Sonne auf meiner Seite, als daß mir ein Kampf unter solchen Umständen erlaubt wäre. Wer kennt mich? — Frau Cosima am allerletzten. Wer kennt Wagner? Niemand außer mir, hinzugenommen noch Frau C⟨osima⟩, welche weiß, daß ich Recht habe… sie weiß, daß der Gegner ⟨Recht⟩ hat — ich gebe Ihnen auf diese Position hin Alles zu: Unter solchen Umständen verliert das Weib seine Anmuth, beinahe seine Vernunft… Man hat damit nicht Unrecht, daß man schweigt: namentlich wenn man Unrecht hat… Si tacuisses, Cosima mansisses… / Mit dem Ausdruck einer den Umständen angemessenen Theilnahme / Sie wissen sehr gut, wie sehr ich den Einfluß kenne den Sie auf W⟨agner⟩ ausgeübt haben — Sie wissen noch besser, wie sehr ich diesen Einfluß verachte… Ich habe in dem Augenblick Ihnen und Wagner den Rücken gekehrt, als der Schwindel losging… Wenn die Tochter Liszt in Dingen der deutschen Cultur, oder gar der Religion mitreden will, so habe ich kein Erbarmen…" (KGB III 5, Nr. 1099a, S. 586 f.) Angesichts des Fundortes von N.s Briefentwurf und der Briefform, in der WA gehalten ist, könnte es sich auch um einen fingierten Brief handeln, der als eine weitere „Nachschrift" oder als ein weiterer „Epilog" dieser Schrift gedacht war.

18, 10–13 *Fast Keiner hat Charakter genug, um nicht verdorben — „erlöst" zu werden, wenn er sich als Gott behandelt fühlt: — er condescendirt alsbald zum Weibe. — Der Mann ist feige vor allem Ewig-Weiblichen: das wissen die Weiblein.*] Vgl. die in NK 18, 4–9 zitierte Vorarbeit. Statt „das wissen die Weib-

lein“ heißt es in W II 3, 161: „oh wie sie davon ihren Vortheil zu ziehen weiß, die arglistige weibliche, ‚Ewig-Weibliche‘!“ (KSA 14, 403, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 161, 1). Mit dem „Ewig-Weiblichen“ spielt N. auf die Schlussverse des Chorus mysticus in Goethes *Faust II* an: „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan.“ (Verse 12110–12111) Wagner hat die Metapher vom Ewig-Weiblichen strapaziert (Nohl o. J., 39 spricht vom „wahrhaft Weiblichen“). So heißt es im dritten Teil von *Oper und Drama* zu Beethovens *Neunter Symphonie*: „Diese Melodie war der Liebesgruß des Weibes an den Mann; das umfassende ‚ewig Weibliche‘ bewährte sich hier liebevoller als das egoistische Männliche, denn es ist die Liebe selbst, und nur als höchstes Liebesverlangen ist das Weibliche zu fassen, offenbare es sich nun im Manne oder im Weibe. Der geliebte Mann wich bei jener wundervollen Begegnung dem Weibe noch aus: was für dieses Weib der höchste, opferduftigste Genuß eines ganzen Lebens war, war für den Mann nur ein flüchtiger Liebesrausch. Erst der Dichter, dessen Absicht wir uns hier darstellten, fühlt sich zur herzinnigsten Vermählung mit dem ‚ewig Weiblichen‘ der Tonkunst so unwiderstehlich stark gedrängt, daß er in dieser Vermählung zugleich seine Erlösung feiert.“ (Wagner 1871–1873, 4, 183 = Wagner 1907, 146) Zum Wissen der „Weiblein“ siehe auch Za I Von alten und jungen Weiblein, KSA 4, 84–86; in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305, 30 f. fragt sich N., ob er vielleicht „der erste Psycholog des Ewig-Weiblichen“ sei.

18, 11 f. *er condescendirt alsbald zum Weibe*] N. benutzt 1888 das Verb „condescendiren“ an vier Stellen, und zwar jeweils, um darzustellen, worauf sich Wagner eingelassen habe. Neben 18, 11 f. und NL 1888, KSA 13, 14[52], 243, 16 f. (KGW IX 8, W II 5, 161, 6–12) sind dies EH Warum ich so klug bin 5, KSA 6, 289, 15 f. („Was ich Wagnern nie vergeben habe? Dass er zu den Deutschen condescendirte“) sowie NW Wie ich von Wagner loskam, KSA 6, 431, 24–27 („Ich vertrage nichts Zweideutiges; seitdem Wagner in Deutschland war, condescendirte er Schritt für Schritt zu Allem, was ich verachte — selbst zum Antisemitismus…“). Die zweimalige Hervorhebung des sonst bei N. (und übrigens auch bei Wagner) kaum benutzten Prädikats weckt Aufmerksamkeit: Auch wenn das Wort „Kondeszendenz“ literal einfach nur „Herablassung, Willfährigkeit“ (Meyer 1885–1892, 9, 1005) bedeutet, handelt es sich zunächst um den theologischen Fachbegriff für das Herabsteigen des Gottessohns in die irdische Welt durch seine Inkarnation (Philipper 2, 5–11). Angesichts der Wagner von N. nachgesagten Erlöser- und Göttlichkeitsansprüche ist es nur konsequent, sein Verhalten in einem christologischen Begriff zu ironisieren.

18, 13–18 *In vielen Fällen der weiblichen Liebe, und vielleicht gerade in den berühmtesten, ist Liebe nur ein feinerer Parasitismus, ein Sich-Einnisten in*

eine fremde Seele, mitunter selbst in ein fremdes Fleisch — ach! wie sehr immer auf „des Wirthes" Unkosten!] Als Parasitismus gilt „in der Naturwissenschaft dasjenige Verhältnis, bei welchem ein Organismus (der Parasit) an oder in einem andern fremden Organismus (dem Wirt) und mehr oder weniger auf dessen Kosten lebt" (Meyer 1885–1892, 12, 712). Einen derart allgemeinen Begriff des Parasitismus benutzt N. in MA I 356, KSA 2, 253, 19–25: „Der Parasit. — Es bezeichnet einen völligen Mangel an vornehmer Gesinnung, wenn Jemand lieber in Abhängigkeit, auf Anderer Kosten, leben will, um nur nicht arbeiten zu müssen, gewöhnlich mit einer heimlichen Erbitterung gegen Die, von denen er abhängt. — Eine solche Gesinnung ist viel häufiger bei Frauen als bei Männern, auch viel verzeihlicher (aus historischen Gründen)." Über den Parasitismus in der Biologie hat sich N. — wie zahlreiche Lesespuren beweisen (NPB 218) — nach MA I z. B. bei Espinas 1879, 148–158 kundig gemacht. „Fassen wir den Parasitismus auf als einen besonderen Fall des Kampfes ums Daseins, d. h. einer Feindschaft zwischen zwei divergirenden Thätigkeiten, so muss er uns, abgesehen /151/ von dem vollständigen Verzehren des Schwachen durch den Starken, als der schwerste von allen erscheinen. [...] Sobald ein Thier sich nicht mehr in den Geweben oder den Körperhöhlen eines anderen aufhält, oder wenn auch nur vorübergehend auf der Oberfläche seiner Organe sich festsetzt, kurz, sobald es sich nicht mehr von der Substanz eines anderen nährt, sondern sich mit einem Theile der von diesem aufgespeicherten oder übrig gelassenen Nahrungsmittel begnügt und beständig ausserhalb seiner lebt, hört es auf, Parasit zu sein und wird Commensuale." (Espinas 1879, 150 f., vgl. ferner Caspari 1877, 1, 43 und Roux 1881, 150 f., dazu NL 1883, KSA 10, 7[197], 304). Zum Parasitismus siehe auch NK KSA 6, 313, 21 f. Freilich sind N.s Quellen für den Parasitismus nicht nur naturwissenschaftlich; er entlehnt auch aus Kuno Fischers Darstellung der Mitleidkritik bei Kant den Ausdruck „Parasit" für die Wirkung des Mitleids (Fischer 1860, 2, 272), vgl. NK KSA 6, 173, 1–5 u. 173, 5 f. Joly 1888, 115–127 erörtert den Begriff des Parasiten in kriminalistischer Hinsicht; zum antisemitischen Gebrauch vgl. NK KSA 6, 196, 22, ferner auch Ward 2002.

18, 19 f. *Man kennt das Schicksal Goethe's im moralinsauren altjungfernhaften Deutschland.*] Die Passage 18, 19–19, 14 ist wie viele der anderen Goethe-Stellen 1888 stark von der Lektüre von Viktor Hehns (1813–1890) *Gedanken über Goethe* beeinflusst, vgl. NK KSA 6, 106, 17–21. Das Kapitel „Goethe und das Publikum. Eine Literaturgeschichte im Kleinen" (Hehn 1888, 50–189) stellt Goethe als einen Dichter dar, der von seinen deutschen Zeitgenossen (und Nachgeborenen) völlig unverstanden geblieben sei (vgl. z. B. ebd., 109). Diese Ausnahmestellung des singulären Unverstandenen, die Goethe bei Hehn eingeräumt wird, bescheinigt N. sich selbst in seinen Schriften von 1888; damit lag die

Identifikation mit Goethe nahe. Politycki 1989, 279 bemerkt, dass N. Hehn zwar genau gelesen habe, „sein Urteil steht jedoch zu diesem Zeitpunkt — die Lektüre ist für das Frühjahr 1888 belegt — längst fest".

18, 19 *moralinsauren*] N. hat Komposita mit „moralin…" in Analogie zur (antisemitischen) Wendung „judainfreies Judentum" bei Paul de Lagarde gebildet (Lagarde 1878, 1, 31), siehe Andler 1921, 2, 362. Der Ausdruck „Judain" kommt in AC 56, KSA 6, 240, 5 u. NL 1887/8, KSA 13, 11[384], 182, 9 (KGW IX 7, W II 3, 15, 2) vor; „moralinfrei" z. B. in AC 2, KSA 6, 170, 9, NL 1888, KSA 13, 14[138], 323, 7 (KGW IX 8, W II 5, 74, 12) sowie an anderen Stellen im späten Werk und Nachlass (vgl. Sommer 2000a, 99, Fn. 240 und KSA 14, 761) — ein Indiz dafür, dass N. 1888 Lagarde noch einmal zur Hand genommen hat. Lagardes antisemitisches Schimpfwort wird von N. umgemünzt zu einer medizinisch klingenden Losung, mit der die alte Moral insgesamt zur Disposition gestellt wird. In Analogie zu „Judain" und „Moralin" (das als Substantiv bei N. nicht vorkommt) steht „Nihilin" in JGB 208, KSA 5, 137, 13 f. Vgl. ausführlich Sommer 1998.

18, 20 f. *Er war den Deutschen immer anstössig, er hat ehrliche Bewunderer nur unter Jüdinnen gehabt*.] Hehn 1888, 142: „Nur die jüdischen Weiber, die jetzt immer mehr zu Worte kamen, waren weniger streng und ahnten etwas von Goethes nicht bloß dichterischer, sondern auch sittlicher Größe: sie hatten eben mehr Mutterwitz im Kopfe als die guten und lieben, aber conventionell beschränkten, mit England durch alte Stammesgleichheit verbundenen, blonden Bewohnerinnen Niedersachsens." Ebd., 161 f.: „Zwar waren, wie schon oben bemerkt, Berliner Jüdinnen, in deren Mitte Rahel Levin, die Ersten gewesen, die seine Größe verkündigten, aber nicht, weil natürliche Sympathie sie zu ihm /162/ zog, sondern weil der jüdische Scharfsinn, unterstützt durch weibliche, nervöse, sensitive Ahnung, unter den gangbaren literarischen Münzen den Perlen- und Ducatenwerth der goethischen Dichtungen am frühesten erkannte." (Vgl. auch ebd., 41).

18, 22 f. *Schiller, der „edle" Schiller, der ihnen mit grossen Worten um die Ohren schlug, — d e r war nach ihrem Herzen*.] Vgl. z. B. Hehn 1888, 41: „In den letzten Jahren des Jahrhunderts, als das Doppelgestirn Schiller und Goethe mit unerhörtem Glanze am poetischen Himmel strahlte, verhielt sich Berlin noch immer stumpfsinnig und ablehnend, der dortige praktisch-moralische Empirismus wußte Alles besser und beide Dichter mußten die Berliner Kritik bald höhnisch, bald grob zurückweisen und züchtigen (Henriette Herz, ihr Leben und ihre Erinnerungen, von Fürst, Berlin 1850, S. 133 ff.). Eher noch fand Schiller, wegen des mehr rhetorischen und prächtigen Charakters seiner Dichtungen, Anerkennung in Berlin; ihm selbst und seiner Jungfrau von Orleans ward ein glänzender Triumph zu Theil, während Goethes Natürliche Tochter ebenda-

selbst mit Zischen und Pochen empfangen und entlassen wurde.“ Eine andere einschlägige Stelle aus Hehn 1888, 109 zitiert N. in NL 1888, KSA 13, 16[36], 495. N. sieht Schiller als einen nur auf die Wirkung, den Publikumseffekt abzielenden Autor, den er darin mit Wagner parallelisiert, vgl. NK 31, 5–9 (dort auch ein Nachweis zu Schillers „Pracht weitausgreifender Worte“). Zu N.s Schiller-Kritik siehe NK KSA 6, 111, 5 f.

18, 23–26 *Was warfen sie Goethen vor? Den „Berg der Venus“; und dass er venetianische Epigramme gedichtet habe. Schon Klopstock hielt ihm eine Sittenpredigt*] Im „Berg der Venus“ hat Wagners Tannhäuser seine sinnlich-amoralische Lebensphase durchlebt — eine Lebensphase, die man auch Goethe zum Vorwurf gemacht hat (vgl. Politycki 1989, 280–283). Die Verschränkung von Goethes und Tannhäusers Schicksal wird weiter unten fortgesetzt, vgl. NK 18, 31 f. u. 19, 2–9. Der „Berg der Venus“ weckt auch die Assoziation zur Walpurgisnacht auf dem Blocksberg in Goethes *Faust I*. Die moralischen Vorbehalte gegenüber Goethe waren vielfältig, vgl. NL 1888, KSA 13, 15[71], 452, 31–453, 2 und Hehn 1888, 64: „Nur als Goethe in den Venetianischen Epigrammen sich erlaubt hatte, die deutsche Sprache als den schlechtesten Stoff zu bezeichnen, in dem er Leben und Kunst verderbe, — da war dies in Klopstocks Augen ein Frevel am Heiligsten“ (zu Klopstocks Kritik an Goethe ausführlich Hehn 1888, 61–65). Heinrich Köselitz nimmt beim Lesen der Korrekturfahnen von WA an der Stelle 18, 24 f. Anstoß: „Als ich vorhin auf die daliegenden Correcturbogen ihrer neuen Schrift sah, viel mein Blick auf das Wort: ‚venetianische Epigramme‘. Ich bedauere, dass mir bei der Correctur nicht aufgefallen ist, dass Sie doch eigentlich die römischen Elegien meinten“ (Köselitz an N., 15. 08. 1888, KGB III 6, Nr. 568, S. 269). Am 18. 08. 1888 antwortet N. darauf: „Ich meine in der That die venet⟨ianischen⟩ Epigramme (und nicht die römischen Elegien) Es ist historisch (wie ich aus dem Buch von Hehn gelernt habe), daß sie den größten Anstoß gaben.“ (KSB 8, Nr. 1091, S. 393, Z. 10–13) Auf ein Beispiel aus den *Venezianischen Epigrammen* spielt N. später in WA Epilog an, siehe NK 52, 16 f.

18, 26 f. *es gab eine Zeit, wo Herder, wenn er von Goethe sprach, mit Vorliebe das Wort „Priap“ gebrauchte*] Vgl. Hehn 1888, 99: „Die Leichtfertigkeit der ‚Römischen Elegien‘ erschreckte ihn [sc. Herder] und er äußerte, die Horen müßten jetzt mit einem u geschrieben werden; über den Gott und die Bajadere und die Braut von Korinth urtheilte er, in beiden spiele Priapus eine große Rolle, einmal als Gott mit einer Bajadere, so daß sie ihn Morgens an ihrer Seite todt findet; das zweite Mal als Heidenjüngling mit seiner christlichen Braut, die als Gespenst zu ihm kommt, und die er, eine kalte Leiche ohne Herz, zu warmem Leben priapisirt — das sind Heldenballaden!“ Dazu ebd. die Fußnote:

„Das schnöde Wort, das Herder in Jena über die Eugenie dem Dichter ins Angesicht warf, war wohl auch dem Kreise des Priapus entnommen, denn das Trauerspiel heißt ja: Die natürliche Tochter."

18, 27–29 *Selbst der Wilhelm Meister galt nur als Symptom des Niedergangs, als moralisches „Auf-den-Hund-Kommen"*.] Vgl. Hehn 1888, 101 f.: „Auch viel sittlicher im gemeinen Sinne waren Lafontaines Geschichten, denn im Wilhelm Meister kamen Scenen und Figuren vor, zu denen man nur den Kopf schütteln konnte. Höchst charakteristisch in dieser Beziehung ist die Aufnahme, die der erste Band der Lehrjahre bei Fr. H. Jacobi und dessen adliger Umgebung fand [...] /102/ [...] ‚So weit', setzt Jacobi in seinem Brief vom 18. Februar 1795 hinzu, ‚habe ich ihnen Recht geben müssen, daß ein gewisser unsauberer Geist darin herrsche, und die Sache damit entschuldigt, daß ich dieses Buch als eine besondere, eigene Art von Confessionen ansähe und man die Entwicklung abwarten müsse. Ich bin damit nicht durchgedrungen.'" Vgl. NL 1888, KSA 13, 16[36], 496.

18, 29–19, 2 *Die „Menagerie von zahmem Vieh", die „Nichtswürdigkeit" des Helden darin erzürnte zum Beispiel Niebuhrn: der endlich in eine Klage ausbricht, welche Biterolf hätte absingen können: „Nichts macht leicht einen schmerzlicheren Eindruck, als wenn ein grosser Geist sich seiner Flügel beraubt und seine Virtuosität in etwas weit Geringerem sucht, indem er dem Höheren entsagt"*...] Vgl. Hehn 1888, 102 f.: „Einen ähnlichen Eindruck mußte der Roman auf den in eben jener Gegend heimischen, in Kopenhagen geborenen Dithmarsen Barthold Niebuhr machen. [...] /103/ [...] Im Jahre 1812 nahm er das Buch, dem er früher niemals hatte ‚Geschmack abgewinnen können', wieder vor und war neugierig, ob es nun anders sein würde — es wollte aber auch jetzt nicht besser gehen. Zwar etwas vollkommener Geschriebenes, sagt er, hat unsere Sprache wohl nicht, Klopstocks Gelehrtenrepublik ausgenommen (man denke!) — aber ‚die Unnatürlichkeit des Plans, der Zwang der Beziehungen dessen, was in einzelnen Gruppen meisterhaft entworfen und ausgeführt ist, auf die gesammte Verwickelung und geheimnißvolle Leitung, die Unmöglichkeit darin und die durchgehende Herzlosigkeit, wobei man sich noch am liebsten an die ganz sinnlichen Personen hält, weil sie doch etwas dem Gefühl Verwandtes äußern, die Nichtswürdigkeit oder Geringfügigkeit der Helden, an deren Porträtschilderungen man sich doch oft ergötzt — dies Alles macht mir das Buch noch immer unangenehm und ich ärgere mich an der Menagerie von zahmem Vieh!' (Herzlosigkeit d. h. nirgends Redeschwulst, Nichtswürdigkeit d. h. es fehlt an Heroischem, an prächtigen Sentenzen und theatralischen Leibesstellungen). Weiter fügt Niebuhr hinzu: ‚Geht es Dir nicht auch so, daß nichts leicht einen schmerzlicheren Eindruck macht, als wenn ein gro-

ßer Geist sich seine Flügel bindet und eine Virtuosität in etwas weit Geringerem sucht, indem er dem Höheren entsagt' (dem Höheren d. h. der religiösen Transcendenz; es ist klar, für diese nordischen Menschen war doch Alles in Allem Klopstock der wahre Dichter und weiter als dieser konnten sie es nicht bringen)." N. exzerpiert diese Stelle in NL 1888, KSA 13, 16[36], 496.

18, 31 f. *in eine Klage ausbricht, welche Biterolf hätte absingen können*] In Richard Wagners *Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg* (1845) zeigt sich Biterolf moralisch entrüstet über Tannhäusers sehr irdische Darstellung der Liebe: „Für Frauenehr' und hohe Tugend / als Ritter kämpf' ich mit dem Schwert" (2. Aufzug, 4. Szene). Wagners *Tannhäuser,* damit die Geschichte vom unmoralischen Poeten, ist der intertextuell-satirische Bezug des Goethe-Abschnitts, vgl. NK 18, 23–26 u. 19, 2–9.

19, 2–9 *Vor Allem aber war die höhere Jungfrau empört: alle kleinen Höfe, alle Art „Wartburg" in Deutschland bekreuzte sich vor Goethe, vor dem „unsauberen Geist" in Goethe. — Diese Geschichte hat Wagner in Musik gesetzt. Er erlöst Goethe, das versteht sich von selbst; aber so, dass er, mit Klugheit, zugleich die Partei der höheren Jungfrau nimmt. Goethe wird gerettet: — ein Gebet rettet ihn, eine höhere Jungfrau zieht ihn hinan…*] Der Passus beschließt N.s satirische Engführung von Goethe und Wagners Tannhäuser-Figur (die hier namentlich nicht genannt wird): Tannhäuser und Goethe erregen als Dichter der Sinnlichkeit Ärgernis bei der höheren, sich moralisch überlegen dünkenden Gesellschaft — der eine am kleinen Hof in Weimar, der andere beim Landgraf von Thüringen auf der Wartburg — auf jener Wartburg, wo Luther 1521/22 die Bibel ins Deutsche übersetzte und wo Goethe nach Hehn 1888, 301 im September 1777 „einsame Tage" verlebte. Liest man, wie N. es hier vorschlägt, Wagners *Tannhäuser* als die musikalische Umsetzung von Goethes Schicksal, so besteht die Pointe darin, dass Wagner seinen Helden die Gnade der Erlösung finden lässt — nach der Fürbitte der Jungfrau Elisabeth —, weil er am Ende nicht zur Sinnlichkeit und zur Frau Venus zurückkehrt, sondern bei seiner Buße, „moralisch" bleibt („Der Gnade Heil ist dem Büßer beschieden, / er geht nun ein in der Seligen Frieden!" — Schlusszeilen 3. Aufzug, 3. Szene). Tannhäuser-Goethe wird, so N.s Lesart, remoralisiert, indem Wagner „die Partei der höheren Jungfrau nimmt". Und N. belegt das mit einer Variation zu den Schlussversen von Goethes *Faust II*: „Das Ewig-Weibliche / Zieht uns hinan." Vgl. auch die noch Goethe-freie Tannhäuser-Notiz NL 1887, KSA 12, 10[35], 473 (KGW IX 6, W II 2, 117, 8–20).

19, 4 *„unsauberen Geist"*] Vgl. den Quellennachweis in NK 18, 27–29.

19, 10 *Was Goethe über Wagner gedacht haben würde?*] Hat N. in 18, 19–19, 9 Goethe gleichsam mit den Augen Wagners gelesen, ihn nämlich in die Scha-

blone des Tannhäuser eingepasst und remoralisiert, wird jetzt die Gegenrechnung aufgemacht und Wagner Goethes Perspektive unterworfen.

19, 11–14 *Goethe hat sich einmal die Frage vorgelegt, was die Gefahr sei, die über allen Romantikern schwebe: das Romantiker-Verhängniss. Seine Antwort ist: „am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten zu ersticken.“*] Vgl. Hehn 1888, 112 zu Friedrich Schlegel, von dem Schiller urteilte, „‚er phantasiere verrückt‘, und Goethe, er sei ‚am Wiederkäuen sittlicher und religiöser Absurditäten erstickt‘“. In NL 1888, KSA 13, 16[36], 495, 20–23 hat N. die Stelle exzerpiert. Ursprünglich stammt die Äußerung aus Goethes Brief an Zelter vom 20. 10. 1831. „Absurditäten“ pflegte auch die zeitgenössische Kritik Wagner vorzuwerfen (siehe Tappert 1877, 1).

19, 15–18 *Heiligkeit — das Letzte vielleicht, was Volk und Weib von höheren Werthen noch zu Gesicht bekommt, der Horizont des Ideals für Alles, was von Natur myops ist.*] „Myops“ ist der Fachbegriff für „kurzsichtig“, den N. sonst nur noch in NL 1888, KSA 13, 16[31], 492, 6 benutzt, wo er von einem „deus myops“, einem „kurzsichtigen Gott“ spricht, auf den die Toren des Tugendglaubens vertrauten. In W II 3, 8 heißt es statt 19, 15–18: „Heiligkeit ist ein ~~Selbst~~-Mißverständniß; der Philosoph leugnet den Heiligen, wie er Wunder-thäter leugnet~~, nicht also, daß etwelche~~. Aber alles, was Pöbel und Weib ist, hat ein Recht auf dieses Mißverständniß: es ist der ihnen ~~erreichbare~~ noch sichtbar werdende Grad von Wahrheit, von Weisheit“ (KSA 14, 404, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 8, 26–32).

19, 22 f. *la philosophie ne suffit pas au grand nombre. Il lui faut la sainteté*] Das Zitat stammt aus Ernest Renans Buch *Vie de Jésus*, das N. 1887/88 intensiv studiert hat. Es steht dort im Zusammenhang eines Vergleichs der Wirksamkeit von Philosophen mit der Wirksamkeit Jesu: „Marc-Aurèle et ses nobles maîtres ont été sans action durable sur le monde. Marc-Aurèle laisse après lui des livres délicieux, un fils exécrable, un monde qui s’en va. Jésus reste pour l’humanité un principe inépuisable de renaissances morales. La philosophie ne suffit pas au grand nombre. Il lui faut la sainteté. Un Apollonius de Tyane, avec sa légende miraculeuse, devait avoir plus de succès qu’un Socrate, avec sa froide raison.“ (Renan 1863, 451 f. = Renan 1867, 467 f. „Marc Aurel und seine vornehmen Lehrer blieben ohne langfristige Wirkung auf die Welt. Marc Aurel hinterlässt vorzügliche Bücher, einen scheußlichen Sohn, eine Welt, die weitergeht. Jesus bleibt für die Menschheit das unerschöpfliche Prinzip moralischer Erneuerungen. Der großen Zahl genügt die Philosophie nicht. Sie bedarf der Heiligkeit. Ein Apollonius von Tyana mit seiner Wunder-Legende musste mehr Erfolg haben als ein Sokrates mit seiner kalten Vernunft“).

4

19, 27–29 *Wagner hat, sein halbes Leben lang, an die Revolution geglaubt, wie nur irgend ein Franzose an sie geglaubt hat.*] Nohl hat in seiner Wagner-Biographie ein ganzes Kapitel unter den Titel „Revolution in Leben und Kunst" gestellt (Nohl o. J., 28–45) und darin Wagners musikalischen Umsturzwillen in Verbindung gebracht mit seinem politischen Umsturzwillen, der bekanntlich 1849 in die Emigration mündete. Die Pointe von 19, 27–29 besteht darin, Wagners Glauben an die Revolution mit dem entsprechenden französischen Revolutionsenthusiasmus zu parallelisieren, während Nohl ängstlich darauf bedacht ist, Wagner als patriotischen Kämpfer gegen alles Französische und Fremde (und Jüdische), gegen „freche Modecivilisation" hinzustellen: „Er fühlte das tief Frivole einer rein äußerlichen Cultur, die dieser semitisch-gallische Geist der Neuzeit angesetzt hatte und mit der er ganz Europa wie in einem eisernen Netze gefangen hielt." (Nohl o. J., 24) Auch Wagners eigene rückblickende Äußerungen zu seinem längst verblichenen revolutionären Impetus in der Einleitung zum dritten und vierten Band seiner *Gesammelten Schriften* (1872) sind aufschlussreich genug: „Wenn ich in der vollen Aufregung des Jahres 1849 einen Aufruf, wie ihn die zunächst hier folgende Schrift: ‚die Kunst und die Revolution' enthielt, erlassen konnte, glaube ich mit dem letzten Anrufe des greisen Geschichtsschreibers [sc. Thomas Carlyle] mich in vollkommener Übereinstimmung befunden zu haben. Ich glaubte an die Revolution, wie an ihre Nothwendigkeit und Unaufhaltsamkeit, mit durchaus nicht mehr Übertreibung als Carlyle: nur fühlte ich mich zugleich auch berufen, ihr die Wege der Rettung anzuzeigen. Lag es mir fern das Neue zu bezeichnen, was auf den Trümmern einer lügenhaften Welt als neue politische Ordnung erwachsen sollte, so fühlte ich mich dagegen begeistert, das Kunstwerk zu zeichnen, welches auf den Trümmern einer lügenhaften Kunst erstehen sollte. Dieses Kunstwerk dem Leben selbst als prophetischen Spiegel seiner Zukunft vorzuhalten, dünkte mich ein allerwichtigster Beitrag zu dem Werke der Abdämmung des Meeres der Revolution in das Bette des ruhig fließenden Stromes der Menschheit." (Wagner 1871–1873, 3, 2 f. = Wagner 1907, 3, 2) Wagner entpolitisiert also konsequent seine früheren Stellungnahmen und drapiert sich rückblickend als politisch harmlosen Kunstrevolutionär. Vgl. auch NK KSA 6, 310, 14.

19, 29–31 *Er suchte nach ihr in der Runenschrift des Mythus, er glaubte in Siegfried den typischen Revolutionär zu finden.*] Zur „Runenschrift" siehe NK 19, 31–33. Auch Nohl o. J., 42 sieht Siegfried in diesem revolutionären Kontext, akzentuiert aber anders: „‚Siegfrieds Tod' dagegen war bereits in diesem Jahre

1848 dichterisch ausgeführt und in einzelnen Stücken sogar musikalisch entworfen: er hatte ihn der neuen Welt, die er geahnt, mit schwellenden Segeln und in überwältigendem Hoffen entgegengeführt. Jetzt kam es denn auch zum vollen Bruch mit dieser ihn umgebenden Welt". Nohl betont zugleich die nationale Gesinnung von Wagners Aufbegehren und legt keine allegorisch-politische Interpretation des *Rings* vor, wie N. dies tut. „Die Empörung Wagners war die Empörung der sich selbst entfremdeten besseren Seele unserer Nation." (Ebd., S. 45).

19, 31–20, 5 *„Woher stammt alles Unheil in der Welt?" fragte sich Wagner. Von „alten Verträgen": antwortete er, gleich allen Revolutions-Ideologen. Auf deutsch: von Sitten, Gesetzen, Moralen, Institutionen, von Alledem, worauf die alte Welt, die alte Gesellschaft ruht. „Wie schafft man das Unheil aus der Welt? Wie schafft man die alte Gesellschaft ab?" Nur dadurch, dass man den „Verträgen" (dem Herkommen, der Moral) den Krieg erklärt. Das thut Siegfried.*] N. gibt hier — bis hin zur „Runenschrift" (19, 29 f.) — eine prosaische Version der Geschichte, die die Nornen im Vorspiel zur *Götterdämmerung*, zum „dritten Tag" des *Rings des Nibelungen* von Wotan erzählen, der aus der Weltesche seinen Speer geschnitten hatte, bevor Siegfried ihn zerstörte: „Treu berath'ner / Verträge Runen / schnitt Wotan / in des Speeres Schaft: / den hielt er als Haft der Welt. / Ein kühner Held / zerhieb im Kampfe den Speer; / in Trümmern sprang / der Verträge heiliger Haft." (Wagner 1871–1873, 6, 253 f. = Wagner 1907, 6, 179).

20, 5–10 *Er beginnt früh damit, sehr früh: seine Entstehung ist bereits eine Kriegserklärung an die Moral — er kommt aus Ehebruch, aus Blutschande zur Welt... Nicht die Sage, sondern Wagner ist der Erfinder dieses radikalen Zugs; an diesem Punkte hat er die Sage corrigirt...*] Bei Wagner wird Siegfried im Inzest der Zwillinge Sieglinde und Siegmund gezeugt, die ihrerseits die natürlich unehelichen Sprösslinge Wotans sind. In der Zweiten Aventüre des *Nibelungenlieds* entstammt Siegfried hingegen der ganz konventionellen Ehe von König Siegmund und Königin Sieglinde von Xanten. Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[99], 465, 28–466, 4: „Gegen die Helden Wagners ist zunächst einzuwenden, daß sie allesammt einen krankhaften Geschmack haben — sie lieben lauter Weiber, die ihnen zuwider sein müßten... Sie lieben lauter unfruchtbare Weiber — alle diese ‚Heldinnen' verstehen sich nicht darauf ein Kind zu machen — die Ausnahme ist interessant genug: um ⟨Sieglinde⟩ zu einem Kinde zu verhelfen, hat Wagner der Sage Gewalt angethan — und vielleicht nicht nur der Sage: nach Wagnerscher Phy⟨si⟩ologie ist nur die Blutschande eine Gewährschaft für Kinder..." N. hatte übrigens die von Karl Lachmann besorgte, kritische Ausgabe des mittelhochdeutschen *Nibelungenlieds* aus seiner privaten Bibliothek bereits 1875 verkauft (Der Nibelunge. Noth und die Klage 1859, vgl. NPB 670).

20, 6 f. *eine Kriegserklärung an die Moral*] Sein eigenes Denken hat N. 1888 durchaus auch als eine solche Kriegserklärung an die Moral verstanden wissen wollen (vgl. z. B. GD Vorwort, KSA 6, 58, 8 f.), ohne sich jedoch mit dem revolutionären Impetus von 1848 identifizieren zu wollen, weil er den demokratisch-egalitären Tendenzen aller Revolutionen seit 1789 ablehnend gegenüberstand (vgl. z. B. NK KSA 6, 138, 15–18). Entsprechend ironisch unterstellt N. bei der Darstellung Brünnhildes, Wagners „Hauptunternehmung" gehe „dahin, das Weib zu emancipiren" (20, 14 f.). Die Frauenemanzipation gehört ebenfalls zu den von N. in Frage gestellten, progressiven Forderungen revolutionärer Kreise. In WA 4 stellt N. Wagners Lebens- und Denkweg so dar, als sei seine revolutionäre Moralkritik schließlich an Schopenhauers Philosophie gescheitert (20, 21–30); damit erscheint der Einfluss des pessimistischen Philosophen, den N. 1888 als Repräsentanten der *décadence* verdächtigt, auf Wagner nicht nur tiefgreifend, sondern verheerend. Im Gegenzug neigt N. dazu, den Einfluss Schopenhauers auf sein eigenes Denken zu bagatellisieren (vgl. EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 279, 24–27) oder aber als Durchgangsstadium zu völliger intellektueller Selbstständigkeit darzustellen (vgl. EH UB 3, KSA 6, 319 f.). Während er sich Schopenhauers bloß bedient habe, um er selbst zu werden, ein starkes, nicht-dekadentes Individuum, ist Wagner nach seiner Darstellung aus Schwäche an Schopenhauers Negativität zerbrochen.

20, 14–16 *Seine Hauptunternehmung aber geht dahin, das Weib zu emancipiren — „Brünnhilde zu erlösen"...*] Vgl. NK 20, 6 f. Es ist übrigens bemerkenswert, dass der Wagnerianer Hugo Dinger bereits 1892 N.s Interpretationslinie, allerdings unter entgegengesetzten Wertungsvorzeichen, in seinem Werk *Richard Wagners geistige Entwickelung* übernimmt, natürlich ohne N. zu zitieren: „Siegfried zerschlägt den Vertragspeer Wotans und gewinnt somit freie Bahn, um furchtlos durch die Flammen stürmend, Brünnhilde zu erlösen. / Alle Gesetze und Institutionen haben keine absolute Giltigkeit" (Dinger 1892, 1, 283).

20, 16 f. *Siegfried und Brünnhilde; das Sakrament der freien Liebe*] Vgl. NK 21, 1–5. Wagner hat durchaus im dritten Teil von *Oper und Drama* die „freie Liebe" als Ideal gesehen und mit revolutionären Forderungen verbunden (Wagner 1871–1873, 4, 257 = Wagner 1907, 4, 206, zitiert in NK 27, 24). Im „dichterischen Entwurf" *Jesus* heißt es: „die freie Liebe konnte sich nur außer dem Gesetze, also gegen das Gesetz, kundgeben" (Wagner 1907, 11, 306; fehlt in Wagner 1871–1873).

20, 18 f. *das Uebel ist abgeschafft*] Vgl. Herrmann 1887, 4 (NPB 291, Lesespur N.s): „Die Culturarbeit der Menschheit besteht zu einem großen Theile darin, das Uebel in Gutes zu kehren, ja der größte Segen der heutigen

Wirthschaftswelt beruht gerade auf jenen Kräften, welche die Vorzeit den höllischen Mächten, dem Teufel selber zuschrieb.“ Vgl. auch NL 1887, KSA 12, 10[21], 466–468 (KGW IX 6, W II 2, 125–126), wo Herrmanns Thema von Kultur als Übel- und Zufallsbewältigung durchgespielt wird.

20, 21–23 *Das Schiff fuhr auf ein Riff; Wagner sass fest. Das Riff war die Schopenhauerische Philosophie; Wagner sass auf einer conträren Weltansicht fest.*] Vgl. NK 20, 6 f. Die Schiffs- und Untergangsmetapher spielt auf den *Fliegenden Holländer* an. 1854 hatte Georg Herwegh Wagner ins Zürcher Exil Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gebracht — ein Werk, das Wagner schließlich vier Mal intensiv studieren sollte. Fortan zählt Schopenhauer zu Wagners wichtigsten intellektuellen Leitfiguren; seine Philosophie erscheint Wagner als eine Art definitiver Welterkenntnis. Am 28. Juni 1869 notiert Cosima Wagner in ihrem Tagebuch: „Ich frug ihn, ob er meinte, daß nach Schopenhauer viel auf philosophischem Gebiete zu entdecken sei, er sagte mir: ‚Darzustellen viel, zu entdecken glaube ich nicht.‘“ (C. Wagner 1988, 1, 118) Wagner sieht bei Schopenhauer durchaus die Aussicht auf Erlösung eröffnet, so dass er im „Nachtrag“ *Was nützt diese Erkenntniß?* zu *Religion und Kunst* dessen Werk als ethisches Rezeptbuch benutzt: „zur Anleitung für ein selbständiges Beschreiten der Wege wahrer Hoffnung, kann nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauer’sche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen“ (Wagner 1907, 10, 257). Vgl. zum Thema Reinhardt 1986 und Sans 1969.

20, 24–27 *Den Optimismus. Wagner schämte sich. Noch dazu einen Optimismus, für den Schopenhauer ein böses Beiwort geschaffen hatte — den ruchlosen Optimismus.*] In Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, 4. Buch, § 59 heißt es: „Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht /385/ etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 384 f.) N. benutzt die Schopenhauer-Stelle schon in der Polemik gegen David Friedrich Strauß, gegen dessen ruchlosen Optimismus er sich 1873 meinte verwahren zu müssen (UB I DS 6, KSA 1, 192, 18–23).

20, 31 f. *Bene navigavi, cum naufragium feci…*] Der Ausspruch „gut bin ich gesegelt, als ich Schiffbruch erlitten habe“, wird bei Diogenes Laertius *De Vitis* VII 4 dem Stoiker Zenon von Kition zugeschrieben. N. hat den Spruch in Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* finden können: „Der Glaube an eine specielle Vorsehung, oder sonst eine übernatürliche Lenkung der Begebenheiten

im individuellen Lebenslauf, ist zu allen Zeiten allgemein beliebt gewesen, und sogar in /216/ denkenden, aller Superstition abgeneigten Köpfen findet er sich bisweilen unerschütterlich fest [...] Zuvörderst läßt sich ihm entgegensetzen, daß er, nach Art alles Götterglaubens, nicht eigentlich aus der Erkenntniß, sondern aus dem Willen entsprungen, nämlich zunächst das Kind unserer Bedürftigkeit sei. Denn die Data, welche bloß die Erkenntniß dazu geliefert hätte, ließen sich vielleicht darauf zurückführen, daß der Zufall, welcher uns hundert arge, und wie durchdacht tückische Streiche spielt, dann und wann ein Mal auserlesen günstig ausfällt, oder auch mittelbar sehr gut für uns sorgt. In allen solchen Fällen erkennen wir in ihm die Hand der Vorsehung, und zwar am deutlichsten dann, wann er, unserer eigenen Einsicht zuwider, ja, auf von uns verabscheuten Wegen, uns zu einem beglückenden Ziele hingeführt hat; wo wir alsdann sagen tunc bene navigavi, cum naufragium feci, und der Gegensatz zwischen Wahl und Führung ganz unverkennbar, zugleich aber zum Vortheil der letzteren, fühlbar wird. Eben dieserhalb trösten wir, bei widrigen Zufällen, uns auch wohl mit dem oft bewährten Sprüchlein ‚wer weiß wozu es gut ist', — welches eigentlich aus der Einsicht entsprungen ist, daß, obwohl der Zufall die Welt beherrscht, er doch den Irrthum zum Mitregenten hat und, weil wir Diesem, eben so sehr als Jenem, unterworfen sind, vielleicht eben Das ein Glück ist, was uns jetzt als ein Unglück erscheint. So fliehen wir dann vor den Streichen des einen Welttyrannen zum andern, indem wir vom Zufall an den Irrthum appelliren." (Schopenhauer 1873–1874, 5, 215 f.) Diesen Kontext der Kritik am Vorsehungsglauben nimmt N. beim Zitieren des Zenon-Spruchs auch in NL 1875, KSA 8, 3[19], 20, 18 auf (vgl. NL 1888, KSA 13, 16[44], 501, 26).

20, 34–21, 1 *das Nichts, die indische Circe winkt*...] Die Zauberin Kirke, die nach Homer: *Odyssee* X die Gefährten des Odysseus in Schweine verwandelt und Odysseus ein Jahr lang auf ihrer Insel festhält, dient N. nicht selten als Personifikation verführerischer und zugleich schädlicher, abstrakter Gewalten, vgl. z. B. zur Moral als „Circe der Menschheit" NK KSA 6, 305, 21 f. Wagner selbst parallelisiert das Schicksal seiner nordischen Helden mit den Gestalten der griechischen Mythologie und kommt in der *Mittheilung an meine Freunde* auch auf die Kirke zu sprechen (Wagner 1907, 4, 289), ohne sie jedoch nach Indien zu verlegen. Die indische Kirke ist die Verlockung des Nichts, das N. z. B. in FW Vorrede 3, KSA 3, 350, 19–22 und GM I 6, KSA 5, 266, 2–4 mit dem Nirvana des Hinduismus und Buddhismus identifiziert. Auf dieses Nichts, nämlich die Aufhebung des Willens, zielt Schopenhauers Philosophie, die immer wieder ihre Hochachtung vor den philosophisch-religiösen Überlieferungen Indiens kundtut. N. hingegen hält dieses Versprechen des erlösenden

Nichts für einen zauberischen Betrug, der von *décadence* zeuge (vgl. 21, 9 f.). Siehe zur Interpretation auch Lütkehaus 2012.

21, 1–5 *Brünnhilde, die nach der ältern Absicht sich mit einem Liede zu Ehren der freien Liebe zu verabschieden hatte, die Welt auf eine socialistische Utopie vertröstend, mit der „Alles gut wird", bekommt jetzt etwas Anderes zu thun. Sie muss erst Schopenhauer studiren*] Vgl. NK 20, 16 f. Dass Schopenhauers Denken, wie N. suggeriert, tatsächlich auf die Finalisierung des *Rings* eingewirkt habe, ist eine Deutung, die Wagner selbst verworfen hätte. In Cosima Wagners Tagebuch heißt es am 22. Dezember 1874: „Wir sprechen vom Ring des Nibelungen, und R. [Wagner] meint, wie merkwürdig das sei, daß ohne Kenntnis des Schopenhauer'schen Systems er dieses so entworfen, er meint: ‚Hätte ich es gekannt, so wäre ich weniger unbefangen in der Wahl des Ausdrucks gewesen.'" (C. Wagner 1988, 2, 879) Tatsächlich lag der Text der *Ring*-Tetralogie bereits vor, als Wagner Schopenhauer zum ersten Mal las.

N. meint mit Brünnhildes „Lied[.] zu Ehren der freien Liebe" jenen Passus am Ende der *Götterdämmerung*, von dem es in Wagners *Gesammelten Schriften* heißt: „Vor der musikalischen Ausführung des Gedichtes waren an dieser Stelle noch die folgenden Strophen der noch einmal sich zurückwendenden Brünnhilde zugetheilt." (Wagner 1871–1873, 6, 361 = Wagner 1907, 6, 256) Diese Strophen lauten: „Ihr, blühenden Lebens / bleibend Geschlecht: / was ich nun euch melde, / merket es wohl! / Sah't ihr vom zündenden Brand / Siegfried und Brünnhild' verzehrt; / sah't ihr des Rheines Töchter / zur Tiefe entführen den Ring: / nach Norden dann / blickt durch die Nacht: / erglänzt dort am Himmel / ein heiliges Glühen, / so wisset all' — / daß ihr Walhall's Ende gewahrt! — / Verging wie Hauch / der Götter Geschlecht, / lass' ohne Walter / die Welt ich zurück: / meines heiligsten Wissens Hort / weis' ich der Welt nun zu. — / Nicht Gut, nicht Gold, / noch göttliche Pracht; / nicht Haus, nicht Hof, / noch herrischer Prunk; / nicht trüber Verträge / trügender Bund, / nicht heuchelnder Sitte / hartes Gesetz: / selig in Lust und Leid / läßt — die Liebe nur sein." (Wagner 1871–1873, 6, 361 f. = Wagner 1907, 6, 256. N. hat die letzten 10 Verse in seiner Ausgabe markiert.) Tatsächlich später erst in Brünnhildes Abschiedsrede eingefügt wurde der folgende Passus, der dann gemäß der Erläuterung nicht musikalisch umgesetzt werden sollte: „Hatte schon mit diesen Strophen der Dichter in sentenziösem Sinne die musikalische Wirkung des Drama's im Voraus zu ersetzen versucht, so fühlte er im Verlaufe der langen Unterbrechungen, die ihn von der musikalischen Ausführung seines Gedichtes abhielten, zu einer, jener Wirkung noch besser entsprechenden Fassung der letzten Abschiedsstrophe sich bewogen, welche er hier folgend ebenfalls noch mittheilt. // Führ' ich nun nicht mehr / Nach Walhall's Feste, / wiss't ihr, wohin ich fahre? / Aus Wunschheim zieh' ich fort, / Wahnheim flieh' ich auf immer; /

des ew'gen Werdens / off'ne Thore / schließ' ich hinter mir zu: / nach dem wunsch- und wahnlos / heiligstem Wahlland, / der Welt-Wanderung Ziel, / von Wiedergeburt erlös't, / zieht nun die Wissende hin. / Alles Ew'gen / sel'ges Ende, / wiss't ihr, wie ich's gewann? / Trauernder Liebe / tiefstes Leiden / schloß die Augen mir auf: / enden sah ich die Welt. — // Daß diese Strophen, weil ihr Sinn in der Wirkung des musikalisch ertönenden Drama's bereits mit höchster Bestimmtheit ausgesprochen wird, bei der lebendigen Ausführung hinwegzufallen hatten, durfte schließlich dem Musiker nicht entgehen." (Wagner 1871–1873, 6, 362 f. = Wagner 1907, 6, 256) Offensichtlich ist dies die Stelle, die N. zur sarkastischen Vermutung veranlasste, Brünnhilde müsse hier „das vierte Buch der ‚Welt als Wille und Vorstellung' in Verse bringen" (21, 5 f.). Selbst wenn man dagegen einwendet, in der tatsächlichen Inszenierung der *Götterdämmerung* hätten diese Verse ja entfallen müssen und sie seien überdies eine spätere Zutat Wagners, die dann nicht zum kanonischen Text des Werkes gehören sollten, so argumentiert Wagner in seiner Erläuterung doch selbst, die gespielte, von ihm ja erst nach der Schopenhauer-Lektüre, nämlich von 1869 bis 1874 komponierte Musik bringe den „Sinn" dieser Verse „bereits mit höchster Bestimmtheit" zum Ausdruck, so dass sie als Verse überflüssig würden. Der Sinn der Verse liegt aber in der Weltverneinung in Schopenhauers Manier, so dass N. in Wagners Erläuterung gerade den Beleg dafür finden konnte, man müsse das letzte Ende der *Götterdämmerung* im Unterschied zur früheren Fassung schopenhauerisch-pessimistisch deuten.

Auffallend ist schließlich, dass eine utopisch-konkrete Vision, welche auch die Urfassung der *Götterdämmerung — Siegfrieds Tod —* für das Ende vorsah, durch eine offene, eigentlich nur das Ende des Alten beschreibende Fassung ersetzt wurde (diese Variante stammt aus dem Jahr 1856, also aus der Phase von Wagners Schopenhauer-Begeisterung). Dabei muss allerdings bedacht werden, dass es am Ende nicht weniger als fünf verschiedene Varianten der Schlussverse Brünnhildes gab, während die zweite Variante (wahrscheinlich aus dem Frühsommer 1851) bereits denselben Ton wie diejenige von 1856 anschlägt: „Machtlos scheidet / die die Schuld nun meidet / Eurer Schuld entsproß der froheste Held / dessen freie Tat sie getilgt: / erspart ist euch der bange Kampf / um eure endende Macht: / erbleichet in Wonne vor des Menschen Tat, / vor dem Helden, den ihr gezeugt! / Aus eurer bangen Furcht / verkünd' ich euch die selige Todeserlösung! // Trauernder Minne / tiefstes Mitleid / schloß die Tore mir auf: / Wer über alles / achtet das Leben, / wende sein Auge von mir! / Wer aus Mitleid / der Scheidenden nachblickt, / dem dämmert von fern / die Erlösung, die ich erlangt. / So scheid' ich / grüßend, Welt, von dir!" (Wagner 1911, 16, 210 f., vgl. auch Dahlhaus 1971, 94 f. u. 137 ff.) Man trifft den Sinn des durchaus nicht resignierenden Endes der *Götterdämme-*

rung aber nicht, wenn man es allein schopenhauerisch-pessimistisch deutet; schließlich endet sie in allen Varianten (vielleicht bis auf die erste) in der Verkündung eines neuen Menschen. Ebenso wie Isolde erfährt auch Brünnhilde in ihrem eigenen Untergang eine Erkenntnis, in der zugleich die Welt sich aus ihrer Entfremdung heraus wieder mit sich selbst versöhnt.

21, 5 f. *sie muss das vierte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung" in Verse bringen.*] Dieses vierte Buch des ersten Bandes von Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist überschrieben: „Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntniß, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben" (Schopenhauer 1873–1874, 2, 317). Auf diese „Verneinung" kommt es N. hier an.

21, 9 f. *Erst der Philosoph der décadence gab dem Künstler der décadence sich selbst*] In AC 11, KSA 6, 178, 10 f. erscheint „die deutsche décadence als Philosophie — das ist Kant!"; und überhaupt gerät 1888 die Philosophie insgesamt in *décadence*-Verdacht: „der decadence-Philosoph [galt] bisher wenigstens als der typische Philosoph" (NL 1888, KSA 13, 14[83], 263, 27 f., korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 134, 38–40, vgl. KSA 13, 14[134], 317, 30 = KGW IX 8, W II 5, 78, 1 u. KSA 13, 14[169], 355, 13 = KGW IX 8, W II 5, 36, 45). In 21, 9 f. ist natürlich Schopenhauer als Verkörperung der in der Philosophie ohnehin virulenten Dekadenz-Tendenzen gemeint. Zu den „Künstler[n] der décadence", die hier Wagner verkörpert, heißt es in NL 1887, KSA 12, 10[168], 557, 10–14 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 26, 20–24), sie stünden „im Grunde nihilistisch zum Leben", „flüchten in die Schönheit der Form … in die ausgewählten Dinge wo die Natur vollkommen ward, ~~auch~~ wo sie indifferent groß und schön ist…". Zum Begriff siehe NK 21, 12.

5

21, 12 *Dem Künstler der décadence — da steht das Wort.*] Die Wendung ist in der deutschen Sprache eine Innovation N.s, aber auf Französisch damals schon geläufig. N. ist dem „artiste de la décadence" etwa bei der Lektüre von Théophile Gautiers Aufsatz über Charles Baudelaire begegnet, wo es heißt: „On se rend compte qu'avec ces idées Baudelaire ait incliné /57/ quelque temps vers l'école réaliste dont Courbet est le dieu et Manet le grand prêtre. Mais, si certains côtés de sa nature pouvaient être satisfaits par la représentation directe et non traditionnelle de la laideur ou tout au moins de la trivialité contemporaine, ses aspirations d'art, d'élégance, de luxe et de beauté l'entraînaient vers une sphère supérieure, et Delacroix avec sa passion fébrile, sa

couleur orageuse, sa mélancolie poétique, sa palette de soleil couchant, et sa savante pratique d'artiste de la décadence fut et demeura son maître d'élection." (Baudelaire 1882, 56 f.; beide Seiten von N. mit einem Eselsohr markiert. „Man wird sich bewusst, dass sich Baudelaire /57/ mit diesen Ideen eine Zeitlang der Schule des Realismus zuwandte, deren Gott Courbet ist und Manet deren Hohepriester. Aber, auch wenn einige Seiten seines Wesens durch die direkte und nicht-traditionelle Darstellung der Hässlichkeit oder zumindest der zeitgenössischen Trivialität befriedigt sein mochten, hoben ihn seine Ansprüche an die Kunst, die Eleganz, den Luxus und die Schönheit in eine höhere Sphäre; und Delacroix mit seiner fiebrigen Leidenschaft, seiner gewitterhaften Farbe, seiner poetischen Melancholie, seiner Palette des Sonnenuntergangs und seiner gekonnten Praxis als Dekadenzkünstler war und blieb der Meister seiner Wahl."). Zu Baudelaire, Delacroix und Wagner siehe NK KSA 6, 289, 11–15.

21, 13 *Und damit beginnt mein Ernst.*] Die bisherigen Ausführungen, insbesondere die satirischen Nacherzählungen von Wagners Musikdramen, standen also unter der Präambel des „*ridendo*" (13, 3), während in Abschnitt 5 das „severum" zu seinem Recht kommen soll, bevor in Abschnitt 6 wieder „Erheiterung" (23, 24) angesagt ist. N. bietet seinen Lesern in WA in der raschen Abfolge von Ernst und Heiterkeit ein Wechselbad der Stimmungen und Gefühle. Damit unterläuft das Werk den tragisch-pathetischen Anspruch Wagnerscher Gesamtkunstwerke, insbesondere des *Rings des Nibelungen* und des *Parsifal*. Es setzt gerade nicht auf die Vereinnahmung des Publikums durch eine überwältigende Empfindung.

21, 22–24 *Seine Verführungskraft steigt in's Ungeheure, es qualmt um ihn von Weihrauch, das Missverständniss über ihn heisst sich „Evangelium"*] Bekennende Wagnerianer zögerten tatsächlich nicht, die Verkündigung ihres Meisters als ‚frohe Botschaft', als „Evangelium" zu deklarieren. So schrieb Richard Pohl in *Richard Wagner* nach einer Schilderung des internationalen Erfolges des *Rings des Nibelungen*: „Zu dem Volke, das nicht zu den ‚Nibelungen' hatte herbeikommen wollen, waren die ‚Nibelungen' nun selbst hinausgegangen, und predigten aller Orten das Evangelium vom Wagner'schen Ideale des Gesammtkunstwerks." (Pohl 1883a, 192) Zu Pohl vgl. NK KSA 6, 324, 8 f.

21, 25 *die Armen des Geistes*] Vgl. NK KSA 6, 83, 1.

22, 1–4 *Aber dass man sich auch in Paris über Wagner betrügt! wo man beinahe nichts Andres mehr ist als Psycholog. Und in Sankt-Petersburg! wo man Dinge noch erräth, die selbst in Paris nicht errathen werden.*] Die geographischen Koordinaten Paris und St. Petersburg benutzt N. auch in seinem Brief vom 10. 04. 1888 an Georg Brandes, wo er schildert, wie er von seinen innigen

„Beziehungen“ zu Richard und Cosima Wagner „aus […] einen großen Kreis interessanter Menschen (und ‚Menschinnen‘) kennen gelernt“ habe, „im Grunde fast Alles, was zwischen Paris und Petersburg wächst“ (KSB 8, Nr. 1014, S. 289, Z. 6–8). Beide Städte bezeichnen den Horizont, vor dem sich für N. die europäische Kultur aufspannt (vgl. z. B. auch den Brief an Carl Spitteler, 16. 07. 1888, Nr. 1061, S. 352, Z. 44 f.). In Paris — wo Wagner schon zwischen 1840 und 1842 lebte — gab es tatsächlich eine sehr ausgeprägte Wagner-Verehrung, zu der sich beispielsweise schon Baudelaire bekannte, was N. nach seinem Brief an Köselitz vom 26. 02. 1888 bei der Lektüre der *Œuvres posthumes* entdeckte (KSB 8, Nr. 1000, S. 263 f.). In Paris erschien von 1884 an die von Edouard Dujardin begründete *Revue Wagnérienne*; über die anhaltende Präsenz Wagners im Kulturleben der französischen Hauptstadt konnte sich N. auch im *Journal des Débats* informieren (exemplarisch *Journal des Débats*, 01. 01. 1888, S. 1, vgl. Kohli 2011, 30–32).

St. Petersburg wiederum assoziiert N. mit „Nihilismus“ (FW 347, KSA 3, 582, 20) sowie „Tolstoi’sche[m] ‚Mitleid‘“ (GM III 26, KSA 5, 406, 12). Auch Dostojewskij, dessen Werke N. in dieser Zeit kennenlernt, wird er mit St. Petersburg in Verbindung bringen. Paris und St. Petersburg erscheinen als große Zentren europäischer Kultur dekadenzanfällig; entsprechend kann N. in AC 7, KSA 6, 174, 10–12 von der „gesammten litterarischen und artistischen décadence von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner“ sprechen. Über die konkrete Wagner-Rezeption in St. Petersburg dürfte N. allenfalls oberflächlich unterrichtet gewesen sein.

22, 8–15 *Denn dass man nicht gegen ihn sich wehrt, das ist selbst schon ein Zeichen von décadence. Der Instinkt ist geschwächt. Was man zu scheuen hätte, das zieht an. Man setzt an die Lippen, was noch schneller in den Abgrund treibt. — Will man ein Beispiel? Aber man hat nur das régime zu beobachten, das sich Anämische oder Gichtische oder Diabetiker selbst verordnen. Definition des Vegetariers: ein Wesen, das eine corroborirende Diät nöthig hat.*] In WA 5 wird wie später in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 279–281 bei N.s Selbstdeutungsbemühungen geistig-künstlerische Tätigkeit auf ihre physisch-physiologische Unterfütterung, kurz: auf Nahrung zurückgeführt und damit das „in die Wolken“ (22, 8) Abgehobene unsanft geerdet. In 22, 8–15 wird nach Lampl 1986, 264 unter Verweis auf NL 1888, KSA 13, 15[37], 429–431 und 14[66], 251 (KGW IX 8, W II 5, 169, 1–14) auf Charles Féré angespielt; genau sind die Bezüge bei Lampl aber nicht nachgewiesen (vgl. auch Müller-Lauter 1999b, 17–19). Eine vegetarische Lebensweise gilt, um eine andere einschlägige Lektüre N.s zu erwähnen, bei Löwenfeld 1887, 14–16 nur in wenigen Einzelfällen als nerventherapeutisch nutzbar. Zur Diät des Diabetikers vgl. Kunze 1881, 592 (vor allem soll er Fleisch essen und Zuckerhaltiges meiden), während dem an „perni-

ciöse[r] Anämie“ Leidenden keine Diät mehr helfe (ebd., 575 f.). Der Gichtkranke solle „den Genuss des Fleisches, Weines (namentlich Champagners), Bieres, Kaffees beschränken“, stattdessen „zu Pflanzenkost und einfacher Küche“ übergehen (ebd., 604). Vgl. zu N.s und Wagners Diskussion über den Vegetarismus NK KSA 6, 281, 2–3. Der späte Wagner hatte sich wieder dem Vegetarismus zugewandt.

22, 15 *corroborirende Diät*] Eine kräftigende Diät. „*Korroboration* (lat.), Stärkung; Korroborativ (Corroborans), Stärkungsmittel“ (Meyer 1885–1892, 10, 102).

22, 19 f. *Die Krankheit selbst kann ein Stimulans des Lebens sein: nur muss man gesund genug für dies Stimulans sein!*] Sehr ähnlich in EH Warum ich so weise bin 2, KSA 6, 266, 29–31. An anderen Stellen hat hingegen die Kunst diesen stimulatorischen Effekt, vgl. NK KSA 6, 127, 21 f. Zur Rezeption dieser Idee bei Thomas Mann siehe Pütz 1995.

22, 22–24 *Oh über das Klapperschlangen-Glück des alten Meisters, da er gerade immer „die Kindlein“ zu sich kommen sah!*] Vgl. NK 16, 22. In einer Vorarbeit in NL 1888, KSA 13, 16[45], 501 heißt es: „das Klapperschlangen-Glück des großen Zauberers, dem die Unschuldigsten in den Rachen laufen…“ Die „Kindlein“, die Wagner offenbar anzieht wie der Rattenfänger von Hameln (vgl. NK KSA 6, 58, 2), sind bereits bei Matthäus 19, 14 Jesus willkommen: „Aber JEsus sprach: Lasset die Kindlein, und wehret ihnen nicht zu mir zu kommen; denn solcher ist das Himmelreich.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 26) Den Vorwurf der Rattenfängerei gegen Wagner, den N. in NL 1885, KSA 11, 41[7], 675, 27 (KGW IX 4, W I 5, 22, 12) auch explizit formuliert, stammt aus dem damals gängigen Anti-Wagner-Repertoire: „‚O du schlauer Rattenfänger von Bayreuth! Du lockst Alle, die grossen und die kleinen, die klugen und die dummen Kinder.‘ (Fr. Spielhagen, 1874.) Auch Ludwig Hartmann gebraucht im Herbst 1876 dieses Bild, wenn er schreibt: ‚Wagner hat etwas Fascinirendes, er versteht es, wie der Rattenfänger von Hameln, die rechte Melodie zu blasen‘“ (Tappert 1877, 31).

22, 25 f. *Wagner’s Kunst ist krank*] Das Urteil, das N. hier auf Wagner persönlich anwendet, ist in verallgemeinerter Form zu N.s Zeit schon im Umlauf. George Sand beispielsweise, von der N. 1888 sagt, er habe ein Werk über sie gelesen (vgl. NK KSA 6, 114, 22), berichtet in der *Histoire de ma vie*: „Schon bei den ersten Schritten auf dem Wege der Kritik hat Gustav Planche seinen Standpunkt mit aller Entschiedenheit eines absoluten Geistes angegeben. ‚Die Kunst ist krank,‘ schrieb er 1831; ‚und demnach müssen wir sie behandeln, müssen sie trösten, aufrichten, wie das in der Aufgabe eines guten Arztes liegt, und müssen ihr das Ziel der Genesung als ein bald zu erreichendes schildern‘.“

(Sand 1855, 34, 127) In N.s Bibliothek haben sich einige Bände der *Sämmtlichen Werke* Sands erhalten, jedoch nicht ihre vielbändige Lebensgeschichte.

22, 26–30 *lauter Hysteriker-Probleme —, das Convulsivische seines Affekts, seine überreizte Sensibilität, sein Geschmack, der nach immer schärfern Würzen verlangte, seine Instabilität, die er zu Principien verkleidete*] In dem von N. benutzten *Compendium der praktischen Medicin* gelten „abnorm gesteigerte Reflexerregbarkeit in der sensiblen Sphäre“, „mannigfaltigste[.] Hyperästhesien“ (Kunze 1881, 98) sowie „allgemeine clonische und tonische Krämpfe oder vereinzelte Zuckungen und Contractionen“, kurz „Convulsionen“ (Kunze 1881, 99) als Kennzeichen der Hysterie. Auch bei Richet 1884, 273 wird schwere Hysterie mit Konvulsionen in Verbindung gebracht. Im Plan zu einer „Neue[n] unzeitgemäßen Betrachtung“ (NL 1885, KSA 11, 41[2], 669, 17 = KGW IX 4, W I 5, 46, 1) schreibt N.: „Man sehe nur unsre Frauen an, wenn sie ‚wagnetisirt‘ sind: welche ‚Unfreiheit des Willens‘! [...] Bei den eigentlichen ‚Mänaden‘ der Wagner-Anbetung darf man unbedenklich sogar auf Hysterie und Krankheit schließen; irgend Etwas ist in ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung; oder es fehlt an Kindern, oder, im erträglichsten Falle, an Männern.“ (KSA 11, 674, 21–32 = KGW IX 4, W I 5, 24, 2–18) Das erinnert stark an eine bei Tappert 1877, 3 kolportierte Äußerung: „Nach der ‚Tristan‘-Aufführung in Berlin, März 1876, gestattete sich Herr Robert Lienau, Besitzer und Redacteur des ‚Echo‘, folgende Behauptung: ‚Der Anhang Wagner’s besteht aus hysterischen Mänaden und entnervten Corybanten.‘ (‚Echo‘, 1876, Nr. 13.)“. Zur Kulturgeschichte der Hysterie im 19. Jh. mit dem Schwergewicht auf Jean-Martin Charcot (1825–1893) siehe Didi-Huberman 1997. Vgl. NK KSA 6, 94, 5–7 und 117, 30–32.

22, 33 *Wagner est une névrose.*] Französisch: „Wagner ist eine Nervenkrankheit.“ Vgl. Brandes 1887b, 174 über die Frage, die die Gebrüder Goncourts (zu diesen NK GD KSA 6, 111, 14 f.) in ihren Romanen umtreibe: „Welchen Störungen ist das überreizte Nervensystem des Künstlers in seinen Verhältnissen zu der umgebenden Welt besonders ausgesetzt? Und da das Genie bei ihnen wie nach der bekannten Definition Doctor Moreau’s ‚eine Nevrose‘, d. h. eine Nervenkrankheit ist, so sind die Störungen mannigfach und tief eingreifend.“ Die fragliche Stelle findet sich bei Moreau 1859, 467. KSA 14, 404 verweist als Quelle auf einen Eintrag in Goncourts *Journal*, wo es am 2. September 1866 heißt: „Et le mot du docteur Moreau de Tours: ‚Le génie est une névrose‘“. Jedoch fehlt in der von N. benutzten Ausgabe des *Journal* just diese Stelle (Goncourt 1888, 3, 65 f.), die erst in jüngeren Editionen erscheint. Der N. geläufige literaturkritische Diskurs in Frankreich hatte bereits die psychopathologische Terminologie der Zeit aufgenommen — eine Tendenz, die N. durch die

Adaption der Hysterie-Forschungen von Féré 1887 noch verstärkt: „Wagnerische Heldinnen" seien „ein armes Volk [...] und ein Präparat zu allerlei neurotisch-hypnotisch-erotischen Experimenten Pariser Psychologen!" (NL 1888, KSA 13, 15[6], 407, 27–29, vgl. Stingelin 1999, 42). In Féré 1887 kommt der Ausdruck „névrose" freilich nur an einer einzigen, unspezifischen Stelle vor (Féré 1887, 30). Der Spruch „le génie est une névrose" und Diskussionen zum Thema tauchen in N.s sonstigen einschlägigen Lektüren gelegentlich einmal auf, so in Joly 1884, XII und 75 f. (Nachweis bei Campioni 1992, 402 sowie Campioni 1995, 403 f., eine Notiz dazu in NL 1885/86, KSA 12, 2[23], 76 = KGW IX 5, W I 8, 236, 2–11) sowie in Brunetière 1884a, 309f. (Nachweis bei Campioni 1995, 404) und Brunetière 1887, 39 (N. hat diese Seite markiert, vgl. NPB 155). Vgl. NK KSA 6, 145, 25–28. Unter nervenpsychologischen Gesichtspunkten haben auch deutsche Musikkritiker wie Eduard Hanslick Wagners Musik betrachtet, siehe NK 44, 17 f.

22, 34–23, 2 *Nichts ist vielleicht heute besser bekannt, Nichts jedenfalls besser studirt als der Proteus-Charakter der Degenerescenz, der hier sich als Kunst und Künstler verpuppt.*] Hier kommt der Ausdruck „Degenerescenz" in N.s Werken zum ersten Mal vor. N. dürfte ihn aus Charles Férés *Dégénérescence et criminalité* (1888) aufgenommen haben. Vgl. NK KSA 6, 71, 14. Nach Eduard Reichs *Der Epilepsismus aus dem Gesichtspuncte der Medicin, Strafrechtspflege und Staatskunst* (1886) ist „jener Zustand von Gebrechlichkeit, welchen [der Verfasser] mit dem Namen Epilepsismus bezeichnet, wie ein Proteus über die ganze Gesellschaft verbreitet" (zitiert nach Stark 1888, 595). Reich, dessen *System der Hygiene* (1870–1871) N. besaß, zeigt in *Der Epilepsismus* eine große Vorliebe für die Proteusmetapher. N., dessen Bekanntschaft mit *Reichs Epilepsismus* nicht direkt nachzuweisen ist, könnte dem Buch in der die Proteusmetapher auskostenden, ausführlichen Rezension von Carl Stark in der *Allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin* begegnet sein, wo davor der dritte Band von Charcots *Leçons* und danach Leopold Löwenfelds *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche* (NPB 364) besprochen wurden.

23, 4–7 *Gerade, weil Nichts moderner ist als diese Gesammterkrankung, diese Spätheit und Überreiztheit der nervösen Maschinerie, ist Wagner der moderne Künstler par excellence, der Cagliostro der Modernität.*] Vgl. NK 12, 25–34. Alessandro Graf von Cagliostro, mit richtigem Namen Giuseppe Balsamo (1743–1795) war ein italienischer Abenteurer und Hochstapler, der als Alchemist und Hexenkünstler die aristokratische Gesellschaft Europas in Atem gehalten hatte. Der Vorwurf an Wagner, ein Blender und Verführer vom Schlage Cagliostros zu sein, hat N. nicht erfunden; das *Musikalische Wochenblatt* von N.s (und Wagners) zeitweiligem Verleger Ernst Wilhelm Fritzsch berichtete beispielsweise in

einem anonymen Artikel unter dem Titel *„Nibelungen"-Referate V (Schluss)* 1877: „Wo er [sc. Wagner] sein Herzblut opferte, muss er den Vorwurf bewusster Täuschung, Cagliostro'schen Betrugs ertragen! Solche Verunglimpfung allein ruft die entschiedenste Reaction hervor und würde die überschwänglichste Verehrung des Meisters seitens der Oeffentlichkeit vollauf rechtfertigen." (*Musikalisches Wochenblatt*, Jg. 8, Nr. 8, 1877, 16. Februar 1877, S. 111) Nach Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon* hat die Wendung einen berühmten Paten: „**Cagliostro** der Tagesmusik nannte Karl Gutzkow in einem Artikel der ‚Neuen Freien Presse' (1873, Nr. 3181) Richard Wagner." (Tappert 1877, 6) Im Nachlass 1881, KSA 9, 11[261], 540, 9–16 sieht sich N. als Verteidiger der „Reinheit der Musik", der verhindern will, dass sie „zu mystischen halbreligiösen Zwecken mißbraucht wird: — jeder kommende Hexenmeister und Cagliostro wird versuchen, mit Musik und Spiritismus zu wirken, und es sind Wiedererweckungen religiöser und sittlicher Instinkte auf diesem Wege möglich". Wagner wird hier noch nicht als bereits erschienener, musikalischer Cagliostro beim Namen genannt. Anders ist die Konstellation in FW 99, wo N. zwar konstatiert, dass Wagner sich Schopenhauers bedient habe, er aber eigentlich besser beraten gewesen wäre, sich eine andere Philosophie zu suchen, da Schopenhauer eigentlich nicht für Wagner passe. Aber „nicht nur reizt ihn dazu der ganze geheimnissvolle Prunk dieser Philosophie, welche auch einen Cagliostro gereizt haben würde: auch die einzelnen Gebärden und die Affecte der Philosophen waren stets Verführer!" (KSA 3, 455, 26–30) In WA 4 wird demgegenüber Schopenhauers Denken passgenau für Wagners Anforderungen gemacht; und in WA 5 die direkte Identifikation von Wagner und Cagliostro vollzogen. Vermutlich am 13. 07. 1882 hatte N. sich bereits in einem Briefentwurf an Malwida von Meysenbug angesichts der *Parsifal*-Musik über die „Cagliostricität ihres Urhebers" beschwert (KSB 6, Nr. 264, S. 224, Z. 60; ähnlich an Köselitz, 25. 07. 1882, KSB 6, Nr. 272, S. 231, Z. 43), nicht ohne Köselitz am 30. 07. 1882 zuzurufen: „Hoch lebe Cagliostro!" (KSB 6, Nr. 275, S. 233, Z. 16). In NL 1885, KSA 11, 40[64], 662, 19–28 (korrigiert nach KGW IX 4, W I 7, 23, 2–12, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) wird N. bei der Erörterung des Cagliostro-Vorwurfs ausführlicher und führt ihn auf die bezaubernde Wirkung Wagners zurück: „Ich habe mir lange Zeit die allerbeste Mühe gegeben, in R. W⟨agner⟩ eine Art von Cagl⟨iostro⟩ zu sehen: man vergebe mir diesen nicht unbedenklichen Einfall, der zum mindesten nicht vom Haß und der Abneigung eingegeben ist, sondern von der Bezauberung, welche dieser unvergl⟨eichliche⟩ Mensch auch auf mich ausgeübt hat: hinzugerechnet, daß nach meiner Beobachtung die wirklichen ‚Genies', die Ächten höchsten Ranges, allesammt nicht dergestalt ‚bezaubern'⟨,⟩ so daß ‚das Genie' allein mir nicht zur Erklärung jenes geheimnißvollen Einflusses auszureichen schien." Richard und

Cosima Wagner lesen übrigens im März 1879 eine Abhandlung von Thomas Carlyle über Cagliostro, „welche uns sehr fesselt“ (C. Wagner 1988, 3, 323, vgl. 3, 324).

23, 9–11 *die drei grossen Stimulantia der Erschöpften, das Brutale, das Künstliche und das Unschuldige (Idiotische)*] Vgl. NK 13, 15–19.

23, 13 *Nerven*] Vgl. NK 22, 33 u. 44, 17 f.

23, 16 f. *Er ist der Meister hypnotischer Griffe*] Eine Quelle N.s für einschlägige Fragen ist James Braids *Der Hypnotismus* von 1882 (vgl. auch NK 29, 6 sowie NK KSA 6, 272, 24 f.). Braids Studien aus der Mitte des 19. Jahrhunderts waren für den damaligen Stand der Forschung noch immer die Referenzgröße. Diesen Stand findet man im zeitgenössischen Konversationslexikon rekapituliert: „*Hypnotismus* (griech.), ein schlafähnlicher Zustand, welcher bei den meisten Menschen durch anhaltendes, gespanntes Richten der Aufmerksamkeit, besonders des Blickes, auf einen Gegenstand von nicht aufregender Beschaffenheit erzeugt werden kann. Ähnliche Zustände wußten bereits die alten indischen Fakire oder religiösen Ekstatiker durch Konzentration ihres Blickes (auf den Nabel) oder ihrer Gedanken zu erzeugen; [...] aber erst der englische Wundarzt James Braid (gest. 1860 in Manchester) machte denselben seit dem Jahr 1841 zum Gegenstand eines genauern, wissenschaftlichen Studiums, schrieb eine ganze Reihe von Werken über denselben und legte ihm obigen Namen bei. Gleichwohl gerieten seine erschöpfenden Beobachtungen fast in völlige Vergessenheit, bis in neuerer Zeit die sehr auffallenden öffentlichen Schaustellungen eines dänischen Kaufmanns, Hansen, das Interesse für diesen Zustand von neuem wachriefen und eine Anzahl von Untersuchungen durch Weinhold, Heidenhain, Berger, Preyer und andre Physiologen veranlaßten, welche die Braidschen Erfahrungen vollkommen bestätigten. Nach der Vorschrift Braids wird der H. am leichtesten hervorgerufen, indem man die zu dem Experiment dienende Person längere Zeit auf einen in einiger Entfernung angebrachten glänzenden Gegenstand, ein Stückchen poliertes Metall, einen kleinen, funkelnden Spiegel od. dgl., unverwandt hinblicken läßt. Sie wird da /853/ durch bald hypnotisch und bietet eine Reihe von Erscheinungen dar, die höchst merkwürdig sind. Man kann sie im allgemeinen dahin charakterisieren, daß die Thätigkeit des bewußten Denkens und Wollens, der Vernunft, eingeschläfert ist, während die Sinnesthätigkeiten und ohne Zweifel auch ein ihnen spezieller zugehörendes Gebiet des Denkorgans fortfahren, zu funktionieren und in beständiger Wechselwirkung mit der Außenwelt zu bleiben. [...] Gleichwohl bringen diese Eindrücke bestimmte dunkle Vorstellungen hervor, deren sich der Hypnotisierte später überhaupt nicht oder höchstens wie aus einem Traum erinnern kann, durch deren Vermittelung er jedoch zu dem vollkommenen

Sklaven eines fremden Willens gemacht werden kann. Befehle, bestimmte Thätigkeiten auszuführen, oder zugeflüsterte Ideen, die zu solchen führen, werden aufgenommen und befolgt, und vor allem werden sicht- oder hörbare Thätigkeiten, die man dem Hypnotisierten vormacht, willenlos nachgeahmt. [...] Es ist somit bei solchen Personen der Nachahmungstrieb in einem Grad lebendig, wie wir ihn sonst nur bei ganz kleinen Kindern und gewissen Tieren zu finden gewohnt sind, eine Thatsache, auf deren psychologische und philosophische Bedeutung besonders E. Krause hingewiesen hat. Es wird dadurch offenbar, daß die Nachahmung eine Art Fundamentalphänomen der psychischen Mechanik ist [...]. / Das Wesen und die Erklärung des H. glaubte Braid wohl mit Recht in einer vorübergehenden totalen Ermüdung oder Lähmung eines Gehirnteils durch die lange Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Sinneseindruck suchen zu sollen." (Meyer 1885–1892, 8, 852 f.) N.s Bemerkung zur Hypnose überträgt die Idee der Gehirnlähmung sowie des Willenlos-Machens auf die Wirkung Wagnerischer Musik. Freilich steht diese Bemerkung nicht in medizinischem, sondern in kulturkritischem Zusammenhang; vgl. NL 1885, KSA 11, 37[15], 591, 10–20 (korrigiert nach KGW IX 4, W I 6, 67, 42–44–69, 2–10, hier zunächst in der ursprünglichsten Fassung wiedergegeben): „wieviel Wagnerisches ist doch an allen diesen Pariser Romantikern! ⟨A⟩uch jener hysterische Zug, den Wagner am Weibe besonders geliebt und in Musik gesetzt hat, gehört mehr nach Paris als irgend wo anders hin: man frage nur die Irrenärzte — und ebenso die hypnotisirenden Griffe und Handauflegungen, mit denen unser musikalischer magus und Cagliostro seine Weiblein zu dieser wollüstigen Nachtwandelei mit offnen Augen und geschlossenen Verstande zwingt und überredet."

In einer späteren, von N. überarbeiteten Version lautet derselbe Abschnitt: „Man gestehe es sich doch ein: w i e v i e l Wagnerisches ist doch an diese⟨r⟩ Französischen Romantik! Auch jener hysterisch-erotische Zug, den Wagner am Weibe besonders geliebt und in Musik gesetzt hat, ist am besten gerade in Paris zu Hause: man frage nur die Irrenärzte —; und nirgends wo werden einmal die hypnotisirenden Griffe und Hand-Auflegungen, mit denen unser musikalischer Magus und Cagliostro seine Weiblein zur wollüstigen Nachtwandelei mit offnen Augen und geschlossenem Verstande zwingt und überredet⟨,⟩ so gut ‚verstanden' werden als unter Pariserinnen." (KGW IX 4, W I 6, 67, 41–45–69, 1–10) Der „Wagnerianer" unterliegt nach NL 1887, KSA 12, 10[155], 543, 8–11 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 37, 8–12) den „Elementarkräften der Musik ungefähr, wie das Weib dem Willen seines Hypnotiseurs". Wagners Wirkung ist keineswegs auf seine männlichen Anhänger beschränkt: „er hypnotisirt die mystisch-erotischen Weibchen, indem ⟨er⟩ seine Musik ⟨mit⟩ der Geste eines Magnetiseurs bis in ihr Rückenmark hinein [...] fühlbar macht (— man beobachte das

Lohengrin-Vorspiel in seinen physiolog⟨ischen⟩ Einwirkungen auf die Sekretion“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[323], 136, 29–137, 1, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 63, 44–54, hier nur in der späteren, von N. korrigierten Version ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben; vgl. NL 1888, KSA 13, 15[99], 465, 6 f.). Denn es gilt: „man darf ihn ohne Übertreiben den größten Meister der Hypnotisirung, selbst noch für unser Zeitalter der Hühner und Zauberer, nennen“ (NL 1888, KSA 13, 15[6]4, 405, 24–26). Die Formulierung in 23, 16 f. ist bemerkenswert, denn der Hypnotiseur muss ja den Hypnotisanden nicht berühren, ihn mit keinen „Griffen“ traktieren. Ist die Wendung „hypnotische Griffe“ bewusst paradox formuliert oder hatte N. einfach keine sehr klaren Vorstellungen von der hypnotischen Praxis? In dem 1888 erschienenen Band *La vie littéraire* von Anatole France gibt es einen Essay unter dem Titel „L’hypnotisme dans la littérature“ (France 1888, 117–129), der — auch wenn N. ihn nicht gelesen haben dürfte — belegt, wie sehr das Thema Hypnose ins allgemeine Kulturleben ausstrahlte.

23, 20 *Geheimkunst*] In N.s Werken kommt dieses Kompositum, das schon im 17. Jahrhundert belegt ist (Grimm 1854–1971, 5, 2360), nur hier vor. Es ist abwertend gemeint und rückt Wagners Schaffen in die Nähe von Magie und Scharlatanerie. N. ist dem Ausdruck „Geheimkunst“ beispielsweise bei seinen ethnographischen Lektüren als Synonym für technische Praktiken in frühen Kulturen begegnet, die einer kleinen Schicht vorbehalten blieben und der Arkandisziplin unterlagen (z. B. Hellwald 1876, 1, 134; Caspari 1877, 2, 139).

6

23, 24–28 *Ich setze den Fall, dass der Erfolg Wagner’s leibhaft würde, Gestalt annähme, dass er, verkleidet zum menschenfreundlichen Musikgelehrten, sich unter junge Künstler mischte. Wie meinen Sie wohl, dass er sich da verlautbarte?*] Diese szenische Einlage — der in W II 6, 116 als Titel voranging: „Vom Einfluss Wagners auf die Componisten. Eine Farsa“ (KSA 14, 405) — lässt einen abstrakten Begriff in ähnlicher Weise als Menschen verkörpert erscheinen wie Goethes *Faust* (V. 1335 f.) Mephistopheles als „ein[en] Theil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Entsprechend mephistophelische Fragen stellt der leibhaft gewordene Erfolg Wagners denn auch. Überdies wird, was in einem „Brief“ (vgl. 13, 2) ja ohnehin häufiger einmal zu geschehen hätte, der Leser mit einer rhetorischen Frage direkt angesprochen. Diese Szene erinnert mit dem Leibhaftig-Werden einer abstrakten Größe an eine Jugenderinnerung, die Wagner an prominenter Stelle platziert,

nämlich als *Autobiographische Skizze* am Anfang des ersten Bandes seiner *Gesammelten Schriften und Dichtungen*. Dort heißt es: „Ich war damals in meinem sechzehnten Jahre, und zumal durch die Lektüre Hoffmann's zum tollsten Mystizismus aufgeregt: am Tage, im Halbschlafe hatte ich Visionen, in denen mir Grundton, Terz und Quinte leibhaft erschienen und mir ihre wichtige Bedeutung offenbarten: was ich aufschrieb, starrte von Unsinn." (Wagner 1871–1873, 1, 10 = Wagner 1907, 1, 6).

24, 1 *Pulchrum est paucorum hominum*.] Vgl. NK KSA 6, 107, 28 f.

24, 3–6 *Wozu also Schönheit? Warum nicht lieber das Grosse, das Erhabne, das Gigantische, Das, was die M a s s e n bewegt? — Und nochmals: es ist leichter, gigantisch zu sein als schön*] Hier klingt eine Kritik an, die vor N. schon geäußert wurde: „Il ne supporte aussi que la pression des jouissances artistiques modérées, et dans l'œuvre de Wagner tout est gigantesque, incommensurable. Les beautés grandioses sont écrasantes; les interminables longueurs nous torturent et nous épuisent" (Lindau 1885, 167). Es handelt sich um die Übersetzung eines ursprünglich auf Deutsch erschienenen Artikels aus der von Lindau mitherausgegebenen Zeitschrift *Nord und Süd*, Bd. 17 (1881), S. 394: „Er duldet aber auch nur den Druck mäßiger Kunstfreuden, und in dem Wagner'schen Werke ist alles gigantisch und maßlos. Erdrückend sind die großartigen Schönheiten, erschöpfend und folternd die endlosen Längen und Breiten". In N.s Bibliothek hat sich zwar kein Werk von Lindau erhalten; die Notiz NL 1882, KSA 10, 2[3], 43, 4 scheint sich jedoch auf Lindaus *Nüchterne Briefe aus Bayreuth* zu beziehen, die in Lindaus französischen Wagner-Sammelband von 1885 eingearbeitet sind.

Während N. das Wort „gigantisch" sonst im Zusammenhang mit Wagner nicht braucht, findet es doch Verwendung in der französischen Übersetzung, die Marie Baumgartner von N.s *Vierter unzeitgemässer Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth* angefertigt hat. Dort ist dann die Rede vom „gigantesque édifice projeté et commencé bien auparavant, le but de toutes ses pensées pendant vingt ans, son œuvre de Bayreuth, l'Anneau du Niebelung [sic]!" (Nietzsche 1877, 124. Im Original lautet die Stelle: „den vor ihnen entworfenen und begonnenen viertheiligen Riesenbau mit gemessener Eile zu Ende zu thürmen, sein Sinnen und Dichten durch zwanzig Jahre hindurch, sein Bayreuther Kunstwerk, den Ring des Nibelungen!" UB IV 8, KSA 1, 479, 32–480, 2).

24, 6 *es ist leichter, gigantisch zu sein als schön*] Dieser Sentenz bediente sich auch der vormalige Vorstandschef des Porsche-Konzerns Wendelin Wiedeking zur Charakterisierung, „um den besonderen Anlass" — nämlich die Hauptversammlung seines Konzerns „zu adeln" (Wassink 2007). In dem von Wiedeking verantworteten Buch *Das Davidprinzip* nimmt Martin Walser den Satz 24, 6

zum Ausgangspunkt seiner „Sieben Versuche“ *Das menschliche Ermessen* (Walser 2002, 91).

24, 9 *gehörnte Siegfriede*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[4], 10, 5 f. (KGW IX 7, W II 3, 198, 36) u. NL 1887/88, KSA 13, 11[49], 23, 26 (KGW IX 7, W II 3, 178, 25 u. 179). Siegfried trägt den Beinamen „der Gehörnte“ (oder „Hörnen Siegfried“), weil seine Haut nach dem Baden im Blut des von ihm getöteten Drachens unverletztlich geworden ist. Der Titel des ersten Teiles von Friedrich Hebbels 1861 erschienenem Trauerspiel *Die Nibelungen* trägt den Titel *Der Gehörnte Siegfried*. Die Wendung ist sprichwörtlich, vgl. z. B. Arthur Schopenhauer in den „Paränesen und Maximen“ des 1. Bandes der *Parerga und Paralipomena*: „Gegen die täglichen Hudeleien, kleinlichen Reibungen im menschlichen Verkehr, unbedeutende Anstöße, Ungebührlichkeiten Anderer, Klatschereien u. dgl. m. muß man ein gehörnter Siegfried seyn, d. h. sie gar nicht empfinden, weit weniger sich zu Herzen nehmen und darüber brüten; sondern von dem Allen nichts an sich kommen lassen, es von sich stoßen, wie Steinchen, die im Wege liegen, und keineswegs es aufnehmen in das Innere seiner Ueberlegung und Rumination.“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 505).

24, 10 f. *bedarf des Erhabenen, des Tiefen, des Überwältigenden*] In der *Geburt der Tragödie* wird die klassische Unterscheidung zwischen dem „Schönen“ und dem „Erhabenen“, die N. aus der von Pseudo-Longinus bis Burke, Schiller und Hegel reichenden Diskussion geläufig ist, fortgeführt (GT 19, KSA 1, 127, 22–33) und in eine Polemik gegen einen braven Schönheitsbegriff umgemünzt. In der Tragödie — namentlich des Aischylos — wird dem frühen N. zufolge „das Erhabene als die künstlerische Bändigung des Entsetzlichen“ (GT 7, KSA 1, 57, 24 f., vgl. auch KGW II 2, 27) erreicht. Für Wagners musikästhetisches Selbstverständnis ist das Erhabene wiederum eine zentrale Kategorie, auch wenn er es zunächst nicht selbst in Anspruch nimmt, sondern in der Beethoven-Festschrift von 1870 auf diesen Meister projiziert: „Die Musik, welche einzig dadurch zu uns spricht, daß sie den allerallgemeinsten Begriff des an sich dunklen Gefühles in den erdenklichsten Abstufungen mit bestimmtester Deutlichkeit uns belebt, kann an und für sich einzig nach der Kategorie des Erhabenen beurtheilt werden, da sie, sobald sie uns erfüllt, die höchste Extase des Bewußtseins der Schrankenlosigkeit erregt.“ (Wagner 1871–1873, 9, 97 = Wagner 1907, 9, 78) N.s Wagner-Schrift von 1876 zufolge ist es, trotz komödiantischer Elemente in seinem Leben, Wagner selbst, „der mehr als irgend ein anderer im Erhabenen und im Ueber-Erhabenen allein frei athmen“ (UB IV WB 3, KSA 1, 441, 28 f.) könne. Während N. sich im Frühwerk ganz auf die Seite der Erhabenheitsästhetik schlägt, die er in Wagner personifiziert findet, kühlt sich danach mit der Wagner-Euphorie auch seine Begeisterung für das Erhabene

merklich ab. In M 33, KSA 3, 42, 30–34 wird die Empfindung der „Erhabenheit“ mit einer „eingebildete[n] Welt“ assoziiert: „Und noch jetzt sehen wir die Folge: wo das Gefühl eines Menschen sich erhebt, da ist irgendwie jene eingebildete Welt im Spiel“. Nach und nach muss die Erhabenheit in N.s Aufmerksamkeitsregie der Heiterkeit weichen — die Erhabenheit gerät in Dekadenzverdacht. Das wird besonders deutlich im einschlägigen *Zarathustra*-Kapitel: „Einen Erhabenen sah ich heute, einen Feierlichen, einen Büsser des Geistes: oh wie lachte meine Seele ob seiner Hässlichkeit!“ (Za II Von den Erhabenen, KSA 4, 150, 6 f.) In NL 1885, KSA 11, 37[15], 590, 26–32 (KGW IX 4, W I 6, 67, 25–32, im Folgenden nur in der von N. überarbeiteten Version wiedergegeben) wird Wagner mit dem „Nachwuchs des romantisme der dreißiger Jahre“ in Verbindung gebracht, in dessen Gesellschaft „er, in der entscheidendsten Zeit seines Lebens, hat leben wollen. Dort fühlte er sich selber verwandt und heimischer als in Deutschland, mit seiner ungeheuren Begierde nach [...] neuen Ausschweifungen des Erhabenen, mit seinem sonnenarmen, gequälten Glück an der Entdeckung des Häßlichen und Gräßlichen“. Wagners Erhabenheitsästhetik und *décadence* bilden fortan in N.s kritischer Sicht eine verhängnisvolle Einheit, die er in WA 6 ätzend karikiert. Dem Zusammenhang von Erhabenem und Tiefem bei Wagner ist N. übrigens im Frühjahr 1888 bei der Lektüre von Pohls Wagner-Buch begegnet, in dem eine Rede Wagners zusammengefasst wird: „Wie die Reformation die Religion der Deutschen tiefer und fester begründet habe, indem sie das Christenthum von römischen Banden befreite, müsse auch der Musik das ihr eigene Deutsche erhalten bleiben, das Tiefe und Erhabene.“ (Nohl o. J., 87, vgl. NK KSA 6, 62, 20 f.) Zum Erhabenen bei N. siehe z. B. Lipperheide 1999.

24, 12 *Bildungs-Cretins*] In WA Zweite Nachschrift spricht N. vom „Bayreuther Cretinismus“ (46, 14); hinsichtlich der „heiligen Epileptiker und Gesichte-Seher“ des frühen Christentums meint N. in NL 1888, KSA 13, 14[57], 245, 24 u. 28, es seien „im Vergleich zu uns, moralische Cretins...“. Schließlich findet sich zum Begriff noch die rätselhafte Notiz „die Cultur-Cretins, die ‚Ewig-Weiblichen‘“ (NL 1888, KSA 13, 16[46], 502, 1). Cretinismus oder Kretinismus ist im 19. Jahrhundert noch ein medizinischer Fachbegriff: „*Kretinismus*, eine endemische, in ihren Ursachen noch nicht genau bekannte Entwickelungskrankheit, welche bei den davon befallenen Individuen (Kretins, Fexe, Trotteln, Gocken, Gauche, Simpel) eine eigentümliche Mißgestaltung der körperlichen Organisation und meist einen hohen Grad geistiger Schwäche zur Folge hat. Woher das Wort Kretin stammt, ist nicht sicher; weder die Ableitung von creta (Kreide) noch die von chrétien (weil die Unglücklichen als ‚Segen des Himmels‘ bezeichnet wurden) läßt sich in irgend einer Weise begründen. Am wahrscheinlichsten ist das Wort eine jener zahlreichen im Volksmund befindlichen

Bezeichnungen für Geistesschwäche und entstand in einer von der Krankheit heimgesuchten Gegend mit romanisch sprechender Bevölkerung als Provinzialismus.“ (Meyer 1885–1892, 10, 194) Der von N. rege benutzte Schweiz-Reiseführer von Karl Baedeker listet minutiös auf, in welchen Gemeinden der „Cretinismus“ endemisch oder besonders viele „Cretins“ anzutreffen seien (Baedeker 1869, 206, 235 f., 308 u. 310). Das von N. ebenfalls gebrauchte Schweiz-Reisehandbuch von Max Koch von Berneck verwendet den Ausdruck in Klammern zur Erläuterung der Wendung „verkommene Menschen“ (Koch von Berneck 1878, 277. Bei Baedeker und bei Koch von Berneck ist das Wallis besonders betroffen.) In seiner *Psychologie des Verbrechens*, die sich in N.s Bibliothek befindet, vermerkt August Krauss: „Was man Cretinismus nennt, ist nur eine Varietät des Idiotismus, welcher in dieselben Abstufungen zerfällt und nur das Besondere hat, dass eine auf endemischen Einflüssen beruhende eigenthümliche Entartung der menschlichen Gestalt mit der psychischen Entartung sich paart.“ (Krauss 1884, 72) Der zeitgenössische, außermedizinische Sprachgebrauch ist abschätzig; N. ist ihm in seinen französischen Lektüren häufig begegnet (vgl. z. B. Goncourt 1887–1888, 2, 195; Flaubert 1884, 18, 31, 94 u. 244; Stendhal 1854b, 143: „curiosité de crétin“; Karr 1877, 47, 66 u. 347; Roberty 1887, 44: Kants Philosophie als „crétinisme supérieur“). In mündlichen Äußerungen Cosima gegenüber hat Wagner den „Cretinismus“ habituell mit Frankreich und der Minderwertigkeit der dortigen (politischen) Kultur assoziiert (C. Wagner 1988, 1, 281; 1, 584 u. 2, 643).

24, 20–24 *Was das Ahnen-machen betrifft: so nimmt hier unser Begriff „Stil“ seinen Ausgangspunkt. Vor Allem kein Gedanke! Nichts ist compromittirender als ein Gedanke! Sondern der Zustand v o r dem Gedanken, das Gedräng der noch nicht geborenen Gedanken, das Versprechen zukünftiger Gedanken*] Gegen Kant, der die Ahnung strikt von der Vernunft fernhalten wollte, haben sich bereits Friedrich Heinrich Jacobi und dann insbesondere Jakob Friedrich Fries (*Wissen, Glaube und Ahndung*, 1805) um eine philosophische Rehabilitation der Ahnung als dritte Kraft neben Glauben und Wissen bemüht. Diese Tradition nimmt Wagner auf und romantisiert sie, wenn er im dritten Teil von *Oper und Drama* kundgibt: „Da, wo die Gebärde nämlich vollkommen ruht, und die melodische Rede des Darstellers gänzlich schweigt, — also da, wo das Drama aus noch unausgesprochenen inneren Stimmungen heraus sich vorbereitet, vermögen diese bis jetzt noch unausgesprochenen Stimmungen vom Orchester in der Weise ausgesprochen zu werden, daß ihre Kundgebung den, von der dichterischen Absicht als nothwendig bedungenen Charakter der A h n u n g an sich trägt. — / Die Ahnung ist die Kundgebung einer unausgesprochenen, weil — im Sinne unserer Wortsprache — noch unaussprechlichen Empfindung. Unaussprechlich ist eine Empfindung, die noch nicht bestimmt ist, und unbestimmt

ist sie, wenn sie noch nicht durch den ihr entsprechenden Gegenstand bestimmt ist. Die Bewegung dieser Empfindung, die Ahnung, ist somit das unwillkürliche Verlangen der Empfindung nach Bestimmung durch einen Gegenstand, den sie aus der Kraft ihres Bedürfnisses wiederum selbst vorausbestimmt, und zwar als einen solchen, der ihr entsprechen muß, und dessen sie deßhalb harrt. In seiner Kundgebung als Ahnung möchte ich das Empfindungsvermögen der wohlgestimmten Harfe vergleichen, deren Saiten vom durchstreifenden Windzuge erklingen, und des Spielers harren, der ihnen deutliche Akkorde entgreifen soll. / Eine solche ahnungsvolle Stimmung hat der Dichter uns zu erwecken, um aus ihrem Verlangen heraus uns selbst zum nothwendigen Mitschöpfer des Kunstwerkes zu machen." (Wagner 1871–1873, 4, 232 f. = Wagner 1907, 4, 186 f.; die Stelle wird auch zitiert bei Glasenapp / Stein 1883, 18 f.) In diesem Sinne steht nach Wagner die Gegenwart der szenischen Erscheinung stets in der Mitte zwischen Erinnerung und Ahnung, deren Verhältnis zum Ganzen durch die unendliche Melodie des Orchesters geknüpft wird. In Wagners *Oper und Drama* wird dieses Verhältnis auf das Vorbild der ursprünglichen griechischen Tragödie und dessen Verhältnis von Chor und Einzelnem zurückgeführt (vgl. Wagner 1907, 4, 190 f.). Die Verknüpfung von Erinnerung und Ahnung des Protagonisten als einzelne Erscheinung vor dem Hintergrund des ihn einbegreifenden und sich in ihm ausdrückenden Ganzen strukturiert in Wagners Oper nicht nur die Anordnung der Leitmotive, sondern parallel dazu auch die Handlung selbst, vielleicht am deutlichsten in der Figur des Tristan, welcher als Waise nie ganz heimisch in der Welt wird und sich selbst gegenüber stets einen gewissen Vorbehalt mit sich trägt. Seine Todessehnsucht ist ihm zugleich eine Art Heimweh und Ahnung der Ewigkeit (vgl. Wagner 1907, 7, 60 f. u. 65 ff.).

24, 21. f. *Vor Allem kein Gedanke! Nichts ist compromittirender als ein Gedanke!*] Vgl. NK KSA 6, 122, 24–29.

24, 24–26 *die Welt, wie sie war, bevor Gott sie schuf, — eine Recrudescenz des Chaos... Das Chaos macht ahnen...*] „*Rekrudeszénz* (lat.), Wiederverschlimmerung einer Krankheit." (Meyer 1885–1892, 13, 713). Nach Genesis 1, 2 herrschte auf der Erde bei (vor?) Gottes Schöpfungsakt das Tohuwabohu (תֹּהוּ וָבֹהוּ), die größtmögliche Unordnung, eben das Chaos (die Luther-Übersetzung schwächt hier ab: „Und die Erde war wüste und leer, und es war finster auf der Tiefe". Die Bibel: Altes Testament 1818, 1). Der Vorwurf, chaotische Musik zu komponieren, gehört zu den zeitgenössischen Standardeinwänden gegen Wagner: „**Chaos.** Ein Chaos von kombinirten Klangwirkungen ist die Oper ‚Lohengrin'. (Fétis, Biographie universelle, 2. Aufl.) J. Stettenheim in Berlin gab 1873 folgendes Gutachten über die ‚Tristan'-Einleitung ab: ‚Ein wüstes Chaos

von Tönen ist das Vorspiel zum ‚Tristan'. Es war, als sei eine Bombe in ein grosses musikalisches Werk gefahren und habe alle Noten über- und untereinander geworfen'. — André Giovanoly behauptete 1876 nach den Aufführungen in Bayreuth: ‚Der Wagnerismus ist das freiwillige C h a o s.'" (Tappert 1877, 7, vgl. zu „Tohubohu" [sic] ebd., 38).

24, 27 f. *In der Sprache des Meisters geredet: Unendlichkeit, aber ohne Melodie*.] Zur „unendlichen Melodie" siehe NK 14, 1 f. Mit dem Unendlichen pflegt Wagner gern zu operieren, wenn er die Macht der Musik beschwört: „Das, was die Musik ausspricht, ist ewig, unendlich und ideal; sie spricht nicht die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht dieses oder jenes Individuums in dieser oder jener Lage aus, sondern die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht selbst, und zwar in den unendlich mannigfaltigen Motivirungen, die in der ausschließlichen Eigenthümlichkeit der Musik begründet liegen, jeder andern Sprache aber fremd und unausdrückbar sind. Jeder soll und kann nach seiner Kraft, seiner Fähigkeit und seiner Stimmung, aus ihr genießen, was er zu genießen und zu empfinden fähig ist!" (Wagner 1871–1873, 1, 183 = Wagner 1907, 1, 148 f.).

Vor dem Hintergrund der Wagnerschen Konzeption einer unendlichen Melodie im Zusammenhang mit N.s vorhergehendem Satz „Das Chaos macht ahnen…" (24, 26) scheint hier noch ein tieferer Gegensatz zu Wagner ausgedrückt zu werden: „Unendlichkeit, aber ohne Melodie" bedeutet leere Ewigkeit ohne inneren Zusammenhang (einer Idee). Die innere Stimmigkeit der Musik und unendliche Fähigkeit zur Ausgestaltung machen bei Wagner ihre metaphysische und sinnvolle Idealität zur Welt aus. Ohne diese Ausgestaltung bleibt sie unartikuliert, in der Welt wiederum erscheint sie nur in einer entfremdeten, nicht ewigen Gestalt, durchaus entsprechend dem Schopenhauerschen Gegensatz von Vorstellung und dem zwar unmittelbar blinden, aber in sich zusammenhängenden und mit sich eins seienden Willen. Dessen unmittelbare Objektivation ist ja, neben den „Ideen der Welt", die Musik (vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, 3. Buch, § 52; Schopenhauer 1873–1874, 2, 313 f.), welche damit in ihrer inneren Harmonie zugleich die innere Struktur der Welt als Parallele in sich enthält (vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, 3. Buch, Kap. 39, Schopenhauer 1873–1874, 3, 517–523). — Fällt dieses Prinzip eines metaphysischen, der Erscheinung vorausgehenden Zusammenhangs aber weg, wird also das Chaos Prinzip, dann greifen das Wagnersche Erinnern und Ahnen ins Leere: Nicht der vorgebliche Gegensatz einer dem metaphysischen Prinzip entfremdeten Welt macht ahnen, sondern das dilettantische Chaos der Wagnerschen Musik selbst lässt den Zuhörer nach der fehlenden Harmonie lechzen.

24, 29 *Was, zuzweit, das Umwerfen angeht*] In W II 6, 116 stand davor: „Was, zuzweit, die Tiefe angeht: so genügt es, eigenhändig den Schlamm der dichtes-

ten und braunsten Harmonie vor sich herzuwälzen. Sofort greift der Zuhörer pessimistisch in den eigenen Busen — und wird tief“ (KSA 14, 405). In der definitiven Fassung von WA 6 wird das in 25, 23–25 variiert.

24, 32 *sie öffnen die Thore, mit Händel zu reden*] N. spielt wahrscheinlich an auf den berühmten Chor im zweiten Teil von Georg Friedrich Händels Oratorium *Messiah* (1741–1742) nach Psalm 24, 7: „Lift up your heads, O ye gates, and be lift up, ye everlasting doors, and the King of glory shall come in!“ (In der deutschen Version: „Hoch thut euch auf und öffnet euch weit, ihr Thore der Welt: denn der König der Ehren ziehet ein!“ Zweisprachiges Libretto bei Händel 1902, 45, 169). Aber schon die erste Arie des Engels „Disseratevi, oh [sic] porte d’averno“ in Händels frühem italienischem Oratorium *La Resurrezione* von 1708 spielt mit der Toröffnungs-Metapher. Der Text dieser Arie lautet: „Disserratevi, oh porte d’averno, / E al bel lume d’un lume ch’è eterno / Tutto in lampi si sciolga l’orror! / Cedete, orride porte, / Cedete al rè di gloria, / Che della sua vittoria / Voi siete il primo onor!“ („Oeffnet weit euch, ihr Pforten der Hölle! / Vor dem Leuchten des göttlichen Strahles / Wird zum Glanze die schreckliche Nacht. / Empfangt, ihr grausigen Thore, / Empfangt den Herrn der Herrlichkeit, / Der König ist von Ewigkeit / In unbesiegter Macht.“ Die freie Übersetzung stammt von Bernhard Gugler und ist zusammen mit dem italienischen Text, der in den neueren Editionen teilweise abweicht, zu finden im entsprechenden Band der alten Händel-Werkausgabe: Händel 1878, 39, 3).

24, 33 *andre bezaubern das Rückenmark*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[323], 136 (KGW IX 7, W II 3, 63, 48–54) und NL 1888, KSA 13, 14[53], 244 (KGW IX 8, W II 5, 159, 2–8). Zur Funktionsweise des Rückenmarks äußert sich z. B. Höffding 1887, 48 (Lesespuren N.s, vgl. NPB 300). Robert Musil adaptiert diese Wendung im *Mann ohne Eigenschaften*: „Sein Rückenmark wurde von der Narkose dieser Musik gelähmt und sein Schicksal erleichtert“ (Musil 1978, 67, vgl. 615, dazu Neymeyr 2005, 115).

25, 4 *Agaçiren*] „*Agacieren* (franz., spr. agass-), auf pikante Weise anregen und herausfordern“ (Meyer 1885–1892, 1, 180).

25, 4 f. *handhaben wir Blitz und Donner, — das wirft um…*] Die unwetterträchtige Musik Wagners hat in der zeitgenössischen Kritik wiederholt zu entsprechenden Bemerkungen Anlass gegeben, z. B. „du roulement du tonnerre, des fureurs de l’orage, du galop et du bruit des sabots des chevaux des Walkyries“ („über das Rollen des Donners, das Wüten des Gewitters, den Galopp und den Huflärm der Pferde der Walküren“. Lindau 1885, 137). Zum tosenden Applaus bei der Aufführung des *Parsifal* in Bayreuth vermerkt Lindau: „Quand Wagner lance un éclair, le tonnerre gronde dans son théâtre.“ (Ebd., 175. „Wenn Wag-

ner blitzt, donnert es im Festspielhause“, heißt es in der deutschen Originalfassung des Artikels in Lindau 1883, 4).

25, 6–10 *Vor Allem aber wirft die Leidenschaft um. — Verstehen wir uns über die Leidenschaft. Nichts ist wohlfeiler als die Leidenschaft! Man kann aller Tugenden des Contrapunktes entrathen, man braucht Nichts gelernt zu haben, — die Leidenschaft kann man immer!*] Wagner verstand sich in seinem musikalischen Schaffen als Anwalt der Leidenschaft, die, so sagte er in der Nachfolge Schopenhauers, Musik zum Ausdruck bringe: „Das, was die Musik ausspricht, ist ewig, unendlich und ideal; sie spricht nicht die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht dieses oder jenes Individuums in dieser oder jener Lage aus, sondern die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht selbst, und zwar in den unendlich mannigfaltigen Motivirungen, die in der ausschließlichen Eigenthümlichkeit der Musik begründet liegen, jeder andern Sprache aber fremd und unausdrückbar sind.“ (Wagner 1871–1873, 1, 183 = Wagner 1907, 1, 148) In der Schrift über *Das Judenthum in der Musik* steht der bekannte Satz: „die Musik ist die Sprache der Leidenschaft“. (Es schadet nicht, das vielbemühte Zitat in seinem antisemitischen Zusammenhang nachzulesen: „Macht nun die hier dargethane Eigenschaft seiner Sprechweise den Juden fast unfähig zur künstlerischen Kundgebung seiner Gefühle und Anschauungen durch die Rede, so muß zu solcher Kundgebung durch den Gesang seine Befähigung noch bei weitem weniger möglich sein. Der Gesang ist eben die in höchster Leidenschaft erregte Rede: die Musik ist die Sprache der Leidenschaft. Steigert der Jude seine Sprechweise, in der er sich uns nur mit lächerlich wirkender Leidenschaftlichkeit, nie aber mit sympathisch berührender Leidenschaft zu erkennen geben kann, gar zum Gesang, so wird er uns damit geradesweges unausstehlich.“ Wagner 1871–1873, 5, 92 = Wagner 1907, 5, 72) Das berüchtigte antisemitische Pamphlet ist der Ort, an dem Wagner seine Gedanken über die Leidenschaft besonders leidenschaftlich vorträgt, indem er den jüdischen Musikern Leidenschaft abspricht und sie sich selbst ans Revers heftet: „Die innerliche Erregung, die wahre Leidenschaft findet ihre eigenthümliche Sprache in dem Augenblicke, wo sie, nach Verständniß ringend, zur Mittheilung sich anläßt: der in dieser Beziehung von uns bereits näher charakterisirte Jude hat keine wahre Leidenschaft, am allerwenigsten eine Leidenschaft, welche ihn zum Kunstschaffen aus sich drängte. Wo diese Leidenschaft nicht vorhanden ist, da ist aber auch keine Ruhe anzutreffen: wahre, edle Ruhe ist nichts Anderes, als die durch Resignation beschwichtigte Leidenschaft. Wo der Ruhe nicht die Leidenschaft vorangegangen ist, erkennen wir nur Trägheit: der Gegensatz der Trägheit ist aber nur jene prickelnde Unruhe, die wir in jüdischen Musikwerken von Anfang bis zu Ende wahrnehmen, außer da, wo sie jener geist- und empfindungslosen Trägheit Platz macht. Was so der Vornahme

der Juden, Kunst zu machen, entsprießt, muß daher nothwendig die Eigenschaft der Kälte, der Gleichgiltigkeit, bis zur Trivialität und Lächerlichkeit an sich haben, und wir müssen die Periode des Judenthums in der modernen Musik geschichtlich als die der vollendeten Unproduktivität, der verkommenden Stabilität bezeichnen." (Wagner 1871–1873, 5, 99 f. = Wagner 1907, 5, 78 f.) Im *Wagner-Lexikon* von Glasenapp und Stein ist diese Stelle als *locus probans* für Wagners tiefsinnige Gedanken über Leidenschaft angeführt, aber derart präpariert, dass der antisemitische Kontext ausgeblendet bleibt (Glasenapp / Stein 1883, 412).

25, 8 f. *Man kann aller Tugenden des Contrapunktes entrathen*] In NL 1888, KSA 13, 15[6]4, 406, 7–10 ist N. ausführlicher: „Wagner überredet unbedingt. ‚Es giebt nirgendswo ächten Contrapunkt bei Wagner' — so spricht das Hinterdrein. Aber wozu auch! wir sind im Theater, und es genügt zu glauben, daß es ihn giebt…" Auch hier greift N. ein Argument aus der zeitgenössischen Wagner-Diskussion auf: „**Contrapunktirer.** ‚Ein wüster Contrapunktirer ist Richard Wagner.' (Puschmann.)" (Tappert 1877, 8) Im Verständnis der Zeit ist der Kontrapunkt „ein besonderer Teil der musikalischen Kunstlehre", nämlich „die Übung des mehrstimmigen Satzes an nicht bezifferten Aufgaben, d. h. also die mehrstimmige Aussetzung einer gegebenen Melodie ohne jedweden weitern Anhalt. Im engern Sinn versteht man unter kontrapunktischer Behandlung der Stimmen den konzertierenden Stil, in welchem die der Hauptstimme gegenübertretenden Stimmen nicht bloße harmonische Füllstimmen sind, die stets in der primitivsten Form die Harmonie ausprägen, in deren Sinn die melodische Phrase zu verstehen ist; vielmehr gestalten sich im konzertierenden Stil auch die Nebenstimmen melodisch, so daß die Wirkung eines Streitens (concertatio) der Stimmen miteinander um den Vorrang entsteht. Eine gute kontrapunktische (polyphone) Stimmführung ist daher die den einzelnen Stimmen Selbständigkeit gebende." (Meyer 1885–1892, 10, 50) Ein guter Kontrapunktiker ist also in der Lage, in der Vielheit der Stimmen eine musikalische Einheit zu stiften. Nach N.s Analyse ist der Dekadenz-Künstler Wagner dazu gerade nicht mehr in der Lage, es sei denn, er opfert die Selbstständigkeit der Stimmen einer alles verschlingenden Leidenschaft. Weiter unten in WA 6 wird das Verhältnis von Kontrapunkt und Tugend im Blick auf den von Wagner verbreiteten Idealismus rhetorisch invertiert: „Die Tugend behält Recht noch gegen den Contrapunkt." (25, 33 f.).

25, 17–19 *Grundsatz: die Melodie ist unmoralisch. Beweis: Palestrina. Nutzanwendung: Parsifal. Der Mangel an Melodie heiligt selbst…*] Zu N.s früher Beschäftigung mit der Musik von Giovanni Pierluigi da Palestrina (1525–1594), der während der Gegenreformation die italienische Kirchenmusik grund-

legend erneuerte, siehe NK KSA 1, 120, 14–32. Wagner wiederum polemisiert gegen die Annahme, die von ihm verachtete, so melodienreiche italienische Oper sei in eine kausale Verbindung mit dem Schaffen Palestrinas zu bringen: Man könne „nach einer Anhörung des ‚Stabat mater' von Palestrina unmöglich die Meinung aufrecht erhalten [...], daß die italienische Oper eine legitime Tochter dieser wundervollen Mutter sei." (Wagner 1871–1873, 7, 126 f. = Wagner 1907, 7, 90) Um dieser Ansicht Nachdruck zu verleihen, hat Wagner selbst eine Ausgabe von Palestrinas *Stabat mater* mit Vortragsbezeichnungen für Kirche und Konzertaufführungen veranstaltet (vgl. Cosimas Tagebuch, 2. August 1878, C. Wagner 1988, 3, 153 u. 4, 1167). Über die Wirkung von Palestrinas geistlicher Musik und ihren Unterschied zur melodiösen, weltlichen Tanzmusik hat Wagner 1870 in seiner Beethoven-Festschrift nachgedacht. „Wenn wir, mit dem Festhalten der öfter angezogenen Analogie des allegorischen Traumes, uns die Musik, von einer innersten Schau angeregt, nach außen hin diese Schau mittheilend denken wollen, so müssen wir als das eigentliche Organ hierfür, wie dort das Traumorgan, eine cerebrale Befähigung annehmen, vermöge welcher der Musiker zuerst das aller Erkenntniß verschlossene innere An-sich wahrnimmt, ein nach innen gewendetes Auge, welches nach außen gerichtet zum Gehör wird. Wollen wir das von ihm wahrgenommene innerste (Traum-) Bild der Welt in seinem getreuesten Abbilde uns vorgeführt denken, so vermögen wir dieß in ahnungsvollster Weise, wenn wir eines jener berühmten Kirchenstücke P a l e s t r i n a ' s anhören. Hier ist der Rhythmus nur erst noch durch den Wechsel der harmonischen Accordfolgen wahrnehmbar, während er ohne diese, als symmetrische Zeitfolge für sich, gar nicht existirt; hier ist demnach die Zeitfolge noch so unmittelbar an das, an sich zeit- und raumlose Wesen der Harmonie gebunden, daß die Hilfe der Gesetze der Zeit für das Verständniß einer solchen Musik noch gar nicht zu verwenden ist. Die einzige Zeitfolge in einem solchen Tonstücke äußert sich fast nur in den zartesten Veränderungen einer Grundfarbe, welche die mannigfaltigsten Übergänge im Festhalten ihrer weitesten Verwandtschaft uns vorführt, ohne daß wir eine Zeichnung von Linien in diesem Wechsel wahrnehmen können. Da nun diese Farbe selbst aber nicht im Raume erscheint, so erhalten wir hier ein fast ebenso zeit- als raumloses Bild, eine durchaus geistige Offenbarung, von welcher wir daher mit so unsäglicher Rührung ergriffen werden, weil sie uns zugleich deutlicher als alles Andere das innerste Wesen der Religion, frei von jeder dogmatischen Begriffsfiktion, zum Bewußtsein bringt. / Vergegenwärtigen wir uns jetzt hinwider ein Tanzmusikstück, oder einen dem Tanzmotive nachgebildeten Orchestersymphoniesatz, oder endlich eine eigentliche Opernpièce, so finden wir unsere Phantasie sogleich durch eine regelmäßige Anordnung in der Wiederkehr rhythmischer Perioden gefesselt, durch welche sich zunächst die Ein-

dringlichkeit der Melodie, vermöge der ihr gegebenen Plastizität, bestimmt." (Wagner 1871–1873, 9, 98 f. = Wagner 1907, 9, 79 f.) Wagner will, nach N.s Diagnose, gerade im *Parsifal* zurück zu einer vormelodiösen Form der Musik. Das ist eine Überlegung, die sich mit einer Beobachtung von Paul Lindau deckt, wonach man bereits im Vorspiel zum *Parsifal* und in seinen Leitmotiven an die vormoderne Musik erinnert werde: „Si l'on ne savait pas que le compositeur est Wagner, on pourrait supposer que c'est Palestrina." (Lindau 1885, 176. „Wüßte man nicht, daß Richard Wagner der Componist ist, so könnte man auf Palestrina schließen." Lindau 1883, 5).

25, 20–25 *Leidenschaft — oder die Gymnastik des Hässlichen auf dem Seile der Enharmonik. — Wagen wir es, meine Freunde, hässlich zu sein! Wagner hat es gewagt! Wälzen wir unverzagt den Schlamm der widrigsten Harmonien vor uns her! Schonen wir unsre Hände nicht! Erst damit werden wir n a t ü r l i c h …*] Der Begriff der Enharmonik taucht in N.s Werken nur hier auf; auch Wagner benutzt ihn nicht. Die lexikalische Bestimmung lautete damals: „*Enharmonik* (griech.), das Verhältnis von Tönen, welche nach den mathematischen Bestimmungen der Tonhöhe und teilweise auch in der Notenschrift verschieden sind, in der musikalischen Praxis aber identifiziert werden, z. B. f und eis, h und ces etc. […]. Das 15. Jahrh. brachte mit seiner Gräkomanie auch das enharmonische Tongeschlecht wieder auf, und verschiedenartige mathematische Erklärungen desselben wurden versucht. Die damals aufgestellten minimalen Tonhöhendifferenzen wurden enharmonische Diësen genannt ([…]). Das praktische Ergebnis dieser für ihren eigentlichen Zweck fruchtlosen Bemühungen war die Erkenntnis, daß einem und demselben Ton unsers Musiksystems verschiedene mathematische Werte zukommen, daß aber unsre praktische Musik für dieselbe nur Näherungswerte gibt und geben kann. So begriff die Theorie allmählich die von der Praxis längst angebahnte gleichschwebende Temperatur, welche die annähernd gleichen Werte gleichsetzt (enharmonisch identifiziert). […] Unter e n h a r m o n i s c h e r V e r w e c h s e l u n g versteht man die Vertauschung solcher eigentlich verschiedenen Werte. Diese Vertauschung ist entweder nur eine Erleichterung fürs Lesen, d. h. es wird statt der Schreibweise mit Been vorübergehend die mit Kreuzen gewählt, oder aber (besonders wenn nur ein Ton um/663/gedeutet wird) sie bedeutet ein wirkliches Umspringen der harmonischen Auffassung." (Meyer 1885–1892, 5, 662 f.) Die Enharmonik in Wagners Werken war zu N.s Zeit ein vieldiskutiertes Thema, auch wenn keineswegs zwangsläufig Enharmonik und Hässlichkeit miteinander verbunden werden. Auch bei einem Wagnerianer wie Richard Pohl ist in den *Studien und Kritiken* zum *Tristan* zu lesen: „Der Begriff einer selbständigen Tonalität erscheint hier völlig aufgelöst; die Chromatik und Enharmonik gipfelt sich hier zu einer Souveränität, die nicht zu überbieten ist. Und das Wagnersche Prinzip der freien

musikalischen Rhetorik ist hier mit einer nie gekannten Konsequenz ausgebildet.“ (Pohl 1883b, 116) Zum Bacchanal-Ballett im Pariser *Tannhäuser* (vgl. NK 17, 17–20) notierte Lindau 1885, 22 f.: „Je ne veux pas nier, dans ce charivari musical /23/ du ballet, le mouvement, les nuances passionnées, mais je déclare qu'il ne contient rien de beau, qu'il manque de charme. Jamais le difforme, le laid ne parviendront à reproduire les beautés de la nature.“ („Ich will die leidenschaftlichen Nuancen, die Bewegung in diesem musikalischen Charivari des Ballets nicht negieren, aber ich stelle fest, dass es nichts Schönes enthält; es fehlt die Ausstrahlung. Dem Unförmigen, dem Hässlichen wird es niemals gelingen, die Schönheiten der Natur wiederzugeben“).

25, 27 *Seien wir Idealisten!*] Idealismus wird hier in einem weiten Sinn verstanden als Verehrung (moralischer) Ideale. Zu N.s Idealismus-Kritik vgl. NK KSA 6, 300, 11–25.

25, 29 f. *Wandeln wir über Wolken*] Wer über den Wolken wandelt, ist dem irdischen Dasein enthoben: Realitätsverleugnung und Weltverneinung ist nach N. für „Idealisten“ charakteristisch. Die Wendung *in* oder *über den Wolken* wandeln, kennzeichnet auch bei anderen Autoren die Abwendung von der Wirklichkeit, so beispielsweise in Ernst Theodor Amadeus Hoffmanns *Serapions-Brüdern*: „Ich glaubte, wie ein persischer Magier, den Gesang der Vögel zu verstehen, ich hörte in dem Rauschen des Waldes bald tröstende, bald warnende Stimmen, ich sah mich selbst in den Wolken wandeln.“ (Hoffmann 1827, 176).

25, 30 *haranguiren*] Französisch *harangue* meinte eine „feierliche Rede, Anrede; davon haranguieren, eine solche Rede halten, viel und mit Emphase sprechen“ (Brockhaus 1894–1896, 10, 807).

25, 31 *Sursum! Bumbum!*] Das lateinische Adverb *sursum* bedeutet „aufwärts“, „empor“. „S[ursum] corda! Empor die Herzen! im katholischen Kult Aufforderung an das Volk, welches darauf antwortet: Habemus ad dominum, d. h. wir haben sie zu dem Herrn (gerichtet).“ (Meyer 1885–1892, 15, 442) Das „Bumbum“ ist eine lautmalerische Parodie dieses frommen „empor!“, das N. im Übrigen in zeit- und moralkritischer Absicht häufiger bemüht (z. B. FW 359, KSA 3, 606, 12 f.: „immer das Bumbum von Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit, Tugend“ oder NL 1885, KSA 11, 34[209], 492, 16 f., korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 46, 1–4, im Folgenden nur in der von N. überarbeiteten Version ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben: „unser Zeitalter des großen BumBum [...] mit seine⟨m⟩ Jahrmarkts-Geschmack“).

25, 32 *Der „gehobene Busen“*] Vgl. NK KSA 6, 178, 16–19.

25, 33 *das „schöne Gefühl“*] Z. B. in AC 50 fordert N., dass man aus Rechtschaffenheit die „schönen Gefühle“ verachten solle. Vgl. NK KSA 6, 230, 8–17.

25, 33 f. *Die Tugend behält Recht noch gegen den Contrapunkt*.] Vgl. NK 25, 8 f.

25, 34–26, 3 *„Wer uns verbessert, wie sollte der nicht selbst gut sein?“ so hat die Menschheit immer geschlossen. Verbessern wir also die Menschheit! — damit wird man gut*] Das Thema wird ausgiebig behandelt in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit, KSA 6, 98–102. Über den Idealismus und die „Verbesserer“ mit ihren moralischen Aufrüstungsabsichten, die (ein für die Menschheit laut N. fatales) Eigeninteresse tarnen, wird das Wagner-Thema verknüpft mit den für N. großen Fragen der Entwicklung der (europäischen) Zivilisation.

26, 3 f. *damit wird man selbst „Klassiker“: — Schiller wurde „Klassiker“*] Schiller gilt N. als exemplarischer Moral-Propagandist, siehe NK 18, 22 f. und NK KSA 6, 111, 5 f. Auch Georg Brandes behandelt im zweiten, N. wohlbekannten Band seiner *Litteratur des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen* Schillers angeblich geschichtsfernen, aber zu moralisch-revolutionärer Empörung tendierenden Idealismus (Brandes 1887a, 35–37).

26, 6–8 *Selbst Mozart’s Verhältniss zur Musik — Wagner hat es uns zum Trost gesagt! — war im Grunde frivol…*] Wagner drückt hohe Verehrung für Wolfgang Amadeus Mozarts Musik aus, stellt in *Oper und Drama* allerdings fest, dass dieser keine glückliche Hand bei der Auswahl seiner Librettisten gehabt habe: „Und so wäre es gerade der absoluteste aller Musiker, Mozart, gewesen, der längst schon das Opernproblem uns klar gelöst, nämlich das wahrste, schönste und vollkommenste — Drama dichten geholfen hätte, wenn eben der Dichter ihm begegnet wäre, dem er als Musiker gerade nur zu helfen gehabt haben würde. Der Dichter begegnete ihm aber nicht: bald reichte ihm nur ein pedantisch langweiliger, oder ein frivol aufgeweckter Operntextmacher seine Arien, Duetten und Ensemblestücke zur Komposition dar, die er dann, je nach der Wärme, die sie ihm erwecken konnten, so in Musik setzte, daß sie immer den entsprechendsten Ausdruck erhielten, dessen sie nach ihrem Inhalte irgend fähig waren.“ (Wagner 1871–1873, 3, 306 = Wagner 1907, 3, 247) Wagner definiert „die frivole Opernmelodie“ als diejenige, „die von jedem wirklichen Zusammenhange mit den dichterischen Textworten abgelöst[.]“ ist (Wagner 1871–1873, 3, 377 = Wagner 1907, 3, 297). Genau dies geschieht bei Mozart, wenn denn seine Libretti textlich so belanglos sein sollten, wie Wagner behauptet, so dass Mozart tatsächlich selbst als frivoler Opernkomponist erscheint, wenngleich Wagner dies direkt nicht behauptet. Sein Frivolitätsverdikt richtet sich hauptsächlich gegen die italienischen Komponisten des 19. Jahrhunderts; aber schon Beethoven sieht er als großen Kämpfer gegen die musikalische Frivolität.

N.s Parteinahme für Bizets *Carmen* zu Beginn von WA scheint einerseits — gerade auch in der Stoffwahl — gegen Wagners scheinheiligen Moralismus für die fröhliche Frivolität Partei zu ergreifen. Andererseits erfüllt *Carmen* in N.s Analyse jedoch gerade das von Wagner aufgestellte Kriterium, nicht frivol zu sein, nämlich eine starke Einheit von Text und Musik zu bilden. Entsprechend könnte der Eindruck entstehen, N. bleibe mit seinem ästhetischen Urteil nach wie vor in Wagners Koordinatensystem gefangen, selbst wenn er sich innerhalb dieses Koordinatensystems gegen Wagner wendet.

26, 8–11 *Lassen wir niemals zu, dass die Musik „zur Erholung diene"; dass sie „erheitere"; dass sie „Vergnügen mache". Machen wir nie Vergnügen! — wir sind verloren, wenn man von der Kunst wieder hedonistisch denkt…*] Etwa in *Deutsche Kunst und Deutsche Politik* (1868) polemisiert Wagner gegen ein bloß vergnügungsorientiertes Kunstverständnis, das vorherrsche und gegen das er sein eigenes setzt: „Der täglich angespannte Verbrauch seiner geistigen Kräfte für die unmittelbaren Nützlichkeitszwecke des Lebens gestattet der bürgerlichen Welt keine zwecklose Beschäftigung mit Litteratur und Kunst: desto mehr bedarf sie der Erholung durch abziehende, in einem guten Sinne zerstreuende Unterhaltung, welche ihr wenig oder gar keine Vorbereitung kosten darf. Dieß ist das Bedürfniß. Ihm zu entsprechen, stellt sich sofort der Mime ein; ihm dient das Bedürfniß des Publikums sogar zum Erwerbsquell, wie dem Bäcker der Hunger." (Wagner 1871–1873, 8, 147 = Wagner 1907, 8, 116).

26, 12–14 *Nichts dagegen dürfte räthlicher sein, bei Seite gesagt, als eine Dosis — Muckerthum, sit venia verbo. Das giebt Würde.*] „Mucker" war zu N.s Zeit ein „allgemeiner Spottname für die Anhänger einer ungesunden und exklusiven Frömmigkeit" (Meyer 1885–1892, 11, 845). Im Aufsatz *Über das Dirigiren* (1869) nimmt Wagner direkt zu diesem offenbar geläufigen Vorwurf Stellung und weist ihn weit von sich: „Vor einiger Zeit warf ein süddeutscher Zeitungsredakteur meinen Kunsttheorien ‚muckerische' Tendenzen vor: der Mann wußte offenbar nicht, was er damit sagte; es war ihm einfach um ein böses Wort zu thun. Was ich dagegen von dem Wesen der Muckerei in Erfahrung gebracht habe, bezeichnet die sonderbare Tendenz dieser widerlichen Sekte damit, daß hier dem Anreizenden und Verführerischen auf das Angelegentlichste nachgetrachtet wird, um an der schließlichen Abwehr desselben seine Widerstandskraft gegen den Reiz und die Verführung zu üben." (Wagner 1871–1873, 8, 393 = Wagner 1907, 8, 321. Zum Bezug: „Muckerfräulein nannte Wilhelm Bauck 1857 die Elisabeth im ‚Tannhäuser'." Tappert 1877, 25). Cosima Wagner sieht am 14. 02. 1873 im „Musiker-Muckertum" die finstere Oppositionsmacht zum „Bayreuther Unternehmen" (C. Wagner 1988, 2, 639; vgl. ihren Brief an N. vom 09. 12. 1869, KGB II 2, Nr. 46, S. 92, Z. 66). Der

Tagebucheintrag Cosimas vom 07. 12. 1869 sagt explizit, wer mit den „Muckern“ gemeint ist, nämlich „die Schumannianer“ (C. Wagner 1988, 1, 176). N. wendet also einen schon alten Vorwurf gegen Wagner, den dieser gemeinsam mit Cosima auf seine eigenen Gegner, die Anhänger Robert Schumanns, umgewidmet hatte, wiederum auf Wagner an.

26, 14 *sit venia verbo*] Lateinisch: „man verzeihe das Wort“.

26, 14–22 *Und wählen wir die Stunde, wo es sich schickt, schwarz zu blicken, öffentlich zu seufzen, christlich zu seufzen, das grosse christliche Mitleiden zur Schau zu stellen. „Der Mensch ist verderbt: wer erlöst ihn? was erlöst ihn?“ — Antworten wir nicht. Seien wir vorsichtig. Bekämpfen wir unsern Ehrgeiz, welcher Religionen stiften möchte. Aber Niemand darf zweifeln, dass wir ihn erlösen, dass unsre Musik allein erlöst… (Wagner's Aufsatz „Religion und Kunst“.)*] In dem 1880 in den *Bayreuther Blättern* erschienenen Aufsatz *Religion und Kunst*, der parallel zum *Parsifal* entstand, projektiert Wagner eine Rettung der dogmatisch und institutionell versteinerten Religion durch die Kunst. Dabei hat diese Kunst-Religion einen stark pessimistischen Einschlag, sieht Wagner doch in der Verneinung des Willens sowohl den Kern des Buddhismus als auch des Christentums. Für Wagner ist die „Hinfälligkeit der Welt, ja […] Verderbtheit und Schlechtigkeit der Menschen“ offenkundig (Wagner 1907, 10, 256. In N.s Bibliothek hat sich keine Ausgabe von Wagners *Religion und Kunst* erhalten). Durch das im Kreuzestod Christi symbolisch verdichtete Mitleid könne die Herrschaft der Gewalt und des Leidens überwunden werden; die Musik (Wagners) ermöglicht dabei einen unmittelbaren Einblick sowohl in das Wesen der Welt als auch in das Versprechen der Erlösung: „Über alle Denkbarkeit des Begriffes hinaus, offenbart uns aber der tondichterische Seher das Unaussprechbare: wir ahnen, ja wir fühlen und sehen es, daß auch diese unentrinnbar dünkende Welt des Willens nur ein Zustand ist, vergehend vor dem Einen: ‚Ich weiß, daß mein Erlöser lebt!‘“ (Wagner 1907, 10, 250 f.; auch zitiert in Glasenapp / Stein 1883, 155). Diese Denkrichtung führt dann zu einer in romantischer Tradition stehenden, weitgehenden Identifikation von Religion und Kunst in welterlösender Absicht: „Da es mir möglich geworden ist, […] zu der Überzeugung davon zu gelangen, daß wahre Kunst nur auf der Grundlage wahrer Sittlichkeit gedeihen kann, durfte ich der ersteren einen um so höheren Beruf zuerkennen, als ich sie mit wahrer Religion vollkommen Eines erfand.“ (Wagner 1907, 251; auch zitiert in Glasenapp / Stein 1883, 662) Und dennoch verzichtet Wagner, wie N. in 26, 19 f. anführt, vorgeblich bescheiden auf den Anspruch, eine Religion zu stiften: „‚Wollen Sie etwa eine Religion stiften?‘ dürfte der Verfasser dieses Aufsatzes befragt werden. Als solcher würde ich nun frei bekennen, daß ich dieß für […] unmöglich halte“ (Wagner 1907, 251). Zum Mitleiden siehe NK 29, 14 f.

Die Kritik an Wagners Kunstreligion schließt religionsaffine Erscheinungen in N.s Spätwerk freilich nicht aus (vgl. auch Detering 2009, 6).

7

Manche Überlegungen dieses Abschnitts sind vorweggenommen in NL 1887/88, KSA 13, 11[321], 134 f. (KGW IX 7, W II 3, 62, 1–4, 10–15–63, 6–20), wo im Übrigen auch der Autor einer wichtigen Inspirationsquelle, nämlich Paul Bourget, namentlich genannt wird (KSA 13, 134, 16), dessen *(Nouveaux) essais de psychologie contemporaine* (1883/86) für N.s späte Kulturdiagnose und Dekadenzverdikte richtungweisend waren (siehe z. B. Panizzo 2007, 57–64).

26, 28 f. *der Musiker wird jetzt zum Schauspieler*] In der Abhandlung *Über Schauspieler und Sänger* (1872) propagiert Wagner in der Gestalt des Mimen eine Einheit von Schauspieler und Sänger: „Zu wiederholten Malen gerieth ich, in Folge meiner Untersuchungen des Problem's der dramatischen Kunst und ihrer Beziehungen zu einer wirklich nationalen Kultur, auf den entscheidend wichtigen Punkt der Eigenartigkeit der Natur des M i m e n, unter welchem ich den S c h a u s p i e l e r und S ä n g e r begriff, denen ich, vermöge des besonderen Lichtes, in welchem diese mir erschienen, sogar den eigentlichen M u s i k e r beizugesellen mich veranlaßt sah." (Wagner 1871–1873, 9, 191 = Wagner 1907, 9, 157) Die prominente Rolle, die Wagner der Schauspielerei einräumt, reflektiert N. auch schon in UB IV WB 7, KSA 1, 467, 3–468, 15 und UB IV WB 9, KSA 1, 490, 6–32, dort jedoch ohne den Gestus der Verunglimpfung. Die Musik der Schauspielerei geopfert zu haben, ist ein zentraler Vorwurf N.s an Wagners Adresse, der allerdings — und typischerweise! — Wagners eigene kritische Begriffe gegen diesen selbst wendet. (Wagner selbst bezichtigte N. in einem Gespräch mit Cosima am 02. 08. 1878 einer solchen Taktik in seinen Angriffen: „Alles hat dieser schlechte Mensch von einem, selbst die Waffen, die er nun gegen mich führt." C. Wagner 1988, 3, 153, vgl. Borchmeyer 1982, 11.) Schließlich war es Wagner selbst, der im fraglichen Aufsatz *Über Schauspieler und Sänger* ein wachsendes Übergewicht der schauspielerischen Effekthascherei gegenüber dem poetischen Gehalt verantwortlich machte für den neuzeitlichen Verfall des Dramas: Es bezeichne „den Verfall des Drama's, vom Eintritte der sogenannten neueren Attischen Komödie an bis auf unsere Tage, daß ein platterer Stoff in flacher Ausführung dem individuellen Belieben des Mimen, des eigentlichen ‚Histrionen' der Römer, vom Dichter überlassen ward" (Wagner 1871–1873, 9, 255 = Wagner 1907, 9, 213). Vgl. auch NK KSA 6, 419, 23–25.

26, 30 *ein Talent zu lügen*] Die Wendung „Talent zu lügen“ (auch in der französischen Form „talent de mentir“) ist im 19. Jahrhundert oft belegt — z. B. in Wilhelm Raabes Roman *Die Kinder von Finkenrode* (Raabe 1859, 117) — , ohne dort jedoch der allgemeinen Charakterisierung einer spezifischen Form von Künstlerschaft zu dienen.

26, 31 f. *(in einem Capitel meines Hauptwerks, das den Titel führt „Zur Physiologie der Kunst“)*] Der Beginn dieses Kapitels ist eingegangen in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 8–11, vgl. NK KSA 6, 116, 3–119, 8. Im Frühjahr 1888 füllte N. sein Notizheft W II 9 mit Aufzeichnungen „Zur Physiologie der Kunst“ (vgl. KSA 14, 405). Eine Planskizze eines entsprechenden Werkes gibt das Notat NL 1888, KSA 13, 17[9], 529 f., während sich Materialien unter diesem Titel bereits in NL 1886/87, KSA 12, 7[7], 284–290 finden.

26, 32 *Physiologie der Kunst*] Vgl. zum Wortfeld Physiologie NK KSA 6, 144, 18, zur „Physiologie der Kunst“ im Besonderen Lypp 1984 und Pfotenhauer 1985. Schon in GM III 8 hatte N. die „bisher so unberührte, so unaufgeschlossene Physiologie der Ästhetik“ (KSA 5, 356, 13 f.) behandelt wissen wollen — eben gerade in der Absicht zu zeigen, dass das Ästhetische keineswegs in ätherischen Gefilden angesiedelt ist, sondern sich sehr handgreiflichen Lebensbedürfnissen verdankt. Für deutsche Ohren klangen solche Wendungen 1887/88 unerhört, waren jedoch auf Französisch durchaus geläufig, wenn auch nicht in dem allgemeinen Sinn, den N. ihnen geben wollte (als Beispiele für die „physiologie de l’art“ siehe Regnault-Warin 1827, 11 und Clergeau 1860, 50). Das (bei N. nicht belegte) Kompositum „Kunstphysiologen“ benutzt Gottfried Semper hingegen bereits 1860 in seinem Handbuch *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten* mit ironischer Färbung, wenn er von einem „Curiosum“ und „Monstrum“ im „einmal etablirte[n] System unserer Kunstphysiologen“ spricht (Semper 1860, 432).

26, 33–27, 4 *diese Gesammtverwandlung der Kunst in’s Schauspielerische eben so bestimmt ein Ausdruck physiologischer Degenerescenz (genauer, eine Form des Hysterismus) ist, wie jede einzelne Verderbniss und Gebrechlichkeit der durch Wagner inaugurirten Kunst*] Vgl. NK 22, 26–23, 2. Den theatralischen Hang („penchant théâtral“) der Hysteriker arbeitet Richet 1884, 124 heraus (vgl. ebd., 265 und auch Kunze 1881, 98). Von der hysterischen Verstellungssucht des modernen Künstlers handelt ausführlicher NL 1888, KSA 13, 16[89], 517 f.

27, 4–6 *die Unruhe ihrer Optik, die dazu nöthigt, in jedem Augenblick die Stellung vor ihr zu wechseln*] Die „Unruhe des Auges, welches bald für Mosaik und bald für verwegen hingeworfene Wand-Fresken eingestellt werden soll“, bringt N. in NL 1887/88, KSA 13, 11[321], 134, 21–23 (KGW IX 7, W II 3, 62, 13–15) mit

dem bei Bourget gefundenen „Mosaik-Effekt“ (KSA 13, 134, 16 = KGW IX 7, W II 3, 62, 15) in Verbindung und schlägt dort auch den Bogen zu Wagner: „Das Nicht-festhalten-können einer bestimmten Optik macht den Stil der Wagnerschen Musik aus: Stil hier im Sinne von Stil-Unfähigkeit gebraucht“ (KSA 13, 135, 7–9 = KGW IX 7, W II 3, 63, 16–20). Den „Mosaik-Effekt“ hat N. aus Bourgets Stil-Analyse der Goncourt entlehnt, siehe den Nachweis in NK KSA 6, 115, 22–26. In NL 1888, KSA 13, 16[77], 512, 13–18 ist die „Unruhe der Optik“ schon eine feste Prägung in einer Liste von typischen Eigenschaften des *décadent*: „der décadent: extr⟨eme⟩ Irritabilität — / Mangel an Tonalität / Mangel an Eurhythmie / Unfähigkeit zu bauen / Übertreibung des Details / Unruhe der Optik.“ Das Motiv der Unruhe ist in Bourgets Gegenwartsdiagnosen prominent, auch wenn „Unruhe der Optik“ oder „Unruhe des Auges“ bei ihm als Wendungen nicht nachweisbar sind. Von der modernen Seele schreibt er: „Il arrive alors que l’âme éprouve *un indescriptible malaise, une inquiétude inexpliquée*.“ (Bourget 1886, 74. Kursiviertes von N. unterstrichen. „Es kann also passieren, dass die Seele *ein unbeschreibliches Unbehagen, eine unerklärliche Unruhe* empfindet.“ Vgl. z. B. auch Bourget 1886, 209.) Bemerkenswert ist, dass N. in 27, 4–6 den ständigen Perspektiven- und Standpunktwechsel als ein zu verurteilendes Dekadenzmerkmal geißelt — während er gleichzeitig Überlegungen zum Perspektivismus anstellt, die den ständigen Wechsel der Perspektiven angeraten sein lassen, da sich die Welt selbst stets unterschiedlich darstellt: „die Welt, abgesehen von unserer Bedingung, in ihr zu leben, die Welt, die wir nicht auf unser Sein, unsere Logik, und psychologischen Vorurtheile reduzirt haben / existirt nicht als Welt ‚an sich‘ / sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht: ihr Sein ist essentiell an jedem Punkte anders: sie drückt auf jeden Punkt, es widersteht ihr jeder Punkt — und diese Summirungen sind in jedem Falle gänzlich incongruent.“ (NL 1888, KSA 13, 14[93], 271, 11–19, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 128, 26–42) Praktisch folgt daraus freilich nicht, dass man seine Optik ständig wechseln soll, obgleich man dem Werk WA selbst mit dem Schwanken zwischen Ernst und Heiterkeit eine solche „Unruhe der Optik“ attestieren könnte.

N.s Begriff einer „Unruhe der Optik“ greifen in kritischer Absicht gegen Wagner übrigens sowohl Robert Musil (Musil 1981, 1776) als auch der Musikwissenschaftler Alfred Einstein auf (Einstein 1958, 113).

27, 8 f. *Er war kein „lückenhaftes“, kein „verunglücktes“, kein „contradiktorisches“ Genie, wie man wohl gesagt hat.*] In Julius Bahnsens von N. früh gelesenen *Beiträgen zur Charakterologie* heißt es: „Das mauvais sujet gilt sogar gewöhnlich für ein ‚verunglücktes Genie‘ — und irgendwelche einseitig hervorragende Begabung wird ihn auch meistens auszeichnen — wol am öftesten

musikalische Anlage.“ (Bahnsen 1867, 1, 270) Freilich ist das nicht unmittelbar auf Wagner gemünzt. Dies ist hingegen ein Urteil von Paul Lindau: „Dans Wagner se réunissent les éléments les plus contradictoires.“ (Lindau 1885, 61 f. „In Wagner paaren sich die widerspruchsvollsten Elemente.“ Lindau 1877, 31).

27, 14 *Krisis des Geschmacks*] In seinem berühmten Werk über *Die romantische Schule* benutzt Rudolf Haym 1870 die Wendung in ähnlichem, (zeit)kulturkritischem Kontext, wenn auch zugunsten einer dezidiert klassizistischen Kunstauffassung: „Die Herrschaft des Interessanten kann ihrer Natur nach nur eine vorübergehende Krisis des Geschmacks sein: recht verstanden kann sich jenes Streben nur auflösen in das, freilich immer nur annähernd zu erreichende höchste Schöne, was, im Gegensatz zum Interessanten, das Allgemeingültige, Beharrliche, Nothwendige, — das Objective ist.“ (Haym 1870, 189).

27, 16 *Ich halte mich dies Mal nur bei der Frage des Stils auf.*] Für die zeitgenössische Stil-Kritik an Wagner sind Lindaus Überlegungen repräsentativ: „D’après la définition de Schiller du moins, le ‚maître‘ n’est pas un maître en style, dont la qualité maîtresse consiste précisément à savoir sagement se taire. Wagner dit tout ce qu’il a sur le cœur, et, si je ne me trompe, parfois même un peu davantage.“ (Lindau 1885, 61. „Der ‚Meister‘ ist wenigstens nach der Schiller’schen Definition durchaus nicht ein Meister des Stils, der gerade darin seine Meisterschaft bewährt, weise zu verschweigen. Wagner sagt Alles, was er auf dem Herzen hat und, wenn ich mich nicht täusche, bisweilen sogar noch etwas mehr.“ Lindau 1877, 31).

27, 17–22 *Womit kennzeichnet sich jede litterarische décadence? Damit, dass das Leben nicht mehr im Ganzen wohnt. Das Wort wird souverain und springt aus dem Satz hinaus, der Satz greift über und verdunkelt den Sinn der Seite, die Seite gewinnt Leben auf Unkosten des Ganzen — das Ganze ist kein Ganzes mehr. Aber das ist das Gleichniss für jeden Stil der décadence*] N. schließt hier an die berühmte Definition literarischer Dekadenz an, die er im ersten, unter seinen Büchern nicht erhaltenen Band der *Essais de psychologie contemporaine* von Paul Bourget gefunden hat. Bereits in NL 1883/84, KSA 10, 24[6], 646, 16–18 wendet er diese Definition auf Wagner an: „**Stil** des **Verfalls** bei Wagner: die einzelne Wendung wird souverän, die Unterordnung und Einordnung wird zufällig. Bourget p 25.“ Im Original und weiteren Zusammenhang lautet der Passus, dessen zweiten Teil N. dann für WA 7 bearbeitet: „Par le mot de décadence, on désigne volontiers l’état d’une société qui produit un trop grand nombre d’individus impropres aux travaux de la vie commune. Une société doit être assimilée à un organisme. Comme un organisme, en effet, elle se résout en une fédération d’organismes moindres, qui se résolvent eux-mêmes en une fédération de cellules. L’individu est la cellule sociale. Pour que

l'organisme total fonctionne avec énergie, il est nécessaire que les organismes composants fonctionnent avec énergie, mais avec une énergie subordonnée; et pour que ces organismes /25/ moindres fonctionnent eux-mêmes avec énergie, il est nécessaire que leurs cellules composantes fonctionnent avec énergie, mais avec une énergie subordonnée. Si l'énergie des cellules devient indépendante, les organismes qui composent l'organisme total cessent pareillement de subordonner leur énergie à l'énergie totale, et l'anarchie qui s'établit constitue la décadence de l'ensemble. L'organisme social n'échappe pas à cette loi. Il entre en décadence aussitôt que la vie individuelle s'est exagérée sous l'influence du bien-être acquis et de l'hérédité. Une même loi gouverne le développement et la décadence de cet autre organisme qui est le langage. Un style de décadence est celui où l'unité du livre se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la page, où la page se décompose pour laisser la place à l'indépendance de la phrase, et la phrase pour laisser la place à l'indépendance du mot. Les exemples foisonnent dans la littérature actuelle qui corroborent cette féconde." (Bourget 1883, 24 f. „Mit dem Wort Dekadenz wird gerne der Zustand einer Gesellschaft beschrieben, aus welcher eine zu große Anzahl von Individuen hervorgeht, die unfähig für die Arbeiten des gewöhnlichen Lebens sind. Eine Gesellschaft muss einem Organismus assimiliert sein. Wie ein Organismus nämlich umfasst sie Gemeinschaften von Unterorganismen, die sich wiederum in eine Gemeinschaft von Zellen unterteilen. Das Individuum ist die soziale Zelle. Damit der gesamte Organismus mit Energie arbeitet, ist es notwendig, dass die Organismen, aus welchen er zusammengesetzt ist, mit Energie funktionieren, wenn auch mit untergeordneter Energie; und damit die Unterorganismen selbst mit Energie arbeiten, ist es wichtig, dass ihre Zellen wiederum mit Energie, wenn auch mit untergordneter Energie funktionieren. Wenn die Energie der Zellen unabhängig wird, hören die Organismen, aus welchen der Organismus besteht, gleichermaßen auf, ihre Energie der Gesamtenergie unterzuordnen, und die Anarchie, die sich einstellt, schafft die Dekadenz des Ganzen. Der soziale Organismus entkommt diesem Gesetz nicht. Seine Dekadenz beginnt, sobald das individuelle Leben unter dem Einfluss des erreichten Wohlstandes und der Vererbung übertrieben wird. Ein gleiches Gesetz regiert die Entwicklung und den Niedergang jenes anderen Organismus, der die Sprache ist. Ein Dekadenz-Stil entsteht, wenn sich die Einheit des Buches auflöst, um der Unabhängigkeit der Seiten Platz zu machen, oder wenn sich die Seite auflöst, um der Unabhängigkeit der Sätze Platz zu machen, und wenn dasselbe mit dem Satz geschieht, der der Unabhängigkeit des Wortes Platz macht. In der aktuellen Literatur wimmelt es von solchen Beispielen, die diese Entwicklung bestätigen.") Dass es sich bei 27, 17–22 um eine Bourget-Adaption handelt, ist schon lange bekannt, vgl. z. B. Weigand 1893, 67 f.; Wah-

rig-Schmidt 1988, 439 f. und Müller-Lauter 1999b, 2 f. Auffällig ist, dass N. den politischen und sozialen Kontext von Bourgets Dekadenzanalyse hier ausblendet und sich auf die Literatur konzentriert, so sehr eine entsprechende politisch-soziale Ausweitung seiner Wagner-Kritik, zumal mit der von Bourget gegebenen biologisch-organologischen Metaphorik, auf N.s Linie gelegen hätte.

27, 23 *Anarchie der Atome*] Auch Bourget 1883, 25 spricht zur Kennzeichnung der *décadence* von Anarchie, allerdings ohne die Einzelteile als Atome zu bezeichnen, siehe NK 27, 17–22. Liebmann 1882, 104 f. (Lesespuren N.s, vgl. NPB 356) bezeichnet den Atomismus als Anarchismus. Vgl. NK KSA 6, 78, 5–11.

27, 24 *„Freiheit des Individuums“*] Die „Freiheit des Individuums“ ist eine der Grundforderungen der Aufklärung und der Französischen Revolution, wobei die Frage unterschiedlich beantwortet wurde, wo denn diese Freiheit ihre Grenzen habe. N. diskutiert die politisch-soziale Freiheitsproblematik gelegentlich (vgl. z. B. NK KSA 6, 59, 9 f.), während er das alte metaphysische Problem der Willensfreiheit für das Resultat einer falschen Wirklichkeitsperspektivierung hält (vgl. NK KSA 6, 95, 10). In GD Streifzüge 38, KSA 6, 139, 5–140, 24 will er einen eigenen „Begriff von Freiheit“ (KSA 6, 139, 6) entwerfen, der sich gegen die im Zuge des aufklärerisch-liberalen Freiheitsbegriffs angeblich unvermeidliche „Heerden-Verthierung“ (KSA 6, 139, 16) wendet. Auch bei Wagner wird in *Oper und Drama* die „Freiheit des Individuums“ *expressis verbis* diskutiert, und zwar im Horizont der Frage, ob der Dichter sich gegenüber dem Musiker oder der Musiker sich gegenüber dem Dichter zu beschränken habe: „Die Freiheit des Individuums hat bisher nur in einer — weisen — Beschränkung nach Außen möglich geschienen: Mäßigung seiner Triebe, somit der Kraft seines Vermögens war die erste Anforderung der staatlichen Gemeinsamkeit an den Einzelnen. Die volle Geltendmachung einer Individualität mußte als gleichbedeutend mit der Beeinträchtigung der Individualität Anderer angesehen werden, und Selbstbeschränkung der Individualität war dagegen höchste Tugend und Weisheit. — Genau genommen war diese, vom Weisen gepredigte, von Lehrdichtern besungene, vom Staate endlich als Unterthanspflicht, von der Religion als Pflicht der Demuth geforderte Tugend eine niemals vorhandene, gewollte — aber nicht ausgeübte, gedachte — aber nicht verwirklichte; und so lange eine Tugend gefordert wird, wird sie in Wahrheit auch nicht ausgeübt werden. Die Ausübung dieser Tugend war entweder eine despotisch erzwungene — somit also ohne das Verdienst der Tugend, wie es gedacht wurde; oder sie war eine nothwendig freiwillige, unreflektirte, und dann war die ermöglichende Kraft nicht der selbstbeschränkende Wille, sondern — die

Liebe. — [...] Wir sehen in der, jeden wahrhaften Menschen empörenden, furchtbaren Entsittlichung unserer heutigen sozialen Zustände das nothwendige Ergebniß der Forderung einer unmöglichen Tugend, die schließlich durch eine barbarische Polizei geltend erhalten wird. Nur das gänzliche Verschwinden dieser Forderung und der Gründe, aus denen sie gestellt wurde, — nur die Aufhebung der unmenschlichen Ungleichheit der Menschen in ihrer Stellung zum Leben, kann den gedachten Erfolg der Anforderung der Selbstbeschränkung herbeiführen, und zwar durch die Ermöglichung der freien Liebe. Die Liebe aber führt jenen gedachten Erfolg in unermeßlich erhöhtem Maaße herbei, denn sie ist eben nicht Selbstbeschränkung, sondern unendlich mehr, nämlich — höchste Kraftentwickelung unseres individuellen Vermögens — zugleich mit dem nothwendigsten Drange der Selbstaufopferung zu Gunsten eines geliebten Gegenstandes." (Wagner 1871–1873, 4, 256 f. = Wagner 1907, 4, 205 f.; zur „freien Liebe" siehe NK 20, 16 f.) Wagners Freiheitsbegriff hat sich — wie derjenige N.s — bewusst von den aufklärerischen Vorgaben gelöst.

27, 25 *„gleiche Rechte für Alle"*] Die Polemik gegen die im Gefolge von Aufklärung und Französischer Revolution sich etablierenden Rechtsgleichheitsvorstellungen ist bei N. ein stehender Topos, der sich in Texten seiner mittleren Schaffensphase noch verhältnismäßig moderat äußert (vgl. z. B. MA I 451, KSA 2, 293), jedoch in den Schriften von 1888 dominant wird. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 34, KSA 6, 132, 19 f. artikuliert sich diese Polemik etwa bei der Annäherung von Christ und Anarchist, wobei die Forderung nach „gleichen Rechten", mit der die am Leben verarmten Anarchisten auftreten, als logische Konsequenz der bereits von den Christen betriebenen Gleichmacherei fundamental ungleicher Menschen erscheint. In AC 43, KSA 6, 217, 30–32 wird diese Konsequenz explizit gezogen: „Das Gift der Lehre ‚gleiche Rechte für Alle' — das Christenthum hat es am grundsätzlichsten ausgesät" (vgl. AC 46, KSA 6, 224, 24 f.). Mit dieser Rückprojektion der modernen demokratisch-rechtsstaatlichen Vorstellung, alle müssten gleiche Rechte haben, in das Christentum der Antike, das allenfalls von einer Gleichheit vor Gott gesprochen hat, soll die historisch tiefe Verwurzelung der abendländischen *décadence* ebenso plausibel gemacht werden wie die Notwendigkeit einer „Umwerthung aller Werthe", die nicht nur historisch jüngste Entwicklungen, sondern einen epochenübergreifenden Verfallsprozess rückgängig machen will. Dabei ist das strategische Mittel der Pathologisierung hilfreich: „Der Kampf um gleiche Rechte ist sogar ein Symptom von Krankheit: jeder Arzt weiss das." (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 306, 12 f.) In EH Warum ich so weise bin 5, KSA 6, 271, 6–8 beschreibt das Ich sich selbst autogenealogisch als jemanden, „der nie unter seines Gleichen lebte" und dem entsprechend

„der Begriff ‚gleiche Rechte'" „unzugänglich" geblieben sei. Das eigentliche Argument gegen die Gleichheit der Rechte im Sinne der *égalité* der Französischen Revolution lautet also, dass keiner gleiche Rechte beanspruchen darf, der ungleich ist. Aus der behaupteten oder diagnostizierten Ungleichheit der Menschen zieht N. die praktische Folgerung, dass eine rechtliche Gleichheitsforderung illegitim sei. „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‚gleiche' Rechte…" (AC 57, KSA 6, 244, 28–30) Wie wenig plausibel der Anspruch auf Rechtsgleichheit ist, will N. schließlich auch im Feld der Ästhetik am Beispiel der deutschen Vorliebe deutlich machen, allem wahllos gleiches Recht zuzubilligen, anstatt nach Qualität zu unterscheiden (EH WA 1, KSA 6, 358, 5–7). In der Formel von den „gleichen Rechten" ist bei N. „gleich" meist gesperrt, womit er unterstreicht, dass er niemandem jegliche Rechte absprechen will, sondern nur die allgemeine Rechts*gleichheits*forderung bekämpft. Vgl. NK KSA 6, 138, 15–18 u. zu N.s Kritik an den „modernen Ideen" NK KSA 1, 20, 18–20.

27, 26 f. *die Vibration und Exuberanz des Lebens*] Vibration ist N. in strikt physiologischem Sinne geläufig, vgl. z. B. den Abschnitt „Analogie de la vibration nerveuse et de la vibration musculaire" bei Richet 1884, 465–467. Die „Exuberanz-Formen des Lebens" werden in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 21, KSA 6, 125, 9 gegen Schopenhauers Abwertung des Lebens ins Feld geführt; in EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 265, 5 gibt es auch eine „Exuberanz des Geistes" sowie in NL 1888, KSA 13, 14[170], 356, 21 f. (KGW IX 8, W II 5, 35, 4) eine „Exuberanz der inneren Spannung". Versteht man unter Exuberanz „Überfülle" (Meyer 1885–1892, 5, 982), so passt der Begriff, der erst in N.s letztem Schaffensjahr auftaucht, gut zu dessen Konzept des sich unentwegt steigernden und in der Steigerung erst realisierenden Willens zur Macht. Während die Wendung „Exuberanz des Lebens" sich vor N. auf Deutsch kaum nachweisen lässt, ist „exubérance de la vie" oder „exubérance de vie" auf Französisch sehr häufig anzutreffen. In Charles Richets *L'homme et l'intelligence* konnte N. sich über die von Trunkenheit beeinflusste „exubérance passagère de vitalité intellectuelle" (Richet 1884, 96) bei Dichtern aufklären lassen.

27, 29 *Chaos*] Vgl. NK 24, 24–26 f.

27, 33 *Bei Wagner steht im Anfang die Hallucination*] In der von N. konsultierten medizinisch-physiologischen Literatur spielen Halluzinationen in der Symptomatik eine nicht unwesentliche Rolle, vgl. z. B. Richet 1884, 102 f. über die halluzinogene Wirkung des Alkohols, zur Unterscheidung von Halluzination und Illusion ebd., 129 f. Übrigens berichtet Cosima Wagner gelegentlich von halluzinationsartigen Krankheitserscheinungen bei ihrem Gatten: „R[ichard] eine sehr üble Nacht gehabt, hat Congestionen und wie förmliche

Halluzinationen“ (2. Oktober 1872, C. Wagner 1988, 1, 579). Bourget wiederum assoziiert das Halluzinatorische mit der Träumerexistenz von Hamlet: „Hamlet demeure le type de l’irrésistible invasion du rêve, qui, même à l’heure des épées tendues, du poison versé, du furieux combat, immobilise tout à coup le visionnaire dans une /293/ hallucination captivante, dont rien ne l’éveillera jamais tout à fait.“ (Bourget 1886, 292 f. „Hamlet bleibt der Typus der unwiderstehlichen Invasion des Traumes, der sogar im Moment der gezogenen Schwerter, des vergossenen Giftes, des wütenden Kampfes den Visionär plötzlich in einer fesselnden Halluzination festsetzt, aus der ihn nichts jemals ganz aufwecken wird“).

27, 33–28, 3 *nicht von Tönen, sondern von Gebärden. Zu ihnen sucht er erst die Ton-Semiotik. Will man ihn bewundern, so sehe man ihn hier an der Arbeit: wie er hier trennt, wie er kleine Einheiten gewinnt, wie er diese belebt, heraustreibt, sichtbar macht*] Diese Bemerkungen über die „Gebärde“ beziehen sich auf Überlegungen, die Wagner etwa im dritten Teil von *Oper und Drama* angestellt hatte, und die um eine Kunst der „feinsten Übergänge“ kreisen: „Je weiter sich nun die Gebärde von ihrer bestimmtesten, zugleich aber auch beschränktesten Grundlage des Tanzes entfernt; je sparsamer sie ihre schärfsten Accente vertheilt, um in den mannigfaltigsten und feinsten Übergängen des Ausdruckes zu einem unendlich fähigen Sprachvermögen zu werden, — desto mannigfaltiger und feiner gestalten sich nun auch die Tonfiguren der Instrumentensprache, die, um das Unaussprechliche der Gebärde überzeugend mitzutheilen, einen melodischen Ausdruck eigenthümlichster Art gewinnt, dessen unermeßlich reiche Fähigkeit sich weder nach Inhalt noch Form in der Wortsprache bezeichnen läßt, eben weil dieser Inhalt und diese Form durch die Orchestermelodie sich bereits v o l l s t ä n d i g dem Gehöre kundgiebt, und nur noch von dem Auge wiederum empfunden werden kann, und zwar als Inhalt und Form der, jener Melodie entsprechenden, Gebärde.“ (Wagner 1871–1873, 4, 221 = Wagner 1907, 4, 176 f.).

27, 34–28, 1 *Ton-Semiotik*] In AC 32, KSA 6, 203, 30 setzt N. „Semiotik“ mit „Zeichenrede“ in eins. Der Begriff der Semiotik bezeichnet im 19. Jahrhundert keine allgemeine Zeichenlehre, sondern ist auf den medizinischen Bereich beschränkt: „*Semiótik* (Semiologie, Phänomenologie, griech.), die ärztliche ‚Zeichenlehre‘, die Lehre, wie aus den Erscheinungen am Krankenbett Schlüsse auf die bestehende Krankheit und ihren mutmaßlichen Verlauf zu machen sind. Die S. bildet im Verein mit den physikalischen Untersuchungen, der Auskultation und Perkussion, den Inhalt der ärztlichen Diagnostik, sie ist die Grundlage für die Vorhersage (Prognose) u. das Heilverfahren (Therapie).“ (Meyer 1885–1892, 14, 853 f.) Wenn N. im Spätwerk über „Semiotik“ spricht,

dann adoptiert er einen medizinischen Terminus, mit dem er seinem philosophischen Schreiben eine naturwissenschaftliche Weihe gibt und ihm diagnostische Kapazität zubilligt. Vgl. zum Begriff der Semiotik bei N. NK KSA 6, 98, 17–22, ferner NK KSA 6, 320, 6.

28, 2 *wie er kleine Einheiten gewinnt*] In Bourgets Bild der Brüder Goncourt, die N. anschließend zum Vergleich heranzieht (vgl. NK 28, 7–9), sind die „petits faits" gleichfalls prominent: „le roman de constatation, d'analyse minutieuse, de nomenclature et de petits faits, est aussi celui qui convient le mieux à notre *âge d'universel recensement*." (Bourget 1886, 161. Von N. mit Randstrich markiert; Kursiviertes von ihm unterstrichen; „der konstatierende Roman, der Roman der minutiösen Analyse, der Nomenklatur und der kleinen Fakten ist auch derjenige, der am besten in unsere *Zeit der universellen Bestandsaufnahme* passt." Vgl. auch ebd., 152).

28, 4–9 *Wie armselig, wie verlegen, wie laienhaft ist seine Art zu „entwickeln", sein Versuch, Das, was nicht auseinander gewachsen ist, wenigstens durcheinander zu stecken! Seine Manieren dabei erinnern an die auch sonst für Wagner's Stil heranziehbaren frères de Goncourt: man hat eine Art Erbarmen mit soviel Nothstand.*] In W II 7, 42 (KSA 14, 405 f.) lautet die Stelle: „Wie frech, wie ungeschickt stolpert er daher! Wie gequält klingt sein falscher Contrapunkt! Seine Manieren dabei — das Feilen an Stelle der Inspiration — erinnern an die frères de Goncourt: man hat sein Erbarmen bei so viel Nothstand".

28, 7–9 *Seine Manieren dabei erinnern an die auch sonst für Wagner's Stil heranziehbaren frères de Goncourt*] Vgl. zum dekadenten Stil der Brüder Edmond (1822–1896) und Jules Huot de Goncourt (1830–1870) NK KSA 6, 111, 14 f. Den Goncourt-Essay in Paul Bourgets *Nouveaux essais* studierte N. mit dem Stift in der Hand (Bourget 1886, 135–198; zu ihrem Stil eingehend ebd., 180–198 mit vielen Markierungen N.s). Bourget nähert die Brüder Goncourt wiederum Baudelaire an und bringt sie mit der französischen Romantik in Zusammenhang (ebd., 189 f.). Die Goncourts streben nach dem Pittoresken um des Pittoresken willen (ebd., 192, vgl. den Quellenauszug in NK KSA 6, 179, 27–29). Mit vielen Anstreichungen am Rand versieht N. die folgende Passage (von ihm Unterstrichenes kursiviert): „Ils évoquent un intérieur, un paysage, une rue, avec une imagination d'écrivain aiguisé, — mais l'homme qu'ils placent dans ce cadre *ne pouvait pas voir ainsi*. C'est là, dans tous les romans de mœurs composés avec la prose si vibrante des Goncourt et de leurs disciples, le *point faible*, le *paradoxe premier, l'érreur* initiale. On y reconnaîtra un cas particulier de *l'irréductible* antithèse entre l'art et la science. Le /195/ premier, qui cherche l'expression, interprète forcement la réalité en la *déformant*, afin de produire un certain effet; au lieu que la science admet cette réalité nue en

essayant *d'éliminer toute nuance personnelle*. Qui dit exactitude absolue dit *absence de style*, et qui parle de style suppose une part *nécessaire d'inexactitude*." (Ebd., 194 f. „Sie evozieren eine Einrichtung, eine Landschaft, eine Straße mit der Vorstellungskraft eines geschärften Schriftstellerblickes, — doch die Person, die sie in diesen Rahmen stellen, *konnte auf diese Weise gar nicht sehen*. Hier liegt, in allen Sittenromanen, die von den Goncourts und ihren Anhängern mit einer so vibrierenden Prosa geschrieben wurden, der *Schwachpunkt*, das *erste Paradoxon*, der initiale *Irrtum*. Man wird hier einen Spezialfall der *irreduziblen* Antithese zwischen Kunst und Wissenschaft erkennen. Der Erste, der den Ausdruck sucht, interpretiert grundsätzlich die Wirklichkeit, indem er sie *verformt*, um einen gewissen Effekt zu erzielen; anstatt wie die Wissenschaft diese reine Wirklichkeit zuzugeben, indem sie versucht, *jede persönliche Nuance zu entfernen*. Wer absolute Genauigkeit sagt, sagt *Abwesenheit von Stil*, und wer von Stil spricht, geht von einem *notwendigen* Anteil *von Ungenauigkeit* aus.") Verglichen mit den Dichtern des 17. Jahrhunderts — Bourget nennt Racine — haben die von den Goncourts exemplarisch repräsentierten zeitgenössischen Dichter die Manieren von Emporkömmlingen: „Notre démocratie a fait sa besogne d'éparpillement ici comme ailleurs. L'homme moderne, qu'il veuille construire sa fortune ou écrire un livre, n'a pas *de vaste organisme héréditaire où prendre place. Il en résulte un cruel abandon, mais aussi une farouche indépendance*. Les Frères de Goncourt ont incarné en eux, avec une rare intensité, ce caractère de l'écrivain de nos jours, et leur fascination sur tant de jeunes hommes de talent a pour principe cette belle vertu de *l'intransigeance absolue* qui a été la leur." (Ebd., 197. Randmarkierungen N.s; von ihm Unterstrichenes kursiv. „Unsere Demokratie hat ihren Beitrag zur Vereinzelung geleistet, hier wie woanders. Der moderne Mensch, ob er ein Vermögen machen oder ein Buch schreiben will, hat keinen *umfangreichen, vererbten Organismus, um Platz zu nehmen. Daraus folgt eine grausame Verlassenheit, aber auch eine fanatische Unabhängigkeit*. Die Brüder Goncourt haben diesen Charakter des heutigen Schriftstellers mit einer seltenen Intensität verkörpert, und die Faszination, die sie auf so viele junge talentierte Männer ausüben, hat als Prinzip diese schöne Tugend *der absoluten Intransigenz*, welche die ihre war").

28, 9–14 *Dass Wagner seine Unfähigkeit zum organischen Gestalten in ein Princip verkleidet hat, dass er einen „dramatischen Stil" statuirt, wo wir bloss sein Unvermögen zum Stil überhaupt statuiren, entspricht einer kühnen Gewohnheit, die Wagnern durch's ganze Leben begleitet hat*] Wagner benutzt die Wendung „dramatischer Stil" (er schreibt konsequent „Styl") nicht häufig, auch wenn man Forderungen nach einem entsprechenden Stil aus vielen Wagner-Schriften — von *Oper und Drama* (1850/51) bis zu *Über die Anwendung der Musik auf*

das Drama (1879) ableiten mag. Im dritten Teil von *Oper und Drama* heißt es z. B.: „Da, wo sich dramatische Persönlichkeiten zum mehrstimmigen Gesange anließen, geschah dieß — im eigentlichen Opernstyle — zur sinnlich wirksamen Verstärkung des individuellen Ausdruckes, oder — im wirklich dramatischen Style — als, durch die höchste Kunst vermittelte, gleichzeitige Kundgebung fortgesetzt sich behauptender charakteristischer Individualitäten." (Wagner 1871–1873, 4, 203 = Wagner 1907, 4, 162, vgl. auch Wagner 1907, 9, 190) Die Vermutung, dass der Anspruch auf „dramatischen Stil" nur eine Finte Wagners gewesen sei, um von seiner „Stil-Auflösung" abzulenken, artikuliert N. auch im Nachlass, und zwar im Rahmen einer Breitseite gegen die musikalische Ästhetik der Gegenwart: „wenn gar noch die vollkommene und in die Augen springende Stil-Auflösung Wagners, sein sogenannter dramatischer Stil als ‚Vorbild', als ‚Meisterschaft', als ‚Fortschritt', gelehrt und verehrt wird, so kommt meine Ungeduld auf ihren Gipfel. Der dramatische Stil in der Musik, wie ihn Wagner versteht, ist die Verzichtleistung auf Stil überhaupt unter der Voraussetzung daß etwas ⟨Anderes⟩ hundert Mal wichtiger ist als Musik, nämlich das Drama." (NL 1888, KSA 13, 16[29], 490, 8–16) N. bezieht sich auch in NL 1888, KSA 13, 15[6]3, 405, 11 f. auf ein offenbar verbreitetes Urteil, Wagner habe den „dramatischen Stil" musikalisch erst geschaffen. Tatsächlich spricht etwa Pohl 1883b, 267 vom „neue[n] dramatisch-musikalische[n] Stil" Wagners. N. hält dagegen: „Die Naiven glauben ihm [sc. Wagner] etwas zu Ehren zu sagen, wenn sie dekretiren: Wagner habe den d r a m a t i s c h e n Stil der Musik geschaffen. Dieser ‚dramatische Stil' ist, ohne Umschweife geredet, die Stillosigkeit, Stil-widrigkeit, Stil-Impotenz zum Prinzip gemacht: dramatische Musik, so verstanden, ist nur ein Synonym für die ‚schlechteste aller möglichen Musiken'... Man thut Wagner Unrecht, wenn man aus ihm einen Musiker machen will." (NL 1888, KSA 13, 15[6]3, 405, 9–17).

Zum Fehlen von Stil bei den Goncourts nach Bourget vgl. den Quellenauszug in NK 28, 7–9.

28, 15–18 *sehr verschieden hierin, anbei gesagt, vom alten Kant, der eine a n d r e Kühnheit liebte: nämlich überall, wo ihm ein Princip fehlte, ein „Vermögen" dafür im Menschen anzusetzen...*] N. hatte diese „Kühnheit" Kants in JGB 11, KSA 5, 24, 17–25, 22 behandelt und dort als Triebkraft des Deutschen Idealismus verstanden: Kant „war stolz darauf, im Menschen ein neues Vermögen, das Vermögen zu synthetischen Urteilen a priori, e n t d e c k t zu haben. Gesetzt, dass er sich hierin selbst betrog: aber die Entwicklung und rasche Blüthe der deutschen Philosophie hängt an diesem Stolze und an dem Wetteifer aller Jüngeren, womöglich noch Stolzeres zu entdecken — und jedenfalls ‚neue Vermögen'! — Aber besinnen wir uns: es ist an der Zeit. Wie sind synthetische Urtheile a priori m ö g l i c h? fragte sich Kant, — und was antwortete er

eigentlich? Vermöge eines Vermögens: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief- und Schnörkelsinne, dass man die lustige niaiserie allemande überhörte, welche in einer solchen Antwort steckt. [...] Es kam der Honigmond der deutschen Philosophie; alle jungen Theologen des Tübinger Stifts giengen alsbald in die Büsche, — alle suchten nach ‚Vermögen'. [...] Man hatte geträumt: voran und zuerst — der alte Kant. ‚Vermöge eines Vermögens' — hatte er gesagt, mindestens gemeint. Aber ist denn das — eine Antwort? Eine Erklärung? Oder nicht vielmehr nur eine Wiederholung der Frage?" N.s originelle Wendung „vermöge eines Vermögens" spielt an auf einen Satz in der Ersten Einleitung zur *Kritik der Urtheilskraft*: „Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnißvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen" (AA 20, 205 f., vgl. dazu auch Fischer 1889, 4, 400).

Wagner verfügt demgegenüber nach WA 7 nicht einmal mehr über ein Vermögen, sondern nur noch über ein Unvermögen, nämlich das Unvermögen zur musikalisch-dramatischen Synthesis.

28, 18–24 *Nochmals gesagt: bewunderungswürdig, liebenswürdig ist Wagner nur in der Erfindung des Kleinsten, in der Ausdichtung des Détails, — man hat alles Recht auf seiner Seite, ihn hier als einen Meister ersten Ranges zu proklamiren, als unsern grössten Miniaturisten der Musik, der in den kleinsten Raum eine Unendlichkeit von Sinn und Süsse drängt.*] Bereits in NL 1878, KSA 8, 30[50], 530 hat N. notiert: „Wagner's Kunst auf Kurzsichtige berechnet — allzugrosse Nähe nöthig (Miniatur), zugleich aber fernsichtig. Aber kein normales Auge." Vgl. auch Bellaigue 1885, 463: „Des fragmens de Wagner sont parfois sublimes, un opéra tout entier est accablant. [...] Il a détruit plus que la formule: la forme elle-même." („Fragmente von Wagner sind manchmal erhaben, eine gesamte Oper ist unerträglich. [...] Er hat mehr als die Formel zerstört: er hat die Form an sich zerstört.") Das vermeintliche Lob der Fähigkeit Wagners zur „Ausdichtung des Details" beschreibt ihn zugleich als Inbegriff des dekadenten Künstlers.

28, 27–30 *Will man mir glauben, so hat man den höchsten Begriff Wagner nicht aus dem zu entnehmen, was heute von ihm gefällt. Das ist zur Überredung von Massen erfunden, davor springt Unsereins wie vor einem allzufrechen Affresco zurück.*] In W II 7, 77 (KSA 14, 406) heißt es: „Der ganze Rest ist Schauspielerei, Falschmünzerei oder wie man's nehmen will: Musik für ‚~~Idioten~~' die ‚Masse'".

28, 30 *Affresco*] „*Freskomalerei* (Malerei a fresco, nicht al fresco), diejenige Art Malerei, welche mit Wasserfarben auf einer noch frischen (ital. fresco)

Unterlage von Kalk an Wandflächen ausgeführt wird.“ (Meyer 1885–1892, 6, 672).

28, 31–29, 15 *Was geht uns die agaçante Brutalität der Tannhäuser-Ouvertüre an? Oder der Circus Walküre? Alles, was von Wagner's Musik auch abseits vom Theater populär geworden ist, ist zweifelhaften Geschmacks und verdirbt den Geschmack. Der Tannhäuser-Marsch scheint mir der Biedermännerei verdächtig; die Ouvertüre zum fliegenden Holländer ist ein Lärm um Nichts; das Lohengrin-Vorspiel gab das erste, nur zu verfängliche, nur zu gut gerathene Beispiel dafür, wie man auch mit Musik hypnotisirt (— ich mag alle Musik nicht, deren Ehrgeiz nicht weiter geht als die Nerven zu überreden). Aber vom Magnétiseur und Affresco-Maler Wagner abgesehn giebt es noch einen Wagner, der kleine Kostbarkeiten bei Seite legt: unsern grössten Melancholiker der Musik, voll von Blicken, Zärtlichkeiten und Trostworten, die ihm Keiner vorweggenommen hat, den Meister in Tönen eines schwermüthigen und schläfrigen Glücks… Ein Lexikon der intimsten Worte Wagner's, lauter kurze Sachen von fünf bis fünfzehn Takten, lauter Musik, die Niemand kennt… Wagner hatte die Tugend der décadents, das Mitleiden — — —*] KSA 14, 406 teilt dazu aus W II 6, 110 f. folgende Aufzeichnung unter dem Titel „Personal-Meinungen über den Geschmack der Wagnerschen Musik“ mit: „Alles, was von Wagner auch abseits vom Theater populär geworden ist, ist Musik zweifelhaften Geschmacks und verdirbt den Geschmack. Gegen die agaçante Brutalität der Tannhäuser-Ouvertüre setze ich mich heute noch ebenso zur Wehr, wie ich es als Knabe that: ich werde dabei zum aesthetischen Igel ~~und stecke alle Stachel aus mir ein~~, will sagen stachlicht / Zu allen diesen älteren Werken Wagner's wußte ich keinen Zugang zu gewinnen: irgend etwas hat mich gewarnt, zu einem solchen Geschmack zu condescendiren. ‚Das ist Theatermusik, das geht dich nichts an‘ — sagte ich mir mit dreizehn Jahren schon. Wagner wurde bei mir erst möglich durch seinen Tristan; und bewiesen ~~erst~~ durch die Meistersinger. Ich denke, dergestalt ist es vielen ergangen… // In meiner Jugend war die große Cultur Mendelssohns obenauf: von ihr aus lernten wir eine außerordentliche Vorsicht gegen Vulgarität und Anmaßung in rebus musicis et musicantibus… // Wir haben Wagnern in dem Maße nachgegeben, als er durch seine Mittel uns Vertrauen einflößte, als er uns weniger Schauspieler erschien: — er hatte ein Instinkt-Vorurtheil gegen seine Theater-Pathologie und -Sensibilität in uns überwunden. Das Gegentheil zu behaupten, nämlich daß die Wagnerische Sensibilität sogar spezifisch und [— — —] deutsch sei, blieb den Treuesten unter seinen ~~Verehrern~~ Getreuen aufgespart… // Aber wir Deutschen hatten damals noch keinen Begriff davon, daß auch die Musik ihre Schauspieler haben kann: ich fürchte, wir haben uns mit Händen und Füßen, was sage ich? mit Gründen gewehrt… Wenn wir Wagnern allmählich — ah sehr

allmählich! — nachgegeben haben, so geschah es in dem Maße als er uns Vertrauen zu seinem Mitteln machte, — als er uns weniger Schauspieler erschien. Das war noch einmal eine Naivität, etwas [—] und [—] zugleich: in Wahrheit war Wagner nur ein besserer Schauspieler geworden!... er hatte uns nur besser getäuscht!“

28, 31 *agaçante*] Französisch: „ärgerliche“, „anstachelnde.“

28, 32 *Oder der Circus Walküre?*] „**Circusspiele** wurden 1872 die Festspiele genannt“ (Tappert 1877, 7).

29, 2 *ein Lärm um Nichts*] Der deutsche Titel von William Shakespeares Komödie *Much Ado About Nothing* heißt *Viel Lärm um Nichts* (Shak[e]speare 1853–1855, 5, 343).

29, 4 f. *wie man auch mit Musik hypnotisirt*] Vgl. NK 23, 16 f.

29, 6–11 *Aber vom Magnétiseur und Affresco-Maler Wagner abgesehn giebt es noch einen Wagner, der kleine Kostbarkeiten bei Seite legt: unsern grössten Melancholiker der Musik, voll von Blicken, Zärtlichkeiten und Trostworten, die ihm Keiner vorweggenommen hat, den Meister in Tönen eines schwermüthigen und schläfrigen Glücks...*] Scheinbar des Lobes voll ist N. in seinem Brief vom 21. 01. 1887 an Heinrich Köselitz, als er zum ersten Mal das *Parsifal*-Vorspiel gehört hat: „Abgesehn übrigens von allen unzugehörigen Fragen ([...]) sondern rein ästhetisch gefragt: hat Wagner je Etwas besser gemacht? Die allerhöchste psychologische Bewußtheit und Bestimmtheit in Bezug auf das, was hier gesagt, ausgedrückt, mitgetheilt werden soll, die kürzeste und direkteste Form dafür, jede Nuance des Gefühls bis aufs Epigrammatische gebracht [...]. Ob je ein Maler einen so schwermüthigen Blick der Liebe gemalt hat als W⟨agner⟩ mit den letzten Accenten seines Vorspiels?“ (KSB 8, Nr. 793, S. 12 f., Z. 39–59).

29, 6 *Magnétiseur*] Über Magnetisierung wurde im 19. Jahrhundert im Zusammenhang der Hypnose viel gesprochen (vgl. z. B. Anonym 1883, 193 in einer Besprechung von Braid 1882; siehe auch schon die Figur des Alban in Ernst Theodor Amadeus Hoffmanns Phantasiestück *Der Magnetiseur*). Der Magnetiseur unternimmt „Magnetische Kuren, auf Anwendung des sogen. tierischen Magnetismus beruhende Heilversuche. Der tierische Magnetismus (Lebens-, Zoo- oder Biomagnetismus, Mesmerismus) galt im Sinn der ältern Naturwissenschaft als eine hypothetische Kraft, die man unpassenderweise mit dem Magnetismus verglichen hat, weil sie, wie dieser, durch Bestreichen geweckt oder von dem ‚Magnetiseur‘ auf den Kranken übertragen werden sollte, um in wohlthätiger Weise auf das Nervensystem desselben einzuwirken. Der Entdecker des sogen. tierischen Magnetismus, Mesmer ([...]), studierte um 1772 die Wir-

kung des Magnets auf den menschlichen Körper und bemerkte hierbei, daß auch ohne Anwendung des Magnets, durch bloßes Streichen mit den Händen, eigentümliche Wirkungen hervorgebracht wurden, die eine rätselhafte, auf den menschlichen Organismus wirkende Kraft zu bekunden schienen.“ (Meyer 1885–1892, 11, 82).

29, 11 f. *Ein Lexikon der intimsten Worte Wagner's*] An Wagner-Lexika herrschte schon damals kein Mangel, siehe z. B. das in N.s privater Bibliothek befindliche *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein (1883) oder Wilhelm Tapperts *Wagner-Lexicon. Wörterbuch der Unhöflichkeit* (1877). Stein gegenüber lässt sich N. wenig schmeichelhaft zu dessen *Wagner-Lexikon* vernehmen, siehe NK 44, 9–11.

29, 14 f. *Wagner hatte die Tugend der décadents, das Mitleiden*] WA 6, KSA 6, 26, 16 f. hatte bereits vom Zur-Schau-Stellen des „grossen christliche[n] Mitleidens“ gesprochen. In seinem Spätwerk ringt sich N. (vor dem Hintergrund von Spinoza und Kant) zu einer Fundamentalkritik des Mitleids durch, das als „schädlicher als irgend ein Laster“ gilt (AC 2, KSA 6, 170, 14), weil es schwächt und der Lebensverneinung dient (AC 7, KSA 6, 172–174). Wagner hatte sich zu einer „Religion des Mitleidens“ (Wagner 1907, 10, 200) bekannt, siehe ausführlicher NK KSA 6, 172, 28 f.

8

29, 27 f. *Der Schauspieler Wagner ist ein Tyrann*] Dieser in 30, 12 wiederkehrende Vorwurf tyrannischer Neigung richtet sich in WA 8 ganz auf das Schauspielerische in Wagners Persönlichkeit. Das Tyrannen-Motiv ist in N.s Werk schon früh mit Wagner assoziiert, zunächst als Ausweis von Wagners ungeheuerlicher Kraft. Wagner als künstlerisches Kraftgenie scheint in UB IV WB 8, KSA 1, 472, 29–32 noch jegliches Recht zu tyrannischen Neigungen zu haben: „Er wollte siegen und erobern, wie noch kein Künstler und womöglich mit Einem Schlage zu jener tyrannischen Allmacht kommen, zu welcher es ihn so dunkel trieb.“ Verhaltener klingt es bereits in kritischen Notaten aus dem frühen Nachlass, z. B. in NL 1873/74, KSA 7, 32[32], 764 f. Auch die Schattenseiten der Tyrannei werden dort benannt: „Der Tyrann lässt keine andre Individualität gelten als die seinige“ (ebd., 765, 1 f.). Das Theater ist dabei das privilegierte Feld, diese Neigungen auszuleben, siehe NL 1874, KSA 7, 32[61], 775, 5–13: „Wagner versucht die Erneuerung der Kunst von der einzigen noch vorhandenen Basis aus, vom Theater aus: hier wird doch wirklich noch eine Masse

aufgeregt [...] Hier liegt Wagner's Bedeutung: er versucht die Tyrannis mit Hülfe der Theatermassen." (Vgl. NK 37, 30–33).

29, 28 f. *sein Pathos wirft jeden Geschmack, jeden Widerstand über den Haufen*] Vgl. NK 32, 23–28. In der zeitgenössischen Publizistik war Wagners Pathos ein wichtiges Thema: „**Pathos**. ‚Einen ungemein lächerlichen Pathos sieht die Welt in dem Aufsatze gegen das Judenthum.' (M. Gutmann, 1869.) ‚Ein hölzernes Pathos kämpft mit den von allen Seiten hereinbrechenden Wogen der Trivialität.' (Ed. Hanslick, 1859, über das Duett im ‚Fliegenden Holländer'.)" (Tappert 1877, 28) Der auf Überwältigung abzielenden Pathetik Wagners stellt N. in WA 1, KSA 6, 14, 26 f. das „philosophische Pathos" gegenüber, das gerade nicht auf Verschleierung und Irreführung, sondern auf Erhellung abzielt. Nach UB IV WB 9 ist das „Pathos" in der Musik eine neue Erfindung, die sich erst allmählich Bahn gebrochen habe, um in Wagners Schaffen zu kulminieren: „Die Musik hatte vor Wagner im Ganzen enge Gränzen; sie bezog sich auf bleibende Zustände des Menschen, auf Das, was die Griechen Ethos nennen, und hatte mit Beethoven eben erst begonnen, die Sprache des Pathos, des leidenschaftlichen Wollens, der dramatischen Vorgänge im Innern des Menschen, zu finden." (KSA 1, 491, 9–14) In WA 8 wird nun gerade der Versuch Wagners, durch die Dehnung das Pathos in einen bleibenden Zustand zu verwandeln, als besonders dekadent und zugleich gefährlich verführerisch gebrandmarkt, vgl. 29, 30–30, 2.

29, 30–30, 2 *Dies Athem-Anhalten des Wagnerischen Pathos, dies Nicht-mehr-loslassen-Wollen eines extremen Gefühls, diese Schrecken einflössende Länge in Zuständen, wo der Augenblick schon erwürgen will!*] Diese Kritik an der Länge von Kompositionen und ihrer einzelnen Bestandteile hat übrigens 1659 bereits Pierre Perrin vorgebracht, und zwar in einem Brief, der das damalige italienische Opernwesen ins Visier nahm (Pougin 1881, 63 f.): „Das Entscheidende darin [nämlich in Arthur Pougins *Les vrais créateurs de l'opéra français*] ist ein langer Brief jenes originellen Geistes, dem man die französische Oper verdankt, Perrin's, von 1659. Darin wird methodisch, in 9 Rubriken, aufgezählt, was den Franzosen an der damaligen italiänischen Oper widerstand, und woraufhin die Neuerung gewagt wurde. Der Brief, im genannten Buche zum ersten Male wieder abgedruckt, ist ein capitales Faktum für die Culturgeschichte." (N. an Köselitz, 20. 12. 1887, KSB 8, Nr. 964, S. 211, Z. 14–S. 212, Z. 21).

30, 4 *nämlich ein unvergleichlicher Histrio*] „Histrio" war die Bezeichnung des Schauspielers im antiken Rom, vgl. FW 36, KSA 3, 405. In NL 1888, KSA 13, 15[6]8, 408, 7–13 heißt es: „Zuletzt erwägen wir doch das Entscheidende: was charakterisirt die Wagnersche Künstlerschaft? der Histrionismus, das in-Scene-Setzen, die Kunst der étalage, der Wille zur Wirkung um der W⟨irkung⟩ willen,

das Genie des Vortragens, Vorstellens, Nachmachens, Darstellens, Bedeutens, Scheinens: ist das in irgend einem Genre eine deutsche Art Begabung?...“ In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10, KSA 6, 118, 9 greift N. den schon zu seiner Zeit allgemein gebräulichen Begriff des Histrionismus erneut auf, um dort aber den Zustand des dionysischen Menschen zu beschreiben. Wagner selbst kritisiert den „Histrionen“ (Wagner 1871–1873, 9, 255 = Wagner 1907, 9, 213), siehe den Quellenauszug in NK 26, 28 f.

30, 4 f. *der grösste Mime*] Zu Wagners Verständnis des Mimen vgl. NK 26, 28 f.

30, 5 f. *das erstaunlichste Theater-Genie, das die Deutschen gehabt haben*] Im *Dictionnaire historique et pittoresque du théâtre* von Arthur Pougin wurde damals genau das Gegenteil behauptet: „De nos jours, un musicien de génie, qui n’avait point le génie du théâtre, Richard Wagner a renouvelé, en l’appliquant au drame lyrique et en la modifiant à sa guise, la forme tétralogique des Grecs.“ (Pougin 1885, 704. „In unseren Tagen hat ein Musikgenie, das kein Theatergenie war, Richard Wagner, die tetralogische Form der Griechen erneuert, indem er sie auf das lyrische Drama anwendete und sie auf seine Weise anpasste.“) N. hat Ende 1887 mit Sicherheit zumindest ein anderes Werk Pougins gelesen (nämlich Pougin 1881, siehe N. an Köselitz, 20. 12. 1887, KSB 8, Nr. 964, S. 211, Z. 10–16 und NK 29, 30–30, 2).

30, 6 *unser Sceniker par excellence*] Thomas Mann nimmt diese Charakterisierung in seinem *Versuch über das Theater* von 1908 auf, ohne N. als Inspirationsquelle zu nennen, wenn er über „Richard Wagner, diesen fanatischen Szeniker spricht“ (Mann 1990, 10, 48). Manns *Versuch* steht ohnehin im Bann von WA, vgl. NK 32, 28–33.

30, 8–10 *Wagner und Beethoven — das ist eine Blasphemie — und zuletzt ein Unrecht selbst gegen Wagner...*] Ebenso lehnt N. im Spätwerk die Zusammenstellung von „Goethe und Schiller“ ab, vgl. NK KSA 6, 122, 1–3. Im Fall von Beethoven und Wagner hat er sie selbst gepflegt, siehe z. B. GT 19, KSA 1, 127, 13 f. über den „mächtigen Sonnenlaufe von Bach zu Beethoven, von Beethoven zu Wagner“ oder UB IV WB 9, KSA 1, 491–493.

30, 12 *der Tyrann in ihm*] Vgl. NK 29, 27 f.

30, 21–23 *er hat das Sprachvermögen der Musik in’s Unermessliche vermehrt —: er ist der Victor Hugo der Musik als Sprache.*] Zu 30, 23 gibt es in W II 6, 127 (KSA 14, 407) eine gestrichene Variante: „Wagner hat etwas Ähnliches für die Musik als Sprache gethan, was Victor Hugo für die Sprache als Musik gethan hat. Die ganze Sinnlichkeit der Musik ist ~~ins Unendliche entwickelt~~ seitdem wie neu entdeckt: alles, was der Ton sagen kann, Niemand hat es vor Wagner auch nur geahnt“. Siehe auch NL 1888, KSA 13,

16[29], 490, 27–491, 7, wo der Vergleich zwischen Wagner und Hugo deutlicher ausgeführt wird: „Die malerische Pracht und Gewalt des Tons, die Symbolik von Klang, Rhythmus, Farbentönen der Harmonie und Disharmonie, die suggestive Bedeutung der Musik, in Hinsicht auf andere Künste, die ganze mit Wagner zur Herrschaft gebrachte Sinnlichkeit der Musik — das Alles hat Wagner an der Musik erkannt, herausgezogen, entwickelt. Victor Hugo hat etwas Verwandtes für die Sprache gethan: aber schon heute fragt man sich in Frankreich im Fall Victor Hugo's, ob nicht zum Verderb der Sprache... ob nicht, mit der Steigerung der Sinnlichkeit in der Sprache, die Vernunft, die Geistigkeit, die tiefe Gesetzlichkeit in der Sprache heruntergedrückt worden ist? Daß die Dichter in Frankreich Plastiker, daß die Musiker in Deutschland Schauspieler und Cultur-Anpinseler geworden sind — sind das nicht Zeichen der décadence?“ Victor Hugo (1802–1885) selbst soll nach N.s einschlägigen Lektüren Musik nicht ertragen haben (Goncourt 1887, 2, 12; N. hat die entsprechende Stelle markiert); zu N.s Urteil über Hugo siehe auch NK KSA 6, 111, 8.

Ein Interesse an Hugo lässt sich in N.s Werk und Nachlass erst verhältnismäßig spät feststellen. In seiner Bibliothek hat sich außer dem Shakespeare-Buch (mit ein paar Eselsohren, Hugo 1864) kein Werk Hugos erhalten. Dabei klingen N.s Bemerkungen wenig schmeichelhaft: „Victor Hugo: reich und überreich an pittoresken Einfällen, mit Maler-Augen auf alles Sichtbare sehend, ohne Geschmack und Zucht, flach und demagogisch, sklavisch vor allen klingenden Worten auf dem Bauch, ein Volks-Schmeichler, mit der Evangelisten-Stimme für alle Niedrigen, Mißrathenen, Unterdrückten, aber ohne eine Ahnung von intellektuellem Gewissen und vornehmer Größe. Sein Geist wirkt auf die Franzosen in der Art eines alkoholischen Getränks, das zugleich berauscht und dumm macht. Die Ohren klingen Einem, wenn sein betäubendes Geschwätz losgeht: und man leidet, wie wenn ein Eisenbahn-Zug uns durch einen dunklen Tunnel fährt.“ (NL 1884, KSA 11, 26[454], 271, 18–28, vgl. Desprez 1884, 78) Hugo gilt N. dann als Inkarnation der Art und Weise, wie sich „die Heerdenthiere heute den ‚Höheren M⟨enschen⟩‘ denken“ (NL 1885, KSA 11, 35[45], 532, 3 f., korrigiert nach KGW IX 4, W I 3, 85, 14, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[85], 447, 25–27 = KGW IX 1, N VII 1, 140, 23–30 und die sehr ausführliche Hugo-Karikatur in NL 1885, KSA 11, 38[6], 601, 16–603, 15). Schließlich resümiert N. mit dem *Journal des Goncourt*, Hugo wolle als „Denker gelten“, während bei ihm doch zugleich „die Abwesenheit der Gedanken“ offensichtlich sei (NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 123, 9–11, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 77, 6–8, vgl. Faguet 1887, 180; die Übertragung dieses Gedankens der Gedankenlosigkeit auf Wagner dann in NL 1888, KSA 13, 15[12], 411, 21–23 u. KSA 13, 16[76], 511, 21 f.). Zur Zusammenschau von Hugo und Wagner, die in WA 11, KSA 6, 37, 30–33 beide als Erscheinungen des kulturellen Niedergangs

gebrandmarkt werden, kommt es in N.s Nachlass, sobald Hugo überhaupt näher in N.s Blickfeld rückt, nämlich 1884. Die Beurteilung ist dabei durchgehend abschätzig, zunächst in der Bemerkung, beide verträten eine „demagogische Kunst“ (NL 1884, KSA 11, 26[321], 235, 5 f., vgl. NL 1885, KSA 11, 35[81], 546, 24 f. = KGW IX 4, W I 3, 52, 2–4 u. KSA 11, 42[3], 694, 9–11). Das wird dann in einer Skizze zu einer „N e u e [n] u n z e i t g e m ä ß e [n] B e t r a c h t u n g“ (NL 1885, KSA 11, 41[2], 669, 17) rezeptionsästhetisch perspektiviert: „Die Wagnerischen Jünglinge, in manchem Betracht eine sehr erquickliche und edle Art von Jünglingen, — verehren in Wagnern ungefähr das Gleiche, was die leidenschaftlichen Jünger Victor Hugo’s gegen 1828 an ihrem Meister verehrten: vor Allem den Meister großer Worte und Gebärden, den Fürsprecher aller schwellenden Gefühle, aller erhabenen Instinkte, sodann den wagenden Neuerer und Kettenlöser im Reiche der älteren strengeren, härteren Kunstschulung, den Eröffner neuer Zugänge, neuer Ausblicke, neuer Fernen, neuer Tiefen und Höhen, endlich, und nicht am Wenigsten: diese Jugend verehrt an Wagnern das Befehlerische, die Fähigkeit, lärmend zu kommandiren, auf sich zu stehen, auf sich allein zurückzuweisen, hartnäckig zu sich selber Ja zu sagen, und immer im Namen des ‚auserwählten Volks‘, der Deutschen! — kurz, das Volkstribunenhafte und Oratorische an Wagner.“ (KSA 11, 675, 5–20, korrigiert nach KGW IX 4, W I 5, 22, 2 u. 24, 26–48, hier zunächst in der wohl ursprünglichsten Version wiedergegeben) In einer späteren, von N. mehrmals überarbeiteten Fassung lautet dieselbe Stelle: „Es ist eine erquickliche und edle Art von Jünglingen, — und nichts ist Wagnern mehr zu Gute gekommen als die Rückstrahlung vom Glanze dieser jungen Verehrer und ihrer jugendlichen Tugenden, in welcher noch für lange Zeit sein eigenes Bild leuchten wird. Diese Wagnerianer verehren in Wagnern ungefähr das Gleiche, was die leidenschaftlichen Jünger Victor Hugo’s gegen 1828 in ihrem Abgotte verehrten: vor Allem den Meister großer Worte und Gebärden — Wagners Musik ist immer Gebärde —, den Fürsprecher aller schwellenden Gefühle, aller erhabenen Begierden, sodann den wagenden Neuerer und Kettenlöser im Kampfe und Gegensatze zur älteren strengeren, vielleicht beschränkteren Kunstschulung, den Eröffner neuer Zugänge, neuer Ausblicke, neuer Fernen, neuer Tiefen und Höhen der Kunst, endlich, und nicht am Wenigsten: diese deutsche Jugend verehrt an Wagnern einen Befehlshaber, einen, der die Fähigkeit hat, zu kommandiren, auf sich allein zu stehen, auf sich allein zurückzuweisen, hartnäckig zu sich selber Ja zu sagen, und immer im Namen des ‚auserwählten Volks‘, der Deutschen! — kurz, das Volkstribunenhafte und Demagogische dieses Künstlers, was in seiner Natur lag, denn auch W⟨agner⟩ gehört zu den D⟨emagogen⟩ der Kunst“ (KGW IX 4, W I 5, 22, 1–3 u. 24, 27–48–25, 13, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[134], 133 = KGW IX 5, W I 8, 86, 30–32). In NL 1887, KSA 12, 9[171], 436, 25–28 (KGW

IX 6, W II 1, 15, 36–38) attestiert N. Wagner und Hugo zwar wiederholt „große Charlatanerie“, anerkennt aber immerhin ihr „Virtuosenthum“. Wie Hugo gilt Wagner N. schließlich als Schönfärber der eigenen Biographie (WA Nachschrift, KSA 6, 41, 32–36).

1887/88 hat N. den Hugo-Aufsatz von Arsène Émile Bérard-Varagnac in dessen *Portraits littéraires* gelesen (Bérard-Varagnac 1887, 77–129), der insbesondere Hugos literarisch ausgelebte Rachebedürfnisse gegenüber einer ihm feindlichen Umwelt betonte (*La vision de Dante*, ebd., 120–127). Bei Bérard-Varagnac erscheint Hugo als der große Umwerter der französischen Literatur: „M. Victor Hugo était encore, il y a peu d'années, celui peut-être des écrivains de génie de tous les temps qui avait eu, avec l'influence la plus grande, les triomphes les plus contestés. [...] C'est le sort des hommes qui font les révolutions. M. Victor Hugo avait osé faire une revolution inouïe dans cette littérature française jusque-là si respectueuse de ses propres traditions. Où regnait l'unité, il avait institué le schisme, avait sonné le toscin de cette guerre civile; on l'avait vu, à la tête de ses romantiques, envahir les positions une à une, camper fièrement sur les sommets de l'ode, du drame, du roman, et faire flotter son drapeau rouge sur les grands monuments de notre littérature.“ (Ebd., 128. „Herr Victor Hugo war noch vor ein paar Jahren vielleicht derjenige unter den genialen Schriftstellern aller Zeiten, der mit dem größten Einfluss zugleich die umstrittendsten Erfolge feierte. [...] Das ist das Schicksal der revolutionären Männer. Herr Victor Hugo hatte es gewagt, in dieser ihren eigenen Traditionen so respektvoll gegenüber stehenden französischen Literatur eine unerhörte Revolution durchzuführen. Dort, wo vorher die Einheit herrschte, hatte er das Schisma eingeführt, hatte er die Sturmglocke des Bürgerkriegs geläutet; man hatte ihn, an der Spitze seiner Romantiker, jede Position einzeln einnehmen, stolz auf dem Gipfel der Ode, des Dramas, des Romans lagern und seine rote Flagge auf den großen Monumenten unserer Literatur wehen sehen.“) Die Wirkung von Hugos später Lyrik, wie Bérard-Varagnac sie beschreibt, ist durchaus, wenn auch unter anderen Vorzeichen, kompatibel mit der Art, wie N. die Wirkung Wagners beschreibt: „Vous diriez que ces poèmes si étrangers les uns aux autres sont venus là de tous les points de l'horizon. Vous croyez entendre chanter, sonner, vibrer à vos oreilles les lyres, les flûtes, les clairons, les cymbales et les conques marines, tous les instruments dont le maître s'est plu à former cette musique étonnante, cette confuse et splendide orchestration qui n'est qu'à lui. [...] Où /113/ est le fil conducteur qui va guider nos pas dans ce labyrinthe dont les échos sonores éclatent de toutes parts, dont les aspects changeants se montrent et se dérobent à nos yeux, dont les avenues et les sentiers l'entrecroisent, dans leurs sinueux detours, et nous ramènent sans cesse au point d'où nous venons?“ (Ebd., 112 f. „Sie würden sagen, dass diese

Gedichte, die einander so fremd sind, dort von allen Punkten des Horizonts stammen. Sie glauben, ein Singen, Läuten, Vibrieren in Ihren Ohren zu hören, von den Lyras, den Flöten, den Signalhörnern, Zimbeln und den Schiffshörnern, von allen Instrumenten, aus denen es dem Meister gefallen hat, diese erstaunliche Musik zu machen, diese verwirrende und prachtvolle Orchestrierung, die für ihn einzigartig ist. [...] Wo ist der rote Faden, der unsere Schritte in diesem Labyrinth führen wird, wo die hallenden Echos von überall kommen, wo sich die wandelnden Erscheinungsformen vor unseren Augen stetig zeigen, bloß um gleich wieder zu entschwinden, wo sich Prachtstraßen und Fußpfade auf verschlungenen Wegen kreuzen, und uns ohne Unterlass immer an den Punkt zurückbringen, von dem wir kommen").

30, 24–26 *Musik dürfe unter Umständen nicht Musik, sondern Sprache, sondern Werkzeug, sondern ancilla dramaturgica sein*] Die lateinische Wendung „ancilla dramaturgica", übersetzt „dramaturgische Magd" scheint N. erfunden zu haben, um damit die Unterjochung der Musik unter die Schauspielerei zu bezeichnen. Die Wendung spielt an auf die mittelalterliche Vorstellung, die Philosophie sei eine *ancilla theologiae*, eine Magd der Theologie (Petrus Damiani: *De omnipotentia* 6). N. hatte diese Vorstellung bereits in GT 14, KSA 1, 94, 7 f. namhaft gemacht.

30, 32–31, 4 *welche Magie selbst noch mit einer aufgelösten und gleichsam elementarisch gemachten Musik ausgeübt werden kann. Sein Bewusstsein davon geht bis in's Unheimliche, wie sein Instinkt, die höhere Gesetzlichkeit, den Stil gar nicht nöthig zu haben. Das Elementarische genügt — Klang, Bewegung, Farbe, kurz die Sinnlichkeit der Musik*] Gesprächsweise hat Wagner, wie aus Cosimas Tagebüchern hervorgeht, auf das „Elementarische" Wert gelegt, und zwar für die Vorspiele, wie es am 31. Oktober 1878 heißt: „‚Meine Vorspiele müssen alle elementarisch sein, nicht dramatisch wie die Leonoren-Ouvertüre, denn dann ist das Drama überflüssig.'" (C. Wagner 1988, 3, 214, Fn.) Am gleichen Tag spielte Wagner Cosima das *Parsifal*-Vorspiel auf dem Klavier vor: „Wie die Klage eines erloschenen Sternes klingt der Beginn, worauf wie Gebärden nur man das mühevolle Wandern und das Erlösungs-Flehen der Kundry erschaut. Es ist, als ob dies gar nicht gesungen werden könnte und nur ‚das Elementarische' hier wirke, wie R. dies auch betont." (Ebd., 215) Das Elementarische spielt bei Wagner auf die Naturgewalten an (vgl. auch Wagner 1907, 3, 53; Wagner 1907, 4, 101 spricht von „Mutterelement"); im Laufe des Dramas selbst soll dieses Elementarische dann gebändigt und in dramatisch-musikalische Form gebracht werden. N.s Gegenrede besagt nun, dass Wagners Musik beim Elementarischen, bei der „Sinnlichkeit" bleibe und eben weder Stil noch Form finde. „Elementarisch" bedeutet bei N. gegen Wagner die Auflösung in

einzelne Elemente, das Fehlen einer synthetisierenden Kraft, damit *décadence* in Reinkultur.

31, 5–9 *er will Nichts als die Wirkung. Und er kennt das, worauf er zu wirken hat! — Er hat darin die Unbedenklichkeit, die Schiller hatte, die jeder Theatermensch hat, er hat auch dessen Verachtung der Welt, die er sich zu Füssen legt!*...] Die Polemik gegen die reine Wirkungsorientierung wandelt einen Vorwurf ab, den Wagner selbst in *Oper und Drama* gegen Giacomo Meyerbeer erhoben hatte: Dort hatte er zwischen Effekt und Wirkung unterschieden und nur letztere gutgeheißen: „Das Geheimniß der Meyerbeer'schen Opernmusik ist — der E f f e k t. Wollen wir uns erklären, was wir unter diesem ‚Effekte' zu verstehen haben, so ist es wichtig, zu beachten, daß wir uns gemeinhin des näherliegenden Wortes ‚Wirkung' hierbei nicht bedienen. Unser natürliches Gefühl stellt sich den Begriff ‚Wirkung' immer nur im Zusammenhange mit der vorhergehenden U r s a c h e vor: wo wir nun, wie im vorliegenden Falle, unwillkürlich zweifelhaft darüber sind, ob ein solcher Zusammenhang bestehe, oder wenn wir sogar darüber belehrt sind, daß ein solcher Zusammenhang gar nicht vorhanden sei, so sehen wir in der Verlegenheit uns nach einem Worte um, das den Eindruck, den wir z. B. von Meyerbeer'schen Musikstücken erhalten zu haben vermeinen, doch irgendwie bezeichne, und so wenden wir ein ausländisches, unserem natürlichen Gefühle nicht unmittelbar nahe stehendes Wort, wie eben dieses ‚Effekt' an. Wollen wir daher genauer Das bezeichnen, was wir unter diesem Worte verstehen, so dürfen wir ‚Effekt' übersetzen durch ‚W i r k u n g o h n e U r s a c h e'." (Wagner 1871–1873, 3, 371 = Wagner 1907, 3, 301) N. behauptet nun, auch Wagners „Wirkung" selbst sei ohne Ursache und reiner Selbstzweck.

Zu Schiller vgl. NK 18, 22 f. Vorüberlegungen zu 31, 5–9 finden sich auch in NL 1888, KSA 13, 15[6]4, 405, 33–406, 4: „Wagner ist unbedenklich, wie Schiller unbedenklich war, wie alle Theatermenschen unbedenklich sind: unter Umständen braucht er den Glauben des Zuhörers, eben eine solche a n d e r e Musik zu hören — er macht sie." In NL 1888, KSA 13, 16[36], 495, 24–26 notiert N.: „das Schillersche an Wagner: er bringt ‚leidenschaftliche Beredsamkeit, Pracht der Worte, als Schwung edler Gesinnungen' — Legirung mit geringerem Metall". Das von N. Angeführte ist ein Zitat aus Hehns *Gedanken über Goethe*: „Wie wir schon wiederholt angedeutet haben, bestand sein [sc. Schillers] nicht geringstes Verdienst darin, daß er Goethes humane Idealwelt den Menschen näher brachte, in der Form, in der sie ihnen allein zugänglich werden konnte, d. h. versetzt mit leidenschaftlicher Beredsamkeit, der Pracht weitgreifender Worte, dem Schwung edler Gesinnungen. Das reine Gold ließ sich nicht ausprägen: es bedurfte der Legirung mit einem geringeren Metall." (Hehn 1888, 109).

31, 9–13 *Man ist Schauspieler damit, dass man Eine Einsicht vor dem Rest der Menschen voraus hat: was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein. Der Satz ist von Talma formulirt: er enthält die ganze Psychologie des Schauspielers, er enthält — zweifeln wir nicht daran! — auch dessen Moral.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 12[1](327), 209 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 4, 74, 10–12): „Der Schauspieler (Talma) — das, was wahr wirken soll, darf nicht wahr sein…“ und NL 1888, KSA 13, 14[56], 244 (KGW IX 8, W II 5, 154, 8–12, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Erster Satz aller Theater-Optik: was als wahr wirken soll, darf nicht wahr sein. / Der Schauspieler hat das Gefühl nicht, das er darstellt; er wäre verloren, wenn er es hätte / Man kennt, wie ich hoffe, die berühmten Ausführungen Talmas“. Diese „berühmten Ausführungen“ des französischen Schauspielers François-Joseph Talma (1763–1826) hat N. in dem eher entlegenen Werk *Les coulisses du passé* von Victor Hugos Schwager, dem Journalisten und Librettisten Paul (Henri) Foucher (1810–1875) gefunden und in NL 1887/88, KSA 13, 11[62], 30 f. (KGW IX 7, W II 3, 170, 38–56–171, 6–30) *in extenso* exzerpiert. Die späteren Nachlassnotizen sowie 31, 9–13 stellen eine Verknappung und Pointierung der folgenden Originalpassage bei Foucher 1873, 47–49 dar. „Il est probable que Talma, cherchant à mettre un certain naturel dans ce morceau académique, avait dans son expression quelque chose de naïf, d’étonné, qui devait donner de la réalité à la terrible hallucination d’Oreste. / Ici quelques idées que nous a léguées ce même grand acteur, nous initiant à un détail curieux sur ses études dans ce même rôle d’Oreste: / ‚Oui, nous devons être sensibles, nous devons éprouver l’émotion, mais pour mieux l’imiter, pour mieux en saisir le caractère par l’étude et la réflexion. Notre art en exige de profondes. Point d’improvisation possible sur la scène, sous peine d’échec. Tout est calculé, tout doit /48/ être prévu, et l’émotion, qui semble soudaine, et le trouble, qui paraît involontaire. / ‚L’intonation, le geste, le regard qui semblent inspirés, ont été répétés cent fois. Le poëte rêveur cherche un beau vers, le musicien une mélodie, le géomètre une démonstration; aucun d’eux n’y attache plus d’intérêt que nous à trouver le geste et l’accent qui rend le mieux le sens d’un seul hémistiche. Cette étude suit en tous lieux l’acteur épris de son art. Tenez, ces deux vers de Pyrrhus dans *Andromaque*: / Vous voulez qu’un roi meure, et pour son châtiment / Vous ne donnez qu’un jour, qu’une heure, qu’un moment. / ces deux vers, j’ai trouvé la manière dont je les dis au théâtre chez un notaire en attendant la signature d’un contrat de mariage. Faut-il vous dire plus? Nous nous sommes à nous-mêmes, voyez vous, quand nous aimons notre art, des sujets d’observation. J’ai fait des pertes bien cruelles; j’ai souvent ressenti des chagrins profonds; eh bien, après ces premiers moments où la douleur se fait jour par des cris et par des larmes, je sentais qu’involontairement je faisais un retour sur mes souffrances et qu’en

moi, à mon insu, l'acteur étudiait l'homme et prenait la nature sur le fait. / ‚Voici de quelle façon nous devons éprouver l'émotion pour être un jour en état de la rendre; mais non à l'improviste et sur la scène, quand tous les yeux sont fixés sur nous; rien n'exposerait plus notre situation. Récemment encore, je jouais dans *Misanthropie et repentir* avec une admirable actrice; son jeu si réfléchi, et pourtant si naturel et si vrai, m'entraînait. Elle s'en aperçut. Quel triomphe! et pourtant elle me dit tout bas: / ‚Prenez garde, Talma, vous êtes ému!' C'est qu'en /49/ effet de l'émotion naît le trouble; la voix résiste, la mémoire manque, les gestes sont faux, l'effet est détruit! Ah! nous ne sommes pas la nature, nous ne sommes que l'art, qui ne peut tendre qu'à l'imiter.'" („Es ist wahrscheinlich, dass Talma, wenn er versuchte, etwas Natürliches in dieses akademische Stück zu bringen, in seinem Ausdruck etwas Naives, Erstauntes hatte, das der schrecklichen Halluzination des Orest etwas Reales verlieh. / Hier sind einige Ideen, die uns dieser große Schauspieler hinterlassen hat. Sie weihen uns in ein seltsames Detail seiner Studien zu gerade dieser Rolle des Orest ein: / ‚Ja, wir müssen sensibel sein, wir müssen die Emotionen fühlen, um diese besser nachzuahmen, um den Charakter durch das Studium und die Reflexion besser zu erfassen. Unsere Kunst braucht tiefes Studium und tiefe Reflexion. Es ist keine Improvisation möglich auf der Bühne, sonst scheitert man. Alles ist berechnet, alles muss vorhergesehen werden, auch das Gefühl, das unvermittelt, und die Verwirrung, die ungewollt scheint. / Die Intonation, die Geste, der Blick, die inspiriert erscheinen, wurden hundertmal wiederholt. Der träumerische Dichter sucht einen schönen Vers, der Musiker eine Melodie, der Geometer einen Beweis; keiner unter ihnen hat ein größeres Interesse als wir, die Geste, den Akzent zu finden, der den Sinn eines einzelnen Halbverses am besten wiedergibt. Dieses Studium begleitet den von seiner Kunst in Beschlag genommenen Schauspieler überallhin. Beachten Sie diese zwei Verse des Pyrrhus in *Andromaque*: / ‹Ihr wollt, dass ein König stirbt und für die Bestrafung / gebt ihr nur einen Tag, eine Stunde, einen Augenblick.› / Die Art und Weise, diese beiden Verse im Theater auszusprechen, ist mir bei einem Notar eingefallen, während ich auf die Unterschrift für eine Heiratsurkunde wartete. Muss ich Ihnen mehr darüber sagen? Sehen Sie, wenn wir unsere Kunst lieben, sind wir für uns selbst die Gegenstände unserer Beobachtung. Ich habe grausame Verluste erlitten; habe oft tiefe Trauer empfunden; aber eben, nach den ersten Momenten, wenn der Schmerz sich Luft verschafft durch Schreie und Tränen, fühlte ich ungewollt, wie ich mit einem gewissen Abstand unbemerkt zu meinen Qualen, zu mir zurückkehrte. Der Schauspieler studierte nun den Menschen und nahm Notiz von der Sache. / Dies ist die Art und Weise, wie wir ein Gefühl empfinden müssen, um eines Tages in der Lage zu sein, es wiederzugeben; aber nicht improvisiert oder auf der Bühne, wenn

alle Augen auf uns gerichtet sind; nichts würde unsere Situation mehr bloßstellen. Kürzlich noch spielte ich in *Menschenhass und Reue* mit einer bewundernswerten Schauspielerin; ihr Spiel war so überlegt und dennoch so natürlich und so real, dass es mich mitriss. Sie bemerkte es. Was für ein Triumph! Und trotzdem flüsterte sie mir zu: / ‹Passen Sie auf, Talma, Sie sind gerührt!› Denn aus dem Gefühl entsteht tatsächlich die Verwirrung; die Stimme versagt, das Gedächtnis fehlt, die Gesten sind falsch, der Effekt ist zerstört! Ah! wir sind nicht die Natur, wir sind nur die Kunst, die nichts Anderes tun kann, als versuchen, die Natur nachzuahmen.'") Talma spielte den Orest in Jean Racines *Andromaque*. *Misanthropie et Repentir* ist eine französische Bearbeitung von August von Kotzebues Schauspiel *Menschenhaß und Reue* (1789), die Talma zusammen mit Mlle Mars (eigentlich Anne-Françoise-Hippolyte Boutet, 1779–1847) 1823 auf die Bühne brachte. Mit der „admirable actrice" ist Mlle Mars gemeint.

31, 14–16 *Wagner's Musik ist niemals wahr. / — Aber man hält sie dafür: und so ist es in Ordnung. —*] Vgl. Bellaigue 1885, 462: „Qu'y a-t il donc de vrai chez lui [sc. Wagner]? Ses poèmes? *La Légende du Saint-Graal* ou les *Règles de la tabelature?* Il nous parle de vérité: mais ses livrets sont des énigmes ou des niaiseries, ses héros des pantins. Et son héroine, l'Éva des *Maîtres-Chanteurs*? Je ne crois pas qu'il existe pour une femme un rôle plus ingrat, plus dépourvu de grâce et de tendresse que celui de cette poupée de Nuremberg." („Was ist eigentlich wahr bei ihm [sc. Wagner]? Seine Gedichte? *Die Legende des heiligen Graal* oder die *Regeln der Tabulatur*? Er spricht uns von Wahrheit: aber seine Büchlein sind entweder Rätsel oder Albernheiten, seine Helden sind Hampelmänner. Und seine Heldin, die Eva aus den *Meistersingern*? Ich glaube nicht, dass es für eine Frau eine undankbarere Rolle bar jeder Grazie und jeglicher Zärtlichkeit gibt, als die Rolle dieser Puppe von Nürnberg.") Und ebd., 463: „Non votre art n'est pas plus vrai que le nôtre, mais il est plus laid. Cette musique des *Maîtres-Chanteurs* n'est pas seulement ennuyeuse, elle est laide." („Nein, Ihre Kunst ist auch nicht wahrer als unsere, aber sie ist hässlicher. Diese Musik der *Meistersinger* ist nicht nur langweilig, sie ist auch hässlich").

31, 20 f. *Man bewundert an ihm, was junge Franzosen an Victor Hugo bewundern, die „königliche Freigebigkeit."*] Vgl. NK 30, 21–23. Das Motiv der „königlichen Freigebigkeit" bemüht N. erstmals in NL 1881, KSA 9, 12[34], 582, 4–9, und zwar im Zusammenhang mit einer Kritik an der Projektionskraft des Menschen, der sich Dinge ausgedacht und mit höchster Würde bekleidet habe, um sich dann selbst vor ihnen klein zu machen: „Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Macht, als Mitleid. O über seine königliche Freigebigkeit, womit er die Dinge beschenkt hat, um sich zu verarmen und elend zu

fühlen! Das ist seine größte ‚Selbstlosigkeit', wie er bewundert und anbetet und nicht weiß und wissen will, daß er schuf, was er bewundert." In NL 1887/88, KSA 13, 11[87], 41 (KGW IX 7, W II 3, 160, 14–26) nimmt N. diese Notiz wortwörtlich wieder auf und integriert sie in NL 1888, KSA 13, 12[1](341), 210 (KGW IX 7, W II 4, 72, 14) in seine Werkpläne zum „Willen zur Macht".

31, 24–30 *Niemand kommt ihnen darin gleich, mit bescheidenem Aufwand eine fürstliche Tafel zu repräsentiren. — Der Wagnerianer, mit seinem gläubigen Magen, wird sogar satt bei der Kost, die ihm sein Meister vorzaubert. Wir Anderen, die wir in Büchern wie in Musik vor Allem Substanz verlangen und denen mit bloss „repräsentirten" Tafeln kaum gedient ist, sind viel schlimmer dran.*] N. spielt mit der Ambiguität der „repräsentierten Tafeln": Einerseits verweist die ins Kulinarische eingepasste Metaphorik auf den philosophischen Sprachgebrauch von Repräsentieren als Vorstellen: Wagners gedeckte Tische sind bloß vorgestellt, nicht real. Andererseits bezieht sich das Repräsentieren auch auf den *stilo rappresentativo*, den „repräsentativen Stil" des Rezitativs in der italienischen Oper des 17. Jahrhunderts. Diesen Stil hatte N. schon in GT 19, KSA 1, 120, 17–21 gegeißelt: „Ich erinnere zunächst an die Entstehung des stilo rappresentativo und des Recitativs. Ist es glaublich, dass diese gänzlich veräusserlichte, der Andacht unfähige Musik der Oper von einer Zeit mit schwärmerischer Gunst, gleichsam als die Wiedergeburt aller wahren Musik, empfangen und gehegt werden konnte"?

31, 30 f. *Wagner giebt uns nicht genug zu beissen.*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen, KSA 6, 120, 7 erinnert N. an ein Wort Carlyles, wonach Emerson nicht genug zu beißen gebe. Die Quelle hierfür ist Froude 1887, 2, 175, siehe NK KSA 6, 120, 6–8. N. greift das Urteil hier auf und spinnt um Wagner ein kulinarisch-musikalisches Metaphern-Gewebe.

31, 31–32, 1 *Sein recitativo — wenig Fleisch, schon mehr Knochen und sehr viel Brühe — ist von mir „alla genovese" getauft: womit ich durchaus den Genuesen nicht geschmeichelt haben will, wohl aber dem älteren recitativo, dem recitativo secco.*] In W II 7, 83 (KSA 14, 407) heißt es stattdessen: „Das Wagnerische recitativo, bald troppo secco, bald troppo bagnato (‚zu wäßrig' ‚zu wasserdampfig')". „Alla genovese", auf Genueser Art ein Gericht zuzubereiten, scheint nicht mehr so ganz N.s Geschmack zu entsprechen; in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 280, 11 f. gibt er jedenfalls dem benachbarten Piemont kulinarisch den Vorzug. Enthusiastischer klang es hingegen auf einer Postkarte an Franziska und Elisabeth Nietzsche am 06. 04. 1881: „Die Genueser Küche ist für mich gemacht. Werdet Ihr's mir glauben, daß ich jetzt 5 Monate fast alle Tage Kaldaunen gegessen habe?" (KSB 6, Nr. 99, S. 80, Z. 12–14).

Als Rezitativ wird diejenige „Art des Gesangs“ verstanden, „welche zu gunsten der natürlichen Accentuation und selbst des Tonfalls der Worte das rein musikalische Element auf ein Minimum beschränkt, sowohl hinsichtlich der Melodiebildung als der rhythmischen Gliederung, sozusagen die prosaische Rede des Gesangs. Die Erfindung des Recitativs fällt zusammen mit der Entstehung der Oper. Das Bestreben, dem durch kontrapunktische Künste von der Musik ganz überwucherten poetischen Text wieder zu seinem Recht zu verhelfen und einen natürlichen Ausdruck der Empfindung im Gesang zu ermöglichen, führte auf dem Weg ästhetischen Räsonnements zur Erfindung des Stilo rappresentativo, dessen Kern das R. ist. [...]. Erst die Förderer des dramatischen Stils, voran [Claudio] Monteverde und später Alessandro Scarlatti, gestalteten die Begleitung des Recitativs lebendiger und schufen das Accompagnato, das R. mit ausgearbeiteter, musikalisch bedeutsamerer Begleitung, während das R. mit Generalbaß als Seccorecitativ oder /634/ schlechtweg Secco sich daneben bis in unsre Zeit hielt. [...]. Das moderne R., besonders wie es Wagner schreibt, unterscheidet sich von dem ältern nur dadurch, daß der Musik wieder ein reicherer Anteil zugewiesen ist und die Instrumentalmusik interessante Gestaltung entwickelt, während die Singstimme im getreuen Anschluß an die (kunstgemäß gesteigerte) natürliche Deklamation sich frei bewegt. Das Vollkommenste dieser Art ist vielleicht der Dialog von Hans Sachs und Eva im zweiten Akte der ‚Meistersinger‘.“ (Meyer 1885–1892, 13, 633 f.).

32, 1–5 *Was gar das Wagnerische „Leitmotiv“ betrifft, so fehlt mir dafür alles kulinarische Verständniss. Ich würde es, wenn man mich drängt, vielleicht als idealen Zahnstocher gelten lassen, als Gelegenheit, Reste von Speisen los zu werden.*] Vgl. NK 17, 1. Zu 32, 1 f. gibt es in W II 7, 82 (KSA 14, 407) eine Variante: „Das ‚Leitmotiv‘ ein für mich völlig unverdauliches Zeug, wüßte ich überhaupt nicht ins Culinarische zu übersetzen“.

9

32, 9–12 *Was zuerst ihm aufgeht, ist eine Scene von unbedingt sichrer Wirkung, eine wirkliche Actio mit einem hautrelief der Gebärde, eine Scene, die umwirft — diese denkt er in die Tiefe, aus ihr zieht er erst die Charaktere.*] Vgl. NK KSA 6, 422, 29–32. N. umreißt hier eine besonders im *Ring* und seinen Teilen auffällige Methode Wagners, die Expositionen seiner Opern aus einer oft bis ins Detail beschriebenen (und in der Praxis stets kaum ausführbaren) Szenerie zu entwickeln, aus der sich wiederum, je nach gegebener Handlung, die einzelnen Charaktere entweder aus dem groß angelegten Hintergrund

herauskristallisieren (vor allem im *Rheingold*), oder in die sie, falls mit ihnen ein Bruch mit der gegebenen Ordnung einhergeht, von außen hereintreten (wie etwa Siegmund in der *Walküre* oder Siegfried im gleichnamigen Teil).

32, 14–16 *Es ist nicht das Publikum Corneille's, das Wagner zu schonen hat: blosses neunzehntes Jahrhundert.*] Vgl. auch NK KSA 6, 285, 16–19. Pierre Corneille (1606–1684) erscheint bei N. gelegentlich als Inbegriff eines aristokratischen Tragödiendichters, der sich an ein entsprechendes Publikum wendet, vgl. M 191: „Man sagt mir, unsere Kunst wende sich an die gierigen, unersättlichen, ungebändigten, verekelten, zerquälten Menschen der Gegenwart und zeige ihnen ein Bild von Seligkeit, Höhe und Entweltlichung neben dem Bilde ihrer Wüstheit: sodass sie einmal vergessen und aufathmen können, ja vielleicht den Antrieb zur Flucht und Umkehr mit aus jenem Vergessen zurückbringen. Arme Künstler, mit einem solchen Publicum! Mit solchen halb priesterlichen, halb irrenärztlichen Hintergedanken! Um wie viel glücklicher war Corneille — [...] — um wie viel höher seine Zuhörerschaft, welcher er mit den Bildern ritterlicher Tugenden, strenger Pflicht, grossmüthiger Aufopferung, heldenhafter Bändigung seiner selber wohlthun konnte! Wie anders liebten er und sie das Dasein, nicht aus einem blinden wüsten ‚Willen' heraus, den man verflucht, weil man ihn nicht zu tödten vermag, sondern als einen Ort, auf dem Grösse und Humanität mitsammen möglich sind und wo selbst der strengste Zwang der Formen, die Unterwerfung unter eine fürstliche und geistliche Willkür weder den Stolz, noch die Ritterlichkeit, noch die Anmuth, noch den Geist aller Einzelnen unterdrücken können, vielmehr als ein Reiz und Sporn des Gegensatzes zur angeborenen Selbstherrlichkeit und Vornehmheit, zur ererbten Macht des Wollens und der Leidenschaft empfunden werden!" (KSA 3, 164, 18–165, 10, vgl. auch NL 1880, KSA 9, 4[270], 167 und NL 1885, KSA 11, 38[6], 602) Über Corneille und seine Publikumswirkung konnte sich N. 1887/88 bei der Lektüre von Foucher 1873, 1–8 weiter unterrichten. N. hat damals Exzerpte aus diesem Werk angelegt (NL 1887/88, KSA 13, 11[62]–11[70], 30–33 = KGW IX 7, W II 3, 168–171, vgl. Campioni / Röllin / Trenkle 2008). Auch in Ferdinand Brunetières *Études critiques sur l'histoire de la littérature française* wird Corneille an einigen von N. teilweise markierten und annotierten Stellen behandelt, z. B. dort, wo vom „*équilibre*" („Gleichgewicht") und der „*santé de l'intelligence*" („Gesundheit der Vernunft") der französischen Klassik die Rede ist (Brunetière 1887, 302 f.; Kursiviertes von N. unterstrichen): „Je serais tenté de dire, en effet, que Corneille est *classique pour ses qualités, et romantique pour ses défauts*." (Ebd., 318; Kursiviertes von N. unterstrichen. „Ich bin versucht zu sagen, dass Corneille *Klassiker ist in Bezug auf seine Qualitäten und Romantiker in Bezug auf seine Fehler.*").

Cosima Wagner hingegen schrieb an N. nach der Lektüre von dessen Vortrag *Socrates und die Tragödie* am 05. 02. 1870: „Indem ich nochmals Ihre Äusserung las dass die Dialektik die Tragödie zersetzt habe, gedachte ich der letzten Sprösslinge dieser Dialektik, der Tragödien Racine's und Corneille's [...]. Bei den Deutschen aber bereitet sich sogleich das Kunstwerk der Zukunft; es schimmert mir förmlich aus Schiller's Dichtungen entgegen, und dass Beethoven den Hymnus an die Freude komponirt hat ist ein göttlicher Wegweiser zu — — was wir wissen." (KGB II 2, Nr. 72, S. 139 f., Z. 46–54) Noch in GD Das Problem des Sokrates 5, KSA 6, 69, 26 wird die Dialektik als Hauptwaffe des Sokrates gegen „vornehme[n] Geschmack" verstanden; aber natürlich gilt Corneille zeitgleich in WA nicht mehr als dialektisch angekränkelt und damit der Unvornehmheit verdächtig.

32, 16 *„das Eine, was noth thut"*] Anspielung auf das Jesus-Wort in Lukas 10, 42, vgl. NK KSA 6, 217, 17. N. hatte unter die Überschrift „Das Eine, was Noth thut" einen Aphorismus gesetzt: „Eins muss man haben: entweder einen von Natur leichten Sinn oder einen durch Kunst und Wissen erleichterten Sinn." (MA I 486, KSA 2, 317) Letzteres kann Wagners Werk gerade nicht leisten, so dass man des Ersteren bedarf, um gegen dieses Werk gewappnet zu sein.

32, 19–22 *Er sucht sich selbst zuerst die Wirkung seines Werkes zu garantiren, er beginnt mit dem dritten Akte, er beweist sich sein Werk mit dessen letzter Wirkung.*] Vgl. NK 32, 23–28.

32, 23–28 [Anmerkung] *Es ist ein wahres Unglück für die Aesthetik gewesen, dass man das Wort Drama immer mit „Handlung" übersetzt hat. Nicht Wagner allein irrt hierin; alle Welt ist noch im Irrthum; die Philologen sogar, die es besser wissen sollten. Das antike Drama hatte grosse Pathosscenen im Auge — es schloss gerade die Handlung aus (verlegte sie vor den Anfang oder hinter die Scene).*] Schon in GT 8, KSA 1, 62 hatte N. (gegen Aristoteles' Bestimmung der Tragödie in der *Poetik*) betont, dass der „tragische Chor [...] älter, ursprünglicher, ja wichtiger sein sollte, als die eigentliche ‚Action'" und dies als gesicherte Überlieferung ausgegeben. Von einer derart gesicherten Überlieferung kann allerdings keine Rede sein (vgl. NK KSA 1, 62, 22–27). Dass auch beim Pathos sich die Bestimmung direkt gegen Aristoteles richtet, erhellt eine Bemerkung aus der Vorbereitung von WA: „Was das tragische Pathos angeht, so nimmt Nietzsche nicht das alte Mißverständniß des Aristoteles wieder auf —" (NL 1888, KSA 13, 14[33], 234 = KGW IX 8, W II 5, 174, 18–28), ohne dass da stünde, worin genau das Missverständnis besteht. In der Vorlesung zur *Geschichte der griechischen Litteratur* (1874/75) hatte N. bei der attischen Tragödie ein Hauptgewicht auf den Pathosszenen feststellen wollen — und damit

einhergehend eine Verdrängung der Handlung: „Nach unserm Maaß gehören die Ereignisse einer griech. Tragödie in einen Akt. Das Ziel des Dichters ist eine prachtvolle tief ausklingende Scene des Pathos, ein Höhepunkt der lyrischen Stimmung; das was gethan wird, soll dazu nur vorbereiten. Im modernen Drama ist die That selbst das Ziel. Daraus ergiebt sich eine total verschiedenartige Bauart; die Höhepunkte des antiken Drama's beginnen, wo bei uns der Vorhang fällt, die interessantesten Theile unserer Trag., die ersten 4 Akte, existiren im griech. Drama gar nicht." (KGW II 5, 82, 21–29) Und weiter: „die That ist in der griech. Trag. ursprünglich episodisch, ein Nebenbei" (ebd., 83, 17 f.). Wenn N. in 32, 23–28 diesen von ihm viel früher diagnostizierten Unterschied im Darstellungsinteresse zwischen antiker und moderner Tragödie hier aufgreift, dann nicht, um generell etwas zum Unterschied zwischen antikem und modernem Drama zu sagen, sondern um spezifisch die Handlungsorientierung von Wagners musikdramatischen Werken als dekadent zu brandmarken. Zwar erwähnt N., dass „alle Welt" im „Irrthum" über die Wortbedeutung von Drama befangen sei, aber die Schelte dafür hat nicht etwa das gesamte moderne Drama (womöglich seit Shakespeare, den die Vorlesung als dafür paradigmatisch nimmt — KGW II 5, 82, 20–32), sondern nur Wagner einzustecken. Die Fußnote in WA 9 — *als* Fußnote in N.s Werken ohnehin eine höchst seltene, bemerkenswerte Formentscheidung und, gerade als *philologische* Fußnote, die Suggestion wissenschaftlicher Untermauerung erzeugend — behauptet, dass, aber erklärt nicht, warum die angeblich falsche Übersetzung des Wortes „Drama" ein „wahres Unglück für die Aesthetik" gewesen sein soll. Weil ihretwegen das griechische Drama einfach missverstanden worden ist oder doch vielmehr, weil in der Neuzeit ihr folgend ‚falsche', eben handlungsorientierte Dramen entstanden sind? Letzteres wiederum würde bedeuten, dass die Dramen der Neuzeit allesamt nicht N.s ästhetischem Maßstab standhalten — ohne dass N. zugleich rechtfertigen würde, weshalb die Pathosorientierung der antiken Tragödie die einzig legitime Theaterform sein soll. Ein Kohärenzproblem innerhalb von N.s Wagner-Kritik zeichnet sich schließlich darin ab, dass N. eben noch in WA 8, KSA 6, 29, 28 f. postuliert hatte, Wagners „Pathos" werfe „jeden Geschmack, jeden Widerstand über den Haufen". Man muss daraus zumindest folgern, dass das Pathos in Wagners musikdramatischer Produktion eine wesentlich wichtigere Rolle spielt als in anderen dramatischen Erzeugnissen der Neuzeit. Drückt sich in der Pathosorientierung nicht das Wirkungsinteresse der antiken Tragödie aus, dessen Vorhandensein N. bei Wagner gerade geißelt? Oder worin unterscheidet sich das jeweilige Wirkungsinteresse?

In seiner Auffassung des Dramas sah sich N. zumindest im Blick auf die Handlung auch bestärkt von Carl Spitteler, für dessen dramaturgische Schrif-

ten er mit seinem Brief an Hermann Credner vom 25. 02. 1888 einen Verleger zu gewinnen hoffte (KSB 8, Nr. 999, S. 262). In Spittelers Aufzeichnungen zu seinem erst viel später und nur partiell realisierten Buchprojekt hieß es z. B.: „Nichts ist gewöhnlicher als die Ansicht, Handlung wäre das wahre Wesen des Dramas. Nichts ist jedoch unsicherer als die Richtigkeit dieser Ansicht.“ (Spitteler 1950, 531).

32, 27 [Anmerkung] *Pathosscenen*] In N.s Werken kommt dieser Ausdruck nur im frühen Basler Vortrag *Socrates und die Tragödie* vor, wo N. eine Erläuterung zu Euripides gibt: „Die Wirkung der antiken Tragödie beruhte niemals auf der Spannung, auf der anreizenden Ungewißheit, was sich jetzt ereignen werde, vielmehr auf jenen großen breitgebauten Pathosscenen, in denen der musikalische Grundcharakter des dionysischen Dithyrambus wieder vorklang.“ (KSA 1, 538, 21–25) Bei Wagner gibt es jenen Begriff nicht, hingegen wird er schon in Gustav Freytags *Technik des Dramas* häufig gebraucht — ein Buch, das N. zur Abfassungszeit des Vortrags noch besaß (Freytag 1863, 79, 122 u. ö., vgl. z. B. auch den Begriffsgebrauch im Blick auf die antike Tragödie bei Günther 1885, 65 f.).

32, 28–33 [Anmerkung] *Das Wort Drama ist dorischer Herkunft: und nach dorischem Sprachgebrauch bedeutet es „Ereigniss,“ „Geschichte,“ beide Worte in hieratischem Sinne. Das älteste Drama stellte die Ortslegende dar, die „heilige Geschichte,“ auf der die Gründung des Cultus ruhte (— also kein Thun, sondern ein Geschehen: δρᾶν heisst im Dorischen gar nicht „thun“).*] Der Bemerkung voraus geht in NL 1888, KSA 13, 14[34], 235 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 174, 29–36, im Folgenden wird nur die von N. überarbeitete Fassung ohne die durchgestrichenen Passagen wiedergegeben) eine Aufzeichnung unter dem Titel „Drama“: „das Drama ist nicht, wie die Halbgelehrten glauben⟨,⟩ die Handlung, sondern [...], gemäß der dorischen Herkunft von Wort und ‚Drama‘, auch dorisch-hieratisch [...] zu verstehen [ursprünglich lautete diese Stelle: ‚[...] nach der dorischen Bedeutung von δραν und δραμα zu verstehen‘]: es ist das Begebniß, das ‚Ereigniß‘⟨,⟩ die heilige Geschichte, die Gründungs-Legende, das ‚Nachsinnen‘⟨,⟩ die Vergegenwärtigung der Aufgabe des Hieratischen“. Aristoteles bespricht die Herkunft des Wortes und der Sache „Drama“ im 3. Kapitel seiner *Poetik* (1448 a–b). In der von N. benutzten Übersetzung Friedrich Ueberwegs lautet der Passus wie folgt: „Hiernach wird die Dichtung des Sophokles in dem einen Betracht mit der des Homer unter den nämlichen Begriff fallen, sofern Beide edlere Charaktere darstellen, in einem andern Betracht aber mit der des Aristophanes, sofern Beide die Personen in ihren Dichtwerken als handelnde oder wirkende (dramatisch) darstellen; die Benennung ihrer Stücke als Dramen (δράματα) soll eben davon herrühren, dass sie

die Personen als handelnde (δρῶντας), erscheinen lassen. Auf die Benennung gründen die Dorier den Anspruch, die Tragödie und Komödie erfunden zu haben [...]: /5/ Dies bekunde sich, sagen sie, in der Benennung; bei ihnen nämlich würden die umliegenden Ortschaften Komen (κῶμαι), bei den Athenern aber Demen (δῆμοι) genannt [...]; bei ihnen ferner heisse das Handeln δρᾶν, bei den Athenern dagegen πράττειν." (Aristoteles 1869, 4 f.) N.s Etymologie richtet sich also gerade gegen die von Aristoteles suggerierte Bedeutungsgleichheit des dorischen δρᾶν mit dem athenischen πράττειν, nämlich mit „handeln", „tun". Bereits in der *Geburt der Tragödie* hat N. sich rigoros von der Tragödientheorie des Aristoteles distanziert, so wenig er sich zu dieser Distanzierung damals auch explizit bekannte. In 32, 28–33 ist wiederum Aristoteles der eigentliche, aber ungenannte Gegner, wobei offen bleibt, woher sich N.s vorgeblich besseres Wissen über den dorischen Sprachgebrauch denn eigentlich speist. NL 1876/77, KSA 8, 23[74], 427, 15–23 präludiert die in WA 9 aufgestellte Behauptung, ohne freilich schon die Dorer zu bemühen oder Belege beizubringen: „Die jetzigen Dramatiker gehen häufig von einem falschen Begriff des Dramas aus und sind D r a s t i k e r: es muß bei ihnen um jeden Preis geschrieen gelärmt geschlagen geschossen getödtet werden. Aber ‚Drama' bedeutet ‚Ereigniß' factum, im Gegensatz zum fictum. Nicht einmal die historische Ableitung des griechischen Wort-Begriffs giebt ihnen Recht. Die Geschichte des Dramas aber erst recht nicht; denn der Darstellung des Drastischen gehen die Griechen gerade aus dem Wege." In dem von N. benutzten, damaligen Griechisch-Standardwörterbuch von Franz Passow findet sich jedenfalls für N.s alternativen Übersetzungsvorschlag keinerlei Anhaltspunkt: Für δράω (δρᾶν) weiß es trotz zahlreicher Beispiele aus der griechischen Literatur schlicht nur die Grundbedeutungen „*thun, thätig seyn;* bes. als Diener arbeiten u. aufwarten" zu vermelden (Passow 1841, 1/1, 722), für δράμα nur „That, Handlung", allenfalls nach Aischylos: *Agamemnon* 533 „das Geschäft, das Einer vollzieht" (Passow 1841, 1/1, 721). In seiner Vorlesung vom Sommersemester 1870, *Einleitung in die Tragödie des Sophocles*, war N. noch bei diesem alten Verständnis von δρᾶν als „handeln" geblieben, um jedoch bereits das in 32, 26–28 gleichfalls betonte Pathos-Interesse herauszustellen: „weil man das πάθος hören, nicht das δρᾶν sehen wollte, beschränkte man sich, da man das δρᾶν sehen mußte, um das πάθος zu hören, auf das geringste Maß des δρᾶν. So entstand zwischen πάθος und δρᾶν ein scharfgespanntes Verhältniß wie von Folge und Ursache: das δρᾶν geschah nur so weit, um das πάθος zu erklären" (KGW II 3, 22, 34–23, 6; ähnlich in KGW II 5, 83, 24–30).

Zu jenen „Halbgelehrten" in NL 1888, KSA 13, 14[34], 235 (KGW IX 8, W II 5, 175, 29–36) müsste auch Wagner gerechnet werden, der im Aufsatz *Über die Benennung „Musikdrama"* (1872) zwar seinerseits den kultischen Kontext der

Tragödie noch im Blick behält, andererseits aber „Drama“ so übersetzt wie „alle Welt“: „Nun heißt ‚Drama‘ ursprünglich That oder Handlung: als solche, auf der Bühne dargestellt, bildete sie anfänglich einen Theil der Tragödie, d. h. des Opferchor-Gesanges, dessen ganze Breite das Drama endlich einnahm und so zur Hauptsache ward.“ (Wagner 1871–1873, 9, 362 = Wagner 1907, 9, 304).

Lacks 1989 verweist zur Erhellung der rätselhaften philologischen Fußnote von WA 9 auf den dritten, posthum herausgegebenen Band von Theodor Bergks *Griechischer Literaturgeschichte*, wo tatsächlich ähnliche Stichworte fallen: „In dem griechischen Cultus liegt von Haus aus ein dramatisches Element. Nachahmende Tänze wie die Pyrrhiche oder den Waffentanz gab es seit alter Zeit; die Tanzlieder hatten überhaupt einen entschieden mimischen Charakter. […]. Man nahm beim Festaufzuge die Gestalt des Gottes und seiner Begleiter an und stellte einen Abschnitt der heiligen Geschichte in voller Gegenwärtigkeit dar, und indem der Chor einen feierlichen Hymnus oder ein Processionslied anstimmte, ward die stumme Action belebt. In den verschiedensten Culten und Gegenden Griechenlands treffen wir solche nachahmende Vorstellungen an.“ (Bergk 1884, 3) Jedoch denkt Bergk nicht daran, eine andere als die gewöhnliche Übersetzung des Wortes „Drama“ vorzuschlagen, sondern wählt in der etymologischen Herleitung einen N. gerade entgegengesetzten Weg, insofern er den für die religiösen Gebräuche üblichen Begriff dem Drama als Handlung annähert: „Diese Ceremonien und Darstellungen des Mythus heissen τὰ δρωμένα, Plut. de prof. in virt. c. 10 […]. δρᾶμα, wenn es auch nicht von diesem geheimen Gottesdienst gebraucht wird, berührt sich doch mit den δρώμενα: denn δρᾶμα ist Handlung.“ (Ebd., 4, Fn. 3) Damit trifft auch Bergk der von N. in 32, 25 f. erhobene Vorwurf, selbst die Philologen befänden sich mit ihrer Übersetzung im Irrtum. Was im Übrigen den angeblich dorischen Ursprung des Dramas angeht, so findet sich bei Bergk nur die Bemerkung: „Wie der Dionysusdienst überall in Griechenland verbreitet war, so auch die mit diesem Cultus verbundenen volksthümlichen Belustigungen. Insbesondere bei den Doriern im eigentlichen Hellas wie in den Colonien der Westmark führte das diesem Stamme eigenthümliche Talent der Nachahmung zu mimischen Darstellungen. Tragische Chöre traten unter den Doriern zuerst auf. Aber noch weit beliebter war der kecke Hohn muthwilliger Spottlieder, an denen der schlagfertige Witz der Dorier besondere Freude fand, daher man bald zu dramatischer Gestaltung fortschritt. Die Anfänge des Lustspiels gehören den Doriern unbestritten an. Allein die höhere Ausbildung des Dramas war den Attikern vorbehalten“ (ebd., 7). In einer Fußnote dazu nimmt Bergk schließlich zu der bei Aristoteles kolportierten Etymologie Stellung: „Daher nahmen auch die Dorier den Ruhm für sich in Anspruch, sowohl die Tragödie als auch die Komödie erfunden zu haben, Aristoteles Poet. 3, 5. Nur durften sie sich nicht

auf den Ausdruck δρᾶμα berufen; denn wenn auch das Zeitwort δρᾶν der dorischen Mundart besonders geläufig sein mochte, so gehört es ihr doch nicht ausschliesslich an.“ (Ebd., 7, Fn. 12) Karl Otfried Müller hat in seinem berühmten Werk *Die Dorier* von 1824 zwar ausführlich die teilweise dorischen Ursprünge von Komödie und Tragödie besprochen (Müller 1824, 2, 349–370), aber die von N. vorgeschlagene Etymologie von „Drama“ gleichfalls nicht vertreten. Schließlich leitet Rudolf Nicolai in seiner von N. benutzten *Geschichte der gesammten griechischen Literatur* δρᾶμα zwar auch vom angeblich dorischen δρᾶν ab, versteht es aber als „Darstellung einer Handlung durch Poesie, Musik und Mimik“ (Nicolai 1867, 82).

In N.s Lektürehorizont im Umfeld von WA gehören Bourgets *Nouveaux Essais*, in denen er die seiner Ansicht nach falsche Etymologie des Wortes „Drama“ ebenfalls fand: „Les Goncourt ont donc augmenté dans leurs livres ces pages descriptives, et ils ont réduit de leur mieux la portion réservée à l’intrigue, à ce que le langage appelle du mot très bien choisi de drame. Le drame, en effet, comme l’indique l’étymologie, c’est de l’action, et l’action n’est /166/ jamais un *très bon signe* de mœurs. Ce qui est significatif dans un homme, ce *n’est pas l’acte qu’il accomplit* à tel moment de crise aiguë et passionnée, *ce sont ses habitudes de chaque jour,* lesquelles indiquent non pas une crise, mais un *état*. On éclairerait d’une forte lumière bien des discussions de littérature si l’on étudiait avec soin cette antithèse des *états* et des *actions*.“ (Bourget 1886, 165 f.; von N. Unterstrichenes kursiviert; Anstreichungen am Rand; auf der Höhe der letzten Zeile von S. 165 von N.s Hand die Marginalie „nein!“ [?], S. 166 die Marginalie „gut“. „Die Goncourts haben nun in ihren Büchern diese beschreibenden Anteile vergrößert und sie haben die Teile möglichst reduziert, die der Handlung, dem, was die Sprache mit dem passenden Wort Drama bezeichnet, vorbehalten war. In der Tat ist das Drama, wie es die Etymologie anzeigt, eine Handlung, und eine Handlung ist niemals *sehr signifikant* für die Sitten. Das Signifikante bei einem Menschen *sind nicht die Handlungen*, die er in einem Moment der tiefen und leidenschaftlichen Krise begeht, *es sind die täglichen Gewohnheiten*, die eben nicht eine Krise anzeigen, sondern einen Zustand. Man würde viel Licht in Literaturdiskussionen bringen, wenn man diesen Gegensatz zwischen Zuständen und Handlungen mit größter Sorgfalt studieren würde.“ Vgl. auch Laks 1989).

Bemerkenswert ist schließlich, dass N.s eigentümliches, nicht durch Quellen beglaubigtes Verständnis von „Drama“ in der Theaterreflexion des 20. Jahrhunderts unerwartet Karriere gemacht hat. In seinem *Versuch über das Theater* schreibt Thomas Mann: „Alle Welt übersetzt ‚Drama‘ mit ‚Handlung‘: unsere ganze Ästhetik des Dramas beruht auf dieser Übersetzung. Trotzdem ist sie vielleicht ein Irrtum. Ein Philologieprofessor hat mich darüber belehrt, daß

das Wort ‚Drama' dorischer Herkunft ist und nach dorischem Sprachgebrauch ‚Ereignis', ‚Geschichte' bedeutet, und zwar im Sinne der ‚heiligen Geschichte', der Ortslegende, auf der die Gründung des Kultus ruhte." (Mann 1990, 10, 47) Natürlich ist — auch wenn dies der Mann-Forschung manchmal entgangen sein mag — dieser „Philologieprofessor" niemand anderes als N., der hier ungeniert plagiiert wird. Mann leitet daraus ein Theater-Programm ab, das N. aber womöglich nicht behagt hätte, so sehr es wiederum das Vokabular aus WA 9 aufnimmt: „Wollte man ‚Drama' im Sinne eines Tuns, einer actio, übersetzen, so müßte man zuvor den Begriff der ‚Handlung' in den der ‚heiligen Handlung', des Weiheaktes umbiegen, und wie die erste dramatische Handlung eine rituelle Handlung war, so scheint es in der Tat, daß immer das Drama auf dem Gipfel seines Ehrgeizes diesen Sinn wieder anzunehmen strebt." (Ebd.) Immerhin verfällt Mann nicht auf die angesichts des „Bühnenweihfestspiels" *Parsifal* naheliegende Behauptung, ausgerechnet der „Szeniker" (ebd., 48) Wagner habe diesen religiös-antiken Sinn des Dramas revitalisiert (vgl. NK 30, 6), aber er stellt einen anderen, in N.s letzten Schriften abgelehnten Dichter in diese vorgeblich griechische Tradition: „‚Drama' bedeutet also kein ‚Tun', sondern ein Geschehen, eine Begebenheit, und diesen Sinn nimmt das Wort auch in dem antikisierenden deutschen Drama wieder an. Unter Schillers Werken ist ja nicht allein ‚Die Braut von Messina' sophokleisch empfunden. ‚Nicht einmal im *Wilhelm Tell*', sagt Georg Brandes in den ‚Hauptströmungen', ‚ist der Gesichtspunkt modern, im Gegenteil, in jeder Beziehung hellenisch.'" (Ebd., 47) Die fragliche Stelle aus Brandes' *Litteratur des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen* (Brandes 1887a, 2, 36) dürfte N. bekannt gewesen sein — nur hatte Brandes dort keineswegs, wie Mann suggeriert, N.s Theorie vom religiös-„hieratischen" Ursprung des Dramas vertreten.

33, 3 f. *es ist nicht das Publikum Corneille's, das er zu schonen hatte*] Vgl. NK 32, 14–16.

33, 9 f. *Princip des kleinsten Aufwandes von Kraft*] Zunächst einmal liegen diesem Prinzip physikalisch-biologische Überlegungen zugrunde, die N. in NL 1887, KSA 12, 10[138], 535, 13–25 (KGW IX 6, W II 2, 45, 12–28) resümiert: „mechanistisch betrachtet, bleibt die Energie des Gesammt-werdens constant; ökonomisch betrachtet, steigt sie bis zu einem Höhepunkt und sinkt von ihm wieder herab in einem ewigen Kreislauf; dieser ‚Wille zur Macht' drückt sich in der Ausdeutung, in der Art des Kraftverbrauchs aus — Verwandlung der Energie in Leben und Leben in höchster Potenz erscheint demnach als Ziel. Dasselbe Quantum Energie bedeutet auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung Verschiedenes: / — das, was das Wachsthum im Leben ausmacht, ist die immer sparsamer und weiter rechnende Ökonomie, welche mit immer

weniger Kraft immer mehr erreicht… Als Ideal das Princip des kleinsten Aufwandes…“ Hier fließen Überlegungen ein, die N. in Emanuel Herrmanns ökonomischen Studien *Cultur und Natur* formuliert fand, der freilich nicht — wie der Philosoph Richard Avenarius 1876 — eine *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes* vertrat, sondern einen von N. eifrig annotierten Aufsatz über „Das Gesetz der Vermehrung der Kraft“ geschrieben hatte (Herrmann 1887, 79–106). Das in den Naturwissenschaften schon lange geläufige Ökonomieprinzip, das namentlich in der Debatte um Charles Darwins Evolutionstheorie neue Triumphe feierte, besagt, dass natürliche Prozesse ihre Resultate mit einem möglichst geringen Kraftaufwand erreichen. Zu N.s Zeit fand es bei Gustav Theodor Fechner als „Prinzip der ökonomischen Verwendung der Mittel oder Prinzip des kleinsten Kraftmaßes“ (Viehoff 1888, 1, 186) Eingang in die ästhetische Diskussion und wurde von Heinrich Viehoff zum Grundsatz einer „möglichst ökonomische[n] Verwendung der disponiblen Lebenskraft“ (ebd., 188) umgedeutet. Auch Kunsterzeugnisse hätten dieser Vorgabe zu gehorchen. Carl du Prel benutzt das „Prinzip des kleinsten Kraftmasses“ wiederum, um den Dualismus von Geist und Materie zu beseitigen und seine monistische Seelenlehre als die einzige mit diesem Prinzip vereinbare Auffassung zu deklarieren (Prel 1888, 50 f.). Als philosophische Paten werden dabei Herbert Spencer mit seiner Lehre vom geringsten Widerstand (ebd., 51 f.) sowie Richard Avenarius (ebd., 53) bemüht. Du Prel überträgt das Prinzip gleichfalls und ausdrücklich auf die Kunst: „Wenn Gedanken, die das Abbild der Wirklichkeit sein sollen, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses sich bilden müssen, so muss dieses Prinzip auch von der Sprache als dem Darstellungsmittel der Gedanken gelten, d. h. also vom Stile, von dem Buffon sagt: *le style c’est l’homme*“ (ebd., 66; du Prels Paradebeispiel sind Bismarcks Reden im Reichstag). Wenn N. im Rahmen dieser zeitgenössischen Diskussion das „Princip des kleinsten Aufwandes von Kraft“ gegen Wagner in Stellung bringt, so ist das ein typisches Beispiel seines situativen Argumentierens, denn sonst sieht er in den natürlichen und kulturellen Prozessen gerade nicht die Ökonomie, sondern vielmehr die Verschwendung der Kräfte als das Geschehen bestimmend an (vgl. z. B. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120 f.). Entsprechend wird in 33, 10–12 ironisch angemerkt, dass Wagner beim Schürzen und Lösen dramatischer Knoten den geringsten Kraftaufwand betreibe — was wiederum nach den ästhetischen Ideen von Viehoff oder du Prel für die besondere künstlerische Qualität sprechen müsste. Nach N. hingegen spricht es gerade dagegen.

33, 10–12 *Nun, dabei schwitzt Wagner am wenigsten Blut; gewiss ist, dass er für Knoten und Lösung den kleinsten Aufwand von Kraft macht.*] Das Gegenteil

gilt vom wahren „Homo poeta“, dessen Knoten kaum lösbar ist, siehe FW 153, KSA 3, 496.

33, 16–22 *Er liebte das Wort „Drama“: das ist Alles — er hat immer die schönen Worte geliebt. Das Wort „Drama“ in seinen Schriften ist trotzdem bloss ein Missverständniss (— u n d eine Klugheit: Wagner that immer vornehm gegen das Wort „Oper“ —); ungefähr wie das Wort „Geist“ im neuen Testament bloss ein Missverständniss ist.*] Die Zurückhaltung Wagners gegenüber der Oper ist schon in *Oper und Drama* (1850/51) greifbar.

Der im Neuen Testament — namentlich bei Paulus — inflationär gebrauchte Geist-Begriff gibt N. in NL 1887, KSA 12, 9[50], 360, 17–24 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 106, 29–34, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) zu sozialgeschichtlichen Überlegungen über das frühe Christentum Anlass: „Leute niedrigster Herkunft, zum Theil Gesindel, die Ausgestoßenen nicht nur der guten, sondern auch der achtbaren Gesellschaft, abseits selbst vom G e r u c h e der Cultur aufgewachsen, ohne Zucht, ohne Wissen, ohne jede Ahnung davon, daß es in geistigen Dingen Gewissen geben könnte (das Wort ‚Geist‘ ⟨kommt⟩ immer nur als Mißverständniß vor: was alle Welt ‚Geist‘ nennt, ist diesem Volke immer noch ‚Fleisch‘)“. Das Thema der christlichen Inanspruchnahme von „Geist“ bei dessen gleichzeitiger Abwesenheit streift N. auch in AC 15, KSA 6, 181, 13 u. AC 29, KSA 6, 200, 11–13 („Unser ganzer Begriff, unser Cultur-Begriff ‚Geist‘ hat in der Welt, in der Jesus lebt, gar keinen Sinn“).

33, 29–34, 2 *Ein ganzer Akt o h n e Weiberstimme — das geht nicht! Aber die „Heldinnen“ sind im Augenblick alle nicht frei. Was thut Wagner? Er emancipirt das älteste Weib der Welt, die Erda: „herauf, alte Grossmutter! Sie müssen singen!“ Erda singt. Wagner's Absicht ist erreicht. Sofort schafft er die alte Dame wieder ab. „Wozu kamen Sie eigentlich? Ziehn Sie ab! Schlafen Sie gefälligst weiter!“*] Gemeint ist die Beschwörung der Urmutter und Erdgöttin Erda in *Siegfried* (3. Aufzug, 1. Szene): „Aus langem Schlafe / weck’ ich dich schlummernde wach. / Ich rufe dich auf: / herauf! herauf! / Aus nebliger Gruft, / aus nächt’gem Grunde herauf! / Erda! Erda! / Ewiges Weib!“ (Wagner 1871–1873, 6, 213 = Wagner 1907, 6, 152) Danach entlässt der Wanderer alias Wotan Erda wieder mit den Worten: „Du bist — nicht / was du dich wähn’st! / Urmütter-Weisheit / geht zu Ende: / dein Wissen verweht / vor meinem Willen. / Weißt du, was Wotan — will? / Dir unweisen / ruf’ ich’s in’s Ohr, / daß du sorglos ewig nun schläf’st. […] Hinab denn, Erda! / Urmütter-Furcht! / Ur-Sorge! / Zu ewigem Schlaf / hinab! hinab!“ (Wagner 1871–1873, 6, 218–220 = Wagner 1907, 6, 156 f.). Diese Szene hat für die Handlung des *Rings* durchaus eine wichtige Funktion: Wotan stellt Erda, welche ihm das Ende der Götter durch den Sohn

Alberichs (Hagen) verkündet hat, vor seiner bevorstehenden Begegnung mit Siegfried auf die Probe und erfährt, dass ihre Deutung seines Willens falsch ist, womit auch ihre Voraussagen fehl gehen: Sie wirft ihm, dem „störrische[n] Wilde[n]“, noch die Hybris seines unablässigen Machtwillens vor, als Wotan in seiner Resignation längst sein eigenes Ende beschlossen hat und nunmehr als „Wanderer“ den Dingen seinen Lauf lässt. Diese freie Selbstverneinung, als dem Gang der Natur widersprechend, hebt die Notwendigkeit des Weltverlaufs auf und die Weisheit Erdas, welche nicht mehr versteht, was sie sieht, ist zu Ende — dementsprechend reißt auch das Seil der Nornen zu Beginn der *Götterdämmerung* im Versuch, die Zukunft vorherzusagen.

34, 4 f. *ihr mythischer Gehalt*] Wagner betonte im Blick auf die Vergangenheit, dass „zu jeder Zeit, wo Mythus und Religion im lebendigen Glauben eines Volksstammes lebten, das besonders einigende Band gerade dieses Stammes immer nur in eben diesem Mythus und eben dieser Religion gelegen“ habe (Wagner 1871–1873, 3, 156 = Wagner 1907, 3, 131, vgl. auch die bei Glasenapp / Stein 1883, 521–524 mitgeteilten Stellen). Die Wiedererschaffung eines eigenen Mythos mit modernen Mitteln, von dem er sich eine kulturelle Erneuerung erhoffte, gehörte zu Wagners künstlerischen Leitvorstellungen, mit denen er an die Frühromantik anknüpfte. Entsprechend wird der Künstler in den Dienst des Mythos genommen: „Wollen wir nun das Werk des Dichters nach dessen höchstem denkbarem Vermögen genau bezeichnen, so müssen wir es den aus dem klarsten menschlichen Bewußtsein gerechtfertigten, der Anschauung des immer gegenwärtigen Lebens entsprechend neu erfundenen, und im Drama zur verständlichsten Darstellung gebrachten Mythos nennen.“ (Wagner 1871–1873, 4, 109 = Wagner 1907, 4, 88) N. wiederum sekundierte in der *Geburt der Tragödie* Wagners Anliegen, indem er einerseits dem „tragische[n] Mythus“ (GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 21) auf die Schliche kommen, ihn andererseits in der Moderne etwa durch die Musik erneuern wollte (vgl. z. B. NL 1871, KSA 7, 9[92], 308, 9–14 u. Sommer 1997, 76–80). Spätestens mit *Menschliches, Allzumenschliches* kündigte N. freilich dem Glauben an die Erneuerungsbedürftigkeit des als sinngebend verstandenen Mythos die Gefolgschaft und unterwarf auch die impliziten Mythen der Neuzeit („Götzen“) einer Fundamentalkritik. Die Prüfung des empirischen „Gehaltes“ mythologischer Vorstellungen wird in dieser Entlarvungsabsicht mit der Metapher des Chemikers angekündigt (34, 6 f.).

34, 12 f. *mit Gymnasialbildung (— letztere als unentbehrlich zur reinen Thorheit)*] Wagners Parsifal ist zwar der Held, der aus reiner Torheit die Welt erlöst; ihm ist aber eine deutsche Gymnasialbildung erspart geblieben, die N.

ja bereits in seinen Basler Vorträgen *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* (1872) umgestalten wollte. Vgl. zum reinen Toren NK KSA 6, 130, 14–17.

34, 14–17 *Würden Sie es glauben, dass die Wagnerischen Heroïnen sammt und sonders, sobald man nur erst den heroischen Balg abgestreift hat, zum Verwechseln Madame Bovary ähnlich sehn!*] Bei N.s physiologisch-psychologischem Gewährsmann Charles Richet gilt Emma Bovary, die titelgebende Hauptfigur in Gustave Flauberts Roman *Madame Bovary* (1857, fehlt in NPB) als exemplarische Hysterikerin: „de toutes les hystériques dont les romanciers ont raconté l'histoire, la plus vivante, la plus vraie, la plus passionnée, c'est M^me^ Bovary" (Richet 1884, 272 „die lebendigste, die wahrste, die passionierteste von allen Hysterikerinnen, deren Geschichten die Romanciers erzählt haben, ist M^me^ Bovary"). Die Frauen in Wagners Opern verhandelt N. in NL 1888, KSA 13, 14[63], 249, 14 (KGW IX 8, W II 5, 150) als „hysterisch-heroische[.] Wesen" (ähnlich NL 1888, KSA 13, 15[99], 465 u. 16[48], 502); Wagner kenne „nur das hysterische Frauenzimmer" (NL 1888, KSA 13, 15[16], 415, 27 f.).

34, 17–20 *wie man umgekehrt auch begreift, dass es Flaubert freistand, seine Heldin in's Skandinavische oder Karthagische zu übersetzen und sie dann, mythologisirt, Wagnern als Textbuch anzubieten*] 1863 erschien Flauberts Roman *Salammbô*, der im antiken Karthago in der Zeit nach dem Ersten Punischen Krieg (264–241 v. Chr.) spielt. Die Titelheldin, Priesterin und Feldherrentochter, in amouröse Leidenschaften mit dem aufständischen Söldnerführer Mâtho verstrickt, stirbt nach dessen Todesqualen unter der Folter selbst an gebrochenem Herzen. In seiner Flaubert-Studie, die N. mit großer Aufmerksamkeit gelesen hat, fragte Guy de Maupassant, ob *Salammbô* eher als ein Roman „une sorte d'opéra en prose" („eine Art Oper in Prosa") sei, entstanden aus einem „*Bedürfnis nach Größe*", „*besoin de grandeur*" (Flaubert 1884, XIX. Kursiviertes von N. unterstrichen): „Les tableaux se développent avec une magnificence prodigieuse, un /XX/ éclat, une couleur et un rythme surprenants. / La phrase chante, crie, a des fureurs et des sonorités de trompette, des murmures de hautbois, des ondulations de violoncelle, des souplesses de violon et des finesses de flûte." (Ebd., XIX f. Letzter Absatz von N. am Rand markiert. „Die Bilder entwickeln sich mit einer außergewöhnlichen Großartigkeit; Glanz, Farbe und Rhythmus überraschen. / Das Satzgefüge singt, schreit, gerät in Wut und hat die Klänge der Trompete, das Murmeln der Oboe, die Wellen des Violoncellos, die Geschmeidigkeiten der Violine und die Feinheiten der Flöte.") Diese mögliche Inspirationsquelle von 34, 17–20 haben Fornari / Campioni 2011, 29 erschlossen.

In seinen *Modernen Geistern* schrieb Georg Brandes, der N. dieses Werk mit Widmung zukommen ließ, über die Erwartung des französischen Publi-

kums nach dem Erfolg der *Madame Bovary*: „Die Bewunderer des Buches fanden den Vortrag desselben merkwürdig; die Unwilligen meinten, die Art Flaubert's sei photographisch, nicht künstlerisch. Man erwartete oder fürchtete von seiner Hand neue *Madame Bovary's*. / Aber man wartete vergeblich [...]. Endlich nach Verlauf von sieben Jahren trat er aufs neue mit einem Roman auf und die Lesewelt gab laut ihr Erstaunen kund. Man fand sich hier weit entfernt von den Dörfern der Normandie und dem neunzehnten Jahrhundert. Man fand den verschwundenen Verfasser ‚Madame Bovary's' auf den Ruinen des alten Karthago wieder. Er stellte in ‚Salammbô' nichts anderes und geringeres als Karthago zur Zeit Hamilcar's dar; eine Stadt und eine Civilisation, von der man fast nichts Zuverlässiges wusste, einen Krieg zwischen Karthago und den Miethstruppen der Stadt, der nicht einmal ein weltgeschichtliches oder sogenannt ideelles /120/ Interesse darbot. Einen Pariser Ehebruchsroman hatte man erwartet und erhielt jetzt statt seiner altpunische Cultur, Tanitscultus und Molochsanbetung, Belagerungen und Kämpfe, Schrecken ohne Zahl und Mass, den Hungertod eines ganzen Heeres und das langsame Martyrium eines gefangenen Libyschen Häuptlings. Und das Sonderbarste war, dass all' dieses, über welches Niemand etwas wusste und das Niemand controlliren konnte, diese ganze ausgestorbene, wild barbarische Welt mit einer Anschaulichkeit und kleinlicher Genauigkeit hervortrat, die in nichts hinter derjenigen ‚Madame Bovary's' zurückstand. Man entdeckte, dass die Methode, von der Beschaffenheit des Stoffes unabhängig, diesem colossalen und fremden, wie dem früheren, alltäglichen Gegenstand gegenüber dieselbe war. Er hatte dem Publikum einen Possen gespielt, ihm auf durchschlagende Weise gezeigt, wie wenig es ihn verstanden hatte. Wenn Jemand ihn für einen an die Scholle gebundenen Realisten gehalten hatte, so konnte er jetzt lernen, wie Flaubert sich in den Flammenländern zu Hause fühlte. [...] /121/ [...] Sein Werk war nicht, wie so viele späteren archäologischen Romane, eine Maskerade, bei der moderne Empfindungen und Lebensansichten in antiken Anzügen auftreten; nein, alles war hier aus einem Stück, hatte dasselbe wilde und fürchterliche Gepräge. Liebe, Schlauheit, Rachsucht, Religiosität, Charakterstärke, alles war unmodern." (Brandes 1887b, 119–121) Selbst hat Flaubert keine skandinavischen Stoffe mit seiner neuen literarischen Methode traktiert, aber nach der von N. zur Kenntnis genommenen, damaligen Literaturkritik seine Figuren in unterschiedliche Umgebungen transponiert, vgl. Brunetière 1884b, 66 f.: „L'histoire d'*un Cœur simple* nous rappelait *Madame Bovary*: c'est à *Salammbô* que nous ramène *Hérodias*, fantaisie d'érudition sur un sujet très connu des peintres, variations d'un fort savant homme sur la décollation de saint Jean-Baptiste. Évidemment, cette antiquité sémitique et ce monde oriental, ces Iaokanann et ces Schahabarim, les syssites de Carthage et les marins d'Éziongaber [...] tout

cela, tout ce *bibelot*, comme l'appela Sainte-Beuve en un jour de /67/ justice, évidemment séduit, fascine" („Die Geschichte eines *Einfachen Herzens* erinnerte uns an *Madame Bovary*: Zu *Salammbô* führt uns *Herodias* zurück, Gelehrtenphantasie über ein unter Malern sehr bekanntes Motiv, Variationen eines sehr gebildeten Mannes über die Enthauptung Johannes des Täufers. Natürlich verführt diese semitische Antike und diese orientalische Welt, diese Iaokanann und diese Schahabarim, diese Syssitien von Karthago und die Seemänner von Ezion-Geber [...], dies alles, dieser *Krimskrams*, wie es Sainte-Beuve an einem Tag der Gerechtigkeit sagte, offensichtlich und fasziniert"). Am Ende aber sei all dies nur Dekor für dieselben Charaktere. Flaubert hat zwar seine Madame Bovary nicht selbst ins Skandinavische übersetzt, jedoch lassen sich die N. wohlbekannten Werke von Henrik Ibsen und August Strindberg mit ihrer Darstellung sozial-erotischer Ausweglosigkeit als Transpositionen von Flauberts Titelfigur verstehen.

34, 26 *Ideen-Association*] „[D]ie durch die Gleichzeitigkeit oder unmittelbare Aufeinanderfolge bewirkte unwillkürliche, aber dauerhafte Verknüpfung der Vorstellungen untereinander im Bewußtsein. Dieselbe erfolgt jedesmal, sobald mehrere Vorstellungen zugleich im Bewußtsein gegenwärtig oder sobald beim Eintreten der folgenden die frühere noch nicht gänzlich verschwunden ist." (Meyer 1885–1892, 8, 874) Der Begriff der Ideenassoziation, der in N.s Werk sonst nicht vorkommt, erfreute sich insbesondere im britischen Empirismus sowie bei John Stuart Mill und Herbert Spencer einiger Beliebtheit. N. kann ihm etwa bei Caspari 1877, 1, 369 ff., bei Rolph 1884 oder bei Liebmann 1880, 435–470 und 544 begegnet sein. Unter dem Titel der „Gedankenassociation" widmet Schopenhauer dem Thema ein ganzes Kapitel (*Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Erg. zum 1. Buch, Kap. 14; Schopenhauer 1873–1874, 3, 145–149).

34, 32–35, 2 *Eine Thatsache endlich, die uns fassungslos lässt: Parsifal ist der Vater Lohengrin's! Wie hat er das gemacht? — Muss man sich hier daran erinnern, dass „die Keuschheit W u n d e r thut"?*...] Dass Lohengrin Parsifals Sohn ist, erfährt man aus Lohengrins eigenem Mund in *Lohengrin* (3. Aufzug, 3. Szene): „Vom Gral ward ich zu euch daher gesandt: / mein Vater Parzival trägt seine Krone, / sein Ritter ich — bin Lohengrin genannt." (Wagner 1871–1873, 2, 145 = Wagner 1907, 2, 110) Das Zitat 35, 1 f. hatte sich N. brieflich am 17. 07. 1888 von Köselitz erbeten: „in einer seiner letzten Schriften hat W⟨agner⟩ einmal ausgesprochen, sogar f e t t g e d r u c k t, wenn ich mich recht erinnere, daß ‚die Keuschheit W u n d e r thut' Hier hätte ich gern den Wortlaut." (KSB 8, Nr. 1062, S. 355, Z. 64–67) Köselitz lässt N. daraufhin das einschlägige Heft der *Bayreuther Blätter* mit der entsprechend markierten Stelle aus Wagners Aufsatz

Religion und Kunst (1880) zukommen (*Bayreuther Blätter*, 10. Stück, Oktober 1880, S. 268–300, vgl. Köselitz an N., 06. 08. 1888, KGB III 6, Nr. 561, S. 251 f., Z. 3–6). Gemeint ist offensichtlich folgende Stelle, die von Raphaels *Sixtinischer Madonna* handelt: „Noch einiger Maaßen im kirchlichen Sinne realistisch wurde von großen Bildnern die wunderbare Empfängniß Maria's in der Darstellung der Verkündigung derselben durch den der Jungfrau erscheinenden Engel aufgefaßt, wenngleich hier bereits die jeder Sinnlichkeit abgewandte geistige Schönheit der Gestalten uns in das göttliche Mysterium ahnungsvoll blicken ließ. Jenes Bild Raphael's zeigt uns nun aber die Vollendung des ausgeführten göttlichen Wunders in der jungfräulichen Mutter, mit dem geborenen Sohne selbst verklärt sich erhebend: hier wirkt auf uns eine Schönheit, welche die so hoch begabte antike Welt noch nicht selbst nur ahnen konnte; denn hier ist es nicht die Strenge der Keuschheit, welche eine Artemis unnahbar erscheinen lassen mochte, sondern die jeder Möglichkeit des Wissens der Unkeuschheit enthobene göttliche Liebe, welche aus innerster Verneinung der Welt die Bejahung der Erlösung geboren. Und dieß unaussprechliche Wunder sehen wir mit unseren eigenen Augen, deutlich hold erkennbar und klar erfaßlich, der edelsten Erfahrung unseres eigenen Daseins innig verwandt, und doch über alle Denkbarkeit der wirklichen Erfahrung hoch erhaben; so daß, wenn die griechische Bildgestalt der Natur das von dieser unerreichte Ideal vorhielt, jetzt der Bildner das durch Begriffe unfaßbare und somit unbezeichenbare Geheimniß des religiösen Dogma's in unverschleierter Offenbarung, nicht mehr der grübelnden Vernunft, sondern der entzückten Anschauung zuführte." (Wagner 1907, 10, 217 f.).

35, 3 *Wagnerus dixit princeps in castitate auctoritas.*] Lateinisch: „Wagner hat es gesagt, die erste Autorität in der Keuschheit." In W II 7, 86 stand stattdessen zuerst, bezogen auf 35, 2 f.: „W a g n e r l e h r t d a s, s. gesammelte Schriften" (KSA 14, 407).

10

Der letzte Absatz dieses Kapitels (36, 28–37, 19) ist vorweggenommen in NL 1888, KSA 13, 15[6]6, 407, 2–15, wobei dort die in WA 10 behauptete Nachfolgerschaft Wagners zum Deutschen Idealismus ausgeblendet ist und die klimatischen Überlegungen im Vordergrund stehen, welche die Klima-Theorien der Aufklärung (etwa bei Montesquieu) parodieren, die klimatische Gegebenheiten direkt mit kulturellen Gegebenheiten in Beziehung gebracht haben: „Die Sensibilität Wagners ist nicht deutsch: um so deutscher ist seine Art Geist und Geistigkeit. Ich weiß es sehr gut, warum es deutschen Jünglingen auf eine unver-

gleichliche Weise wohl bei ihm zu Muthe wurde, inmitten der Wagnerischen Tiefe, Vielheit, Fülle, Willkür, Ungewißheit im Geistigen: damit sind sie bei sich selbst zu Hause! Sie hören mit Entzücken, wie die großen Symbole und Räthsel aus ungeheurer Ferne her mit sanftem Donner laut werden. Sie werden nicht ungehalten, wenn es bisweilen grau, gräßlich und kalt hergeht: sind sie doch sammt und sonders verwandt mit dem schlechten Wetter, dem d e u t s c h e n Wetter!... Sie vermissen nicht, was wir A n d e r e n vermissen: Witz, Feuer, Anmuth; die große Logik; die übermüthige Geistigkeit; das halkyonische Glück; den glänzenden Himmel mit seinen Sternbildern und Lichtschaudern."

35, 5 f. *Anbei noch ein Wort über die Schriften Wagner's: sie sind, unter Anderem, eine Schule der K l u g h e i t*.] Auch das 10. Kapitel in der vierten *Unzeitgemässen Betrachtung: Richard Wagner in Bayreuth* (KSA 1, 496–505) ist „Wagner als S c h r i f t s t e l l e r" (KSA 1, 501, 8) und seinen theoretischen Schriften gewidmet. Dass die Wendung „Schule der K l u g h e i t" nicht freundlich gemeint war, geht schon aus WA 9, KSA 6, 32, 19 hervor, wo dem Szeniker „viel k l u g e Stupidität" attestiert wurde. Die bei N. nur hier belegte Wendung „Schule der Klugheit" findet sich — als Übersetzung der allerdings selten belegten *schola prudentiae* oder der *école de la prudence* in der Literatur der Aufklärungszeit, namentlich bei Johann Christoph Gottsched (Gottsched 1734, 340, § 517) und Christian Garve (Garve 1797, 3, 319). Charakteristischerweise wird die „Schule der Klugheit" der eigentlichen Weisheit antithetisch entgegengesetzt — so etwa beim Kantianer Carl Christian Erhard Schmid: „Anstatt den Menschen für sich selbst zu bilden, erzieht man ihn öfters nur für andere, für den Staat, oder gar nur für einen besondern eigennützigen Zweck der Familie. Anstatt ihn zur *Weisheit* zu leiten, führt man ihn nur in die Schule der *Klugheit*" ([Wyttenbach / Neurohr] 1796, 1, 243) — oder aber es wird wie im 20. Kapitel des *Anti-Machiavel* (1740) von Friedrich II. von Preußen die „école de la sagesse" der „école de la prudence" als notwendiges Korrelativ zur Seite gestellt: „Das Studium der Vergangenheit ist den Fürsten deshalb so nothwendig, weil es ihnen Beispiele von berühmten und tugendhaften Männern bietet; es ist also eine Schule der Weisheit; das Erforschen der Zukunft ist ihnen nützlich, weil es sie die Unglücksfälle, die sie zu fürchten, und die Schicksalsschläge, die sie zu pariren haben, voraussehen läßt; es ist also eine Schule der Klugheit: zwei Tugenden, welche für die Fürsten so nothwendig sind, wie dem Steuermann der Compaß und die Bussole, welche die Seeleute führen." (Friedrich II. 1870, 67) Mit dem Gegensatz oder dem Spannungsverhältnis von Klugheit und Weisheit spielt N. noch, wenn er die beiden Eingangskapitel von *Ecce homo* mit „Warum ich so weise bin" und „Warum ich so klug bin" betitelt. Wenn er in 35, 6 Wagners Schriften als „Schule der K l u g h e i t" namhaft macht, bringt er zum Ausdruck, dass sich diese Werke vorzüglich als Lehrmit-

tel von *décadents* eignen, die der Welt ihre Dekadenz verhehlen und diese Welt auf Wagnersche Weise betrügen wollen.

35, 6 f. *Das System von Prozeduren, das Wagner handhabt*] Bellaigue 1885, 463 spricht von „système wagnérien".

35, 8 *wer Ohren hat, der höre*] N. benutzt diese Wendung recht häufig (FW 234, KSA 3, 512, 20 f.; Za III Vom Gesicht und Räthsel 1, KSA 4, 199, 15 f.; Za III Von den Abtrünnigen 2, KSA 4, 230, 16; Za III Von alten und neuen Tafeln 16, KSA 4, 258, 31) und verkürzt damit einen Spruch aus den synoptischen Evangelien: „Wer Ohren hat zu hören, der höre" (Matthäus 11, 15 [Die Bibel: Neues Testament 1818, 15, Lesespur N.s], Matthäus 13, 9; vgl. Markus 7, 16 und Lukas 8, 18a) bzw. aus der Apokalypse: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinen sagt" (Offenbarung 2, 7, 11 u. 29). Vgl NK KSA 6, 58, 1 f.

35, 18 *der Rest ist — „Litteratur."*] Paul Verlaine beschließt seinen 1874 im Gefängnis verfassten *Art poétique* mit der Strophe: „Que ton vers soit la bonne aventure / Éparse au vent crispé du matin / Qui va fleurant la menthe et le thym… / Et tout le reste est littérature." (Verlaine 1884, 25. „Möge dein Vers das geglückte Abenteuer sein / zerstreut im Wind, noch klamm vom Morgen / nach Minze und Thymian riechend… / Und der ganze Rest ist Literatur." Zu einer anderen möglichen Anspielung auf Verlaines Gedicht siehe NK KSA 6, 265, 34–266, 1). Explizit nimmt N. nie auf Verlaine Bezug, aber gewiss gehörte der französische Dichter für N. zu den Repräsentanten der Pariser *décadence*, wenn er denn von ihm Kenntnis hatte. In den in N.s Bibliothek erhaltenen, literaturkritischen Werken kommt Verlaine kaum vor (*en passant* bei Houssaye 1886, 165). Verlaines Verszeile und N.s Ausspruch in 35, 18 spielen auf Hamlets letzte Worte an: „The rest is silence." (Shakespeare: *Hamlet*, 5. Akt, 2. Szene. „Der Rest ist Schweigen." Shak[e]speare 1853–1855, 4, 490), die N. in EH Warum ich so weise bin 3 auch direkt zitiert (siehe NK KSA 6, 268, 29). N. liebt daran angelehnte Formulierungen, vgl. z. B. GD Die „Vernunft" in der Philosophie 3, KSA 6, 76, 4 f. und AC Vorwort, KSA 6, 168, 1. Auch die von ihm selbst produzierte „Litteratur" setzt N. 1888 zum „Rest von Litteratur" ins Verhältnis: Beim Umgang mit Wagner ist das in 35, 18 noch ironisch gemeint, in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 299, 11–16 hingegen bitter ernst: „Noch in diesem Sommer, zu einer Zeit, wo ich vielleicht mit meiner schwerwiegenden, zu schwer wiegenden Litteratur den ganzen Rest von Litteratur aus dem Gleichgewicht zu bringen vermöchte, gab mir ein Professor der Berliner Universität wohlwollend zu verstehn, ich sollte mich doch einer andren Form bedienen: so Etwas lese Niemand."

35, 26 f. *so redet kein Musiker*] Wagner selbst hatte in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Friedrich Schön in Worms* von 1882 in einem Anflug von Selbstiro-

nie bekundet: „Ich bin kein Musiker“ (Wagner 1907, 10, 292, vgl. dazu den sarkastischen Kommentar bei Hanslick 1884, 347).

36, 1 *„Die Musik ist immer nur ein Mittel“*] Zwar ist das kein wörtliches Wagner-Zitat, aber die Quintessenz der Einleitung zu Wagners *Oper und Drama*, die mit großer Emphase beansprucht, das Gebrechen der gegenwärtigen und vergangenen Kunstform schonungslos aufzudecken: „der Irrthum in dem Kunstgenre der Oper bestand darin, / **daß ein Mittel des Ausdruckes (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdruckes (das Drama) aber zum Mittel gemacht war**“ (Wagner 1871–1873, 3, 282 = Wagner 1907, 3, 231). N. scheint gegen diese Auffassung einer bloß instrumentellen Bedeutung der Musik ihre Nicht-Instrumentalität, damit ihre Selbstzweckhaftigkeit verteidigen zu wollen — womit er durchaus in der Tradition Schopenhauers steht, der der Musik als unmittelbarer Objektivation des Willens eine privilegierte Stellung einräumt. In seiner Kritik an Wagners *Oper und Drama*, einem Werk, das die Musik zum Mittel des Ausdrucks herabsetzt, folgt N. ebenfalls Schopenhauer: „Dies [sc. das Streben der Phantasie, die Unmittelbarkeit der Musik in einem analogen Beispiel zu verkörpern] ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper, — deren Text eben deshalb diese untergeordnete Stellung nie verlassen sollte, um sich zur Hauptsache und die Musik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge Verkehrtheit ist. Denn überall drückt die Musik nur die Quintessenz des Lebens und seiner Vorgänge aus, nie diese selbst, deren Unterschiede daher auf jene nicht allemal einfließen.“ (*Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd. 1, 3. Buch, § 52; Schopenhauer 1873–1874, 2, 309) N.s Insistieren auf der Selbstzweckhaftigkeit der Musik scheint freilich in eine gewisse Spannung zu WA 1 zu geraten, wo die Musik in den Dienst der philosophischen Selbstbefreiung genommen wird (KSA 6, 14, 20–23).

36, 3 *Aber so denkt kein Musiker.*] Vgl. NK 35, 26 f.

36, 4 f. *seine Musik ernst zu nehmen, tief zu nehmen, „weil sie Unendliches bedeute“*] Das ist so zwar kein Wagner-Zitat, erinnert aber an Passagen wie: „Das, was die Musik ausspricht, ist ewig, unendlich und ideal; sie spricht nicht die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht dieses oder jenes Individuums in dieser oder jener Lage aus, sondern die Leidenschaft, die Liebe, die Sehnsucht selbst, und zwar in den unendlich mannigfaltigen Motivirungen, die in der ausschließlichen Eigenthümlichkeit der Musik begründet liegen, jeder andern Sprache aber fremd und unausdrückbar sind. Jeder soll und kann nach seiner Kraft, seiner Fähigkeit und seiner Stimmung, aus ihr genießen, was er zu genießen und zu empfinden fähig ist!“ (Wagner 1871–1873, 1, 183 = Wagner 1907, 1, 148 f.; die Stelle wird auch zitiert bei Glasenapp / Stein 1883, 842).

36, 5 f. *er war zeitlebens der Commentator der „Idee“*] Für die Wagner unterstellte Vorliebe für die „Idee“, die N. in 36, 10–25 mit dem Erbe des Deutschen Idealismus in Verbindung bringt, gibt es in seinen Schriften einige Belege, z. B. im *Beethoven*-Buch: „Die Musik, welche nicht die in den Erscheinungen der Welt enthaltenen Ideen darstellt, dagegen selbst eine, und zwar eine umfassende Idee der Welt ist, schließt das Drama ganz von selbst in sich, da das Drama wiederum selbst die einzige der Musik adäquate Idee der Welt ausdrückt. [...] Wie das Drama die menschlichen Charaktere nicht schildert, sondern diese unmittelbar sich selbst darstellen läßt, so giebt uns eine Musik in ihren Motiven den Charakter aller Erscheinungen der Welt nach ihrem innersten An-sich. Die Bewegung, Gestaltung und Veränderung dieser Motive sind analogisch nicht nur einzig dem Drama verwandt, sondern das die Idee darstellende Drama kann in Wahrheit einzig nur durch jene so sich bewegenden, gestaltenden und sich verändernden Motive der Musik vollkommen klar verstanden werden.“ (Wagner 1871–1873, 9, 128 = Wagner 1907, 9, 105–106) Dass Wagner der Musik eine solche Macht zuweist, geht wiederum auf Schopenhauer zurück, siehe NK 36, 15–19.

36, 6–9 *Was bedeutet Elsa? Aber kein Zweifel: Elsa ist „der unbewusste Geist des Volks“ (— „mit dieser Erkenntniss wurde ich nothwendig zum vollkommnen Revolutionär“ —).*] In Wagners *Mittheilung an meine Freunde* heißt es: „Elsa ist das Unbewußte, Unwillkürliche, in welchem das bewußte, willkürliche Wesen Lohengrin's sich zu erlösen sehnt; dieses Verlangen ist aber selbst wiederum das unbewußte Nothwendige, Unwillkürliche im Lohengrin, durch das er dem Wesen Elsa's sich verwandt fühlt. [...] Elsa, das Weib, — das bisher von mir unverstandene und nun verstandene Weib, — diese nothwendigste Wesenäußerung der reinsten sinnlichen Unwillkür, — hat mich zum vollständigen Revolutionär gemacht. Sie war der Geist des Volkes, nach dem ich auch als künstlerischer Mensch zu meiner Erlösung verlangte.“ (Wagner 1871–1873, 4, 368 f. = Wagner 1907, 4, 301 f.).

36, 10–14 *Erinnern wir uns, dass Wagner in der Zeit, wo Hegel und Schelling die Geister verführten, jung war; dass er errieth, dass er mit Händen griff, was allein der Deutsche ernst nimmt — „die Idee“, will sagen Etwas, das dunkel, ungewiss, ahnungsvoll ist*] In seiner von N. teilweise redaktionell betreuten Autobiographie *Mein Leben* berichtet Wagner von seiner Hinwendung zu Schopenhauer, nachdem er schon früher Versuche unternommen habe, sich „die eigentliche Bedeutung der Philosophie [...] verständlich zu machen“, namentlich „aus einem *Schelling*schen, später aus einem *Hegel*schen Buche Befriedigung zu verschaffen getrachtet hatte“, ihn „diese Versuche“ jedoch „abschreckten“ (Wagner 1977, 522). Wenn N. Wagner in WA 10 zum Nachfolger, ja zum „Erbe[n]

H e g e l ' s " erklärt (36, 25), dann steht dies Wagners Selbstverständnis diametral entgegen. Im Gegenteil bediente sich dieser beispielsweise gegen seinen Kritiker Eduard Hanslick nicht nur antisemitischer Beschimpfungen, sondern behauptete auch, in dessen Werk seien die „Verwüstungen" greifbar, „welche die Hegel'sche Philosophie in den zu abstrakter Meditation so geneigten deutschen Köpfen angerichtet hatte, [...] nachdem Kant's große Idee, von Schiller so geistvoll zur Begründung ästhetischer Ansichten über das Schöne benutzt, einem wüsten Durcheinander von dialektischen Nichtssäglichkeiten Platz hatte machen müssen" (Wagner 1871–1873, 8 313 = Wagner 1907, 8, 251). Für Wagner gilt nach N.s Analyse wohl Ähnliches wie es 36, 15–19 von Schopenhauer behauptet wird: dass nämlich trotz aller rhetorischen Abgrenzung von Hegel die Nähe zu ihm unübersehbar sei.

Eugène Robertys *L'ancienne et la nouvelle philosophie*, in der N. zur Entstehungszeit von WA viele Lesespuren hinterließ, hält — von N. mit zwei Randstrichen markiert — den Deutschen Idealismus für ein Produkt der reaktionären Romantik (Roberty 1887, 46); seine Ideen-Konzeption und seine Identitätsphilosophie (in seinen Hauptthesen stütze er sich auf Schelling) sei trotz ihres weitreichenden Einflusses dubios: „Hegel, s'appuyant sur les principales thèses de Schelling [...] identifie tout, la pensée et l'existence, la nature et l'histoire, le concret et l'abstrait, le subjectif et l'objectif, le formel et le réel, la logique et la métaphysique. Malgré cela ou peut-être à cause de cela, sa philosophie présente, suivant l'expression de Haym, un atlas détaillé, une carte frappante de toutes les contradictions. L'esprit humain n'a probablement jamais atteint une pareille virtuosité dans la confusion, jamais l'idéalisme extrême n'avait fêté de pareilles saturnales. Mais ce n'est certes pas ce côté qui attirait la foule des auditeurs autour de la chaire de l'Université de Berlin, et les rendait attentifs à la parole, fort peu éloquente, comme on sait, du maître. Parmi toutes les transformations, ou plus exactement, comme résultat final de toutes ces *identifications arbitraires, devait se trouver la suppression définitive de l'incognoscible, son identification avec le c o n n a i s s a b l e*. Cet espoir fut déçu, la philosophie de l'identité absolue du fini et de l'infini menaçait, au contraire, de transformer le connaissable en incognoscible; mais l'espoir fut très réel, — c'est là une des raisons principales du succès éphémère de la tentative hégélienne." (Ebd., 48; von N. Unterstrichenes kursiviert; mehrere Anstreichungen N.s am Seitenrand. „Sich auf die Hauptthesen Schellings stützend [...] identifiziert Hegel alles miteinander, die Gedanken und die Existenz, die Natur und die Geschichte, das Konkrete und das Abstrakte, das Subjektive und das Objektive, das Formale und das Reale, die Logik und die Metaphysik. Trotzdem, oder vielleicht deswegen, ist seine Philosophie, einem Ausdruck von Haym folgend, ein detaillierter Atlas, eine frappierende Karte aller Widersprüche. Der mensch-

liche Geist hat wahrscheinlich noch niemals eine solche Virtuosität in der Verwirrung errreicht, niemals hat der extreme Idealismus solche Saturnalien gefeiert. Aber ganz sicher war es nicht diese Seite Hegels, die die Menge von Hörern um seinen Lehrstuhl an der Universität von Berlin scharte und die sie aufmerksam machte für die Worte des Meisters, die, wie man weiß, wenig eloquent waren. Unter allen diesen Transformationen, oder genauer gesagt, als Endresultat dieser *willkürlichen Identifikationen, sollte sich die Aufhebung des Unerkennbaren finden lassen, dessen Identifikation mit dem Erkennbaren*. Diese Hoffnung wurde enttäuscht, die Philosophie der absoluten Identität von Endlichem und Unendlichem drohte im Gegenteil, das Erkennbare ins Unerkennbare zu verwandeln; aber die Hoffnung war sehr real, — dies ist einer der Hauptgründe für den vorübergehenden Erfolg des Hegelschen Unternehmens.“) Ebenso vernichtend fällt Robertys von N. eifrig markiertes Urteil über Schopenhauers Idealismus aus (ebd., 48–52).

36, 15–19 *Schopenhauer hat, mit Härte, die Epoche Hegel's und Schelling's der Unredlichkeit geziehn — mit Härte, auch mit Unrecht: er selbst, der alte pessimistische Falschmünzer, hat es in Nichts „redlicher“ getrieben als seine berühmteren Zeitgenossen.*] Die entsprechenden Invektiven Schopenhauers sind bekannt, vgl. z. B. die Vorrede zur zweiten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung*, in der er für sich exklusiv Redlichkeit in Anspruch nimmt (Schopenhauer 1873–1874, 2, XX), oder noch unverhohlener *ad personam* die *Preisschrift über die Grundlage der Moral*: „Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, so hatte jene einzige von Kant gemachte falsche Annahme einer mit völlig transscendenten Kreditiven ausgestatteten und, wie die höchsten Appellationshöfe, ‚ohne Gründe‘ entscheidenden, praktischen Vernunft zur Folge, daß aus der strengen, nüchternen kritischen Philosophie die ihr heterogensten Lehren entsprangen, die Lehren von einer das ‚Uebersinnliche‘ erst bloß leise ‚ahndenden,‘ dann schon deutlich ‚vernehmenden‘, endlich gar leibhaftig ‚intellektual anschauenden‘ Vernunft, für deren ‚absolute‘, d. h. ex tripode gegebene, Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mystificiren, Imponiren, Täuschen, Sand in die Augen streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter dem Titel ‚Periode der Unredlichkeit‘ anführen wird. Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinschaftlichen Forschens mit dem Leser, welchen die Schriften aller früheren Philosophen tragen, ist hier verschwunden: nicht belehren, sondern bethören will der Philosophaster dieser Zeit seinen Leser: davon zeugt jede Seite. Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und

Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe, geistlose Scharlatan Hegel." (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 147).

Auch in Schopenhauers Denken spielt die „Idee" eine nicht geringzuschätzende Rolle — und zwar, wie Wagner wusste, gerade im Bereich der Musik: „Daß ihr bloßes Element aber bereits als eine Idee der Welt von uns nicht mehr erschaut, sondern im tiefsten Bewußtsein empfunden wird, lernten wir mit so großem Erfolge durch Schopenhauer sofort erkennen, und diese Idee verstehen wir als eine unmittelbare Offenbarung der Einheit des Willens, welche sich unserem Bewußtsein, von der Einheit des menschlichen Wesens ausgehend, auch als Einheit mit der Natur, die wir ja ebenfalls durch den Schall vernehmen, unabweisbar darstellt." (Wagner 1871–1873, 9, 90 = Wagner 1907, 9, 72).

36, 23–25 *Er machte bloss die Nutzanwendung auf die Musik — er erfand sich einen Stil, der „Unendliches bedeutet," — er wurde der Erbe Hegel's… Die Musik als „Idee" — —*] Vgl. NK 36, 10–14.

36, 34 *Polychromie des Ideals*] Das griechische Wort „Polychromie" bedeutet „Vielfarbigkeit". Wird es mit dem Ideal kontaminiert, so kommt ein dekadent-buntscheckiges Ideal heraus. Nach der im 19. Jahrhundert herrschenden Auffassung ist „die Bemalung der Bau- und Bildwerke mit bunten Farben, […] ein durchgängig geltendes, von ältester Zeit bis in den Beginn, teilweise bis zur Blüte der Renaissance herrschendes Gesetz der bildenden Kunst gewesen" (Meyer 1885–1892, 13, 203). Mit N.s Kunstgeschmack dürfte sich ein derartig bunter Anstrich schwer vereinbaren lassen; „Polychromie" erscheint ihm zumindest bei den Idealen der „Jünglinge" (36, 32) als Ausdruck der Geschmacksbeliebigkeit. Vgl. auch NK KSA 6, 377, 22–378, 6.

37, 1–4 *es ist Wagner's Genie der Wolkenbildung, sein Greifen, Schweifen und Streifen durch die Lüfte, sein Überall und Nirgendswo, genau Dasselbe, womit sie seiner Zeit Hegel verführt und verlockt hat!*] Die — Aristophanes' *Vögeln* entnommene — Wolkenmetapher wird beispielsweise auch in Schopenhauers Invektive gegen die Deutschen Idealisten gebraucht, und zwar unmittelbar nach der in NK 36, 15–19 zitierten Passage aus der *Preisschrift über die Grundlage der Moral*: „Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte sogar der armsälige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, dasselbe besage, daß die Vernunft ein Vermögen sei, jenes sogenannte ‚Uebersinnliche' (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemessenen Beifall, wurde in Deutschland 30 Jahre hindurch, mit unsäglichem Genügen, unablässig wiederholt, ja, /148/ zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil

sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft." (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 147 f.).

37, 12–19 *Sie haben Recht, diese deutschen Jünglinge, so wie sie nun einmal sind: wie könnten sie vermissen, was wir Anderen, was wir Halkyonier bei Wagnern vermissen — la gaya scienza; die leichten Füsse; Witz, Feuer, Anmuth; die grosse Logik; den Tanz der Sterne; die übermüthige Geistigkeit; die Lichtschauder des Südens; das glatte Meer — Vollkommenheit...*] Auf diese Stelle bezieht sich Pohl 1888 in seiner Rezension von WA. Er zitiert variierend: „Witz, Feuer, Anmuth, la gaya scienza" und poltert daraufhin gegen den „Genussmenschen" und die „Grazie" (KGB III 7/3, 2, S. 1029 f.), vgl. NK KSA 6, 324, 9.

37, 15 *wir Halkyonier*] In der griechischen Mythologie ist Halkyone die Tochter des Äolos und der Ägiale sowie die Gattin des trachischen Königs Keyx, der bei einem Schiffbruch umkam. „Als die Wellen seinen Leichnam an das heimatliche Ufer treiben und die dort harrende Gattin ihn erkennt, stürzt sie sich aus Schmerz ihm nach in die Fluten, wo beide von Thetis in Eisvögel (Halkyonen) verwandelt werden, fortleben und sich fortlieben. Da während ihrer Brutzeit (im Dezember) Vater Äolos alle Winde ruhen ließ, entstand der sprichwörtliche Ausdruck halkyonische Tage (lat. alcedonia), womit man glückliche Tage heiterer Ruhe bezeichnet." (Meyer 1885–1892, 8, 18, vgl. auch Ovid: *Metamorphosen* XI und NL 1885/86, 1[183], KSA 12, 51) Mit der „Ungestörtheit und Meeresstille der Seele", wie die pyrrhonischen Skeptiker die Ataraxie charakterisiert haben (Sextus Empiricus: *Grundriss der Pyrrhonischen Skepsis* I 10), scheint der „Halkyonismus" (NL 1888, KSA 13, 17[4]5, 526, 8), den N. von 1885 an gelegentlich beschwört, einherzugehen, wenn N. vom „eigentlich Vornehme[n] an Werken und Menschen" spricht, nämlich ihrem „Augenblick glatten Meers und halkyonischer Selbstgenugsamkeit" (JGB 224, KSA 5, 159, 27–29), und auch in WA 10, KSA 6, 37, 18 „das glatte Meer" als halkyonisches Kennzeichen anführt. Wenn *Zarathustra* einen „halkyonischen Ton" angeschlagen hat (EH Vorwort 4, KSA 6, 259, 27), und in WA 10 „wir Halkyonier" sich radikal von Wagner distanzieren, liegt eine Identifikation der „Halkyonier" mit den „Hyperboreern" nahe, die N. prominent an die Spitze des *Antichrist* setzt (AC 1, vgl. NK KSA 6, 169, 2 f.): Beider Element ist das Eis, die Stille jenseits des Nordwindes und die Stille des Meeres, die andernorts als tödliche Bedrohung empfunden wird — wie in Goethes, vom „halkyonischen Meister" Felix Mendelssohn (JGB 245, KSA 5, 188, 6) vertonten Gedicht *Meeres Stille*. Die „Halkyonier" sind Umwerter aller Werte und Immoralisten: Sie ziehen „mit aller Kraft

den Schuldbegriff und Strafbegriff aus der Welt wieder zurück“ (NL 1888, KSA 13, 15[30]2, 425, 26–28).

37, 15 f. *la gaya scienza*] N. benutzte die Wendung „la gaya scienza“ als in Klammern gesetzten Untertitel für die um das fünfte Buch erweiterte Neuausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1887. Erstmals belegt ist bei N. „gaya scienza“ in NL 1882, KSA 9, 11[337], 573, 1 (vgl. zu N.s Verwendung Campioni 2010). Der Ausdruck, der übersetzt „fröhliches Wissen“ oder „fröhliche Wissenschaft“ bedeutet, stammt von den mittelalterlichen Troubadours in der Provence (zu N.s einschlägigen Lektüren siehe Venturelli 2010, 181–183). Die Wendung *gaya scienza* selbst dürfte sich N. aber — wie Campioni 2009b nachgewiesen hat — aus Theodor Gsell Fels' *Süd-Frankreich*-Reiseführer entliehen haben (Gsell Fels 1878b, 312 f. u. 316). In der ersten Auflage von Gsell Fels' Werk ist an der fraglichen Stelle nicht nur von „gaya scienza“, sondern auch von dem bei N. für dieses fröhliche Wissen als Synonym gebräuchlichen „gai saber“ (vgl. z. B. JGB 260, KSA 5, 212, 22) die Rede: „In diesem Lande [sc. der Provence] erwachte gegen Ende des 11. Jahrh. nach dem Untergang der alten Welt zuerst die *romantische Weltanschauung* u. als ihr Organ die *romantische Poesie*, welche auf die Gesammtliteratur des mittelalterlichen und neuzeitigen Europa einen so übermächtigen Einfluss geübt hat. Als um die genannte Zeit die arabischen Reiche Spaniens von den Rittern des Abendlandes erobert wurden, konnten die Sieger nur mit Bewunderung auf die geistige und gesellige Bildung, auf Gesänge und Dichtungen der Besiegten blicken und nahmen die Keime der *fröhlichen Wissenschaft* — des ‚gay saber‘ oder der ‚gaya scienza‘ — mit in ihre Heimat zurück, wo man mit Begeisterung derselben entgegenkam. Rasch bildete sich nun die provençalische Dichtkunst, die man *art de trobar* — Kunst des Findens — nannte, ihrem maurischen Urbilde nach. **Troubadours** (trobador = Erfinder) nannten sich die provençalischen Dichter und bebauten mit Beiseitsetzung des Epos und Dramas hauptsächlich das Feld der Lyrik, das Liebeslied, die Romanze; auch Didaktik und Satire zogen sie in den Kreis ihrer Thätigkeit.“ (Gsell-Fels / Berlepsch 1869, 144; als direkte Quelle für NL 1882, KSA 9, 11[337], 573, 1 kommt jedoch nur Gsell Fels 1878b in Frage, da in der früheren Auflage im Unterschied zur späteren manche von N. aufgezählten provenzalischen Dichtungsgattungen fehlen).

37, 18 *das glatte Meer*] Vgl. NK 37, 15.

11

37, 25 f. *In Formel: „Wagner und Liszt.“*] Franz Liszt (1811–1886), mit N. über Wagner auch persönlich bekannt, war der nichteheliche Vater von Richard

Wagners zweiter Frau Cosima. N.s *Geburt der Tragödie* hatte Liszt noch mit Wohlwollen aufgenommen: „Darin braust und flammt ein gewaltiger Geist der mich innigst ergriff." (Liszt an N., 29. 02. 1872, KGB II 2, Nr. 292, S. 557, Z. 5 f.) Im selben Brief ließ Liszt N. freilich auch wissen, dass die „Abgötterei", welche „die Gelehrten" mit dem „Griechenthum" trieben, ihm fremd geblieben sei: „nicht ringsumher des Parnass und Helikon schweift mein Blick; wohl aber haftet meine Seele am Thabor und Golgatha" (ebd., Z. 9–15). Spätestens von da an identifiziert N. Liszt — der immerhin in Rom die niederen Weihen empfangen hatte und sich gelegentlich als Abbé titulieren ließ — mit dem Christentum, und zwar in seiner katholischen Variante: „Der Parsifal W⟨agner⟩s war zu allererst- und anfänglichst eine Geschmacks-Condescendenz W⟨agner⟩s zu den katholischen Instinkten seines Weibes, der Tochter Liszt's" (NL 1887/88, KSA 13, 11[27], 16, 11–14 = KGW IX 7, W II 3, 190, 9–12). Eine Katholisierung Wagners durch Liszt oder seine Tochter meinte N. schon am 04. 01. 1878 in einem Brief an Reinhart von Seydlitz beim *Parsifal* feststellen zu können: „mehr Liszt, als Wagner, Geist der Gegenreformation" (KSB 5, Nr. 678, S. 300, Z. 10 f.). Folgerichtig liest sich dann die Bemerkung in WA Epilog, KSA 6, 51, 32 f.: „Wenn Wagner ein Christ war, nun dann war vielleicht Liszt ein Kirchenvater!"

Während N. Liszt für Wagners christliche Korruption und dessen Abfall von seinen ursprünglichen Überzeugungen verantwortlich macht, sieht er Liszt in einem Brief an Malwida von Meysenbug vom 24. 09. 1886 zu Wagner zurückkehren. Liszt war im Sommer 1886 zu den unter der Leitung seiner Tochter Cosima stehenden Bayreuther Festspielen nach Bayreuth gekommen, verstarb dort und wurde in Bayreuth begraben. „So hat sich denn der alte Liszt, der sich auf's Leben und Sterben verstand, nun doch noch gleichsam in die Wagner'sche Sache und Welt hinein b e g r a b e n lassen: wie als ob er ganz unvermeidlich und unabtrennlich hinzugehörte. Dies hat mir in die Seele Cosima's hinein weh gethan: es ist eine Falschheit mehr um Wagner herum, eins jener fast unüberwindlichen Mißverständnisse, unter denen heute der Ruhm Wagner's wächst und ins Kraut schießt. Nach dem zu urtheilen, was ich bisher von Wagnerianern kennen gelernt habe, scheint mir die heutige Wagnerei eine unbewußte Annäherung an Rom, welche von innen her dasselbe thut, was Bismarck von außen thut." (KSB 7, Nr. 756, S. 257, Z. 28–38) Während 1886 also die (posthume) Vereinigung von Wagner und Liszt N. noch auf einem „Mißverständniss" zu beruhen schien, verbindet er in WA 11 die beiden Komponisten als Verantwortliche für die „H e r a u f k u n f t d e s S c h a u s p i e l e r s i n d e r M u s i k" (37, 23 f.) mit einem programmatischen „und". Das Problem der Re-Christianisierung der Musik, das N. WA Epilog, KSA 6, 51, 32 f. im Blick auf die beiden Komponisten zur Sprache bringt, spielt hier eine untergeordnete

Rolle; es geht um den „Massen-Erfolg“ (37, 28), den tatsächlich sowohl Wagner als auch Liszt gehabt haben — „man muss Schauspieler sein, ihn zu haben!“ (37, 29 f.). Da passt es durchaus, dass N. Liszt in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 9 als Frauenhelden diskreditiert.

Auch wenn sich N. schon in NL 1878, KSA 8, 28[53], 511, 5 f. notierte, dass Liszt „kein Musiker“ gewesen sei, lässt er sich noch in EH Warum ich so klug bin 7, KSA 6, 291, 4–6 recht positiv zu Liszts Kompositionen vernehmen.

37, 30–33 *Victor Hugo und Richard Wagner — sie bedeuten Ein und Dasselbe: dass in Niedergangs-Culturen, dass überall, wo den Massen die Entscheidung in die Hände fällt, die Echtheit überflüssig, nachtheilig, zurücksetzend wird.*] Vgl. NK 30, 21–23. N. hatte bereits im Frühwerk einen Widerspruch zwischen hoher kultureller Leistung und dem Geschmack und dem Erkenntnisvermögen der „Masse“ (UB II HL 9, KSA 1, 320) konstatieren zu müssen geglaubt. Dabei hatte er in seinen frühen Publikationen den Anschein erzeugt, Wagner stehe auf der Seite der massenfernen Hochkultur. Jedoch gibt es bereits im Nachlass von 1874 Stellen, die Wagners Interesse an der Massenwirkung herausstellen, vgl. NK 29, 27 f.

37, 33–38, 1 *Nur der Schauspieler weckt noch die grosse Begeisterung.*] Auch hier klingt wiederum ein bekanntes zeitgenössisches Urteil über Wagner an: „Abgesehen vom Werthe oder Unwerthe der Wagner’schen Musik, so besitzt sie doch eine positive Eigenschaft: sie ruft Begeisterung hervor, Begeisterung in den weitesten Kreisen, Begeisterung im ganzen deutschen Volke, soweit es das Operntheater besucht.“ (L. Speidel 1872, zitiert nach Tappert 1877, 2).

38, 8–15 *Die Bewegung, die Wagner schuf, greift selbst in das Gebiet der Erkenntniss über: ganze zugehörige Wissenschaften tauchen langsam aus jahrhundertealter Scholastik empor. Ich hebe, um ein Beispiel zu geben, mit Auszeichnung die Verdienste Riemann’s um die Rhythmik hervor, des Ersten, der den Hauptbegriff der Interpunktion auch für die Musik geltend gemacht hat (leider vermittelst eines hässlichen Wortes: er nennt’s „Phrasirung“).*] Mit der Phrasierungslehre des Musikwissenschaftlers Hugo Riemann (1849–1919) wurde N. Mitte der 1880er Jahre durch dessen Schüler Carl Fuchs bekannt gemacht — sie ist bestimmendes Thema in Fuchs’ Korrespondenz mit N. Obwohl N. die einschlägigen, umfangreicheren Werke Riemanns (vgl. Riemann 1883 u. 1884a) nicht gelesen haben dürfte, wurden ihm die Grundzüge und Verästelungen der Phrasierungslehre durch Fuchs’ publizistisches Engagement für seinen Meister nahegebracht, namentlich durch dessen Schriften *Die Zukunft des musikalischen Vortrages und sein Ursprung. Studien im Sinne der Riemannischen Reform* von 1884 sowie *Die Freiheit des musikalischen Vortrages im Einklange mit H. Riemann’s Phrasirungslehre* von 1885. Das erste Werk enthält auch einen Origi-

naltext Riemanns, nämlich den Vortrag *Ueber musikalische Phrasirung* (Fuchs 1884, 6–22), der die „Vervollkommnung unserer Notenschrift“ als Ziel benennt, „welche dieselbe in den Stand setzen soll, jederzeit die Phrasirung und motivische Gliederung direct zu veranschaulichen und dadurch dem ausübenden Tonkünstler das Treffen des richtigen Ausdruckes zu erleichtern“ (ebd., 6). Der Begriff der „Phrasierung“, den N. „hässlich“ findet, hat bald schon Eingang in die zeitgenössischen Lexika gefunden, die darunter „die deutliche Gliederung musikalischer Gedanken durch den Vortrag“ verstehen: „Gut phrasieren ist eine schwere Kunst, weil unsre Notenschrift; wie sie heute ist, besonderer Zeichen für die Phrasengrenzen und Motivgrenzen entbehrt; als solche hat neuerdings (1882) H. Riemann den jetzt zur Anzeigung des Legatovortrags gebrauchten Bogen (für die Phrase) und einen kleinen, eine Linie des Liniensystems durchschneidenden Strich, das Lesezeichen (für die motivische Untergliederung), vorgeschlagen“ (Meyer 1885–1892, 13, 29). Entsprechend „phrasierte“ Ausgaben musikalischer Werke hat Riemann gleichfalls vorgelegt, um seine Theorie auch in ihrer Praxiswirksamkeit zu beglaubigen. Noch nach der Fertigstellung von WA äußert sich N. über diese „phrasierten Ausgaben“ am 26. 08. 1888 brieflich gegenüber Fuchs sehr abfällig: sie seien „eine bösartige Schulmeisterei“ (KSB 8, Nr. 1096, S. 400, Z. 47 f.), da man meist gar nicht bestimmen könne, welche „Phrase“ denn überhaupt richtig sei. „Kurz, der alte Philologe sagt, aus der ganzen philologischen Erfahrung heraus: es giebt keine alleinseligmachende Interpretation, weder für Dichter, noch für Musiker“ (ebd., Z. 58–61). Entscheidend ist nun die Fuchs gegenüber übrigens schon im April 1886 geäußerte (KSB 7, Nr. 688, S. 176–179), 1888 wiederholte grundsätzliche Kritik, dass N. die Phrasierungslehre für den musiktheoretischen Ausdruck jenes Miniaturismus hält, jener Konzentration auf die kleinstmöglichen Einheiten, die ihm — mit Bourget — als *décadence*-Indiz gilt: „wir betrachteten diese Beseelung und Belebung der kleinsten Theile, wie sie in der Musik zur Praxis Wagner’s gehört und von da aus zu einem fast herrschenden Vortrags-System (selbst für Schauspieler und Sänger) geworden, mit verwandten Erscheinungen in anderen Künsten: es ist ein typisches Verfalls-Symptom, ein Beweis dafür, daß sich das Leben aus dem Ganzen zurückgezogen hat und im Kleinsten luxuriirt. Die ‚Phrasirung‘ wäre demnach die Symptomatik eines Niedergangs der organisirenden Kraft: anders ausgedrückt: der Unfähigkeit, große Verhältnisse noch rhythmisch zu überspannen — eine Entartungsform des Rhythmischen…“ (KSB 8, Nr. 1096, S. 401, Z. 74–84) Dass Fuchs ihn weiter mit umfangreichen brieflichen Expektorationen zum Thema Phrasierung behelligte, empfand N. mehr und mehr als eine Belästigung: „In Nizza will man mich durchaus für Mars-Bewohner interessiren; man hat dort die stärksten Teleskope Europa’s für dies Gestirn. Frage:

wer steht mir eigentlich näher, die Mars-Bewohner oder die Phrasirung?“ (KSB 8, Nr. 1101, S. 409, Z. 12–16, vgl. Nr. 1100, S. 408).

Die Äußerung über Riemann in WA 11, KSA 6, 38, 11–15 versteht N. übrigens als ein Lob, wie aus seinem Brief an Fuchs vom 24. 07. 1888 hervorgeht: „Es findet sich, anbei gesagt, ein sehr ehrendes Wort für Riemann darin [sc. in WA]: obwohl sonst nicht gerade Ehren ausgetheilt werden…“ (KSB 8, Nr. 1079, S. 368, Z. 9–11) Nach der Kritik in seinem Brief vom 26. 08. 1888 hatte er angefügt: „Moral: Sie [sc. Fuchs] sind mit Riemann ganz und gar auf dem ‚rechten Wege‘ — dem einzigen nämlich den es noch giebt…“ (KSB 8, Nr. 1096, S. 401, Z. 98 f.) — so man denn, wird man ergänzen, nicht die Umwertung aller Werte vollzieht und sich aus der *décadence* befreit. Sehr eingehend behandelt N.s Auseinandersetzung mit Riemann und Fuchs in Belangen der Rhythmik und Phrasierung als *décadence*-Kritik Schellong 1984.

38, 28–30 *man verlangt das Schwerste, man tadelt hart, man lobt selten, — das Gute, das Ausgezeichnete gilt als Regel*] In NL 1888, KSA 13, 14[161], 346 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 44, 48–58; im Folgenden ohne die durchgestrichenen Passagen wiedergegeben) reflektiert N. über die „gute Schule“, die als „harte Schule“ die Persönlichkeit bildet: „Das Wünschenswertheste bleibt unter allen Umständen eine harte Disciplin, zur rechten Zeit, das heißt in jenem Alter noch, wo es stolz macht, viel von sich verlangt zu sehen. Denn dies unterscheidet die harte Schule als gute Schule von jeder anderen: daß Viel verlangt wird; daß streng verlangt wird; daß das Gute, das Ausgezeichnete selbst als normal verlangt wird; daß das Lob selten ist, daß ⟨die⟩ Indulgenz fehlt; daß der Tadel scharf, sachlich, ohne Rücksicht auf Talent und Herkunft laut wird.“ (KSA 13, 346, 11–19) Nimmt man diese Aufzeichnung zur Erhellung der positiven Äußerungen über die „Sphäre“ (38, 23) Wagners in WA 11 hinzu, so ergibt sich daraus zwar eine Hochschätzung ihres pädagogischen Effektes — den sie bekanntlich auch auf N. selbst nicht verfehlt hat. Die Aufzeichnung 14[161] spricht aber weiter davon, dass die fragliche „harte Disciplin“ sowohl Militärs als auch Gelehrten zuträglich sei — wobei beide soziale Gruppen offensichtlich typische Herdentiereigenschaften aufweisen: „in Reih und Glied stehen, aber fähig jeder Zeit, voranzugehen“ (KSA 13, 346, 25 = KGW IX 8, W II 5, 45, 29–32, hier ohne duchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Was lernt man in einer harten Schule? Gehorchen und Befehlen“ (ebd., 29 f., korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 45, 38–40). Im Fortgang von WA 11 wird diese ambivalente Einschätzung des Nutzens einer „harten Disciplin“ zu einer Kritik am preußischen Militarismus verdichtet: „Gehorsam und lange Beine“ (39, 5 u. 8.): „Nie ist besser gehorcht, nie besser befohlen worden. Die Wagnerischen Kapellmeister in Sonderheit sind eines Zeitalters würdig, das die Nachwelt einmal mit scheuer Ehrfurcht das klassische Zeitalter des Kriegs nen-

nen wird.“ (39, 8–12) Angesichts der Verachtung, die der späte N. gegen das Deutsche Reich Bismarcks an den Tag legt (vgl. GD Was den Deutschen abgeht, KSA 6, 103–110), ist die Parallele, die N. in 39, 5–8 zwischen dem Erfolg Wagners und der Etablierung des Reiches zieht, sicher nicht als Kompliment gemeint, erstickt die für Reich und Wagner gleichermaßen charakteristische „Dressur“ (39, 2) doch jede selbstständige Regung des Menschen. Mit der Verbindung, die WA 11 zwischen Wagner und dem reichsdeutschen Militarismus herstellt, gewinnt N.s Wagner-Polemik eine politische Dimension, die im Übrigen kontrastiert mit der von N. fast zeitgleich artikulierten Sympathie für die gleichfalls dressurorientierte Kastengesellschaft nach Maßgabe des *Manu-Gesetzes* (vgl. GD Die Verbesserer der Menschheit 3–4, KSA 6, 100–102; AC 56–57, KSA 6, 240–244): Bei Manu scheint N. diese Dressur als „Züchtung“, damit als Ermöglichung eines höheren Typus Mensch gutzuheißen, während nach ihm die zeitgenössisch reichsdeutsche, christlich kontaminierte (vgl. AC 61, KSA 6, 250–252) Dressur der Menschen zu deren völliger Nivellierung führt.

38, 33 f. *Das espressivo um jeden Preis, wie es das Wagnerische Ideal, das décadence-Ideal verlangt*] *Con espressione* oder *espressivo* bedeutet nach Riemanns *Musik-Lexikon* „mit Ausdruck, gewöhnliche Bezeichnung solistischer Stellen in Orchesterstimmen“ (Riemann 1884b, 247). Wagner legte auf die Betonung und den Ausdruck der einzelnen Stimme sowie auf die Verständlichkeit des Gesagten im Dienste der dramatischen Aussage großen Wert. Bei einer Auflistung seiner „fünf ‚Neins‘“ in NL 1887, KSA 12, 10[2], 454, 8 (KGW IX 6, W II 2, 141, 30) wird unter dem Stichwort „Kampf gegen die Romantik“ ein Charakteristikum dieser Romantik wie folgt beschrieben: „ein Nachmachen der expressivsten Formen, furore espressivo nicht aus der Fülle, sondern dem Mangel“ (ebd., 454, 19–21 = KGW IX 6, W II 2, 141, 39–43, ähnlich NL 1887, KSA 12, 10[25], 469, 25 f. = KGW IX 6, W II 2, 121, 4–6). Auch N. bediente sich selbst des „espressivo um jeden Preis“, vgl. NK KSA 6, ÜK DD 2.3.

39, 4 f. *Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine…*] An dieser Stelle sowie bei der Wiederholung 39, 8 hieß es in W II 7, 64 (KSA 14, 407) ursprünglich: „Definition des Germanen: Moral und lange Beine“. Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[99], 465, 12–16: „Daß die lieben D⟨eutschen⟩ dabei von Urgefühlen germanischer Tüchtigkeit und Kraft zu schwärmen verstehen, gehört zu den scherzhaften Anzeichen der psychologischen Cultur der Deutschen: — wir Anderen sind bei W⟨agners⟩ Musik im Hospital und, nochmals gesagt, sehr interessirt…“ Beispielsweise bei Hellwald 1876, 1, 527 heißt es: „Es würde nicht schwer fallen, vom Standpuncte der modern-naturwissenschaftlichen Auffassung des Lebens aus die Ansichten der alten Germanen über den Kampf in

Bausch und Bogen zu rechtfertigen. Man darf nur darauf hinweisen, dass die geistige Kraft, die man häufig so gerne der physischen entgegenstellt, mit der letzteren aus Einer Wurzel emporwächst. Doch kann man noch einen Schritt weiter gehen und mit vollstem Rechte behaupten, dass auch der moderne Germane sich seiner sogenannten physischen Kraft, oder wenn man will, der Kraft seines Armes mit Freudigkeit bewusst ist, dass es ihm wohl thut, sie zu gebrauchen, und dass er daher den Kampf liebt, denn der Kampf ist die vollste Bethätigung der physischen Lebenskraft und Lebensfreude." Vgl. NK KSA 6, 238, 10–14.

39, 5–12 *Es ist voll tiefer Bedeutung, dass die Heraufkunft Wagner's zeitlich mit der Heraufkunft des „Reichs" zusammenfällt: beide Thatsachen beweisen Ein und Dasselbe — Gehorsam und lange Beine. — Nie ist besser gehorcht, nie besser befohlen worden. Die Wagnerischen Kapellmeister in Sonderheit sind eines Zeitalters würdig, das die Nachwelt einmal mit scheuer Ehrfurcht das klassische Zeitalter des Kriegs nennen wird.*] Vgl. NK 38, 28–30. Die Parallelität zwischen der Reichseinigung und der Erneuerung deutscher Musik durch Wagner betont — in panegyrischer Absicht — Ludwig Nohl in seinem von N. gelesenen *Wagner*. Er beschwört die „Begeisterung": „Die patriotische von 1870 entstammte der gleichen Quelle und sie hat uns das ‚Reich' gebracht wie die von 1876 die ‚Kunst'." (Nohl o. J., 94, vgl. ebd., 65).

39, 11 f. *das klassische Zeitalter des Kriegs*] N. hat sich nach Ausweis der Lesespuren (NPB 291) bei Herrmann 1887, 107–116 über die verschiedenen Epochen des Krieges in der Menschheitsgeschichte unterrichtet. Vgl. NK KSA 6, 57, 12–14.

39, 15–18 *Wagner, der vielleicht das grösste Beispiel der Selbstvergewaltigung abgiebt, das die Geschichte der Künste hat (— selbst Alfieri, sonst sein Nächstverwandter, ist noch überboten. Anmerkung eines Turiners).*] Gemeint ist der häufig in Turin lebende, italienische Aufklärungsdichter Vittorio Alfieri (1749–1803), dem N. noch in NL 1887, KSA 12, 9[183], 446, 26 (KGW IX 6, W II 1, 6, 33) „einen Sinn für großen Styl" attestiert hat. Die zweibändigen *Denkwürdigkeiten aus dem Leben Vittorio Alfieri's* hatte N. 1878 erworben (KGB II 7/3, 2, S. 953) und intensiv gelesen. Auf diese Lektüre geht FW 91, KSA 3, 447, 7–14 zurück: „Alfieri hat, wie bekannt, sehr viel gelogen, als er den erstaunten Zeitgenossen seine Lebensgeschichte erzählte. Er log aus jenem Despotismus gegen sich selber, den er zum Beispiel in der Art bewies, wie er sich seine eigene Sprache schuf und sich zum Dichter tyrannisirte: — er hatte endlich eine strenge Form von Erhabenheit gefunden, in welche er sein Leben und sein Gedächtniss hineinpresste: es wird viel Qual dabei gewesen sein." Diese Darstellung steht in pointiertem Gegensatz zur Absicht, die Alfieri zu

Beginn seiner Autobiographie kundtut, nämlich durch dieses Werk zu verhindern, dass jemand nach seinem Tod eine Biographie publizieren werde, die, „hätte sie auch keinen weiteren Mangel, doch gewiß minder wahrhaft ausfallen wird, als die, welche ich selbst geben kann. [...] Damit jedoch diese meine Lebensgeschichte für weniger mangelhaft und etwas mehr wahrhaft, und für nicht minder unpartheiisch als jede andre, die jemand nach mir schreiben möchte, gelten kann; so verpflichtete ich, der ich stets mehr gehalten als versprochen habe, mich hiermit gegen mich selbst und gegen jeden, der mich wird lesen wollen, allen Leidenschaften zu entsagen“ (Alfieri 1812, 1, 5; doppelte Anstreichung am Rand von N.s [?] Hand). Der ‚autobiographische Pakt‘ (Philippe Lejeune), den Alfieri hier seinen Lesern anbietet, macht also gerade jene absolute Redlichkeit zur Voraussetzung einer Lektüre, die N. Alfieri abspricht. N. geht den angebotenen autobiographischen Pakt nicht ein. Wenn er Alfieri (oder Wagner) liest, dann liest er ihn symptomatisch: Er will das sehen, was Alfieri (oder Wagner) sich selbst und seinen Lesern zu verhehlen trachtet.

12

39, 30 f. *Dass die Musik nicht zu einer Kunst zu lügen wird.*] Die Formel „Kunst zu lügen“ kommt bei N. sonst nur noch in NL 1888, KSA 13, 23[9], 611 vor, und zwar dort gemünzt gegen die Antisemiten, die diese Kunst ihrerseits den Jesuiten vorwerfen. Im antisemitischen Milieu des 19. Jahrhunderts ist die Formel recht geläufig, vgl. z. B. Reinsberg-Düringsfeld 1863, 1, 48: „der Zigeuner wird fast noch mehr verachtet, als der Jude, dem er in der Kunst zu lügen und zu betrügen den Vorrang streitig macht“.

Nachschrift

40, 2–6 *— Der Ernst der letzten Worte erlaubt mir, an dieser Stelle noch einige Sätze aus einer ungedruckten Abhandlung mitzutheilen, welche zum Mindesten über meinen Ernst in dieser Sache keinen Zweifel lassen. Jene Abhandlung ist betitelt: Was Wagner uns kostet.*] In W II 7, 57 lautet dieser Passus: „Anmerkung. Der Ernst der letzten Worte erlaubt mir, einige Sätze aus einer ungedruckten Abhandlung (‚Richard Wagner physiologisch widerlegt‘) hinzuzufügen:“ (KSA 14, 408). Den Abhandlungscharakter der Nachschrift unterstreicht deren Gliederung in fünf Absätze (nach der Einleitung 40, 2–6), die

jeweils mit dem Satz beginnen: „Die Anhängerschaft an Wagner zahlt sich theuer.“ (40, 7; 41, 12; 42, 3; 42, 28; 44, 4) Der erste Absatz behandelt den Widerstand gegen Wagner, der zweite „die Lust, *ihn loszusein*“ (41, 14), der dritte Wagners geschmacksverderbende Massenwirkung, der vierte seine Verführungskraft, der fünfte und letzte schließlich seine verheerende Wirkung auf „Jünglinge“ und Frauen.

40, 18–21 *Die Herren Aesthetiker haben sich blossgestellt, als sie, aus drei Schulen der deutschen Philosophie heraus, Wagner's Principien mit „wenn“ und „denn“ einen absurden Krieg machten — was lag ihm an Principien, selbst den eigenen!*] Dass die professionellen Vertreter der philosophischen Ästhetik mit Wagner ihre liebe Mühe haben, konstatiert N. schon in GT 19, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen: „Welches Schauspiel, wenn jetzt unsere Aesthetiker, mit dem Fangnetz einer ihnen eignen ‚Schönheit‘, nach dem vor ihnen mit unbegreiflichem Leben sich tummelnden Musikgenius schlagen und haschen [...]. Man mag sich nur diese Musikgönner einmal leibhaft und in der Nähe besehen, wenn sie so unermüdlich Schönheit! Schönheit! rufen, [...] wobei ich z. B. an Otto Jahn denke.“ (KSA 1, 127, 22–34) Zur ästhetischen Wagner-Kritik des Philologen Otto Jahn (1813–1868), den N. als Student in Bonn gehört hatte, siehe N.s Brief an Erwin Rohde vom 08. 10. 1868 (KSB 2, Nr. 591, S. 322, Z. 34–53), sowie NK KSA 1, 127, 34. N. hatte damals Jahns *Gesammelte Aufsätze über Musik* mit einem Beitrag über *Tannhäuser* (Jahn 1866, 64–86) und einem über *Lohengrin* (ebd., 112–164) gelesen (dazu Panizzo 2007, 49–51). Dass die Kunst- und Musik-Fachleute in Sachen Wagner besser schweigen sollten, ist ein in N.s frühen Texten wiederkehrendes Motiv, denn: „Hier ist ein ganz Großer, der von Erlebtem redet: was hätten die Kleinen, die nichts erlebt haben, unsere Aesthetiker und Kunsthistoriker noch zu sagen!“ (NL 1875, KSA 8, 11[32], 222, 8–11) In WA Nachschrift schwiegen die Ästhetiker zwar auch besser — aber keineswegs, weil Wagner noch als „ein ganz Großer“ gilt.

40, 23–41, 1 *Ein Instinkt ist geschwächt, wenn er sich rationalisirt: denn damit, dass er sich rationalisirt, schwächt er sich.*] Einen Gegensatz von „Instinkt“ und Rationalität konstruierte schon der frühe N., wobei er instinktfeindlichen Rationalismus in Sokrates und Euripides zurückprojizierte (z. B. NL 1869, KSA 7, 1[106], 41, 6–11, markant dann in GT, vgl. auch NK KSA 6, 69, 21 f.). In N.s mittleren Schaffensjahren tritt dieser Gegensatz zurück, während er im Spätwerk *décadence* als Verlust von Instinkt interpretiert (AC 6, KSA 6, 172, 15–17).

41, 8–11 *Die Deutschen, die Verzögerer par excellence in der Geschichte, sind heute das zurückgebliebenste Culturvolk Europa's: dies hat seinen Vortheil, — eben damit sind sie relativ das jüngste.*] In AC 61, KSA 6, 250–252 macht N. „die Deutschen“ dafür verantwortlich, dass sie mit der Reformation

das Ende des Christentums verzögert hätten. In GD Was den Deutschen abgeht, KSA 6, 103–110 sowie EH WA 4, KSA 6, 362–364 rechnet er den Deutschen ihre kulturelle Inferiorität vor. Die These von der historischen Entwicklungsverzögerung in Deutschland, die N. im Bereich der Kultur, der Religion, der Wissenschaft diagnostiziert, wird im 20. Jahrhundert auf die politische Geschichte übertragen und kulminiert in Helmuth Plessners Darstellung der „verspäteten Nation“ (*Die verspätete Nation*, Stuttgart 1959).

41, 17–23 u. 42, 1–2 *Es geschah beim Begräbnisse Wagner's, dass der erste deutsche Wagner-Verein, der Münchener, an seinem Grabe einen Kranz niederlegte, dessen Inschrift sofort berühmt wurde. „Erlösung dem Erlöser!“ — lautete sie. Jedermann bewunderte die hohe Inspiration, die diese Inschrift diktirt hatte, Jedermann einen Geschmack, auf den die Anhänger Wagner's ein Vorrecht haben; Viele aber auch (es war seltsam genug!) machten an ihr dieselbe kleine Correctur: „Erlösung vom Erlöser!“ — Man athmete auf.*] Vgl. NK 15, 2, zum Begriff des Erlösers NK KSA 6, 198, 32. „Höchsten Heiles Wunder: / Erlösung dem Erlöser!“, lauten die Schlussworte von Wagners *Parsifal* (Wagner 1907, 10, 375). Als Begräbnis-Nachruf auf Wagner — er wurde am 18. 02. 1883 in Bayreuth bestattet — wird der „‚fromme[.]‘ Wunsch[.]: ‚Erlösung dem Erlöser!‘“ schon in NL 1885, KSA 11, 41[2]6, 673, 15 f. (KGW IX 4, W I 5, 34, 26) ausgedrückt, um dann in NL 1888, KSA 13, 14[52], 243 (KGW IX 8, W II 5, 161) mit dem Kranz des Münchner Wagner-Vereins assoziiert zu werden. In Za II Von den Priestern kommt die Umkehrung der Formel schon vor: „Ach dass Einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste!“ (KSA 4, 117, 21 f.) Köselitz merkt in seinem Brief vom 11. 08. 1888 zurecht an: „‚Erlösung dem Erlöser‘. (S. 42 Zeile 8) sind die letzten Worte im Wagner'schen Parsifal. Ob der Münchener W⟨agner⟩Verein der erste deutsche war, habe ich, trotz vielen Suchens, nicht bestätigen können: aber vielleicht meinen Sie es gar nicht chronologisch?“ (KGB III 6, Nr. 564, S. 262 f. Tatsächlich wurde der erste „Richard-Wagner-Verein“ am 01. 06. 1871 vom Musikalienhändler Emil Heckel in Mannheim gegründet; die Vereine von München und Leipzig kamen erst im August 1871 hinzu.) In Nohls umständlicher Beschreibung von Wagners Begräbnis und den Nachrufen wird der fraglichen „Inschrift“ nicht gedacht (Nohl o. J., 128–135); er zitiert die Formel „Erlösung dem Erlöser“ dafür zweimal als *Parsifal*-Quintessenz (Nohl o. J., 118 und 121). Tatsächlich ist es nach Ausweis der zeitgenössischen Quellen auch nicht der Münchner Wagner-Verein gewesen, der seinen Kranz entsprechend dedizierte. Henry Perl berichtet 1883 in *Richard Wagner in Venedig. Mosaikbilder aus seinen letzten Lebenstagen*: „Wie uns Dr. Keppler versicherte, muß der Todeskampf des Meisters ein überaus harter gewesen sein, besonders dadurch erschwert, daß ihm die Stimme völlig versagte. / ‚Erlösung dem Erlöser!‘ / Diese sinnig großen Worte aus der erhabenen Parsifaldichtung

schrieb der Wiener Wagnerverein /150/ auf den Kranz, welchen er an dem Sarge Richard Wagners niederlegte, und sie sind es auch, welche uns bei dem Gedanken an diesen Todeskampf trösten." (Perl 1883, 149 f.).

Das Motiv, vom Erlöser und der Erlöserbedürftigkeit zu erlösen, kommt bei N. besonders 1883 wiederholt vor, und zwar abgelöst von Wagner als wesentliche Verkündigungsaussage Zarathustras, vgl. NL 1883: KSA 10, 9[14], 349; KSA 10, 9[36], 356; KSA 10, 9[56], 364; KSA 10, 13[1], 415, 5 f. u. 442, 10; KSA 10, 13[20], 467, 23 und KSA 10, 13[28], 471, 21.

41, 24–30 [Anmerkung] *War Wagner überhaupt ein Deutscher? Man hat einige Gründe, so zu fragen. Es ist schwer, in ihm irgend einen deutschen Zug ausfindig zu machen. Er hat, als der grosse Lerner, der er war, viel Deutsches nachmachen gelernt — das ist Alles. Sein Wesen selbst widerspricht dem, was bisher als deutsch empfunden wurde: nicht zu reden vom deutschen Musiker! — Sein Vater war ein Schauspieler Namens Geyer. Ein Geyer ist beinahe schon ein Adler...*] Zumindest offiziell gilt der Polizeiactuarius Friedrich Wagner (1770–1813) als Richard Wagners Vater. Wagners Mutter Johanna Wagner heiratete freilich nach dem frühen Tod ihres ersten Mannes bereits 1814 den „hochbegabten Schauspieler Ludwig Geyer[(1779–1821)], welcher ein vertrauter Freund des Hauses gewesen war" (Nohl o. J., 7). N.s Suggestion, „Geyer" sei wie „Adler" ein jüdischer Name, ist falsch (zum „Geyer"-Motiv beim frühen N. siehe Landerer / Schuster 2005). In N.s Nachlass taucht bereits 1878 die Frage auf: „sollte Wagner ein Semite sein? Jetzt verstehen wir seine Abneigung gegen die Juden." (NL 1878, KSA 8, 27[78], 500, 2–4, vgl. die rassenpsychologische Erweiterung der Überlegung in NL 1878, KSA 8, 30[153], 549, 5–7: „ich glaube, semitische Rassen kommen der Wagnerischen Kunst verständnissvoller entgegen als die arische"). „An den eigentlichen Misojuden (wie W⟨agner⟩) ist mir eher die Verwandtschaft mit dem Jüdischen als die Unähnlichkeit aufgefallen — es ist eine ungeheure Eifersucht" (NL 1881, KSA 9, 12[116], 597, 1–3). N. bedient in seinen Bemerkungen zu Wagners Verwandtschaft mit dem Judentum durchaus auch bekannte antisemitische Stereotypen der Zeit — wie die „ungeheure Eifersucht" in der eben zitierten Notiz. In der Anmerkung zu WA Nachschrift ist es sichtlich sein Bestreben, Wagners eigene antisemitische Invektiven gegen diesen selbst zu richten, indem er nämlich den Hauptvorwurf aus Wagners berüchtigtem Pamphlet von 1850, *Das Judenthum in der Musik*, aufgreift und gegen Wagner in Anschlag bringt, dass nämlich die Juden alles Deutsche immer bloß nachgeahmt hätten: „Er hat, als der grosse Lerner, der er war, viel Deutsches nachmachen gelernt". In seinem Brief an Köselitz vom 11. 08. 1888 bekennt N.: „in Einem Punkte bin ich sogar zweifelhaft, ob ich nicht zu weit gegangen (— nicht in den Sachen, sondern in dem Aussprechen von Sachen) Vielleicht lassen wir die Anmerkung (in der über W⟨agner⟩s Herkunft Etwas

angedeutet wird) weg“ (KSB 8, Nr. 1088, S. 388, Z. 10–14). N. nimmt davon freilich wieder Abstand, vgl. seinen Brief an Köselitz vom 15. 09. 1888 (KSB 8, Nr. 1091, S. 393, Z. 2–5), ferner auch Köselitz’ Brief an N. vom 15. 08. 1888 (KGB III 6, Nr. 568, S. 270).

Eine jüdische Abstammung Wagners wird auch in der zeitgenössischen Polemik gelegentlich erwogen: „**Talmud-Schnüfflernase**. ‚Auch der namentlich in Berlin gedeihende Wagner-Semite fehlte nicht, der trotz der Angriffe des grossen Musikmonopolisten gegen die jüdische Konkurrenz sowol in dem munter vordringlichen Wesen des Meisters wie in der langen Talmud-Schnüfflernase desselben deutliche Spuren einer früheren Stammesverwandtschaft errathen hat.‘ (D. Spitzer: Ein Tag während der Bayreuther Schreckenszeit, ‚Neue freie Presse‘, August 1876.)“ (Tappert 1877, 37, vgl. auch ebd., 19).

41, 30–32 [Anmerkung] *Das, was bisher als „Leben Wagner’s“ in Umlauf gebracht ist, ist fable convenue, wenn nicht Schlimmeres.*] N. hatte 1869 in Basel für Druck und Korrektur der ersten drei Teile von Wagners ab 1865 entstandener Autobiographie *Mein Leben* gesorgt. Das Werk wurde nur für enge Freunde gedruckt und blieb dem breiten Publikum bis ins 20. Jahrhundert unbekannt. Als „fable convenue“ gilt etwas Erdachtes, was ohne Prüfung für wahr gehalten wird.

41, 32–36 [Anmerkung] *Ich bekenne mein Misstrauen gegen jeden Punkt, der bloss durch Wagner selbst bezeugt ist. Er hatte nicht Stolz genug zu irgend einer Wahrheit über sich, Niemand war weniger stolz; er blieb, ganz wie Victor Hugo, auch im Biographischen sich treu, — er blieb Schauspieler.*] Vgl. NK 30, 21–23 u. NK 39, 15–18. Auf die Diskrepanz zwischen der „idealen Biographie“ Hugos, die dieser in seinen Werken erzählt, und seinem tatsächlichen Charakter weist insbesondere Émile Faguet in seinem *Dix-neuvième siècle* hin — einem Werk, das N. vermutlich gelesen hat, ohne dass es sich in seiner Bibliothek erhalten hätte: „Rien ne serait plus facile à l’historien et rien ne lui serait plus agréable, avec la biographie idéale d’Hugo écrite dans toutes ses œuvres par lui-même, avec les persécutions de la censure avant et après 1830, avec sa ferme et noble attitude devant Charles X, avec son rôle de protecteur éclairé de la monarchie de Juillet, avec son exil, son martyre pour le droit, sous l’Empire, ses appels à la clémence et sa pitié pour les vaincus depuis /157/ 1870, de construire un personnage de Plutarque, une sorte d’Agrippa d’Aubigné mêlé de Marc-Aurèle, stoïque, indomptable, généreux et doux, et ne cessant d’être tout devoir que pour être tout bonté. Ces portraits romanesques sont une tentation pour la plume. […] Ils font plaisir à tout le monde. Mais il est probable qu’on nous demande la vérité. / La vérité est que Victor Hugo fut un caractère ordinaire et

de moyen ordre. Sauf dans sa première jeunesse, il n'était pas bon. Il ne savait pas pardonner. Ses rancunes étaient terribles." (Faguet 1887, 156 f. „Nichts wäre einfacher für den Historiker und nichts würde ihm angenehmer sein, mit der idealen, von Hugo in all seinen Werken von ihm selbst geschriebenen Biographie, mit den Verfolgungen durch die Zensur vor und nach 1830, mit seiner strengen und noblen Haltung gegenüber Karl X., mit seiner Rolle des aufgeklärten Beschützers der Julimonarchie, mit seinem Exil, seinem Märtyrertum für das Recht unter dem Kaiserreich, seinen Aufrufen zu Milde und seinem Mitgefühl gegenüber den seit 1870 Besiegten /157/, als aus Hugo eine Persönlichkeit wie von Plutarch zu konstruieren, einer Art Agrippa d'Aubigné gemischt mit Marc Aurel, stoisch, unzähmbar, großzügig und weich, der nicht müde wird, ganz in seiner Aufgabe aufzugehen, bloß um ganz von Güte erfüllt zu sein. Diese romanhaften Portraits sind eine Verlockung für die Feder. [...] Sie gefallen jedem. Aber es ist wahrscheinlich, dass man von uns die Wahrheit verlangt. / Die Wahrheit ist, dass Victor Hugo ein gewöhnlicher Charakter von mittelmäßigem Rang war. Außer in seiner ersten Jugend war er nicht gut. Er konnte nicht verzeihen. Seine Ränke waren fürchterlich.").

42, 8 f. *in rebus musicis et musicantibus*] Lateinisch: „in musischen und musikalischen Belangen".

42, 12 f. *den frechen Dilettantismus*] Der Dilettantismus-Vorwurf, den N. auch in NL 1874, KSA 7, 32[15], 759, 28 erwägt, geht auf Felix Mendelssohn zurück und auf Wagners ironische Selbsteinschätzung (vgl. Wagner 1871–1873, 5, 152 = Wagner 1907, 5, 117). N. hatte ihn bereits im Anschluss an die Lektüre von Jahns *Gesammelten Aufsätzen über Musik* in seinem Brief an Rohde vom 08. 10. 1868 diskutiert: „Ich gebe ihm [sc. Jahn] trotzdem vielfach Recht, insbesondre darin, daß er Wagner für den Repräsentanten eines modernen, alle Kunstinteressen in sich aufsaugenden und verdauenden Dilettantismus hält" (KSB 2, Nr. 591, S. 322, Z. 38–41; vgl. dazu Jahn 1866b, 72: „Wagner mit seinem vielseitigen Talent für Poesie, Musik, bildende Kunst, soweit sie bei dem scenischen Arrangement in Betracht kommt, und dialektisirende Kritik ist ein Repräsentant des auf unserer heutigen Bildung ruhenden Dilettantismus"). Zahlreiche Belegstellen zum Dilettantismus-Verdacht gegen Wagner, u. a. auch von Eduard Hanslick, führt Tappert in seinem *Wagner-Lexicon* an (Tappert 1877, 8–10).

42, 13 *(— die Formel dafür steht in den Meistersingern)*] In NL 1888, KSA 13, 15[96], 463, 12–14 gelten Wagners *Meistersinger* immerhin noch als die „drittbeste" moderne Oper (nach Köselitz' *Löwe von Venedig* und Bizets *Carmen*), nämlich als „ein Meisterstück des Dilettantismus in der Musik". Näheres ist NL 1888, KSA 13, 16[65], 507, 10–12 zu entnehmen: „Die Meistersinger verherrli-

chen D⟨eutschland⟩'s Genie, das nichts gelernt hat: ausgenommen was es von den Vöglein gelernt hat". Denn der Held Walther von Stolzing ist kein gelernter Sänger, sondern ein Naturtalent. Wahre Kunst fällt, wie Hans Sachs Stolzing im 3. Aufzug erklärt, dem Künstler sozusagen im Schlafe zu: „Glaubt mir, des Menschen wahrster Wahn / wird ihm im Traume aufgethan: / all' Dichtkunst und Poeterei / ist nichts als Wahrtraum-Deuterei." (Wagner 1871–1873, 7, 317 = Wagner 1907, 7, 235) N. zitiert diesen Passus in GT 1, KSA 1, 26, 17–20.

42, 14–17 *die Theatrokratie —, den Aberwitz eines Glaubens an den Vorrang des Theaters, an ein Recht auf Herrschaft des Theaters über die Künste, über die Kunst...*] Der Begriff der Theatrokratie, den N. hier gleich als „Herrschaft des Theaters" wörtlich übersetzt, hat er keineswegs erfunden; vielmehr stammt er von Platon, der in den *Nomoi* (III, 701a) den Verfall der Aristokratie und die Herrschaft des allgemeinen Publikums als θεατροκρατία anprangert (vgl. zur Parallele mit N. auch Ottmann 1999, 151). N. benutzt ihn bereits in NL 1874, KSA 7, 32[61], 775, 5–10 mit wagnerkritischer Spitze: „Wagner versucht die Erneuerung der Kunst von der einzigen noch vorhandenen Basis aus, vom Theater aus: hier wird doch wirklich noch eine Masse aufgeregt und macht sich nichts vor wie in Museen und Concerten. Freilich ist es eine sehr rohe Masse, und die Theatrokratie wieder zu beherrschen hat sich bis jetzt noch als unmöglich erwiesen."

42, 17–22 *Aber man soll es den Wagnerianern hundert Mal in's Gesicht sagen, was das Theater ist: immer nur ein Unterhalb der Kunst, immer nur etwas Zweites, etwas Vergröbertes, etwas für die Massen Zurechtgebogenes, Zurechtgelogenes! Daran hat auch Wagner Nichts verändert: Bayreuth ist grosse Oper — und nicht einmal gute Oper...*] 1874 war N. nach Ausweis der in NK 42, 14–17 mitgeteilten Nachlassnotiz noch bereit, mit Wagner das Theater als die „einzige[.] noch vorhandene[.] Basis" einer umfassenden Erneuerung der Kunst zu sehen, so sehr er schon damals das Theater als jene Kunstform betrachtete, in der die „Masse" zur Herrschaft gelange. 1888 hingegen spricht N. dem Theater alles Erneuerungspotential ab und macht es vielmehr für den Verfall der Kunst verantwortlich.

Die „Große Oper" oder *Grand opéra* wurde in den 1820er Jahren in Paris erfunden, umfasste jeweils vier oder fünf Akte und brachte auch ein langes Ballet auf die Bühne. Wagner hatte sich 1839 vom Hauptrepräsentanten des *Grand opéra* Giacomo Meyerbeer Protektion beim Versuch erhofft, selbst an der Pariser Oper zu reüssieren. Als diese Hoffnung enttäuscht wurde, wandte sich Wagner von Meyerbeer und seiner „Großen Oper" ab. Entsprechend scharf fielen 1851 in *Ein Theater in Zürich* seine Invektiven gegen die „Große Oper" aus: „Diese goldflimmernde große Oper ist nun an und für sich nur eine Schale

ohne Kern, nämlich eine prunkend gleißende Schaustellung der sinnlichsten Ausdrucksmittel ohne ausdruckswerthe Absicht. In Paris, wo dieses Genre seine moderne Ausbildung erhielt, und von wo aus es auf unsere Theater übergesiedelt wird, hat sich von allen dort entwickelten Ergetzungs- und Luxuskünsten ein glänzendster Ausfluß gebildet, der auf dem Theater der großen Oper unüberboten seine Konsistenz gewonnen hat. Alle Vornehmen und Reichen, die sich in der ungeheuren Weltstadt der ausgesuchtesten Vergnügungen und Zerstreuungen wegen aufhalten, versammeln sich, von Langeweile und Genußsucht getrieben, in den üppigen Räumen dieses Theaters, um das höchste Maaß von Unterhaltung sich vorführen zu lassen.“ (Wagner 1871–1873, 5, 39 f. = Wagner 1907, 5, 31). N. erkennt nun nüchtern, dass auch Wagners Bayreuth nichts anderes zu bieten hat als die von ihm einst verleumdete „Große Oper“. Das später von ihm selbst verworfene (und in vielerlei Hinsicht dem Vorbild Meyerbeers verpflichtete) Frühwerk Wagners *Rienzi* trug noch den Untertitel „Große tragische Oper in 5 Akten“.

42, 22 f. *Das Theater ist eine Form der Demolatrie in Sachen des Geschmacks*] Das bei N. nur hier belegbare, griechische Kunstwort „Demolatrie“ bedeutet „Verehrung, Vergötzung des Volkes“ (zum Thema im Horizont der ästhetischen Diskussion des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts siehe auch Müller-Schöll 1995/1996). Streng genommen handelt es sich bei „Demolatrie“ nicht um einen Neologismus N.s, auch wenn der Begriff vor ihm überaus selten belegt ist: Als lateinische *demolatria* taucht er in einer Version des von Atto von Vercelli (ca. 885–960) verfassten *Polypticum* bereits auf (Attonis Vercellensis Episcopi *Opera Omnia* = *Patrologiae latinae cursus completus. Series secunda*, ed. Jacques Paul Migne, Bd. 134, Paris 1853, 892 A). N. wird diesen Text nicht gekannt haben.

42, 34 *Weltverleumderisches*] Vgl. NK KSA 6, 371, 6.

43, 4 *nihilistischen (— buddhistischen) Instinkte*] Zum ersten Mal fällt hier in WA ein Wort aus dem Wortfeld des Nihilismus, das in N.s Spätwerk überaus präsent ist (vgl. z. B. NK KSA 6, 172, 25 f.). Den Buddhismus hält N. für eine „nihilistische Religion[.]“ (AC 20, KSA 6, 186, 5), da auch er das Leben verneint.

43, 7–9 *Alles, was je auf dem Boden des verarmten Lebens aufgewachsen ist, die ganze Falschmünzerei der Transscendenz und des Jenseits.*] In W II 7, 53 heißt es nur „das buddhistische ~~Nirvâna~~ Nichts“ (KSA 14, 408).

43, 12 f. *Die Musik als Circe…*] Vgl. NK 20, 34–21, 1.

43, 14–17 *Der Parsifal wird in der Kunst der Verführung ewig seinen Rang behalten, als der Geniestreich der Verführung… Ich bewundere dies Werk, ich möchte es selbst gemacht haben; in Ermangelung davon verstehe ich*

es...] Die Pointe besteht gerade darin, dass der Titelheld in Wagners *Parsifal* sich Kundrys Verführungskünsten erfolgreich widersetzt. Aufschlussreich ist dazu N.s Brief an Heinrich Köselitz vom 25. 07. 1882: „Sonntags war ich in Naumburg, um meine Schwester ein wenig noch auf den Parsifal vorzubereiten. Da gieng es mir seltsam genug! Schließlich sagte ich: ‚meine liebe Schwester, ganz **diese** Art Musik habe ich als Knabe gemacht, damals ⟨als⟩ ich mein Oratorium machte' — und nun habe ich die alten Papiere hervorgeholt und, nach langer Zwischenzeit, wieder abgespielt: die Identität von Stimmung und Ausdruck war märchenhaft! Ja, einige Stellen z. B. ‚der Tod der Könige' schienen uns Beiden ergreifender als alles, was wir uns aus dem P⟨arsifal⟩ vorgeführt hatten, aber doch ganz parsifalesk! Ich gestehe: mit einem wahren Schrecken bin ich mir wieder bewußt geworden, wie nahe ich eigentlich mit W⟨agner⟩ verwandt bin." (KSB 6, Nr. 272, S. 231, Z. 26–38) Gemeint ist das von N. 1860/61 komponierte Weihnachtsoratorium (in der von Curt Paul Janz herausgegebenen Ausgabe von N.s musikalischem Nachlass: Nietzsche 1976, 254–287 u. 349).

43, 23 *reine Thoren*] Wagners letzter Held Parsifal ist der reine Tor, vgl. NK 34, 12 f. und NK KSA 6, 130, 14–17.

43, 26 *Femininismen*] Vgl. NK KSA 303, 19–22.

43, 27 *Idiotikon des Glücks*] Ein Idiotikon ist ein „Wörterbuch, welches die Eigenheiten eines Dialekts (Idiotismen) enthält" (Meyer 1885–1892, 8, 878). Das ‚Fachwörterbuch des Glücks', das in 43, 27 angekündigt wird, ist überdies ein sicheres Mittel, sich zum Idioten oder „reine[n] Thoren" (43, 23) zu machen. Zum Idiotischen vgl. NK 23, 9–11, zum Idiotismus z. B. NK KSA 6, 177, 31.

43, 27 f. *Trinkt nur, meine Freunde, die Philtren dieser Kunst!*] Als Philtron oder Philtrum wird in der Antike ein Liebestrank bezeichnet, „dessen sich der Aberglaube bediente, um in Individuen des andern Geschlechts Liebe zu erwecken" (Meyer 1885–1892, 12, 1023).

43, 29 f. *eure Männlichkeit unter einem Rosengebüsche zu vergessen*...] N. spielt einerseits auf den Zaubergarten Klingsors (vgl. NK 43, 31) im *Parsifal* sowie die von Klingsor zur Verführung Parsifals ausgesandte „Höllenrose" Kundry an (die Rosenmetapher bemüht Wagner auch, als er Klingsor teichoskopisch Parsifals kühne Eroberung seines Schlosses schildern lässt: „Ha! Wie stolz er nun steht auf der Zinne! / Wie lachen ihm die Rosen der Wangen, / da kindisch erstaunt / in den einsamen Garten er blickt!" Wagner 1907, 10, 349). Andererseits evoziert 43, 29 f. Heinrich Hoffmann von Fallerslebens damals berühmtes Gedicht *Im Rosenbusch die Liebe schlief*, das N. schon als Schüler

in einer unter seinen Büchern überlieferten Hoffmann von Fallersleben-Anthologie gelesen haben dürfte (Anonym 1854a, 17). In Hoffmann von Fallerslebens Gedicht ist es die Liebe, die unter dem Rosengebüsch schläft. Der Frühling wendet all seine Kunstgriffe an, sie wachzurufen und vor allem wachzuhalten.

43, 30–33 *Ah dieser alte Zauberer! Dieser Klingsor aller Klingsore! Wie er uns damit den Krieg macht! uns, den freien Geistern! Wie er jeder Feigheit der modernen Seele mit Zaubermädchen-Tönen zu Willen redet!*] Auch der Zauberer Klingsor hoffte, so ist dem 1. Aufzug des *Parsifal* zu entnehmen, in den erlauchten Kreis der Gralsritter aufgenommen zu werden, musste aber eine Abweisung hinnehmen, hatte er sich doch, um dem Keuschheitsgebot zu entsprechen, selbst entmannt. Um Rache zu nehmen, errichtete er in der Nähe der Gralsburg sein Zauberschloss mit dem Garten, in dem schöne Mädchen blumengleich wachsen.

43, 33 f. *Es gab nie einen solchen Todhass auf die Erkenntniss!*] Das „Wunder der Erkenntnis“, das dem reinen Toren Parsifal widerfährt, ist „die Wiedergeburt aus der Gnade, wie sie schon das fernste Menschensein als Sinn alles Religiösen erkannt hatte“ (Nohl o. J., 115) — für N. gerade Ausdruck radikaler Erkenntnis- und Wissenschaftsfeindlichkeit. Die findet er neben Wagner nur noch im Christentum, vgl. AC 58, KSA 6, 226–227. Nimmt man in 43, 34 Erkenntnis doppeldeutig im Sinne von Genesis 4, 1, so kann sie auch den Geschlechtsakt oder das Geschlechtliche meinen — auf das eben Klingsor (alias Wagner) mit seiner Keuschheitsideologie gleichermaßen einen „Todhass“ entwickelt hat.

43, 34 *Todhass*] Vgl. NK 15, 26.

43, 34–44, 2 *Man muss Cyniker sein, um hier nicht verführt zu werden, man muss beissen können, um hier nicht anzubeten.*] Pohl 1888 zitiert gegen Ende seiner polemischen Besprechung diesen Satz und schließt sie wie folgt: „Das ist der Grundsatz Lucifer’s, als er sich gegen die Gottheit empört – – /1033/ Soviel ist gewiss: Nietzsche ist Cyniker durch und durch — geworden. — Und diese Erkenntniss ist das einzige positive Resultat der Lecture seiner Streitschrift.“ (KGB III 7/3, 2, S. 1032 f.) Die antike Philosophenschule der Kyniker zeichnete sich durch unverfrorene Direktheit, Schamlosigkeit und besondere Bissigkeit im Umgang mit konkurrierenden Philosophien aus. Ihr Name leitet sich nach manchen Überlieferungen vom beißfreudigen κύων, vom Hund ab. Zum Kynismus-Motiv beim späten N. siehe NK KSA 6, 302, 26–30 und im Blick auf Wagner NK KSA 6, 418, 3 f.

44, 3 *Der Cyniker warnt dich — cave canem...*] Das lateinische Epigramm — übersetzt: „Nimm dich vor dem Hund in acht“ — spielt natürlich auf die Etymologie der „Cyniker“ an, siehe NK 43, 34–44, 2.

44, 6 *⟨Verderbniss⟩*] In KSA u. KGW ergänzt nach W II 7, 57 (KSA 14, 408).

44, 7–9 *Wagner wirkt wie ein fortgesetzter Gebrauch von Alkohol. Er stumpft ab, er verschleimt den Magen. Spezifische Wirkung: Entartung des rhythmischen Gefühls.*] Über die Wirkungen des Alkohols hat sich N. bei Richet 1884, 92–108 kundig gemacht, wo freilich die „Entartung des rhythmischen Gefühls“ nicht thematisiert wird. In einer Notiz „Zu Ehren der Laster“ gruppiert N. die griechische Kultur und die Päderastie sowie die deutsche Musik und die Trunksucht zusammen (Nachlass 1887, KSA 12, 9[21], 347 = KGW IX 6, W II 1, 120, 28–37).

44, 9 *Entartung des rhythmischen Gefühls*] Vgl. Bellaigue 1885, 463: „Deux choses capitales manquent à cette musique: le rythme et la tonalité.“ („Dieser Musik fehlen zwei wesentliche Dinge: der Rhythmus und die Tonalität.“).

44, 9–11 *Der Wagnerianer nennt zuletzt rhythmisch, was ich selbst, mit einem griechischen Sprüchwort, „den Sumpf bewegen“ nenne.*] Das „Sprüchwort“ bemüht N. auch in M 18, KSA 3, 31, 29–33: „selbst in dieser sogenannten Weltgeschichte, welche im Grunde ein Lärm um die letzten Neuigkeiten ist, giebt es kein eigentlich wichtigeres Thema, als die uralte Tragödie von den Märtyrern, die den Sumpf bewegen wollten“. Den griechischen Wortlaut zitiert N. in einem Briefentwurf an Heinrich von Stein, Mitte März 1885: „Ihnen als dem Verfasser des Wagner-Lexikons! in das ich inzwischen auch ein Mal hineingeblickt habe — und daß ichs ausspreche, mit einem unsäglichen Abscheu vor diesem anmaaßlichen Gefasel über jeglich Ding. ‚Man soll diesen Sumpf nicht aufrühren‘ μὴ κίνει Καμάριναν, sagte der Syrakusaner — —“ (KSB 7, Nr. 584, S. 27 f., Z. 57–62, berichtigt nach KGB III 7/2, S. 556, vgl. in Hoffmann 1991, 647 die Fassung dieser Stelle in den Koegel-Exzerpten). Kamarina ist der Name eines sumpfigen Binnengewässers nahe der gleichnamigen sizilischen Stadt. Als die Bewohner von Kamarina das Orakel fragten, ob sie den Sumpf-See trockenlegen sollten, gab es die Auskunft μὴ κίνει Καμάριναν, „Rühr Kamarina nicht auf!“ Das Sprichwort ist in diversen antiken und späteren Sammlungen überliefert (vgl. z. B. Zenobios von Athos: *Proverbia* V 18; *Oracula Sibyllina* III 736, ferner Vergil: *Aeneis* III 700 f.; die daraus abgeleitete deutsche Wendung „den Sumpf bewegen“ ist z. B. bei Friedrich Maximilian Klinger belegt, siehe Gervinus 1853, 5, 353).

Die Nutzanwendung des Sprichwortes auf Wagner machte N. auch in NL 1884, KSA 11, 26[394], 254, einem Text, der Motive aus WA Nachschrift vorwegnimmt: „Wissen Sie, was ein Sumpf ist? — Der Zufall erlaubte es mir, wieder alles das bei einander zu sehen, was Richard Wagner und seine Leute zusammen in Worten gepredigt haben: in den übel berufenen Bayreuther Blättern. Sehen Sie, das ist ein Sumpf: Anmaaßung, Unklarheit, Unwissenheit und —

Geschmacklosigkeit durcheinander. Wie der Alte singt, so zwitschern die Jungen; darüber wird sich Niemand wundern. Und wäre es nur ein Gesang! Aber es ist ein Gewinsel, die Wichtigthuerei eines alten Oberpriesters, der sich vor nichts mehr fürchtet als vor hellen deutlichen Begriffen. Und das will in Dingen der Philosophie und Historie mitreden! — Il faut être sec, sagt, mir nach dem Herzen, mein Freund Stendhal. Man soll den Morast nicht aufrühren. Man soll auf Bergen wohnen: also sprach mein Sohn Zarathustra."

44, 12 f. *Der Jüngling wird zum Mondkalb, — zum „Idealisten"*.] Auch im zeitgenössischen Wagner-Bestiarium fehlt dieses Tier nicht: „**Mondkalb**. ‚Hätt' der musikal'sche Struwelpeter nischt gemacht äsau aanen Pischtokel (Spektakel) un beleidigt de alte Meister, kaan Mensch hätt' incummedirt dieses dramatisch-musikalische Mondkalb.' (Isaac Moses Hersch: ‚Herr Richard Wagner, der musikal'sche Struwelpeter', 1876.)" (Tappert 1877, 25).

44, 15 *er schreibt Bayreuther Blätter*] Die seit 1878 monatlich erscheinenden *Bayreuther Blätter*, die von Wagner initiiert und von Hans von Wolzogen herausgegeben wurden, sollten Wagner-Propaganda im großen Stil betreiben und die Festspielbesucher umfassend vorbereiten. „Für eine spätere Zeit, welche auf die Wagner-Epidemie unserer Tage mit ruhigem Urtheil, ja mit ungläubigem Erstaunen zurückblicken wird, werden die ‚Bayreuther Blätter' eine nicht geringe kulturhistorische Wichtigkeit haben. [...] Der künftige Kulturhistoriker Deutschlands [...] wird aus [...] dieser Zeitschrift authentisch darstellen können, wie heftig das delirium tremens des Wagner-Rausches bei uns gewüthet und was für Auswüchse es im Denken und Empfinden der ‚Gebildeten' zurückgelassen hat." (Hanslick 1884, 339) Als solcher durch Wagner geschmacklich verdorbener Jüngling, der für die *Bayreuther Blätter* schreibt, stand N. der von ihm sehr geschätzte Heinrich von Stein (1857–1887) vor Augen (dazu ausführlich Bernauer 1998, ferner NK 45, 2–7). In den *Bayreuther Blättern* finden sich bereits 1878 Wagners öffentliche Angriffe auf N. (*Publikum und Popularität*, Wagner 1907, 10, 81 ff.; vgl. Janz 1978, 1, 827). N. wird zwar nicht namentlich erwähnt, dennoch konnte über die Identität des Angegriffenen kein Zweifel bestehen — zumindest nicht für N. selbst, welcher am 3. September 1878 auf einer Postkarte an Franz Overbeck schrieb: „W⟨agner⟩'s bitterböse unglückliche Polemik gegen mich im Augustheft der Bayr⟨euther⟩ Bl⟨ätter⟩ habe ich nun auch gelesen: es that mir wehe, aber nicht an der Stelle, wo W⟨agner⟩ wollte." (KSB 5, Nr. 752, S. 351, Z. 9–12).

44, 16 f. *er löst alle Probleme im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Meisters*] Diese Parodie auf die christliche Segensformel „im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" macht zum einen auf die (unheilige) Allianz des Wagnerianismus mit dem Christentum aufmerksam, zum

andern auf den quasi-religiösen Absolutheitsanspruch Wagners und seiner Anhänger auch in außermusikalischen Belangen. Scharfe Kritik daran formuliert Hanslick 1884, 346: „‚Unsere [sc. Bayreuther] Blätter,' heißt es in Wolzogen's Neujahrsartikel, ‚sollen auch das äußere Zeichen der Vereinigung bleiben, welche in diesem Ausdruck das Bekenntniß einer religiösen Ueberzeugung gefunden hat.' Christlich und Christenthum wird nun das zweite Wort; das öffentliche Großthun und Toilettemachen mit christlicher Gesinnung streift ans Widerwärtige."

44, 17 f. *Am unheimlichsten freilich bleibt die Verderbniss der Nerven.*] Vgl. NK 22, 33. Auch in der deutschen Wagnerkritik vor der Rezeption französischer *décadence*-Analyse werden bereits nervenpsychologische Atteste erstellt: „‚Die zum Princip erhobene Formlosigkeit, die systemisirte Nichtmusik, das auf 5 Notenlinien verschriebene melodische Nervenfieber —' nennt Ed. Hanslick in der 3. Auflage des ‚Musikalisch Schönen' die unendliche Melodie Wagner's. — In der 4. verbesserten (!) Auflage heisst es: ‚die zum Princip erhobene Formlosigkeit, der gesungene und gegeigte Opiumrausch, für dessen Cultus in diesem Augenblicke in Bayreuth ein eigener Tempel erbaut wird —.'" (Tappert 1877, 26, vgl. zu der von Wagner selbst bekannten Nervenschwäche auch Moore 2002a, 176) Der an Wagner adressierte Vorwurf der „Formlosigkeit" kehrt in einer Werkskizze von NL 1885/86, KSA 12, 2[66], 90, 10 (KGW IX 5, W I 8, 150, 34) wieder, ebenso bei Tappert 1877, 13: „**Formlosigkeit**. ‚Die zum System erhobene Formlosigkeit ist die hervorstechende Eigenthümlichkeit der Musik zum »Lohengrin«.' (O. Gumprecht, 1859)".

44, 18–27 *Man gehe Nachts durch eine grössere Stadt: überall hört man, dass mit feierlicher Wuth Instrumente genothzüchtigt werden — ein wildes Geheul mischt sich dazwischen. Was geht da vor? — Die Jünglinge beten Wagner an... Bayreuth reimt sich auf Kaltwasserheilanstalt. — Typisches Telegramm aus Bayreuth: bereits bereut. — Wagner ist schlimm für die Jünglinge; er ist verhängnissvoll für das Weib. Was ist, ärztlich gefragt, eine Wagnerianerin? — Es scheint mir, dass ein Arzt jungen Frauen nicht ernst genug diese Gewissens-Alternative stellen könnte: Eins oder das Andere.*] In Heft W II 7, 57 (KSA 14, 408) lautet der Passus: „Man wandelt nicht ungestraft nach Bayreuth. — Ein[e] noch viel verhängnißvolleres ~~Problem~~ Frage stellt die Wirkung Wagners auf das Weib. Man kann vom Standpunkt junger Frauen nicht ernst genug diese Gewissens-Alternative stellen: Eins oder das Andere. Aut liberi aut ~~Wagner Bayreuth~~ lyrici... Eine Tristan-Aufführung, erlebt und empfunden, wie Wagner selbst beide Worte versteht, ~~gehört unter den schlimmsten Ausschweifungen~~ bedeutet eine Ausschweifung." Der Anfang dieser Variante spielt an auf Goethes *Wahlverwandtschaften* (II, 7) „Es wandelt niemand ungestraft unter Palmen, und

die Gesinnungen ändern sich gewiß in einem Lande, wo Elephanten und Tiger zu Hause sind.“ (Goethe 1856c, 15, 220; Seite mit einem Eselsohr markiert) „Aut Wagner aut liberi“, lautet die Alternative, vor die N. in NL 1888, KSA 13, 16[78], 513, 7 f. die „jungen Frauen“ stellen will. Vgl. NK KSA 6, 129, 5 f.

44, 21 f. *Bayreuth reimt sich auf Kaltwasserheilanstalt.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[53], 244 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 159, 2–8): „Man hat mir verrathen, daß die Wirkung Wag⟨nerischer⟩ Musik am stärksten ~~erst~~ nach einer ~~vorhergegangenen~~ Kur ~~mit~~ in Carlsbad ist“. In Karlsbad waren damals sowohl kalte als auch warme Mineralquellen in therapeutischem Gebrauch (Brockhaus 1882—1887, 10, 136). Zu Wasserkuren hatte sich N. bei Löwenfeld 1887 ausgiebig belesen: „Ein Vorurtheil, das ferner noch bei vielen Aerzten sowol, als Laien besteht, und das wol mit den früher gebrauchten Bezeichnungen K a l t wassercur, K a l t wasserheilanstalt zusammenhängt, ist die Annahme, dass es sich bei der Wassercur lediglich um die Verwerthung im eigentlichen Sinne des Wortes kalter Bäder, Douchen etc. handelt. Diese Auffassung hat auch dazu geführt, dass von manchen Seiten, insbesondere von Psychiatern, den Wasserheilanstalten der Vorwurf gemacht wird, dass sie zu kalte und damit zu intensiv wirkende (überreizende) Proceduren anwenden und hiedurch bei Nervenleidenden die bestehenden Störungen noch verschlimmern. Ich muss, soweit meine Erfahrung reicht, die Wasserheilanstalten im Grossen und Ganzen gegen diesen Vorwurf entschieden in Schutz nehmen.“ (Löwenfeld 1887, 60, zu den Vorzügen von Karlsbad ebd., 45) Schon Köselitz hatte bei der Druckfahnenkorrektur in seinem Brief vom 11. 08. 1888 moniert: „Was Sie mit „B⟨ayreuth⟩ reimt sich auf Kaltw⟨asser⟩ Heilanstalt“ (S. 46, Zeile 8 von unten) meinen, ist dem Leser nicht gleich verständlich.“ (KGB III 6, Nr. 564, S. 263) Kunze 1881, 100 empfiehlt zur Behandlung einer psychisch bedingten Hysterie (vgl. NK 22, 26–30) „stets eine wohl angeordnete Kaltwassercur: kalte Bäder, Klystiere mit kaltem Wasser, kalte Ueberschläge und Waschungen, See- und Flussbäder“. In UB I DS 11 galt N. der von David Friedrich Strauß unternommene Vergleich von Kant und Kaltwasseranstalt als besondere sprachliche Unverfrorenheit, vgl. NK KSA 1, 224, 6 f. „Wir verdanken dieser Beschäftigung [sc. Schillers mit der Philosophie Kants] einige der werthvollsten unter seinen prosaischen Schriften; auch seiner Dichtung hat er dabei die ursprüngliche Wildheit und Gewaltsamkeit, doch zugleich auch etwas an ihrer Frische und Natürlichkeit abgethan, und hätte er nicht das Glück gehabt, eben beim Heraustreten aus jener Kaltwasseranstalt mit J. W. Goethe zusammenzutreffen, der ihn mit einemmale wieder auf den Boden der Poesie, und zwar der echtesten, versetzte, so möchte ihm die Cur nicht zum besten bekommen sein.“ (Strauss 1872, 325) Auch Goethe selbst griff zur Metapher des belebenden kalten Bades, wie N. bei Hehn 1888, 321 lesen konnte.

44, 22 f. *Typisches Telegramm aus Bayreuth: bereits bereut.*] Zwar kein Telegramm, aber einen kurzen Brief schreibt N. am 25. 07. 1876 aus Bayreuth von den dortigen Festspielen: „fast habe ich's bereut! Denn bisjetzt war's jämmerlich. Von Sonntag Mittag bis Montag Nacht Kopfschmerzen, heute Abspannung, ich kann die Feder gar nicht führen." (KSB 5, Nr. 544, S. 178, Z. 3–5).

44, 28 f. *Man kann nicht zween Herren dienen*] Matthäus 6, 24.

45, 1 *in ihrem Zeichen siegt seine Sache...*] N. spielt auf die Prophezeiung an, die Kaiser Konstantin I. mit der Erscheinung eines Kreuzes vor der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahr 312 widerfahren sein soll: *in hoc signo vinces* („in diesem Zeichen wirst du siegen"). N. bemüht auch den lateinischen Wortlaut gelegentlich, siehe NK KSA 6, 232, 15–20.

45, 2–7 *Ah, dieser alte Räuber! Er raubt uns die Jünglinge, er raubt selbst noch unsre Frauen und schleppt sie in seine Höhle... Ah, dieser alte Minotaurus! Was er uns schon gekostet hat! Alljährlich führt man ihm Züge der schönsten Mädchen und Jünglinge in sein Labyrinth, damit er sie verschlinge, — alljährlich intonirt ganz Europa „auf nach Kreta! auf nach Kreta!"...*] Der kretische König Minos hat nach der griechischen Mythologie Minotaurus, ein ihm vom rachsüchtigen Poseidon geschicktes Stier-Mensch-Mischwesen, in ein Labyrinth einsperren lassen. Jedes Jahr musste das tributpflichtige Athen sieben Knaben und sieben Mädchen als Minotaurus-Futter nach Kreta schicken — bis Theseus dank des Fadens von Minos' Tochter Ariadne sich im Labyrinth zurechtfinden und den Minotaurus töten konnte. Der Theseus-Ariadne-Dionysos-Mythenkomplex (die von Theseus schließlich verlassene Ariadne findet in Dionysos einen neuen Partner) durchzieht N.s Spätwerk; die Identifikation von Cosima Wagner mit Ariadne kehrt noch in N.s sogenannten Wahnsinnszetteln wieder: „Ariadne, ich liebe Dich. Dionysos." (N. an Cosima Wagner, wohl 03. 01. 1889, fehlt in KSB 8, ediert in KGB III 7/3,1, Nr. 1241a, S. 8.) N. hat seine eigenen Hoffnungen nach Wagners Tod tatsächlich neben den „schönsten Mädchen" (wähnte er tatsächlich, Cosima für sich gewinnen zu können?), auf die wagnerianisierenden Jünglinge, namentlich auf Heinrich von Stein gesetzt (vgl. NK 44, 15), der als Erzieher von Siegfried Wagner die ursprünglich N. zugedachte Rolle übernommen hatte und sich trotz N.s Werbungsversuchen auch nach Wagners Tod nicht davon überzeugen ließ, sich nun auf N.s Seite zu schlagen. Steins früher Tod im Juni 1887 dürfte N. in seiner Assoziation vom jünglingfressenden Minotaurus Wagner bestärkt haben: „Der alte Verführer Wagner nimmt mir auch nach seinem Tode noch den Rest von Menschen weg, auf die ich wirken könnte." (N. an Malwida von Meysenbug, Ende Juli 1888, KSB 8, Nr. 1078, S. 378, Z. 27–29).

45, 6 f. *alljährlich intonirt ganz Europa „auf nach Kreta! auf nach Kreta!“*] In seinem Brief an Köselitz vom 24. 08. 1888 erläutert N.: „‚Auf nach Creta!‘ — ist ein berühmter Chor der schönen Helena. Ich sage Ihnen das aus Bosheit, nachdem Sie mich über die Schlußworte des Parsifal ‚unterrichtet‘ haben.“ (KSB 8, Nr. 1095, S. 398, Z. 8–10) Gemeint ist die „opéra-bouffe“ *La Belle Hélène* von Jacques Offenbach nach einem Libretto von Henri Meilhac und Ludovic Halévy (1864). Über den französischen Wortlaut war sich N. nicht im klaren, weshalb er am 07. 08. 1888 an den Musikwissenschaftler Adolf Ruthardt schrieb: „können Sie mir u m g e h e n d eine sehr gebildete Auskunft geben? Wie heißen im Originaltexte der ‚schönen Helena‘ die Worte des Chors, die deutsch ‚auf nach Kreta! auf nach Kreta‘ lauten? allons pour Crète vielleicht?“ (KSB 8, Nr. 1081, S. 382, Z. 4–7, korrigiert nach KGB III 7/3, 1, S. 367). Ruthardt antwortete nicht, so dass N. in WA Nachschrift beim deutschen Text blieb. Der von N. erfragte französische Text — er wird vom Chor am Ende des 1. Aktes gesungen — lautet: „Va pour la Crète. / Des dieux interprète. / L’oracle décrète. / Va, pars pour la Crète. / Que rien ne t’arrête. Ni flots, ni tempête. / Va, pars pour la Crète“ (Offenbach 2003, 17).

Zweite Nachschrift

Die Zweite Nachschrift charakterisiert ein Perspektivenwechsel: Schien es bislang, als wäre Wagner persönlich und allein für den Niedergang der Musik verantwortlich, erscheint er hier nur als der herausragendste Repräsentant eines allgemeinen Niedergangs. Wagner ist hier weniger Täter oder Schuldiger, als vielmehr das Opfer einer das ganze Zeitalter umgreifenden Entwicklung. Die Polemik *ad personam* macht einer allgemeinen kulturdiagnostischen Reflexion Platz, die ein generelles *décadence*-Verdikt ausspricht.

46, 6–8 *Seitdem aber in den Weinbergen des deutschen Geistes ein neues Thier haust, der Reichswurm, die berühmte R h i n o x e r a , wird kein Wort von mir mehr verstanden.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[26], 421, 26 f. und den Dankesbrief Carl von Gersdorffs an N. für die Zusendung von WA, 23. 09. 1888 (KGB III 6, Nr. 582, S. 313): „Woher soll noch ein neues Geschlecht freigeistischer Menschen kommen? Ist es in Deutschland möglich? Ich bezweifle es und betraure die Aussichtslosigkeit. Ja, die Rhinoxera! Du hast den Wurm erkannt. Ein jeder wird von ihm benagt, und Wipfeldürre ist die Folge.“ Beim „Reichswurm“ mag man auch an den Drachen Fafner denken, der in Wagners Siegfried den Schatz der Nibelungen hütet. N.s Wortschöpfung „R h i n o x e r a“ spielt zum einen auf das *Rhinozeros* an — „Um das Rhinozeros zu sehn, / Beschloß nach Deutschland ich zu gehn.“ (N. an Josef Viktor Widmann, 15. 09. 1887, KSB 8, Nr. 912, S. 156,

Z. 12 f.); gegen das deutsche „Hornvieh“ spricht N. sich wiederholt aus (z. B. GM III 26, KSA 5, 407, 28; EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 300, 25; ebd. 3, KSA 6, 303, 16; NW Wohin Wagner gehört, KSA 6, 427, 28 f.) — zum andern auf *Phylloxera (Philloxera) Vastatrix Planch*, die Reblaus, die, aus den USA eingeschleppt, seit Mitte des 19. Jahrhunderts Kontinentaleuropa zu verheeren begann (vgl. Thatcher 1983): „In Deutschland fand man die R[eblaus] seit 1874 mehrfach an vereinzelten Stellen, erst 1881 zeigte sich im Ahrthal ein Herd von 2 Hektar, u. bis 1887 mögen wohl gegen 80 Hektar verseucht sein. [...] Zum Schutz gegen die Verbreitung der R. wurden 1875 in Österreich und Deutschland Gesetze erlassen. Auf Anregung von [Victor] Fatio berief die Schweiz 1877 einen Reblauskongreß nach Lausanne, der die Grundzüge zu internationalem Vorgehen feststellte.“ (Meyer 1885–1892, 13, 622) Die „Weinberge[.] des deutschen Geistes“ (46, 6) rufen auch die Erinnerung an das biblische Gleichnis Matthäus 20, 1–16 wach.

Die Inspiration für die Kontamination von Rhinozeros und Phylloxera könnte N. wiederum in der zeitgenössischen Wagner-Kritik gefunden haben: „**Phylloxera vagnatrix**. Die ‚Berliner Montagszeitung‘ vom 14. Februar [1874] enthält im ‚Briefkasten‘ Folgendes: ‚Wer bayreutet so spät durch Nacht und Wind? — Nein! von einer Opern-Reblaus (phylloxera vagnatrix) ist uns nichts bekannt geworden und ebensowenig, dass dieselbe bereits seit einigen Tagen hierorts unter den Linden starke Verwüstungen /29/ anrichtet.‘ (Anspielung auf den Wagner-Bazar, der aber nicht unter den Linden, sondern am 9. Februar 1874 in der Wilhelmstrasse eröffnet wurde. — NB. Phylloxera vastatrix die (Wein-) Reblaus, deren Auftreten an Deutschlands Grenzen um diese Zeit constatirt worden war.)“ (Tappert 1877, 28 f.).

Karl Kraus nimmt 1921 in einer Auslassung gegen die „überwältigende Humorlosigkeit der deutschen Literatur“ N.s Begriffsschöpfung auf: „Es war sicherlich kein Zufall der Wahllosigkeit, daß ich unmittelbar vorher [sc. vor einer Gerhart Hauptmann-Lektüre] Nietzsche, an den die fröhliche Wissenschaft um dieses blamierte falsche Gelehrtentum sichtlich anknüpft — eine Zopfneckerei, die pedantischer und enger ist als alles Zopftum —, gelesen und mich an Witzen, wie etwa, daß die deutsche Kultur an der ‚Rhinoxera‘ leide, delektiert hatte und an ähnlichem polemischen Geist, der nun einmal — ja, so sind sie diese Deutschen — der Unsterblichkeit einverleibt ist.“ (Kraus 1987, 199).

46, 8 *Kreuzzeitung*] Die seit 1848 erscheinende, betont konservative *Neue preußische Zeitung* wurde wegen des dominierenden preußischen Kreuzes auf der Titelseite allgemein „Kreuzzeitung“ genannt. Am 31. 10. 1886 wurde in der Sonntagsbeilage (Nr. 44) erstmals in dieser Zeitung ein Werk N.s besprochen. Auf diese von „E. H.“ gezeichnete Rezension von *Jenseits von Gut und Böse*

nimmt N. in 46, 8 Bezug. Sie lautet: „‚Es ist die Wissenschaft der Tod der Poesie. Die selbst einst war die Lebenslust der Erden. Tod sucht ein höhres Sein; so sucht Philosophie Zuletzt nur höhre Poesie zu werden'. / Hat er recht — der Rückert? Hat er unrecht? Hat es ein gewisser Schiller vielleicht schon fertig gebracht, Philosophie in Poesie zu wandeln? Manche Leute behaupten es. Wie aber? wenn es Leute gäbe, die — als ehemalige Philologen eine andere ‚Lesart' erhärten: ‚Es sucht Philosophie zuletzt nur höherer Blödsinn noch zu werden?' Wer wagt zu lächeln? Wehe ihm, in der Rangordnung der Lachenden wird Friedrich Nietzsche ihn auf die Armsünderbank setzen. Nur das goldene Gelächter sitzt obenan. Es ruft Roseggers Geist in Sils-Maria? oder gar der Geist Edmund v. Hagens? Du erfreust Dich an kurzen Sprüchen, lieber Leser? Ich auch. So wollen wir einen Spruch von Friedrich Nietzsche hören: ‚Ein Mensch mit Genie ist unausstehlich, wenn er nicht mindestens noch zweierlei dazu besitzt: Dankbarkeit und Reinlichkeit'. Du bist hoffentlich nicht boshaft und beziehst diesen Spruch auf seinen Urheber — ihn, der ein so dankbarer — Zwerg ist gegen die ‚bärbeißigen' Geistesriesen vor ihm, der so überaus reinlich ist in dem logischen — Mischmasch seiner Fantastereien. ‚Jenseits von Gut und Böse' — ist ein Wunderland. ‚Dahin, dahin, möcht ich mit dir geliebter Leser ziehn'. Doch was sehe ich? Was steht auf diesem Wegweiser? Spr. 14, 7" (zitiert nach KGB III 7/3, 1, S. 863). Sprüche 14, 7 lautet in der von N. benutzten Bibel: „Gehe von dem Narren, denn du lernest nichts von ihm." (Die Bibel: Altes Testament 1818, 638).

Übrigens sollte derselbe „E. H." dann in der Morgenausgabe des 03. 03. 1889 (Nr. 105, 1. Beilage) auch die *Götzen-Dämmerung* für die *Kreuzzeitung* besprechen und meinen, darin werde die „Geistreichigkeit" des „götzendämmerigen, hammerphilosophelenden Federtänzer[s]" bald zur „Geistlosigkeit" (zitiert nach Kr I, 168).

46, 9 f. *litterarischen Centralblatt*] In dem seit 1850 erscheinenden, vom Leipziger Germanisten Friedrich Zarncke herausgegebenen *Litterarischen Centralblatt für Deutschland*, einem wichtigen Rezensionsorgan, hatte N. selbst zwischen 1868 und 1870 ein paar Buchbesprechungen veröffentlicht; auch seine eigenen Bücher wurden dort fast durchgehend angezeigt; es ist das einzige Periodikum, in dem dies geschah. Zunächst erschien dort am 15. 02. 1873 eine anonyme (vielleicht von Robert Zimmermann verfasste) Rezension der *Geburt der Tragödie*, die zwar von der darin dargelegten, „geistreich schillernden Theorie" spricht (Bd. 24, Nr. 7, Sp. 194 f., zitiert nach Kr I, 26), aber in der Sache vielfältigen Dissens markiert. Die *Erste Unzeitgemässe Betrachtung* galt dem *Centralblatt* (Bd. 25, Nr. 19, 09. 05. 1874, Sp. 618–622) als „gespreiztes Geckentum" (Kr I, 41); und auch der *Dritten Unzeitgemässen Betrachtung* erging es kaum besser (Bd. 27, Nr. 25, 17. 06. 1876, vgl. Kr I, 57). Die *Vierte unzeitgemä-*

sse Betrachtung findet im *Centralblatt* mit ihrer „Wärme der Empfindung“ etwas mehr Zuspruch (Bd. 27, Nr. 44, 28. 10. 1876, Sp. 1467 f., zitiert nach Kr I, 62). Über *Menschliches, Allzumenschliches* erfährt der Leser des *Centralblatts* dann immerhin, N.s „glänzend angelegter und durch ausgebreitete und ernste Studien gebildeter Geist“ habe „sich wenigstens principiell von den Irrwegen früherer Jahre abgewandt und die Vorzüge des wissenschaftlichen methodischen Denkens vor allen geniemäßigen Gedankensprüngen und Gedankenspänen würdigen gelernt“ (Bd. 29, Nr. 42, 19. 10. 1878, Sp. 1370 f., zitiert nach Kr I, 76). Bei der *Morgenröthe* beklagt der Rezensent der Zeitschrift, N. habe „wiederum seine Gedanken in aphoristischer Form ohne allen systematischen Zusammenhang“ präsentiert, findet aber „bei allem Läugnen der Sittlichkeit, Spuren von sittlichem Idealismus in den eigenen Bemerkungen des Verf.’s“ (Bd. 33, Nr. 12, 18. 03. 1882, Sp. 387 f., zitiert nach Kr I, 90). „Wohlwollend“ (Kr I, 100) nimmt sich die kurze Anzeige der *Fröhlichen Wissenschaft* aus (Bd. 34, Nr. 19, 05. 05. 1883, Sp. 644 f.). *Also sprach Zarathustra I–III* kommt im *Centralblatt* ebenfalls nicht schlecht weg: „Von einem größeren Kreise werden diese Reden kaum aufmerksam gelesen werden, aber Ref. kann wohl glauben, daß, wie es der Fall sein soll, manche besonders geartete Naturen mit Entzücken Nietzsche’s Worten lauschen.“ (Bd. 36, Nr. 12, 14. 03. 1885, Sp. 378, zitiert nach Kr I, 114).

Als letztes wurde nach Kr I, 139 im *Centralblatt* am 17. 09. 1887 von „A. K.“ *Jenseits von Gut und Böse* besprochen (Bd. 38, Nr. 38, 1291 f.). Darauf dürfte sich N. in 46, 9 f. beziehen. Es heißt darin: „Einer gründlichen Würdigung dieser ohne Frage bedeutenden Arbeit würde nur Jemand gewachsen sein, der mit dem ganzen Entwickelungsgang ihres Verf.’s vertraut wäre; denn einem so problematischen Kopfe gegenüber verschlagen die üblichen Mittel und Wege der kritischen Analyse nicht, und die Anlegung des allgemein gültigen Urtheilsmaßstabes würde sein neuestes Buch muthmaßlich auf den wissenschaftlichen Index bringen. Ref. bekennt nun, daß er seit dem letzten Heft der unzeitgemäßen Betrachtungen die Fühlung mit ihrem Autor verloren und sie trotz sorgfältigen Studiums auch nicht wiedergefunden hat; was hier von ihm dem Publicum vorgelegt worden ist, muthet ihn wie ein Räthsel an. Herr Nietzsche hat sich auf einsiedlerischem Horste niedergelassen und ist dem zu Folge der Erde und ihren Bewohnern immer fremder geworden; er sieht von den Höhen seines Schauplatzes die Wirklichkeit nicht, sondern nur deren Caricaturen; er versteht sie nicht, er richtet sie nur. Und er richtet mit einer Wage, die nicht heidnisch nicht christlich, nicht antik nicht modern, nicht naturalistisch nicht idealistisch ist, einer Wage, deren Mechanismus wahrscheinlich nur sein ‚übereuropäisches‘ oder ‚überasiatisches Auge‘ zu controlieren vermag. Uns Anderen, denen solche Organe versagt sind, dürfte daher die stille Bescheidung

in die gefällten Machtsprüche am besten anstehen. Das würde sich für Jeden empfehlen, nur nicht für den Ref., der über das Was und Wohin eine Auskunft geben soll. Herr Nietzsche steht in leidenschaftlich empfundenem Gegensatz zu dieser Zeit, deren Schäden er mit Seherblick aufzuspüren und offen zu legen weiß. Unter der Herrschaft dieses Affects, dem er rettungslos verfallen scheint, entströmen ihm Empfindungen, Ahnungen, Gedanken in schneller Flucht, alle nur zusammengehalten durch den einen Glauben an den unaufhaltsamen Ruin der Gegenwart, während sie im Uebrigen den ausgesprochenen Character zusammenhangsloser Fulgurationen tragen, bald leuchtend wie echte Geistesblitze, bald Himmel und Erde erdrückend wie undurchdringliches Gewölk. Einst hatte er die Heilung in der Kunst Wagner's und der Weisheit Schopenhauer's gesucht, es waren die Tage seines verheißenden Morgenrothes; beide Idole sind ihm inzwischen entwerthet worden. Welche Umstände sonst dazu beigetragen haben, ist dem Ref. unbekannt. Nach dieser Schrift konnte einem Manne, der die Philosophie des Antichrist erwartet, der Concipient des Parsifal nicht länger als ein Messias erscheinen, und dem Denker eines ‚Jenseits von Gut und Böse', der nicht mehr als richtweisender Philosoph gelten, der die Bedeutung der Welt allein im Moralischen suchte. [...] Was bleibt nun übrig? Die Aussicht auf eine kommende Musik, ‚welche vor dem Anblick des blauen wollüstigen Meeres und der mittelländischen Himmelshelle nicht verklingt, vergilbt, verblaßt, wie es alle deutsche Musik thut, eine übereuropäische Musik, die noch vor den braunen Sonnenuntergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter großen, schönen, einsamen Raubthieren heimisch zu sein und zu schweifen versteht', und die Züchtung einer regierenden Kaste, welche dem willenslahm gewordenen Europa für ein Jahrtausend ihr Gesetz aufzwingt und damit den Typus Mensch den noch unerschöpften Möglichkeiten seiner Erhöhung entgegenführt. Möchte diese Erhöhung in erster Linie (denn Europa farà da se) nicht sowohl dem Autor, von dessen hoher Geistigkeit wir ganze Gewißheit haben, als seinen zukünftigen Publicationen zu Gute kommen: sie sündigen nach dem vorliegenden Beispiele derartig, daß der Glanz, den jene ausströmt, von den Excentricitäten dieser leicht ganz verdunkelt werden kann." (Zitiert nach KGB III 7/3, 1, S. 935–937).

46, 14 *Bayreuther Cretinismus*] Vgl. NK 24, 12. Im Brief an Malwida von Meysenbug von Ende Juli 1888 beklagt N., seinem Erfolg stehe „auch der Bayreuther Cretinismus im Wege" (KSB 8, Nr. 1078, S. 378, Z. 26 f.).

46, 19 f. *Wenn Wagner der Name bleibt für den Ruin der Musik, wie Bernini für den Ruin der Skulptur*] Der italienische Barock-Bildhauer und Architekt Lorenzo Bernini (1598–1680) „galt in seinen spätern Jahren ohne Frage als

der grösste Künstler seiner Zeit [...]. Er überschattet denn auch alle Folgenden dergestalt, dass es überflüssig ist, ihren Stylnuancen näher nachzugehen; wo sie bedeutend sind, da sind sie es innerhalb seines Styles.“ (Burckhardt 1869a, 2, 691) Wenn N. in MA I 161, KSA 2, 151, 1–5 das Ansinnen abweist, die „Güte eines Kunstwerks“ danach zu bemessen, ob es „uns ergreift, erschüttert“, dann zieht er ausdrücklich Bernini als Beispiel heran, dem er zwar zubilligt, „im Reiche der bildenden Kunst“ mehr „ergriffen und entzückt“ zu haben als irgendein anderer Künstler, den er aber offensichtlich nicht für einen großen Künstler hält. Mit dieser negativen Einschätzung bewegt sich N. im Fahrwasser der zeitgenössischen Kritik, namentlich des *Cicerone* von Jacob Burckhardt, der als Hauptkennzeichen des Bernini-Stils zwei Elemente namhaft macht: „1) den Naturalismus der Formen und der Auffassung des Geschehenden [...]; die Anwendung des Affectes um jeden Preis“ (Burckhardt 1869a, 2, 691; auf der Seite Anstreichungen von N.s Hand). Bei der Darstellung und Qualifikation der einzelnen Werke wird deutlich, dass die Ablehnung von Berninis Stil im 19. Jahrhundert weit verbreitet gewesen sein muss, siehe z. B. ebd., 693: „Auch seine Behandlung der menschlichen Gestalt im allgemeinen ist mit Recht verrufen [...]. Jugendlichen und idealen Körpern gab er ein weiches Fett, das allen wahren Bau unsichtbar macht und durch glänzende Politur vollends widerlich wird. [...] Den heroischen und Charakterfiguren gab Bernini eine prahlerische Musculatur, die [...] aber nicht den Ausdruck wahrer elastischer Kraft hervorbringt, sondern aufgedunsenen Bälgen gleichsieht.“ Schließlich sei die „Gewandung [...] vollends eine wahrhaft traurige Seite dieses Styles“ (ebd., 694). Vollends vernichtend wird Burckhardts Analyse da, wo sie auf Berninis Versuch zu sprechen kommt, der erstarrt antikisierenden Renaissance-Plastik Leben einzuhauchen: „Welches war nun der Affect, dem zu Liebe Bernini die ewigen Gesetze der Drapirung so bereitwillig preisgab? [...] Genug, dass nunmehr ein falsches dramatisches Leben in die Sculptur fährt, dass sie mit der Darstellung des blossen Seins nicht mehr zufrieden ist und um jeden Preis ein Thun darstellen will [...]. Ging man aber so weit, so war auch die plastische Composition überhaupt nicht mehr zu retten. Die so schwer errungene Einsicht in die formalen Bedingungen, unter welchen allein die Statue schön sein kann, das Bewusstsein des architektonischen Gesetzes, welches diese stoffgebundene Gattung allein beschützt und beseelt — dies ging für anderthalb Jahrhunderte verloren.“ (Ebd., 696) Heraus kommen nach Burckhardt bei diesen Voraussetzungen beispielsweise in der Sakralskulptur „sehnsüchtige Devotion und Passivität, mit Güte oder Gewalt in das Momentane und Dramatische übersetzt“ (ebd., 698).

Die Übertragung dieser Stilanalyse auf die Musik liegt nahe — schon Stendhal hatte in der Musik ‚Berninis‘ gefunden (Stendhal 1854b, 494: Mayer und

Marchesi seien „les *Bernin* de la musique vocale“). In seinem Brief vom 29. 07. 1877 an Carl Fuchs spricht N. über Wagners Rhythmik, wozu er meint: „Mitunter — aber es ist vielleicht crimen laesae majestatis — fällt mir die Manier Bernini's ein, der auch die Säule nicht mehr einfach erträgt, sondern sie von unten bis oben durch Voluten wie er glaubt l e b e n d i g macht. Unter den gefährlichen Nachwirkungen W⟨agner⟩'s scheint mir ‚das Lebendig-machen-wollen um jeden Preis' eine der gefährlichsten: denn blitzschnell wird's Manier, Handgriff.“ (KSB 5, Nr. 640, S. 261 f., Z. 44–51) Vor allfälliger Majestätsbeleidigung schreckt N. nicht mehr zurück, als er elf Jahre später, am 10. 12. 1888 gegenüber Ferdinand Avenarius, für sich in Anspruch nimmt, er habe schon in *Menschliches, Allzumenschliches* „décadence und Berninismus im Stil W⟨agner⟩'s“ kritisiert (KSB 8, Nr. 1184, S. 518, Z. 26). Zur angeblichen lyrischen Adaption eines Werkes von Bernini in N.s „Nachtlied“ siehe NK KSA 6, 341, 3–7.

47, 11–13 *Ich kenne nur Einen Musiker, der heute noch im Stande ist, eine Ouvertüre aus g a n z e m H o l z e zu schnitzen: und Niemand kennt ihn...*] Gemeint ist Heinrich Köselitz alias Peter Gast, vgl. N.s Brief an ihn vom 09. 08. 1888: „Einmal habe ich mir sogar erlaubt, auf S i e anzuspielen: in einer Form, die hoffentlich Ihren Beifall hat!“ (KSB 8, Nr. 1082, S. 382, Z. 10–12) Die fragliche Ouvertüre ist diejenige zu Köselitz' komischer Oper *Der Löwe von Venedig* (1884).

47, 19–23 *was liegt noch an Johannes Brahms!... Sein Glück war ein deutsches Missverständniss: man nahm ihn als Antagonisten Wagner's, — man b r a u c h t e einen Antagonisten! — Das macht keine n o t h w e n d i g e Musik, das macht vor Allem zu viel Musik!*] Wagner selbst hat sich seinem Komponisten-Kollegen Johannes Brahms (1833–1897) gegenüber stets sehr abfällig geäußert — ein Faktum, das N. bereits in NL 1874, KSA 7, 32[32], 765, 1–3 zu kritischer Reflexion Anlass bot: „Der Tyrann lässt keine andre Individualität gelten als die seinige und die seiner Vertrauten. Die Gefahr für Wagner ist gross, wenn er Brahms usw. nicht gelten lässt“. Diese Aufzeichnung steht in einem unmittelbaren biographischen Kontext: Am 9. Juni 1874 hatte N. im Basler Münster erstmals Brahms' *Triumphlied* gehört und war am 12. Juli 1874 sogar nach Zürich gefahren, um das Werk noch einmal zu hören. Über das erste Brahms-Erlebnis schrieb er am 14. Juni 1874 an Rohde: „In der letzten Zeit war Dein Landsmann Brahms hier, und ich habe viel von ihm gehört, vor allem sein Triumphlied, das er selbst dirigirte. Es war mir eine der schwersten aesthetischen Gewissens-Proben, mich mit Brahms auseinanderzusetzen; ich habe jetzt ein Meinungchen über diesen Mann. Doch noch sehr schüchtern“ (KSB 4, Nr. 371, S. 236, Z. 9–14). Bald versuchte N., das Werk den Wagners in Tribschen schmackhaft

zu machen — ohne jeden Erfolg, wie aus Cosimas Tagebucheinträgen vom 6. und 8. August 1874 zu erfahren ist: „Unser Freund N. bringt das Triumphlied von Brahms, Richard lacht laut auf, daß Musik auf das Wort ‚*Gerechtigkeit*' gemacht würde" (C. Wagner 1988, 2, 843). „Nachmittags spielen wir das Triumphlied von Brahms, großer Schrecken über die Dürftigkeit dieser uns selbst von Freund Nietzsche gerühmten Komposition, Händel, Mendelssohn und Schumann in Leder gewickelt; R[ichard] wird sehr böse und spricht von seiner Sehnsucht, etwas zu finden in der Musik auch von der Überlegenheit des Christus, wo doch ein Gestaltungstrieb, eine Empfindung, welche zur Empfindung spreche, vorhanden sei" (C. Wagner 1988, 2, 843 f.).

In der Phase der Ablösung von Wagner, in NL 1878, KSA 8, 30[76], 535 erwägt N. das, was er in 47, 19–23 als „Missverständniss" charakterisiert, nämlich, ob nicht Brahms, „in dessen Musik mehr deutsches Blut fliesst als in der Wagners", die „[h]eilsamste Erscheinung" sei — man mag ergänzen: um Wagners Einfluss zu brechen. Erst mit einiger zeitlicher Distanz zum Bruch mit Wagner, in NL 1885, KSA 11, 36[52], 571 rückt die Kontinuität, in der Brahms zu Wagner stehe, in den Vordergrund: „Brahms, kein ‚Ereigniß', keine Ausnahme, kein Riß der Kette vor Wagner, vielmehr ein Ring m e h r ". Kurz darauf wird er dann mit „brave[r] Mittelmäßigkeit" assoziiert (NL 1885/86, KSA 12, 1[158], 46 = KGW IX 2, N VII 2, 93, 1–10). Übrigens besaß N. mehrere Brahms-Notenausgaben in seiner Bibliothek (NPB 701–703).

47, 30–32 *Rechnet man ab, was er nachmacht, was er grossen alten oder exotisch-modernen Stilformen entlehnt*] Zu dieser Stelle in den Druckfahnen notiert Köselitz auf seiner Postkarte an N. am 11. 08. 1888: „Unter exotisch-modernen Stilformen bei Brahms meinen Sie vielleicht die ungar. Tänze. Diese sind nicht von ihm, sondern von Componisten, die zum Theil noch leben; aber Brahms hat ihre Namen nicht genannt, sodass alle Welt glaubte, sie seien 4händig von ihm componirt: auch der Titel verführte dazu, — eine nicht ganz saubere Geschichte. Durch diese Tänze ist Br⟨ahms⟩ berühmt geworden!" (KGB III 6, Nr. 564, S. 263, Z. 20–27) Heft 1 und 2 von Brahms' *Ungarischen Tänzen* sind im Jahr 1865 erschienen, 1. und 2. Heft, Heft 3 und 4 im Jahr 1880. Zum Exotismus vgl. NK KSA 6, 428, 22 f.

48, 7–11 *Brahms ist rührend, so lange er heimlich schwärmt oder über sich trauert — darin ist er „modern" —; er wird kalt, er geht uns Nichts mehr an, sobald er die Klassiker b e e r b t … Man nennt Brahms gern den E r b e n Beethoven's: ich kenne keinen vorsichtigeren Euphemismus.*] Weniger euphemistisch klingt eine Notiz in NL 1886/87, KSA 12, 7[7], 285, 17–19, die von den „entliehenen Formen z. B. Brahms" handelt, „typischer ‚Epigone' Mendelssohn's gebildeter Protestantismus ebenfalls (eine frühere ‚Seele' wird n a c h gedichtet…)".

Den Vergleich ihres Meisters mit Beethoven haben die Brahms-Anhänger zum Missfallen der Kritik schon früh angestellt: „Nicht Wagnerianer, sondern Brahmanen haben der Welt das erste sinfonische Werk ihres Abgottes (mit Anknüpfung an Beethoven) als ‚zehnte Sinfonie' verkündet! Wir begegnen eben auch auf dieser Seite dem Geiste des Epigonen-Zeitalters, der sich nicht entblödet, ein zwar höchst liebenswürdiges /168/ und anmuthiges, aber vorwaltend doch nur lyrisch geartetes Talent [sc. Brahms], das in einem süßen Träumen und romantischen Schwärmen seine eigentliche Sphäre findet, mit einem Titanen wie Beethoven zu vergleichen" (Naumann 1880, 167 f., Anm.).

48, 1 *Das verstehen die „Unpersönlichen"*] Vgl. NK KSA 6, 121, 16–23.

48, 20 *„Armen im Geiste"*] Vgl. Matthäus 5, 3.

48, 23–26 *Ich sage kein Wort von den klugen Affen Wagner's, zum Beispiel von Goldmark: mit der „Königin von Saba" gehört man in die Menagerie, — man kann sich sehen lassen.*] Der damals berühmte österreichische Komponist Karl Goldmark (1830—1915) galt, obwohl er mit Brahms befreundet war und Wagner nur ein einziges Mal (1860) begegnete, als ein Wagner-Epigone (ein differenziertes Urteil über Goldmarks Verhältnis zu Wagner gibt Hanslick 1888, 82 f., um doch zum Schluss zu kommen: „Goldmark hat gleich Anderen eingeathmet, was seit dreißig Jahren Wagnerisches in der Luft liegt. Mitunter hat er etwas zu tief geathmet." Ebd., 83). Goldmarks Oper *Die Königin von Saba* (Libretto von Salomon Hermann von Mosenthal) wurde 1875 uraufgeführt und zählte zu den beliebtesten musikdramatischen Werken des späten 19. Jahrhunderts. Hanslick 1880, 302 bemerkt zu diesem Werk: „Goldmark's Stil hält ungefähr die Mitte zwischen Meyerbeer und dem früheren Wagner (‚Tannhäuser'). Bei aller mittelbaren Einwirkung Wagner's und trotz einzelner Reminiscenzen an ihn (gleich in der Ouvertüre) gehört ‚Die Königin von Saba' doch nicht zur eigentlichen Wagner-Schule. [...] Von Meyerbeer und Wagner hat Goldmark die Leidenschaftlichkeit des Gesanges, die Masseneffecte, den Orchesterprunk, leider auch das Uebermaß in diesen drei Dingen. Er beharrt fast ununterbrochen auf der Höhe des Pathos und der Exaltation". N. hat sich außer in 48, 23–26 in seinen Werken zu Goldmark nie geäußert; sein Urteil über Goldmarks Musik war offensichtlich schwankend und kaum durch eigene Erfahrung gefestigt. Immerhin berichtete N. Köselitz am 02. 12. 1888 von einem Konzert, das er in Turin erlebt hatte: „Folgte: Sakuntala-Ouvertüre, achtmaliger Beifallssturm. Alle Teufel, dieser Goldmark! Das hatte ich ihm nicht zugetraut. Diese Ouvertüre ist hundert Mal besser gebaut als irgend etwas von Wagner und psychologisch so verfänglich, so raffinirt, daß ich wieder die Luft von Paris zu athmen begann. Curios: es fehlt die musikalische ‚Gemeinheit' so sehr, daß

mir die Tannhäuser-Ouvertüre wie eine Zote vorkam. Instrumental durchdacht und ausgerechnet, lauter Filigran.“ (KSB 8, Nr. 1168, S. 499, Z. 29–36) Gemeint ist Goldmarks erstes bekanntes Werk, die *Sakuntala Ouvertüre* (1866).

49, 2 *die überströmende Animalität eines Rossini*] Vgl. NKA KSA 6, 291, 7.

Epilog

50, 7–17 *Jede Zeit hat in ihrem Maass von Kraft ein Maass auch dafür, welche Tugenden ihr erlaubt, welche ihr verboten sind. Entweder hat sie die Tugenden des aufsteigenden Lebens: dann widerstrebt sie aus unterstem Grunde den Tugenden des niedergehenden Lebens. Oder sie ist selbst ein niedergehendes Leben, — dann bedarf sie auch der Niedergangs-Tugenden, dann hasst sie Alles, was aus der Fülle, was aus dem Überreichthum an Kräften allein sich rechtfertigt. Die Aesthetik ist unablöslich an diese biologischen Voraussetzungen gebunden: es giebt eine décadence-Aesthetik, es giebt eine klassische Aesthetik*] Stellen wie diese umreißen N.s „Physiologie der Kunst“ (vgl. NK 26, 31 f.), die sich hier in eine umfassende Geschichtsdeutung einschreibt, aber doch nur mit einer einfachen Dichotomie operiert, nämlich derjenigen zwischen dem aufsteigenden und dem niedergehenden Leben, die jeweils anderer Tugenden bedürften. N.s kulturkritische Absicht scheint es zu sein, die Tugenden des aufsteigenden Lebens zu erzwingen, wobei es sehr fraglich erscheint, ob dies gelingen kann, wenn doch nach N.s eigener Diagnose das Auf- oder Absteigen des Lebens von physischen Gegebenheiten und nicht von schriftstellerischer Agitation abhängt. Allerdings räumt N. stets auch der Moral, also einem Produkt pragmatisch-intellektueller Anstrengung, die Fähigkeit ein, über auf- oder absteigendendes Leben mitzuentscheiden, weil Moral die jeweilige Haltung zum Leben prägt. N.s Position lässt sich damit nicht reduzieren auf einen schlichten Naturalismus, der geistige Tätigkeit oder Kunst zum bloßen Epiphänomen physischer Gegebenheiten degradierte. Auch N.s Begriff von „Klassik“ ist anderswo durchaus differenzierter als er hier in WA Epilog erscheint, wo eine „klassische Aesthetik“ einfach als Ausdruck des aufsteigenden Lebens propagiert wird. Zum „klassischen Stil“ vgl. auch NK KSA 6, 116, 22–27 u. NK KSA 6, 155, 10–14.

50, 17 f. *ein „Schönes an sich“ ist ein Hirngespinst, wie der ganze Idealismus*] Vgl. NK KSA 6, 123, 8–15.

50, 18–22 *In der engeren Sphäre der sogenannten moralischen Werthe ist kein grösserer Gegensatz aufzufinden, als der einer Herren-Moral und der Moral der christlichen Werthbegriffe: letztere, auf einem durch und durch morbiden*

Boden gewachsen] In der *Genealogie der Moral* und im *Antichrist* führt N. diesen „Gegensatz“ breit aus. Demgegenüber steht Wagners Versuch in *Heldenthum und Christenthum* (1881), einerseits im Banne Joseph Arthur de Gobineaus eindeutig rassistisches Gedankengut von der Überlegenheit der weißen Rasse und ihres Niedergangs durch Vermischung mit angeblich geringerwertigen Rassen zu verbreiten, andererseits aber mit dem Christentum und Schopenhauer eine universelle Mitleidsmoral zu postulieren, derzufolge jetzt — da wir alle durch das Blut des Heilandes erlöst seien — der christliche Märtyrer und nicht mehr der kampferprobte weiße Recke die höchste Verkörperung des Heldentyps darstelle (vgl. dazu z. B. Ottmann 1999, 101).

50, 22–24 *die Evangelien führen uns genau dieselben physiologischen Typen vor, welche die Romane Dostoiewsky's schildern*] An dieser Stelle erscheint zum ersten Mal in einem Werk N.s der Name Fjodor Dostojewskijs (1821–1881). Am 23. 02. 1887 hatte N. Overbeck berichtet: „Von Dostoiewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht — ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale‘ liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk l'esprit souterrain unter die Augen (ganz so zufällig ist es mir im 21ten Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35ten mit Stendhal gegangen!) Der Instinkt der Verwandtschaft (oder wie soll ich's nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich: ich muß bis zu meinem Bekanntwerden mit Stendhals Rouge et Noir zurückgehen, um einer gleichen Freude mich zu erinnern.“ (KSB 8, Nr. 804, S. 27, Z. 16–25) Mit Sicherheit hat N. neben der editorisch zweifelhaften Übersetzungskompilation *L'esprit souterrain* (Dostoïevsky 1886b — dazu Miller 1973b) auch die Übersetzung der *Besy* von Victor Derély (Dostoïevsky 1886a) gelesen, vielleicht auch die *Souvenirs de la maison des morts* (Dostoïevsky 1886c). Die Figur von Fürst Myschkin, dem „Idioten“ in Dostojewskijs gleichnamigem Roman ist N. offenkundig bekannt gewesen (vgl. AC 29, KSA 6, 200, 15; Nachlass 1888, KSA 13, 15[9], 409), ohne dass es doch für eine eigene Lektüre dieses Romans oder der *Brüder Karamasow* und des *Raskolnikow* (der immerhin seit 1882 in einer auch von Brandes wahrgenommenen Übersetzung von Wilhelm Henckel auf Deutsch verfügbar war) einen direkten Beleg gäbe. Wahrscheinlicher ist, dass N. — trotz seiner koketten Beteuerung, keine „Journale“ zu lesen — Fürst Myschkin auf sekundärem Weg begegnet ist. Insbesondere käme dafür der sehr ausführliche Artikel über Dostojewskij in Frage, den Eugène-Melchior, vicomte de Vogüé (1848–1910) 1885 für die *Revue des deux mondes* schrieb. Der Schriftsteller und Historiker Vogüé, einige Jahre französischer Diplomat in St. Petersburg, spielte als Vermittler russischer Kultur in Frankreich eine Schlüsselrolle; N., der zumindest den Titel von Vogüés Buch *Le roman russe* (1886) aufgeschnappt haben könnte, notiert sich noch Ende 1888 Vogüés Namen (NL 1888/89, KSA

13, 25[4], 639). Dass N. den Dostojewskij-Artikel in der *Revue des deux mondes* gelesen haben könnte, legt nicht nur die inhaltliche Übereinstimmung nahe, sondern auch der Umstand, dass N. zumindest einen anderen Artikel aus demselben Jahrgang der Zeitschrift drei Jahre später gleichfalls verarbeitet hat (Yriarte 1885 in AC 46, KSA 6, 224, 1–7, Nachweis bei Campioni 1999, 369). Vogüés Artikel schildert über weite Strecken das pathologieverdächtige Figurenarsenal in Dostojewskijs Romanen: „Dans le peuple innombrable inventé par Dostoïevsky, je ne connais pas un individu que M. Charcot ne pût réclamer à quelque titre." (Vogüé 1885, 345. „Unter den unzähligen von Dostojewski erfundenen Personen kenne ich keine einzige, auf die Herr Charcot nicht mit gewissem Recht Anspruch erheben könnte.") Gemeint ist Jean Martin Charcot (1825–1893), der berühmte Pariser Nervenarzt und Physiologe.

Bereits mit seinem Brief vom 29. 03. 1886, KGB III 4, Nr. 360, S. 149 kündigte Franz Overbeck N. die Zusendung von Carl Bleibtreus Pamphlet *Revolution der Literatur* an. N. reagierte darauf — und zwar entschieden ablehnend — über ein Jahr später in seinen Briefen vom 04. 05. 1887, KSB 8, Nr. 843, S. 67 und vom 13. 05. 1887, KSB 8, Nr. 847, S. 74 f. Dabei bescheinigte er Bleibtreu „psychologische Armseligkeit, zb. in dem kurzen Abweise, mit dem er das letzte Werk Dostojewsky's bedenkt! (Gerade d a ß die höchste psychologische Mikroscopie und Feinsichtigkeit noch ganz und gar nichts zum W e r t h e eines Menschen hinzuthut, das ist eben das **Problem** D.s, das ihn am meisten interessirt: wahrscheinlich weil er es in russischen Verhältnissen zu oft aus der Nähe erlebt hat! (Ich empfehle dafür übrigens das zuletzt ins Französische übersetzte kleine Werk D's ‚l'esprit souterrain', dessen zweiter Theil jenes s e h r t h a t s ä c h l i c h e Paradoxon auf eine beinahe fürchterliche Weise illustrirt)." Overbeck besaß die zweite Auflage von Bleibtreus erfolgreichem Werk *Revolution der Literatur*, die im Unterschied zur ebenfalls 1886 erschienenen ersten und zur 1887 erschienenen 3. Auflage (zur Textgeschichte siehe Bleibtreu 1973, 192–195) ein umfangreiches Vorwort enthielt, das sich über die europäische Literatur im Allgemeinen äußerte und da auch wenige Worte über Dostojewskij verlor: „Wohl aber hat das Russenthum in Turgenieff einen Dichter hervorgebracht, der nur deshalb sich nicht zu den wahrhaft g r o s s e n erhob, weil der melancholischen nervösen Stimmungsfeinheit und unheimlich scharfen Beobachtungsgabe des Russen die nervige trotzige Kraft und Idealität des Germanen mangelt. In Dostojewski zeigt sich der Krankheitszustand der moskowitischen Halbcultur bereits in bedenklichem Grade, als eine Art überreizter Monomanie der Analysirungssucht." (Bleibtreu 1886b, XIX) Dazu heißt es weiter in der Fußnote: „Seine letzte Schöpfung ‚Junger Nachwuchs', an sich eine staunenswerthe Leistung, krankt an einem einzigen, unheilbaren Fehler. Ein Bursch von 20 Jahren erzählt in drei Bänden seine bisherige Geschichte;

mit einer wunderbaren Schärfe detaillirt er all seine Jugendeselei, Thorheit, Roheit. /XX/ Dabei schildert er sich als unbedeutend, ungehobelt und wenig gebildet, wie es auch den von ihm erzählten Thatsachen allein entspricht. Er vergisst aber, dass nur ein eminent bedeutender Mensch einer solchen Selbst-Analyse fähig wäre und sie mit solcher Kraft schildern könnte! So verfängt sich der Naturalismus oft in der eigenen Schlinge.“ (Ebd., XIX f.) Auf diese Stelle muss sich N. in seinem Brief beziehen, denn in der Erstauflage des Werkes fehlt Dostojewskij ganz, während es in der dritten Auflage von 1887 heißt: „Betreffs meiner Aeusserung über Dostojewski habe ich hinzuzufügen, dass ich ‚Raskolnikow‘, den Roman des Gewissens, sehr hochstelle. [...] Wenn wir hingegen ein Werk wie ‚Germinal‘ mit ‚Raskolnikow‘ vergleichen, so müssen wir letzterem eine feinere Virtuosität der Technik, ersterem aber eine höhere ethisch-soziale Bedeutung zusprechen.“ (Bleibtreu 1973, VII) Die „Aeusserung“ aus der zweiten Auflage selbst, namentlich die Bemerkung zur „Monomanie der Analysirungssucht“ und zur „Schärfe“ der Beobachtung entfällt in der dritten Auflage, so dass sich N. in seinem Brief an Overbeck unzweifelhaft auf die Bemerkung in der zweiten Auflage bezieht. Trotz der Zurückweisung von Bleibtreus Urteil über Dostojewskij bewegt sich N. in seiner eigenen Beurteilung des Russen durchaus auf parallelen Pfaden, gilt ihm doch ebenfalls Dostojewskijs psychologische Scharfsicht als dessen Hauptcharakteristikum. Zudem versteht N. ebenso wie Bleibtreu Dostojewskij als Symptom seiner Zeit. N.s Abgrenzungsrhetorik ist hier stärker als die tatsächlichen Differenzen im Urteil über den russischen Dichter.

51, 5 *„Entselbstung“*] Vgl. NK KSA 6, 372, 27–32.

51, 12 f. *Man widerlegt das Christenthum nicht, man widerlegt eine Krankheit des Auges nicht*.] Diese Äußerung charakterisiert N.s antichristliche Strategie beispielsweise in AC — eine Strategie die nicht auf die Kraft des besseren Arguments und auf dialektisch erzeugten Überzeugungswandel, sondern auf eine Rhetorik gewaltsamer Überwältigung setzt. In EH Vorwort 2, KSA 6, 259, 10 f. sagt das dort sprechende Ich denn auch, es widerlege keine „Ideale“, sondern wappne sich mit „Handschuhen“ vor ihnen. Die „Krankheit des Auges“ bezieht sich auf 51, 10 f., wonach die christlich-moralische und die herren-moralische Wertungsweise jeweils „nothwendig[e]“ „Gegensatzformen in der Optik der Werthe seien“. Schien es daher so, als wären diese Optiken nicht gegeneinander aufrechenbar, da sie eben irreduzibel andere Wirklichkeitsperspektiven darstellen sollen, wird nun die eine Optik als krank gebrandmarkt — als eine offensichtlich unheilbare Krankheit. Die Krankheitsanalogie ist selber ein Beispiel für die Rhetorik gewaltsamer Überwältigung. Die Rede von der Augenkrankheit weckt im Übrigen biblische Assoziationen, namentlich an die blin-

den Blindenleiter (Matthäus 15, 14), an das Gleichnis vom Splitter im Auge des Bruders und vom Balken im eigenen Auge (Matthäus 7, 3–5) sowie an das Ausreißen des ärgernden Auges (Matthäus 5, 29).

51, 21–23 *Nach der Herren-Moral, der vornehmen Moral hinschielen (— die isländische Sage ist beinahe deren wichtigste Urkunde —)*] Wagner hatte sich für seinen *Ring des Nibelungen* ausgiebig in der altisländischen *Lieder-Edda* bedient und deren Figuren-Repertoire seiner eigenen Dichtung zugrunde gelegt. Zugleich gibt die Klammerbemerkung Aufschluss darüber, dass N. seine „Herren-Moral" in GM I zumindest teilweise anhand derselben Quelle modelliert hat. N. besaß übrigens die vom Wagnerianer Hans von Wolzogen bei Reclam besorgte Ausgabe der *Edda*, ließ sie aber großteils unaufgeschnitten (Edda o. J., vgl. NPB 673). Gegenüber Georg Brandes hatte N. am 19. 02. 1888 die Absicht kundgetan, „die Bekanntschaft mit Ihrer älteren Litteratur zu erneuern", womit er offensichtlich die altnordische Literatur meinte. „Dies wird für mich, im besten Sinn des Wortes, von Nutzen sein" (KSB 8, Nr. 997, S. 259, Z. 14–16). Am 27. 03. 1888 bescheinigte N. Brandes, der in seinen Briefen von seinen zahlreichen Federkriegen berichtet hatte: „Zuletzt haben auch Sie, mit dem Instinkte des Nordländers, das stärkste Stimulans gewählt, das es giebt, um das Leben im Norden auszuhalten, den Krieg, den aggressiven Affekt, den Wikinger-Streifzug." (KSB 8, Nr. 1009, S. 279, Z. 29–32) Brandes seinerseits diskutiert im Brief vom 23. 05. 1888 Etymologien aus GM I 5 und meint davor: „Ich vergass Ihnen zu sagen: Wenn Sie die isländischen Sagen nicht kennen, müssen Sie dieselben studiren. Sie werden Manches darin finden, dass [sic] Ihre Hypothesen und Theorien über die Moral einer Herren-Race bestärkt." (KGB III 6, Nr. 542, S. 202, Z. 38–42) Auf diesen Brief von Brandes nimmt N. explizit in seinem eigenen Brief an Köselitz vom 31. 05. 1888 Bezug, wo er u. a. vom Erfolg berichtet, den Brandes' Vorlesung über ihn gehabt habe. Dazu kontextualisiert er Brandes' Bemerkung zur „isländischen Sage" neu (hier wie in 51, 22 f. im Unterschied zu Brandes' bereits im Singular!): „Es scheint, daß meine Probleme diese Nordländer sehr interessirt haben; im Einzelnen waren sie besser vorbereitet, z. B. für meine Theorie einer ‚Herren-Moral' durch die allgemeine genaue Kenntniß der isländischen Sage, die das reichste Material dafür abgiebt." (KSB 8, Nr. 1041, S. 324, Z. 23–28) Es ist deutlich, dass Brandes' Brief den Anstoß für die Erwähnung der „isländischen Sage" in WA Epilog gegeben hat: Bereits gegenüber Köselitz suggeriert N. eine souveräne Kenntnis dieser „Sage" und ihrer Verbundheit mit der „Herren-Moral", ohne dass er zumindest während der Abfassungszeit von WA dazu mehr gelesen hätte, als in Brandes' Brief stand!

51, 24 *„Evangelium der Niedrigen"*] Vgl. NK KSA 6, 112, 4.

51, 31 *feminini generis*] Lateinisch: „weiblichen Geschlechts".

51, 32–52, 18 *Wenn Wagner ein Christ war, nun dann war vielleicht Liszt ein Kirchenvater! — Das Bedürfniss nach Erlösung, der Inbegriff aller christlichen Bedürfnisse hat mit solchen Hanswursten Nichts zu thun: es ist die ehrlichste Ausdrucksform der décadence, es ist das überzeugteste, schmerzhafteste Jasagen zu ihr in sublimen Symbolen und Praktiken. Der Christ will von sich loskommen. Le moi est toujours haïssable. — Die vornehme Moral, die Herren-Moral, hat umgekehrt ihre Wurzel in einem triumphirenden Ja-sagen zu sich, — sie ist Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens, sie braucht gleichfalls sublime Symbole und Praktiken, aber nur „weil ihr das Herz zu voll" ist. Die ganze schöne, die ganze grosse Kunst gehört hierher: beider Wesen ist Dankbarkeit. Andrerseits kann man von ihr nicht einen Instinkt-Widerwillen gegen die décadents, einen Hohn, ein Grauen selbst vor deren Symbolik abrechnen: dergleichen ist beinahe ihr Beweis. Der vornehme Römer empfand das Christenthum als foeda superstitio: ich erinnere daran, wie der letzte Deutsche vornehmen Geschmacks, wie Goethe das Kreuz empfand. Man sucht umsonst nach werthvolleren, nach nothwendigeren Gegensätzen...*] Diesen Passus hat N. ebenso wie die „Anmerkung" 52, 28–35 erst während des Korrekturdurchgangs hinzugefügt; das Blatt mit diesem Zusatz (ohne die Anmerkung, aber noch mit dem Rest des Epilogs) ist das einzige, das vom Druckmanuskript erhalten ist (und zwar in der Universitätsbibliothek Basel, nach KSA 14, 409).

51, 32 f. *Wenn Wagner ein Christ war, nun dann war vielleicht Liszt ein Kirchenvater!*] Vgl. NK 37, 25 f. In EH WA 1, KSA 6, 358, 11–16 berichtet N. davon, wie er in Leipzig am 300. Geburtstag von Heinrich Schütz Zeuge der Gründung eines Franz-Liszt-Vereins geworden sei, der sich dem „Zweck der Pflege und Verbreitung listiger Kirchenmusik" verschrieben habe. N. gilt dies als Beleg dafür, dass die Deutschen „Allem gleiche Rechte" gäben, „Alles schmackhaft" fänden (358, 6 f.).

51, 34–52, 1 *Das Bedürfniss nach Erlösung, der Inbegriff aller christlichen Bedürfnisse*] Vgl. NK 16, 29 f.

52, 1 *hat mit solchen Hanswursten Nichts zu thun*] Im Spätwerk benutzte N. den wenig schmeichelhaften Ausdruck „Hanswurst" gelegentlich, siehe NK KSA 6, 70, 6 f. In ihrem Brief an N. von Mitte Oktober 1888 nimmt Malwida von Meysenbug gerade an dieser Stelle besonders Anstoß: „Der Ausdruck: ‚Hanswurst' für W<agner> und Liszt ist ganz abscheulich." (KGB III 6, Nr. 591, S. 330, Z. 9–11).

52, 5 *Le moi est toujours haïssable.*] Es handelt sich um ein Zitat aus Pascals *Pensées* (Pascal 1814, 1, 197), das N., da er keine französische Pascal-Ausgabe besaß (in seiner deutschen Ausgabe: Pascal 1865, 1, 190), wohl bei

Bourget 1883, 114, und zwar im Kontext von Flaubert gefunden hat. Vgl. die genauen Nachweise in NK KSA 6, 426, 28–427, 2.

52, 9 *„weil ihr das Herz zu voll“*] Vgl. Matthäus 12, 34: „Weß das Herz voll ist, deß gehet der Mund über.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 16; vgl. Lukas 6, 45).

52, 14–17 *Der vornehme Römer empfand das Christenthum als f o e d a superstitio: ich erinnere daran, wie der letzte Deutsche vornehmen Geschmacks, wie Goethe das Kreuz empfand.*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[181], 565, 14–21 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 18, 34–44): „Es ist eine Probe davon, ob man etwas k l a s s ⟨i s c h e n⟩ G e s c h m a c k im Leibe hat, wie man zum neuen Testament steht vgl. Tacitus: wer davon nicht revoltirt ist, wer dabei nicht ehrlich und gründlich etwas von f o e d a superstitio empfindet, etwas, wovon man die Hand zurückzieht, wie um nicht sich zu beschmutzen: der weiß nicht, was klassisch ist. Man muß das ‚Kreuz‘ empfinden, wie Goethe“. Der Hinweis auf Goethe entfällt in einem ähnlichen Notat NL 1887/88, KSA 13, 11[95], 44, 14–19 (KGW IX 7, W II 3, 159, 7–12). Der römische Historiker Tacitus, auf den KSA 12, 10[181] hinweist, spricht im Blick auf das Christentum von „exitiabilis superstitio“ (*Annales* XV, 44), von einem unheilbringenden Kult oder Aberglauben. Die von N. benutzte lateinische Wendung „foeda superstitio“, übersetzt: „schändlicher Aberglaube“, scheint hingegen nicht klassisch zu sein. Gefunden haben kann N. den Ausdruck aber bei der von ihm selbst bezeugten Lektüre von James Anthony Froudes *Das Leben Thomas Carlyles* (vgl. NK KSA 6, 119, 10). Dort wird ein Brief an Carlyle zitiert, in dem sich der schottische Literaturkritiker Francis Jeffrey über die „Abgötterei“ empört, die Carlyle mit den „deutschen Gottheiten“, sprich: Goethe und Konsorten treibe: „Es liegt mir viel daran, Sie von dieser foeda superstitio zu erretten.“ (Froude 1887, 1, 199).

52, 16 f. *wie Goethe das Kreuz empfand*] Zu Goethes „antichristlicher Denkart“ Hehn 1888, 123, zu seiner heidnischen Gegenoption gegen die christliche Todesweisheit ebd., 139 f., zitiert in NK KSA 6, 151, 5–8. Der Gedanke 52, 16 f. wird in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 51, KSA 6, 153, 3 f. vom sprechenden Ich ausdrücklich übernommen, vgl. NL 1887, KSA 12, 10[181], 565, 20 f. (KGW IX 6, W II 2, 18, 42–44). Vgl. Heine 1861a, 83 f.: „Diese wenigen Andeutungen erklären nun den Groll der verschiedenen Parteien, die in Deutschland gegen Goethe laut geworden. Die Orthodoxen waren ungehalten gegen den großen Heiden, wie man Goethe allgemein in Deutschland nennt; sie fürchteten seinen Einfluß auf das Volk, dem er durch lächelnde Dichtungen, ja durch die unscheinbarsten Liederchen seine Weltansicht einflößte; sie /84/ sahen in ihm den gefährlichsten Feind des Kreuzes, das ihm, wie er sagte, so fatal war wie Wanzen, Knoblauch und Tabak; nämlich so ungefähr lautet die Xenie,

die Goethe auszusprechen wagte, mitten in Deutschland, im Lande, wo jenes Ungeziefer, der Knoblauch, der Tabak und das Kreuz, in heiliger Allianz überall herrschend sind.“ Gemeint ist Goethe: *Venezianische Epigramme* 66: „Vieles kann ich ertragen. Die meisten beschwerlichen Dinge / Duld ich mit ruhigem Muth, wie es ein Gott mir gebeut. / Wenige sind mir jedoch wie Gift und Schlange zuwider; / Viere: Rauch des Tabacks, Wanzen und Knoblauch und †“. Vgl. auch NK KSA 6, 431, 29–432, 1 u. Seggern 2005, 107, zu den *Venezianischen Epigrammen* NK 18, 23–26.

52, 20 f. *Wir kennen alle den unästhetischen Begriff des christlichen Junkers.*] Die von N. verachteten preußischen Junker, die wesentlich die Geschicke des Deutschen Reiches bestimmten, scheuten sich nicht, sich zum Christentum zu bekennen. „Wohin kam das letzte Gefühl von Anstand, von Achtung vor sich selbst, wenn unsere Staatsmänner sogar, eine sonst sehr unbefangne Art Menschen und Antichristen der That durch und durch, sich heute noch Christen nennen und zum Abendmahl gehn?“ (AC 38, KSA 6, 211, 2–5) „Der christliche Junker“ ist das Kapitel 24 im 4. Teil der „ursprünglichen, vollständigsten und besten Ausgabe“ von Heinrich Pestalozzis Roman *Lienhard und Gertrud* betitelt (Pestalozzi 1831, 4, 81). N. besaß zwar eine Ausgabe von Pestalozzis Roman und scheint sie auch gelesen zu haben, jedoch folgt diese einer anderen Fassung des Textes, in dem das fragliche Kapitel noch fehlte (Pestalozzi o. J., vgl. NPB 435).

52, 24–26 *Der moderne Mensch stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werthe dar, er sitzt zwischen zwei Stühlen, er sagt in Einem Athem Ja und Nein.*] Vgl. NK KSA 6, 143, 15 f.

52, 28–35 [Anmerkung] *Über den Gegensatz „vornehme Moral“ und „christliche Moral“ unterrichtete zuerst meine „Genealogie der Moral“: es giebt vielleicht keine entscheidendere Wendung in der Geschichte der religiösen und moralischen Erkenntniss. Dies Buch, mein Prüfstein für Das, was zu mir gehört, hat das Glück, nur den höchstgesinnten und strengsten Geistern zugänglich zu sein: dem Reste fehlen die Ohren dafür. Man muss seine Leidenschaft in Dingen haben, wo sie heute Niemand hat…*] Siehe besonders GM I 10–11, KSA 5, 270–277.

53, 1 *Wagner „unter uns wohnte“?*] In Johannes 1, 14 heißt es: „Und das Wort ward Fleisch, und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 108). Diese ironische Parallelisierung von Wagner mit dem göttlichen, nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums in Jesus Christus Fleisch gewordenen Logos spielt auf die messianischen Hoffnungen an, welche die Wagnerianer (früher auch N. selbst) mit ihrem Meister verbanden. Besonders anschaulich macht dieses Milieu und diese Hoffnungen Eduard Hanslick in seinem polemischen Aufsatz „Wagner-Kultus“ (Hanslick 1884, 338–349).

53, 1 f. *Nicht ohne Grund nannte ich Wagner den Cagliostro der Modernität…*] Vgl. NK 23, 4–7.

53, 6–10 *Eine Diagnostik der modernen Seele — womit begönne sie? Mit einem resoluten Einschnitt in diese Instinkt-Widersprüchlichkeit, mit der Herauslösung ihrer Gegensatz-Werthe, mit der Vivisektion vollzogen an ihrem lehrreichsten Fall.*] Das Problem der Gegenwart, für das Wagner das Leitsymptom ist, besteht nach WA Epilog nicht etwa darin, dass die „christlichen Werthbegriffe“ (50, 20 f.) des Niedergangs und der Verneinung zu neuer Dominanz gelangt wären, sondern dass diese Wertbegriffe mit denjenigen der „Herren-Moral“ (50, 20) zu einer neuen Synthese gebracht werden. Das führt jene „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ (53, 7 f.) herbei, die N. nun zum Angelpunkt seiner Auseinandersetzung mit Wagner macht. Nach EH Warum ich ein Schicksal bin 7, KSA 6, 372, 20–23 ist das „Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit“ der „Verlust an Schwergewicht“, die „‚Entpersönlichung‘“ und „‚Nächstenliebe‘ (— Nächstensucht!)“. Allerdings tritt nach WA Epilog die eigentliche „Instinkt-Widersprüchlichkeit“ erst mit der Vermengung der in EH Warum ich ein Schicksal bin 7 genannten christlich-moralischen Werte mit den Werten der „Herren-Moral“ auf — darin zeigt sich die „moderne Seele“, deren „Diagnostik“ N. unternimmt. Bei bloßer Oberflächen-Diagnostik bleibt es jedoch nicht; der Diagnostiker agiert mit dem Skalpell und will tiefe Einschnitte vornehmen. Die Grenze der Diagnose zur Therapie wird fließend; Wagner indes — als „Fall“ ganz im medizinischen Sinne verstanden — wird einer Vivisektion unterzogen, die für ihn vermutlich verheerend ausfällt, auch wenn sie dann — unter der Präambel einer „Umwerthung aller Werthe“ — für die „moderne Seele“ insgesamt heilsame Folgen zu haben verspricht.

Die Vivisektion ist „ein Experiment am lebendigen Tier ([…]), welches mit einer Verwundung desselben verbunden ist und vom Physiologen zur Erforschung von Lebenserscheinungen vorgenommen wird“ (Meyer 1885–1892, 16, 237). Wagner hatte in seinem *Offenen Schreiben an Herrn Ernst von Weber, Verfasser der Schrift „Die Folterkammern der Wissenschaft“* (1879) vehement gegen die Vivisektion an Tieren Stellung genommen und dort indirekt auch gegen N.s Ablehnung des Mitleids polemisiert (siehe KGB III 7/1, S. 25). Jetzt will ihn N. selbst vivisezieren.

53, 10 f. *Der Fall Wagner ist für den Philosophen ein Glücksfall*] N. nimmt diese Wendung in GD Vorwort wieder auf, vgl. NK KSA 6, 57, 11 f. In seinem Brief an Naumann vom 12. 08. 1888 bemerkt N. zu WA Epilog: „Zu ihm habe ich heute morgen noch ein paar sehr substantielle Schlußworte geschrieben, die der Schrift eine bedeutende Rückbeziehung auf meine letztveröffentlichte Schrift geben.“ (KSB 8, Nr. 1089, S. 390, Z. 6–9) Vgl. zur Interpretation NK 9, 1.

Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt

I Überblickskommentar

1 Entstehungs- und Textgeschichte

Die *Götzen-Dämmerung* (GD) verdankt ihre Entstehung zunächst diversen Vorarbeiten und Plänen, denen N. 1887/88 den Werktitel „Der Wille zur Macht" gegeben hat (zum biographischen Rahmen vgl. NK ÜK AC). Es lässt sich im Nachlass deutlich nachvollziehen, wie einzelne Themen, die sich später als Kapitel von GD herauskristallisierten, in Plänen und Entwürfen zum nie realisierten „Willen zur Macht" ursprünglich in anderen Kontexten standen. Die Notizen belegen eine fortlaufende Revision, Neuverwertung und -verortung einzelner Textteile. „Die *Götzen-Dämmerung* stellt eine Art Zwillingswerk des *Antichrist* dar, vor allem auch vom Gesichtspunkt der Entstehungsgeschichte." (Montinari 1984, 72) GD erwuchs aus denselben, im Nachlass überlieferten Vorarbeiten, und zwar zunächst aus einem Manuskript, das auch die Texte enthielt, die später die 24 ersten Abschnitte des *Antichrist* sein sollten.

Anfang September 1888 beschloss N., einerseits den „Müssiggang eines Psychologen" in Druck zu geben, andererseits ein neues Hauptwerk unter dem Titel „Die Umwerthung aller Werthe" vorzubereiten. An seinen Verleger Constantin Georg Naumann schrieb er am 7. September 1888: „Soeben geht das allersauberste Ms. an Sie ab, das ich je Ihnen gesandt habe. Es handelt sich um eine Schrift, welche in Hinsicht auf Ausstattung vollkommen der Zwilling zu dem ‚Fall Wagner' bilden soll. Ihr Titel ist: Müssiggang eines Psychologen. Ich habe es nöthig, sie jetzt noch herauszugeben, weil wir Ende nächsten Jahres wahrscheinlich daran gehen müssen, mein Hauptwerk die Umwerthung aller Werthe zu drucken. Da dasselbe einen sehr strengen und ernsten Charakter hat, so kann ich ihm nichts Heiteres und Anmuthiges hinten nach schicken. Andrerseits muß ein Zeitraum zwischen meiner letzten Publikation und jenem ernsten Werke liegen." (KSB 8, Nr. 1103, S. 411 f., Z. 4–15) Die Kapitel „Das Problem des Sokrates", „Die ‚Vernunft' in der Philosophie", „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde", „Moral als Widernatur", „Die vier grossen Irrthümer" und „Die Verbesserer der Menschheit" — allesamt kleine Abhandlungen — haben ihren Ursprung jeweils in Materialien, die N. in der ersten Jahreshälfte 1888 für das geplante Werk „Der Wille zur Macht" zusammengestellt hatte. Diese Texte aus dem Nachlass waren mit dem Aufgeben aller Werkpläne für einen „Willen zur Macht" frei geworden und konnten so in GD verwertet werden. „Die *Götzen-Dämmerung* liefert [...] den Beweis dafür, daß Nietzsche auf das Vorhaben [sc. eines Werkes namens „Willen zur Macht"] verzichtet hatte, das ihn seit September 1885 beschäftigte."

(Montinari 1984, 75) Bei Elisabeth Förster-Nietzsche, die das angebliche „theoretisch-philosophische Hauptwerk“, den in ihrem Auftrag zurechtgefälschten „Willen zur Macht“ zu einem Hauptprodukt ihrer N.-Unternehmung machte, liest sich das erwartungsgemäß anders: „Auch bei der ‚Götzendämmerung‘ hatte er [sc. N.] wiederum in das zu seinem theoretisch-philosophischen Hauptwerk vorbereitete Material hineingegriffen, um gewissermaßen einen Auszug aus seiner gesamten Philosophie zu geben — immer wieder von dem Irrthum ausgehend, daß ein solcher Auszug auf sein Hauptwerk vorbereiten könnte. Mir scheint damals diese kleine Schrift aber nur erschreckend und verwirrend gewirkt zu haben.“ (Förster-Nietzsche 1922, 489).

Nach EH GD 1, KSA 6, 354, 5 f. ist GD „das Werk von so wenig Tagen, dass ich Anstand nehme, ihre Zahl zu nennen“. Der eigentliche Entstehungszeitraum reicht von Ende Juni bis zum 3. September 1888 (vgl. Schaberg 2002, 224). Das Manuskript ging am 7. September an den Verleger Naumann; der Titel wurde Ende September von „Müssiggang eines Psychologen“ in „Götzen-Dämmerung“ geändert (vgl. NK 55, 1–3), das Kapitel „Was den Deutschen abgeht“ folgte am 18. September 1888 (vgl. Brief an Naumann, KSB 8, Nr. 1121, S. 442), die Abschnitte „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ 32–44 in der ersten Oktoberhälfte 1888 (vgl. Brief an Naumann, 04. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1124, S. 446) und schließlich Ende Oktober noch das Kapitel „Was ich den Alten verdanke“. Während der Niederschrift von GD war N. im Juli und August 1888 auch noch mit der Fertigstellung des *Falls Wagner* beschäftigt, so dass er nach Erhalt der ersten Exemplare von GD stolz an Heinrich Köselitz schreiben konnte (25. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1157, S. 489, Z. 26–28): „Man kann 10 Tage nicht nützlicher verwenden, denn mehr Zeit hat mich das Buch nicht gekostet.“ Der Druck war trotz der Nachträge und Änderungen am 13. November abgeschlossen, am 24. November 1888 erhielt N. vier Exemplare des fertigen Werkes und er ließ weitere Vorausexemplare an Freunde und Bekannte verschicken. Mit seinem Verleger hatte N. freilich ausgemacht, dass GD, deren Erstausgabe das Erscheinungsjahr 1889 nennt, zunächst nicht in den Verkauf gelangen sollte, so dass das Werk zum Zeitpunkt von N.s Zusammenbruch Anfang 1889 noch nicht im Buchhandel erhältlich war. Erst in Absprache mit Franz Overbeck, der den kranken N. aus Turin geholt hatte, wurden Vertrieb und Verkauf von GD aufgenommen: Das Werk war von Ende Januar 1889 an in den Buchhandlungen verfügbar. „Laut Naumann zeigte das Buch alle Anzeichen für gute Anfangsverkäufe.“ (Schaberg 2002, 227) Die von Heinrich Köselitz 1893 veranstaltete zweite Auflage von GD im Rahmen der ersten Werkausgabe, deren Bände auch einzeln bei Naumann erschienen, enthält einige Überschriften und Textveränderungen des Herausgebers, die in den späteren Ausgaben wieder getilgt worden sind (Eichberg 2009, 131 f., vgl. z. B. Nietzsche o. J. [1893], 58 u.

68, dort für GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16 der Abschnitt-Titel „Deutsches Feingefühl“).

2 N.s werkspezifische Äußerungen

N.s prominenteste werkspezifische Äußerungen finden sich wie zu den meisten seiner Werke in den Retraktationen, die er in *Ecce homo* präsentierte. Immerhin wird man dem Kapitel EH GD 1–3, KSA 6, 354–356 mehr dokumentarische Treue zuschreiben als den Kapiteln über ältere Bücher wie *Die Geburt der Tragödie* oder die *Unzeitgemässen Betrachtungen*, da der Zeitpunkt der Abfassung unmittelbar vor *Ecce homo* lag und deshalb eine umfassende Uminterpretation, wie N. sie im Fall seiner Frühschriften vornahm, weniger wahrscheinlich ist. Es mag überraschen, dass N. in *Ecce homo* den Kommentar zu GD vor denjenigen zum früher entstandenen WA setzt und die Retraktation des erheblich kürzeren Wagner-Büchleins viel länger ausfällt (vgl. EH WA 1–4, KSA 6, 357–364). An der EH-Charakterisierung von GD fällt zunächst auf, dass der Erholungsaspekt, der in GD Vorwort betont wird (vgl. NK 58, 5–7), wenig Bedeutung hat, und der Eindruck entstehen könnte, GD sei bereits „Umwerthung“, von der in EH GD 3 dann sogleich die Rede ist: „es giebt“, heißt es zu GD, „nichts Substanzenreicheres, Unabhängigeres, Umwerfenderes, — Böseres. Will man sich kurz einen Begriff davon geben, wie vor mir Alles auf dem Kopfe stand, so mache man den Anfang mit dieser Schrift. Das, was Götze auf dem Titelblatt heisst, ist ganz einfach das, was bisher Wahrheit genannt wurde. Götzen-Dämmerung — auf deutsch: es geht zu Ende mit der alten Wahrheit…“ (EH GD 1, KSA 6, 354, 7–14) Auch die evangelische Selbstbezeichnung als „froher Botschafter“ für „vorzuschreibende Wege der Cultur“ (EH GD 2, KSA 6, 355, 12 f.) dokumentiert die Überlagerung der Werkprojekte „Umwerthung“ und GD. Das Spezifische an GD ist dem Rückblick in *Ecce homo* zufolge die Auseinandersetzung mit vorgeblichen Wahrheiten aller Art. Zugleich gibt N. mit seiner bildhaften Beschreibung einen Einblick in die Struktur der Schrift, die nicht hierarchisch nach einem Einheitsprinzip gegliedert ist, sondern einzelne Kapitel parataktisch aneinanderreiht (vgl. NK ÜK GD 4): „Ein grosser Wind bläst zwischen den Bäumen, und überall fallen Früchte nieder — Wahrheiten. Es ist die Verschwendung eines allzureichen Herbstes darin: man stolpert über Wahrheiten, man tritt selbst einige todt, — es sind ihrer zu viele…“ (EH GD 2, KSA 6, 354, 20–23) Hier erscheint die Lektüre von GD als ein Herbstspaziergang, so dass der nicht eigens ausgesprochene Erholungsaspekt dann doch noch zur Geltung käme. Eher erstaunt nach der Lektüre von GD der folgende Passus: „Was man aber in die Hände bekommt, das ist nichts Fragwürdi-

ges mehr, das sind Entscheidungen. Ich erst habe den Maassstab für ‚Wahrheiten' in der Hand, ich kann erst entscheiden." (EH GD 2, KSA 6, 355, 1–3) Bei aller in GD selbst gezeigten Schroffheit des Urteils, das keinen Widerspruch zu dulden scheint, käme der Leser dieses Textes in größte Bedrängnis, müsste er angeben, wofür sich N. tatsächlich entscheidet, da eine Vielzahl von Entscheidungen wieder revidiert, relativiert und kassiert wird. GD erzeugt auf den ersten Blick den Schein klarer Entscheidung und eindeutiger Positionsbezüge — einen Schein, von dem auch die Rezeptionsgeschichte von Anfang an bestimmt wurde (vgl. NK ÜK GD 6). Der zweite Blick dürfte viel vorbehaltvoller sein.

Die erste briefliche Bezugnahme auf GD findet sich im Brief vom 7. September 1888 an den Verleger Naumann: „Diese Schrift, deren Umfang nicht beträchtlich ist, kann vielleicht auch in dem Sinne wirken, die Ohren etwas für mich aufzumachen: so daß jenes Hauptwerk [sc. Umwerthung aller Werthe] nicht wieder solchem absurden Stillschweigen begegnet wie mein Zarathustra." (KSB 8, Nr. 1103, S. 412, Z. 18–21) In der Sache detaillierter wird N. im Brief an Carl Fuchs vom 9. September 1888, wo er überdies einen Bezug zur „Gemsen-Jagd" seines Hauswirts in Sils-Maria herstellt: „Wer von uns Beiden war mehr auf der Gemsen-Jagd? [...] Der Titel ist liebenswürdig genug ‚Müssiggang eines Psychologen' — der Inhalt vom Allerschlimmsten und Radikalsten, obwohl unter viele finesses und Milderungen versteckt. Es ist eine vollkommene Gesammt-Einführung in meine Philosophie: — das Nächste, was dann kommt, ist die ‚Umwerthung aller Werthe'" (KSB 8, Nr. 1104, S. 414, Z. 15–25). Die Eigenart des Werkes wird an anderer Stelle ähnlich wiedergegeben: „eine sehr kühn und präcis hingeworfne Zusammenfassung meiner wesentlichsten philosophischen Heterodoxien: so daß die Schrift als einweihend und appetitmachend für meine Umwerthung der Werthe ([...]) dienen kann" (an Köselitz, 12. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1105, S. 417, Z. 33–38, vgl. an Paul Deussen, 14. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1111, S. 426 und an Overbeck, 14. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1115, S. 434). Oder N. bezeichnet GD als Werk, das seine „Philosophie in ihrer dreifachen Eigenschaft, als lux, als nux und als crux, zur Erscheinung bringt" (an Reinhart von Seydlitz, 13. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1110, S. 424, Z. 41–43). Den Druck will N. im Brief an Naumann vom 15. 09. 1888 freilich bis Ostern des kommenden Jahres verschoben wissen (KSB 8, Nr. 1118, S. 438), ist dann aber, als wider Erwarten die ersten Druckfahnen bei ihm eintreffen, gerne bereit, die Publikation gleich in Angriff zu nehmen (an Naumann, 18. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1121, S. 441). Die Titeländerung, die Köselitz in seinem Brief vom 20. September 1888 angeregt hatte, führt schließlich im Brief vom 27. 09. 1888 an Köselitz zur Bekanntgabe des neuen, nun definitiven Titels (KSB 8, Nr. 1122, S. 443; die Briefe zitiert in NK 55, 1–3). Ausführlicher bespricht N. GD im Brief an Overbeck vom 18. Oktober 1888 und

deutet sie da als „hundertfache Kriegserklärung, mit einem fernen Donner im Gebirge; im Vordergrund viel ‚Lustiges'" (KSB 8, Nr. 1132, S. 453, Z. 23 f.). Und auch gegenüber Georg Brandes gibt N. sich am 20. 10. 1888 geistig gewaltbereit: „Diese Schrift ist meine Philosophie in nuce — radikal bis zum Verbrechen…" (KSB 8, Nr. 1134, S. 457, Z. 35 f.) Die im Brief an Naumann vom 7. September 1888 noch vorherrschende Zurückhaltung in der Selbsteinschätzung ist verflogen (KSB 8, Nr. 1103, S. 411 f.). Der Anspruch auf Radikalismus — gewissermaßen als Verschärfung des politischen Radikalismus, der im 19. Jahrhundert europaweit antiklerikal, antinational und individualemanzipatorisch auftrat — zieht sich durch viele von N.s Urteilen über sein neues Werk. An Meta von Salis vermeldet er jedenfalls am 14. November 1888 die Beendigung des Drucks und kokettiert mit der Erdbebenmetapher (KSB 8, Nr. 1144, S. 472). Am 25. November 1888 schreibt N. seinem Verleger, das ihm zugeschickte Buch gefalle ihm sehr, moniert Druckfehler und bespricht die Liste der Empfänger von Freiexemplaren (KSB 8, Nr. 1156, S. 486 f.). Von Köselitz fordert N. am selben Tag eine Rezension „für das Buchhändler-Börsenblatt", nicht ohne dem gelehrigen Jünger den richtigen Wink zu geben, wie diese Rezension gestimmt sein sollte: „Ich bekenne, daß mir die Götzen-Dämmerung als vollkommen erscheint; es ist nicht möglich, entscheidendere Dinge deutlicher und delikater zu sagen…" (KSB 8, Nr. 1157, S. 488 f., Z. 24–26) Um den 8. Dezember 1888 schreibt er an Meta von Salis: „ich sende Ihnen hiermit etwas Stupendes, aus dem Sie ungefähr errathen werden, daß der alte Gott abgeschafft ist, und daß ich selber alsbald die Welt regieren werde." (KSB 8, Nr. 1177, S. 510, Z. 3–5) In einem Briefentwurf an Hippolyte Taine wohl vom selben Tag und etwas bescheidener („vielleicht das radikalste Buch, das bisher geschrieben wurde") wirbt N. um eine französische Übersetzung und betont, mit wie viel „Sympathie" er darin die Franzosen behandele, während er „Deutschland den Krieg" erkläre (KSB 8, Nr. 1179, S. 511). Die Übersetzungsidee verfolgt er dann weiter in einem Brief(entwurf) an Jean Bourdeau, den vermeintlichen Chefredakteur des *Journal des Débats*, und schlägt als Titel „Marteau des Idoles" vor (etwa 17. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1196, S. 535, Z. 81). Wie großartig es um den Zuspruch für GD in Frankreich, besonders bei Taine, bestellt sei, schildert N. in glühenden, wenn auch nicht ganz realitätsgetreuen Farben im Brief an August Strindberg vom 18. Dezember 1888 (KSB 8, Nr. 1199, S. 539 f.). Bei alledem geht GD noch nicht in den Verkauf: „Es hat nicht den geringsten Sinn, jetzt mit Publikationen zu eilen." (An Naumann, 27. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1213, S. 552, Z. 16 f.) Um den Jahreswechsel ist auch von weiteren Übersetzungen, ins Italienische und ins Englische die Rede (an Naumann, 29. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1220, S. 558; an Ruggero Bonghi, Ende Dezember 1888, KSB 8, Nr. 1230, S. 568). Offenbar nimmt die Publikationseile doch wieder überhand.

3 Quellen

Die thematische Vielfältigkeit und die formale Polyphonie von GD spiegelt sich in der Vielzahl der dafür benutzten Quellen. Wenn N. in EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 284, 25 f. behauptet: „Ich muss ein Halbjahr zurückrechnen, dass ich mich mit einem Buch in der Hand ertappe“, so kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass N. in seinen letzten Schaffensjahren noch ungemein intensive, wenn auch immer selektive, auf seine eigenen Verwertungsabsichten ausgerichtete Lektüren treibt (vgl. Brobjer 1997b, 2008b). Die dabei abgedeckten thematischen Bereiche sind sehr breit. Für GD relevant ist zunächst die Lektüre des zeitgenössischen literatur- und kulturkritischen Schrifttums besonders aus Frankreich (z. B. Albert 1885, Bérard-Varagnac 1887, Bourget 1883–1886, Brandes 1887a–b, Brunetière 1884b u. 1887, Desprez 1884, Faguet 1887 u. o. J., Foucher 1873, Goncourt 1887–1888, Lemaître 1886a–b u. 1887, Scherer 1885, zu Wagner Nohl o. J., zu Goethe Hehn 1887) und eigentlich literarischer Texte (z. B. Dostoïevsky 1886a–c). Einen allgemeinen kulturhistorischen Horizont erschließen N. bereits bekannte Werke etwa von Burckhardt (1869, 1929–1931), Hellwald (1874–1884), Lecky (1873 u. 1879) und die Briefe von Galiani (1882) oder jüngst gelesene Bücher wie Gebhardt 1887 und Herrmann 1887. Es kommt dabei offenbar auch zu Re-Lektüren, beispielsweise von Werken wie Arnobius 1842 (zu Dionysos). Sodann rezipiert N. die zeitgenössische medizinisch-physiologische, psychologische und biologische Literatur (z. B. Féré 1887 u. 1888, Galton 1883, Höffding 1887, Joly 1883, Nägeli 1884, Richet 1884 u. 1887, Rolph 1884, Schneider o. J. u. 1882; zu N.s naturwissenschaftlichen Quellen siehe Brobjer 2004b, bes. 39–46; zu N.s spezifischen biologischen Lektüren Stiegler 2001); in den eigentlich philosophischen Debatten bezieht er sich sowohl auf ihm längst bekannte Werke wie Dühring 1865, Hartmann 1869, Lange 1866/1887, Liebmann 1880 u. 1882, Schmidt 1882, Schopenhauer 1873–1874 und Teichmüller 1882, als auch auf neue Lektüren wie Brochard 1887, Froude 1887, Guyau 1887, Mach 1886 und Roberty 1887. Im religions- und theologiegeschichtlichen Bereich sind die Lektüren ebenfalls vielfältig: zu Renan 1867 kommen insbesondere Jacolliot 1876 und Wellhausen 1883, 1884 u. 1887 hinzu. Schließlich ist zu berücksichtigen, dass N. trotz anderslautender Versicherungen („ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale‘ liest!“ — an Overbeck, 23. 02. 1887, KSB 8, Nr. 804, S. 27, Z. 17 f.) auch regelmäßig Tageszeitungen wie das *Journal des Débats* und Zeitschriften wie die *Revue des deux mondes* zur Kenntnis genommen hat (vgl. auch seine Äußerungen gegenüber Strindberg, 18. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1199, S. 539, Z. 40 f.: „Zuletzt lese ich seit Jahren nur noch das Journal des débats.“).

4 Konzeption und Struktur

GD ist ein Text, der durch seine chamäleonhafte Vielgestaltigkeit sowohl in formaler als auch in inhaltlicher Hinsicht die Leser herausfordert. Formal erprobt N. alle möglichen Textgattungen: von Epigramm und Sentenz zum Aphorismus (als dessen Meister er sich rühmt, vgl. NK 153, 7–13 u. 154, 12–19), von der Abhandlung zum Essay, von der Erzählung zum Kurzdrama, vom autobiographischen Bericht zum Prosagedicht. Auch die Stilhöhen werden vielfach variiert und abgeschattet; vom *genus humile* über das *genus medium* bis hin zum *genus sublime* ist alles vertreten: „in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils — die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat“ (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304, 8–12).

GD verzichtet auf eine eindeutige philosophische Lehre, zu der man sich als Leser entweder negativ oder affirmativ verhalten und damit in ein klares Verhältnis zum Text und zu seinem Verfasser treten könnte. Vielmehr wird der Leser ständig mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Es gibt keinen durchgehenden roten Faden, der dem Leser Erholung gestattet, sondern allenfalls Motivgruppen, die eine gewisse Orientierung erlauben. Immerhin meinen manche Interpreten, die Gesamtanlage von GD entspreche der klassischen Sonatenform (Gillespie 1988, 120). Mit dem Leser wird in GD so umgegangen, als ob er ein Versuchstier wäre: GD lässt sich als ein Experiment am Leser begreifen, wie er denn auf bestimmte Reize reagiert, wie „hohl“ er klingt (vgl. GD Vorwort, KSA 6, 57, 23) und wie er sich als Resonanzkörper ausnimmt, wenn man ihn mit der Stimmgabel traktiert (vgl. GD Vorwort, KSA 6, 58, 12). Insofern lebt der Text von der durch Überraschung ständig erneuerten Provokationskraft, die den Leser zu fortwährender Neubestimmung seines Standpunktes zwingt.

Die Schrift umfasst — neben Vorwort und einem aus dem dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* zitierten Passus am Schluss unter der Überschrift „Der Hammer redet“ — zehn nicht durchnummerierte Kapitel von unterschiedlicher Länge und Machart. Das erste Kapitel „Sprüche und Pfeile“ ist eine Sammlung von 44 sehr kurzen, an die französische Moralistik erinnernden Sentenzen. Thematisch decken sie ein weites Spektrum ab und zielen auf äußerste Zuspitzung. Mit der Reflexion auf Psychologie und ihre moralzersetzende Dimension beginnt bereits der erste Spruch.

Demgegenüber hat das zweite Kapitel „Das Problem des Sokrates“ Abhandlungscharakter. Es erneuert die schon in der *Geburt der Tragödie* artikulierte Sokrates-Kritik. Sokrates erscheint als ein Repräsentant nicht nur des „Pöbels“,

sondern auch der *décadence*, des physiologischen Niedergangs, dessen „Instinkte in Anarchie“ gewesen seien. Daher hätten sich die Philosophen — mit Hilfe von Vernunft und Dialektik — fortan auf die Bekämpfung der Instinkte verlegt, anstatt wie im aufsteigenden Leben Instinkt mit Glück zu identifizieren. *Décadence* erweist sich als ein Hauptthema von GD.

Im dritten Kapitel „Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ wird diese Vernunftkritik verallgemeinert und radikalisiert. Die Philosophen, so N., leiden an einem „Mangel an historischem Sinn“ (GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 1, KSA 6, 74, 4), was zugleich bedeutet, dass sie das Werden und die Sinnlichkeit negieren wollen. Überdies setzen sie „die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität an den Anfang a l s Anfang“ (GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 4, KSA 6, 76, 17 f.). So werde das Irrealste, nämlich das bloß Begriffliche zur eigentlichen Realität hypostasiert. Zugleich zeigt N. die erhebliche Verführungs- und Täuschungskraft der Sprache auf: Sie verleite die Menschen zu Vernunft-Irrtümern, indem sie das wirkliche Vorhandensein von Begriffen wie Ich, Sein oder Wille als Vermögen suggeriere. Aber es gebe diese doch wohl nur als Sprachprodukte. Auch Gott würden wir womöglich nicht los, weil wir noch dem Glauben an die Grammatik verfallen seien. Die vorangegangenen Kapitel hatten sich der Psychologie und Physiologie zum Aushorchen der Götzen bedient. Hier hingegen ist die Sprachkritik das Werkzeug.

Das vierte Kapitel „Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde“ verdichtet die aus Sprach- und Vernunft-Kritik gewonnene Einsicht in einer thesenartig verknappten Erzählung: Platon tritt da als Erfinder einer wahren geistigen Welt jenseits der bloß „scheinbaren“ sinnlichen Welt auf. Diese „wahre Welt“ durchläuft dann einen Prozess der Christianisierung und Kantianisierung, bevor sie schließlich als überflüssig abgetan werden kann.

Das fünfte Kapitel „Moral als Widernatur“ nimmt den Kampf mit einer Moral auf, die Leidenschaften und Begierden, überhaupt die Sinnlichkeit unterdrücke. Vielmehr müsse jede „g e s u n d e Moral“ (GD Moral als Widernatur 4, KSA 6, 85, 17) von einem „Instinkte des Lebens“ (85, 24) bestimmt werden, während Moral bislang der „V e r u r t h e i l u n g dieser Instinkte“ (85, 25) gedient habe. Diese Verurteilung habe dem Interesse kranken Lebens, dem Priestertypus gehorcht.

Das sechste, „Die vier grossen Irrthümer“ betitelte Kapitel betont, der „I r r t h u m der V e r w e c h s l u n g von U r s a c h e und F o l g e“ (GD Die vier grossen Irrthümer 1, KSA 6, 88, 3) sei in Moral und Religion direkt sichtbar. Der „I r r t h u m einer f a l s c h e n U r s ä c h l i c h k e i t“ (GD Die vier grossen Irrthümer 3, KSA 6, 90, 13) besteht nach N. darin, nicht zu wissen, was eigentlich eine Ursache sei, und eine solche beispielsweise in „‚inneren Thatsachen‘“

(90, 26) zu finden. Gemäß dem „Irrthum der imaginären Ursachen“ (GD Die vier grossen Irrthümer 4, KSA 6, 92, 2) werde eine Ursache erdacht, wenn gerade keine zur Hand ist — dies geschehe in der Sinnesphysiologie ebenso wie in Religion und Moral. Der „Irrthum vom freien Willen“ (GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 95, 10) vervollständigt die Reihe der Irrtümer, bevor das Kapitel in ein atheistisches Manifest mündet: „Der Begriff ‚Gott‘ war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein… Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: damit erst erlösen wir die Welt. —“ (GD Die vier grossen Irrthümer 8, KSA 6, 97, 5–8).

Der aggressive Ton wird im siebten Kapitel „Die ‚Verbesserer‘ der Menschheit“ zunächst gemildert. Das Trachten der Moral, die Menschen zu „verbessern“ (GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2, KSA 6, 99, 2), könne sowohl die Gestalt der „Zähmung der Bestie Mensch“ (99, 5 f.) als auch der „Züchtung einer bestimmten Gattung Mensch“ (99, 6) annehmen. Das klassische Beispiel einer Zähmung durch Schwächung gibt das Christentum, während das *Gesetzbuch des Manu* mit seiner rigiden Kastenordnung als Züchtungsprogramm gelesen wird.

Die „ewige[n] Götzen“ (GD Vorwort, KSA 6, 58, 11) treten im achten Kapitel hinter der politisch-kulturellen Gegenwartsdiagnose zurück: Das Kapitel „Was den Deutschen abgeht“ variiert die aus N.s früheren Schriften geläufigen Invektiven gegen den Niedergang der Kultur in Deutschland.

Das neunte Kapitel, die „Streifzüge eines Unzeitgemässen“, versammelt 51 teilweise formelhaft verkürzte Betrachtungen zu verschiedenen Gegenständen. Hier ist die stilistische Nähe zu N.s Aphorismenbüchern aus den frühen achtziger Jahren am ehesten greifbar. Schroffe literaturkritische Urteile über europäische Geister von Seneca bis John Stuart Mill, von Jean-Jacques Rousseau bis George Sand gehen Überlegungen zur Künstlerpsychologie, zum Schönen, zum Gegensatz von Apollinisch und Dionysisch oder zum intellektuellen Gewissen voraus. Arthur Schopenhauer, der „Naturwerth des Egoismus“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 131, 26) und die Nähe von Anarchismus und Christentum werden ebenso behandelt. Jenseits aller „liberalen Institutionen“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139, 9) will N. einen „Begriff von Freiheit“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139 f.) entwickeln — „als Etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert…“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 140, 23 f.) Goethe ist mit seiner „Natürlichkeit der Renaissance“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49, KSA 6, 151, 7) in der Genie-Ästhetik der letzten Abschnitte eine paradigmatische Lichtgestalt, die nur noch von N.s eigenem Ich überstrahlt wird.

Das zehnte, später eingefügte Kapitel „Was ich den Alten verdanke“ wählt scheinbar eine autobiographische Thematik, aber will doch vor allem zeigen,

dass die „Umwerthung aller Werthe“ seit der *Geburt der Tragödie* (vgl. GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 25 f.) N.s bestimmendes Lebensmotiv darstellt. Der Markierung dieser „Wiederkunft“ eines Lebensthemas dient auch der Schlusssatz des Kapitels, in dem sich das Ich als „Lehrer der ewigen Wiederkunft“ (GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 29 f.) bekennt: Die „ewige Wiederkunft des Gleichen“ als ontologische oder als ethische ‚Lehre‘ kommt in GD ansonsten nicht vor und spielt im publizierten oder zur Publikation fertiggestellten Spätwerk N.s ohnehin nur noch eine marginale Rolle. „Was ich den Alten verdanke“ betont die Prägung durch den römischen Stil (Sallust und Horaz), während das sich sonst doch so graecophil gebende Ich nun „[d]en Griechen [...] durchaus keine verwandt starken Eindrücke“ (GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 155, 10 f.) zu verdanken haben will: Vielmehr wird die Fremdheit des ursprünglichen Griechentums herausgearbeitet und gegen den „präexistent-christlich[en]“ (GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 155, 29 f.) Platon profiliert. Dagegen helfe Thukydides. Abschließend kommt N. auf das Dionysische zu sprechen. „Damit es die ewige Lust des Schaffens giebt, damit der Wille zum Leben sich ewig selbst bejaht, m u s s es auch ewig die ‚Qual der Gebärerin‘ geben...“ (GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 159, 27–30).

In der ursprünglichen Anlage des Textes standen die beiden Aphorismensammlungen „Sprüche und Pfeile“ und „Streifzüge eines Unzeitgemässen“ am Anfang bzw. am Ende des Buches, bildeten also einen Rahmen. Die Sentenzensammlung zu Beginn diente dem Spannungsaufbau, dann die längeren Aphorismen in den „Streifzügen“, die viel Zeitgemäßes unzeitgemäß perspektivieren, am Ende der allmählichen Abspannung. Im Oktober 1888, als N. sich entschloss, *Ecce homo* zu schreiben, fügte er GD noch das Kapitel „Was ich den Alten verdanke“ hinzu, das im Nachlassheft W II 9c eigentlich für eine kleine Selbstdarstellung bestimmt war. Die Einheit der Rahmung von GD durch Aphorismen-Sammlungen wurde durch diese Hinzufügung zerbrochen. Dafür verspricht das Kapitel „Was ich den Alten verdanke“ autobiographische Auskünfte. Diese Erweiterung des Genre-Repertoires unterstreicht den Eindruck einer „vollkommenen Gesammt-Einführung“: Der Leser von GD bekommt nicht nur einen Streifzug durch N.s Denken geboten, sondern eben auch durch seine Stil- und Schreiblandschaften.

GD ist kein homogener Text. Stattdessen werden darin sehr heterogene Texttypen erprobt. Man könnte argumentieren, dies sei ein Beispiel für *décadence*-Schreiben (vgl. Stern 2009, 107) — nämlich für *décadence* als Fehlen formaler und inhaltlicher Einheit — womit N. das, was er zu bekämpfen vorgibt, in seinem eigenen Schreiben vorführe, während er im *Antichrist* qua „Umwerthung aller Werthe“ die formale und inhaltliche Einheit anstrebe und

also die *décadence* an sich selbst überwinde. Die historischen Exkurse von GD, ob sie die Griechen, Manu, das Römische Reich oder die Deutschen betreffen, zeigen stets vergleichbare Verfallsbewegungen: Trotz autoritärer Ursprungsstrukturen und trotz Menschen-Domestizierung mit gewaltsamen Mitteln ereignet sich in N.s Geschichtserzählungen gesellschaftliche Disgregation. Mit ihr treten Figuren wie Sokrates, die Tschandala oder die Christen, kurzum *décadents* auf. Es gibt offenbar, ungeachtet der unterschiedlichen Umstände, eine gewisse Zwangsläufigkeit dieses Niedergangs — obwohl N. in einem Anti-*décadence*-Crescendo gerade die Tatkraft seiner Leser gegen den Verfall mobilisieren zu wollen scheint.

N. verweigert sich mit den ständigen Brüchen im Text von GD, den steten Wechseln im Duktus, in der Sprachmelodie und in der Stimmung, jeder Art des festlegenden Sprechens, wie es nach GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 1 (74, 2–75, 8) gerade für die Philosophen bisher charakteristisch war. Ein Philosophieren, das das Werden privilegiert, kann allenfalls durch Setzungen, die immer durch entgegenstehende Setzungen konterkariert werden, seinen angemessenen Ausdruck finden. Auch im Blick auf die fundamentale Sprachkritik, die insbesondere in GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 5 (77, 1–78, 13) und in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 26 (128, 20–28) artikuliert wird (wo die Struktur von Sprache dafür verantwortlich gemacht wird, dass wir in bestimmten Kategorien denken, die vielleicht keinen Anhalt in der Realität haben), gilt dieser Selbstaufhebungszwang: Sprachkritik kann sich nur sprachlich äußern; daher muss Sprache in GD alle Setzungen immer wieder suspendieren, um auf die Möglichkeit einer Wirklichkeit jenseits der sprachlichen Denkzwänge aufmerksam zu machen.

In GD fungiert das aufstrebende, sich selbst bejahende Leben als Kriterium aller Urteile über Niedergang und Nihilismus. Damit scheint „Leben“ bloß an die Stelle des Guten in herkömmlichen moralischen Urteilen zu treten. Man könnte argumentieren, N. reproduziere trotz seiner vehementen Moralkritik mit seinen am Maßstab des Lebens ausgerichteten Urteilen die Struktur moralischen Urteilens. Daran würde sich die Frage knüpfen, ob er dies *faute de mieux* oder im Zuge einer besonders listigen Selbstneutralisierung des moralischen Urteilens durch Moral tue. Jedenfalls bestimmt der moralgenealogische Gedanke als Voraussetzung des Umwertungsunternehmens auch GD.

5 Stellenwert von *Götzen-Dämmerung* in N.s Schaffen

GD stand lange im Schatten anderer Werke N.s — insbesondere, solange man an ein irgendwie im Nachlass verborgenes Hauptwerk „Der Wille zur Macht“

oder „Die Umwerthung aller Werthe“ glaubte. N. definierte sein eigenes Werk im Hinblick auf dieses noch ausstehende Hauptwerk ja tatsächlich als zwar präparatorische und sehr gewichtige, aber doch zweitrangige Schrift. N. hat seit 1884 intensiv an einem immer wieder umgestalteten Hauptwerk geschrieben, es immer wieder in seinen publizierten Werken angekündigt und in seinem Nachlass vorbereitet (vgl. Brobjer 2006). Seine Pläne für ein Hauptwerk hat er ständig verändert, pluralisiert, neu gefasst und verworfen. Fortlaufend haben sich solche Pläne in bestimmten Werken konkretisiert, während das sogenannte Hauptwerk immer wieder in die Zukunft verschoben wurde, vielleicht, um so sowohl beim Leser wie beim Autor die intellektuelle Anspannung aufrecht zu erhalten. Daher lassen sich die meisten Spätschriften N.s als Spalt- und Verfallsprodukte von Hauptwerkplänen verstehen, was freilich ihrer Bedeutung keinen Abbruch tut, sondern sie eher noch unterstreicht. Es ist kein sinnvolles Unterfangen, aus dem Nachlass ein Hauptwerk rekonstruieren zu wollen.

GD selbst ist zentral in N.s Œuvre, weil diese Schrift N.s spätes Denken kompendienhaft komprimiert und protreptisch eine Synthese sowie einen souveränen Überblick über N.s Denk- und Schreibformen bietet. Der darin angelegte Verzicht auf ‚Hauptlehren‘ ist kein Unvermögen, sondern eher Programm. In GD Die vier grossen Irrthümer 5 heißt es zur psychologischen Erklärung der Erfindung imaginärer Ursachen: „Das Neue, das Unerlebte, das Fremde wird als Ursache ausgeschlossen“ (KSA 6, 93, 20 f.). Dies ließe sich ummünzen auf die Lektüreerfahrung, die man mit GD machen kann: Die Schrift bietet Fremdes, Unerlebtes — eine permanente Irritation. Der Text ist so gebaut, dass er der Variabilität der Wirklichkeit möglichst gerecht wird. Zugleich ist seine autodeiktische Funktion nicht zu verkennen — N. will sich selbst veröffentlichen; alle seine Publikationen von 1888 haben das Ziel, Aufmerksamkeit zu erregen (dazu ausführlich Müller 2009). Hierbei oszilliert er zwischen den Leitmetaphern des Krieges und des Müßiggangs, um eine äußerste Spannung zwischen halkyonischer Gelassenheit und aggressiver Militanz zu erzeugen. Auch die Wahl der Satzzeichen bis hin zu den „Gänsefüsschen“ (vgl. Bourquin 2009) und die Typographie (vgl. zu früheren Schriften N.s Simson 1995) unterstreichen diese Tendenz zur Nichtfestlegung, mit der sich N. in eine bewusst skeptische Tradition stellt (vgl. Sommer 2006b).

6 Zur Wirkungsgeschichte

Die ungemein weitreichende N.-Rezeption ist dadurch gekennzeichnet, dass sie sich weniger auf einzelne Werke bezieht — vielleicht mit Ausnahme von

Also sprach Zarathustra und der *Geburt der Tragödie* sowie der Anti-Wagner-Schriften von 1888 —, als auf Schlagworte und Stimmungen. Daher wird N. in Anspielung auf GD gerne als Götzenzertrümmerer gesehen, man bemüht seine „blonde Bestie" (vgl. NK 99, 17–32) oder zitiert markige Sprüche aus dem Werk und passt sie der jeweiligen Lektüresituation an (vgl. z. B. NK 60, 8 f.). Die Rezeption eines Einzelwerkes wie GD ist jedoch kaum abzugrenzen von der Gesamtrezeption des Phänomens N. Auffällig ist vor allem, wie stark die Rezeption von GD entgegen den in NK ÜK GD 4 dargelegten Textstrategien das Werk auf bestimmte Doktrinen wie etwa die „ewige Wiederkunft" (vgl. NK 160, 29 f.) festlegte und damit verkürzte. Der häufig apodiktische Ton in GD dürfte solche Rezeptionen begünstigt haben.

Die erste öffentliche Wahrnehmung des gedruckten Werkes stand Anfang 1889 unter dem Eindruck von N.s geistigem Zusammenbruch. So heißt es in einem Brief von Joseph Viktor Widmann an Carl Spitteler vom 20. Januar 1889, N. sei „einer der seltenen", „die man verteidigen muß gegen den geistigen Pöbel, der die Übermacht der Mehrheit besitzt. Aber anderseits kann ein solcher Mann doch auch nicht klanglos in den Orkus geworfen werden zu den auf immer Toten, von denen niemand weiß, wie sie weggekommen sind. Dies um so weniger, als soeben von ihm wieder ein neues Buch herausgekommen ist, das auch mir gestern zuging: Götzendämmerung. In demselben stehen die wunderbarsten Gedanken voll Wahrheit und Kraft neben den albernsten Einfällen [...]. Je mehr ich in Nietzsches neuem Buche lese und je mehr ich mir vorstelle, welche Genugtuung speziell die Basler Mucker und Bourgeois und just-milieu-Leute über diesen Fall [sc. die Umnachtung] empfinden müssen, desto mehr erkenne ich das Ereignis für ein eigentliches Unglück an, das uns alle betroffen hat [...]. Daß Nietzsche gerade in der Christenstadt Basel wahnsinnig untergebracht sein muß, nachdem sein letztes Buch das Christentum mit so wildem echtem Naturhaß angegriffen!" (Zitiert nach Kr I, 161) N.s Freund Franz Overbeck, dem sich die Frage stellte, was aus N.s Hinterlassenschaft nun in welcher Form zu publizieren sei, schreibt am 22. Januar 1889 an Erwin Rohde, GD zeige „keine Spur von Wahnsinn, höchstens bei ein paar Stellen den drohenden Grössenwahn, sonst gewaltsam wie immer, aber von Geist funkelnd und Alles lucid, wunderbar lucid, und straff auf das Ziel, dem der Verf. zusteuert, gerichtet" (Overbeck / Rohde 1990, 133). Rohde ist in seiner Antwort vom 24. Januar 1889 viel skeptischer: „wollen Sie wirklich seine so zu s⟨agen⟩ posthuma herausgeben? mir macht der Gedanke schon ein Grausen. Nun gar der fratzenhafte Titel ‚Götzen-Dämmerung'!" (Ebd., 135) In Overbecks Brief an Heinrich Köselitz vom 27. Januar 1889 heißt es: „Sie sagen nichts von der Götzendämmerung? Soll ich das dahin verstehen, dass sie sofort in die Welt ausgehen soll? Hiergegen hätte ich nun, nachdem ich sie gelesen, nichts. Denn wenn

ich auch persönlich N. z. B. in der Genealogie der Moral lieber lese als in seinen ‚Erholungen', so sehe ich doch nicht ein was selbst bei der ausserordentlichen Ungunst des Augenblicks diesem wahrhaft erstaunlichen Füllhorn von Geist und Einsicht, da es bis aufs Letzte bereit ist sich auszuschütten, hiergegen in *entscheidender* Weise im Wege stehen soll. Tritt doch diese Schrift nirgends aus dem *bisherigen* Rahmen der N'schen Litteratur heraus und ruft auch keinen anderen Leser an als die bisher von ihm erworbenen." (Overbeck / Köselitz 1998, 221).

Immerhin stieg Gustav Naumann zufolge mit der Publikation von GD auch der Absatz von JGB und GM „sprungweise" (zitiert nach Hoffmann 1991, 564). Zu den Lesern, die N. durch GD kennenlernen, zählt etwa der Dichter Detlev von Liliencron (1844–1909), der sich brieflich schon früh begeistert zeigte — wie es scheint, besonders über die Wortspiele (vgl. Kr I, 163) — , aber auch der Kunsthistoriker Wilhelm Uhde (1874–1947) und der Schriftsteller Heinrich Ernst Wachler (1871–1945) (vgl. Kr I, 164 f.).

Das Spektrum der zeitgenössischen Rezensionen reichte — im einzelnen in Kr I nachzulesen — von Hohn und Ablehnung bis zu vorbehaltloser Begeisterung. Auch Joseph Viktor Widmann reiht sich in seiner Besprechung im Berner *Bund* vom 7. März 1889 (Kr I, 168) in die Gruppe der zustimmenden Rezensenten ein, obwohl er selbst in GD nicht gerade freundlich behandelt worden war (vgl. NK 136, 17–21). Die Kritiker zeigen sich zunehmend bereit, N.s Selbstcharakterisierungen für bare Münze zu nehmen und seine Metaphorik weiterzuspinnen. In einer Anzeige der GD von Fritz Hammer heißt es z. B.: „Die Nietzscheschen Schriften folgen jetzt Schlag auf Schlag nacheinander, wie bei einem großen, schönen Gewitter die Donnerschläge — Nietzsche ist ein solches Gewitter am dumpfen europäischen Kulturhimmel" (zitiert nach Kr I, 169). An der frühen Rezeption von GD lassen sich alle Anzeichen des N.-Kultes ablesen, der sich in den neunziger Jahren entwickelte (vgl. Aschheim 2000, 17–50, ferner Cancik 1987 u. Thomas 1983) und jene Exaltation adaptierte, die N.s Spätschriften eigen war. Die spezifische Gestalt von GD verlor sich im allgemeinen Nietzscheanismus.

In der jüngeren Forschung genießen die Schriften des Jahres 1888, unter ihnen GD, einen zweifelhaften Ruf: Zu viel scheint N. in seinem letzten Schaffensjahr gewollt zu haben, als dass er sich, so Giorgio Colli in seinem Nachwort zur KSA, für die Komposition seiner Schriften „das architektonische Gefühl" (KSA 6, 449) bewahrt hätte. Die Exaltation — mag sie nun pathologisch bedingt oder rhetorische Strategie sein —, die viele Leser um die Jahrhundertwende anzog, wirkt heute eher befremdend. Dank der Vielgestaltigkeit und Zentrumslosigkeit des Textes scheinen freilich vielfältigste Interpretationen möglich.

II Stellenkommentar

Der Titel

55, 1–3 *Götzen-Dämmerung / oder / Wie man mit dem Hammer philosophirt.*] Zunächst war „Müssiggang/ eines Psychologen“ als Titel der Schrift vorgesehen (NL 1888, KSA 13, 19[6], 543, 18 f.), der so auch auf den Korrekturfahnen stand, die N. durch seinen Verleger Naumann an Köselitz schicken ließ. Ein Entwurf zu einem „letzte[n] Buch“ — „flüssig feurig glühend — aber hell“ hatte 1881 gelautet: „Zarathustra's Müssiggang“ (NL 1881, KSA 9, 12[225], 616, 5–8). Damals hat N. das Motiv des Müßiggangs auch an anderen Stellen mit Zarathustra kombiniert, den dann 1888 der Psychologe oder die Psychologie ersetzt, vgl. NK 59, 3 f. Köselitz monierte in seinem Brief an N. vom 20. 09. 1888: „Der Titel ‚Müssiggang eines Ps⟨ychologen⟩‘ klingt mir, wenn ich mir vergegenwärtige, wie er auf Nebenmenschen wirken könne, zu anspruchslos. Sie haben Ihre Artillerie auf die höchsten Berge gefahren; haben Geschütze wie es noch keine gegeben, und brauchen nur blind zu schiessen, um die Umgegend in Schrecken zu versetzen. Eines Riesen Gang, bei dem die Berge in den Urgründen erzittern, ist schon kein Müssiggang mehr. In unsrer Zeit kommt ausserdem der Müssiggang gewöhnlich erst nach der Arbeit, und das Mü kommt auch in Müdigkeit vor. Ach ich bitte, wenn ein unfähiger Mensch bitten darf: einen prangenderen glanzvolleren Titel!“ (KGB III 6, Nr. 581, S. 309 f.) N. experimentierte daraufhin mit anderen Titeloptionen, die er in NL 1888, KSA 13, 22[6], 586 wie folgt notierte: „Götzen-Hammer. / oder / Heiterkeiten / eines Psychologen. // Götzen-Hammer. / Oder: / wie ein Psycholog Fragen stellt. / [...] // Götzen-Hammer. / Müssiggang / eines Psychologen. / [...] // Götzen-Hammer. / Oder: / wie ein Psycholog Fragen stellt. / [...] // Götzen-Dämmerung. / Oder: / wie man mit dem Hammer / philosophirt.“ In seinem Brief an Köselitz vom 27. 09. 1888 schrieb N., dass er Köselitz' Sendung am selben Tag bekommen habe, so dass die Titeländerung ebenfalls am 27. September erfolgt sein dürfte. „Was den Titel angeht, so kam Ihrem sehr humanen Einwande mein eignes Bedenken zuvor: schließlich fand ich aus den Worten der Vorrede die Formel, die vielleicht auch Ihrem Bedürfnisse genugthut. Was Sie mir von der ‚grossen Artillerie‘ schreiben, muß ich, mitten im Fertig-machen des ersten Buchs der ‚Umwerthung‘, einfach annehmen. Es läuft wirklich auf horrible Detonationen hinaus: ich glaube nicht, daß man aus der ganzen Litteratur ein Seitenstück zu diesem ersten Buche in puncto Orchesterklang (eingerechnet Kanonendonner) findet. — Der neue Titel (der an 3 bis 4 Stellen ganz bescheidne Veränderungen nach sich

zieht) soll sein: / Götzen-Dämmerung. / Oder: / wie man mit dem Hammer philosophirt. / Von / F. N. / Der Sinn der Worte, zuletzt auch an sich errathbar, ist, wie gesagt, das Thema der kurzen Vorrede. [...] Übrigens warnt mich Gersdorff [sc. nach der Lektüre von WA, vgl. KGB III 6, Nr. 582, S. 311] ganz ernsthaft vor den Wagnerianerinnen. — Auch in diesem Sinne wird der neue Titel Götzen-Dämmerung gehört werden, — also noch eine Bosheit gegen Wagner...“ (KSB 8, Nr. 1122, S. 443, Z. 11–41).

Natürlich spielt N. damit auf den Titel des letzten Teils von Wagners Tetralogie *Der Ring des Nibelungen* an, die *Götterdämmerung* (uraufgeführt 1876 in Bayreuth), an deren Ende Walhall und damit die Götter untergehen. Freilich braucht man in der Titel-Analogie nicht nur „Bosheit“ am Werk zu sehen, denn auch Wagners *Götterdämmerung* ist mit dem Ende der Götterwelt der Versuch einer Umwertung der Werte. N. würde Wagner nur vorhalten, er habe seine eigene Umwertungsarbeit verraten. Selbst macht er im Titel von GD einen parasitären Gebrauch von der *Götterdämmerung* und bleibt somit auf sie bezogen, wie ohnehin N.s Umwertungsunternehmen strukturanalog zur nihilistischen Umwertung ist, die sich seiner Ansicht nach von Platon und Paulus bis zu Schopenhauer hinzieht. Die Ideale befinden sich im Zustand der Dämmerung, also ihres nahenden Untergangs (vgl. Scott 1991, 121 f.). Noch in einem Brief an Helen Zimmern um den 17. Dezember 1888 verlautbarte N. „Jetzt eben erscheint von mir etwas extrem Radikales Götzen-Dämmerung. Oder: wie man mit dem Hammer philosophirt.“ In einer Anmerkung dazu heißt es: „Man könnte den Titel vereinfachen: Götzen-Hammer“. Der Brief schließt mit den Worten „Meine Argumente sind ganz andrer Art, als je angewendet worden sind, — ich bin gar kein Mensch, ich bin Dynamit.“ (KSB 8, Nr. 1197, S. 537, Z. 24–30).

„Marteau des Idoles“ hätte nach N.s Vorstellung auch die französische Übersetzung genannt werden sollen (Briefentwurf an Jean Bourdeau, um den 17. 12. 1888, KSB 8, Nr. 1196, S. 535, Z. 81). Diese Titel-Variante erinnert an den berüchtigten *Hexenhammer (Malleus maleficarum)* (1486) von Heinrich Institoris. Übrigens ist die Selbstbeschreibung als Denker „mit dem Hammer“ nicht von N. erfunden worden: Schon Thomas Müntzer charakterisiert sich auf dem Titelblatt seiner streitbaren Predigt *Ausgetrückte Emplößung des falschen Glaubens, der ungetreuen Welt* von 1524 ausdrücklich als „Thomas Muntzer, mit dem Hammer“. Das Motiv des Hammers dominierte auch die späten Überlegungen zu Titel und Charakter des Werkes, das zu jenem Zeitpunkt mit dem neuen Titel *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt* bereits ausgedruckt vorlag, auch wenn es erst Anfang 1889 an den Buchhandel ausgeliefert werden sollte, vgl. NK 57, 21 f. GD ist das einzige Werk N.s mit einem durch die Konjunktion „oder“ verbundenen Doppeltitel, während die

meisten anderen Schriften eine klare Unterteilung in Haupt- und Untertitel mit einem Punkt anzeigen.

In der Typographie der Erstauflage (vgl. die Reproduktion in KGW VI 3, 49) erscheint die zweite Phrase nach dem (sehr klein gesetzten) „oder“ in deutlich kleineren Typen als „Götzen-Dämmerung“, was zum einen dem beschränkten Platz geschuldet sein dürfte, zum anderen aber auch den zweiten Teil des Doppeltitels in die Rolle eines Untertitels drängt (freilich ist diese zweite Phrase im Verhältnis noch immer größer als die Untertitel auf N.s sonstigen Titelblättern, vgl. die Reproduktionen bei Schaberg 2002). Das Werk wird entsprechend auch heute nur selten mit Doppeltitel zitiert, obwohl N. in seinem Vorwort nicht nur die Götzen, sondern auch den philosophisch-diagnostischen Gebrauch des Hammers kommentiert. Ein mit „oder“ verbundener Doppeltitel erinnert an die Titelwahlgepflogenheiten der frühen Neuzeit und des 18. Jahrhunderts (gerade bei Dramen, Romanen und Ratgebern — vgl. noch Schreber 1877), unterstreicht somit die gewollte Unzeitgemäßheit von GD. Auch die von N. benutzte Luther-Bibel führt einen solchen Doppeltitel: *Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments* (1818).

Vorwort

In Mp XVI 4 sind zwei Entwürfe eines Vorwortes überliefert. Der eine Entwurf ist datiert „Sils-Maria, Anfang September 1888“, der andere „Sils-Maria, 3. September 1888“. Dies ist die „Vorrede“, die N. in seinem Brief an Meta von Salis am 07. 09. 1888 erwähnt: „Der dritte September war ein sehr merkwürdiger Tag. Früh schrieb ich die Vorrede zu meiner Umwerthung aller Werthe, die stolzeste Vorrede, die vielleicht bisher geschrieben worden ist.“ (KSB 8, Nr. 1102, S. 410, Z. 18–21) Bis zum 11. September änderte N. seine Vorwortpläne und bestimmte diese „Vorrede“ nun für den „Müssiggang eines Psychologen“ (GD), wobei er noch weitere Änderungen vornahm (vgl. N.s Brief an Constantin Georg Naumann, 13. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1109, S. 422). Naumann hatte schon mit der Druckvorbereitung des „Müssiggangs“ begonnen, als N. ihm am 18. 09. 1888 auftrug: „Anbei folgt das Vorwort, das gilt. — Was ich Ihnen bisher als Vorwort geschickt habe ([...]), ist von mir noch etwas fortgesetzt worden, so daß es jetzt in das Buch kommen soll — und zwar an vorletzter Stelle. (— den Schluß bilden die ‚Streifzüge eines Unzeitgemäßen‘) Wir wollen dem Aufsatz den Titel geben: / Was den Deutschen abgeht. / Er hat jetzt, mit seiner Verlängerung, die ich Ihnen heute übersende, im Ganzen 7 kleine Abschnitte. [...] Das Vorwort ist jetzt viel kürzer — und zweckentsprechender.“ (KSB 8, Nr. 1121, S. 442, Z. 28–39) Entwürfe zu diesem neuen Vorwort

sowie zur „Verlängerung“ des alten finden sich in W II 6, 144 f.; mit der Titeländerung in GD (vgl. NK 55, 1–3) wurden noch kleinere Änderungen nötig; unter anderem kam die Datierung 58, 17–19 hinzu. In Heft W II 8 finden sich neben solchen Änderungen zum Vorwort auch Vorstufen zum Schluss von AC, was wiederum die enge genetische Zusammengehörigkeit beider Schriften belegt.

57, 3 *Heiterkeit*] Früh artikuliert N. Misstrauen gegenüber der „vorgeblichen ‚Heiterkeit‘ der Griechen“ in der schönfärberischen Sicht des Klassizismus (vgl. GT Selbstkritik 1; zur damit implizierten Kritik am Griechenbild Johann Joachim Winckelmanns vgl. NK KSA 1, 11, 17 f.) — denn nur angesichts der schreckenerregenden Abgründe des Daseins sei dem dionysischen Menschen Heiterkeit möglich (vgl. Appel 1997). Das wird bereits im ursprünglich für GT vorgesehenen Vorwort an Richard Wagner deutlich (NL 1871, KSA 7, 11[1], 352, 24–26). Nach einem Notat in NL 1870, KSA 7, 6[18], 136 plante N. sogar eine eigene Schrift mit dem Titel *Griechische Heiterkeit*. Eine neue Form von Heiterkeit angesichts des Todes Gottes wird Thema des fünften Buches von FW (1887), das mit der Erklärung „Was es mit unserer Heiterkeit auf sich hat“ beginnt (FW 343, KSA 3, 573, 8 f.): Die Nachricht vom offenen Horizont, den der Tod Gottes schafft, bedeutet für die in FW sprechenden Philosophen Beglückung und Erheiterung. Das Vorwort von GD evoziert demgegenüber beim weltanschaulichen Abbruchunternehmen der Umwertung aller Werte (die aus dem Tod Gottes folgt) Düsternis, gegen die die Heiterkeit, von der GD offenkundig zeugen soll, effektvoll abgehoben wird. Von einer drastischen Entgegensetzung lebt auch DD Die Sonne sinkt 3: „Heiterkeit, güldene, komm! / du des Todes / heimlichster, süssester Vorgenuss!“ (KSA 6, 396, 17–19) N.s Verständnis von Heiterkeit zehrt von einschlägigen Reflexionen bei Spinoza, Hegel, Hölderlin, Schopenhauer und Burckhardt (Sauerwald 1974, 1040–1042; Kiedaisch / Bär 1997, 21 f., Sommer 2000a, 615), aber auch bei Wagner (Weinrich 1990, 23 f.); N.s Heiterkeitsproklamationen wirken fort bei Ernst Jünger und Thomas Mann (Weinrich 1990, 25–27).

57, 6 *Das Zuviel von Kraft erst ist der Beweis der Kraft.*] Die Wendung „Beweis der Kraft“ spielt zunächst auf 1. Korinther 2, 4 f. an, wo es in der von N. benutzten Ausgabe heißt: „Und mein Wort und meine Predigt war nicht in vernünftigen Reden menschlicher Weisheit, sondern in Beweisung des Geistes und der Kraft [ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως]; /2, 5/ Auf daß euer Glaube bestehe, nicht auf Menschen Weisheit, sondern auf GOttes Kraft.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 198; ohne Markierung N.s, vgl. NPB 670) Diese den Philosophen seit der Antike verdächtige Abgrenzung der Glaubensverkündigung von „vernünftigen Reden“ und „menschlicher Weisheit“ überbietet das Vorwort von GD, indem sein Verfasser für sein eigenes Schaffen ein „Zuviel

von Kraft“ geltend macht und damit die bloß literarische Produktion von vernünftigen Reden und menschlicher Weisheit ins Metaliterarische transzendieren will. Den christlichen „Beweis der Kraft“ greift N. in AC 50 (KSA 6, 229 f.) an, wo er ihn wie in MA I 120 (KSA 2, 120) mit dem „Beweis der Lust“ verbindet. Während er im frühen Nachlass durchaus noch einen philosophischen „Beweis der Kraft“ aus der Liebe für möglich hält (NL 1872/73, KSA 7, 19[103], 453), scheint er sich im Nachlass 1888 auch gegen die in Lessings Aufsatz *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777) versuchte aufklärerische Transformation der Idee eines Beweises der Kraft zu wenden: Während der paulinische Beweis der Kraft traditionell in der übersinnlichen Wunderwirkung des Glaubens gefunden wird, ist — diesseits der für N. längst abgetanen Diskussion über die Möglichkeit von Wundern — bei Lessing der Beweis der Kraft des Glaubens durch dessen innerliche Resultate zu erbringen, nämlich nach Matthäus 7, 16 durch „die Früchte jener Wunder und erfüllten Weissagungen“ (Lessing 1856, 85): „Was kümmert es mich, ob die Sache falsch oder wahr ist; die Früchte sind trefflich“ (Lessing 1856, 86). Diese Betrachtungsweise tut N. im Nachlass als verfehlten Beweis- und Wahrheitsbegriff ab: „‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen‘ — nämlich unsere ‚Wahrheiten‘: das ist das Priester-Raisonnement bis heute noch. Sie haben selbst verhängnißvoll genug ihren Scharfsinn dahin verschwendet, dem ‚Beweis der Kraft‘ (oder ‚aus den Früchten‘) den Vorrang, ja die Entscheidung über alle Formen des Beweises zu geben.“ (NL 1888, KSA 13, 15[71], 452, 11–16; vgl. 15[74], 453 f.) Zur Positivierung des Beweises der Kraft benutzt das Vorwort von GD das Mittel der ironischen Übersteigerung: Nicht die Resultate oder die reale Kraft geben einen Beweis ab, sondern deren Übermaß. Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 5, KSA 6, 93, wo die Überlegungen zum Thema einen stärker physiologischen Anstrich bekommen, sowie NK KSA 6, 204, 29 f. u. 229, 15. In EH Warum ich so weise bin 4, KSA 6, 271, 2 wird Zarathustras Überwindung des Mitleidens als „B e w e i s von Kraft“ bezeichnet; es findet also eine dezidiert antichristliche Appropriation des christlichen Begriffs statt.

57, 7 *U m w e r t h u n g a l l e r W e r t h e , dies Fragezeichen*] Zum Begriff und Werkprojekt vgl. ausführlich NK ÜK AC. Die Gleichsetzung der „Umwerthung“ mit einem „Fragezeichen“ verdeutlicht, dass sie zunächst nichts festes Neues setzt — also keinen neuen Wertekatalog —, sondern die herkömmlichen Moral(en) unterminiert. Mit dem „Fragezeichen“ stellt das Vorwort zu GD den Bezug zum „Epilog“ von FW her, wo wiederum Lachen und Tanzen als Gegenmittel aufgeboten werden (FW 383, KSA 3, S. 637).

57, 11 f. *Jedes Mittel ist dazu recht, jeder „Fall“ ein Glücksfall.*] N. nimmt damit eine Wendung aus WA Epilog auf: „Der Fall Wagner ist für den Philosophen

ein Glücksfall“ (KSA 6, 53, 10 f.), und zwar zum Zwecke einer „Diagnostik der modernen Seele“, die mit „einem resoluten Einschnitt in diese Instinkt-Widersprüchlichkeit, mit der Herauslösung ihrer Gegensatz-Werthe, mit der Vivisektion vollzogen an ihrem lehrreichsten Fall“ beginne (KSA 6, 53, 6–10). In 57, 11 f. wird dieser „Fall“ jedoch nicht in die medizinische Metaphorik eingebettet, die von 57, 14 an auftritt, sondern in martialische Metaphorik. N. nimmt die Wendung schließlich noch einmal auf in seinem scharfen Brief an und gegen die „Idealistin“ Malwida von Meysenbug, 20. 10. 1888 (KSB 8, Nr. 1135, S. 459, Z. 54–58): „Sie haben nie ein Wort von mir verstanden, nie einen Schritt von mir verstanden: es hilft nichts; darüber müssen wir unter uns Klarheit schaffen, — auch in diesem Sinn ist der ‚Fall Wagner‘ für mich noch ein Glücksfall——“. Zu den wagnerianischen Idealen Meysenbugs siehe NK KSA 6, 17, 17–20.

57, 12–14 *Vor Allem der Krieg. Der Krieg war immer die grosse Klugheit aller zu innerlich, zu tief gewordnen Geister; selbst in der Verwundung liegt noch Heilkraft.*] Vgl. Emanuel Herrmanns *Cultur und Natur*: „Welche Wohlthat ist ein Krieg! Die Spannung der Kräfte hört auf, die zu unerträglichen Verhältnissen geführt hatte. Die Staaten ordnen sich nach neuen *Gleichgewichtszuständen der* Macht, und die innere Verwaltung, die Volkswirthschaft wie die geistige Cultur nehmen ungeahnten Aufschwung, während vor Beginn des Krieges alles stagnirte.“ (Herrmann 1887, 6. Kursiviertes von N. unterstrichen. Zu N.s Rezeption des Werkes von Emanuel Herrmann vgl. auch Müller-Lauter 1999b, bes. 173–185 u. 350–368.) Krieg ist ein in N.s Gedankenwelt dominierendes Motiv; er hält seine eigene Philosophie für polemogen und sieht ein „neue[s] kriegerische[s] Zeitalter“ (JGB 209, KSA 5, 140, 15) heraufdämmern (vgl. auch AC 2, KSA 6, 170, 7 f.). An den kriegerischen Charakter seiner Philosophie wird N. erinnert durch Köselitz’ Brief vom 20. 09. 1888 (KGB III 6, Nr. 581, S. 309), der ihn zur Änderung des Titels und zur Neufassung des Vorworts motiviert, vgl. NK 55, 1–3. Für ein entscheidendes Ferment in der Entwicklung von Kulturen hält auch Walter Bagehot den Krieg. In dem von N. gelesenen Werk *Der Ursprung der Nationen* erörtert ein Kapitel unter dem Titel „Der Nutzen des Kampfes“ die Fortschrittsträchtigkeit des Krieges, der eine Zivilisation neu dynamisiere (Bagehot 1874, 49–92).

57, 17 *increscunt animi, virescit volnere virtus.*] Furius Antias (wohl 1. Jh. v. Chr.) bei Aulus Gellius: *Noctes Atticae* XVIII, 11, 4: „die Geister wachsen und die Tugend ergrünt — durch eine Wunde“. N. besaß die *Noctes Atticae* (Gellius 1875–1876, vgl. NPB 242 f.). Dort findet sich die Stelle lateinisch und in der folgenden, umständlichen Übersetzung: „Es steigern sich die Muthbegierden, aus Verwundung erstarkt (erblüht) Tapferkeit“ (Gellius 1876, 2, 428); der origi-

nale Wortlaut wird von N. in seinem Brief an Heinrich Köselitz am 24. 11. 1885 zitiert: „Ein ganz alter Römer sagt von einem gleich Ihnen Kämpfenden: / ‚increscunt animi, virescit volnere virtus' / (es schwillt der Muth, durch die Wunde erst tritt die Tapferkeit in Saft und Kraft). Man soll es Ihrer Musik schon einmal anhören, was Krieg und Sieg sind." (KSB 7, Nr. 648, S. 114, Z. 18–23) Auch hier steht der Spruch im metaphorischen Horizont von Leben (und Denken) als Kriegführen (vgl. Sommer 2007b) und verweist mit der Verschränkung der metaphorischen Felder Gesundheit und Kriegführen voraus auf GD Sprüche 8 (KSA 6, 60) und zurück auf FW Vorrede 2 (KSA 3, 347, vgl. Hödl 2003, 81 f.). Er stand zunächst auch in AC Vorwort, vgl. NK KSA 6, 167, 16 f. Zum Thema des (Erkenntniswage-)Muts bei N. siehe Zibis 2007, 167–223. Klages 1926b, 212 meint, der Spruch 57, 17 sei „als Motto über Nietzsches Gesamtwerk brauchbar" — und Lou Andreas-Salomé benutzt ihn tatsächlich als Motto ihres Buches von 1894, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken* (Andreas-Salomé 1983, 23). Die Bedeutung von Schmerz und Leid ist ein Thema, das GD durchhält und in den letzten beiden Abschnitten des Werks (Was ich den Alten verdanke 4 u. 5, KSA 6, 159 f.) noch einmal in den Rang des Prinzipiellen hebt.

57, 19 *Götzen aushorchen…*] Akustische Metaphern sind in N.s Werk außerordentlich häufig, dennoch tauchen im Unterschied zu bloßem Horchen das Verb „aushorchen" und entsprechende Ableitungen nur an wenigen Stellen im späten Werk und Nachlass auf, vgl. JGB 295, KSA 5, 237, 24 (zitiert auch in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 6, KSA 6, 308, 8 f.); GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3, KSA 6, 112, 18; dazu NL 1885, KSA 11, 35[43], 529, 3 (KGW IX 4, W I 3, 88, 9) und NL 1887/88, KSA 13, 11[9], 11, 21 (KGW IX 7, W II 3, 196, 24). Nur im Vorwort von GD bekommt das Wort durch die Sperrung in 57, 19 und die beiden Wiederholungen in 58, 8 und 58, 9 ein starkes Eigengewicht. Während sich die Belege bei Grimm 1854–1971, 1, 888 „aushorchen" (als *auscultando explorare*) auf Personen oder Personifikationen beziehen, liegt die Pointe von N.s Verwendung darin, dass die auszuhorchenden Götzen zwar auch Personifikationen sind, sie aber wie Dinge (oder Körper) behandelt werden, die sich mit einem Hammer aushorchen lassen. Behorchen, Auskultation ist der medizinische Fachausdruck für das diagnostische Verfahren, zu dem man den Perkussionshammer benötigt, vgl. NK 57, 21–58, 1. Auch das Aushorchen ist Teil der medizinischen Metaphorik, mit der das Geschäft der Philosophie ausstaffiert wird.

57, 21 f. *mit dem Hammer Fragen stellen*] Der Passus macht deutlich, dass der Hammer, der drohend im Untertitel erscheint (55, 3), keineswegs nur auf Zerstörung aus ist. In GD kommt der Hammer nur im Untertitel, im Vorwort hier sowie 58, 11 und schließlich in der Überschrift zum *Zarathustra*-Zitat vor,

mit dem GD abgeschlossen wird: „Der Hammer redet“ (161, 1). Ein Hammer ist auch ein diagnostisches Instrument; der Perkussionshammer des Arztes (vgl. NK 57, 22–58, 1) und die „Stimmgabel“ (58, 12), die den Klang eines Objektes erfassen kann, klopfen hier eben Götzen ab, um zu horchen, wie hohl sie klingen (vgl. Thatcher 1985, ferner Blondel 1981 und Claessens 1997). Montinari 1984, 70 schlägt vor, an den „Hammer eines Mineralogen“ zu denken (vgl. Günzel 2001, 180) — eine Assoziation, die manche Interpreten auf eine Stelle in Goethes *Italiänischer Reise* beziehen oder auf Goethes Brief an Karl Ludwig von Knebel vom 24. 05. 1788: „Ich kaufe hier einen Hammer und werde an den Felsen pochen um des Todes Bitterkeit zu vertreiben.“ (Vgl. Seggern 2005, 109) In der Forschung hat sich eine Diskussion entzündet, ob hier mit dem Hammer wie in manchen Nachlassnotizen (z. B. NL 1883, KSA 10, 16[49], 514; NL 1885/86, KSA 12, 2[129], 128 = KGW IX 5, W I 8, 94) die Ewige Wiederkunft des Gleichen gemeint sei (Brobjer 1999b), ob es um eine alternative Bezeichnung für N.s Hermeneutik des Verdachts gehe (Georgsson 2004), oder ob schließlich der Prägehammer, dessen der Umwerter ebenso bedarf wie der Falschmünzer, hier im Assoziationshorizont steht (Sommer 2000a, 152–159).

Eine Lektüre N.s von 1888, Viktor Hehns *Gedanken über Goethe*, erschließt noch einen weiteren Assoziationshorizont, nämlich aus einem Brief Goethes an Friedrich Heinrich Jacobi vom 17. 11. 1782: „Laß mich ein Gleichniß brauchen. Wenn du eine glühende Masse Eisen auf dem Herde siehst, so denkst du nicht, daß so viel Schlacken drin stecken, als sich erst offenbaren, wenn es unter den großen Hammer kommt. Dann scheidet sich der Unrath, den das Feuer selbst nicht absonderte, und fließt und stiebt in glühenden Tropfen und Funken davon und das gediegene Erz bleibt dem Arbeiter in der Zange. Es scheint, als wenn es eines so gewaltigen Hammers bedurft habe, um meine Natur von den vielen Schlacken zu befreien und mein Herz gediegen zu machen.“ (Hehn 1888, 317) In JGB 203, KSA 5, 126, 32–127, 2 taucht bei N. allerdings eine ähnliche Metapher schon vor der Hehn-Lektüre auf.

57, 22–58, 1 *jenen berühmten hohlen Ton hören, der von geblähten Eingeweiden redet*] N. überträgt hier die seit dem frühen 19. Jahrhundert gebräuchlichen medizinischen Verfahren der Auskultation und Perkussion auf die Götzen: „*Auskultation* (lat.), das Behorchen des Körpers, welches in der Absicht vorgenommen wird, um diejenigen Geräusche, welche innerhalb desselben sowohl im gesunden als im kranken Zustand entstehen, zu erforschen und daraus auf den Zustand der Organe zu schließen.“ (Meyer 1885–1892, 2, 118) „*Perkussion* (lat., ‚Erschütterung‘) [...]. In der Medizin ist P. das Beklopfen des menschlichen Körpers, einer der wichtigsten Akte der physikalischen Untersuchung [...]. Der Perkussionshammer hat einen langen, platten Griff, an welchem ein eiserner Arm unter rechtem Winkel befestigt ist [...]. Den Hammer benutzt man zum

Klopfen [...]. Beim Beklopfen eines Körperteils läßt sich an der Art des Schalles, welcher erzeugt wird, erkennen, ob der perkutierte Teil Luft enthält oder nicht. [...] Da aber die festen, luftleeren Organe der Brust- und Bauchhöhle meist zwischen lufthaltigen liegen ([...]), so läßt sich durch die P. die Lage und Größe der erstern und /851/ also auch der letztern mit ziemlicher Genauigkeit erforschen. Beim Perkutieren lufthaltiger Teile hängt die Beschaffenheit des Perkussionsschalles, abgesehen von der Art und Stärke des Perkutierens, hauptsächlich von der Menge der Luft sowie vom Zustand der um diese Luft befindlichen Wand ab. Demnach ergeben sich Unterschiede des Perkussionsschalles hinsichtlich seiner Völle, seiner Helligkeit, Dämpfung, seines Klanges und seiner Höhe.“ (Meyer 1885–1892, 12, 850 f.) Über die verschiedenen Körperzonen, bei denen Auskultation und Perkussion diagnostisch eingesetzt werden, konnte sich N. beispielsweise im *Compendium der praktischen Medicin* (Kunze 1881) oder im *Buch vom gesunden und kranken Menschen* (Bock 1870) kundig machen. Im Blick auf die „geblähten Eingeweide“ vermerkt Volz 1990, 136: „Der tympanitische Klopfschall bei aufgeblähtem (durch Gase aufgetriebenem) Abdomen, hervorgerufen durch das Perkussions-Hämmerchen, gilt hier als das verräterische Symptom, das zur Diagnose führt“. N. greift die Eingeweide-Metapher in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 280, 2–5 auf. Zu seinen medizinischen Lektüren vgl. neben Volz 1990 auch Moore 2004. Ohne all diesen gelehrten Ballast ließe sich das in 57, 22 f. beschriebene Phänomen auch einfach als Flatulenz und der „berühmte hohle Ton“ als Flatus verstehen.

58, 1 f. *welches Entzücken für Einen, der Ohren noch hinter den Ohren hat*] N. benutzt die Formulierung „Wer Ohren hat, der höre“ recht häufig (FW 234, KSA 3, 512, 20 f.; Za III Vom Gesicht und Räthsel 1, KSA 4, 199, 15 f.; Za III Von den Abtrünnigen 2, KSA 4, 230, 16; Za III Von alten und neuen Tafeln 16, KSA 4, 258, 31; WA 10, KSA 6, 35, 8) und verkürzt damit zwei neutestamentliche Wendungen in Luthers Übersetzung: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Matthäus 11, 15 [Die Bibel: Neues Testament 1818, 15, Lesespur N.s], Matthäus 13, 9; vgl. Markus 7, 16 und Lukas 8, 18a [Die Bibel: Neues Testament 1818, 15, Lesespur N.s]) bzw.: „Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinen sagt“ (Offenbarung 2, 7, 11 u. 29 [Die Bibel: Neues Testament 1818, 291 f.]). In den Werken der achtziger Jahre pflegt N. das Verstehen-Können in Metaphern der akustischen Wahrnehmung zu kleiden; bloßes Hören und einfache Ohren reichen jedoch nicht; man benötigt entweder Zarathustras Ohren — „Doch was rede ich, wo Niemand m e i n e Ohren hat!“ (Za III Von der verkleinernden Tugend 3, KSA 4, 216, 6 u. 216, 32) — oder aber Ohren hinter den Ohren, um das Höhere, das Verborgene, womöglich das Ungesagte verstehen zu können (vgl. Benne 2005b, 187 u. 200; zu N.s „Hörphilosophie“ auch Sträßner 2003, 81–96). Selbst nimmt N. für sich freilich „die kleinsten Ohren“ in Anspruch

(EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 7 f.), um sich damit von „Langohr"-Eseln abzugrenzen.

58, 2 *für mich alten Psychologen und Rattenfänger*] In GD ist die Selbstcharakterisierung als Psychologe sehr dominant: N. unterminiert bestehende Weltansichten und Überzeugungen psychologisch (vgl. z. B. Niemeyer 2002, 54 f. u. Niemeyer 1998). Zum methodischen Profil dieser weit jenseits üblicher Disziplingrenzen angesiedelten Psychologie geben GD Sprüche und Pfeile 35 (KSA 6, 64 f.), Streifzüge eines Unzeitgemässen 7 (KSA 6, 115 f.) und 15 (KSA 6, 121) Auskunft, wobei der Begriff der Psychologie (in Verbindung mit einem spezifizierenden Genitiv) häufig keine Wissenschaft, sondern die innere Befindlichkeit einer Sache selbst bezeichnet (z. B. „Psychologie des Irrthums" KSA 6, 95, 4 f.; „Psychologie des Künstlers" 116, 4; „Psychologie des Orgiasmus" 160, 6). Es gibt in GD durchaus auch einen abwertenden Gebrauch von „Psychologie", vgl. NK 76, 4–6, parallel in AC vgl. NK KSA 6, 198, 32.

In der psychologischen Entlarvung erschöpft sich die Rolle des sprechenden Ichs offenkundig nicht, vielmehr will es als „Rattenfänger" zugleich ein Verführer zum Neuen, noch Ungehörten sein. In einem Entwurf zum Vorwort in Heft W II 8, 134 war der Psychologe als „alter Musikant", noch nicht als „Rattenfänger" charakterisiert worden (KSA 14, 411). (Goethes Ballade *Der Rattenfänger* könnte N. bei der Lektüre von Hehn 1888, 124 [wieder]begegnet sein). In M 206, wo in N.s Werk das Wort erstmals auftaucht, sind es noch „socialistische[.] Rattenfänger" (KSA 3, 184, 13, 2 f.), von denen N. sich abgrenzt, ebenso wie von Sokrates als „Rattenfänger" in FW 340 (KSA 3, 569, 18), der im Unterschied zum mythologischen Flötenspieler Marsyas (und zum Rattenfänger von Hameln) keine Flöte, sondern nur seine dialektische Rede brauchte, um seine jungen männlichen Zuhörer zu betören (Platon: *Symposium*, 215c–216a). In GT Versuch einer Selbstkritik 7 richtet N. an seinen philosophischen Erstling selbst die Frage, ob daraus nicht ein romantisch-pessimistischer Rattenfänger spreche (KSA 1, 21). Damit ist der allmähliche Übergang im Gebrauch des Wortes „Rattenfänger" zur Selbstinterpretation markiert. Auch in der Charakterisierung des Philosophen in JGB 205 (KSA 5, 132) zeigt er sich. Die Entwicklung kulminiert in der Identifikation von „Versucher-Gott" Dionysos und „Rattenfänger" (JGB 295, KSA 5, 237, 3, vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 6, KSA 6, 307). Die Zusammenstellung von Psychologe und Rattenfänger in 58, 2 veranschaulicht, dass es N. in GD keineswegs nur um demaskierende Aufklärung, sondern ebenso um metaliterarisch-politische Wirksamkeit zu tun ist (vgl. Born 2008) — es sei denn, man läse den Ausdruck „Rattenfänger" hier buchstäblich und sähe in den Götzen die einzusammelnden und zu eliminierenden Ratten. Die Rattenfängerei hat man N. nicht immer zum Besten ausgelegt: „Heiliges Bockshorn, dieser Rattenfänger von Sehnsuchtshausen! Merkt

man denn immer noch nicht in Seelenland, daß diese zarathustralische Übermenschheitsverhimmelung auch nur wieder Erlöserei und blaue Blume gewesen ist?!“ (Dehmel 1923, 2, 77, zitiert nach Born 2010, 228).

58, 5–7 *Auch diese Schrift — der Titel verräth es — ist vor Allem eine Erholung, ein Sonnenfleck, ein Seitensprung in den Müssiggang eines Psychologen.*] Ursprünglich hätte der Titel von GD „Müssiggang eines Psychologen“ lauten sollen, vgl. NK 55, 1–3. N. hat zwar den Titel geändert, nicht aber diese darauf bezogene Vorwortpassage. „Erholung“ (vgl. auch N.s Brief an Brandes, 13. 09. 1888, KSB 8, Nr. 1107, S. 420), „Seitensprung“ und „Müssiggang“ deuten einerseits auf den Nebenwerkscharakter im Vergleich zur großen Aufgabe der Umwertung (im Entwurf des Heftes W II 8, 134 heißt es statt „der Titel verräth es“ [58, 5]: „gleich dem ‚Fall Wagner‘“ — KSA 14, 411), andererseits wird durch die Verquickung des götzenkritischen Geschäfts mit diesem „Müssiggang“ darauf aufmerksam gemacht, dass es hochgefährlich wird, wenn ein „Psychologe“ wie N. müßiggeht (vgl. „Der Nihilismus ist unsre Art Müssiggang…“, NL 1888, KSA 13, 16[30], 491, 19). Das Wort „Seitensprung“ unterstreicht wie Müßiggang den Aspekt der Anrüchigkeit, vgl. NK 59, 3 f. und die längere Reflexion über das allmähliche Unmöglichwerden von „Musse und Müssiggang“ in der industrialisierten Moderne in FW 329 (KSA 3, 556 f.) sowie in der zeitgenössischen Wissenschaft in UB I DS, KSA 1, 202.

Aus der psychologisch-pädagogischen Fachliteratur war N. hingegen die Erkenntnis geläufig, wie wichtig Phasen von „Abwechslung und Nachlassen der Thätigkeit“ (Bain 1880, 44–52) sind. In GD kommt „Müssiggang“ nur im Vorwort und in Sprüche und Pfeile 1 vor; in EH GD 3 wird der Tag, auf den GD Vorwort datiert ist, mit dem Müßiggang des sich allmählich vergöttlichenden Ichs auch (werk)biographisch kurzgeschlossen: „Am 30. September grosser Sieg; Beendigung der Umwerthung; Müssiggang eines Gottes am Po entlang.“ (KSA 6, 356, 8–10).

„Sonnenfleck“ taucht in N.s Werken sonst nur in MA Vorrede 5 von 1886 auf, wo es über den genesenden freien Geist heißt: „Wer versteht sich gleich ihm auf das Glück im Winter, auf die Sonnenflecke an der Mauer!“ (KSA 2, 19, 20 f.), im Nachlass nur im Rahmen einer Gedichtfragmentensammlung: „leutselig gegen Mensch und Zufall, / ein Sonnenfleck / an winterlichen Hängen“ (NL 1888, KSA 13, 20[74], 562, 16–18, vgl. Groddeck 1991, 1, 28, Fr. 96 u. Tafel 23). Daraus lässt sich erschließen, dass Sonnenfleck in 58, 6 keine der drei bei Grimm 1854–1971, 10/1, 1646 genannten Bedeutungen hat: „1) *dunkle stellen, schwarze oder braune flecken in der sonnenscheibe von wechselnder zahl und stellung*“; „2) *braune oder gelbe flecken der haut, die von der wirkung der sonne herrühren, sommerflecken, -sprossen*“, „3) *vereinzelt der (rote) fleck, der vor dem auge schwimmt, wenn man in die sonne gesehen hat*“. Vielmehr ist damit der

helle Fleck gemeint, den ein einzelner Sonnenstrahl auf einer Fläche verursacht, die sonst im Schatten oder doch nicht im direkten Sonnenlicht liegt.

58, 7–9 *Vielleicht auch ein neuer Krieg? Und werden neue Götzen ausgehorcht?... Diese kleine Schrift ist eine grosse Kriegserklärung*] Vgl. NK 57, 12–14. Die Verschränkung von scheinbar unvereinbaren Metaphernfelder ist charakteristisch für GD Vorwort: Medizin (Verwundung, Aushorchen), Akustik/Musik, Hand-Werk (Hammer), Religion (Götzen), Heiterkeit/Erholung, Krieg werden amalgamiert, so dass der Leser im Ungewissen darüber bleibt, was er von der vorliegenden Schrift zu erwarten habe (zu dieser Vieldeutigkeit der Schrift erhellend N.s Brief an Overbeck, 18. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1132, S. 453). Tatsächlich bietet GD sowohl in der Wahl der Themen wie der Stile ein sehr breites Spektrum, das von Erholung bis Krieg reicht. Statt „neue Götzen ausgehorcht" (58, 8) hatte es in einem Entwurf von Heft W II 8, 134 geheißen: „wieder Götter umgeworfen" (KSA 14, 411).

58, 9–13 *und was das Aushorchen von Götzen anbetrifft, so sind es dies Mal keine Zeitgötzen, sondern ewige Götzen, an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird, — es giebt überhaupt keine älteren, keine überzeugteren, keine aufgeblaseneren Götzen...*] Die in WA geführte Auseinandersetzung mit Wagner lässt sich als Kampf gegen einen „Zeitgötzen" verstehen, während mit den, wie N. zeigen wird, sehr wohl historisch entstandenen, nur scheinbar „ewigen Götzen" die großen Begriffe und Denkgefüge der religiösen, metaphysischen und moralischen Tradition des Abendlandes gemeint sind. Aber bei Namen nennt N. in GD Vorwort die Götzen nicht.

58, 11 f. *an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird*] Vgl. NK 57, 22. Es muss hier kein Bildbruch vorliegen, da die Stimmgabel durchaus auch im medizinisch-diagnostischen Gebrauch war, was N. aus seinen medizinischen Lektüren wissen konnte, vgl. z. B. Foster 1881, 41–44 (Lesespur N.s auf S. 44, NPB 231). Bei einer Stimmgabel hört man freilich nicht den Ton, den das damit angeschlagene Objekt selbst von sich gibt, sondern den Ton der Stimmgabel. Intensität und Lautstärke des Stimmgabel-Tons hängen aber vom Objekt ab, an das die Stimmgabel angeschlagen und auf das sie dann abgestützt wird. Hohle Gegenstände (vgl. 57, 23) bieten einen sehr guten Resonanzraum. Wer die Stimmgabel benutzt, schließt also indirekt auf die Beschaffenheit des angeschlagenen Gegenstandes. Diese Indirektheit und Vermitteltheit des Erkenntnisweges ließe sich als Beschreibung der in GD angewandten Methode verstehen: Sie problematisiert die Möglichkeit eines direkten ‚Durchgreifens' auf die Wirklichkeit. Die Metapher der Stimmgabel lässt sich auch zur Beschreibung des Verhältnisses von Text und Leser verwenden, vgl. NK ÜK GD.

58, 14–16 *Das hindert nicht, dass sie die geglaubtesten sind; auch sagt man, zumal im vornehmsten Falle, durchaus nicht Götze…*] Ohne die Kenntnis des Textes von GD kann der Leser nur mutmaßen, wer oder was denn wohl dieser nicht als Götze bezeichnete Götze sein mag, da das Vorwort keinen Götzen direkt identifiziert, sondern in der metaphorischen Sprechweise bleibt. Dies gehorcht der Textstrategie, durch Metaphern-Amalgamierung die Erwartung des Lesers gleichzeitig zu schüren und offenzuhalten, vgl. NK 58, 7–9. Auch nach der Lektüre von GD kommen mehrere Götzen für diesen „vornehmsten Fall" in Frage: Gott, die Wahrheit, die Vernunft, die Moral. Gott mag der wahrscheinlichste Kandidat sein (vgl. NK 78, 12 f.), zumal es seit dem Alten Testament ja gängige Praxis der Monotheisten war, die jeweils anderen Götter als Götzen zu verunglimpfen. N. setzt mit GD diese Praxis fort und überbietet sie zugleich, indem er keinen Gott mehr anerkennt, der nicht Götze wäre.

58, 17–19 *Turin, am 30. September 1888, / am Tage, da das erste Buch der Umwerthung / aller Werthe zu Ende kam.*] Vgl. NK ÜK AC. Ende 1888 will N. am 30. September nicht nur das erste Buch, sondern die ganze *Umwerthung aller Werthe* abgeschlossen haben, vgl. EH GD 3, KSA 6, 356, 8–10. Auch das *Gesetz wider das Christenthum* datiert an diesem „Tage des Heils, am ersten Tage des Jahres Eins (— am 30. September 1888 der falschen Zeitrechnung)" (AC GWC, KSA 6, 254, 2 f.). Das Vorwort von GD ist tatsächlich schon vor diesem Datum entstanden.

Sprüche und Pfeile

Das Genre der Sentenz hat N. von 1882 an in seinem Nachlass häufig erprobt; das „Vierte Hauptstück" von JGB: Sprüche und Zwischenspiele, ist N.s erste Sentenzensammlung (JGB 63–185, KSA 5, 85–104). Das erste, 44 solcher Sentenzen enthaltende Kapitel von GD lässt sich als „eine Art Vor-Spiel zum Ernst der drauffolgenden philosophischen Abhandlungen" verstehen (Montinari 1984, 70). Sentenzen erscheinen als auf einen Satz verknappte Aphorismen, vgl. auch GD Streifzüge eines Unzeitgemässen, KSA 6, 153, 11–15, JGB 235, KSA 5, 173 u. NL 1876/77, KSA 8, 20[3], 361. Im Frühwerk hingegen stand N. unter Wagners Einfluss der Sentenz noch entschieden ablehnend gegenüber, vgl. NK KSA 1, 77, 12–14; eine Auffassung, die sich mit der Loslösung von Wagner markant änderte und sich in ein „Lob der Sentenz" (MA II VM 168, KSA 2, 446, 6, vgl. auch MA II VM 165, KSA 2, 445) transformierte.

1

59, 3 f. *Müssiggang ist aller Psychologie Anfang. Wie? wäre Psychologie ein — Laster?*] Vgl. NK 58, 6 f. In den im Nachlass vom Frühjahr 1888 überlieferten „Sprüchen eines Hyperboreers", aus denen einiges neu geordnet in die „Sprüche und Pfeile" und anderes in AC eingegangen ist (AC 1), findet sich eine andere Version, die stärker an die Tradition anschließt, die Muße als Voraussetzung für Philosophie angesehen hatte (z. B. Platon: *Phaidon* 66d; Aristoteles: *Nikomachische Ethik* X 7, 1177b 5): „Müssiggang ist aller Philosophie Anfang. Folglich — ist Philosophie ein Laster?" (NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 4 f.) Mit der Neufassung folgt N. der im Vorwort bereits markierten Tendenz, die Aufgabe von GD, nämlich das Götzen-Aushorchen als eine psychologische Aufgabe zu begreifen. Psychologie ist offensichtlich weniger als Philosophie belastet durch eine sich in ihrer Geschichte ausprägende Dekadenz (vgl. GD Die „Vernunft" in der Philosophie, aber auch schon GD Sprüche und Pfeile 11); „Psychologie" klingt unverbraucht und modern wissenschaftlich.

Das Sprichwort, das N. hier transponiert — „Müssiggang ist aller Laster Anfang" — ist zu N.s Zeiten vielfach belegt (vgl. die Nachweise bei Wander 1867–1880, 3, 791 f.) und hat ihn schon früher zu einer Variation in moralkritischer Absicht motiviert: „Zarathustra's Müssiggang ist aller Laster Anfang" (NL 1881, KSA 9, 12[112], 596, 12). Diese Notiz macht, zusammen mit NL 1881, KSA 9, 12[225], 616, 5, dem Titelentwurf „Zarathustra's Müssiggang", deutlich, dass N. sowohl beim ursprünglichen Titelentwurf für GD („Müssiggang eines Psychologen") als auch beim ersten „Spruch" des Werkes auf Vorarbeiten von 1881 zurückgreift und sie durch das Austauschen von Zarathustra durch den Psychologen neu besetzt, vgl. auch NK 55, 1–3 und Montinari 1984, 70 f. Von der herkömmlichen Moral als „Laster" gebrandmarkt, erscheint eine neue Art des kritischen Müßiggangs geboten. Die Notiz zu „Zarathustra's Müssiggang" wird im Nachlass 1881 ebenfalls wie in EH GD 3, KSA 6, 356, 8–10 von einer autobiographischen Beobachtung sekundiert: „Genueser Müssiggang. / Wenn ich recht beobachtet habe, so bin ich hier der einzige Müssiggänger." (NL 1881, KSA 9, 12[114], 596, 15–17) In FW 329, KSA 3, 556 f. wird das Ende des Müßiggangs (als Inbegriff antiker Vornehmheit) in der rastlosen Geschäftigkeit der Gegenwart anschaulich gemacht (vgl. auch JGB 58, KSA 5, 75 f.). N. setzt demgegenüber gerade in GD auf eine Rehabilitation des Müßiggangs und illustriert damit die Absicht, die herrschende Moral umzuwerten.

N.s Psychologie ist eine „Psychologie ohne Seele" (Höffding 1887, 17) — wobei der Begriff der Psychologie auch durchaus negativ gefasst werden kann, vgl. NK 76, 4–6. Zur Beschreibung von N.s eigenem psychologischem Programm vgl. JGB 23: „Dieselbe als Morphologie und Entwicklungslehre des Wil-

lens zur Macht zu fassen, wie ich sie fasse — daran hat noch Niemand in seinen Gedanken selbst gestreift: sofern es nämlich erlaubt ist, in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen. Die Gewalt der moralischen Vorurtheile ist tief in die geistigste, in die anscheinend kälteste und voraussetzungsloseste Welt gedrungen — und, wie es sich von selbst versteht, schädigend, hemmend, blendend, verdrehend. Eine eigentliche Physio-Psychologie hat mit unbewussten Widerständen im Herzen des Forschers zu kämpfen, sie hat ‚das Herz' gegen sich: schon eine Lehre von der gegenseitigen Bedingtheit der ‚guten' und der ‚schlimmen' Triebe, macht, als feinere Immoralität, einem noch kräftigen und herzhaften Gewissen Noth und Überdruss, — noch mehr eine Lehre von der Ableitbarkeit aller guten Triebe aus den schlimmen." (KSA 5, 38, 4–19) Vgl. auch NK KSA 6, 305, 7–11.

2

59, 6 f. *Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich weiss…*] Vgl. NK 59, 16 f. Entsprechend verlangt das Vorwort zu AC von den verständigen Lesern ausdrücklich „[e]ine Vorliebe der Stärke für Fragen, zu denen Niemand heute den Muth hat; de[n] Muth zum Verbotenen" (KSA 6, 167, 15 f.). Es gibt zur Sentenz 59, 6 f. in N.s Briefen mehrere Vorüberlegungen, die das Fehlen des Mutes stark an das sprechende Subjekt zurückbinden. So heißt es an Marie Baumgartner bereits am 02. 08. 1875, KSB 5, Nr. 475, S. 95, Z. 20–23: „Nun wächst jetzt in mir mancherlei auf und von Monat zu Monat sehe ich einiges über meine Lebensaufgabe bestimmter, ohne noch den Muth gehabt zu haben, es irgend Jemandem zu sagen." Manche Passagen hören sich nach Selbstermutigung an, so an Overbeck am 08. 03. 1884, KSB 6, Nr. 494, S. 485, Z. 17–19: „ich habe mir selber Muth machen müssen, da mir von überall her nur die Entmuthigung kam: Muth zum Tragen jenes Gedankens!" Eher verzagt klingt es im Brief an Overbeck vom 12. 02. 1887, KSB 8, Nr. 798, S. 21, Z. 59 f.: „Wenn ich nur den Muth hätte, Alles zu denken, was ich weiß.." Auch im Brief an Georg Brandes vom 02. 12. 1887, KSB 8, Nr. 960, S. 206, Z. 31–34 dominiert noch nicht die Selbstgewissheit: „Es scheint mir mehr am Muthe, am Stärkegrade seines Muthes gelegen, was ein Mensch bereits für ‚wahr' hält oder noch nicht… (Ich habe nur selten den Muth zu dem, was ich eigentlich weiß)".

Eine Notiz aus NL 1887, KSA 12, 9[123], 407, 26–408, 4 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 45, 1–12) stellt den Zusammenhang mit der Nihilismusproblematik her: „Zur Genesis des Nihilisten. / Man hat nur spät den Muth zu dem,

was man eigentlich weiß. Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit Kurzem eingestanden: die Energie, der Radikalism [KSA: die Nonchalance], mit dem ich als Nihilist vorwärts gieng, täuschte mich über diese Grundthatsache. Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß ‚die Ziellosigkeit an sich' unser Glaubensgrundsatz ist." In der endgültigen Fassung des Spruchs wird nicht nur das Subjekt des Mutes, sondern auch der konkrete Gegenstandsbezug, nämlich der Nihilismus ausgeklammert, so dass sich die Anwendbarkeit des Spruches universalisiert.

3

59, 9 f. *Um allein zu leben, muss man ein Thier oder ein Gott sein — sagt Aristoteles.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 1–3 (KGW IX 7, W II 3, 140, 50–52). Das Zitat stammt aus Aristoteles: *Politik* I 2, 1253a 27–29: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder Gott." N. wird die Stelle aber nicht im Original, sondern in Alfred Fouillées *La science sociale contemporaine* gefunden haben, wo in N.s Exemplar auch eine Lesespur die Lektüre dokumentiert: „*Liberté, droit, société*, sont donc les trois moments d'une seule et même évolution; une liberté isolée n'a pas de sens et ne peut subsister; pour vivre seul, dit Aristote, il faut être une brute ou un dieu; l'isolement de la brute n'est pas liberté, et l'isolement d'un prétendu dieu ne le serait pas davantage." (Fouillée 1880, 390, Nachweis bei Röllin / Trenkle 2008a, 313. „*Freiheit, Recht, Gesellschaft*, dies sind folglich die drei Momente einer und derselben Entwicklung; eine isolierte Freiheit ist sinnlos und kann nicht fortbestehen; um allein zu leben, sagt Aristoteles, muss man ein wildes Tier oder ein Gott sein; die Isolation des wilden Tieres ist keine Freiheit und die Isolation eines angeblichen Gottes genau so wenig.") Zu einer weiteren Anleihe von Fouillée 1880, 390 siehe NK 133, 28–30.

Fritz Koegel adaptiert den Spruch 59, 9 f. übrigens in seiner 1892 erschienenen, dichterischen N.-Hommage *Vox humana*: „Die Einsamkeit genießt auf menschliche Art nur recht wer von der Herde kommt. Wer stets einsam war ist ein Tier oder ein Gott." ([Koegel] 1892, 3).

59, 10 f. *Fehlt der dritte Fall: man muss Beides sein — Philosoph…*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 1–3: „‚Um allein zu leben, muß man ein Tier oder ein Gott sein' — sagt Aristoteles. Beweisen wir, daß man Beides sein muß…" Was für eine zweifelhafte Art Tier demgegenüber der Philosoph (im herkömmlichen Sinn gewesen) ist, verrät GD Sprüche und Pfeile 11. Als einschlägiger Gott

kommt Dionysos in Frage, vgl. GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 29.

4

59, 13 f. *„Alle Wahrheit ist einfach.“ — Ist das nicht zwiefach eine Lüge?*] Die in Anführungszeichen gesetzte Sentenz klingt zwar nach einer Grundlagenbehauptung der abendländischen Metaphysik, bei deren Vertretern sie sich aber nicht nachweisen lässt, dafür — nach Large 1998, 84, ohne genaue Quellenangabe — beim niederländischen Mediziner Hermann Boerhaave (1668–1738). Variationen des Themas finden sich z. B. bei Euripides: *Phoenissae* 469; Marius Victorinus: *Adversus Arium* I 43; La Bruyère: *Charactères,* Les esprits forts 22 (VII); Schopenhauer: *Parerga* II 15: Über Religion, § 175 („Ist doch simplex sigillum veri: die nackte Wahrheit muß so einfach und faßlich seyn, daß man sie in ihrer wahren Gestalt Allen muß beibringen können, ohne sie mit Mythen und Fabeln (einem Schwall von Lügen) zu versetzen, — d. h. als Religion zu vermummen“ — Schopenhauer 1873–1874, 6, 361) sowie Teichmüller 1882, 350 („Die Handlungsweise des Guten ist einfach und Einfachheit ist auch der Charakter der Wahrheit.“).

In den nachgelassenen „Sprüchen eines Hyperboreers“ folgte auf die Feststellung (dort keine Frage!), die Sentenz sei eine zwiefache Lüge, noch eine Erläuterung: „Alles, was einfach ist, ist bloß imaginär, ist nicht ‚wahr‘. Was aber wirklich, was wahr ist, ist weder Eins, noch auch nur reduzirbar auf Eins.“ (NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 28–479, 2). Die äußerste Verknappung der definitiven Fassung in GD und die Ersetzung der Feststellung durch die Frage, ob dies eine zwiefache Lüge sei, dient der Verrätselung und provoziert den Leser zu mancherlei Mutmaßungen, worin denn die zwiefache Lüge bestehen könnte — und ob die als Frage kaschierte Behauptung, die Sentenz sei zwiefach eine Lüge, nicht selbst wieder eine einfache Wahrheit zu sein beansprucht. Weiter in die wahrheitstheoretische Diskussion dringen zwei Nachlassstellen ein, die das „simplex sigillum veri“ im Sinne eines Prinzips der Einfachheit deuten und zurückweisen (NL 1887, KSA 12, 9[91], 386 f. = KGW IX 6, W II 1, 69, 28–40–70, 2–30; NL 1888, KSA 13, 18[13], 535). An der ersten Nachlassstelle ist ausdrücklich Descartes der Gegenspieler; sie dokumentiert die Auseinandersetzung mit Otto Liebmanns *Gedanken und Thatsachen* (1882, 56 und 94). In diesem Umfeld ist auch die unmittelbare Anregung für 59, 13 f. zu suchen, nämlich Liebmann 1882, 94: „Simplex sigillum veri. — Was das wohl bedeuten soll? Weder ist alles Wahre einfach, noch alles Einfache wahr. Es gibt äußerst dunkle, verwickelte, ja verworrene Wahrheiten und

äußerst einfache, plausibele Irrthümer. Die objective, manchen Phänomenen selbst eigenthümliche Einfachheit ist etwas Anderes als subjective Einfachheit der Theorieen. Letztere dürfen wir, wo das Phänomen sie überhaupt gestattet, stets verlangen, fordern, ja in einem gewissen Sinne als Kriterium betrachten, insofern unter mehreren zum gleichen Ziele führenden Erklärungsversuchen stets der einfachere und ungezwungenere vor dem verwickelten, gekünstelten und unbeholfeneren den Vorzug verdient. Erstere aber läßt sich nicht postuliren, sondern nur dankbar hinnehmen. Wo das Phänomen selbst räthselhaft, geheimnißvoll, den Grenzen der Begreiflichkeit halb oder ganz entrückt erscheint, da wird ungründliches Denken leicht dazu verführt, eine seichte Scheinerklärung zu liefern, welche die Probleme ungelöst hinunterschluckt und ungelöst wieder von sich gibt. In solchen räthselhaften Fällen muß Einfachheit der Theorie Mißtrauen erwecken, nicht Vertrauen. Oft genug wird obiger Spruch, wie das berühmte Ei des Columbus, zum Vorwande der Denkfaulheit, Oberflächlichkeit und eines Dilettantismus, der sich leichten Herzens das Schwierige ersparen möchte, um allein das Leichtverdauliche zu genießen."

5

59, 16 f. *Ich will, ein für alle Mal, Vieles nicht wissen. — Die Weisheit zieht auch der Erkenntniss Grenzen.*] Während GD Sprüche und Pfeile 2 (59, 6 f.) selbst bei dem „Muthigste[n] von uns" meist den Mut fehlen sieht, zu wissen, was man eigentlich weiß — womit N. implizit für sich und sein Umwertungsunternehmen gerade diesen Mut in Anspruch zu nehmen scheint, wie er es in AC und EH explizit tut (vgl. NK zu KSA 6, 167 und 259) —, reproduziert GD Sprüche und Pfeile 5 scheinbar den alten philosophischen Affekt gegen bloße Vielwisserei: Erkenntnisbeschränkung als Mittel der intellektuellen Diätetik zur Erlangung von Weisheit ist eine geradezu sokratische Haltung. 59, 16 f. ist die einzige Stelle in GD, in der „Weisheit" mit positiver Konnotation gebraucht wird, während N. im Frühwerk durchaus ein positives Verhältnis zur („dionysischen") Weisheit pflegt, vgl. z. B. GT 18, KSA 1, 118, 28 f. Die anderen drei Stellen in GD Das Problem des Sokrates 1 (67, 18), 2 (68, 21) und 12 (73, 13) indizieren keine Parteinahme für das sokratische Weisheitsinteresse. Die starke Spannung zwischen GD Sprüche und Pfeile 2 und 5 zeigt exemplarisch, wie N. an einer ständigen Selbstaufhebung einmal gemachter, scheinbar apodiktischer Aussagen interessiert ist. Diese Selbstaufhebungsfiguren (Zittel 1995, vgl. Skirl 2005) sind gerade im vermeintlich so gesetzgeberisch-gebietenden Spätwerk N.s weit verbreitet und Bestandteil eines skeptischen Verunsicherungsver-

fahrens (vgl. Sommer 2006b u. Bett 2000, ferner sehr allgemein zum Thema Berry 2011). Vgl. zur Rezeption NK 153, 16–18.

6

60, 2 f. *Man erholt sich in seiner wilden Natur am besten von seiner Unnatur, von seiner Geistigkeit…*] Während hier ein Gegensatz von „wilder Natur“ und „Unnatur“ etabliert wird, der die gängigen moralischen Überzeugungen unterläuft, indem Geistigkeit mit Unnatur assoziiert und der Eindruck erweckt wird, die zur Erholung dienende wilde Natur sei eine rational völlig unkontrollierte Triebhaftigkeit, erscheint in N.s spätem Werk und Nachlass „Unnatur“ direkt im religions- und moralkritischen Kontext, zunächst in AC 25, bei der Auseinandersetzung mit der durch die „sittliche[.] Weltordnung“ (KSA 6, 194, 9) legitimierten, falschen Kausalitätsvorstellung, sodann in NL 1887/88, KSA 13, 11[35], 19, 24–20, 2 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 186, 50–56, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) in historischer Perspektivierung auf die Verfallsgeschichte der griechischen Kultur: „Die Geschlechtlichkeit, die Herrschsucht, die Lust am Schein und am Betrügen, die große freudige Dankbarkeit für das Leben und seine typischen Zustände — das ist am heidnischen Cultus wesentlich und hat das gute Gewissen auf seiner Seite. — Die Unnatur (schon im griechischen Alterthum) kämpft gegen das Heidnische an, als Moral, Dialektik“.

NL 1888, KSA 13, 15[113], 471, 27–472, 14 weitet das Thema „Unnatur“ zu einer Fundamentalkritik an der Moral aus: „Der gute Mensch. Oder: die Hemiplegie der Tugend.— Für jede starke und Natur gebliebene Art Mensch gehört Liebe und Haß, Dankbarkeit und Rache, Güte und Zorn, Jathun und Nein-thun zu einander. Man ist gut, um den Preis, daß man auch böse zu sein weiß; man ist böse, weil man sonst nicht gut zu sein verstünde. Woher nun jene Erkrankung und ideologische Unnatur, welche diese Doppelheit ablehnt —, welche als das Höhere lehrt, nur halbseitig tüchtig zu sein? Woher die Hemiplegie der Tugend, die Erfindung des guten Menschen? Die Forderung geht dahin, daß der Mensch sich an jenen Instinkten verschneidet, mit denen er Feind sein kann, schaden kann, zürnen kann, Rache heischen kann… Dieser Unnatur entspricht dann jene dualistische Conception eines bloß guten und eines bloß bösen Wesens (Gott, Geist, Mensch), in ersterem alle positiven, in letzterem alle negativen Kräfte, Absichten, Zustände summirend.“ Immerhin hatte schon Heine zu bedenken gegeben: „Aber der menschliche Genius weiß sogar die Unnatur zu verklären“ (Heine 1861b, 32).

KSA 14, 412 nennt als Parallelstelle zu 60, 2 f. eine Notiz aus NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 117, 15 f. (KGW IX 7, W II 3, 84, 18): „man hat von Zeit zu Zeit das Bedürfniß d'un encanaillement de l'esprit". Dabei handelt es sich um ein Exzerpt aus Goncourt 1887, 1, 392 (3. November 1861): „Après dîner, Claudin m'emmène aux D..å..åå̋å̋å̋å̆å-C..å.....å̋å. J'ai travaillé toute cette semaine. J'ai besoin, je ne sais pourquoi, de respirer l'air d'un *bouibouis*. On a de temps en temps besoin d'un encanaillement de l'esprit..." („Nach dem Essen nimmt mich Claudin zu den KOMISCHEN ERHOLUNGEN mit. Ich habe die ganze Woche gearbeitet. Ich weiß nicht weshalb, aber ich muss die Luft eines zwielichtigen Lokals atmen. Von Zeit zu Zeit hat jeder ein Ordinär-Werden des Geistes nötig.").

7

60, 5 f. *Wie? ist der Mensch nur ein Fehlgriff Gottes? Oder Gott nur ein Fehlgriff des Menschen?*] Vgl. AC 48, KSA 6, 226 f. und NL 1887, KSA 12, 9[72], 373 f. (KGW IX 6, W II 1, 89, 30–42–90, 2–48; nach Julius Wellhausen 1883, 316–321, vgl. Sommer 2000a, 458–470), wo die Schöpfungsgeschichte der Genesis als mehrfaches Fehlgreifen Gottes nacherzählt wird. 60, 5 f. akzentuiert das religionskritische Theorem (z. B. bei Ludwig Feuerbach), wonach Gott nur eine Projektion, ein Produkt des Menschen sei, mit der Frage, ob diese Produktion Gottes nicht misslungen sei. Der Aphorismus hält eine prekäre Balance zwischen der Kritik an Gott und der Kritik am Menschen, vermeidet aber die Parteinahme für einen doktrinären Atheismus. Die Vorstufen in Heft W II 3, 184 und W II 7, 154 haben nach „Oder Gott nur ein Fehlgriff des Menschen?" noch hinzugefügt: „Man muß sich entscheiden..." (zitiert nach KGW IX 7, W II 3, 184, 30–32, vgl. KSA 14, 412).

8

60, 8 f. *Aus der Kriegsschule des Lebens. — Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.*] Dass das Leben ein Kriegführen sei, ist ein alter, insbesondere stoischer Topos, vgl. z. B. Seneca: *Ad Lucilium epistulae morales* XVI 96, 5: „vivere, Lucili, militare est" („Leben, Lucilius, ist Kriegführen").

In NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 22 f. war die Stoßrichtung des in 60, 8 f. formulierten Gedankens noch exzpliziter: „Was uns nicht umbringt — das bringen wir um, das macht uns stärker. Il faut tuer le Wagnerisme." Der Aus-

druck „wagnérisme“ ist N. schon aus seinen Lektüren geläufig, vgl. z. B. aus Sully 1882, 77, wo Schopenhauer als philosophischer Vorgänger Wagners erscheint.

Das Thema, dass mich stärker mache, was mich nicht umbringe, kehrt in der Schlusspassage von GD, dem Zarathustra-Zitat „Der Hammer redet“ (KSA 6, 161) wieder und wird vorweggenommen in Za III Der Wanderer (KSA 4, 194, 20): „Gelobt sei, was hart macht!“ Der Gedanke, so sehr N. ihn in EH Warum ich so weise bin 2 (KSA 6, 266 f.) autobiographisch zu beglaubigen sucht (explizit 267, 15), hat eine Wurzel auch in N.s Lektüren, namentlich in den *Essays* von Ralph Waldo Emerson: „Nicht bis wir gestochen und verwundet sind, oder bis zum Tode verletzt, nicht eher erwacht unsere Indignation *und bewaffnet sich mit geheimen Kräften*. [...] Im allgemeinen ist *jedes Uebel, dem wir nicht unterliegen, eine Wohlthat für uns*. Wie der Bewohner der Sandwichs-Inseln glaubt, daß die Stärke /90/ und Tapferkeit des Feindes, den er tödtet, auf ihn übergeht, so ziehen wir Kraft aus jeder Versuchung, welcher wir widerstehen.“ (Emerson 1858, 89 f. Kursiviertes von N. unterstrichen, mehrfache Anstreichungen am Rand). Zum Gedanken von 60, 8 f. vgl. auch NK 57, 17; ähnliche Überlegungen, die eine Universalisierung des Grundgedankens der Homöopathie implizieren, Gleiches durch Gleiches zu kurieren, finden sich etwa in einer Notiz von Friedrich Hebbel aus dem Jahr 1839: „Geister heilen sich am Ende auch homöopathisch; was Einen krank macht, muß ihn wieder gesund machen und die Krankheit ist nur ein Uebergang zur Gesundheit.“ (Hebbel 1903, 1, 416, Nr. 1852) Bei dieser Idee eines homöopathischen Ausgleichs bleibt N. aber nicht stehen, sondern reizt den Gedanken bis in seine Extreme aus.

Die Sentenz 60, 8 f. zählt zu den am häufigsten zitierten N.-Sätzen und schien im Laufe ihrer Geschichte für verschiedenste Lebenslagen und politische Instrumentalisierungen tauglich. So schreibt Carl Zuckmayer in seiner Autobiographie „Wir zitierten in den Kriegsjahren [sc. des Ersten Weltkriegs] oft ein Wort von Nietzsche, ein gefährliches Wort, das sich aber für manchen von uns bewährte. Es hat später meinem Freund Carlo Mierendorff geholfen, fünf qualvolle KZ-Jahre zu überstehen, und weiterzuleben: ‚Was mich nicht umbringt, macht mich stärker.‘“ (Zuckmayer 1967, 214; auch Kr II, 620) Alfred Baeumler schließt am 13. Oktober 1944 seinen Gedenkartikel zu N.s 100. Geburtstag im *Völkischen Beobachter* mit dieser Sentenz und einem Appell an die Tapferkeit (Baeumler 1944, 2, vgl. Pestlin 2001, 246 u. Piecha 1998, 134), während Ernst Jünger sie in seinem Pariser Tagebuch am 5. November 1941 noch überbietet: „‚Was mich nicht umbringt, macht mich stärker‘; und was mich umbringt, ungeheuer stark.“ (Jünger 1979, 269) Als Motto eignet sich N.s Sentenz besonders gut (vgl. z. B. Zweig 1981, 214) und findet international Beachtung, so etwa in Albert Camus’ Tagebuch (vgl. Lauble 1984, 261).

9

60, 11 f. *Hilf dir selber: dann hilft dir noch Jedermann. Princip der Nächstenliebe.*] Vgl. Guyau 1887, 69: „Il est vrai qu'on corrige habituellement la parole: ‚le ciel t'aidera,' par le précepte: ‚aide-toi toi-même.' Mais, pour s'aider soi-même efficacement, encore faut-il avoir l'initiative et l'audace, encore faut-il *se révolter* contre les événements au lieu de se courber devant eux; il ne faut pas se contenter de dire: ‚*Que la volonté de Dieu soit faite*,' mais: ‚Que ma volonté soit faite;' il faut être comme un *rebelle* au sein de la *multitude passive* des êtres, une sorte de Prométhée ou de Satan." (Von N. am Rand markiert; Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Es stimmt, dass der Satz ‚Der Himmel wird Dir helfen' normalerweise durch die Losung ‚Hilf Dir selbst' korrigiert wird. Um sich aber selbst wirksam zu helfen, braucht es immer noch Eigeninitiative und Kühnheit, man muss *sich* gegen die Ereignisse *auflehnen,* anstatt sie hinzunehmen; es genügt nicht, zu sagen: ‚*Gottes Wille geschehe*', man muss sagen: ‚Mein Wille geschehe;' man muss ein *Rebell* sein in der *passiven Vielzahl* der Wesen, eine Art Prometheus oder Teufel.") Zu N.s Rezeption von Guyau vgl. NK 91, 11–18, zum Motiv der Selbsthilfe Za I Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4, 100.

10

60, 14–16 *Dass man gegen seine Handlungen keine Feigheit begeht! dass man sie nicht hinterdrein im Stiche lässt! — Der Gewissensbiss ist unanständig.*] Die Kritik am Gewissensbiss oder an der Reue angesichts von Unabänderlichem ist ein Motiv, das N. beispielsweise in Michel de Montaignes *Essai* „Du repentir" (*Essais*, Buch III, Kapitel 2) begegnet ist: „Le repentir n'est qu'une desdicte de nostre volonté, et opposition de nos fantasies, qui nous pourmeine à touts sens. Il faict desadvouer à celuy là sa vertu passee et sa continence" (Montaigne 1864, 417. „Die Reue ist nichts, als eine Aenderung unsers Willens, und diejenige Verkehrung unserer Gedanken, da wir bald dieß, bald das Gegentheil wollen können. Sie macht eben so bald, daß Jemand seine Tugenden und löblichen Thaten läugnet" — Montaigne 1753–1754, 2, 779). Auch eine Reue im Hinblick auf unsere Charaktereigenschaften im Allgemeinen hält Montaigne für disfunktional: „Quant à moy, ie puis desirer en general estre aultre; ie puis condamner et me desplaire de ma forme universelle, et supplier Dieu pour mon entiere reformation, et pour l'excuse de ma foiblesse naturelle; mais cela, ie ne le dois nommer repentir, ce me semble, non plus que le desplaisir de

n'estre ny ange ny Caton. Mes actions sont reiglees et conformes à ce que ie suis et à ma condition; ie ne puis faire mieulx: et le repentir ne touche pas proprement les choses qui ne sont pas en nostre force; ouy bien le regretter." (Montaigne 1864, 420. „Ich kann wohl wünschen, daß ich überhaupt anders wäre; ich kann mir meinen ganzen Zustand misfallen lassen; und Gott bitten, daß er mich von Grund aus ändere, und meine natürliche Schwachheit übersehe: allein, dieß ist eben so wenig eine Reue zu nennen, als wenn es mich betrübt, daß ich kein Engel oder kein Cato bin. Meine Handlungen sind meinem Wesen und meinen Umständen nach regelmäßig. Ich kann es nicht besser machen: die Reue erstreckt sich aber nur auf solche Handlungen, die in unserer Gewalt stehen." — Montaigne 1753–1754, 2, 789) Montaigne beschränkt den Gegenstandsbereich der Reue auf Handlungen, aber klammert solche aus, die wegen äußerer Umstände missglückt sind (Montaigne 1864, 420 f.; Montaigne 1753–1754, 2, 791) — und überdies „toutes affaires, quand ils sont passez" (Montagine 1864, 421. „Bey allen geschehenen Sachen bin ich, sie seyn wie sie wollen, unbekümmert." — Montaigne 1753–1754, 2, 792). Was der Reue bei Montaigne an praktischen Möglichkeiten bleibt, ist allenfalls ein Gefühl von Selbstverdruss, das Selbsterkenntnis herbeiführen kann. Auch Spinoza steht dem Affekt der Reue, da vernunftwidrig, kritisch gegenüber (vgl. Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* IV, prop. 54 und III, prop. 30 schol.; ferner mit anderer Akzentuierung Fischer 1865, 2, 379).

N. zieht in 60, 14–16 nur die äußerste Konsequenz aus Überlegungen, wie er sie beispielsweise bei Montaigne gefunden haben mag, insofern er die völlige Unangemessenheit von Gewissensbissen auch gegenüber den eigenen Handlungen behauptet und damit mit dem Gedanken der Lebens- und Willensbejahung ernst macht. Vgl. zu 60, 14–16 auch MA II WS 323, KSA 2, 695, 19–21 („Niemals der Reue Raum geben, sondern sich sofort sagen: diess hiesse ja der ersten Dummheit eine zweite zugesellen."); NL 1887/88, KSA 13, 11[102], 50, 12–14 (KGW IX 7, W II 3, 152, 12–14) und NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 8–10. Dass der „Gewissensbiss" Ausdruck einer verfehlten, die Wirklichkeit verleugnenden christlichen Ideologie sei, erwähnt N. zeitgleich in AC 15 (KSA 6, 181, 23), während er in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 278, 8–16 dem Thema eine autobiographische Wendung gibt: „Insgleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium dafür, was ein Gewissensbiss ist: nach dem, was man darüber h ö r t, scheint mir ein Gewissensbiss nichts Achtbares… Ich möchte nicht eine Handlung h i n t e r d r e i n in Stich lassen, ich würde vorziehn, den schlimmen Ausgang, die F o l g e n grundsätzlich aus der Werthfrage wegzulassen. Man verliert beim schlimmen Ausgang gar zu leicht den r i c h t i g e n Blick für Das, was man that: ein Gewissensbiss scheint mir eine Art ‚b ö s e r Blick'." Im Kontext einer Kritik an der *décadence*-Religion und ihrem

Machtmittel, der Reue, notiert N. in NL 1888, KSA 13, 14[155], 339, 7–11 (KGW IX 8, W II 5, 54, 22–28): „diese ganze Praxis der seelischen Wiederherstellung muß auf eine physiologische Grundlage zurückgestellt werden: der ‚Gewissensbiß' als solcher ist ein Hinderniß der Genesung, — man muß Alles aufzuwiegen suchen durch neue Handlungen und möglichst schnell das Siechthum der Selbsttortur…"

Während die physiologische Betrachtung die Lebensschädlichkeit, das Lähmende des Gewissensbisses herausstreicht und als Gegenmittel neue Handlungen empfiehlt, die offenbar die vergangenen Handlungen vergessen machen, ist die Überlegung in EH Warum ich so klug bin 1 anti-konsequentialistisch: Das Resultat der Handlung soll die Frage ihres Wertes nicht beeinflussen. Impliziert ist dabei, dass es genau dieses Resultat — und nicht beispielsweise die falsche Maxime oder Motivation — sei, was den Gewissensbiss auslöst. GD Sprüche und Pfeile 10 folgt dem vorangehenden Abschnitt 9 in der adhortativen Form, die sich hier ins Imperativische steigert. 60, 14–16 scheint ins Feld der normativen Ethik zu gehören, indem ein Sollen unmittelbar vorgegeben wird. Darin liegt — betont noch durch die altmodisch-moralinsauer klingende Qualifikation der Unanständigkeit — die Pointe von 60, 14–16: Dass hier nämlich mit normativ ethischem Gestus eine zumindest im christlichen Kontext für unhintergehbar gehaltene Voraussetzung normativer Ethik, das Bereuen des Vergangenen, unterhöhlt wird. Die psychologische Analyse von JGB 68 suggeriert demgegenüber, dass der Gewissensbiss eine Chimäre sei: „‚Das habe ich gethan' sagt mein Gedächtniss. Das kann ich nicht gethan haben — sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich — giebt das Gedächtniss nach." (KSA 5, 86, 5–7) Die Perspektive ist hier anders als in GD Sprüche und Pfeile 10, wo es um die Illustration einer Bejahungsphilosophie geht, die den Gewissensbiss nicht dulden kann. Vgl. NK 63, 18–20.

11

60, 18–20 *Kann ein Esel tragisch sein? — Dass man unter einer Last zu Grunde geht, die man weder tragen, noch abwerfen kann?… Der Fall des Philosophen.*] Im Entwurf NL 1888, KSA 13, 15[118], 479, 3 stand statt Esel noch „Packesel". In Besnards Kommentar zu Arnobius, den N. noch in den späten Schaffensjahren las (vgl. Sommer 2000a, 615, Fn. 240), hat sich N. belehren lassen: „Ihm [sc. Priapos] sind wie dem Dionysos die Esel heilig, ohne Zweifel wegen der Brunst, durch die sie berüchtigt sind" (Arnobius 1842, 435; vgl. ebd., 436: „Bei keinem Thier fällt die Brunst so gewaltig und frech auf wie beim Esel."). Large 1998, 84 erinnert zu 60, 18–20 an den zwischen zwei gleich großen

Heuhaufen entscheidungsunfähigen und daher verhungernden Esel des Johannes Buridanus (ca. 1300–1358). Zum wichtigen Motiv des Esels in N.s Gesamtwerk vgl. Higgins 2004 u. Salaquarda 1972. In Mp XVI 4 hatte der letzte Satz statt „Der Fall des Philosophen“ (60, 20) gelautet: „Der Fall Carlyle's“. N. hatte zur Entstehungszeit von GD Froudes Carlyle-Biographie gelesen (Froude 1887, vgl. NK 119, 10), die unablässig die tragischen Lebensumstände des englischen Schriftstellers betonte.

12

61, 1–2 *Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer thut das.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[118], 480, 12–14 und NL 1888, KSA 13, 14[129], 310–312 (KGW IX 8, W II 5, 88–89), wo es in der Auseinandersetzung mit der „Philosophie als décadence“ (KSA 13, 310, 18 = KGW IX 8, W II 5, 88, 20–24) namentlich gegen ihre griechisch(-sokratische) Ausprägung heißt: „Thatsächlich will der Mensch nicht das ‚Glück'...“ (KSA 13, 311, 12 = KGW IX 8, W II 5, 88, 42). 61, 1 ist eine Kontrafaktur von Aristoteles: *Nikomachische Ethik* I 2 (1095a 18 f.), wonach alle Menschen von Natur nach Glück streben — eine Auffassung, die z. B. auch bei Rolph 1884, 21 und 192 f. als wissenschaftlich-biologische Erkenntnis präsentiert wird (Lesespuren N.s).

Das in 61, 1–2 angeschnittene Thema wird breiter im Rahmen einer Kritik der englischen Utilitaristen in JGB 228 entfaltet, die sich als „ehemalige[.] Puritaner[.]“ herausstellen: „Zuletzt wollen sie Alle, dass die englische Moralität Recht bekomme: insofern gerade damit der Menschheit, oder dem ‚allgemeinen Nutzen' oder ‚dem Glück der Meisten', nein! dem Glücke Englands am besten gedient wird; sie möchten mit allen Kräften sich beweisen, dass das Streben nach englischem Glück, ich meine nach comfort und fashion (und, an höchster Stelle, einem Sitz im Parlament) zugleich auch der rechte Pfad der Tugend sei, ja dass, so viel Tugend es bisher in der Welt gegeben hat, es eben in einem solchen Streben bestanden habe. Keins von allen diesen schwerfälligen, im Gewissen beunruhigten Heerdenthieren (die die Sache des Egoismus als Sache der allgemeinen Wohlfahrt zu führen unternehmen —) will etwas davon wissen und riechen, dass die ‚allgemeine Wohlfahrt' kein Ideal, kein Ziel, kein irgendwie fassbarer Begriff, sondern nur ein Brechmittel ist, — dass, was dem Einen billig ist, durchaus noch nicht dem Andern billig sein kann, dass die Forderung Einer Moral für Alle die Beeinträchtigung gerade der höheren Menschen ist, kurz, dass es eine Rangordnung zwischen Mensch und Mensch, folglich auch zwischen Moral und Moral giebt.“ (KSA 5, 164, 22–165, 7) Allerdings steht hier im Unterschied zu GD Sprüche und Pfeile 12 eine spezi-

fisch demokratische Glückskonzeption im Brennpunkt des Angriffs, während 1887/88 schließlich das Glückstreben als solches problematisiert wird: „Man will nicht sein ‚Glück'; man muß Engländer sein, um glauben zu können, daß der Mensch immer seinen Vortheil suche; unsere Begierden wollen sich in langer Leidenschaft an den Dingen vergreifen — ihre aufgestaute Kraft sucht die Widerstände" (NL 1887/88, KSA 13, 11[89], 42, 25–29, korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 160, 50–54).

N.s Assoziation von Glücksstreben und Engländern dürfte mit der frühen Lektüre von John Stuart Mill, insbesondere seiner programmatischen Schrift *Utilitarianism* zu tun haben, in deren viertem Kapitel es in der von N. benutzten Ausgabe heißt: „Aus den vorhergehenden Betrachtungen folgt, daß in Wirklichkeit nichts Anderes gewünscht wird als Glückseligkeit. Was sonst noch in einer andern Weise denn als ein Mittel zu einem außerhalb der Sache liegenden Zwecke und schließlich zur Glückseligkeit gewünscht wird, wird insofern gewünscht, als es ein Bestandtheil der Glückseligkeit ist, und wird für sich selbst nicht gewünscht, wenn es nicht zu einem solchen geworden ist." (Mill 1869–1880, 1, 170) Auch in Froudes Carlyle-Biographie ist gelegentlich vom (englischen) Glücksstreben die Rede, aber Carlyle hat — und insofern steht er N. näher, als diesem lieb sein kann — Glück als ethisches Kriterium gerade nicht gelten lassen wollen. So schreibt Carlyle 1838: „Kein Mensch hat ein Recht, ein Rezept fürs Glück zu verlangen, er kann ohne Glück fertig werden; es giebt etwas besseres als das. Alle Menschen, die grosses geleistet haben, — Priester, Propheten und Weise, — hatten in sich einen höheren Leitstern als die Liebe zum Glück, nämlich geistige Klarheit und Vollkommenheit… Liebe zum Glück ist im besten Falle bloss eine Art Hunger, ein ungeregeltes Begehren im Menschen, weil ihm nicht genug von den Süssigkeiten dieser Welt zu Teil geworden ist. Wenn man mich fragt, was denn dieses höhere Etwas sei, so kann ich nicht sofort antworten, aus Furcht missverstanden zu werden. Es giebt keinen Namen, den ich diesem Etwas beilegen, und der nicht in Frage gezogen werden könnte. Es giebt keinen Namen dafür; doch wehe dem Herzen, das es nicht fühlt: in einem solchen Herzen ist keine Kraft. Einst nannte man dieses Höhere das Kreuz Christi: sicherlich kein Glück!" (Zitiert nach Schulze-Gaevernitz 1890, 1, 101 f.) In Mills *Utilitarianism* heißt es zu den Gegnern der utilitaristischen Vorstellung, das möglichst allgemeine Glück solle der Endzweck allen Handelns sein: „Gegen diese Lehre erhebt sich jedoch eine andere Classe von Gegnern, welche behaupten, daß die Glückseligkeit in keiner Form der vernünftige Endzweck des menschlichen Lebens und Handelns sein könne, und zwar erstlich, weil dies Ziel unerreichbar sei; und verächtlich fragen sie: Welches Recht hast du, glücklich zu sein? — eine Frage, welche Carlyle durch den Zusatz noch schärfer zuspitzt: Und welches Recht hattest du noch

vor Kurzem, auch nur zu sein? Zweitens, sagen sie, kann der Mensch der Glückseligkeit entrathen. Alle edlen menschlichen Wesen hätten dies empfunden und ihren Seelenadel nur in der Schule des Entsagens und Verzichtens gewonnen, und eine derartige gründliche Schulung sei der Anfang und die nothwendige Bedingung aller Tugend." (Mill 1869–1880, 1, 140) Vgl. NK 135, 24 und NK KSA 6, 305, 18 f.

13

61, 4 f. *Der Mann hat das Weib geschaffen — woraus doch? Aus einer Rippe seines Gottes, — seines „Ideals"*...] Zu Gott als „Ideal" vgl. AC 17, KSA 6, 184, 29.

„Ideal" hat in N.s Spätwerk eine beträchtliche Bedeutungsspannweite, ist jedoch stets negativ konnotiert — als letztlich lebensfeindliche Überzeugung, es sei denn, N. spricht von einem „Gegen-Ideal" (so EH GM, KSA 6, 353, 9), das er mit Zarathustra begründet habe. Die Bedeutungsspannweite des „Ideals" und seine Nähe zur Religion charakterisiert auch N.s einschlägige Lektüren, vgl. z. B. Hellwald 1876, 1, 45: „Um Religion zu haben, bedarf es nicht eines persönlichen Gottes und nicht einer Doppelwesenheit von Welt und Gott, aber es bedarf der Annahme eines vernunftgemässen Weltalls, einer Vernünftigkeit [des] Geschehns, mit anderen Worten eines Ideals. Phantasie, Religion, Ideal, man fasse sie wie immer, sind desshalb in ihrer Wesenheit gleichbedeutend und der Culturhistoriker ist vollauf berechtigt, sie zu identificiren." Zum Ideal vgl. auch NK 131, 4–7.

In NL 1888, KSA 13, 15[118] war dem Spruch, wie er dann in 61, 4 f. verarbeitet werden sollte (KSA 13, 477, 21 f.) noch vorangegangen: „Das Weib, das ewig Weibliche: ein bloß imaginärer Werth, an den allein der Mann glaubt." (KSA 13, 477, 19 f., ähnlich in KGW IX 7, W II 3, 9, 22–24 u. KSA 14, 412). Thematisch schließt dies an eine Überlegung an, die sich in N.s längerem Goncourt-Exzerpt findet: „Der Mann hat das Weib gemacht, indem er ihr alle seine Poesies giebt... Gavarni" (NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 122, 26 f. = KGW IX 7, W II 3, 76, 40–42). Die Vorlage aus dem Bericht eines Besuchs von Paul Gavarni bei Goncourt 1887, 1, 283 (28. September 1859) lautet: „Nous causons photographie et de la façon *demoiselle*, dont se colorient les figures dans la chambre noire, du contraste complet avec la manière de sentir et de reproduire des peintures. Il [sc. Gavarni] nous dit qu'évidemment la peinture est une convention dont le triomphe est le style, c'est-à-dire ‚la tension de l'entendement vers l'idéalité'! / De là, la causerie saute à la femme. Selon lui, c'est l'homme qui a fait la femme en lui donnant toutes ses poésies. Il se plaint de sa non-compréhension, de son bavardage vide... Dans le temps où il imaginait dans sa tête des caricatures

fantastiques, il avait eu l'idée de celle-ci: Un homme aimé. C'était une femme, les bras noués autour du cou d'un homme qui la portait avec effort sur son dos…" („Wir sprechen über Fotografie und über die façon *demoiselle*, wie sich die Figuren in der Dunkelkammer färben, über den extremen Kontrast gegenüber dem Fühlen und dem Reproduzieren von Gemälden. Er [sc. Gavarni] sagt uns, dass die Malerei offensichtlich eine Konvention sei, deren Triumph der Stil, oder genauer ‚der Spannungsbogen vom Verstehen zum Ideal' sei! / Von hier aus wendet sich das Gespräch der Frau zu. Seiner Meinung nach hat der Mann die Frau gemacht, indem er ihr all seine Poesien gab. Er beschwert sich über ihr Unverständnis, ihr leeres Gerede… In der Zeit, als er sich in seinem Kopf phantastische Karikaturen vorstellte, hatte er die folgende Idee: Ein geliebter Mann. Es war eine Frau, die Arme geschlungen um den Hals eines Mannes, der sie mit Mühe auf seinem Rücken trug…") Dass der Mann die Frau geschaffen habe, ist auch ein Bonmot aus Alphonse Karrs Roman *Une heure trop tard* (1849): „La femme, telle qu'elle est, est une fiction. / La nature a créé la femelle, et la reproduction par la jouissance; / L'homme a créé la femme et l'amour; / Deux belles fictions, — sans lesquelles, après avoir sa/174/tisfait à la loi de la reproduction, il nous faudrait, comme les fleurs, et presque aussi rapidement qu'elles, jaunir et mourir." (Karr 1857, 173 f. „Die Frau, so wie sie ist, ist eine Illusion. / Die Natur hat das Weibchen geschaffen und die Fortpflanzung durch Genuss; / Der Mann hat die Frau geschaffen und die Liebe; / Zwei schöne Illusionen, – ohne jene Illusionen müssten wir, nachdem wir uns dem Gesetz der Fortpflanzung gebeugt haben, fast so schnell welken und sterben wie die Blumen.") N. besaß eine Karr-Anthologie, die Lesespuren aufweist (Karr 1877, vgl. NPB 329), in der sich freilich dieses Zitat nicht findet.

Natürlich ist die Rippe eine Anspielung auf Genesis 2, 21 f., wonach Gott die Frau aus einer Rippe Adams gemacht habe.

14

61, 7 f. *Was? du suchst? du möchtest dich verzehnfachen, verhundertfachen? du suchst Anhänger? — Suche Nullen! —*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 117, 21 (KGW IX 7, W II 3, 84, 28): „sie suchen eine Null, um ihren Werth zu verzehnfachen". Es handelt sich um ein Exzerpt aus Goncourt 1887, 1, 387 (18. September 1861): „‚Voulez-vous, nous dit Gavarni, le secret de toute société, de toute association? Ce sont des unités sans valeur à la recherche d'un zéro, d'un zéro qui leur apporte la force d'une dizaine!'" („‚Wollen Sie', sagt uns Gavarni, ‚das Geheimnis jeglicher Gesellschaft, jeglicher Verbindung wissen? Es sind

wertlose Einheiten auf der Suche nach einer Null, die ihnen die Kraft eines Zehnfachen gibt!'") Vgl. auch KGW IX 7, W II 3, 85, 8 (KSA 14, 412).

15

61, 10–12 *Posthume Menschen — ich zum Beispiel — werden schlechter verstanden als zeitgemässe, aber besser g e h ö r t. Strenger: wir werden nie verstanden — und d a h e r unsre Autorität...*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 12[1]55, 197, 30 f. (KGW IX 7, W II 4, 118, 20); 15[118], 479, 21–23 sowie NL 1887, KSA 12, 9[76], 375, 11 f. (KGW IX 6, W II 1, 87, 10–26). An der letzten Stelle, die 61, 10–12 fast wörtlich vorwegnimmt, ist in Klammern noch angefügt: „comprendre — c'est égaler" („Verstehen heißt gleichmachen"; KGW IX 7, W II 3, 184, 22, vgl. KSA 14, 412. Die Wendung „comprendre — c'est égaler" hat N. im Essai von Bourget über die Brüder Goncourt unterstrichen: Bourget 1886, 148). Überdies ist eine Liste dieser „Posthumen" beigegeben: Schopenhauer, Stendhal, Napoleon und Machiavelli, mit Fragezeichen Epikur, Goethe, Shakespeare und Beethoven.

Zu Stendhal schreibt auch Bérard-Varagnac 1887, VI (Lesespur N.s): „Son influence, comme sa renommé, a été posthume" („Sein Einfluss sowie seine Bekanntheit waren posthum", vgl. Bérard-Varagnac 1887, 52). Erstmals kommen die dort freilich namenlosen „posthumen Menschen" in FW 365, KSA 3, 613, 28 und 614, 3 vor, die die Einsamkeit ihres irdischen Lebens nur aushalten, weil sie wissen, dass sie „nach dem Tode erst" zu ihrem „Leben kommen und lebendig werden, ah! sehr lebendig!" (KSA 3, 614, 1–3) In AC Vorwort ist das sprechende Ich nicht mehr nur wie in 61, 10 ein „Beispiel" für einen Menschen, dessen Zeit erst nach seiner irdischen Existenz kommt, sondern sein Inbegriff: „Erst das Übermorgen gehört mir. Einige werden posthu⟨m⟩ geboren." (KSA 6, 167, 5 f.) Zugleich wird damit für die Zukunft ein erheblicher Macht- und Geltungsanspruch angemeldet. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1 betont stärker die in 61, 10–12 virulente „Frage nach dem Verstanden- oder N i c h t-verstanden-werden" (KSA 6, 298, 4 f.), schließt aber das Verstandenwerden nicht prinzipiell aus, denn wiederum soll gelten: „Ich selber bin noch nicht an der Zeit, Einige werden posthum geboren." (298, 7 f.).

Dem Gedanken, dass den wahren Genies (im Unterschied beispielsweise zu den „Professoren") erst postum der ihnen gebührende Ruhm zukommen werde, ist N. früh schon im zweiten Band von Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (Bd. 2, Kapitel 20, § 249) begegnet: „Allerdings wird, mit der Zeit, jedem volle Gerechtigkeit (tempo è galant-uomo), allein so spät und langsam, wie weiland vom Reichskammergericht, und die stillschweigende Bedingung ist, daß er nicht mehr lebe. Denn die Vorschrift des Jesus Sirach (Cap. 11,

28): ante mortem ne laudes hominem quemquam wird treulich befolgt. Da muß denn wer unsterbliche Werke geschaffen hat, zu seinem Trost, den indischen Mythos auf sie anwenden, daß die Minuten des Lebens der Unsterblichen, auf Erden, als Jahre erscheinen und ebenso die Erdenjahre nur Minuten der Unsterblichen sind." (Schopenhauer 1873–1874, 6, 491).

16

61, 14–16 *Unter Frauen. — „Die Wahrheit? Oh Sie kennen die Wahrheit nicht! Ist sie nicht ein Attentat auf alle unsre pudeurs?"*] Vgl. Goncourt 1888, 3, 29 (25. Februar 1866): „Ce soir, une jeune fille me disait qu'elle avait commencé à écrire un journal, et qu'elle s'était arrêtée, par peur de l'entraînement de cette causerie confidentielle avec elle-même. La femme a comme une pudeur de se voir toute et de regarder au fond d'elle." („Ein junges Mädchen sagte mir heute abend, dass sie angefangen habe, Tagebuch zu schreiben. Sie habe damit jedoch wieder aufgehört aus Angst vor der Gewöhnung an dieses vertrauliche Gespräch mit sich selbst. Die Frau hat eine Art Scham sich ganz zu sehen und in das eigene Innere zu blicken.") Eine ähnliche Überlegung findet sich auch in NL 1888, KSA 13, 17[5], 527, 4–6: „Es giebt Realitäten, die man nie sich eingestehen darf; dafür ist man Weib, dafür hat man alle weiblichen pudeurs..."

17

61, 18–20 *Das ist ein Künstler, wie ich Künstler liebe, bescheiden in seinen Bedürfnissen: er will eigentlich nur Zweierlei, sein Brod und seine Kunst, — panem et Circen...*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[118], 479, 18–20: „Künstler, wie sie zu sein pflegen, wenn sie ächt sind, bescheiden in ihren Bedürfnissen: sie wollen eigentlich nur Zweierlei ihr Brod und ihre Kunst — panem et Circen ... " Die Verballhornung der berühmten Wendung „panem et circenses", „Brot und Spiele" aus Juvenal: *Satiren* X 81 — die dort im Rahmen einer scharfen Kritik am Verfall der römischen Sitten steht und also Bestandteil einer frühen Form von *décadence*-Analyse ist — ersetzt die Spiele durch die mythologische Zauberin Kirke, die im 10. Gesang der *Odyssee* Odysseus' Gefährten in Schweine verwandelt (vgl. NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 29–430, 1) und diesen selbst auf ihrer Insel mit ihren Verführungskünsten gefangen hält. Als Personifikation zauberischer Verführung taucht Kirke in N.s späten

Schriften und Nachlass gelegentlich auf: in Gestalt des „Nichts“ als „indische Circe“ (WA 4, KSA 6, 20, 34 u. 21, 1), in der Gestalt der Musik bei Wagner (WA Nachschrift, KSA 6, 43, 13) und dann vor allem in der Gestalt der Moral: „Die Circe der Menschheit, die Moral, hat alle psychologica in Grund und Boden gefälscht“ (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 305, 21 f.; vgl. schon M Vorrede 3 [1886], KSA 3, 13, 13–17). Die Kunst selbst erscheint in 61, 20 als die zauberische Verführerin, die die echten Künstler für alle sonst nicht erlangten Güter — außer dem unmittelbaren Lebensunterhalt — hinreichend entschädigt.

18

61, 22–62, 2 *Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen weiss, der legt wenigstens einen Sinn noch hinein: das heisst, er glaubt, dass ein Wille bereits darin sei (Princip des „Glaubens“).*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 15[118], 479, 12–14. Die religionskritische Überlegung geht zurück auf eine längere Notiz, die das Problem, in die Dinge einen Willen hineinzulegen, im Horizont des Nihilismus verhandelt, der sich gerade durch Willensschwäche, die Schwäche, den Dingen den eigenen Willen aufzuprägen, auszeichnet: „Fiktion einer Welt, welche unseren Wünschen entspricht, psychologische Kunstgriffe und Interpretationen, um alles, was wir ehren und als angenehm empfinden, mit dieser wahren Welt zu verknüpfen. / ‚Wille zur Wahrheit‘ auf dieser Stufe ist wesentlich Kunst der Interpretation; wozu immer noch Kraft der Interpretation gehört. / Dieselbe Species Mensch, noch eine Stufe ärmer geworden, nicht mehr im Besitz der Kraft zu interpretiren, des Schaffens von Fiktionen, macht den Nihilisten. Ein Nihilist ist der Mensch, welcher von der Welt, wie sie ist, urtheilt, sie sollte nicht sein und von der Welt, wie sie sein sollte, urtheilt sie existirt nicht. Demnach hat dasein (handeln, leiden, wollen, fühlen) keinen Sinn: das Pathos des ‚Umsonst‘ ist das Nihilisten-Pathos — zugleich noch als Pathos eine Inconsequenz des Nihilisten / Wer seinen Willen nicht in die Dinge zu legen vermag, der Willens- und Kraftlose, der legt wenigstens noch einen Sinn hinein: d. h. den Glauben, daß schon ein Wille darin sei, der in den Dingen wirken und wollen soll. / Es ist ein Gradmesser von Willenskraft, wie weit man des Sinnes in den Dingen entbehren kann, wie weit man in einer sinnlosen Welt zu leben aushält: weil man ein kleines Stück von ihr selbst organisirt.“ (NL 1887, KSA 12, 9[60], 366, 5–30, korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 100, 24–48 u. 97, 2–12, hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben).

19

62, 4–7 *Wie? ihr wähltet die Tugend und den gehobenen Busen und seht zugleich scheel nach den Vortheilen der Unbedenklichen? — Aber mit der Tugend verzichtet man auf „Vortheile“... (einem Antisemiten an die Hausthür.)*] N.s kritische Haltung gegenüber dem Antisemitismus (trotz eigener antijudaistischer Stereotypen und antisemitischer Tendenzen in frühen Briefen, aber auch Werken, vgl. NK KSA 1, 68, 34–69, 8) ist ein breit diskutiertes Thema, vgl. zum Wortgebrauch bei N. NWB 1, 73–75, zur Problemgeschichte bei N. NH 184 f. u. NLex 27 bzw. NLex^2 27 f. Was die Antisemiten zu ihrem Moralismus veranlassen könnte, stellt die Notiz NL 1887, KSA 12, 10[62], 494, 5–7 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 89, 42–44) noch einmal deutlich heraus: „seinen Neid gegen die Geschäfts-Klugheiten der Juden unter Moralitäts-Formeln zu verstecken ist antisemitisch, ist gemein, ist selbst canaille“ (vgl. auch NL 1888, KSA 13, 21[7], 581 = KGW IX 3, N VII 4, 58, 12–32–59). In NL 1888, KSA 13, 21[8] werden die Antisemiten beschuldigt, sich hinter der „Attitüde der ‚höheren Werthe‘, des ‚Idealismus‘“ zu verstecken (KSA 13, 582, 19 f. = KGW IX 3, N VII 4, 37, 15–18). Vgl. ferner N.s Brief an Theodor Fritsch, 29. 03. 1887 (KSB 8, Nr. 823, S. 51).

20

62, 9–11 *Das vollkommene Weib begeht Litteratur, wie es eine kleine Sünde begeht: zum Versuch, im Vorübergehn, sich umblickend, ob es Jemand bemerkt und dass es Jemand bemerkt*...] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[59], 29 (KGW IX 7, W II 3, 172, 14–34), aus dem dieser Abschnitt sowie GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 27, KSA 6, 129, 1–10 hervorgegangen ist. In Mp XVI 4 folgt noch der Nachsatz: „Es weiß, wie gut dem vollkommenen Weibe ein ~~kleiner~~ brauner Fleck Fäulniß ~~brauner Verdorbenheit~~ steht —“ (KSA 14, 412).

21

62, 12–15 *Sich in lauter Lagen begeben, wo man keine Scheintugenden haben darf, wo man vielmehr, wie der Seiltänzer auf seinem Seile, entweder stürzt oder steht — oder davon kommt*...] Ursprünglich stand 62, 12–15 am Ende der „Vom Asketismus der Starken“ betitelten Nachlassnotiz NL 1888, KSA 13, 15[117], 476, wo N. diesen Passus schließlich strich, vgl. KSA 14, 765 f. Thematisch ist die Nähe zu NL 1887/88, KSA 13, 11[296], 122, 28–123, 3 (korrigiert nach

KGW IX 7, W II 3, 76, 43–50) offenkundig: „Bei Clowns und Seiltänzern ihr Metier und ihre Pflicht: die einzigen Akteure, deren Talent unbestritten und absolut ist, wie das der Mathematiker oder mehr noch comme le saut périlleux. Denn hierbei giebt es keinen falschen Anschein von Talent: entweder fällt man oder man fällt nicht.“ Hierbei handelt es sich um ein Exzerpt aus Goncourt 1887, 1, 291 (15. November 1859): „Nous n'allons qu'à un théâtre. Tous les autres nous ennuient et nous agacent. Il y a un certain rire du public à ce qui est vulgaire, bas et bête qui nous dégoûte. Le théâtre où nous allons est le Cirque. Là, nous voyons des sauteurs et des sauteuses, des clowns et des franchisseuses de cercles de papier, qui font leur métier et leur devoir: au fond, les seuls acteurs dont le talent soit incontestable, absolu comme les mathématiques ou mieux encore comme le saut périlleux. Car, en cela, il n'y a pas de faux semblant du talent: ou on tombe ou on ne tombe pas. / Et nous les voyons, ces braves, risquer leurs os dans les airs pour attraper quelques bravos, nous les voyons avec je ne sais quoi de férocement curieux en même temps que de sympathiquement apitoyé — comme si ces gens étaient de notre race et que tous, bobèches, historiens, philosophes, pantins et poètes, nous sautions héroïquement pour cet imbécile de public…“ („Wir besuchen nur ein bestimmtes Theater. Alle Andern langweilen und ärgern uns. Es gibt ein bestimmtes Lachen des Publikums bei allem, was vulgär, nieder und dumm ist, das uns anwidert. Das Theater, in das wir gehen, ist der Zirkus. Dort sehen wir Artisten, Clowns und Frauen, die Papierkreise überwinden. Sie machen ihre Arbeit und ihre Pflicht und sie sind die einzigen Schauspieler, deren Talent unbestritten ist. Ihr Talent ist absolut, wie die Mathematik oder noch besser, wie ein Salto. Denn beim Salto gibt es kein falsches Talent: man fällt oder fällt nicht. / Und wir betrachten diese Mutigen, wenn sie in der Luft ihre Knochen riskieren, um ein paar Bravo-Rufe zu erheischen. Wir betrachten sie mit einer Art von brennender Neugier und gleichzeitig mit einer mitleidigen Sympathie — als wären sie unsere Artgenossen, als würden wir alle, Harlekine, Historiker, Philosophen, Hampelmänner und Dichter genauso heroisch für ein Publikum von Dummköpfen unsere Sprünge vollbringen.“) Zum Motiv des Seiltänzers vgl. auch Za I Vorrede 3–8, KSA 4, 14–25.

22

62, 17 f. *„Böse Menschen haben keine Lieder.“ — Wie kommt es, dass die Russen Lieder haben?*] In Anführungszeichen gesetzt, ist die bereits zu N.s Zeit sprichwörtlich gewordene Abwandlung eines Verses aus der ersten Strophe von Johann Gottfried Seumes Gedicht *Die Gesänge* (1804): „Wo man singet, laß

dich ruhig nieder, / Ohne Furcht, was man im Lande glaubt; / Wo man singet, wird kein Mensch beraubt: / Bösewichter haben keine Lieder.“ (Seume 1825, 425) 62, 17 f. greift zurück auf NL 1888, KSA 13, 18[9], 535, 1–8: „Die russische Musik bringt mit einer rührenden Einfalt die Seele des moujik, des niederen Volks ans Licht. Nichts redet mehr zu Herzen als ihre heiteren Weisen, die allesamt traurige Weisen sind. Ich würde das Glück des ganzen Westens eintauschen gegen die russische Art, traurig zu sein. — Aber wie kommt es, daß die herrschenden Classen Rußlands nicht in seiner Musik vertreten sind? Genügt es zu sagen ‚böse Menschen haben keine Lieder‘?“ Dort wird eine soziologische Unterscheidung zwischen den armen *moujik* und den herrschenden Klassen eingeführt, die in der Druckfassung entfällt. Bei Hellwald 1878, 2, 269 konnte N. von den „bösen Eigenschaften“ der führungsbedürftigen Muschiken lesen — eine Quelle, die auch gegenüber den höheren Schichten nicht gerade freundlich gestimmt ist. Die Weißrussen hingegen seien feiner organisiert und liebten Musik und Gesang (Hellwald 1878, 2, 270, vgl. auch Hellwald 1877a, 2, 589–591). Allerdings spricht die Schreibweise „moujik“ in 18[9] für eine französische Quelle. In einem Artikel über die russische Religion in der *Revue des deux mondes* hatte Anatole Leroy-Beaulieu die Musikbegeisterung des niederen russischen Landvolks betont, die sie für die musikalischen Aspekte der orthodoxen Liturgie empfänglich machten: „Le chant religieux a ainsi été de tout temps en honneur. Toutes les classes y sont fort sensibles. Rien n’attire le moujik à l’église comme de beaux chœurs et de belles voix. En certains villages, on a remarqué que le paysan délaissait les offices lorsque le chant y était négligé.“ (Leroy-Beaulieu 1887, 857. „Der religiöse Gesang wurde somit über alle Zeiten in Ehren gehalten. Alle Klassen sind sehr empfänglich dafür. Nichts zieht den moujik so sehr in die Kirche wie schöne Choräle und schöne Stimmen. In manchen Dörfern, so hat man festgestellt, gingen die Bauern sogar überhaupt nicht mehr in die Gottesdienste, wenn der Gesang vernachlässigt wurde.“) Als direkte Quelle von 18[9] in Frage kommt auch Leroy-Beaulieus u. a. ins Deutsche übersetztes (vgl. Anonym 1884) Standardwerk *L’Empire des Tsars et les Russes*, wo im ersten Band beispielsweise zu lesen ist: „C’est dans la poésie et la musique populaires, dans les *pesny* et les chansons de la Grande-Russie que Herzen appelait des larmes sonores, dans ces airs d’un rythme lent et en tons mineurs, que perce le mieux la mélancolie du sol et du climat. Entre les chants russes et les canzoni de Naples ou de Sicile, qui sont comme imprégnés de soleil, il y a toute la distance des antipodes. Dans les chants du peuple une teinte de tristesse douce colore de nuances élégiaques le fond réaliste du caractère national; dans la littérature et la poésie cultivée, cette tristesse prend une saveur plus pénétrante et plus amère.“ (Leroy-Beaulieu 1883, 156. „In der Poesie und der Volksmusik, in den *Pesny* und den russi-

schen Liedern, die Herzen klingende Tränen nannte, in den langsamen Melodien und in Moll zeigt sich die Melancholie des Bodens und des Klimas am besten. Zwischen den russischen Gesängen und den *canzoni* aus Neapel oder Sizilien, die getränkt sind von der Sonne, liegt die ganze Erdkugel. Das Tröpfchen sanfter Traurigkeit in den Volksliedern schattiert den realistischen Grund des Nationalcharakters mit elegischen Farbtönen. In der Literatur und der hohen Poesie erhält diese Traurigkeit einen intensiveren und bittereren Beigeschmack.“) Vgl. zur Leroy-Beaulieu-Rezeption NK KSA 6, 272, 14–24. Nicht belegt ist, dass N. Carlos von Gagerns „Erinnerungen“ unter dem Titel *Todte und Lebende* gekannt hat. Dort ist einerseits von den „Gesänge[n] des russischen Volkes mit ihren weichen, melancholischen Tönen“ die Rede, die „sich Dir in’s Herz hineinstehlen“, während sich davon andererseits das englischsprachliche Liedgut unvorteilhaft unterscheide: „Wenn die Verse: / ‚Wo man singt, da laß Dich ruhig nieder, / Böse Menschen haben keine Lieder‘— Wahrheit enthalten, so ist es nicht gerathen, unter Engländern und Yankees Platz zu nehmen.“ (Gagern 1884, 2, 259).

Zur philosophischen Interpretation von 62, 17 f. siehe Poljakova 2006, ferner zur Bosheit bei den Russen die erste Stelle, an der im Nachlass Dostojewskij erwähnt wird: „NB! Dem bösen Menschen das gute Gewissen zurückgeben — ist das mein unwillkürliches Bemühen gewesen? / Und zwar dem bösen Menschen, insofern er der starke Mensch ist? (Das Urtheil Dostoijewsky’s über die Verbrecher der Gefängnisse ist hierbei anzuführen.)“ (NL 1886/87, KSA 12, 7[6]8, 283, 9–14). Vgl. NK 147, 8–19.

23

62, 20 f. *„Deutscher Geist“: seit achtzehn Jahren eine contradictio in adjecto.*] Die von N. im Frühsommer 1888 gelesene Wagner-Biographie von Ludwig Nohl hatte z. B. behauptet, parallel mit der Reichsgründung 1870/71 sei in Gestalt der Musik Wagners auch eine Blüte der Kunst und des Geistes eingetreten: Wagners „großsinniger König [sc. Ludwig II. von Bayern] hatte im November 1870 zu den übrigen deutschen Fürsten das erlösende Wort gesprochen, das uns endlich wieder ein würdiges und geachtetes Dasein nach außen schenkte, das deutsche Reich. Durfte da die deutsche Kunst zurückbleiben? Alles in unserem Künstler war jetzt Action, wonnevoll erregte und erregende Action.“ (Nohl o. J., 86) Gleichzeitig lässt Wagner in Berlin wissen: „Der deutsche Geist verhalte sich zur Musik wie zur Religion, er verlange Wahrheit, nicht blos schöne Form, sagte er dort in einer Festversammlung ihm zu Ehren. Wie die Reformation die Religion der Deutschen tiefer und fester begründet habe,

indem sie das Christenthum von römischen Banden befreite, müsse auch der Musik das ihr eigene Deutsche erhalten bleiben, das Tiefe und Erhabene." (Nohl o. J., 87) N. wird sich provoziert gefühlt haben, dass er selber in einem Buch, das derlei staatstragende Weisheiten verkündete, als treuer Knappe Siegfrieds erschien, vgl. NK KSA 6, 324, 8 f. In AC 61 nimmt er — ohne Wagner zu nennen — scharf gegen den von diesem behaupteten Zusammenhang von Reformation, Wahrheit und Deutschtum Stellung, vgl. NK KSA 6, 251, 27–32.

24

62, 23–63, 2 *Damit, dass man nach den Anfängen sucht, wird man Krebs. Der Historiker sieht rückwärts; endlich g l a u b t er auch rückwärts.*] Der Krebs ist das rückwärts gehende Tier, vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 43, KSA 6, 144, 23–25, wonach es freilich niemandem freistehe, Krebs zu sein. Das Motiv des rückwärtsgehenden (im Unterschied zum rot werdenden) Krebs kommt bei N. erst spät vor, vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[39], 20 (KGW IX 7, W II 3, 182, 32–34) und NL 1888, KSA 13, 20[69], 561. 62, 23–63, 2 nimmt das alte Thema des richtigen Umgangs mit der Historie aus UB II HL wieder auf und entlarvt die Suche nach und die Orientierung an den „Anfängen" als konservative Ideologie, da es — wie dann GM breit ausführt — keine normativen Ursprünge geben könne (vgl. z. B. Foucault 1978 und Sommer 2003a).

Die Formulierung, der Historiker sehe und glaube schließlich auch rückwärts, erinnert an Friedrich Schlegels 80. *Athenäums*-Fragment: „Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet." (Schlegel 1882, 2, 215).

25

63, 4–6 *Zufriedenheit schützt selbst vor Erkältung. Hat je sich ein Weib, das sich gut bekleidet wusste, erkältet? — Ich setze den Fall, das[s] es kaum bekleidet war.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 17[5], 527, 13–20: „Zuletzt inspirirt sie [sc. die „jungen Geschöpfe"] auch noch ihr Putz; ihr Putz ist ihr d r i t t e r kleiner Rausch: sie glauben an ihren Schneider, wie sie an Gott glauben: — und wer widerriethe ihnen diesen Glauben? dieser Glaube macht selig! Und die Selbstbewunderung ist gesund! — Selbstbewunderung schützt vor Erkältung. Hat sich je ein hübsches Weib erkältet, das sich gut bekleidet wußte? Nie und nimmermehr! Ich setze selbst den Fall, daß sie kaum bekleidet war..." 17[5] ist zu Beginn eine Féré-Adaption, vgl. Lampl 1986, 263 u. NK 116, 7–8.

26

63, 8 f. *Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.*] Der Gedanke ist einer Vorwort-Skizze zum nie geschriebenen ‚Hauptwerk' „Der Wille zur Macht" entnommen, wo er, ausführlicher formuliert, anders akzentuiert wird: „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... / Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krankheit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stellen als man ist — Dümmer, das heißt: stärker, einfacher, gebietender, ungebildeter, commandirender, tyrannischer..." (NL 1887, KSA 12, 9[188], 450, 19–26, in ungeschönter Fassung KGW IX 6, W II 1, 1, 28–38 — in den WzM-Editionen des Weimarer N.-Archivs fehlt diese Passage bezeichnenderweise, vgl Niemeyer 2009, 350).

Diese Täuschungsabsicht, die im Systemwillen der Philosophen liege, wird in 63, 8 f. auf den „Mangel an Rechtschaffenheit" gekürzt und damit ein moralisches Urteil suggeriert, über dessen Kriterien keine Auskunft gegeben wird. Der Leser muss, ist ihm die Nachlassnotiz unbekannt geblieben, selber Mutmaßungen anstellen, worin denn dieser Rechtschaffenheitsmangel beim Systematiker begründet sein könnte. Dies illustriert die Technik der Aussparung, die N. in der Bearbeitung von Notizen für die Druckschrift GD oft erprobte. In Eugène de Robertys *L'ancienne et la nouvelle philosophie* hat N. einschlägige Überlegungen zum systematischen Anspruch der Philosophie gefunden: „Tout système philosophique, à quelque époque qu'il appartienne et quel que soit l'état mental qui le produise, tend toujours, autant qu'il peut, à constituer *une explication générale et complète de l'univers et de ses phénomènes*, par conséquent une conception du monde, une sorte de *savoir supérieur*." (Roberty 1887, 55; Kursiviertes von N. in seinem Handexemplar unterstrichen. „Jedes philosophische System, welcher Epoche es auch immer angehört und wie auch immer die geistige Grundlage ist, die es hervorbringt, versucht immer *eine allgemeingültige und umfassende Erklärung des Universums und seiner Erscheinungen* zu liefern, in der Folge eine Weltanschauung, also eine Art *übergeordneten Wissens*.") In früheren Epochen habe es daher gar keine wirkliche, sondern nur hypothetische Philosophie gegeben, da viele Bereiche dem wissenschaftlichen Wissen damals noch nicht erschlossen waren. Entsprechend seien philosophische Systeme bisher nichts weiter als Reihen allgemeiner, aber nicht verifizierbarer Hypothesen gewesen, die niemals eine allgemeine und vollständige Erklärung des Universums hätten geben können (ebd., 55 f.). Robertys implizite Annahme, dass die Philosophie mit dem Positivismus Comtes zu einem befrie-

digenden philosophischen System gelangt sei, hätte N. freilich zurückgewiesen. Offenkundig beharrte er auf der anhaltenden Nichtsystematisierbarkeit der Wirklichkeit und der Wirklichkeitsrezeption.

Vorbehalte gegenüber der Systematisierung des Denkens hatte N. freilich schon lange vor der Roberty-Lektüre artikuliert. So heißt es beispielsweise in M 318, KSA 3, 228, 9–14: „Vorsicht vor den Systematikern! — Es giebt eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, — sie wollen vollständige und einartig starke Naturen darstellen." Eine solche Psychologisierung, die den Anschein erzeugt, über die Persönlichkeitsbeschaffenheit der Systematiker genau unterrichtet zu sein, unterbleibt in 63, 8 f., obwohl auch da beim Systematiker ein charakterlicher Mangel diagnostiziert wird. Nicht nur die Verknappung zur Sentenz führt zum Verzicht auf Äußerungen zur Persönlichkeitsbeschaffenheit des Systematikers, sondern die Sache selbst: Impliziert denn die Version von M 318 nicht selbst eine Systematisierung, nämlich eine dem Anspruch nach systematisch-allgemeingültige Aussage über sämtliche Systematiker? In 63, 8 f. steht statt systematisch-allgemeingültiger Aussagen zunächst das (unsystematische?) Misstrauen, das jedoch im zweiten Satz wiederum zu einer Verallgemeinerung ausholt, die gleichfalls systematisch verstanden werden kann. Dann könnte man versucht sein, 63, 8 f. als ironische Selbstaufhebungsfigur zu lesen. N.s Aphorismenbücher lassen sich insgesamt verstehen als performativ artikulierter Vorbehalt gegenüber der Suggestion systematischer Geschlossenheit, wie sie etwa von wissenschaftlichen Abhandlungen erzeugt wird. Aphorismenbücher oder Bücher von gemischter Textur wie GD könnten so als literarisch adäquater Ausdruck der in 63, 8 f. angemahnten Rechtschaffenheit erscheinen. Zur Rechtschaffenheit vgl. NK KSA 6, 177, 5.

27

63, 11 f. *Man hält das Weib für tief — warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.*] In NL 1888, KSA 13, 15[118], 477, 23–26 lautet der Spruch ausführlicher: „Man hält das Weib für tief — warum? Weil man nie bei ihr auf den Grund kommt. Aber das Weib hat gar keinen Grund: Es ist das Faß der Danaiden. / Das Weib ist noch nicht einmal flach." (Vgl. Mp XVI 4 u. KGW IX 7, W II 3, 70, 28–34 bzw. KSA 14, 412) Die Vorlage gibt Goncourt 1887, 1, 325 (10. Mai 1860), wo von Gavarnis Liebschaften berichtet wird: „Nous lui demandons s'il a jamais compris une femme? ‚Une femme, mais c'est impénétrable, non pas parce que c'est profond, mais parce

que c'est creux!'" („Wir fragen ihn, ob er jemals eine Frau verstanden habe? ‚Eine Frau ist doch undurchschaubar, nicht weil sie so tiefgründig, sondern weil sie so hohl ist!'") N. macht von diesem Kalauer eine Nutzanwendung auf die Deutschen in EH WA 3, vgl. NK 361, 18–22.

28

63, 14–16 *Wenn das Weib männliche Tugenden hat, so ist es zum Davonlaufen; und wenn es keine männlichen Tugenden hat, so läuft es selbst davon.*] Starken Frauen in Bedrängnis „männliche Tugenden" zu attestieren, ist topisch, vgl. z. B. den Brief von Honoré-Gabriel de Riquetti, comte de Mirabeau vom 12. 09. 1777 aus dem Gefängnis von Vincennes an Sophie Ruffei: „Amie bonne, promets-le-moi bien que tu ne seras jamais dévote, et que, damnée pour damnée, tu préféreras de l'être par l'amour à l'être par la haine. Toi dévote, bon Dieu! toi qui a toutes les grâces d'une femme réunis tous les goûts et les vertus d'un homme!" (Mirabeau 1834, 111. „Gute Freundin, versprich mir, dass Du niemals unterwürfig sein wirst, und dass, wenn es unbedingt sein muss, Du es vorziehen wirst aus Liebe unterwürfig zu sein statt aus Hass. Du und unterwürfig, Grundgütiger! Du, die Du alle Reize einer Frau mit allem Geschmack und allen Tugenden eines Mannes in Dir vereinst!") Im dritten Band von Jules Lemaîtres *Les contemporains*, der freilich im Unterschied zu den zwei vorangegangenen Bänden unter N.s Büchern nicht erhalten ist, gibt es einen Essai über *Les femmes de France*, in denen der Verfasser den von Frauen usurpierten männlichen Tugenden mit sehr gemischten Gefühlen gegenübersteht. So heißt es z. B.: „Voici M^{me} du Châtelet, l'amie de Voltaire, l'illustre Émilie, avec ses globes, ses compas, sa physique et sa métaphysique, esprit viril, n'ayant que des vertus d'homme, dépourvue de pudeur à un degré singulier si l'on en croit son valet de chambre Beauchamp." (Lemaître 1887, 3, 250. „Hier ist Frau von Châtelet, die Freundin Voltaires, die berühmte Émilie, mit ihren Globen, ihren Kompassen, ihrer Physik und Metaphysik, ein männlicher Geist, die nichts als männliche Tugenden hatte, der Scham in einem einzigartigen Grade bar, wenn man ihrem Kammerdiener Beauchamp glauben will.") Es ist wahrscheinlich, dass N. diesen Band gekannt hat, vgl. NK 111, 10 f.

29

63, 18–20 *„Wie viel hatte ehemals das Gewissen zu beissen? welche guten Zähne hatte es? — Und heute? woran fehlt es?" — Frage eines Zahnarztes.*] Diese

genealogische Frage nach den Gründen für den Machtverlust des Gewissens, und damit der religiösen (Selbst-)Disziplinierung ist keineswegs Ausdruck einer Sehnsucht, zur Herrschaft der Gewissensbisse zurückzukehren, sondern das analytische Pendant zur offenen Kritik am Gewissensbiss, vgl. NK 60, 14–16. Die Assoziation des Gewissens mit Beißen, die auf den Nachteil des Gewissens für das Leben aufmerksam macht, ist bei N. recht häufig, vgl. z. B. Za II Von den Mitleidigen, KSA 4, 114, 24 f.: „Glaubt mir, meine Freunde: Gewissensbisse erziehn zum Beissen." MA II WS 38, KSA 2, 569, 24 f.: „Der Gewissensbiss ist, wie der Biss des Hundes gegen einen Stein, eine Dummheit." GM II 15, KSA 5, 320, 21 f.: „morsus conscientiae". Zu 63, 18–20 gibt NL 1887, KSA 12, 10[145], 538, 7–10 (KGW IX 6, W II 2, 44, 25–34) eine Vorarbeit, die den genetischen Zusammenhang von GD Sprüche und Pfeile 29 sowie GD Sprüche und Pfeile 37, 38, 40 und 41 zeigt. Notiz 10[145] ist mitgeteilt in NK 65, 9–11.

30

63, 22–64, 3 *Man begeht selten eine Übereilung allein. In der ersten Übereilung thut man immer zu viel. Eben darum begeht man gewöhnlich noch eine zweite — und nunmehr thut man zu wenig...*] Vgl. als ein Anschauungsbeispiel JGB 120, KSA 5, 94.

31

64, 5–7 *Der getretene Wurm krümmt sich. So ist es klug. Er verringert damit die Wahrscheinlichkeit, von Neuem getreten zu werden. In der Sprache der Moral: Demuth.*] Das Motiv des sich krümmenden Wurms kehrt wieder in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3, KSA 6, 112, 30 f., dort in der Nutzanwendung auf Sainte-Beuve. Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 269, 1–6: „die ganzen Gebärden und Worte der Unterwürfigkeit; ‚als in welcher Pedanterie die Deutschen ⟨es⟩ unter allen Völkern der Erde am weitesten gebracht haben' ‚sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hangs zur Kriecherei unter den Menschen?' ‚Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.'" Die Zitate stammen aus Kants *Metaphysik der Sitten* (Zweiter Teil: Tugendlehre, 1. Ethische Elementarlehre, 1. Theil, 1. Buch, 2. Hauptstück, III. Von der Kriecherei, § 12. Casuistische Fragen), jedoch hat N. sie nicht im Original, sondern im zweiten Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Fischer 1860, 4, 264 f. = Fischer 1889, 4, 187) gefunden. Vgl. auch Psalm 22, 7: „Ich aber bin ein Wurm und kein Mensch".

32

64, 9–12 *Es giebt einen Hass auf Lüge und Verstellung aus einem reizbaren Ehrbegriff; es giebt einen ebensolchen Hass aus Feigheit, insofern die Lüge, durch ein göttliches Gebot, verboten ist. Zu feige, um zu lügen…*] Vgl. zu N.s eigener moralkritischer Positionierung am Beispiel der Lüge z. B. NL 1883, KSA 10, 7[37], 254, 14–22: „Gäbe es eine absolute Moral, so würde sie verlangen, daß unbedingt der Wahrheit gefolgt werde: folglich, daß ich und die Menschen an ihr zu Grunde gehen. — Dies mein Interesse an der Vernichtung der Moral. Um leben und höher werden zu können — um den Willen zur Macht zu befriedigen, müßte jedes absolute Gebot beseitigt werden. Für den mächtigsten Menschen ist auch die Lüge ein erlaubtes Mittel, beim Schaffen: ganz so verfährt die Natur."

Schon in UB II HL 4, KSA 1, 272, 9 hatte N. der Historie als Wissenschaft den Leitspruch attestiert: „fiat veritas pereat vita" und damit ihre tendentielle Lebensfeindlichkeit um der Wahrheit willen behauptet (in der Version „fiat veritas, pereat mundus" — NL 1873, KSA 7, 29[8], 623, 27 f. — gibt es den Ausspruch übrigens schon beim Dichter und Shelley-Biographen Thomas Medwin, vgl. Medwin 1834, 1, 281). In MA I 54, KSA 2, 73 f. hatte N. die verhältnismäßige Seltenheit der Lüge in der Alltagskommunikation weniger im göttlichen Lügenverbot (nach Exodus 20) als in der Bequemlichkeit begründet gesehen. AC 52, KSA 6, 233, 14 f. sieht demgegenüber den christlichen Theologen prinzipiell zur Lüge verurteilt. Die Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[115], 54, 29–55, 21 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 148, 54–60–149, 44–62, im Folgenden in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben), die sowohl 64, 9–12 wie AC 52 vorwegnimmt, baut die Frage der Lüge in einen größeren erkenntniskritischen Zusammenhang ein, der wiederum in GD Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde aufgenommen wird: „In einer Welt, die wesentlich falsch ist, wäre Wahrhaftigkeit eine widernatürliche Tendenz: eine solche könnte nur Sinn haben als Mittel zu einer besonderen höheren Potenz von Falschheit: damit eine Welt des Wahren, Seienden fingirt werden konnte, mußte zuerst der Wahrhaftige geschaffen sein (eingerechnet, daß ein solcher sich ‚wahrhaftig' glaubt) / Einfach, durchsichtig, mit sich nicht im Widerspruch, dauerhaft, sich gleichbleibend, ohne Falte, Volte, Vorhang, Form: ein Mensch der Art concipirt eine Welt des Seins als ‚Gott' nach seinem Bilde. / Damit Wahrhaftigkeit möglich ist, muß die ganze Sphäre des Menschen sehr sauber und klein achtbar sein: es muß der Vortheil in jedem Sinne auf Seiten des Wahrhaftigen sein. — Lüge, Tücke, Verstellung müssen Erstaunen erregen. / Der Haß gegen die Lüge und die Verstellung aus Stolz, aus einem reizbaren Ehrbegriff(;) aber es giebt einen solchen

Haß auch aus Feigheit: weil Lüge verboten ist — bei einer anderen Art Mensch hilft alles Moralisiren ‚du sollst nicht lügen' nichts gegen den Instinkt, welcher der Lüge beständig bedarf: Zeugniß das neue Testament." In NL 1888, KSA 13, 15[57], 445, 18–27 wird daraus eine sozialphilosophisch motivierte Apologie der Lüge: „— an sich verlangen, daß nur ‚Wahres' gesagt wird, würde voraussetzen daß man die Wahrheit hätte; soll es aber nur heißen, daß man sagt, was einem wahr gilt, so giebt es Fälle, wo es wichtig ist, dasselbe so zu sagen, daß es einem Anderen auch wahr gilt: daß es auf ihn wirkt / Sobald wir selbst die Moral absolut nehmen und z. B. das Verbot der Lüge im religiösen Verstande, so wird die ganze Geschichte der Moral, wie die der Politik, eine Nichtswürdigkeit. Wir leben von Lügen und Falschmünzereien — die herrschenden Stände haben immer gelogen…"

33

64, 14 *Wie wenig gehört zum Glücke! Der Ton eines Dudelsacks.*] In N.s Werken kommt der Dudelsack — abgesehen von der Vorstufe dieses Abschnitts NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 6–7 — nur noch am Ende des fünften Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* vor. Dort wird der „einfältige[.], bäurische[.] Dudelsack" (FW 383, KSA 3, 637, 31 f.) als Begleitinstrument für die — gegen alle intellektuelle Düsternis und jeden Trübsinn — ins Tanzen geratende, fröhliche Wissenschaft bemüht. „Mein Dudelsack wartet schon, meine Kehle auch — sie mag ein wenig rauh klingen, nehmt fürlieb! dafür sind wir im Gebirge." (KSA 3, 638, 6–8) Der Dudelsack ist hier — wie überhaupt in der deutschen Literatur — mit Landleben assoziiert, das freilich in Gebirgshöhen ausgreift. Bei der Interpretation von 64, 14 ist an Sprüche und Pfeile 12, KSA 6, 61, 1 f. zu erinnern: Glück erscheint als eine verdächtige Sache. Der erste Satz 64, 14 gemahnt an Za IV Mittags, KSA 4, 344, 1–3: „‚Zum Glück, wie wenig genügt schon zum Glücke!' So sprach ich einst, und dünkte mich klug. Aber es war eine Lästerung: das lernte ich nun. Kluge Narrn reden besser."

64, 15 *Ohne Musik wäre das Leben ein Irrthum.*] Im Brief an Köselitz vom 15. 01. 1888 unterstreicht N. die therapeutische und inspirative Wirkung der Musik im Allgemeinen und von Bizets *Carmen* im Besonderen. „Das Leben ohne Musik ist einfach ein Irrthum, eine Strapatze, ein Exil." (KSB 8, Nr. 976, 232, Z. 30 f.) Noch stärker subjektiviert wird die Überlegung in N.s Antwort auf Georg Brandes' Buch über die literarische Romantik (Brandes 1887) vom 27. 03. 1888: Nur in der Musik, nicht in der Literatur sei die romantische Bewegung „zum Ziel gekommen" (KSB 8, Nr. 1009, S. 279, Z. 52). „Ich fürchte, ich bin zu

sehr Musiker, um nicht Romantiker zu sein. Ohne Musik wäre mir das Leben ein Irrthum.“ (Ebd., S. 279 f., Z. 55–57) Mit dem Personalpronomen im Dativ wird die Äußerung relativiert und kontextualisiert: Für N. als Briefschreiber wäre das Leben ein Irrtum, weil er eben noch zu sehr Romantiker ist, um der Musik entsagen zu können. Die Entpersonalisierung von 64, 15 (ebenso NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 7 und 16[24], 488) suggeriert, Leben ohne Musik sei generell ein Irrtum. Das wird — häufig auch statt mit dem Irrealis „wäre“ mit dem Indikativ „ist“ — in populärem Kontext gerne zustimmend zitiert. Dabei wird meist die schillernde Ironie von GD Sprüche und Pfeile 33 ausgeblendet.

Als Inspirationsquelle für 64, 15 kommt Bain 1880, 100 f. (von N. mit Eselsohr markiert) in Frage: „Von allen schönen Künsten ist die Musik die allgemeinste, einflussreichste und verwendbarste. Sie stellt vielleicht dasjenige menschliche Vergnügen dar, gegen /101/ das sich am wenigsten Einwendungen erheben lassen und das gleichzeitig das billigste ist. Zu allen Zeiten ist es von den Menschen begierig ergriffen worden, so sehr, dass man sich wundern kann, wie jemals das Leben ohne Musik bestehen konnte.“

64, 15 f. *Der Deutsche denkt sich selbst Gott liedersingend.*] Vgl. Ernst Moritz Arndt: *Des Deutschen Vaterland* (1813): „Was ist des Deutschen Vaterland? / So nenne mir das große Land! / Gewiß ist das Österreich, / An Ehren und an Siegen reich? / O nein! nein! nein! / Sein Vaterland muß größer sein. // Was ist des Deutschen Vaterland? / So nenne mir das große Land! / So weit die deutsche Zunge klingt / Und Gott im Himmel Lieder singt, / Das soll es sein! / Das, wackrer Deutscher, nenne dein!“ (Arndt o. J., 127) Scheinbar dient diese Arndt-Anspielung als Beweis für den vorangegangenen Satz 64, 15, unterminiert aber zugleich seinen scheinbar apodiktischen Anspruch. Denn wie sich die Deutschen ihren Gott vorstellen — vgl. GD Was den Deutschen abgeht —, kann aus N.s Perspektive keineswegs als Wahrheitsbeweis einer lebensphilosophischen Allaussage dienen. N. wird vielmehr bei seinen Lesern, die wie Köselitz in seinem Brief vom 20. 09. 1888 sofort das Arndt-Gedicht assoziieren (KGB III 6, Nr. 581, S. 309), das Wissen um dessen Fortgang voraussetzen können: „Das ist des Deutschen Vaterland, / Wo Zorn vertilgt den welschen Tand, / Wo jeder Franzmann heißet Feind“ (Arndt o. J., 127). Das derlei dem bekennenden Franzosenfreund N. zutiefst zuwider gewesen sein muss, liegt auf der Hand.

Köselitz sieht sich mit einem grammatikalischen Problem konfrontiert: „Ich glaube, dass das ‚Gott‘ in / soweit die deutsche Zunge klingt / und Gott im Himmel Lieder singt / doch ein Dativ und kein Nominativ ist.“ (KGB III 6, Nr. 581, S. 309) N. antwortet am 27. 09. 1888: „Alter Freund, Sie sind noch gar nicht auf meiner Höhe mit Ihrer Auseinandersetzung über Dativ und Nominativ beim Gottesbegriff. Der Nominativ ist ja der Witz der Stelle, ihr zureichender Grund zum Dasein…“ (KSB 8, Nr. 1122, S. 443 f., Z. 42–45) Der Nachbericht in

KGB III 7/3, 1, S. 412 f. vergisst zu erwähnen, dass der eigentlich zugrundeliegende Text das Gedicht von Arndt war. Die Ersetzung des Dativs im Gedicht mit einem Nominativ in der Adaption ist angesichts von N.s Abscheu gegen alle Deutschtümelei eine *en miniature* vollzogene Umwertung der chauvinistischen Vorlage Arndts.

34

64, 18 *On ne peut penser et écrire qu'assis (G. Flaubert).*] Flaubert 1884, II f. (aus der Flaubert-Studie von Guy de Maupassant): „Dès sa première enfance, les deux traits distinctifs de sa nature furent une grande naïveté et une horreur de l'action physique. Toute sa vie, il [sc. Flaubert] demeura naïf et sédentaire. Il ne pouvait voir marcher ni remuer autour de lui sans s'exaspérer /III/; et il déclarait, avec sa voix mordante, sonore et toujours un peu théâtrale, que cela n'était point philosophique. ‚On ne peut penser et écrire qu'assis', disait-il." („Seit seiner frühesten Jugend waren seine große Naivität und seine Abscheu vor körperlicher Tätigkeit seine beiden hauptsächlichen Charaktermerkmale. Er [sc. Flaubert] blieb sein gesamtes Leben lang naiv und sesshaft. Er konnte um sich herum weder jemanden laufen noch sich bewegen sehen, ohne sich zu erschöpfen, /III/ und er erklärte mit seiner bissigen, klingenden und immer ein wenig theatralischen Stimme, dass dies nicht philosophisch sei. ‚Schreiben und denken kann man nur sitzend', sagte er.").

64, 18 f. *Damit habe ich dich, Nihilist!*] In seinen *Essais de psychologie contemporaine* (1883) hat Paul Bourget Flaubert als Nihilist charakterisiert und ein ganzes Kapitel „Du nihilisme de Gustave Flaubert" überschrieben (Bourget 1920, 1, 148–161).

64, 19 f. *Das Sitzfleisch ist gerade die Sünde wider den heiligen Geist. Nur die ergangenen Gedanken haben Werth.*] Vgl. EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 281, 27–29 sowie Féré 1887, 24: „un certain nombre d'individus se mettent instinctivement en marche lorsqu'ils veulent concentrer les efforts de leur intelligence" („manche Individuen beginnen instinktiv zu laufen, wenn sie die Anstrengungen ihrer Intelligenz konzentrieren wollen").

35

64, 23–65, 1 *Es giebt Fälle, wo wir wie Pferde sind, wir Psychologen, und in Unruhe gerathen: wir sehen unsren eignen Schatten vor uns auf und nieder-*

schwanken.] Vgl. das Fragment zu einem nicht geschriebenen *Dionysos-Dithyrambus* in NL 1888, KSA 13, 20[150], 574, 3–7: „unruhig, wie Pferde: / schwankt nicht unser eigner Schatten / auf und nieder? / man soll uns in die Sonne führen, / gegen die Sonne“ (vgl. Groddeck 1991, 1, 42, Fr. 181).

Bukephalos, das Pferd Alexanders des Großen, soll sich vor seinem eigenen Schatten gefürchtet haben, so dass Alexander das wilde Tier erfolgreich zähmen konnte (vgl. Plutarch: *Vitae parallelae: Alexander*, Kapitel 6, 667b–e). Auf französisch ist „cheval ombrageux“ sowohl eine feststehende Redensart als auch ein Terminus technicus für ein Pferd, das vor seinem eigenen Schatten Angst hat. Dass es solche Pferde gibt, hätte die zeitgenössische Fachliteratur N. bestätigen können: „Le cheval ombrageux est celui qui a peur de tous les objets qu'il rencontre, et quelquefois même de son ombre. Il faut monter ces chevaux avec une attention particulière, et s'occuper avec soin de les porter sur tout ce qu'ils cherchent à éviter“ (Baucher 1859, 581. „Das Schatten-Pferd hat vor jedem Objekt Angst, welches ihm begegnet. Manchmal fürchtet es sogar seinen eigenen Schatten. Diese Pferde müssen mit besonderer Vorsicht geritten werden und man muss zusehen, dass diese Pferde alles überwinden, wovor sie eigentlich ausweichen würden“).

65, 1 f. *Der Psychologe muss von s i c h absehn, um überhaupt zu sehn.*] Demgegenüber hat der dänische Philosoph Harald Höffding in seiner von N. intensiv studierten *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* hervorgehoben, dass für die Psychologie das Absehen von der Außenweltorientierung und die Hinwendung zur Selbstbeobachtung konstitutiv sei: „Erst auf einer höhern Kulturstufe kann das Gebot: Erkenne dich selbst! ausgeprochen — und damit der direkten psychologischen Forschung der Weg geöffnet werden.“ (Höffding 1887, 2; Höffding hat bald selbst N. gelesen, vgl. NH 518.) In Mp XVI 4 hatte 65, 1 f. unter Anspielung auf Alexanders Zähmung des Bukephalos (vgl. 64, 23–65, 1) noch gelautet: „Dann soll man sich in die Sonne führen und g e g e n die Sonne.“ (KSA 14, 412) Die Metapher wurde also noch nicht ins Begriffliche übersetzt, die Nutzanwendung auf die Psychologie unterblieb.

36

65, 4–7 *Ob wir Immoralisten der Tugend S c h a d e n thun? — Eben so wenig, als die Anarchisten den Fürsten. Erst seitdem diese angeschossen werden, sitzen sie wieder fest auf ihrem Thron. Moral: m a n m u s s d i e M o r a l a n s c h i e s s e n.*] Im Druckmanuskript stand in 65, 4 statt „wir“ noch „die“, so dass eine Identifikation des Schreibenden mit den Immoralisten in dieser spielerischen

Selbstaufhebung des Immoralismus (und der Moral!) zunächst unterblieb. In der Notiz NL 1887, KSA 12, 10[107], 515, 15–21 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 65, 1–6, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) führt sogar ein Ich das Wort, das sich noch nicht hinter dem großen Wort des Immoralismus (und hinter der Paradoxierung) verbirgt: „Ob ich damit der Tugend geschadet habe?... Eben so wenig, als die Anarchisten den Fürsten: erst seitdem sie angeschossen werden, sitzen sie wieder fest auf ihrem Throne... — Denn so stand es immer und wird es stehen: man kann einer Sache nicht besser nützen als indem man sie verfolgt und mit allen Hunden hetzt... Dies — habe ich gethan."

„Wir Immoralisten" artikulieren sich erstmals in M Vorwort 4, KSA 3, 16, 28 und in JGB 226, KSA 5, 162, 2. Die Selbstbezeichnung N.s als Immoralist ist im Spätwerk sehr häufig und wird bald auch adaptiert, vgl. z. B. den Titel von André Gides Roman *L'Immoraliste* (1902). In EH Warum ich ein Schicksal bin 4, KSA 6, 367 f. gibt N. eine Definition der doppelten Verneinung, die der Begriff „Immoralist" impliziere: nämlich die Verneinung des bisher als gut Geltenden, zum anderen der *décadence*- und Christentumsmoral. Zur Begriffsgeschichte des keineswegs erst von N. erfundenen „Immoralismus" vgl. NK KSA 6, 367, 27–368, 1.

37

65, 9–11 *Du läufst voran? — Thust du das als Hirt? oder als Ausnahme? Ein dritter Fall wäre der Entlaufene... Erste Gewissensfrage.*] Dieser Abschnitt sowie GD Sprüche und Pfeile 38 (65, 13–15) und 40 (65, 20 f.) gehen zurück auf NL 1887, KSA 12, 10[145], 537, 15–538, 14 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 43, 18–48 u. 44, 25–42), wo freilich die Katechismus-Frageform noch fehlt und die alternativen Antworten ausdrücklich als Wertgesichtspunkte des sprechenden Ichs ausgewiesen werden, während in der Druckfassung das Du die handelnde Person ist: „Gesichtspunkte für meine Werthe: ob aus der Fülle oder aus dem Verlangen... ob man zusieht oder Hand anlegt... oder wegsieht, bei Seite geht... ob auch die aufgestaute Kraft ‚spontan' oder bloß reaktiv angeregt, angereizt... ob einfach aus Wenigkeit der Elemente oder aus überwältigender Herrschaft über viele, so daß sie dieselben in Dienst nimmt, wenn sie sie braucht... ob man Problem oder Lösung ist... ob vollkommen bei der Kleinheit der Aufgabe oder unvollkommen bei dem Außerordentlichen eines Ziels... ob man ächt oder nur Schauspieler, ob man als Schauspieler ächt oder nur ein nachgemachter Schauspieler, ob man ‚Vertreter' oder das Vertretene selbst ist — ob ‚Person' oder bloß ein Rendezvous von Personen...

ob krank aus Krankheit oder aus überschüssiger Gesundheit… ob man vorangeht als Hirt oder als ‚Ausnahme' (dritte Species: als Entlaufener)… ob man Würde nöthig hat — oder den ‚Hanswurst'? ob man den Widerstand sucht oder ihm aus dem Wege geht? ob man unvollkommen ist als ‚zu früh' oder als ‚zu spät'… ob man von Natur Ja sagt oder Nein sagt oder ein Pfauenwedel von bunten Dingen ist? ob man stolz genug ist, um sich auch seiner Eitelkeit nicht zu schämen? ob man eines Gewissensbisses noch fähig ist (die species wird seltener: früher hatte das Gewissen zu viel zu beißen: es scheint, jetzt hat es nicht mehr Zähne genug dazu) ob man einer ‚Pflicht' noch fähig ist? (— es giebt solche, die sich den Rest Lebenslust rauben würden, wenn sie sich ‚die Pflicht' rauben ließen… sonderlich die Weiberchen, die Unterthänig-Geborenen…)".

Eine andere Notiz, nämlich NL 1887, KSA 13, 11[1], 9, 2–9 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 198, 3–9, im Folgenden in der von N. überarbeiteten Version ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben), die neben 65, 9–11 auch GD Sprüche und Pfeile 41 (65, 23–66, 2) vorwegnimmt und dem Du noch ein „man" als Frage-Instanz beigesellt, hat bereits den Charakter eines Selbstbefragungsformulars: „Man soll von sich nichts wollen, was man nicht kann.[…]: Man frage sich: willst ⟨du⟩ vorangehn? Oder willst du für dich gehn? Im ersten Falle wird man, besten Falls, Hirt, das heißt Nothbedarf der Heerde. Im andern Fall muß er etwas Andres können, — von sich Fürsich gehen können, muß man Anders- und Anderswohin gehen können. In beiden Fällen muß man es können und ~~kann~~ man das Eine, darf man nicht das Andre wollen" (vgl. ähnlich NL 1888, KSA 13, 18[7], 534). In all diesen Vorarbeiten ist jedoch nicht von „Gewissensfragen" die Rede, wie sie in 65, 10 f.; 65, 15; 65, 21 und 66, 1 f. durchnummeriert wird, obwohl KSA 12, 10[145], 538, 7–10 (KGW IX 6, W II 2, 44, 25–34) auch für GD Sprüche und Pfeile 29 die Vorarbeit liefert (vgl. NK 63, 18–20).

Während N. sonst in GD Sprüche und Pfeile dem Gewissen entweder ablehnend (vgl. NK 60, 15 f.) oder genealogisch distanziert (vgl. NK 63, 18–20) gegenübersteht, sollen die „Gewissensfragen" hier wohl den existenziellen Ernst der Selbstbefragung anzeigen. Ansonsten gibt es bei N. eine „Gewissensfrage" nur noch in M 208 (KSA 3, 189, 3–5) und JGB 16 (KSA 5, 30, 17 f.).

38

65, 13–15 *Bist du echt? oder nur ein Schauspieler? Ein Vertreter? oder das Vertretene selbst? — Zuletzt bist du gar bloss ein nachgemachter Schauspieler… Zweite Gewissensfrage.*] Vgl. NK 65, 9–11.

39

65, 17 f. *Der Enttäuschte spricht. — Ich suchte nach grossen Menschen, ich fand immer nur die Affen ihres Ideals.*] Vgl. z. B. Za IV Der Zauberer 2, wo der Zauberer nach dem großen Menschen sucht, ihn in Zarathustra zu finden wähnt — doch Zarathustra weigert sich, als „grosser Mensch“ gefunden zu werden (KSA 4, 319 f.). Im selben Abschnitt qualifiziert Zarathustra den Sucher als „Schauspieler“ (KSA 4, 317, 10 bzw. 26), was wiederum eine thematische Brücke zu GD Sprüche und Pfeile 38 zu schlagen erlaubt und erklären könnte, weshalb 65, 17 f. zwischen die beiden „Gewissensfragen“ geschoben wird. Zu N.s positivem Begriff vom „grossen Menschen“ gerade auch in Abgrenzung von Carlyle siehe GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 (KSA 6, 145 f.). Im „Affen des Ideals“ mag man eine Anspielung auf den Darwinismus erkennen (vgl. NK KSA 1, 58, 5–8 u. Large 1998, 86). In GT 10 benutzt N. auch die antike Wendung „Affe des Herakles“ im Sinne von „sich prahlerisch verhalten“, vgl. NK KSA 1, 75, 1 f. Zum Motiv des Affen bei N. siehe Groff 2004.

40

65, 20 f. *Bist du Einer, der zusieht? oder der Hand anlegt? — oder der wegsieht, bei Seite geht?... Dritte Gewissensfrage.*] Vgl. NK 65, 9–11. Die Metaphorik des Zusehens, Hand-Anlegens oder Wegsehens erinnert an Jesu Erzählung vom barmherzigen Samariter in Lukas 10, 30–37.

41

65, 23–66, 2 *Willst du mitgehn? oder vorangehn? oder für dich gehn?... Man muss wissen, was man will und dass man will. Vierte Gewissensfrage.*] Vgl. NK 65, 9–11 u. NL 1888, KSA 13, 18[7], 534, 1–4: „Man soll von sich nichts wollen, was man nicht kann. Man frage sich: willst du mitgehn? Oder vorangehn? Oder für dich gehn? — Im zweiten Fall will man Hirt sein: Hirt, das heißt oberster Nothbedarf einer Heerde.“

42

66, 4–6 *Das waren Stufen für mich, ich bin über sie hinaufgestiegen, — dazu musste ich über sie hinweg. Aber sie meinten, ich wollte mich auf ihnen zur Ruhe*

setzen...] Der Text erweckt den Eindruck, dass die Konfrontation mit den (und die richtige Antwort auf die) „Gewissensfragen“ in GD Sprüche und Pfeile 37, 38, 40 und 41 die „Stufen“ gewesen sind, über die das Ich hinübersteigen musste. Jedoch stammt die Vorstufe dieses Textes in NL 1888, KSA 13, 15[118], 478, 24–26 (dort mit Anführungszeichen gleichsam als Zitat markiert) aus ganz anderem Zusammenhang: Unmittelbar davor steht die Vorstufe von GD Sprüche und Pfeile 8. Die Neukontextualisierung gibt 66, 4–6 einen neuen Bedeutungshorizont.

43

66, 8 f. *Was liegt daran, dass ich Recht behalte! Ich habe zu viel Recht. — Und wer heute am besten lacht, lacht auch zuletzt.*] Vgl. NL KSA 13, 15[118], 477, 27. Der zweite Teil ist eine Abwandlung des vielfach und in diversen Sprachen geläufigen Sprichworts „Wer zuletzt lacht, lacht am besten“ (vgl. die Belege bei Wander 1867–1880, 2, 1746).

44

66, 11 f. *Formel meines Glücks: ein Ja, ein Nein, eine gerade Linie ein Ziel*...] Mit dieser, dort als „Formel unsres Glücks“ ausgewiesenen Wendung endet AC 1, KSA 6, 169, 24 f. N. nimmt mit der „geraden Linie“ und dem „Ziel“ den Kapiteltitel metaphorisch wieder auf: Die gerade Linie, die das Ziel trifft, ist die ideale Flugbahn eines Pfeiles.

Das Problem des Sokrates

Der Übergang vom Einleitungskapitel „Sprüche und Pfeile“, das den Lesern durch die epigrammatische Knappheit der einzelnen Abschnitte und aufgrund der thematischen Buntheit viel Deutungsraum gelassen hat, zum Kapitel „Das Problem des Sokrates“ ist recht abrupt und mag Leser enttäuschen, die eine Fortsetzung im Stile von N.s Aphorismenbüchern erwartet haben. Das gedanklich geschlossene Kapitel in 12 Abschnitten stellt den sonst als Gründergestalt der abendländischen Philosophie geltenden Sokrates als *décadent* hin, pöbelhaft, krank und hässlich. Er bediene sich der Dialektik und der Vernunft, um über sich selber, aber auch über seine Zeitgenossen Herr zu werden, die gleich-

falls von der *décadence* betroffen sind. Damit wird sowohl das geläufige, positive Sokratesbild als auch das Bild des vermeintlich klassischen Zeitalters in Athen konterkariert, das nun als Epoche des Niedergangs erscheint. Dessen Symptom ist ein blinder Glaube an die Integrationskraft der Vernunft. Rückblickend auf „Sprüche und Pfeile" ließe sich fragen, ob N. nicht gerade jene von ihm bei Sokrates als Selbstermächtigungsmittel gegeißelte Dialektik virtuos anwendet und zugleich durch das Nicht-Geben(-Wollen) von Gründen unterläuft. „Sprüche und Pfeile" zeigen keine gedankliche Einheit, die man als Synthetisierungsleistung der Vernunft ausweisen könnte (vgl. auch die Kritik am Systemdenken in GD Sprüche und Pfeile 26). Überhaupt scheint sich dort im Unterschied zu der in sich geschlossenen Sokrates-Abhandlung keine Einheit bilden zu wollen, so dass „Sprüche und Pfeile" als unfreiwillige (?) Manifestation der *décadence* erscheinen könnten (vgl. auch NK ÜK im Blick auf den Patchworkcharakter von GD insgesamt) — womöglich als Ausdruck einer Ironie, die die Ironie des Sokrates als „Ausdruck von Revolte" (GD Das Problem des Sokrates 7, KSA 6, 70, 20) konterkariert. Die Kritik an Sokrates impliziert eine Kritik an der Philosophie überhaupt, die als zutiefst fragwürdiges Unternehmen, nämlich als Dekadenzerscheinung entlarvt werden soll. Insgesamt versucht das Kapitel „Das Problem des Sokrates" selbst, die dialektische Methode des Sokrates, die für alles Gründe sucht und findet, zu hintertreiben und wendet stattdessen Diskurstechniken der Pathologisierung und Ästhetisierung an: Für die jeweiligen Urteile werden gerade die Gründe verweigert. Besonders deutlich ist dies in den der Dialektik gewidmeten Abschnitten 5 bis 7 (KSA 6, 69, 23–70, 29; schon im Frühwerk steht N. der Dialektik des Sokrates ablehnend gegenüber, vgl. z. B. NK KSA 1, 101, 5–7). Ob N. sich und sein eigenes Schreiben hier dem Diktat der Dialektik tatsächlich entziehen kann oder sie doch nur travestiert, ist eine offene Frage. Stehen ihm denn andere Waffen als die Dialektik zu Gebote (vgl. KSA 6, 70, 14 f.)? Immerhin beansprucht N. in EH Warum ich so weise bin 1 (KSA 6, 265, 10–15) für sich selbst „Dialektiker-Klarheit" und weist auf sein eigenes Verständnis der Sokratischen Dialektik „als Décadence-Symptom" hin. Besteht ein allfälliger Dialektik-Verzicht in GD Das Problem des Sokrates nur darin, auf letzte Vernunfterkenntnis zu verzichten und keine Befriedigung widersprechender Ansprüche gelten zu lassen, also keinem Vernunftzwang des „besten" Arguments zu gehorchen? (Von der orthodox marxistischen Geschichtsschreibung der Dialektik werden die von N. als fundamental verstandenen Einwände gegen dialektisches Denken übrigens nicht zur Kenntnis genommen, vgl. z. B. Holz 2011, 5, 553–558).

Mit einer Abhandlung „Das Problem des Sokrates" hätte gemäß einem Plan zum „Willen zur Macht" ein Kapitel über „Philosophie als décadence" beginnen sollen (KSA 14, 413, vgl. NL 1888, KSA 13, 14[111], 288 f. = KGW IX 8,

W II 5, 106, 62, wo es u. a. heißt: „Sokrates ist ein Moment der tiefsten Perversität in der Geschichte der Menschen“ — KSA 13, 289, 16 f.). In NL 1888, KSA 13, 15[5], 403 wird im Rahmen dieser Philosophie-als-Dekadenz-Kritik der Bezug zu späteren Kapiteln von GD hergestellt. Das Rohmaterial des Kapitels „Das Problem des Socrates“ trägt NL 1888, KSA 13, 14[92], 268–270 (KGW IX 8, W II 5, 131) zusammen.

Von GD Das Problem des Sokrates machte sich der junge Robert Musil im Tagebuch Exzerpte, um mit N. zum Schluss zu kommen, die „einseitige Überschätzung der Vernunft“ sei ein „Decadencesymptom“ (Musil 1976, 1, 32, vgl. Neymeyr 2009).

Das Verhältnis von N. und Sokrates ist in der Forschung häufig behandelt worden, exemplarisch bei Müller 2005, 188–220, Gerhardt 2001 (auch in Gerhardt 2011, 281–304), Kaufmann 1996 (dazu Jovanovski 1991), Dannhauser 1974 u. Schmidt 1969, ferner Nehamas 1998, 128–156 u. Wollek 2004.

67, 1 *Das Problem des Sokrates.*] In Mp XVI 4 lautet der Titel: „Sokrates als Problem“ (KSA 14, 413). Die in N.s Nachlass erstmals 1888, KSA 13, 14[92], 268 f. (KGW IX 8, W II 5, 131) auftretende Formel „Das Problem des Sokrates“ konnte N. bei Caspari 1877, 1, XI (NPB 168) finden, der dieses Problem als dasjenige der Selbsterkenntnis identifiziert: „‚Es ist nicht eitle Neugierde, die den Menschen unserer Tage nach seinem Ursprunge forschen läßt. Er hat begriffen, daß er sich heute nur erkennen kann, wenn er sich kennt, wie er gewesen ist.‘“ (Ebd., Zitat von Edgar Quinet). Es handelt sich also um das Problem, das Sokrates *hat*, nicht um ein Problem, das er selbst *ist*: „Das Problem des Sokrates war unlöslich, solange sich die Forschung auf die Gegenwart beschränkte, aber die neue Wissenschaft hat damit begonnen, die Vergangenheit zu befragen.“ (Ebd.) Die Identifikation des Problems des Sokrates als Selbsterkenntnisproblem klingt auch in NL 1888, KSA 13, 14[92], 269, 26 f. (KGW IX 8, W II 5, 131, 27–29) an: „Idiosynkrasie, sich selbst als Problem ⟨zu⟩ fühlen“. Casparis eigene Vergangenheitsbefragung verbindet Historie mit Psychologie, Ethnologie, Linguistik, Anthropologie und Biologie (zu N.s Lektüren von Casparis Artikeln in der Zeitschrift *Das Ausland* siehe Treiber 1996, 403–411).

1

67, 7–9 *Selbst Sokrates sagte, als er starb: „leben — das heisst lange krank sein: ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig.“ Selbst Sokrates hatte es satt.*] Vgl. NK 73, 17 und FW 340, KSA 3, 569, 15–30: „Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in Allem, was er that, sagte — und nicht

sagte. [...] Ich wollte, er wäre auch im letzten Augenblicke des Lebens schweigsam gewesen, — vielleicht gehörte er dann in eine noch höhere Ordnung der Geister. War es nun der Tod oder das Gift oder die Frömmigkeit oder die Bosheit — irgend Etwas löste ihm in jenem Augenblick die Zunge und er sagte: ‚Oh Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig'. Dieses lächerliche und furchtbare ‚letzte Wort' heisst für Den, der Ohren hat: ‚Oh Kriton, das Leben ist eine Krankheit!' Ist es möglich! Ein Mann, wie er, der heiter und vor Aller Augen wie ein Soldat gelebt hat, — war Pessimist!" Während in FW 340 die zunächst wohlwollende, ja bewundernde Haltung des sprechenden Ichs Sokrates gegenüber erst angesichts seiner letzten Worte zu kippen scheint — Worte, die retrospektiv Sokrates' ganzes Leben in Pessimismusverdacht geraten lassen — kehrt N. in GD Das Problem des Sokrates zu seiner schon in GT 12–15 (KSA 1, 83–102) formulierten, radikalen Sokrates-Kritik zurück. Während in GT 15, KSA 1, 100, 26, 5 f. „Sokrates das Urbild des theoretischen Optimisten" ist, der dem tragischen Pessimismus entgegensteht, den N. im Anschluss an Schopenhauer propagiert, hat er sich in FW 340 zum Pessimisten, in GD Das Problem des Sokrates schließlich zum *décadent* und Nihilisten gewandelt, der dieses Leben und diese Welt verneint. Während N. in GT unter dem Einfluss Schopenhauers und Wagners mit dieser Weltverneinung noch sympathisiert hat, tritt er im Spätwerk als entschiedener, wenn auch tragikbewusster Bejaher des Lebens auf. Um Sokrates weiterhin als Antipoden verwerten zu können, auf dessen Augenhöhe N. sowohl im Blick auf die philosophische als auch auf die gesamtgeschichtliche Bedeutung sein will, muss er vom Optimisten und Wegbereiter der Wissenschaft zum Pessimisten und Lebensverneiner umgedeutet werden.

Die letzten Worte des Sokrates, die N. meint, lauten bei Platon: *Phaidon* 118a: „O Kriton, wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig, entrichtet ihm den, und versäumt es ja nicht." (Übersetzung Schleiermachers) In den Vorlesungsaufzeichnungen *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge* erwähnt N. knapp „die letzten Worte über den Hahn" (KGW II 4, 91, 27), ohne weiter darauf einzugehen. Die in FW 340 und in GD Das Problem des Sokrates 1 vertretene Lesart von Platons letzten Worten knüpft an N.s frühe Begegnung mit Platon an: Sein Griechischlehrer in Schulpforta, Karl Steinhart (1801–1872), in dessen Unterricht N. Platon zum ersten Mal las (Janz 1978, 1, 80) — und zwar in der Prima nach Lehrplan ausdrücklich den *Phaidon* (Bohley 2007, 226) —, hatte in seinen Anmerkungen zu *Phaidon* 118a festgehalten: „‚Dem Asklepios sind wir einen Hahn schuldig'; das gewöhnliche Opfer, welches von einer Krankheit Genesene dem Gott der Heilkunde darbrachten. Auch Sokrates fühlt sich im Augenblicke des Sterbens von der Krankheit des Erdenlebens genesen und von den hemmenden Banden des Körpers befreit." (Steinhart 1854, 577).

N. hatte sich die Platon-Übersetzung, in der sich Steinharts Anmerkung findet, mehrfach in der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen (Crescenzi 1994, 412, 415, 424 u. 558) und für die Vorlesung benutzt (z. B. KGW II 4, 19). Selbst war N. 1864 von Steinhart dem Bonner Platon-Forscher Karl Schaarschmidt als eine „tiefe, sinnige Natur" empfohlen worden, „schwärmerisch der Philosophie, namentlich der platonischen, zugethan, in die er schon ziemlich eingeweiht ist" (KGB I 4, 338). Wenn N.s früher Gegner Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in seinem späteren, monumentalen Platon-Buch sich dagegen verwahrt, dass in Sokrates' letzte Worte „alles Mögliche hineingeheimnißt" werde, während Sokrates doch nur seine ganz irdischen Schulden habe begleichen wollen (Wilamowitz 1919, 1, 178), muss sich das keineswegs, wie mitunter behauptet (vgl. Large 1998, 87), direkt gegen N. richten. Vielmehr attackiert Wilamowitz-Moellendorff eine ganze Auslegungstradition, die übrigens auf den Scholien des Olympiodoros gründet (Lasaulx 1854, 94, Fn. 292).

67, 9–19 *Was beweist das? Worauf weist das? — Ehemals hätte man gesagt (— oh man hat es gesagt und laut genug und unsre Pessimisten voran!): „Hier muss jedenfalls Etwas wahr sein! Der consensus sapientium beweist die Wahrheit." — Werden wir heute noch so reden? dürfen wir das? „Hier muss jedenfalls Etwas krank sein" — geben wir zur Antwort: diese Weisesten aller Zeiten, man sollte sie sich erst aus der Nähe ansehn! Waren sie vielleicht allesammt auf den Beinen nicht mehr fest? spät? wackelig? décadents? Erschiene die Weisheit vielleicht auf Erden als Rabe, den ein kleiner Geruch von Aas begeistert?...*] KSA 14, 413 teilt zwei längere Vorarbeiten aus Heft W II 5, 50 (s. KGW IX 8, W II 5, 50, 40–52) und W II 5, 51 (s. KGW IX 8, W II 5, 51, 8–25 u. 44–50) zu dieser Stelle mit, die statt „Pessimisten" direkt Schopenhauer beim Namen nennen und die „wir" mit „Hyperboräern" bzw. (gestrichen) mit „Immoralisten" identifizieren. Die Endfassung entkonkretisiert diese Zusammenhänge, wodurch zugleich eine Gegenwartskritik (nämlich an Schopenhauer und seinen Anhängern) in die Sphäre von Allgemeinheit und Zeitlosigkeit entrückt wird.

67, 11 *unsre Pessimisten*] Während N. Ausdrücke aus dem Wortfeld „Pessimismus" im Spätwerk auch synonym mit solchen aus dem Wortfeld „Nihilismus" gebraucht, also im Sinne von Verneinung des Lebenswillens, sind in 66, 11 wohl direkt Schopenhauer und seine Adepten gemeint, vgl. NK 67, 9–19. Zu N.s Auseinandersetzung mit der im engeren Wortsinn pessimistischen Tradition siehe Dahlkvist 2007.

67, 12 f. *consensus sapientium*] Diese „Übereinstimmung der Weisen" wird in MA I 110 ins Feld geführt gegen die seit der Antike als Argument für die Existenz Gottes bemühte „Übereinstimmung der Völker". An dieser Stelle zitiert N. auch die Zeilen aus Goethes Gedicht, auf die er in KSA 6, 67, 15 anspielt: „Uebri-

gens: wenn alle Völker über gewisse religiöse Dinge, zum Beispiel die Existenz eines Gottes, übereinstimmten (was, beiläufig gesagt, in Betreff dieses Punctes nicht der Fall ist), so würde diess doch eben nur ein Gegenargument gegen jene behaupteten Dinge, zum Beispiel die Existenz eines Gottes sein: der consensus gentium und überhaupt hominum kann billigerweise nur einer Narrheit gelten. Dagegen giebt es einen consensus omnium sapientium gar nicht, in Bezug auf kein einziges Ding, mit jener Ausnahme, von welcher der Goethe'sche Vers spricht: Alle die Weisesten aller der Zeiten / lächeln und winken und stimmen mit ein: / Thöricht, auf Bess'rung der Thoren zu harren! / Kinder der Klugheit, o habet die Narren / eben zum Narren auch, wie sich's gehört! // Ohne Vers und Reim gesprochen und auf unseren Fall angewendet: der consensus sapientium besteht darin, dass der consensus gentium einer Narrheit gilt." (MA I 110, KSA 2, 111, 15–32) In MA I 110 schlägt sich N. in anderem Zusammenhang also auf die Seite der Weisen, deren Übereinstimmung er in GD Das Problem des Sokrates 1–2 demgegenüber für ein verdächtiges Verfallssymptom hält.

Die Idee eines *consensus sapientium* geht auf die antike Philosophie zurück, namentlich auf die *Topik* des Aristoteles, wonach die Berufung auf die Übereinstimmung mit den Weisen oder Schlüsse aus allgemein für wahr gehaltenen Annahmen (ἔνδοξα) zwar keine Beweise im strikten Sinn seien, jedoch in der Wissenschaft trotzdem nutzbringend sein könnten (*Topik* I 1, 100b 20 ff.).

67, 15 *Weisesten aller Zeiten*] Nach Johann Wolfgang von Goethes Gedicht *Kophtisches Lied* (1827) Z. 3, vgl. NK 67, 12 f.

67, 18 *décadents*] Schon vor der Lektüre von Paul Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* (1883) benutzt N. das Wort *décadence* gelegentlich (vgl. NL 1876/77, KSA 8, 23[140], 454, 14; N. an Overbeck, 05. 09. 1881, KSB 6, Nr. 146, S. 127, Z. 11–13: „Ich habe schlimme Zustände durchgemacht, es trat, unter der Einwirkung des geradezu bösartigen und tollen Wetters, eine allgemeine decadence ein.") im allgemeinen Sinne von Verfall, während er dann im Anschluss an Bourget unter *décadence* vor allem die zeittypische Unfähigkeit, eine Einheit zu schaffen, begreift. Diese zunächst kulturdiagnostische Bedeutung von *décadence*, aus deren Wortfeld es im Nachlass und in den veröffentlichten Schriften Hunderte von Belegen gibt, wird im Spätwerk noch einfach transformiert, und zwar zu einem physiologischen Niedergang, der naturwissenschaftlich erhebbar, ja messbar zu sein scheint. Der Begriff der *décadence* wird dann weitgehend kongruent mit dem der Degenerescenz, vgl. NK 71, 14, zur Begriffsgeschichte NK KSA 6, 11, 21 f.

Décadents erscheinen im Spätwerk als Niedergangstypen, deren Wille gebrochen ist und die daher den Willen zum Nichts kultivieren. Sie stehen

daher mit Nihilisten und Pessimisten auf einer Linie. Zur Begriffsgeschichte der *décadence* bei N. in allen Gebrauchsnuancen NWB 1, 540–563, mit kulturdiagnostischem Akzent Reschke 2008, vgl. ferner Conway 1995b u. NK 134, 1.

67, 18 f. *Erschiene die Weisheit vielleicht auf Erden als Rabe, den ein kleiner Geruch von Aas begeistert?...*] In N.s Werken kommt der Rabe sonst nur noch in MA II WS 342, KSA 2, 700, 12 f. vor: „Die Unterbrechungen sind die Raben, welche dem Einsamen Speise bringen." Dort ist die Anspielung auf den Propheten Elia, der von den Raben gefüttert wird, offenkundig (1. Könige 17, 6). Noah ließ während der Sintflut „einen Raben ausfliegen; der flog immer hin und wieder, bis das Gewässer vertrocknete auf Erden" (Genesis 8, 7), wohl weil er sich vom schwimmenden Tierkadaver ernähren konnte, was der ihm nachgeschickten Taube (Genesis 8, 8–12) nicht möglich war. In der germanischen Mythologie haben die beiden Raben Wotans nach Grimm 1875, 1, 122 sprechende Namen: Sie „werden *Huginn* und *Muninn* genannt, und hugr (animus, cogitatio) und munr (mens), sie sind nicht nur muthig, sondern auch weise und klug [...]. Auch dem griech. Apollo waren *wolf* und *rabe* heilig". Als Weisheitsvogel ist der Rabe in der indischen Mythologie ebenfalls nicht unbekannt (vgl. z. B. Creuzer 1836, 1, 431; zu dem in der germanischen Mythologie dem Weltuntergang vorausgehenden, als Todesruf der Götter geltende Rabenruf Mone 1822, 439–450 — mit Vernichtung ist der Rabe auch in Jesaia 34, 11 und Zephania 2, 14 assoziiert). In Wagners *Götterdämmerung* kommen Wotans Raben an einigen Stellen vor — so blickt Siegfried ihnen nach, als Hagen ihn meuchelt (3. Aufzug, 2. Szene). Metaphorologisch relevant ist, dass der Rabe die Eule, damit ein Aasvogel einen nachtaktiven Raubvogel, als Emblem der Philosophie ersetzt.

67, 22 *Niedergangs-Typen*] Vgl. auch NW Epilog, KSA 6, 50, 9–51, 3; GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, 137, 18–34; NL 1887–1888, KSA 13, 11[226], 87, 3–16 (KGW IX 7, W II 3, 113) u. NL 1888, KSA 13, 14[182], 367, 7–32 (KGW IX 8, W II 5, 27, 20–58).

2

68, 2–10 *ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch („Geburt der Tragödie" 1872). Jener consensus sapientium — das begriff ich immer besser — beweist am wenigsten, dass sie Recht mit dem hatten, worüber sie übereinstimmten: er beweist vielmehr, dass sie selbst, diese Weisesten, irgend worin physiologisch übereinstimmten, um auf gleiche Weise negativ zum Leben zu stehn, —*

stehn zu müssen.] Den „neue[n] Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische“ (GT 12, KSA 1, 83, 8 f.) hat N. ebenso wie die negative Sicht auf Sokrates als Verfallssymptom der griechischen Kultur bereits in der *Geburt der Tragödie* etabliert, freilich noch ohne die stark physiologisierende Sicht (vgl. mit Literaturangaben Reibnitz 1992, 320–324 und NH 374 f. [Andrea Orsucci]).

Die „Übereinstimmung der Weisen“, d. h. der Philosophiehistoriker, hat N. nicht nur angegriffen, weil er die Vorstellung von Sokrates als „Theoretiker des reinen Wissens“ preisgab, um sich stattdessen für dessen spezifische Lebenspraxis zu interessieren (NH 374), sondern vor allem weil er schon in GT Sokrates nicht mehr als Verkörperung höchster griechischer Kultur, vielmehr ihres bereits weitgediehenen Verfalls betrachtete. Repräsentiert wird der Konsens der Philosophiehistoriker von Eduard Zeller und seiner *Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, über die N. im Zusammenhang mit seiner Vorlesung *Die vorplatonischen Philosophen* im Brief vom 11. 06. 1872 an Rohde meint, er könne „des ehrsamen Zeller langgesponnene Berichte“ „nur zum Spott“ lesen (KSB 4, Nr. 229, S. 10, Z. 11 f.). Das hielt N. nicht davon ab, an den „Geheimen Rath“ Zeller ein Freiexemplar von GT schicken zu lassen (Reibnitz 1992, 47), auf das vom berühmten Philosophiehistoriker freilich — im Unterschied zum Diogenes-Programm, für das Zeller am 22. 05. 1870 immerhin noch brieflich gedankt hatte (KGB II 2, Nr. 102, S. 211 f.) — keine Antwort überliefert ist. Zeller hat das Bild des Sokrates in warmen Farben gemalt und hinzugefügt: „Zu dieser Naturwüchsigkeit der sokratischen Tugend gehört es nun auch, dass sie durchaus das eigenthümliche Gepräge der griechischen Sittlichkeit trägt. Sokrates ist nicht dieses verwaschene Tugendideal, zu dem ihn eine seichte Aufklärung herabsetzen wollte, er ist durch und durch Grieche, ein Mann aus dem innersten Mark seiner Nation, ein Charakter, der Fleisch und Blut hat und nicht den allgemeinen moralischen Leisten für alle Zeiten abgiebt. Gleich seine vielgerühmte Mässigkeit hat nicht das Ascetische, woran man wohl neuerdings dabei zu denken pflegt“ (Zeller 1859, 2, 56).

68, 10–19 *Urtheile, Werthurtheile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Werth als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht, – an sich sind solche Urtheile Dummheiten. Man muss durchaus seine Finger darnach ausstrecken und den Versuch machen, diese erstaunliche finesse zu fassen, dass der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter; von einem Todten nicht, aus einem andren Grunde.*] Vgl. GD Moral als Widernatur 5, KSA 6, 86, 6–14, während N. in EH Warum ich so weise bin 1, KSA 6, 264, 9 f. für sich gerade „Freiheit von Partei im Verhältniss zum Gesammtprobleme des Lebens“ in Anspruch nimmt. KSA 14, 413 zitiert aus Heft W II 5, 51 die Streichung einer Vorstufe zu 68, 10–

13: „An sich über das Leben Gericht zu halten, bleibt immer eine Narrheit von Seiten eines Lebenden; und von Seiten eines Todten ein Kunststück, das schwierig zu lösen sein würde“ (KGW IX 8, W II 5, 51, 46–50; die gesamte Passage ist im Original durchgestrichen). Vgl. auch NL 1887/88, KSA 13, 11[72], 36, 3–5 (KGW IX 7, W II 3, 167, 64–68): „der Gesammtwerth der Welt ist unabwerthbar, folglich gehört der philosophische Pessimismus unter die komischen Dinge“.

Der Werth des Lebens ist der Titel eines berühmten Buches von Eugen Dühring (1865, vgl. NPB 202), mit dem sich N. noch in GM II 11, KSA 5, 310 kritisch auseinandersetzt (die Formulierung kehrt wieder in GD Moral als Widernatur 5, KSA 6, 86, 12). In NL 1875, KSA 8, 9[1], 131–181 gibt es ein langes Exzerpt aus Dührings Werk. Das „grosse Fragezeichen vom Werth des Daseins“ (GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12, 7 f.) ist schon bei Schopenhauer stark präsent (siehe *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Buch 4, § 53 und NK KSA 1, 12, 7 f.). Zur Interpretation von 68, 13–16 vgl. z. B. Babich 1994, 206.

68, 19–23 *Von Seiten eines Philosophen im Werth des Lebens ein Problem sehn bleibt dergestalt sogar ein Einwurf gegen ihn, ein Fragezeichen an seiner Weisheit, eine Unweisheit. — Wie? und alle diese grossen Weisen — sie wären nicht nur décadents, sie wären nicht einmal weise gewesen?*] Die *décadence*-Philosophen haben nach N.s Diagnose offensichtlich seit Sokrates und Platon den Wert des Lebens geleugnet, während N. ihnen nun nachzuweisen versucht, dass eine solche Leugnung unweise sei, weil sich der Wert des Lebens eben nicht abschätzen lasse. Freilich wäre dann die bloße Bejahung des Lebens als Gegenmaxime zur Lebensverneinung ebenso sinnlos und unweise. Leben an sich kann damit nicht an sich bejahenswert sein, sondern allenfalls die Lebenssteigerung.

3

68, 26–28 *Sokrates gehörte, seiner Herkunft nach, zum niedersten Volk: Sokrates war Pöbel. Man weiss, man sieht es selbst noch, wie hässlich er war.*] Auf Sokrates’ niedere Herkunft spielt N. gelegentlich an (vgl. z. B. JGB 190, KSA 5, 111, 16; NL 1887, KSA 12, 9[20], 347 = KGW IX 6, W II 1, 120, 14–42 — vgl. zu dieser Notiz auch NK 111, 21–112, 1). Friedrich Albert Lange verdächtigte in seiner *Geschichte des Materialismus*, N.s „philosophische[m] Leibbuch“ (Bernoulli 1908, 1, 221, vgl. Stack 1983 u. mit Forschungsliteratur NH 416) die sokratisch-platonische Philosophie als „Reaktion im schlimmsten Sinne

des Wortes“ (Lange 1887, 38). Für ihn war „Sokrates [...] ein Mann aus dem Volke“ (Lange 1887, 45).

Schon in N.s Basler Vorlesung *Die vorplatonischen Philosophen* werden Sokrates' Hässlichkeit und sein Plebejertum parallelisiert: „Sokrates ist Plebejer, er ist ungebildet u. hat auch nie durch Autodidaktik den versäumten Jugendunterricht nachgeholt. Er ist sodann spezifisch häßlich u. wie er selbst gesagt hat, mit den heftigsten Leidenschaften von der Natur begabt.“ (KGW II 4, 353, ähnlich II 4, 352; vgl. auch Souladié 2006, 43, der daraus die Kontinuität von N.s Sokratesbild ableitet).

Die Armut des Sokrates ist in diversen antiken Quellen dokumentiert (z. B. Platon: *Apologie* 23b, 38a; *Politeia* 337d; Xenophon: *Memorabilien* I 2, 1). Zeller 1859, 2, 40, der diese Stellen nennt, bringt die Armut direkt mit Sokrates' Abstammung in Verbindung („Armuth und niedrige Herkunft“), bestreitet aber die von anderen antiken Zeugnissen (Aristoxenos) kolportierte Unbildung (Zeller 1859, 2, 41, Fn. 2 sowie ebd., 2, 55, fortlaufende Fn. von 2, 54). Die Auslassung in 68, 26–28 ließe sich übrigens auch als (ironische?) Anwendung genau jener Milieu-Theorien auf Sokrates verstehen, für die N. sonst in GD nur Hohn und Spott übrig hat (vgl. NK 145, 25–28): Sokrates ist dann nur zu verstehen aus dem sozialen Umfeld, dem er entstammt. Für die ausführliche Behandlung des Sokrates-Themas in GD ist die Anwendung des von N. aus einschlägigen Lektüren gewonnenen physiologischen Wissens charakteristisch, mit dessen Hilfe die Hässlichkeit als Symptom des physischen Niedergangs und des Instinktverfalls verstanden wird, den Sokrates mittels Vernunft, Dialektik und Lebensverneinung letztlich erfolglos zu bewältigen hofft. Nicht unwesentlich für die Interpretation des ganzen Kapitels ist es aber, zu erkennen, dass N. — in einer ironischen Adaption sokratischer Ironie? — selbst gerade hier unentwegt jene dialektische Methode anwendet, deren Niedergangscharakter er anprangert (vgl. auch NK 69, 3 f.). Die Negativzeichnung des Sokrates hat durchaus antike Vorbilder, vgl. z. B. Zeller 1859, 2, 53, Fn. 3 u. ö.

68, 28–30 *Aber Hässlichkeit, an sich ein Einwand, ist unter Griechen beinahe eine Widerlegung. War Sokrates überhaupt ein Grieche?*] Vgl. Zeller 1859, 2, 59: „So tief aber Sokrates im griechischen Volksgeiste wurzelt, so auffallend ist andererseits das Ungriechische und fast Moderne seiner Erscheinung, jenes fremdartige Element [...]. Näher besteht diese Sonderbarkeit, dieses für den Griechen Unbegreifliche, nach PLATO'S treffender Andeutung [sc. *Symposion* 215 a–b und 221 e–f], in einem Widerspruch der äusseren Erscheinung und des inneren Gehalts, der zu jener plastischen Durchdringung beider, welche das klassische Ideal bildet, in einem merkwürdigen Gegensatz steht: wir treffen bei Sokrates einestheils eine Gleichgültigkeit gegen das Aeussere, wie sie dem

griechischen Wesen ursprünglich fremd ist, anderntheils eine bis dahin unbekannte Vertiefung in sein Inneres“. Zeller nimmt weiter auf die Silenhaftigkeit von Sokrates’ Physiognomie Bezug (Platon: *Symposium* 215; Xenophon: *Symposium* 4, 19 f.), die „dem Blicke des Griechen den Genius eher verhüllen als andeuten; aber auch in den Reden und dem Benehmen des Sokrates lässt sich eine gewisse Verstandespedanterie und eine ungriechische Gleichgültigkeit gegen die sinnliche Schönheit der Form nicht verkennen“ (Zeller 1859, 2, 60). Diese leise kritischen Anmerkungen werden in N.s Sokrates-Adaption radikalisiert.

68, 30–32 *Die Hässlichkeit ist häufig genug der Ausdruck einer gekreuzten, durch Kreuzung gehemmten Entwicklung. Im andren Falle erscheint sie als niedergehende Entwicklung.*] Brobjer 1999a, 357 sieht hier einen Bezug zu Galton 1883, 42–45, der über die Erblichkeit der kriminellen Natur sowie über die Hässlichkeit der Verbrecher spricht.

69, 1–3 *Die Anthropologen unter den Criminalisten sagen uns, dass der typische Verbrecher hässlich ist: monstrum in fronte, monstrum in animo.*] Die Quelle ist Charles Férés *Dégénérescence et criminalité*, ein Werk, das N. 1888 einer eingehenden Lektüre unterzogen hat: „Ce n’est pas que je veuille amoindrir la valeur de l’œuvre de M. Lombroso et de ses émules: si nous savions que le caractère principal du criminel est *d’être laid*, ‚monstrum in fronte, monstrum in animo‘, les anthropologistes ont fait l’histoire naturelle de cette laideur, et personne ne peut prévoir quelle sera la portée des faits importants qu’ils ont mis en lumière.“ (Féré 1888, 80; von N. Unterstrichenes kursiviert. „Nicht dass ich den Wert des Werks von Herrn Lombroso und seinen Nacheiferern schmälern wollte: wenn wir wüssten, dass es die Haupteigenschaft eines Kriminellen ist *hässlich zu sein*, ‚ein Ungeheuer im Angesicht, ein Ungeheuer im Geiste‘; die Anthropologen haben die Naturgeschichte dieser Hässlichkeit geschrieben und niemand kann vorhersehen, welche Tragweite die Tatsachen haben werden, die sie ans Licht gebracht haben.“).

N.s Interesse an einer Physiologisierung und Pathologisierung scheinbar so hehrer Gegenstände wie Geist und Kultur fand in der Lektüre Férés, der als Schüler von Jean-Martin Charcot an der Pariser Salpêtrière ein bedeutender physiologischer Experimentator und Theoretiker war, wichtige Nahrung. Dies belegen zahlreiche Exzerpte im Nachlass 1888 (Konkordanz bei Lampl 1986, 250–264). N. erweist sich als gründlicher Kenner der Medizin-Diskurse seiner Zeit, die er mit den kultur- und stilkritischen Diskursen amalgamiert. Besonders deutlich ist dies beim Begriff der Degenerescenz und *décadence*, vgl. NK 67, 18 u. 71, 14. Die Pathologisierung des Sokrates hat übrigens ihre Parallele in der Selbstpathologisierung N.s im Vorwort zu WA, KSA 6, 11 f.

69, 3 f. *Aber der Verbrecher ist ein décadent. War Sokrates ein typischer Verbrecher?*] Auch diese dialektische Frage, mit der der *décadent* als Schädiger des aufstrebenden Lebens kriminalisiert wird, ist bestimmt von Féré 1888 und erhält eine ironische Note dadurch, dass N. in die Rolle der verpönten Ankläger des Sokrates schlüpft, die seine Hinrichtung betrieben haben, während Sokrates sonst gewöhnlich für die Personifikation der unschuldig verfolgten, moralischen Integrität gehalten wird. Überdies hegt N. — als Umwerter aller Werte quasi *ex officio* — in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45 eine unverhohlene Sympathie für Verbrecher, und zwar ohne die moralischen Vorbehalte, die etwa in Friedrich von Schillers *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* oder in Heinrich von Kleists *Michael Kohlhaas* noch wie selbstverständlich mitschwangen: „Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch." (KSA 6, 146, 20–22) Gerade ein solcher Verbrecher ist Sokrates nach N.s Beschreibung offenkundig nicht. Die scheinbar so eindeutige Verurteilung des Sokrates verliert damit ihre Eindeutigkeit und verlangt vom Leser, angestachelt von N.s Provokation sich selbst zu Sokrates ins kritische Verhältnis zu setzen. Zur philosophischen Interpretation vgl. auch McNeill 2004, 273.

69, 4–10 *Zum Mindesten widerspräche dem jenes berühmte Physiognomen-Urtheil nicht, das den Freunden des Sokrates so anstössig klang. Ein Ausländer, der sich auf Gesichter verstand, sagte, als er durch Athen kam, dem Sokrates in's Gesicht, er s e i ein monstrum, — er berge alle schlimmen Laster und Begierden in sich. Und Sokrates antwortete bloss: „Sie kennen mich, mein Herr!"*] Vgl. Lichtenberg 1867, 4, 31, Fn. (nach Cicero: *Tusculanen* IV 37, 80): „Zopyrus behauptete, Sokrates sei ein lasterhafter Mensch, worauf dieser erwiederte, daß er allerdings zu einem lasterhaften Leben geneigt, und gewiß schlecht geworden sein würde, wenn er nicht durch die Philosophie sein böses Naturel verbessert hätte." Historisch-kritisch aufbereitet — mit weiteren Angaben zu den antiken Quellen — findet sich die dort allerdings für zweifelhaft gehaltene „Erzählung von dem Physiognomen Zopyrus" bei Zeller: Zopyrus habe „den Sokrates für dumm und ausschweifend erklärt, und von ihm die Antwort erhalten [...]: von Natur wäre er es auch, aber er habe diese Fehler mit seiner Vernunft überwunden. Geschichtlich ist diese Erzählung wohl schwerlich; sie sieht wenigstens ganz aus, als ob sie ersonnen wäre, um an dem bekannten Beispiel des Gottes im Satyrgehäuse (PLATO Symp. 215. 221, D) die Macht der Vernunft über eine fehlerhafte Naturanlage anschaulich zu machen. [...] Auch an den syrischen Magier könnte man bei Zopyrus denken" (Zeller 1859, 2, 54, fortlaufende Fn. von 53; vgl. auch Lange 1926, 1, 341 Anm. 41, fehlt in Lange 1887). Vgl. GD Das Problem des Sokrates 9, KSA 6, 71, 21–25.

4

69, 13 *Wüstheit und Anarchie in den Instinkten*] Vgl. NK 69, 21 f.

69, 14 f. *Superfötation des Logischen*] Superfötation ist ein Ausdruck aus der Medizin und bedeutet „Überschwängerung“: „*Überfruchtung* (Superfoecundatio) und Überschwängerung (Superfoetatio), die abermalige Befruchtung und Schwängerung einer Person, welche bereits empfangen hat. [...] Dagegen versteht man unter Überschwängerung denjenigen Vorgang, wo nach bereits erfolgtem Eintritt des befruchteten Eies in die Gebärmutterhöhle und nach bereits gebildeter Decidua daselbst eine zweite Empfängnis statthaben soll. Ü[berfruchtung] kommt bei Tieren erwiesenermaßen vor; beim Menschen ist sie wohl möglich und denkbar, aber noch nicht durch sichere Thatsachen erwiesen. [...] Überschwängerung ist aber beim Menschen nur in den sehr seltenen Fällen denkbar, wenn eine doppelte Gebärmutter vorhanden ist; doch ist auch für diesen Fall das Vorkommen der Überschwängerung noch nicht sicher beobachtet worden.“ (Meyer 1885–1892, 15, 963) N. benutzte den Ausdruck der Superfötation bereits in GT 13 im Zusammenhang mit Sokrates’ Daimonion, nimmt in 69, 14 also ein altes Motiv seiner Sokrates-Kritik wieder auf: „Und zwar nehmen wir hier einen monstrosen defectus jeder mystischen Anlage wahr, so dass Sokrates als der specifische Nicht-Mystiker zu bezeichnen wäre, in dem die logische Natur durch eine Superfötation eben so excessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinctive Weisheit.“ (KSA 1, 90, 28–33) Vgl. auch ST, KSA 1, 546, 11 f.; SGT, KSA 1, 629, 12 f.; NL 1869, KSA 7, 1[7], 13, 1 f. u. NL 1888, KSA 13, 14[92], 270, 11 f. (KGW IX 8, W II 5, 131, 14–18). Zu Metaphern aus dem Geburtsumfeld in GT ausführlich Kohlenbach 1994. Dass Missgeburten durch Superfötation entstünden, ist eine Vorstellung, die N. schon bei Demokrit, genauer bei Aristoteles: *De generatione animalium* IV 4, 769a 30 und bei Zeller 1869, 1, 726, Fn. 1 gefunden haben kann.

69, 14 f. *Rhachitiker-Bosheit*] In N.s Werk und Nachlass finden sich Bezüge auf die Rachitis nur hier, in AC 52, KSA 6, 233, 5 f. sowie in NL 1888, KSA 13, 14[182], 365, 23 f. (KGW IX 8, W II 5, 26, 10–14). Im Meyer 1885–1892, 3, 532 f. steht dazu: „*Rachitis* ([...]), eine Knochenkrankheit, die [...] hauptsächlich unter schlecht ernährten und mangelhaft gepflegten Kindern gefunden wird. In manchen Teilen Deutschlands ist dieselbe außerordentlich häufig. Sie findet sich gleichzeitig an allen Knochen des Skeletts, äußerlich am meisten auffallend an den Extremitäten. An den letztern tritt eine exzessive Wucherung der Knorpelscheiben (Epiphysenknorpel) ein [...]. Die weichen Gelenkenden der Knochen sind bei der R. plump und verdickt (doppelte Glieder), die Röhrenteile der Knochen durch die Last des auf sie drückenden Körpers und durch den

Muskelzug gekrümmt und gebogen. Am auffallendsten ist diese Krümmung [...] an den Beinen, indem die Kniee weit voneinander entfernt stehen. [...] Individuen, welche die R. in sehr intensivem Grad gehabt haben, bleiben gewöhnlich klein, und da zugleich der Schädel bei ihnen im Verhältnis zum Gesicht sehr groß ist, so gewähren solche Menschen einen eigentümlichen Anblick. Über die Ursachen der R. ist man nicht genügend unterrichtet."

Die Vorstellung, dass Rachitis einen Einfluss auf die geistige Tätigkeit haben könnte, ist alt. Beispielsweise meint Ernst Platner in seiner *Anthropologie*, dass Knaben, die unter der „englischen Krankheit" litten, „[e]in weiches und zugleich reizbares Gehirn" besäßen — die Voraussetzung für Genie (Platner 1772, 285, § 819). In Jacques-Joseph Moreau de Tours' *La psychologie morbide* ist die Rachitis eine der physiologischen Ursachen für die geistige Entwicklung der Menschheit überhaupt; er erstellt eine Liste berühmter Rachitiker (Moreau 1859, 544–551), in der Sokrates freilich fehlt, wird er von Moreau doch bereits als erster Vertreter der „folie", des Wahnsinns geführt (Moreau 1859, 518, vgl. auch NK 69, 15–17). Sokrates' untersetzter, hässlicher Körperbau könnte N. dazu veranlasst haben, ihn medizinhistorisch unter die Rachitiker zu rechnen — was Rachitiker allerdings zu besonderer Bosheit veranlasst, ist in der konsultierten Literatur nicht auszumachen. Schon frühen GD-Rezipienten wollte demgegenüber der Rachitis-Bezug nicht mehr einleuchten. So schreibt Leopold Ziegler 1915/16: „Was hat der ‚typische Verbrecher', was die ‚Rhachitiker-Bosheit' in Gottes Namen — mit Sokrates zu schaffen." (Ziegler 2007, 244) N.s Pathologisierung des Sokrates wird demgegenüber nahtlos fortgesetzt und vergröbert bei Klages 1926a (dazu kritisch Müller 2005, 198, Fn. 470).

69, 15–17 *Vergessen wir auch jene Gehörs-Hallucinationen nicht, die, als „Dämonion des Sokrates", in's Religiöse interpretirt worden sind.*] Vgl. Galton 1883, 176: „Striking instances of great visionaries may be mentioned, who had almost beyond doubt those very nervous seizures with which the tendency to hallucinations is intimately connected. To take a single instance, Socrates, whose *daimon* was an audible not a visual appearance, was, as had been often pointed out, subject to cataleptic seizure, standing all night through in a rigid attitude." Auch in der philosophiehistorischen Literatur ist das Daimonion — wie Sokrates es nach Platon: *Apologie* 31c–d schildert — Gegenstand pathobiographischer Befragung, so bei Zeller 1859, 2, 61 f.: Es „entstand ihm [sc. Sokrates] der Glaube an jene göttlichen Offenbarungen, deren er sich erfreute, und /62/ insbesondere an die Form derselben, welche unter dem Namen des sokratischen Dämonium bekannt ist. Sokrates war nicht nur im Allgemeinen überzeugt, dass er im Dienste der Gottheit stehe und wirke, sondern er glaubte auch an besondere dämonische Eingebungen, die ihm zu Theil werden." Die mögliche pathologische Bedingtheit von Sokrates' Daimonion und seiner eks-

tatischen Zustände diskutiert Zeller 1859, 2, 62 f., Fn. 3, ausführlich, um schließlich mit Schleiermacher die „Ableitung des Dämonium aus einer krankhaften körperlichen Reizbarkeit“ ebenso entschieden zurückzuweisen wie die „Vermuthung, dass dasselbe die Einbildung eines Verrückten, und der grosse Reformator der Philosophie weiter nichts, als ein Wahnsinniger gewesen“ (Zeller 1859, 2, 64). Zeller verwahrt sich hier gegen das 1836 erstmals erschienene, 1856 erneut aufgelegte Werk *Du démon de Socrate* von Louis François Lélut, das Sokrates einer psychopathologischen Betrachtung unterworfen hatte und zum Schluss kam, dass Sokrates verrückt gewesen sei (Lélut 1856, 7; 93 f. u. ö.). „Seinen Hauptbeweisgrund bildet der Satz, dass Sokrates nicht allein an die Realität und Persönlichkeit seines Dämoniums geglaubt, sondern auch in häufigen Hallucinationen seine Reden förmlich sinnlich zu hören gemeint habe.“ (Zeller 1859, 2, 64, Fn. 2; vgl. Lélut 1856, 7 u. ö.) Da es keine Hinweise gibt, dass N. Léluts Werk direkt gelesen hat, könnte er auf die „Hallucinationen“ des Sokrates bei Zeller gestoßen sein — „Hallucinationen“ im Zusammenhang mit Sokrates kommen bei N. nur hier und in der Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 14[92], 269, 28 (KGW IX 8, W II 5, 131, 26–28) vor. Überdies ist Lélut, der Pascal ebenfalls für einen „halluciné“ hielt, N. bei Brunetière 1887, 38 f. begegnet (Lesespuren N.s, vgl. NPB 155). Über den psychologischen Begriff der Halluzination hat sich N. bei Höffding 1887, 179–183 unterrichtet (Lesespuren, vgl. NPB 300). Moreau 1859 hat Léluts Vorgabe aufgenommen und die geistesgeschichtliche Entwicklung insgesamt als Folge physisch-psychischer Pathologien verstanden. Sokrates ist ihm dafür ein prominentes Beispiel.

69, 17 f. *Alles ist übertrieben, buffo, Karikatur an ihm*] Eine Vorarbeit ist ausführlicher: „es ist alles übertrieben, excentrisch, Carikatur an Sokrates, ein buffo, mit den Instinkten Voltaires im Leibe“ (NL 1888, KSA 13, 14[92], 268, 30 f. = KGW IX 8, W II 5, 131, 58–60). „Buffo“ ist der komische Sänger in der italienischen Oper (vgl. Meyer 1885–1892, 3, 604). Während sonst in der zeitgenössischen Literatur die Sokrates-Darstellung in Aristophanes’ *Wolken* explizit als Karikatur gilt (vgl. z. B. Lange 1887, 28), ist es nun Sokrates selbst — wobei offen bleibt, wovon er eine Karikatur ist.

Thomas Mann nimmt in seinem Brief vom 05. 12. 1903 an seinen Bruder Heinrich N.s Wortgebrauch von „buffo“ und überhaupt die auf Sokrates gemünzte Formulierung 69, 17 f. auf, in der Absicht, Heinrich Manns Roman *Jagd nach Liebe* zu verurteilen: „Alles ist verzerrt, schreiend, übertrieben, ‚Blasebalg‘, ‚buffo‘“ (Mann 2002, 21, 243). Vgl. NK 114, 23 f. u. 115, 5 f.

69, 19–21 *Ich suche zu begreifen, aus welcher Idiosynkrasie jene sokratische Gleichsetzung von Vernunft = Tugend = Glück stammt*] Zu der von N. Sokrates unterstellten Gleichsetzung von Tugend und Wissen nach Platons *Protagoras*

siehe NK KSA 1, 94–28–34. Bei Zeller fehlt bezeichnenderweise das dritte Glied der Gleichsetzung von Wissen/Vernunft, Tugend und Glück, die etwa in *Protagoras* 361a–c eine Vorlage hat (vgl. auch Xenophon: *Memorabilien* III 9). Es heißt dort nur: „Das allgemeine Princip der sokratischen Ethik spricht der Satz aus, dass alle Tugend im Wissen bestehe“ (Zeller 1859, 2, 97 nach Aristoteles: *Nikomachische Ethik* VI 13, 1144b). Auch bei Brochard 1887, 21 bleibt das Glück ausgeblendet und Sokrates als wissenschaftsgläubiger Tugendprediger dargestellt, während Lange die Ironie bei Sokrates für eine Kaschierung des zugrundeliegenden Vernunft-Dogmatismus hält: „Dieser Dogmatismus hat aber nur sehr wenige und einfache Dogmen, die immer wiederkehren: die Tugend ist ein Wissen; der Gerechte allein ist wahrhaft glücklich“ (Lange 1887, 52). N. hat 1887/88 die Gleichsetzung von Tugend und Glück übrigens auch in der hinduistischen *Morale du Tirouvallouver* (Lamairesse 1867) gefunden, aus der er nach Foucher 1873, 185–187 in NL 1887/88, KSA 13, 11[64], 32 (KGW IX 7, W II 3, 168, 2–14) als „[c]hinesisch“ zitiert. Dort gibt es die Sentenz: „‚Le bonheur vient de la vertu.‘“ (Foucher 1873, 184. „‚Das Glück kommt aus der Tugend.‘“).

69, 21 f. *jene bizarrste Gleichsetzung, die es giebt und die in Sonderheit alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich hat*.] Dass in Sokrates die Abirrung von den ursprünglichen griechischen Instinkten greifbar werde, ist bei N. ein wiederkehrendes Thema (vgl. z. B. GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12 u. GD Das Problem des Sokrates 4, KSA 6, 69, 13). Auch schon im Frühwerk ist Instinkt ein Schlüsselwort in der Sokrates-Kritik, dort aber trotz Monstrositätsverdacht noch ohne den starken physiopathologischen Unterton des Spätwerks: „Während doch bei allen productiven Menschen der Instinct gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewusstsein kritisch und abmahnend sich gebärdet: wird bei Sokrates der Instinct zum Kritiker, das Bewusstsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum!“ (GT 13, KSA 1, 90, 24–28) Dass der „Sokratismus [...] den Instinkt und damit die Kunst“ verachte (ST, KSA 1, 542, 12), ist ein Leitmotiv des frühen N.; „Auflösung der Instinkte“ heißt es in diesem Zusammenhang (NL 1872/73, KSA 7, 23[35], 555, 26).

Das Thema ‚Sokrates und die Instinkte‘ tritt dann erst ab etwa 1886 prominent hervor, mit anderer Akzentuierung in JGB 191 (KSA 5, 112 f.: Sokrates, Platon und die abendländische Moral als Rationalisierung des Herden-Instinkts), bevor N. 1888 mit der Opposition von Vernunft und Instinkt wieder auf die Linie des Frühwerks einzuschwenken scheint. In EH sieht N. darin eine Haupterkenntnis von GT: „Sokrates als Werkzeug der griechischen Auflösung, als typischer décadent zum ersten Male erkannt. ‚Vernünftigkeit‘ gegen Instinkt.“ (EH GT 1, KSA 6, 310, 19–21) Dass diese Instinkte, gegen die Sokrates

seine Philosophie erfunden hat, selbst historisch bedingt und nicht einfach natürlich gegeben waren, zeigt 69, 22 dadurch an, dass es eben Instinkte des vorsokratischen Griechen gewesen seien, gegen die sich die Gleichsetzung von Vernunft, Tugend und Glück gerichtet habe. Diese Überlegung ist in N.s Vorlesung *Die vorplatonischen Philosophen* (1869–1876) präludiert, derzufolge bei Sokrates eine „Lösung von den moralischen Instinkten" stattgefunden habe — Instinkte, die nichts anderes als die „in Formeln gebrachte überall in Griechenland geachtete u. lebendige praktische Moral" gewesen sind (KGW II/4, 354). Zum Instinkt vgl. NK 90, 3–8. In Mp XVI 4 folgt auf den Schluss des Abschnitts 69, 22 „alle Instinkte des älteren Hellenen gegen sich hat" noch: „(Die ältere Gleichung lautet: Tugend = Instinkt = Grund-Unbewußtheit)" (KSA 14, 413 f.). Die Kontinuität von altem griechischen Instinkt und Sokratismus hat demgegenüber insbesondere Leopold Schmidt in seiner von N. intensiv rezipierten *Ethik der Griechen* (1882) behauptet, vgl. NK 157, 22–25.

5

Zu den Abschnitten 5 bis 7 (69, 23–70, 29) findet sich in W II 5, 85 folgende abweichende Fassung: „Socrates – Plato – Dialectiker / Dieser Umschlag des Geschmacks zu Gunsten der Dialektik ist ein cardinales Faktum. Sokrates, der Roturier, der ihn durchsetzte, kam mit ihr über einen vornehmen Geschmack, den Geschmack der Vornehmen, zum Sieg. Die Heraufkunft der Dialektik bedeutet die Heraufkunft des Pöbels. Allein, was Aristokrat von Instinkt ist, widersteht der Etalage von Gründen: Man hat die Autorität, die Autorität befiehlt... Man glaubt auch nicht an Dialektik. Alle guten Dinge haben ihre Gründe nicht in der Hand. Was sich beweisen läßt, ist wenig werth. Dialektik ist unanständig... Daß Dialektik Mißtrauen erregt, daß sie wenig überzeugt, weiß die Klugheit aller Redner⟨,⟩ aller Parteien. Dialektik kann nur eine Nothwehr sein: man muß in der Noth sein, um sich Recht zu erzwingen: eher macht man keinen Gebrauch von Dialektik... Der Jude ist Dialektiker: und Sokrates war es. Man hat ein schonungsloses Werkzeug in der Hand: man widerlegt, indem man den Verstand seines Gegners bloßstellt, man verhöhnt ihn, indem man ihn hülflos macht, man überläßt seinem Opfer den Beweis, kein Idiot zu sein... ach, — — —" (KGW IX 8, W II 5, 85, 1–26, vgl. KSA 14, 414).

Die spätere, von N. überarbeitete Version derselben Stelle lautet (KGW IX 8, W II 5, 109): „Dieser Umschlag des Geschmacks zu Gunsten der Dialektik ist ein großes Fragezeichen. Was geschah eigentlich? Sokrates der Roturier, der ihn durchsetzte, kam mit ihr über einen vornehmen Geschmack, den Geschmack der Vornehmen: der Pöbel kam mit der Dialektik zum Sieg.

Vor Sokrates lehnte man die dialektischen ~~Manieren~~ ab, man glaubte, daß sie bloßstellten. Wozu beweisen? Wozu alle Etalage von Gründen? Gegen andere hat man die Autorität; die Autorität befiehlt. Unter sich⟨,⟩ inter pares hat man [...] das gute Herkommen. Man fand gar keinen Platz für Dialektik. Zuletzt mißtraute ⟨man⟩ solchen offen präsentierten Gründen. Alle guten Dinge haben ihre Gründe nicht in der Hand. Was sich beweisen läßt, ist wenig werth. Dialektik ist nicht einmal anständig. Daß Dialektik Mißtrauen erregt, daß sie wenig überzeugt, weiß die Klugheit aller Redner. Nichts ist leichter als einen Dialektiker-Effekt auszuwischen. Dialektik kann nur eine Nothwehr sein: man muß in der Noth sein, um sich sein Recht zu erzwingen [...]: eher macht man keinen Gebrauch von ihr... Der Jude [...] war deshalb Dialektiker; und Sokrates war es. Man hat ein schonungsloses Werkzeug in der Hand: man siegt, indem man wüthend und hülflos macht [...]. Man überläßt seinem Opfer den Nachweis, kein Idiot zu sein. Die Ironie des Dialektikers ist die Ferocität des Unterdrückten...“

Eine weitere, der endgültigen Version der GD am nächsten stehende Fassung findet sich in KGW IX 8, W II 5, 109 (hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Philosophie als decadence [sic] / Sokrates / Dieser Umschlag des Geschmacks zu Gunsten der Dialektik ist ein großes Fragezeichen. Was geschah eigentlich? – Sokrates, der Roturier, der ihn durchsetzte, kam mit ihr über einen vornehmen Geschmack, den Geschmack der Vornehmen, zum Sieg: – der Pöbel kam mit der Dialektik zum Sieg. Vor Sokrates lehnte man seitens aller guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab; man glaubte, daß sie bloßstellten; man warnte die Jugend vor ihnen. Wozu die Etalage von Gründen? Wozu eigentlich beweisen? Gegen Andere hatte man die Autorität. [...] Man befahl: das genügte. Unter sich, inter pares hat man das Herkommen, auch eine Autorität: und zu guterletzt, man ‚verstand sich‘! Man fand gar keinen Platz für Dialektik. – Auch mißtraute man solchem offenen Präsentieren seiner Argumente. Alle honetten Dinge haben ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist etwas Unanständiges daran, fünf Finger zu zeigen. – Was sich beweisen läßt, ist wenig werth... – Daß Dialektik Mißtrauen erregt, daß sie wenig überredet, daß weiß übrigens der Instinkt der Redner aller Parteien. Nichts ist leichter wegzuwischen als ein Dialektiker-Effekt. Dialektik kann nur eine Nothwehr sein. Man muß in der Noth sein, man muß sein Recht zu erzwingen haben: eher macht man keinen Gebrauch von ihr. Die Juden waren deshalb Dialektiker; Reinecke [sic] Fuchs war es; Sokrates war es. Man hat ein schonungsloses Werkzeug in der Hand⟨.⟩ Man kann mit ihm tyrannisieren. Man stellt bloß indem man siegt: Man überläßt seinem Opfer den Nachweis, kein Idiot zu sein. Man macht wüthend und hülflos während man selber kalte triumphierende Vernünftigkeit bleibt – man depotenziert

die Intelligenz seines Gegners. – [...] Die Ironie des Dialektikers ist eine Form der Pöbel-Rache: Die Unterdrückten haben ihre Ferocität in den kalten Messerstichen des Syllogismus...“

69, 24–70, 3 *Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zu Gunsten der Dialektik um: was geschieht da eigentlich? Vor Allem wird damit ein v o r n e h m e r Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik obenauf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloss. Man warnte die Jugend vor ihnen. Auch misstraute man allem solchen Präsentiren seiner Gründe. Honnette Dinge tragen, wie honnette Menschen, ihre Gründe nicht so in der Hand. Es ist unanständig, alle fünf Finger zeigen. Was sich erst beweisen lassen muss, ist wenig werth.*] Diesen Umbruch in der griechischen Mentalität hat z. B. auch Zeller 1859, 2, 30 deutlich artikuliert, wenn auch ohne Präferenz fürs Vordialektische und ohne den in 69, 24 ff. auffälligen Übergang von der im vorhergehenden Abschnitt dominierenden medizinischen zu einer ästhetischen Metaphorik: „Der Begriff eines Gegenstands wird aber nur dadurch gewonnen, dass man seine verschiedenen Seiten und Eigenschaften zusammenfasst, ihre scheinbaren Widersprüche ausgleicht, das Bleibende daran von dem Wechselnden unterscheidet, mit Einem Wort durch jenes dialektische Verfahren, welches Sokrates aufgebracht, Plato und Aristoteles näher begründet und entwickelt haben. Waren daher die Früheren einseitig von einzelnen hervorragenden Eigenschaften der Dinge ausgegangen, um nach diesen ihr Wesen zu bestimmen, so wird jetzt verlangt, dass jedem Urtheil über einen gegebenen Gegenstand die allseitige Erwägung und Vergleichung seiner sämmtlichen Eigenschaften vorangehe: an die Stelle des Dogmatismus tritt die Dialektik.“ Nach Zeller 1859, 2, 354 soll dann erst die Platonische Dialektik sehr im Unterschied zur Sokratischen der „Systembildung“ dienen; sie sei bei Platon „Schlussstein“ „aller Wissenschaften“ (Zeller 1859, 2, 405). Bereits in N.s früher Kritik an Sokrates spielt die zersetzende Kraft der Dialektik eine Rolle (vgl. z. B. ST, KSA 1, 545, 12–546, 2); Sokrates gilt als „Fanatiker der Dialektik“ (NL 1869, KSA 7, 1[44], 22, 5). Vgl. auch Brochard 1887, 23: „La dialectique était la seule méthode qui lui convînt.“ („Die Dialektik war die einzige Methode, die ihm [sc. Sokrates] entsprach.“) Dass der „Pöbel“ (mittels Dialektik) obenauf komme, ist eine Variation des Gedankens eines „Sklavenaufstand[es] in der Moral“ (GM I 10, KSA 5, 270, 25).

69, 26 *v o r n e h m e r Geschmack*] Vornehmheit ist ein Thema, das N. nachhaltig beschäftigt, vgl. z. B. JGB Neuntes Hauptstück: was ist vornehm?, KSA 5, 205–240.

69, 28 f. *sie galten als schlechte Manieren, sie stellten bloss.*] Eine Rückkehr zu einer intellektuellen Praxis des Verhüllens statt des Bloßstellens empfiehlt N. in FW Vorrede zur zweiten Ausgabe 4, KSA 3, 351 f.

70, 6 f. *Sokrates war der Hanswurst, der sich ernst nehmen machte*] In EH Warum ich ein Schicksal bin 1 will das sprechende Ich selbst lieber ein „Hanswurst" als ein „Heiliger" sein (KSA 6, 365, 16–18). Im Zusammenhang mit seinem Drama *Timon der Redner* notiert sich Hugo von Hofmannsthal am 02. 11. 1923: „Kern der Hauptfigur: der Hanswurst der sich ernst nehmen machte (Wort von Nietzsche über Sokrates)" (Hofmannsthal 1975, 14, 144). Nach dem Kommentar ebd., 583 hat Hofmannsthal diese Erkenntnis aus der Lektüre von Ernst Bertrams damals sehr einflussreichem Werk *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* übernommen (Bertram 1922, 311 f.).

6

70, 17 *Die Juden waren deshalb Dialektiker*] Dass die Juden Dialektiker, ja „böse Dialektiker" seien, hätte N. beispielsweise in der Walch'schen Ausgabe von Martin Luthers Genesis-Vorlesung finden können (Luther 1881, 2, 1293). Die Rede von „jüdischer Dialektik" (der sogar Paulus bedurft habe — Herder 1909, 294) oder von „rabbinischer Dialektik" (die selbst Jesus gelegentlich angewandt habe — Strauß 1835, 1, 618) scheint zu N.s Zeit geläufig gewesen zu sein.

70, 17 f. *Reinecke Fuchs war es*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[155], 73, 22–26 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 133, 4–10): „Der Krieg gegen die Vornehmen und Mächtigen, wie er im neuen Testament geführt wird, ist ein Krieg, wie der des Reineke und mit gleichen Mitteln: nur immer in priesterlicher Salbung und in entschiedener Ablehnung, um seine eigene Schlauheit zu wissen." Bei Hehn 1888, 241 f. konnte N. zu Goethes Versbearbeitung des spätmittelalterlichen Epenstoffes *Reineke Fuchs* (1793) lesen: „Da das Gedicht von Reineke Fuchs sich die Aufgabe stellt, den Lauf der Welt, die Menschen, wie sie sind, zu schildern — dass unter diesen nicht gerade das Böse, wohl aber die List und der Verstand stets die Oberhand behalten —, so ist es besonders reich an sprichwörtlichen Wendungen echt deutscher Art". In unmittelbarer Nachbarschaft stehen Sokrates und Goethes *Reineke Fuchs* auch in (vermutlich von N. gelesenen) Aufzeichnungen Thomas Carlyles, die freilich nicht von Dialektik handeln (Froude 1887, 1, 334). Immerhin zweimal rettet sich Reineke in der Goetheschen Version des Stoffes durch dialektisches Geschick vor dem Tod.

7

70, 20 *Ist die Ironie des Sokrates ein Ausdruck von Revolte?*] Zeller 1859, 2, 89 bestimmt die Ironie des Sokrates „als das dialektische oder kritische Moment des sokratischen Verfahrens".

70, 21 *Pöbel-Ressentiment*] Der Begriff des Ressentiments ist zentral in N.s moralgenealogischem Unternehmen. Den Begriff notiert er sich erstmals 1875 im großen Exzerpt zu Dührings *Werth des Lebens* (NL 1875, KSA 8, 9[1], 176, 17–19), bevor er ihn dann in GM I 10 als Leitbegriff einführt: „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb', zu einem ‚Anders', zu einem ‚Nicht-selbst': und dies Nein ist ihre schöpferische That." (KSA 5, 270, 25–271, 1) Systematisch rekonstruiert Risse 2003 den Ursprung des Ressentiments nach N., vgl. auch Hatab 2008, 62–66.

N.s Überlegungen zum Ressentiment wurden im 20. Jahrhundert beispielsweise bei Max Scheler aufgegriffen und sowohl für die Zeitkritik wie für moralphilosophische Grundlegungsanstrengungen benutzt (Scheler 1978). Gilles Deleuze 2008, 122–160 widmet dem Ressentiment-Problem eine einflussreiche Analyse, die das Ressentiment als Überhandgewinnen reaktiver Kräfte versteht (dazu kritisch Brusotti 2001, 111 f. Vgl. auch Altmann 1977 u. NH 312 f. [Miguel Skirl]).

70, 23–25 *Man hat, als Dialektiker, ein schonungsloses Werkzeug in der Hand; man kann mit ihm den Tyrannen machen; man stellt bloss, indem man siegt.*] Diese Beschreibung der Dialektik als gefährlicher Angriffswaffe kontrastiert mit GD Das Problem des Sokrates 6, KSA 6, 70, 14 f., wo sie als Defensivwaffe, als letztes Mittel sonst Wehrloser erscheint.

70, 25–28 *Der Dialektiker überlässt seinem Gegner den Nachweis, kein Idiot zu sein: er macht wüthend, er macht zugleich hülflos. Der Dialektiker depotenzirt den Intellekt seines Gegners.*] Der sich in 70, 23–25 andeutende, hier ausgeführte Umschwung ist jäh: Zunächst noch als ein Mittel der Notwehr beschrieben, ist die Dialektik nun zur völligen Entmachtung des Gegenübers fähig — dient also nicht länger zur Selbststabilisierung des *décadent*-Individuums Sokrates, sondern dem gesellschaftlichen Umsturz. Dass die Athener offensichtlich so leicht in die Knie gezwungen werden können — und die Dialoge

Platons führen vor, wie Sokrates seinen Gesprächspartnern Stück für Stück alle Gewissheit in den Belangen raubt, wo sie Spezialisten zu sein glauben —, bereitet die in GD Das Problem des Sokrates 9 formulierte Diagnose einer allgemeinen *décadence* in Athen zu Zeiten des Sokrates vor (KSA 6, 71, 13–15: „Die gleiche Art von Degenerescenz bereitete sich überall im Stillen vor: das alte Athen gieng zu Ende.“) Ansonsten hätte man über seine Dialektik nur gelacht (vgl. GD Das Problem des Sokrates 5, KSA 6, 70, 5 f.).

8

71, 4–6 *Dass er eine neue Art Agon entdeckte, dass er der erste Fechtmeister davon für die vornehmen Kreise Athen's war, ist das Eine.*] Die Dialektik assoziiert N. schon früh mit „klirrende[m] Waffenspiel“ (ST, KSA 1, 546, 2), vgl. auch NK 69, 24–70, 3. Das agonale Moment ist für N.s Verständnis des Griechentums zentral, vgl. CV 5: Homer's Wettkampf, KSA 1, 783–792; vgl. auch Schmidt 1882, 1, 194 f. Zur philosophischen Deutung Müller 2005, 77–85, ferner Acampora 2003.

71, 7 f. *er brachte eine Variante in den Ringkampf zwischen jungen Männern und Jünglingen.*] Vgl. Lange 1887, 51, der die Dialektik des Sokrates als „unmittelbaren Ringkampf des Wortes“ schildert, „wo Mann gegen Mann seine geistige Kraft erprobt“. „Wenn wir aber Sokrates keinerlei Unredlichkeit im Disput zuschreiben können, so ist doch die Verwechslung der Überwindung des Gegners mit der Widerlegung seiner Meinung auch ihm eigen, wie übrigens schon seinen Vorgängern und der ganzen griechischen Dialektik von ihren ersten Anfängen an. Das Bild des geistigen Ringkampfes, oder, wie wir es namentlich bei Aristoteles finden, des Streites zweier Parteien vor Gericht, drängt sich überall vor“ (Lange 1887, 52).

71, 8 f. *Sokrates war auch ein großer Erotiker.*] Das Thema ist schon in GT 13 präsent und spielt auf die Rolle (und das Reden) des Sokrates in Platons *Symposion* (z. B. 227c, 248d, 257a) an: „er ging in den Tod, mit jener Ruhe, mit der er nach Plato's Schilderung [sc. *Symposion* 223c–d] als der letzte der Zecher im frühen Tagesgrauen das Symposion verlässt, um einen neuen Tag zu beginnen; indess hinter ihm, auf den Bänken und auf der Erde, die verschlafenen Tischgenossen zurückbleiben, um von Sokrates, dem wahrhaften Erotiker, zu träumen.“ (KSA 1, 91, 24–29) Während N. den (homo)sexuell-päderastischen Glutkern von Sokrates' Philosophieren durchaus benennt (vgl. auch Platon: *Symposion* 177d–e; *Lysis* 204c und *Phaidros* 257a), wenn auch nicht breit ausführt, bemüht sich die offiziöse Philosophiegeschichtsschreibung um Scha-

densbegrenzung: „Ebenso wird in anderer Beziehung zwar die Enthaltsamkeit des Sokrates bewundert; wie weit er aber doch von der grundsätzlichen Strenge unserer Moral entfernt ist, können zahlreiche Stellen der xenophontischen Denkwürdigkeiten beweisen. Trägt doch auch der Umgang des Sokrates mit der Jugend den volksthümlichen Charakter der Knabenliebe; denn so entschieden er auch hierin über alle Verdächtigungen erhaben ist [...], so wenig lässt sich doch in seinem Verhältniss zu schönen Jünglingen ein sinnlich pathologisches Element, wenigstens als Ausgangspunkt und unschuldige Unterlage geistiger Neigung, verkennen; tadelt er auch die hässlichen Auswüchse der griechischen Sitte auf's Stärkste, so fasst er doch [...] das Verhältniss zu seinen jüngeren Freunden vorherrschend in der Form des Eros, der leidenschaftlichen, auf ästhetischem Wohlgefallen beruhenden Neigung." (Zeller 1859, 2, 57 f., vgl. auch 87 f.) Der Agon wird weder bei Zeller noch bei Lange (vgl. NK 71, 7 f.) mit dem Eros kontaminiert; hierin liegt N.s Provokation. Vgl. auch NK 126, 24–26.

Freilich wurde in der zeitgenössischen Literatur zu Platon das Problem des Sokrates als Erotiker durchaus auch unter diesem Titel besprochen, so beispielsweise bei Franz Susemihl (der N. Anfang 1872 angefragt hatte, ob er einen allfälligen Ruf nach Greifswald annähme — vgl. seinen Brief an N. vom 06. 02. 1872, KGB II 2, Nr. 281, S. 535 f.) in einem Aufsatz *Ueber die composition des platonischen gastmahls*, der 1851 im *Philologus* erschienen war — in einem Band, den sich N. am 08. 02. 1873 von der Basler Universitätsbibliothek lieh (Crescenzi 1994, 420). Susemihl verwahrt sich gerade dagegen, in Sokrates einen „sinnlichen Erotiker" zu sehen (wie ihn einer falschen Interpretation gemäß Aristophanes karikiert haben soll): „und dabei erkennen wir eben im Sokrates den höhern erotiker, welcher in aller sinnlichen schönheit nur die unvergängliche und bleibende anschaut, der in seinem verkehr mit wohlbegabten jünglingen die erzeugung von weisheit und tugend zum einzigen zweck hat" (Susemihl 1851, 203). Susemihl nimmt das Thema auch in seinem groß angelegten Werk *Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie* auf (z. B. Susemihl 1857, 178) — ein Werk, das sich N. seit 1871 ebenfalls in der Bibliothek besorgt hatte (Crescenzi 1994, 407, 411 u. 416). Bei N. bekommt das für die Altphilologie des 19. Jahrhunderts zunächst unschuldige Wort des Erotikers einen anderen Klang. Vgl. NK KSA 6, 284, 14–16.

9

71, 11–18 *Er sah h i n t e r seine vornehmen Athener; er begriff, dass s e i n Fall, seine Idiosynkrasie von Fall bereits kein Ausnahmefall war. Die gleiche Art von*

Degenerescenz bereitete sich überall im Stillen vor: das alte Athen gieng zu Ende. — Und Sokrates verstand, dass alle Welt ihn nöthig hatte, — sein Mittel, seine Kur, seinen Personal-Kunstgriff der Selbst-Erhaltung... Überall waren die Instinkte in Anarchie; überall war man fünf Schritt weit vom Excess] Während N. bislang (seit GT) Sokrates für den Niedergang des Griechentums, für den Abfall von idealen Zuständen direkt verantwortlich gemacht hat (vgl. NK 68, 2–10), erscheint er hier zunächst nur als individuelle Repräsentation einer dekadenten Zeit. Das Athen des 5. vorchristlichen Jahrhunderts wird so dem *décadence*-bestimmten Europa des 19. nachchristlichen Jahrhunderts angenähert — die Sokrates damals zufallende Aufgabe eines Arztes der Kultur (vgl. NK 72, 22 f.) übernimmt N. nun selbst. Sowohl Sokrates wie N. treten diagnostisch und therapeutisch an ihre Zeitgenossen heran — N. übernimmt also trotz aller Sokrates-Kritik das von Sokrates gelebte Selbstverständnis des Philosophen. Eine ähnliche Gedankenfigur findet sich in JGB 212 (KSA 5, 146, 25–147, 18), wo der sokratischen Therapie — nämlich Gleichheit mittels Ironie — für ihre Zeit durchaus ein Recht eingeräumt wird, wenn auch nicht für die Gegenwart, wo Ungleichheit angezeigt sei (vgl. dazu Kaufmann 1982, 462 u. Sommer 2007a, 77 f.). In GD bleibt die therapeutische Methode der Ironie (72, 23) dieselbe, das eigentliche Medikament ist jetzt aber die Vernunft, vgl. GD Das Problem des Sokrates 10, KSA 6, 72, 4–9. Und das Problem liegt nach wie vor im Umgang mit den Instinkten — Anarchie hier (71, 18), Ermüdung dort (JGB 212, KSA 5, 146, 26). Aber vergleicht man die Stellen in JGB und GD, wird deutlich, dass N. sein Sokratesbild situativ festlegt. Es bleibt damit ähnlich flüssig wie die antike Überlieferungstradition zum Thema.

71, 14 *Degenerescenz*] Der Begriff der Degenerescenz in der substantivischen Form taucht bei N. erst 1888 unter dem Einfluss der Lektüre von Férés *Dégénérescence et criminalité* (1888) auf (vgl. NK 69, 1–3 und NK KSA 6, 22, 34–23, 2, kritisch dazu Wahrig-Schmidt 1988, 450). Hat N. für die *décadence* zunächst in der Kultur- und Stilkritik in Frankreich eine reiche Quelle gefunden (Bourget 1883, vgl. NK 67, 18 und NK KSA 6, 11, 21 f.), so lädt sich dieser Begriff 1888 immer stärker medizinisch-pathologisch auf und deckt sich schließlich weitgehend mit dem Bedeutungsfeld von Degenerescenz (vgl. auch Horn 2000, 133 f.; Müller-Lauter 1999b, 1–23; Montinari 1984, 75–77). Explizit geschieht dies in Nachlassnotaten: NL 1888, KSA 13, 14[73], [74] und [75], 255 f. (KGW IX 8, W II 5, 143, 7–72), wobei es sich zumindest bei 14[75] um eine direkte Féré-Paraphrase handelt (Féré 1888, 124 f., Nachweis bei Lampl 1986, 251 f.). Während Féré *dégénérescence* auf klinisch internierte Geisteskranke und Verbrecher anwendet, überträgt N. sie in produktiver Umsetzung des angelesenen medizinischen Wissens auf Wagner (WA 5, KSA 6, 23), auf Sokrates sowie auf Jesus (AC 32, KSA 6, 203, 15–17) und verkehrt damit die traditionelle Wertschätzung dieser

Kultur- und Moralheroen ins Gegenteil. Zum *décadence*-Verständnis bei Féré siehe auch Grzelczyk 2005, im Zusammenhang mit der Religionsproblematik Moore 2000.

71, 18 f. *das monstrum in animo war die allgemeine Gefahr.*] Vgl. NK 69, 1–3.

71, 21–25 *Als jener Physiognomiker dem Sokrates enthüllt hatte, wer er war, eine Höhle aller schlimmen Begierden, liess der grosse Ironiker noch ein Wort verlauten, das den Schlüssel zu ihm giebt. „Dies ist wahr, sagte er, aber ich wurde über alle Herr.“*] Vgl. NK 69, 4–10.

10

72, 13 f. *Der Moralismus der griechischen Philosophen von Plato ab ist pathologisch bedingt*] Das ist die einzige Stelle in GD, wo explizit ein Ausdruck aus dem Wortfeld der Pathologie auftaucht, so sehr N. im Spätwerk allenthalben Pathologisches entlarvt, vgl. zu einer im Vokabular sehr ähnlichen Stelle NK KSA 6, 237, 12–16. Auch schon Jacob Burckhardt hat in seinen Vorlesungen *Über das Studium der Geschichte*, die N. 1870/71 in Basel gehört hatte, Gebrauch von der Pathologie-Metapher gemacht: „Unser Ausgangspunkt ist der vom einzigen bleibenden und für uns möglichen Zentrum, vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird; daher unsere Betrachtung gewissermaßen pathologisch sein wird.“ (Burckhardt 1929, 7, 3).

72, 15 *Vernunft = Tugend = Glück*] Vgl. NK 69, 20.

72, 16–18 *man muss es dem Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehrungen ein Tageslicht in Permanenz herstellen*] Die Metaphorik spielt auf das Höhlengleichnis (Platon: *Politeia* 514a–517a) und auf das Sonnengleichnis (508a–509d) an.

72, 18–20 *Man muss klug, klar, hell um jeden Preis sein: jedes Nachgeben an die Instinkte, an's Unbewusste führt hinab…*] Im Anschluss z. B. an Herzen 1887, 266 f. hält N. in NL 1888, KSA 13, 14[111], 288 (KGW IX 8, W II 5, 106) die bewussten geistigen Prozesse für ein Zeichen der Unvollkommenheit des Menschen, vgl. AC 14 und NK KSA 6, 181, 1–6. Sokrates scheint das Unbewusste mittels Dialektik, mittels Bewusstsein austreiben zu wollen. Vgl. auch NL 1888, KSA 13, 14[129], 310–312 (KGW IX 8, W II 5, 88 f.) und Wahrig-Schmidt 1988, 459 f. „Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?“, fragt sich N. in FW 354, KSA 3, 590, 26 f. im Anschluss an einen Hinweis auf Leibniz, den er wiederum Liebmann 1880, 212 f. verdankt (nachge-

wiesen bei Loukidelis 2006a, 302 f.). Auch eine Anspielung auf Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (1869) liegt in 72, 19 f. nahe (Large 1998, 89).

11

72, 22 f. *er schien ein Arzt, ein Heiland zu sein.*] Vgl. NK 73, 16 f. Platon versteht den Philosophen als eine Art Arzt, dessen Aufgabe die Therapie der Seele ist (θεραπεύειν τὴν ψυχήν; *Kratylos* 440c, vgl. *Gorgias* 513d u. *Charmides* 155b). In hellenistischer und römischer Zeit wird die Vorstellung von der therapeutisch-seelenmedizinischen Aufgabe der Philosophie dann dominant (vgl. z. B. Seneca: *Ad Lucilium epistulae morales* V 50, 9).

73, 1–3 *die ganze Besserungs-Moral, auch die christliche, war ein Missverständniss…*] Vgl. dazu ausführlich GD Die „Verbesserer der Menschheit", KSA 6, 98–102.

73, 7–10 *Die Instinkte bekämpfen müssen — das ist die Formel für décadence: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt.*] Bislang war in GD Das Problem des Sokrates die *décadence* des Sokrates und die *décadence* Athens als „Anarchie der Instinkte" beschrieben worden. Die sokratische Lösung bestand darin, sie unter das Joch der Vernunft zu zwingen, wodurch nach 72, 27–30 freilich die *décadence* nur in veränderter Gestalt wiederkehre. Die Instinkte kamen bislang vorwiegend im Plural vor; erst in 73, 9 f. wird der Singular prominent, mit einer selbst bei N. ziemlich singulären Gleichung, nämlich zwischen Glück und Instinkt. Dabei bleibt die Frage nach dem Verhältnis von Instinkt-Singular und -Plural unerörtert. Die Gleichsetzung von Instinkt und Glück, die im aufsteigenden Leben herrsche, ist offensichtlich eine hyperbolische Formel gegen die sokratische Gleichsetzung von Vernunft, Tugend und Glück, vgl. NK 69, 19–21 und die in NK 69, 21 f. mitgeteilte Gleichsetzung von „Tugend = Instinkt = Grund-Unbewußtheit" als „ältere Gleichung" vor Sokrates (Mp XVI 4 nach KSA 14, 413 f.). Zu N.s Instinktbegriff siehe NK 90, 3–8.

In 73, 9 wird auch eine neue Unterscheidung explizit gemacht, nämlich diejenige zwischen einem absteigenden und einem aufsteigenden Leben. N. fasst damit die Metapher von Aufstieg und Abstieg im Gegensinn zum Ende von GD Das Problem des Sokrates 10, wo von den sokratisch Inspirierten gerade das Hinabsteigen zum Unbewussten als Gefahr für den vernünftigen Lebenswandel angesehen worden war (72, 19 f.).

12

73, 14–16 *Sokrates w o l l t e sterben: — nicht Athen, e r gab sich den Giftbecher, er zwang Athen zum Giftbecher...*] Ähnlich heißt es in Jacob Burckhardts *Griechischer Kulturgeschichte*: „Sokrates aber selbst wollte tatsächlich den Tod, wenn gleich in Platons Phädon (p. 61 f.) der Selbstmord von ihm mißbilligt wird." (Burckhardt 1931, 10, 356, siehe auch Platon: *Apologie* 34c–35b; *Kriton* u. Xenophon: *Memorabilien* IV 8, 6). Vgl. NK 135, 16–22 zur Selbstabschaffung der *décadents*.

73, 16 f. *„Sokrates ist kein Arzt, sprach er leise zu sich: der Tod allein ist hier Arzt... Sokrates selbst war nur lange krank..."*] Am Ende wäre Sokrates also aus Einsicht in seine unheilbare Dekadenz aus dem Leben geschieden (und würde sich damit gemäß dem delphischen Orakelspruch tatsächlich als der Weiseste erweisen). N. nimmt damit die Formel GD Das Problem des Sokrates 1, KSA 6, 67, 7 f. wieder auf und führt Sokrates zur Erkenntnis, dass nicht *das* Leben eine Krankheit sei, sondern nur *sein* Leben. Die Variation des Anfangs schließt die strenge Komposition des ganzen Kapitels. Die Rücknahme des salvatorisch-therapeutischen Anspruchs der Vernunft, die als Selbstzurücknahme des Sokrates dargestellt wird, erscheint selbst wiederum als dialektische Meisterleistung — sowohl des Sokrates wie N.s. Vgl. zur Metaphorik des Arztes bei N. im Zusammenhang mit Sokrates NK 72, 22 f. u. NWB 1, 145 f., zur bußtheologischen Tradition der Arztmetapher NK KSA 6, 174, 14 f.

Die „Vernunft" in der Philosophie

Auch dieses Kapitel hängt mit N.s Plänen zum „Willen zur Macht" zusammen, vgl. Montinari 1984, 73. In Mp XVI 4 lautete der Titel des Kapitels „Philosophie als Idiosynkrasie", in Heft W II 5, 72 „Die wahre und die scheinbare Welt" (KGW IX 8, W II 5, 72, 1, vgl. KSA 14, 414 u. Brochard 1887, 6: „l'éléatisme commençait par déclarer que le monde, tel que nous le voyons, n'est qu'une apparence". „Der Eleatismus setzte bei der Behauptung ein, dass die Welt, wie wir sie sehen, bloß eine Erscheinung sei."). Der erste Abschnitt stellt die Philosophie als ein Unternehmen dar, welches das Werden zugunsten eines imaginierten, unwandelbaren Seienden leugnet und zu diesem Zweck die Sinnlichkeit und den Leib verteufelt, die dieses Werden vorgaukelten. Die Leugnung des Werdens impliziert bei den Philosophen, die als „Begriffs-Götzendiener" (74, 10 f.) bezeichnet werden, auch eine scharfe Wendung gegen Geschichte und Geschichtlichkeit. N. stellt fest, dass Philosophie „enthistorisire[.]" (74,

6 f.) und so die Welt mumifiziere. Die definitive Plazierung des Kapitels nach GD Das Problem des Sokrates ergibt sich für die Leser als eine logische Folge: Wurde dort geschildert, wie Sokrates die Vernunft gegen die übermächtigen Triebe zum Tyrannen gemacht hat, wird jetzt die historische Entwicklung der Philosophie als Verfallsprozess dargestellt.

Die „Vernunft", die im Titel des Kapitels in Anführungszeichen erscheint, ist nichts, was es an sich gibt und von dem N. damit in herkömmlicher philosophischer Manier eine Definition geben könnte. „Vernunft" gilt als jenes Mittel der Philosophen, mit dem sie die Welt des Werdens in Begriffen einfrieren (Abschnitt 1) und mit dem sie die Fiktion der Begriffe zur (einzigen) Wirklichkeit erklären (Abschnitt 4). N. nimmt in diesem Abschnitt für sich also keine ‚andere', beispielsweise durch Sinnlichkeit ergänzte „Vernunft" in Anspruch, sondern degradiert „Vernunft" durch die distanzierenden Anführungszeichen zum bloßen Phantom, mit dem die Philosophen die Menschen bisher immerzu angeführt, zugleich irre- und an der Nase (vgl. GD Die „Vernunft" in der Philosophie 3, KSA 6, 75, 27–30!) herumgeführt haben. Bisher waren wir alle Angeführte der „Vernunft" — ein Zustand, den N. zu untergraben sich anschickt.

1

74, 3 *Sie fragen mich*] Durch die Ansprache des Lesers der 2. Person Plural suggeriert N. einen Dialog, den er im folgenden freilich nicht fortführt. Das „Sie" in 75, 5 bezieht sich auf die Philosophen und steht in der 3. Person Plural.

74, 3 *Idiosynkrasie bei den Philosophen*] Zum Begriff der Idiosynkrasie vgl. z. B. Meyer 1885–1892, 8, 875 f.: „*Idiosynkrasie* (griech.), ursprünglich die ‚eigentümliche Mischung' der Säfte des Körpers, aus welcher sich, der Ansicht der alten Ärzte zufolge, das verschiedene Verhalten der einzelnen Individuen im gesunden wie im kranken Zustand erklären sollte. Gegenwärtig versteht man unter I. die eigentümliche Abneigung oder allgemein das eigentümliche Verhalten, welches manche Personen gegen Eindrücke zeigen, welche der großen Mehrheit der Menschen nicht ähnliche Empfindungen oder Reaktionen erregen. So gibt es Menschen, welche in ganz abweichender Weise sich gegen bestimmte Speisen, Gerüche, Arzneien etc. verhalten. [...] Die Ursache der sogen. Idiosynkrasien ist unbekannt; jedenfalls liegt sie nicht in einer abweichenden Mischung der Säfte, sondern wohl eher im Nervensystem und zwar in einer nach gewissen Richtungen hin abnorm gesteigerten Empfindlichkeit desselben. [...] /876/ [...] In der Regel sind die Idiosynkrasien angeboren; doch können sie auch, besonders infolge erschöpfender Krankheiten, erworben wer-

den, und in diesem Fall nähern sie sich dem Zustand der Hyperästhesie, d. h. einer krankhaft gesteigerten Empfindlichkeit der Nerven.“ Bei N. tauchte der Ausdruck „Idiosynkrasie“ erstmals in NL 1881, KSA 9, 11[156], 500, 21, u. 501, 15 (im Werk in FW 3, KSA 3, 375, 23) auf, als er sich für medizinisches Fachwissen stärker zu interessieren begann. Vgl. NK KSA 6, 181, 22 f.

74, 4 *Mangel an historischem Sinn*] Das Plädoyer für ein „historische[s] Philosophiren“ (MA I 2, KSA 2, 25, 13 f.) ist ein zentrales Anliegen von N.s Philosophie, das sich im Projekt einer Genealogie der Moral exemplarisch artikuliert (vgl. dazu — ebenfalls mit der Formel „Mangel an historischem Sinn“ — NL 1885, KSA 11, 35[5], 510 f. = KGW IX 4, W I 3, 132, 2–48 und NL 1886/87, KSA 12, 7[20], 302 f.). Schon in MA I 2 galt „Mangel an historischem Sinn“ als „der Erbfehler aller Philosophen; manche sogar nehmen unversehens die allerjüngste Gestaltung des Menschen, wie eine solche unter dem Eindruck bestimmter Religionen, ja bestimmter politischer Ereignisse entstanden ist, als die feste Form, von der man ausgehen müsse. Sie wollen nicht lernen, dass der Mensch geworden ist, dass auch das Erkenntnissvermögen geworden ist; während Einige von ihnen sogar die ganze Welt aus diesem Erkenntnissvermögen sich herausspinnen lassen.“ (KSA 2, 24, 24–32) Zur Interpretation von 74, 4 vgl. z. B. Brobjer 2004c; zur philosophisch-systematischen Relevanz Sommer 2008d.

74, 4 f. *ihr Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens, ihr Ägypticismus.*] Schon früh assoziiert N. das Alte Ägypten, nach bereits tradierten Klischees, mit „Steifigkeit“, „Kälte“ und Erstarrung (GT 9, KSA 1, 70, 26 f.; vgl M 554, KSA 3, 324, 16 f. u. GM II 5, KSA 5, 299, 13–16). In M 72 taucht der Begriff des Ägyptizismus erstmals im Zusammenhang einer jüdischen Vorstellung auf: „der endgültige Tod als die Strafe des Sünders und niemals wieder auferstehen, als äusserste Drohung, — das wirkte schon stark genug auf diese sonderbaren Menschen [sc. die Juden], welche ihren Leib nicht loswerden wollten, sondern ihn, mit ihrem verfeinerten Ägypticismus, in alle Ewigkeit zu retten hofften.“ (KSA 3, 70, 23–28) Ägyptizismus scheint hier mit Mumifizierung des irdischen Leibes assoziiert zu werden.

In GD Was ich den Alten verdanke 2, KSA 6, 156, 2 f. verbindet N. Ägypten mit Idealismus und Verjenseitigung, in NL 1887/88, KSA 13, 11[375], 169, 3 (KGW IX 7, W II 3, 25, 20) mit einer Schwergewichtsverlagerung ins Jenseits. Im Brief von Köselitz vom 31. 05. 1888 berichtete N. über seinen Lektüreeindruck von Jacolliot 1876, d. h. der von ihm studierten Ausgabe des *Manu-Gesetzbuches*: „Ich bekenne den Eindruck, daß mir alles Andere, was wir von großen Moral-Gesetzgebungen haben, als Nachahmung und selbst Carikatur davon erscheint: voran der Aegypticismus; aber selbst Plato scheint mir in allen

Hauptpunkten einfach bloß g u t b e l e h r t durch einen Brahmanen.“ (KSB 8, Nr. 1041, S. 325, Z. 49–54) Obwohl die gängigen zeitgenössischen (Fremd-)Wörterbücher das Wort „Ägypticismus“ nicht führen, kommt es in der wissenschaftlichen Literatur des 19. Jahrhunderts zur Bezeichnung eines aus dem Ägyptischen in eine andere Sprache eingedrungenen Wortes oder der kulturellen Eigenart Ägyptens (vgl. z. B. Heffter 1848, Anhang, 35) gelegentlich vor. Zur Interpretation des Ägyptizismus vgl. z. B. Stack 1983, 51 u. Müller-Lauter 1999a, 199.

74, 6 f. *enthistorisiren*] Das Wort kommt in N.s Werken nur hier vor, obwohl es das kritikwürdige Verfahren der Philosophie seit der Antike höchst anschaulich macht. Der Begriff der Enthistorisierung, der sich weder in den zeitgenössischen noch in den modernen Wörterbüchern findet, ist für die Zeit vor N. nur selten zu belegen, aber doch kein Neologismus (vgl. etwa „enthistorisirt“ im Sinne von „aus dem historischen Kontext genommen“ in den *Historisch-politischen Blättern* 1862, 662).

74, 7 *sub specie aeterni*] Die Wendung „sub specie aeterni“ — unter dem Gesichtspunkt des Ewigen — kommt bei N. gelegentlich in unterschiedlichen Kontexten vor (GT 23, KSA 1, 147, 33: Verwandlung des Erlebten ins Mythische; FW 262, KSA 3, 518, 2: Lebens- und Sterbepraxis; AC 58, KSA 6, 246, 5: das für die Ewigkeit konzipierte Römische Reich). Es klingt darin Baruch de Spinoza an (vgl. z. B. Ueberweg 1866b, 3, 235 und Fischer 1865, 2, 520), der die Welt unter Ewigkeitsperspektive betrachtet wissen wollte („sub specie aeternitatis“ — Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, prop. 29). In der zeitgenössischen wissenschaftlichen Literatur ist die Wendung sehr populär.

74, 7–9 *wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien*] Das ist die Pointe des Ausdrucks „Ägypticismus“, vgl. NK 74, 4 f. Die Mumien- und Mumifizierungsmetapher ist bei N. schon älter, vgl. z. B. Za III Vom Geist der Schwere, KSA 4, 244, 7–9 und UB II HL 3, KSA 1, 268, 4–6.

74, 11 f. *sie werden Allem lebensgefährlich, wenn sie anbeten*] Wenn die Philosophen durch ihr Tun dem Leben gefährlich werden können — indem sie eben die Begriffe anbeten und damit die Wirklichkeit verneinen —, bedeutet das trotz aller Kritik, dass N. den Philosophen eine immense Macht, ein enormes Welt(bild)gestaltungspotential attestiert. Diese Macht der Philosophen gedenkt N. zu usurpieren.

74, 12–16 *Der Tod, der Wandel, das Alter ebensogut als Zeugung und Wachsthum sind für sie Einwände, — Widerlegungen sogar. Was ist, w i r d nicht; was*

wird, ist nicht… Nun glauben sie Alle, mit Verzweiflung sogar, an's Seiende.] Diese Passage ist wie das Folgende beeinflusst von Victor Brochards *Les sceptiques grecs*, einem Werk, das N. zu dieser Zeit studiert hat (vgl. EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 284, 27 f.). Brochard stellt zu Beginn seines Buches die Eleaten, insbesondere Parmenides, als Wegbereiter der späteren Skeptiker hin, indem sie dem Zeugnis der Sinne und damit allem Urteil über die Welt zu misstrauen lehrten. In 74, 12–16 klingt Brochard 1887, 5 an: „La raison démontre que l'être est un, immobile, éternel; les sens nous font voir partout la multiplicité, le changement, la naissance et la mort; ils ne méritent donc aucune créance." („Die Vernunft beweist, dass das Sein eins ist, unbeweglich, ewig; die Sinne lassen uns überall die Vielheit, den Wandel, die Geburt und den Tod sehen; sie verdienen daher keinerlei Glauben").

74, 17–22 *„Es muss ein Schein, eine Betrügerei dabei sein, dass wir das Seiende nicht wahrnehmen: wo steckt der Betrüger?" — „Wir haben ihn, schreien sie glückselig, die Sinnlichkeit ist's! Diese Sinne, die auch sonst so unmoralisch sind, sie betrügen uns über die wahre Welt.*"] Vgl. Brochard 1887, 5: „Avec eux [sc. Parmenides und Zenon von Elea] apparaît cette opposition du sensible et de l'intelligible qui devait plus tard tenir une si grande place dans les argumentations sceptiques. La connaissance sensible est déclarée insuffisante et trompeuse. […] On sait d'ailleurs comment Parménide opposait la vérité ([…]) à l'apparence ([…]): les sceptiques retiendront cette distinction, pour s'en tenir, il est vrai, à l'inverse de Parménide, à la seule apparence. Quant à Zénon, tous ses efforts tendaient à montrer que dans les apparences sensibles il n'y a que contradiction et absurdité." („Mit ihnen [sc. Parmenides und Zenon von Elea] erscheint erstmals der Gegensatz zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen, der später einen so wichtigen Platz in den skeptischen Argumentationen erhalten sollte. Das sinnliche Erkennen wird als ungenügend und trügerisch bezeichnet. […] Außerdem weiß man, wie Parmenides die Wahrheit ([…]) dem Schein ([…]) gegenüberstellte: Die Skeptiker werden diese Unterscheidung beibehalten, um sich, es ist wahr, an das Gegenteil von Parmenides, an den Schein allein zu halten. Was Zenon betrifft: Alle seine Bemühungen sollten zeigen, dass es in den sinnlichen Erscheinungen nur Widerspruch und Absurdität gibt.") Ebd., 7 f.: „Une conséquence nécessaire de ces vues sur l'être, toujours antérieures, chez les philosophes de ce temps, à toute théorie de /8/ la connaissance, était que les sens ne nous font pas connaître la vérité. Ces principes immuables, qu'on les appelle éléments, atomes ou homéoméries, ne sauraient tomber sous les sens: la raison seule les découvre; les sens sont donc trompeurs. Aussi tous les nouveaux ioniens sont-ils d'accord sur ce point avec Parménide et Héraclite: ‚Refuse, dit Empédocle, toute créance aux sens: que la pensée seule te fasse connaître la réalité.' —

‚Chacun se flatte de connaître l'univers: mais ni les yeux, ni les oreilles, ni l'intelligence d'un homme ne peuvent le comprendre.'" („Dass die Sinne nicht in der Lage seien, uns die Wahrheit kenntlich zu machen, war eine notwendige Folgerung aus jener aller Erkenntnistheorie immer vorangehenden Sicht auf das Sein bei den Philosophen dieser Zeit. Diese unveränderlichen Prinzipien, ob sie nun Elemente, Atome oder Homoiomerien genannt werden, können nicht mit den Sinnen erfasst werden: Einzig die Vernunft kann sie entdecken; die Sinne sind daher trügerisch. Auch alle neuen Ionier stimmen in diesem Punkt mit Parmenides und Heraklit überein: ‚Lehne jeden Glauben an die Sinne ab', sagt Empedokles, ‚einzig das Denken soll dir die Wirklichkeit erklären.' — ‚Jeder brüstet sich, das Universum zu erkennen: Doch weder die Augen und Ohren noch die Intelligenz des Menschen können es verstehen.'") Ähnlich äußert sich Brochard 1887, 24 f. zur Eleaten-Rezeption bei Euklid. Vgl. NK 78, 5–11. Die Frage, ob das sinnlich Wahrgenommene nur ein Betrug ist und es dahinter einen „Betrüger" als Verursacher gibt, diskutiert z. B. auch Descartes in den *Meditationes de prima philosophia* I, wo er die Möglichkeit eines *genius malignus*, eines täuschenden Geistes bespricht.

75, 1 f. *Neinsagen zu Allem, was den Sinnen Glauben schenkt, zum ganzen Rest der Menschheit: das ist Alles „Volk".*] Vgl. Brochard 1887, 7: „‚Les yeux et les oreilles', dit Héraclite, ‚sont de mauvais témoins pour ceux qui ont des âmes barbares'". („‚Augen und Ohren', sagt Heraklit, ‚sind schlechte Zeugen derer, die eine barbarische Seele haben'".) Die Stelle steht unmittelbar vor der Passage, die N. in 75, 10–14 verwertet.

75, 3 f. *Mumie sein, den Monotono-Theismus durch eine Todtengräber-Mimik darstellen!*] Vgl. NK 74, 7–9. Die Mumifizierungsmetaphorik kommt auch in N.s religionskritischen Lektüren vor: „On a appelé irrévérencieusement le catholicisme ‚un cadavre embaumé à la perfection', une momie chrétienne admirablement conservée sous les chasubles dorées et les surplis qui l'enveloppent" (Guyau 1887, 144. „Den Katholizismus hat man respektlos ‚einen perfekt einbalsamierten Kadaver' genannt, eine christliche Mumie, anbetungswürdig konserviert unter der goldenen Priesterkutte und dem Chorhemd, die sie einhüllen").

75, 3 *Monotono-Theismus*] Vgl. NK KSA 6, 185, 26.

2

75, 10–14 *Ich nehme, mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklit's bei Seite. Wenn das andre Philosophen-Volk das Zeugniss der Sinne verwarf, weil*

dieselben Vielheit und Veränderung zeigten, verwarf er deren Zeugniss, weil sie die Dinge zeigten, als ob sie Dauer und Einheit hätten.] Vgl. Brochard 1887, 7 (Nachweis bei Brobjer 1997a, 576 f.): „L'un des premiers, sinon le premier, Héraclite a montré que la sensation suppose un double facteur, le mouvement de l'objet et celui du sujet. Parménide récusait le témoignage des sens, parce qu'ils nous montrent la multiplicité et le changement: Héraclite, parce qu'ils nous représentent les choses comme avant de l'unité et de la durée." („Als einer der ersten, wenn nicht als erster, hat Heraklit gezeigt, dass die Sinnesempfindung zwei Faktoren voraussetzt; die Bewegung des Objekts und jene des Subjekts. Parmenides hat das Zeugnis der Sinne zurückgewiesen, weil sie uns Vielfalt und Veränderung zeigen: Heraklit wies sie zurück, weil die Sinne uns die Dinge zeigen, als hätten sie Einheit und Dauer.") Auf N.s Heraklit-Bild dürfte abgesehen von seiner frühen, intensiven Beschäftigung mit den Vorsokratikern (vgl. z. B. NK 1, 78, 23–25 und der einschlägigen Forschungsliteratur, vgl. NK KSA 6, 313, 7–12) auch die spätere Lektüre von Teichmüller 1876 nicht ohne Einfluss geblieben sein. Zu N.s Kritik an statischen Wirklichkeitskonzeptionen vgl. z. B. Dries 2008, zu N.s Heraklit-Bild Borsche 1985, 69–77.

75, 15–21 *Dieselben lügen weder in der Art, wie die Eleaten es glauben, noch wie er es glaubte, — sie lügen überhaupt nicht. Was wir aus ihrem Zeugniss m a c h e n, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer... Die „Vernunft" ist die Ursache, dass wir das Zeugniss der Sinne fälschen. Sofern die Sinne das Werden, das Vergehn, den Wechsel zeigen, lügen sie nicht...*] Indem N. den klassischen philosophischen Erkenntnisvorrang der Vernunft vor den Sinnen zurückweist und die Vernunft zur Täuscherin macht, die den von den Sinnen gelieferten Stoff fälsche, unterläuft er den von Brochard bei den griechischen Philosophen festgestellten Grundkonsens, dass stets der Vernunft und nicht den Sinnen zu trauen sei. Die erkenntnistheoretische Alternative, die das Haupt der Platonischen Akademie, Karneades von Kyrene (ca. 214–128 v. Chr.), diesem griechisch-philosophischen Konsens gegenüberstellt, besagt demgegenüber, dass weder den Sinnen noch der Vernunft zu trauen sei (Brochard 1887, 127). Karneades räumt also den Sinnen auch keine Erkenntnisrechte ein.

75, 19 *der Dauer...*] In W II 5, 73 folgte darauf (gestrichen): „Wir denken heute darüber durchaus als Herakliteer" (KGW IX 8, W II 5, 73, 54, vgl. KSA 14, 414). Vgl. dazu NL 1888, KSA 13, 14[116], 293, 12 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 105, 52–58): „unsere heutige Denkweise ist in einem hohen Grade Heraklitisch, Demokritisch und Protagoreisch..."

75, 22 f. *Aber damit wird Heraklit ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist.*] Vgl. Brochard 1887, 6 f.: „Rien de plus opposé à la doctrine des

éléates que celle d'Héraclite. Les uns disent: ‚L'être est, le non-être n'est pas'; /7/ l'autre soutient que l'être n'est pas, que le non-être est." („Nichts ist der Lehre der Eleaten gegenläufiger als diejenige des Heraklit. Die einen sagen: ‚Das Sein ist. Das Nicht-Sein ist nicht'; /7/ der andere behauptet, dass das Sein nicht ist und das Nicht-Sein ist.").

75, 23 f. *Die „scheinbare" Welt ist die einzige: die „wahre Welt" ist nur hinzugelogen…*] Vgl. NK 81, 8–11. Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[153], 336, 4–20 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 56, 2–24): „Die Verirrung der Philosophie ruht darauf, daß man, statt in der Logik und den Vernunftkategorien Mittel zu sehen, zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken (also ‚principiell', zu einer nützlichen Fälschung) man in ihnen das Criterium der Wahrheit resp. der Realität zu haben glaubte. Das ‚Kriterium der Wahrheit' war in der That bloß die biologische Nützlichkeit eines solchen Systems principieller Fälschung: und da eine Gattung Thier nichts Wichtigeres kennt als sich zu erhalten, so dürfte man in der That hier von ‚Wahrheit' reden. Die Naivetät war nur die⟨,⟩ die anthropocentrische Idiosynkrasie als Maß der Dinge, als Richterthum über ‚real' und ‚unreal' zu nehmen: kurz, eine Bedingtheit zu verabsolutiren. Und siehe da, jetzt fiel mit Einem Mal die Welt auseinander in eine wahre Welt und eine ‚scheinbare': und genau die Welt, in der der Mensch zu wohnen und sich einzurichten seine Vernunft erfunden hatte, genau dieselbe wurde ihm diskreditirt." Vgl. auch den Titel des N. wohlbekannten Werks von Gustav Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882). Zur Interpretation von 75, 23 f. siehe z. B. Niemeyer 1996.

3

75, 26–76, 1 *Und was für feine Werkzeuge der Beobachtung haben wir an unsren Sinnen! Diese Nase zum Beispiel, von der noch kein Philosoph mit Verehrung und Dankbarkeit gesprochen hat, ist sogar einstweilen das delikateste Instrument, das uns zu Gebote steht: es vermag noch Minimaldifferenzen der Bewegung zu constatiren, die selbst das Spektroskop nicht constatirt.*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[134], 318, 1–8 (KGW IX 8, W II 5, 78, 2–10): „Die tückische und blinde Feindseligkeit der Philosophen gegen die Sinne / Die Sinne sind es nicht, die täuschen! — / — unsere Nase, von der, soviel ich weiß, noch nie ein Philosoph mit Ehrerbietung gesprochen hat, ist einstweilen das delikateste physikalische Instrument, das es giebt: es vermag noch Schwingungen zu constatiren, wo selbst das Spektroscop ohnmächtig ist." Sehr anders hatte Herrmann 1887, 193 die Leistungsfähigkeit des Geruchssinns eingeschätzt: „Der

Geruchssinn, welcher nur jene chemischen Wirkungen wahrnimmt, die durch Berührung der Schleimhäute mit in Wasserdämpfen gelösten oder in Staubform durch die Luft fortgeführten im Schleime lösbaren Substanzen entstehen, verfügt wieder nur über ein sehr engbegrenztes Gebiet, das zum Theile mit jenem der schmeckbaren Substanzen zusammenfällt. Die einfachen Stoffe [...] vermögen wir fast gar nicht zu riechen“. Höffding 1887, 287 billigt dem Geruchssinn zu, sich „in weit höherm Grade als der Geschmack von Instinkt losmachen und die Quelle ästhetischen Wohlgefallens werden“ zu können. Kröner 1887, 176, Fn. 1 schließlich betont, wie sehr der „Kulturmensch“ im Laufe der Entwicklung „an Schärfe des Geruchsinnes verloren“ habe.

76, 1 *Spektroskop*] In N.s Werk und Nachlass kommt das Spektroskop nur hier sowie in der vorbereitenden Notiz NL 1888, KSA 13, 14[134], 318, 7 (KGW IX 8, W II 5, 78, 10) vor. Eine Spektralanalyse, für die Spektroskope verwendet wurden, hat nach damaligem Lexikonwissen freilich nichts mit den Sinneswahrnehmungen zu tun, für die die Nase zuständig ist: Unter Spektralanalyse verstand man die „Untersuchung des Spektrums des von einem Körper ausgesendeten oder von ihm durchgelassenen Lichts in der Absicht, die stoffliche Beschaffenheit des Körpers zu ergründen. Zur Beobachtung des Spektrums dienen die verschiedenen Arten der Spektroskope.“ (Meyer 1885–1892, 15, 117) Die Spektroskope dienen der chemisch-physikalischen Analyse von Substanzen, aber etwa auch der Beschaffenheit von Sternen. Zwar können Spektroskope durchaus auch Schwingungen und Bewegungen erfassen, aber doch zunächst einmal im astronomischen Bereich: „Wenn eine Lichtquelle mit großer Geschwindigkeit, welche mit derjenigen des Lichts vergleichbar ist, sich uns nähert oder von uns entfernt, so müssen von jeder homogenen Lichtsorte, welche sie aussendet, im ersten Fall mehr, im letzten Fall weniger Schwingungen pro Sekunde auf das Auge oder das Prisma treffen, als wenn die Lichtquelle stillstände. [...] In dieser Weise können mittels des Spektroskops Bewegungen wahrgenommen und gemessen werden, welche in der Gesichtslinie selbst auf uns zu oder von uns weg gerichtet sind, während ein Fernrohr nur solche Bewegungen wahrzunehmen gestattet, welche senkrecht zur Gesichtslinie erfolgen.“ (Meyer 1885–1892, 15, 121) Bei Guyau 1887, 433 konnte N. lesen, dass „le spectroscope nous prouve que des molécules terrestres se meuvent en harmonie avec des molécules placées dans les étoiles“ („das Spektroskop beweist, dass die Moleküle der Erde sich harmonisch mit den Molekülen der Sterne bewegen“). N. war Fragen der Spektralanalyse und des astronomischen Gebrauchs von Spektroskopen schon bei der Lektüre von Johann Carl Friedrich Zöllners *Über die Natur der Cometen* begegnet (z. B. Zöllner 1872, XXX ff.), wo auch die Frage erörtert wird (ebd., XXXV), wer der Entdecker der Spektralanalyse gewesen sei.

76, 1–3 *Wir besitzen heute genau so weit Wissenschaft, als wir uns entschlossen haben, das Zeugniss der Sinne anzunehmen*] Ein vergleichbares sensualistisches Bekenntnis, zu dem auch Comtes Positivismus und mit ihm Roberty 1887 tendieren, findet sich z. B. bei Rolph 1884, 1 f.: „Jede Erkenntniss beruht auf sinnlicher Wahrnehmung, auf Beobachtung; nur diejenigen Vorgänge sind unserer Erkenntniss direct zugänglich, welche in den Bereich unserer sinnlichen Wahrnehmung fallen, oder welche wir durch irgend welche Kunstgriffe /2/ in diesen Bereich bringen können." Bei Nägeli 1884, 578 f. (vgl. NPB 404, Lesespuren N.s) heißt es: „Da alle Vorstellungen, welche wir von der Natur haben, uns durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelt werden, so kann auch unser Erkennen nicht weiter gehen, als dass wir die wahrgenommenen Erscheinungen mit einander vergleichen und sie mit Rücksicht auf einander beurtheilen. [...] /579/ [...] Wir erkennen also eine Erscheinung, wir begreifen ihren Werth in Beziehung zu den übrigen Erscheinungen, wenn wir sie messen, zählen, wägen können." Herrmann 1887, 207 (Lesespur N.s, vgl. NPB 292) macht hingegen die „Oekonomie der Sinne" für „zahlreiche Fehlerquellen unseres Denkens" verantwortlich.

76, 4–6 *Der Rest ist Missgeburt und Noch-nicht-Wissenschaft: will sagen Metaphysik, Theologie, Psychologie, Erkenntnisstheorie.*] Vgl. NK KSA 6, 35, 18. Dass Metaphysik und Theologie vorwissenschaftliche Weltbetrachtungen seien, hat etwa auch Auguste Comtes Positivismus behauptet, den N. in Gestalt von Robertys *L'ancienne et la nouvelle philosophie* (1887, z. B. 221–229) intensiv studiert hat (NPB 500 f.), auch wenn er sich von dessen „ganz naiv[en] Gesetze[n] für eine historisch-nothwendige Entwicklung und Folge der philosophischen Hauptdifferenzen" distanziert (N. an Paul Deussen, 03. 01. 1888, KSB 8, Nr. 969, S. 222, Z. 58 f.). Dass Psychologie und Erkenntnistheorie ebenfalls als vorwissenschaftlich qualifiziert werden, mag demgegenüber überraschen, zumal sich N. in GD und anderen Schriften gerne als Psychologe zu erkennen gibt (vgl. NK 58, 2), und Psychologie dabei als eine götzenzerstörende Instanz erscheint (vgl. NK 59, 3 f.). Der von N. im Spätwerk selten verwendete Begriff der Erkenntnistheorie (vgl. AC 20, KSA 6, 186, 15 f.) ist schon in JGB 204 negativ konnotiert, und zwar in Gänsefüßchen: als eine Schwundstufe der Philosophie in der Gegenwart (KSA 5, 131, 32–34, vgl. zur Rezeptionsgeschichte Rorty 1979, der N.s Kritik an der Erkenntnistheorie systematisch erneuern will). Schon vor der Roberty-Lektüre hatte sich N. in NL 1885/86, KSA 12, 1[60], 26, 1–8 (ungeglättet in KGW IX 2, N VII 2, 143, 28–40) notiert: „Es ist beinahe komisch, daß unsere Philosophen verlangen, die Philosophie müsse mit einer Kritik des Erkenntnißvermögens beginnen: ist es nicht sehr unwahrscheinlich, daß das Organ der Erkenntniß sich selber ‚kritisiren' kann, wenn man [...] mißtrauisch geworden ist über die bisherigen Ergebnisse der Erkenntniß? Die

Reduktion der Philosophie auf den ‚Willen zu einer Erkenntnißtheorie' ist komisch. Als ob sich so Sicherheit finden ließe!" Der Begriff der Erkenntnistheorie ist zunächst mit dem (Neu-)Kantianismus assoziiert, wird aber z. B. (als „théorie de la connaissance") bei Roberty 1887, 19 f. (Lesespuren N.s) u. ö. generell zur Bezeichnung von vorwissenschaftlichen, metaphysischen Überlegungen zur Möglichkeit und Wirklichkeit des Erkennens benutzt. Die Entstehung der Erkenntnistheorie ist für Roberty zwar ein Entwicklungsschritt, sie bleibt aber an die Metaphysik gebunden (ebd., 82 f., vgl. 231, jeweils Lesespuren N.s). Für Robertys Kritik wiederum ist die Feststellung charakteristisch, dass der Idealismus auf einer falschen Psychologie beruhe und sich auch Kants Kritizismus schließlich in wissenschaftliche Psychologie transformieren müsse: „La métaphysique, dont l'idéalisme n'est qu'un cas particulier, a toujours eu pour point de départ non seulement une fausse psychologie ou plutôt une fausse philosophie de la psychologie, mais encore des philosophies tout aussi peu satisfaisantes de la physique, de la chimie, etc.; d'un autre côté cependant, quelque vastes que soient nos connaissances en psychologie, *elles ne sauraient, à elles seules, nous conduire à des généralisations vraiment philosophiques*. Mais c'est là précisément ce qui est absolument nié par une certaine philosophie qui, à cause de cela même, est fatalement condamnée à rester toujours à l'état *purement critique*. [...] *[o]u la philosophie critique* cèdera sa place à la psychologie scientifique et disparaîtra, ou elle se transformera encore une fois, comme cela lui est déjà arrivé chez Kant, en une *véritable métaphysique*." (Roberty 1887, 338; von N. Unterstrichenes kursiviert; Randstriche links und rechts. „Die Metaphysik, von der der Idealismus bloß ein Spezialfall ist, hat als Ausgangspunkt immer schon nicht nur eine falsche Psychologie oder genauer eine falsche Philosophie der Psychologie gehabt, sondern mehr noch genauso unbefriedigende Philosophien der Physik, der Chemie, etc.; andererseits jedoch, so umfassend unsere Kenntnisse der Psychologie auch sein mögen, *sie allein werden uns niemals zu wahrhaftig philosophischen Verallgemeinerungen führen können*. Aber genau dieser Punkt wird oft von einer gewissen Philosophie absolut verneint und eben deshalb wird diese Philosophie für ewig im Zustand *reiner Kritik* bleiben. [...] *[E]ntweder* wird *die kritische Philosophie* der wissenschaftlichen Psychologie Platz machen und verschwinden, oder sie wird sich nochmals, wie sie es schon bei Kant getan hat, in eine *wirkliche Metaphysik* verwandeln.") Während Roberty also eine falsche und eine wissenschaftliche Psychologie unterscheidet und nur erstere der vorwissenschaftlichen Sphäre zuschlägt, verkürzt N. in 76, 4–6 Psychologie und Erkenntnistheorie auf Disziplinen, die ohne Sinneswahrnehmung auskommen zu können wähnen und daher vorwissenschaftlich sind. Eine wissenschaftliche Psychologie ginge demgegenüber von der Sinneswahrnehmung aus; an die

„Stelle der ‚Erkenntnißtheorie'" könnte „eine Perspektiven-Lehre der Affekte" treten (NL 1887, KSA 12, 9[8], 342, 25 f. = KGW IX 6, W II 1, 133, 10–13).

76, 6–9 *Oder Formal-Wissenschaft, Zeichenlehre: wie die Logik und jene angewandte Logik, die Mathematik. In ihnen kommt die Wirklichkeit gar nicht vor, nicht einmal als Problem*] Die Irrealität der mathematischen Gegenstände betont bei Brochard 1887, 418 im Gefolge der antiken Skepsis. In 76, 6–9 grenzt sich N. gegen den integrativen Begriff von Mathematik ab, wie ihn z. B. Nägeli exponiert, der die Naturwissenschaft zwingend auf die Mathematik angewiesen sieht: „Das einzige im Gebiete des Wissens, was wir, gestützt auf unsere sinnlichen Wahrnehmungen, vollbringen, ist die Mathematik. [...] Wir können daher auch die realen Dinge sicher erkennen, so weit wir an ihnen mathematische Begriffe, Zahl und Grösse mit allem, was die Mathematik daraus ableitet, verwirklicht finden. Das Naturerkennen beruht also in der Anwendung des mathematischen Verfahrens auf die natürlichen Erscheinungen" (Nägeli 1884, 582). „Die formalen Wissenschaften verhalten sich [...] zu den realen Wissenschaften wie das Abstracte zum Concreten, wie das Allgemeine zum Besonderen, und wie das Einfache zum Zusammengesetzten. Wenn der menschliche Geist die ersteren aus sich entwickeln kann, so muss er aus den aprioristisch gegebenen Ideen auch die letzteren sammt ihrem Inhalte darstellen können" (ebd., 637). N. scheint demgegenüber die formalen von den realen Wissenschaften abzugrenzen und den Gedanken zurückzuweisen, dass erstere zumindest eine innere „Wirklichkeit", nämlich die Struktur des Bewusstseins (oder gar angeborene Ideen) darstellen. Wie sich diese Formalwissenschaften dann konstituieren, bleibt allerdings ein Rätsel. Die in 76, 6–9 vollzogene Trennung von Mathematik und Naturwissenschaft wird immerhin nicht als prinzipielle philosophische Unterscheidung exponiert: In AC 59, KSA 6, 247, 31 f. sind beide Sphären wieder vereint. Zur philosophischen Interpretation von 76, 6–11 siehe Abel 1998, 329–333.

4

76, 14 f. *das Letzte und das Erste zu verwechseln*] Vgl. Matthäus 19, 30.

76, 17 f. *die allgemeinsten, die leersten Begriffe, den letzten Rauch der verdunstenden Realität*] In Mp XVI 4 lautete der Passus: „irgend eine jener so überflüssigen hinderlichen Begriffs-Verdünnungen und -Verdunstungen, wie den Begriff ‚gut', den Begriff ‚wahr'" (KSA 14, 414).

76, 23–26 *Alle obersten Werthe sind ersten Ranges, alle höchsten Begriffe, das Seiende, das Unbedingte, das Gute, das Wahre, das Vollkommne — das Alles kann nicht geworden sein, muss folglich causa sui sein.*] N. unterwirft in diesem Abschnitt die großen Begriffe der Philosophie einem genealogischen Verfahren, wie er es ähnlich schon in GM erprobt hat, um herauszustellen, dass kein Begriff „causa sui", Ursache seiner selbst ist. Zur Kritik an der Idee der „causa sui" vgl. JGB 21, KSA 5, 35 f. u. JGB 15, KSA 5, 29, 14 f. Bei den von Brochard behandelten antiken Skeptikern hatte N. in seiner schon früh ausgeprägten Kritik an den herkömmlichen Begriffen der Philosophie Unterstützung gefunden: Dort wird beispielsweise geschildert, wie Aenesidemus den Begriff des Guten überhaupt zurückgewiesen habe (Brochard 1887, 270), oder wie eben gerade kein Korrespondenzverhältnis zwischen Begriffen und Dingen in der Welt bestehe (ebd., 410).

76, 28–30 *Das Letzte, Dünnste, Leerste wird als Erstes gesetzt, als Ursache an sich, als ens realissimum...*] Die scholastische Definition Gottes als des „allerwirklichsten Wesens" hat schon Kant in seiner Zurückweisung des ontologischen Gottesbeweises problematisiert (*Kritik der reinen Vernunft*, AA III 403–410). Bei Ueberweg 1866b, 3, 165 konnte N. (dessen direkte Kant-Lektüren sehr spärlich waren) dazu lesen: „Das kosmologische Argument schliesst daraus, dass überhaupt irgend etwas existirt, auf die Existenz eines schlechthin nothwendigen Wesens, welches dann unter Zuhülfenahme des ontologischen Argumentes mit der Gottheit als dem ens realissimum oder perfectissimum gleichgesetzt wird. Kant dagegen bestreitet, dass die Principien des Vernunftgebrauchs uns zu einer Verlängerung der Kette der Ursachen über alle Erfahrung hinaus berechtigen; führte aber das Argument auch wirklich auf eine extramundane und schlechthin nothwendige Ursache, so sei doch dieselbe noch nicht als das absolut vollkommene Wesen erwiesen und die Zuflucht zum ontologischen Argument sei wegen der erwiesenen Ungültigkeit desselben unzulässig."

76, 30–31 *Dass die Menschheit die Gehirnleiden kranker Spinneweber hat ernst nehmen müssen!*] Vgl. NK 126, 19 f.; NK KSA 6, 177, 32–178, 1 u. 185, 3.

5

77, 3 *wir (— ich sage höflicher Weise wir...)*] Die Inanspruchnahme der „Wir", um damit die Leser einzugemeinden und sie auf das Umwertungsanliegen des schreibenden Ichs einzuschwören — vgl. NK KSA 6, 169, 2 —, wird hier fragend eingeklammert, da N. sich doch erklärtermaßen nur an die „Wenigsten" wendet (AC Vorwort, KSA 6, 167, 2). Eine solche Reflexion auf die Funktion der

„Wir“ ist in N.s Werken nicht häufig. Die „Wir“ leiten hier einen Perspektivenwechsel und einen ausdrücklichen Positionsbezug gegen die herrschende philosophische Tradition ein.

77, 7–9 *Heute umgekehrt sehen wir, genau so weit als das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen*] Eine Radikalisierung der Erkenntniskritik Kants hatte N. in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* kennengelernt. Spir argumentierte, die Erfahrungsdaten könnten prinzipiell mit dem logischen Identitätssatz nicht übereinstimmen — einem Satz, nach dem jeder Gegenstand mit sich selbst identisch sei, während in der Erfahrung kein Gegenstand zu erkennen wäre, der diese Identität aufweist. Der Identitätssatz sei unmittelbar gewiss, aber wenn man ihn mit den ihm widerstreitenden Erfahrungsdaten zusammenstelle, ergäben sich die Grundsätze der Substanzbeharrlichkeit und der Kausalität (Spir 1877, 1 u. 2). Die Wirklichkeitserfahrung wird bei Spir dem Primat der Vernunft unterworfen — einem Primat, der schließlich eine Welt des Unbedingten jenseits aller Relativität zu postulieren erlaubt. Dagegen polemisiert N., der es mit den bei Brochard 1887 präsentierten Skeptikern hält, die die Erkenntniskraft der Vernunft gleichfalls hinterfragen. Zu N. und Spir siehe D’Iorio 1993b u. Small 2001, 1–20.

77, 9–12 *uns gewissermaassen verstrickt in den Irrthum, necessitirt zum Irrthum; so sicher wir auf Grund einer strengen Nachrechnung bei uns darüber sind, dass hier der Irrthum ist.*] Das Hauptproblem, das sich aus Stellen wie diesen ergibt, ist das der Selbstanwendung: Auch N. selbst ist auf Sprache angewiesen, auch sein Denken hat sprachliche Gestalt und kann damit einer bestimmten Metaphysik nicht entkommen. So könnte jeder Zugang zu N.s „wahrer Philosophie“ (Löw 1984, 5) versperrt sein. N.s Metaphysik- und Sprachkritik würde sich, da selbst sprachförmig, selbst aufzuheben drohen. Zur dialektischen Rettung der „wahren Philosophie“ N.s auf Grundlage von 77, 9–12 setzt Dellinger 2009 an.

77, 12–14 *Es steht damit nicht anders als mit den Bewegungen des grossen Gestirns: bei ihnen hat der Irrthum unser Auge*] D. h. wir sehen die Sonne auf- und untergehen, was sie bekanntlich nicht tut.

77, 15–26 *Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewusstsein bringen. Das sieht überall Thäter und Thun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt an’s „Ich“, an’s Ich als Sein, an’s Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle*

Dinge — es schafft erst damit den Begriff „Ding“... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, untergeschoben; aus der Conception „Ich“ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff „Sein“...] Dieser Passus enthält N.s Fundamentalkritik an der Sprache, die jede Erkenntnis irreleite, am Ich als sprachlichem Konstrukt und schließlich an der Deduktion des Seins aus dem Ich. Er greift damit Überlegungen aus der von ihm selbst nicht publizierten Frühschrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* auf und bietet zugleich eine Travestie von Descartes' *cogito-sum*-Argument: Aus dem redenden (statt denkenden) Ich (das eigentlich nur ein sprachliches Zeichen ist) wird dessen Sein und daraus schließlich das Sein selbst gefolgert, womit man nach N. nur Opfer einer sprachlichen Irreleitung geworden sei: Aus der Sprache folge gerade kein Sein. Sie suggeriert Täter und Tun, wo es womöglich weder das Eine noch das Andere gibt. N. argumentiert hier implizit auch gegen Gustav Teichmüller und die Vorstellung, dass das Subjekt eine unmittelbare Erfahrung von sich selbst besitze und Objekterkenntnis nur durch die Übertragung des als Substanz begriffenen Subjekts auf ein außerhalb gelegenes Objekt gewinnen könne (ausführlich dazu auf dem Hintergrund einer minutiösen Interpretation von JGB 17 Loukidelis 2009).

Die Kritik an der Hypostasierung des Ichs zu einer eigenen Wesenheit jenseits der Grammatik und der Erkenntnistheorie konnte N. beispielsweise in Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (II, § 28) vorformuliert finden: „Eine von Fichte eingeführte und seitdem habilitirte Erschleichung liegt im Ausdruck das Ich. Hier wird nämlich, durch die substantive Redeform und den vorgesetzten Artikel, das wesentlich und schlechthin Subjektive zum Objekt umgewandelt. Denn in Wahrheit bezeichnet Ich das Subjektive als solches, welches daher gar nie Objekt werden kann, nämlich das Erkennende im Gegensatz und als Bedingung alles Erkannten. Dies hat die Weisheit aller Sprachen dadurch ausgedrückt, daß sie Ich nicht als Substantiv behandelt: daher eben Fichte der Sprache Gewalt anthun mußte, um seine Absicht durchzusetzen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 40) Schopenhauer freilich behielt das transzendentale Subjekt Kantischer Prägung, das wiederum bei N. gleichfalls zur Disposition steht. Vgl. zum Begriff des Ichs NK 91, 7–9.

77, 17 *grobes Fetischwesen*] Fetischismus wird in den religionswissenschaftlichen Diskussionen der Zeit eifrig diskutiert, vgl. z. B. Caspari 1877, 94–156, Roberty 1887, 259 oder Guyau 1887, 3: „Les esprits positifs, au contraire, n'aperçoivent, avec Auguste Comte, à l'origine des religions que les croyances grossières du fétichisme.“ („Die positiven Geister erkennen mit Auguste Comte am Ursprung der Religionen nur die plumpen Glaubensüberzeugungen des Fetischismus.“ Vgl. ebd., 31, wo Guyau den Begriff des Fetischismus problematisiert.) Meyer 1885–1892, 6, 195 fasst zusammen: „*Fetischismus*, Verehrung eines

Fetisches. Das Wort Fetisch, durch de Brosses (‚Du culte des dieux fétiches', Par. 1760 [...]) zuerst im Umlauf gebracht, stammt von dem portugiesischen Feitico (‚Zauber') her, das vom lateinischen facticius (‚künstlich gemacht') abzuleiten ist, und mit welchem die Portugiesen die Götzen der Neger am Senegal bezeichneten [...]. Bald aber nannte man alle in den ältern und neuern Naturreligionen vergötterten, sinnlich anschaulichen Gegenstände Fetische und versteht demnach unter F. diejenige Form der Religion, welche annimmt, daß Gottheiten in gewissen materiellen Gegenständen eingekörpert leben können, und diese deswegen anbetet. Der F. ist daher die roheste Form des Pantheismus oder richtiger Animismus [...] und stellt uns das erste trübe Hervorleuchten der Ahnung höherer Mächte dar. Die Menschen dieser Stufe denken sich noch alle Dinge der Außenwelt, organische wie unorganische, als erfüllt von einem Leben, das im wesentlichen ihrem eignen analog".

77, 22–78, 13 *projicirt den Glauben an die Ich-Substanz [...] an die Grammatik glauben*...] In W II 5, 68 lautete die erste Fassung: „überträgt die subjektive Scheinbarkeit auf alles Übrige, überall ein Sein hineinlegend und das Sein als Ursache setzend. Wenn diese alten Weisen, wie die Eleaten unter den Griechen, eine so große Überredungskraft für Jedermann hatt⟨en⟩, selbst noch für materialistische Physiker (– Demokrit unterwirft sich der eleatischen Begriffsfixierung des Seienden, als er sein Atom erfand –), so wollen wir nicht vergessen, wen sie für sich hatten, den Instinkt der Sprache, die sogenannte Vernunft. Diese glaubt an eine seiende Welt, ihre Kategorien würden unanwendbar in einer Welt des absoluten Werdens sein...: wir sind heute in der That in der Schwierigkeit, keine Formeln mehr für unsere Conception [...] zur Hand zu haben und überall die alten Kategorien einschleppen zu müssen, um nur reden zu können. Das giebt dergleichen beinahe lustige Quidproquos: so bedienen wir uns heute noch des Wortes ‚Ursache', haben es aber seines Inhalts entleert, – und ich fürchte, alle unsere Formeln bedienen sich des alten Wortes, in einem Sinne, der vollkommen willkürlich ist" (KGW IX 8, W II 5, 68, 24–48, vgl. KSA 14, 414).

77, 26–28 *Am Anfang steht das grosse Verhängniss von Irrthum, dass der Wille Etwas ist, das wirkt, — dass Wille ein Vermögen ist*...] Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 3, KSA 6, 90 f.

78, 2 f. *wir müssen schon einmal in einer höheren Welt heimisch gewesen sein*] Anspielung auf die etwa bei Platon propagierte Idee der Seelenwanderung und der Wiedererinnerung an eine höhere Sphäre, in der der Mensch ursprünglich heimisch war (vgl. z. B. Platon: *Phaidon* 75a–77a u. *Menon* 81a–e).

78, 5–11 *In der That, Nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein, wie er zum Beispiel von den Eleaten formulirt wurde:*

er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen! — Auch die Gegner der Eleaten unterlagen noch der Verführung ihres Seins-Begriffs: Demokrit unter Anderen, als er sein A t o m erfand...] Als direkte Vorlage zu dieser Stelle über Demokritos von Abdera (ca. 460–370 v. Chr.) ist Brochard 1887, 8 wahrscheinlich: „Comme Parménide, Démocrite oppose la vérité à l'opinion et déclare que ce qui apparaît aux sens n'existe pas réellement. Ce qui existe, ce sont uniquement les atomes; le chaud et le froid, le doux et l'amer, la couleur n'ont pas de réalité. ‚La vérité, dit-il encore, est profondément cachée', et il insiste tellement sur ce point, que souvent on l'a pris pour un sceptique." („Wie Parmenides stellt auch Demokrit die Wahrheit der Meinung entgegen und erklärt, dass das, was die Sinne wahrnehmen, nicht wirklich existiert. Das, was existiert, sind nur die Atome; das Kalte und das Warme, das Süße und das Bittere, die Farbe haben keine Realität. ‚Die Wahrheit', sagt er außerdem, ‚ist tief versteckt', und in diesem Punkt insistiert er so stark, dass man ihn oft für einen Skeptiker gehalten hat.") In NK 74, 17–22 ist die unmittelbar vorausgehende, gleichfalls einschlägige Passage zitiert. Brochard 1887, 9 f. behandelt Demokrits atomistischen Dogmatismus noch etwas ausführlicher, während Liebmann 1882, 104–106 die ontologischen Voraussetzungen des Atomismus bei Demokrit und Epikur aufweisen will: „Der demokritisch-epikureische Anarchismus [sc. der Atome], wie man ihn sich gewöhnlich denkt, und ebenso seine Nachkömmlinge in moderner Zeit, befinden sich, sofern sie die Herrschaft des Allgemeinen über das Einzelne gänzlich ableugnen zu können glauben, in einer handgreiflichen Selbsttäuschung. Stillschweigend müssen sie entweder mit Platon nomokratische, oder mit Aristoteles *idiotypische Voraussetzungen* machen." (Liebmann 1882, 105. Von N. mit Randstrich markiert; von ihm Unterstrichenes kursiviert) Die „metaphysische Atomistik" der Antike (ebenso wie die gegenwärtige) kritisiert Nägeli 1884, 605: „Von dem philosophischen Atom zur realen Welt gähnt eine Kluft, deren Ueberschreitung um so mehr als eine Unmöglichkeit eingesehen wird, je schärfer wir einerseits das Atom zu fassen suchen und je tiefer wir andrerseits in die Erkenntniss der realen Welt eindringen."

Die Verbindung von Atomismus und Anarchie findet sich in NL 1885/86, KSA 12, 2[87], 104 (KGW IX 5, W I 8, 129, 4–34), während NL 1887/88, KSA 13, 11[73], 36, 10–13 (KGW IX 7, W II 3, 167, 6–10) die ontologischen Projektionen unterminiert: „es giebt keine dauerhaften letzten Einheiten, keine Atome, keine Monaden: auch hier ist ‚das Seiende' erst von uns h i n e i n g e l e g t, (aus praktischen, nützlichen perspektivischen Gründen)." Auch bei Höffding 1887, 73 und 76 sowie Roberty 1887, 8 gibt es Äußerungen zu Demokrit, zum antiken Materialismus und Atomismus, die N. im Vorfeld von GD gelesen hat, die aber doch recht unspezifisch wirken. Vgl. NK 91, 27–29 und NK KSA 6, 27, 23.

78, 11–13 *Die „Vernunft“ in der Sprache: oh was für eine alte betrügerische Weibsperson! Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben…*] Vgl. JGB Vorrede (KSA 5, 11 f.) und JGB 34: „Warum dürfte die Welt, d i e u n s e t w a s a n g e h t —, nicht eine Fiktion sein? Und wer da fragt: ‚aber zur Fiktion gehört ein Urheber?‘ — dürfte dem nicht rund geantwortet werden: W a r u m? Gehört dieses ‚Gehört‘ nicht vielleicht mit zur Fiktion? Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?“ (KSA 5, 54, 2–11) Diese Stelle wiederum ist direkt inspiriert von Dühring 1865, 170 f. — vgl. den Nachweis bei Riccardi 2006, 299 —; sie geht auf N.s Dühring-Lektüre von 1875 zurück (NL 1875, KSA 8, 9[1], 171 f.). Zur Vorgeschichte von 78, 11–13 in früheren Werken N.s vgl. Magnus 1988, 159–162, zum philosophischen Traditionshintergrund Simon 1972, 11 u. ö., zu den weiteren Lektürequellen Loukidelis 2009, 47–49, zu den Folgerungen, die sich für Theologie ergeben Striet 1998. Wenig ergiebig ist Schlechta 1972.

6

78, 23–26 *man hat die „wahre Welt“ aus dem Widerspruch zur wirklichen Welt aufgebaut: eine scheinbare Welt in der That, insofern sie bloss eine m o r a l i s c h - o p t i s c h e Täuschung ist*] Vgl. NK 81, 8–11.

78, 27–32 *Von einer „andren“ Welt als dieser zu fabeln hat gar keinen Sinn, vorausgesetzt, dass nicht ein Instinkt der Verleumdung, Verkleinerung, Verdächtigung des Lebens in uns mächtig ist: im letzteren Falle r ä c h e n wir uns am Leben mit der Phantasmagorie eines „anderen“, eines „besseren“ Lebens.*] Während die Abschnitte 1 bis 5 dieses Kapitels die Struktur und das Zustandekommen des Irrtums einer wahren Welt und der Vernunft als ihrer Garantin erläutert haben und die dahinterstehenden Beweggründe weitgehend ausklammern, wird hier ein markantes Interesse hinter dieser Erfindung einer wahren, vernünftigen, anderen Welt dingfest gemacht, nämlich das Ressentiment gegen das Leben, dessen Verneinung aus Frustration. Diese Erklärung fügt das ganze Kapitel „Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ in den Rahmen der Dekadenz- und Nihilismuskritik ein, die ein leitendes Thema von GD insgesamt darstellt. Die Motivation der Philosophen erweise sich generell als eine lebensfeindliche, ja lebensgefährliche (74, 12). Zu dieser Erklärung steht Abschnitt 5 (77, 12–78, 13) in einer gewissen Spannung, wo die Entstehung des Irrtums einer wahren Welt

von Sein, Ich und Gott dem mangelhaften Funktionieren der Sprache angelastet wird. Nach Motiven zu suchen, würde nach der dort unternommenen Sprachkritik gerade bedeuten, einen Täter anzunehmen, der aber doch nur Fiktion wäre. Damit würde auch die Rede von den „Wir", die sich „am Leben" „rächen" (78, 30) wollen, hinfällig: Diese „Wir" gibt es nicht; sie sind ein Sprachprodukt. Die Spannung zwischen den beiden Stoßrichtungen der Kritik zeigt, dass es N. nicht um ein kohärentes System der Kritik zu tun ist, sondern darum, den Widerspruch herauszufordern (so 78, 17), und zwar mit allen Mitteln.

78, 27 f. *Von einer „andren" Welt als dieser zu fabeln*] Zur „Fabel" der „wahren Welt" vgl. NK zu GD Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde (KSA 6, 80 f.).

79, 1–5 *Die Welt scheiden in eine „wahre" und eine „scheinbare", sei es in der Art des Christenthums, sei es in der Art Kant's (eines hinterlistigen Christen zu guterletzt) ist nur eine Suggestion der décadence, — ein Symptom niedergehenden Lebens…*] Vgl. NK 80, 13–18 und NK KSA 6, 176, 21–177, 5. JGB 34, KSA 5, 53, 31–54, 2 gibt sich liberaler: „Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ‚wahr' und ‚falsch' giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesammttöne des Scheins, — verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden?"

79, 5–10 *Dass der Künstler den Schein höher schätzt als die Realität, ist kein Einwand gegen diesen Satz. Denn „der Schein" bedeutet hier die Realität noch einmal, nur in einer Auswahl, Verstärkung, Correctur… Der tragische Künstler ist kein Pessimist, — er sagt gerade Ja zu allem Fragwürdigen und Furchtbaren selbst, er ist dionysisch…*] Der Künstler, der hier zum ersten Mal in diesem Kapitel vorkommt und es zugleich beschließt, wird zu einer positiven Gegeninstanz der *décadence*-Philosophen, obwohl er sich der Schrecklichkeit des Daseins nicht entzieht und selber Scheinproduzent ist — aber eben eines Scheines, der die empirische Wirklichkeit verstärkt statt negiert. Aus welcher Versenkung der Künstler als eine aktive Gestalt nun plötzlich auftauchen kann, wenn es eigentlich keine „Thäter" (77, 19) mehr gibt, bleibt offen — ebenso, worin das spezifisch Tragische dieser Künstlerschaft besteht außer in der trotzigen Weltbejahung trotz dominierender Übel (vgl. im Hinblick auf GT dazu Goedert 2008). In einer Vorarbeit NL 1888, KSA 13, 14 [168], 355, 5–11 (KGW IX 8, W II 5, 37, 49–60) blieb die Frage, ob der tragische Künstler ein Pessimist sei, immerhin noch offen. Zum tragischen Künstler beim späten N. vgl. NK 118, 24–28; Tongeren 1996, Schwab 2011 u. Sommer 2011e.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kunst und Schein nimmt ein Motiv aus GT wieder auf; N. ist ihm beispielsweise bei der Lektüre von Hehn 1888, 195 erneut begegnet: „die Kunst ist der Zeit nicht unterthan, da sie sich am Scheine genügt; aber auch im Naturlaufe selbst stellt sich das Flüchtigste, die Liebe und die Schönheit, durch ewige Wiederkehr als ein ewig Bleibendes dar". N. kommt auf die Frage des Künstlers in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 8–11 wiederholt zurück, unterlässt dort aber eine einseitige Festschreibung des tragischen Künstlers als „dionysisch" — der tragische Künstler fehlt dort ganz! N. findet dort stattdessen im Architekten sogar eine Künstlerschaft jenseits des Apollinischen und Dionysischen verwirklicht, vgl. NK 118, 24–28. Den tragischen Künstler versteht N. in 79, 5–10 als ganz und gar dionysisch, nicht länger wie in GT als dionysisch-apollinisch. Vgl. auch NK 127, 31–128, 7.

Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums

Nach einem Plan vom Frühjahr 1888 hätte ein Abschnitt „die wahre und die scheinbare Welt" zum ersten Kapitel des „Willens zur Macht" werden sollen (NL 1888, KSA 13, 14[156], 340, 5, vgl. KGW IX 8, W II 5, 55, 10); „die Vorstufe dieses Abschnittes der *Götzen-Dämmerung* ist tatsächlich im Manuskript ‚Erstes Kapitel' überschrieben" (Montinari 1984, 73).

Dieses Kapitel — nach Montinari 1984, 73 eine „philosophische Parabel" — hat poststrukturalistische Diskussionen über Hyperrealität namentlich bei Jean Baudrillard inspiriert (Allison 1999, 179). Heidegger 1989, 1, 235 hat es gelesen als „kurze Darstellung des Platonismus und seiner Überwindung". Abel 1998, 336 stellt es als „umgekehrte Genealogie" dar, die „vom äußersten Punkt einer vom realen Dasein entfernten metaphysischen Welt bis zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Grundcharakters der für den Menschen einzigen Welt und Wirklichkeit" verlaufe. Es handle sich um einen „nach Graden fortschreitenden Selbstzerfall, [um] die notwendige Selbstüberwindung und Entwertung" der metaphysischen Welt. Am Ende steht nach Abel die Erkenntnis des ewigen Flusses aller Dinge, der von N. „als das fortwährende Mit- und Gegeneinander-Wirken, als das Zusammen- und Wieder-auseinander-treten der Willen-zur-Macht-und-Interpretations-Komplexe" verstanden werde (ebd., 340).

Abels einflussreiche Interpretation dieses häufig als Herzstück von GD charakterisierten Kapitels dokumentiert, wie stark die Interpreten dazu tendieren, über den offenkundig einen Abschluss markierenden Absatz 6 (81, 8–14) hinaus eine positive Ontologie, beispielsweise auch die vorgebliche Lehre von der Ewigen Wiederkunft in den Text hineinzulesen. Dessen Pointe besteht aber

gerade darin, dass er sich über den Charakter einer allfälligen neuen Ontologie vollständig ausschweigt. In der Schlusspassage verkündet dieser Text mit der Abschaffung der wahren Welt zugleich die Abschaffung der scheinbaren und scheint somit den Weltbegriff, Ontologie überhaupt aufzugeben, um gleichsam einem skeptischen Weltverzicht Platz zu machen, als ob der Begriff der Welt eine nicht-perspektivische Erkenntnis impliziere, über die niemand verfügt.

Das Kapitel deklariert sich im Untertitel „Geschichte eines Irrthums“ (80, 2) als ein Narrativ, das dann die verschiedenen Stationen der Philosophiegeschichte in eine Abfolge bringt, die schließlich zur Abschaffung sowohl der „wahren“ wie der „scheinbaren Welt“ führt. Dieses Narrativ hat eine streng lineare Verlaufsform — Verfall bis Absatz 3, Aufstieg ab Absatz 4 — und kann durchaus selbst als „Fabel“ gelten, jedenfalls dann, wenn man die zeitgenössische Definition der Fabel zugrunde legt, vgl. Meyer 1885–1892, 5, 989 f.: „im weitern Sinn das Süjet jeder Dichtung, z. B. eines Dramas oder eines Epos, oder nach Lessing jede Erdichtung, womit der Dichter eine gewisse Absicht verbindet“. Auch Fabel im Sinne einer märchenhaften Geschichte aus längst vergangener Zeit deckt eine Bedeutungsdimension des Wortgebrauchs hier ab: Der Glaube an eine „wahre Welt“ ist uns zu etwas geworden, was wir selbst längst verloren haben, und von dem wir nur noch als Fabel wissen. Die Geschichte, die N. hier erzählt, funktioniert im wahrsten Sinne des Wortes als eine Ideengeschichte: Die Idee ist (z. B. 80, 5; 11 f.; 17 f.) in den ersten drei Absätzen explizit das Subjekt, also — wie in der Fabel — eine allegorische Personifikation, und verschwindet als „Idee“ mit Ausnahme von 81, 1 in den letzten drei Abschnitten — weil die sich aufklärenden „Geister“ (81, 7) eben nicht mehr an Ideen als handelnde Personen glauben können. Im Anschluss an GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 1 handelt es sich bei GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde um einen Text, der genau jenen „historische[n] Sinn“ vorführt, dessen „Mangel“ N. bei den herkömmlichen Philosophen beklagt: Während GD Die „Vernunft“ in der Philosophie gerade keine historische Erzählung präsentiert, sondern quasi im zeitlosen Raum Strukturdefizite bisherigen Philosophierens aufdeckt, wird in GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde das eine Defizit, nämlich die Erfindung einer Jenseits-Welt, temporalisiert und damit anschaulich gemacht, wie historisches Philosophieren aussehen könnte — indem es narrative Gestalt annimmt, die dem steten Wandel angemessen ist. Der Untertitel „Geschichte eines Irrthums“ unterstreicht dies noch.

Die Unterteilung von GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde ist offenkundig die Inversion des Sechstagewerks der göttlichen Schöpfung nach Genesis 1: Während dort in sechs Tagen eine Welt erschaffen wird, wird sie hier in sechs Tagen vernichtet — mit dem „INCIPIT ZARATHUSTRA“ in 81, 14

ist dann eine Neuschöpfung möglich. Was die formale Gestaltung angeht, so fällt angesichts der Rhythmisierung durch eine sehr starke Gliederung eine Nähe zum Genre des Prosagedichts auf (vgl. z. B. Charles Baudelaire: *Le Spleen de Paris*, 1869).

80, 3–7 *1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, — er lebt in ihr, er ist sie. / (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit“.)*] Die Wendung „ich [...] bin die Wahrheit“ nimmt die Selbstprädikation Jesu bei Johannes 14, 6 auf („Ich bin der Weg, und die Wahrheit, und das Leben“), die schon in Za IV Der hässlichste Mensch, KSA 4, 330, 18–27 kritisiert wird, und der N. beispielsweise in NL 1884, KSA 11, 25[338], 100 und in AC 46, KSA 6, 225, 6–10 die Frage des Pilatus, was denn Wahrheit sei, entgegensetzt (vgl. dazu Sommer 2004). Die Ersetzung Jesu durch Platon als Erfinderfigur des metaphysischen Weltendualismus (vgl. auch NK 81, 12–14) zeigt an, wie sehr N. den Bereich der Religion dem der herkömmlichen Philosophie annähert: In beiden Fällen wird diese Welt einer jenseitigen hintangestellt, wie gleich auch die zweite Stufe der Irrtumsgeschichte (80, 8–12) zeigen wird. Wenn in 80, 3 f. die „wahre Welt“ mit der Tugend assoziiert wird, macht dies auf einen Aspekt aufmerksam, der in den Nachlassnotizen deutlicher zum Tragen kommt als in der Druckfassung, dass es nämlich bei der Frage nach der wahren und scheinbaren Welt nur vordergründig um ein Problem des Erkennens geht, hauptsächlich aber um eine Frage der Wertung, insofern nämlich „die Vorstellung von der anderen Welt immer zum Nachtheil, resp. zur Kritik dieser Welt ausgefallen ist“ (NL 1888, KSA 13, 14[168], 353, 8–10 = KGW IX 8, W II 5, 36, 2–4). In der Irrtumsgeschichte, die in 80, 1–18 erzählt wird, rückt die „wahre Welt“ in immer weitere Ferne, sie wird immer unerreichbarer, ohne dabei aufzuhören, moralisch fordernd zu sein.

80, 5–7 *klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes „ich, Plato, bin die Wahrheit“.*] In W II 5, 64 lautete diese Stelle: „vernünftig, simpel, thatsächlich, sub specie Spinozae Umschreibung des Satzes ‚ich, Spinoza, bin die Wahrheit‘“ (KGW IX 8, W II 5, 64, 10–12, hier in der von N. überarbeiteten Fassung ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben, vgl. KSA 14, 415). Zunächst also umfasste die „Geschichte eines Irrthums“ nur die neuzeitliche Geistesgeschichte und wurde erst mit der Überarbeitung in die Antike zurückverlängert. Der Satz „ich, Spinoza, bin die Wahrheit“ wiederum kann als Schlussfolgerung aus Überlegungen Spinozas zur ewigen Freude verstanden werden, die N. in NL 1887, 7[4], KSA 12, 260, 21–33 notiert: „So lange die Freude sich auf etwas Einzelnes bezieht, ist sie beschränkt und vergänglich; sie wird vollkommen, wenn sie nicht mehr mit den Dingen wechselt, sondern in dem

wandellosen Zusammenhange ruht; sie ist ewig, wenn ich das All in mein Eigenthum, omnia in mea, verwandle und von diesen omnia mea jeden Augenblick sagen kann ‚mecum porto' / Im tract. de intell. emendatione Op. II p. 413. ‚Ich habe den Entschluß gefaßt zu untersuchen, ob sich etwas finden ließe, dessen Besitz mir den Genuß einer dauernden und höchsten Freude ewig gewährte.' ‚Die Liebe zu einem ewigen und unendlichen Wesen erfüllt das Gemüth mit einer Freude, die jede Art Trauer ausschließt.' ‚Das höchste Gut ist die Erkenntniß der Einheit unseres Geistes mit dem Universum.'" Es handelt sich bei diesem Passus um ein weitgehend wörtliches Exzerpt aus dem Spinoza-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Fischer 1865, 2, 540).

80, 8–12 *2. Die wahre Welt, unerreichbar für jetzt, aber versprochen für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften („für den Sünder, der Busse thut"). / (Fortschritt der Idee: sie wird feiner, verfänglicher, unfasslicher, — sie wird Weib, sie wird christlich...)*] Dass die Wahrheit ein Weib sei, setzt N. in JGB Vorrede, KSA 5, 11, 2 voraus, während Wagner noch gesagt hatte, dass die Musik ein Weib sei, vgl. NK KSA 6, 424, 17. In 80, 8–12 entzieht die Verjenseitigung die „wahre Welt" nun dem direkten Zugriff der Tugend; sie wird zum Gegenstand religiös-institutioneller Verwaltung und Zuteilung. Hatte N. in seinem Brief vom 31. 03. 1885 an Overbeck das Christentum (wie Augustinus es vertrat) noch als „Verpöbelte[n] Platonismus" (KSB 7, Nr. 589, S. 34, Z. 52) gebrandmarkt, erscheint es hier als Verfeinerung einer ursprünglich recht groben, Platonischen Konzeption — wobei diese Verfeinerung wie die Kantische in 80, 13–18 eigentlich nur eine weitere Dekadenzstufe darstellt. Schon Teichmüller 1879, 399 f. hatte Spinoza ebenso wie den Deutschen Idealismus als minderwertige Schwundstufe des Platonismus angesehen.

80, 13–18 *3. Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. / (Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.)*] Zu 80, 13–18 gibt es in W II 5, 64 f. die Variante: „Die wahre Welt, unerreichbar, für jetzt, vielleicht auch nicht versprechbar, aber schon als geglaubt ein Trost, ein Ausruhen, eine Erlösung (die Idee sublim geworden, geisterhaft; Reflexlicht von Ehedem, eine Mitternacht für Metaphysiker und andere Hyperboreer) [...] Die wahre Welt: ewig unerreichbar, aber Gegenstand der höchsten Verehrung und Hoffnung." (KGW IX 8, W II 5, 64, 22–28–65, 48–50, vgl. KSA 14, 415) Dieselbe Passage lautet in der von N. überarbeiteten Version: „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, ein⟨e⟩ Verpflichtung, ein Imperativ, ein Ausruhen, eine Erlösung (die Idee sublim geworden; bleich, nordisch,

königsbergisch; im Grunde die alte Sonne⟨,⟩ [...] aber durch Nebel und Skepsis hindurch) [...] Die wahre Welt: unerreichbar, vielleicht auch nicht versprochen, aber schon als geglaubt ein Trost, die Erlösung, die Ruhe.“ (KGW IX 8, W II 5, 64, 22–28–65, 48–51).

Kant hatte bekanntlich die klassischen Gegenstände der Metaphysik Welt, Gott, Seele für unerkennbar durch die theoretische Vernunft erklärt, ihnen aber als Postulate der praktischen Vernunft gleichwohl eine zentrale Stellung eingeräumt. Hier erscheint Kants Philosophie (wie N. es auch bei Roberty 1887, 38 dargestellt finden konnte) als die alte Metaphysik in neuem Aufputz und mit starkem ethischem Interesse. In AC 10 wird die Kritik an Kant als Kryptotheologen noch schärfer artikuliert, vgl. NK KSA 6, 176, 27–177, 5. In GD Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde fehlt der denunziatorisch-invektivische Gestus — als ob die hier erzählte Verfallsgeschichte eigentlich niemanden mehr etwas anginge.

80, 19–24 *4. Die wahre Welt — unerreichbar? Jedenfalls unerreicht. Und als unerreicht auch u n b e k a n n t. Folglich auch nicht tröstend, erlösend, verpflichtend: wozu könnte uns etwas Unbekanntes verpflichten?... / (Grauer Morgen. Erstes Gähnen der Vernunft. Hahnenschrei des Positivismus.)*] Hatte die Metaphysik in ihrer Kantischen Variante die schon vom Christentum vorgezeichnete Entrückung der „wahren Welt“ bis zum äußersten Punkt getrieben, wird aus dieser Entrückung im Positivismus — vgl. z. B. Roberty 1887, der die Geschichte der Philosophie als eine Überwindungsgeschichte abergläubischer Vorstellungen schildert und betont, wie Comte den Positivismus in ein reflektiertes System verwandelt und der Wissenschaft zu ihrem philosophischen Recht verholfen habe (ebd., 165) — die Konsequenz gezogen, dass uns nämlich eine „wahre Welt“, selbst wenn es sie gäbe, nichts mehr angeht —, dass aus ihr für unser Leben nichts mehr folgt. (Vgl. auch Roberty 1887, 328, wonach drei Gründe den Fortschritt des Denkens verhinderten: „En premier lieu, l’état rudimentaire dans lequel se trouve la psychologie; en second lieu, ‚l’inconnaissable‘ qui, remplaçant partout ‚l’inconnu‘, n’est qu’un nouveau terme pour désigner la ‚chose en soi‘; enfin, la conception inexacte du matérialisme et de l’idéalisme“. „Erstens der rudimentäre Zustand, in dem sich die Psychologie befindet; zweitens ‚das Unerkennbare‘, das überall ‚das Unbekannte‘ ersetzt, ist bloß eine neue Bezeichnung für ‚das Ding an sich‘; endlich die ungenaue Konzeption des Materialismus und des Idealismus.“) Zum ersten Mal kommt in diesem Kapitel in 80, 21 das Personalpronomen der ersten Person Plural vor — von hier an findet eine Identifikation des Schreibenden mit dem Beschriebenen statt (81, 4). Der vierte Abschnitt markiert die Peripetie der „Fabel“, zögert aber mit der Klammerbemerkung, die erst den allerersten Beginn einer neuen Sicht andeutet, die Entspannung beim Leser noch hinaus.

Im „Hahnenschrei“ (80, 23 f.) kündigt sich zum einen der Morgen an, zum anderen kündigt er die Treue zum alten Weltbild auf, das in 80, 6 christologisch konnotiert worden war: Bekanntlich krähte der Hahn nach der Verleugnung des Petrus (Matthäus 26, 74 u. Johannes 18, 27). Statt „Hahnenschrei des Positivismus“ (80, 23 f.) hieß es in der Vorarbeit W II 5, 64: „Hahnenschrei der Vernunft“ (KGW IX 8, W II 5, 64, 36, vgl. KSA 14, 415). Mit 80, 23 f. kommt die Tageszeitenmetaphorik ins Spiel, die sich bis 81, 12 durchhält und die drei vorangegangenen Irrtumsgeschichtsstationen als Nacht erscheinen lassen — trotz der bereits in 80, 16 nebelverhangenen Sonne. In abgewandelter Form kehrt diese Tageszeitenmetaphorik in DD Die Sonne sinkt, KSA 6, 395–397 wieder.

Für den Positivismus, der mit dieser Entwicklungsphase des Denkens assoziiert wird, steht (neben Comte) Roberty, bei dem N. beispielsweise folgende Stelle mit einem „gut“ am Rand quittiert hat (von N. Unterstrichenes hier kursiv): „Dans la première phase [...] la conception de l’incognoscible *n’existait, à vrai dire, dans aucune des trois métaphysiques*; le matérialisme ramenait tous les phénomènes à la *matière*, le sensualisme à la sensation, l’idéalisme à *l’idée* ou à la représentation. La théorie de *l’incognoscible* n’apparut et ne se développa que lorsque, grâce au progrès du savoir positif et au vague pressentiment de la possibilité d’une autre explication de l’univers, tous les systèmes eurent reconnu, presque simultanément, leur *impuissance*.“ (Roberty 1887, 301. „Während der ersten Phase [...] *gab es, streng genommen, die Konzeption des Unerkennbaren in keiner der drei Metaphysiken*; der Materialismus führte jedes Phänomen auf die *Materie* zurück, der Sensualismus auf die Empfindung, der Idealismus auf die *Idee* oder Vorstellung. Die Theorie *des Unerkennbaren* erschien und entwickelte sich erst, dank den Fortschritten des positiven Wissens und einer vagen Ahnung über die Möglichkeit einer anderen Erklärung für das Universum, nachdem alle Systeme fast gleichzeitig ihr *Unvermögen* eingestanden hatten.“).

81, 1–7 *5. Die „wahre Welt“ — eine Idee, die zu Nichts mehr nütz ist, nicht einmal mehr verpflichtend, — eine unnütz, eine überflüssig gewordene Idee, f o l g l i c h eine widerlegte Idee: schaffen wir sie ab! / (Heller Tag; Frühstück; Rückkehr des bon sens und der Heiterkeit; Schamröthe Plato’s; Teufelslärm aller freien Geister.)*] Die Abschaffung der Idee einer „wahren Welt“ folgt konsequent aus ihrer Nutzlosigkeit — ob dies freilich rechtfertigt, diese Folgerung als eigene Station in der Irrtumsgeschichte der „wahren Welt“ zu vermelden, sei dahingestellt, denn in der Sache scheint mit der ausdrücklichen Abschaffung der Idee ihrer Marginalisierung in 80, 19–24 wenig hinzugefügt zu werden. So verdankt sich diese Station der Irrtumsgeschichte eher der erzählerischen Symmetrie als der systematischen Notwendigkeit. Immerhin ist es kühn, aus

der Nutzlosigkeit die Widerlegung der Idee einer „wahren Welt“ abzuleiten. Zur dramatischen Grundierung erscheinen neben der Rückkehr der Heiterkeit auch die des „bon sens“ (zu seinem Verschwinden vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 5, 288), des gesunden Menschenverstandes sowie der „Teufelslärm aller freien Geister“ als die passende Orchestrierung, die freilich die Frage leicht übertönt, was denn an diesem Punkt das sachlich Neue sei. Immerhin wäre es nach 81, 1–4 möglich, nur die „wahre Welt“ abzuschaffen, die scheinbare als scheinbare aber zugleich beizubehalten, nämlich insofern man dann mit der alten Metaphysik das sinnlich Wahrnehmbare nach wie vor als unwahr verdächtigt, obwohl außer der scheinbaren Welt nichts übrig bleibt. Vgl. NK 81, 8–11.

81, 6 *Schamröthe Plato's*] Aus „Schamröthe der Vernunft“ in der Vorarbeit W II 5, 64 (KGW IX 8, W II 5, 64, 42–44, vgl. KSA 14, 415). Vgl. NK 81, 12–14.

81, 8–11 *6. Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?... Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!*] Vgl. NK 75, 23 f. Die Formulierung 81, 10 f. spielt auf den Titel von Teichmüllers Buch *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882) an (vgl. Nohl 1913, zu N.s Teichmüller-Rezeption auch Dickopp 1970 und — insbesondere im Blick auf N.s Radikalisierung von Teichmüllers Perspektivismus Schwenke 2006, 257–263, Small 2001, 41–58 und Orsucci / Savorelli 1997, 47–63), zu N.s Wendung „gegen das Wort ‚Erscheinung‘“ siehe KSA 14, 388 f. Auf der Folie von Teichmüller 1882 und seiner Konzeption des Perspektivismus hat N. das Thema bereits in JGB 34 verhandelt: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt. Man gestehe sich doch so viel ein: es bestünde gar kein Leben, wenn nicht auf dem Grunde perspektivischer Schätzungen und Scheinbarkeiten; und wollte man, mit der tugendhaften Begeisterung und Tölpelei mancher Philosophen, die ‚scheinbare Welt‘ ganz abschaffen, nun, gesetzt, ihr könntet das, — so bliebe mindestens dabei auch von eurer ‚Wahrheit‘ nichts mehr übrig!“ (KSA 5, 53, 22–31).

In GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 2, KSA 6, 75, 23 f. wurde immerhin die „‚scheinbare‘ Welt“ noch beibehalten und nicht zusammen mit der „‚wahren Welt‘“ abgeschafft — ähnlich auch in EH Vorwort 2, KSA 6, 258, 13–15: „Die ‚wahre Welt‘ und die ‚scheinbare Welt‘ — auf deutsch: die erlogne Welt und die Realität...“ Was bedeutet die Abschaffung auch der „scheinbaren Welt“? Dass nur noch eine Welt jenseits von Wahrheit und Scheinbarkeit da ist? Oder doch, dass auf den Weltbegriff ganz zu verzichten ist? Weshalb auch die scheinbare Welt abgeschafft wird, hilft GD Die „Vernunft“ in der Philosophie

6, KSA 6, 78, 23–26 zu klären: Bei der scheinbaren Welt handle es sich um eine „moralisch-optische Täuschung“, um ein Restprodukt bei der Produktion einer wahren, jenseitigen Welt. Eine scheinbare Welt gibt es N.s Kritik zufolge aber ebensowenig wie eine wahre, sondern nur die eine, wirkliche Welt. Immerhin war die Scheinbarkeit schon immer ein Argument gegen die Wertschätzung der sinnlich wahrnehmbaren Welt, vgl. z. B. Brochard 1887, 6: „l’éléatisme commençait par déclarer que le monde, tel que nous le voyons, n’est qu’une apparence“ („der Eleatismus setzte bei der Behauptung ein, dass die Welt, wie wir sie sehen, bloß eine Erscheinung sei“).

Das ganze Thema bearbeitet wissenschaftstheoretisch perspektiviert die Aufzeichnung NL 1888, KSA 13, 14[103], 280, 4–24 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 114, 2–32): „Ich sehe mit Erstaunen, daß die Wissenschaft sich heute resignirt, auf die scheinbare Welt angewiesen zu sein: eine wahre Welt — sie mag sein, wie sie will, gewiß haben wir kein Organ der Erkenntniß für sie. / Hier dürfte man nun schon fragen: mit welchem Organ der Erkenntniß setzt man auch diesen Gegensatz nur an?... / Damit daß eine Welt, die unseren Organen zugänglich ist, auch als abhängig von diesen Organen verstanden wird, damit daß wir eine Welt als subjektiv bedingt ⟨verstehen⟩, damit ist nicht ausgedrückt, ~~daß sie an sich existiert~~ daß eine objektive Welt überhaupt möglich ⟨ist⟩. Wer wehrt uns zu denken, daß die Subjektivität real, essentiell ist? / das ‚An sich‘ ist sogar eine widersinnige Conception: eine ‚Beschaffenheit an sich‘ ist Unsinn: wir haben den Begriff ‚Sein‘, ‚Ding‘ immer nur als Relationsbegriff... / Das Schlimme ist — daß mit dem alten Gegensatz ‚scheinbar‘ und ‚wahr‘ sich das correlative Werthurtheil fortgepflanzt ⟨hat⟩: geringer an Werth und absolut ‚werthvoll‘ / die scheinbare Welt gilt uns nicht als eine ‚werthvolle‘ Welt; der Schein soll eine Instanz gegen die oberste Werthheit sein. Werthvoll an sich kann nur eine ‚wahre‘ Welt sein...“ Vgl. auch NL 1888, KSA 13, 14[168], 350–355 (KGW IX 8, W II 5, 36–39).

Während man argumentieren könnte, aus der Abschaffung der „wahren Welt“ folge notwendig auch die Abschaffung der scheinbaren, besteht die Pointe des 6. Absatzes darin, dass mit der expliziten Abschaffung auch der scheinbaren Welt die mögliche nihilistische Konsequenz des 5. Absatzes überwunden wird, nämlich die Konsequenz, bei Abschaffung der „wahren Welt“ an der Scheinbarkeit des Übriggebliebenen festzuhalten und damit alles, was ist, für wertlos zu erklären, weil es eben bloß scheinbar ist.

Im Hintergrund der Überlegungen von NL 1888, KSA 13, 14[103], 280 (KGW IX 8, W II 5, 114, 2–32, 4–24) steht die Lektüre von Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen:* „Wenn es sich als unmöglich erweist, die populäre Definition der Wahrheit als Übereinstimmung der Erkenntnis mit der *Wirklichkeit* anzuwenden, da die Wirklichkeit selbst durch unsre Erkenntnis für *uns entsteht*, so

müssen wir das Kriterium innerhalb, nicht aber ausserhalb der Welt des Bewusstseins suchen. Dasselbe kann denn auch nichts andres sein als die innere Harmonie und Konsequenz aller Gedanken und Erfahrungen [von N. mit drei Ausrufezeichen markiert] ([...]). Können wir nicht aus dem Traum herauskommen, so können wir doch (wie Calderon es in „Das Leben ein Traum“ verlangt) ‚im Traume recht leben‘, was hier sagen will, dass wir stets das Gebiet unsrer Erfahrungen und Gedanken erweitern und einen tiefern und festern Zusammenhang derselben begründen können. Nur über die einzelnen und unmittelbaren Erscheinungen unsers eignen Bewusstseins haben wir eine direkte und unmittelbare Gewissheit. Sobald wir jedoch mit zusammengesetzten Erscheinungen zu thun haben, liegt das einzig mögliche Kriterium der *Wirklichkeit* in dem festen *Kausalzusammenhang*. Dies gilt der Innern, seelischen Wirklichkeit sowohl als der äussern, physischen Wirklichkeit. Diese *praktische* Gültigkeit des Kriteriums, der Wirklichkeit ist unabhängig davon, ob der Subjektivismus recht hat oder nicht [von N. am Rand mit „NB“ markiert]. Unsre Erkenntnis muss der Natur der /277/ Sache zufolge sowohl in Form als Inhalt beständig das Gepräge unsers Geistes tragen und vor dessen Schranken innehalten. Dies beraubt die Erkenntnis jedoch weder ihrer Gültigkeit noch ihres Werts. Gibt es eine *höhere Wahrheit* als die durch menschliche Erkenntnis erreichbare, so ist *alle von uns erkannte* Wahrheit *ein Teil* derselben. Indem wir uns der Mittel und des Massstabs bedienen, die uns durch die Natur und die Organisation unsers Geistes gegeben sind, können wir also wirklich in der Erkenntnis der *objektiven* Wahrheit vorwärts schreiten.“ (Höffding 1887, 276 f. Die letzte Zeile von N. mit drei Fragezeichen markiert, von ihm Unterstrichenes kursiviert; von „Werts“ bis „schreiten“ mit Randstrich markiert und von N. glossiert: „NB!? *moral*. Voraussetzung ist der Grund der Dinge!“) Vgl. den in NK KSA 6, 436, 26 f. zitierten, der hier wiedergegebenen Höffding-Stelle unmittelbar vorangehenden Passus.

81, 12–14 *(Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIT ZARATHUSTRA.)*] Der letzte Satz lautete in der Vorarbeit W II 5, 64 noch: „INCIPIT PHILOSOPHIA“ (KGW IX 8, W II 5, 64, 54–58, vgl. KSA 14, 415). Inwiefern die Philosophie oder eben Zarathustra erst beginnt mit der Beseitigung des Irrtums — und ob nicht nach dem Mittag wieder der Abend und die Nacht kommen werden, bleibt offen (vgl. auch Za IV Das Zeichen, KSA 4, 408, 19 f.). In FW 342 ist „Zarathustra’s Untergang“ mit „Incipit tragoedia“ überschrieben (KSA 3, 571); die Passage selbst ohne das „Incipit“ kehrt in Za I Vorrede 1, KSA 4, 11 f. wieder. In 81, 14 scheint hingegen die Tragödie des abendländischen Geistes bereits wieder vorbei zu sein. Die Nennung Zarathustras passt in die Logik der Figurenanordnung des ganzen Kapitels: In Absatz 1 wird Platon explizit genannt und damit

als Initiator der Idee namhaft gemacht (80, 6), in Absatz 3 wird auf Kant als entscheidende Übergangsgestalt im ideengeschichtlichen Gefüge rekurriert (80, 18), im 6. und letzten Abschnitt schließlich auf Zarathustra als End(zeit)gestalt der Ideenentwicklung. Die nachträglichen Korrekturen (vgl. NK 81, 6) reichern die Geschichte, die ja eigentlich eine „Idee" zum Subjekt hat, mit Personal an und machen sie so als Geschichte konkreter. Zu 81, 14 vgl. auch Gooding-Williams 1995.

Moral als Widernatur

Die Abschnitte 4 bis 6 (85, 15–87, 29) sind früher geschrieben worden und finden sich im Heft W II 5, 47–49 unter dem Titel „Moral als Typus der décadence", während die Abschnitte 1 bis 3 (82, 2–85, 14) ursprünglich in Heft W II 6, 43 f. notiert sind. In Mappe XVI 4 gibt es eine Abschrift der Abschnitte 1 und 2 unter der Überschrift „Schopenhauer und die Sinnlichkeit" — diese Abschnitte enthalten in der Druckfassung keinen direkten Hinweis auf Schopenhauer mehr. In dieser Mappe finden sich in anderem Zusammenhang auch die Abschnitte 4 bis 6 kopiert. Erst bei der Abfassung der Reinschrift im August 1888, aus der GD und AC hervorgingen, werden die davor unabhängigen Teile (Abschnitte 4 bis 6 und 1 bis 3) zu einem Textganzen verschmolzen (KSA 14, 415).

Die erste Fassung der Abschnitte 1 bis 3 in Heft W II 6, 43 f. lautet: „Der Sieg über die Stupidität in der Passion scheint mir der größte Sieg, der bisher errungen worden ist: nämlich die Passion selbst festhalten, aber sie so mit Geist, mit Feinheit, mit Vorsicht durchsäuern, daß aus ihr eine W o n n e d e s D a s e i n s wird. Ehemals hatte man, wegen der Stupidität der Passion und der ihr entspringenden schlimmen Folgen, einfach die Passion vernichten wollen, was nur eine zweite Stupidität ist. Die Formel dafür steht im neuen Testament, in jener berühmten Bergpredigt, wo aber die Dinge durchaus nicht a u s d e r H ö h e betrachtet werden. Es liegt auf der Hand, daß die Vergeistigung der Passion nicht einmal als Tendenz für solche Tschandala vorstellbar war: das Wort ‚Geist' selbst ist im neuen Testament ein bloßes Mißverständniß. Sie kämpfen ja mit aller Kraft g e g e n die ‚Intelligenten': kann man von ihnen einen intelligenten Krieg gegen die Passion erwarten?... Deshalb ist, in jedem Sinn der Kampf der Kirche gegen die Leidenschaft die A u s s c h n e i d u n g, der Castratismus... Das Nachdenken der kirchl⟨ichen⟩ Disciplin dreht sich immer um diesen Punkt: wie v e r n i c h t e t man die Begierde, den Stolz, die Herrschsucht, die Habsucht?... Es liegt ebenfalls auf der Hand, daß dasselbe Mittel, die Verschneidung, die Ausschneidung von denen gewählt werden wird, welche zu

willensschwach zu einer mässigen Maßregel sind: — die Naturen, welche la Trappe nöthig haben, irgend eine excessive und endgültige Feindschafts-Erklärung zwischen sich und einer Passion... Darin drückt sich ein sehr gewöhnlicher Typus der Degenerescenz aus. Er ist häufig bei sogenannten Pessimisten: es ist z. B. der Typus Sch⟨openhauer⟩ in seinem Verhältniß zur Geschlechtlichkeit. Eine persönl⟨iche⟩ Unfähigkeit, hundert Mal erprobt und eingestanden, hier über sich Herr zu werden, macht zuletzt eine habituelle Rancune gegen das, was hier Herr wird — das ist begreiflich, wenn auch durchaus noch nicht philosophisch... Der Haß kommt auf seine Spitze, wenn solche Naturen selbst zu jenem extremen Mittel, der Absagung von ihrem ‚Teufel', nicht Willenskraft genug haben; die giftigste Feindschaft gegen die Sinne in der ganzen Geschichte der Philos⟨ophie⟩ und Kunst kommt nicht von den ‚Impotenten', auch nicht von den Asceten, sondern von den unmöglichen Asceten, die aber nöthig hätten Asceten zu sein... Der Christliche August⟨in⟩us ist nichts als ~~eine Rache an seinem überwundenen ‚Teufel'~~ der zügellose Triumph der Rache eines beinahe unmöglichen Asketen... Die Vergeistigung der Feindschaft liegt darin, daß man tief den Werth begreift, den es hat, Feinde zu haben; kurz daß man umgekehrt thut und schließt, als man ehemals schloß, wo die Feindschaft noch stupid war — ehemals wollte man die Vernichtung des Feindes: jetzt hat man ein Interesse an der Erhaltung seines Feindes — Es gibt Schöpfungen, welche wie das neue deutsche Reich, erst durch eine Art dumpfen Haß sich selbst nothwendig erscheinen — damit das Artificium in Anbetracht seiner Entstehung allmählich vergessen wird. Dasselbe gilt von dem innerlichen Antagonismus: wer den Frieden der Seele um den Preis erkauft, daß er seine Seele einfach annullirt (aushungert, ausstreift, abschafft...) gehört zum ‚alten Spiel' — und versteht sich nicht auf sein oberstes Interesse. Alle starken Naturen wissen, daß sie Widersprüche im Leibe haben, — und daß ihre Fruchtbarkeit und Unerschöpfbarkeit an dem ewigen Kampfe hängt, wegen dem der berühmte ‚Frieden der Seele' ausgeschlossen ⟨ist⟩. Das gilt von Staatsmännern, wie von Artisten... Man ist bewiesen als décadent, wenn man den Frieden der Seele höher schätzt als den Krieg, als das Leben, als die Fruchtbarkeit... Oder anders ausgedrückt: weil man sich unfruchtbar fühlt, wählt man den Frieden..." (KSA 14, 415 f.).

Auffällig am Kapitel „Moral als Widernatur" ist die durchgehende moralische Argumentationsweise, nämlich die Verunglimpfung der asketischen und christlichen Moralformen als schlecht, weil sie den Lebensinteressen widerstreiten. Das (aufsteigende) Leben fungiert dabei als Maßstab des Urteilens. Es scheint, als würde damit nur eine Moral (nämlich eine lebensbejahende) einer anderen (nämlich einer lebensverneinenden) entgegengesetzt. Da der Anspruch des Kapitels darüberhinaus aber als Problematisierung von Moral

überhaupt gelesen werden kann, lässt sich das moralische Argumentieren gegen Moral auch als Versuch verstehen, die innere Logik von Moral performativ *ad absurdum* zu führen: N. würde dann zeigen, dass auch das jeweilige Gegenteil des gewohnten moralischen Urteils gesagt und gedacht werden kann — dass man aber zugleich in der sprachlichen Nötigung des (moralischen) Urteilens gefangen bleibt. So ließe sich die Hinterabsicht des Kapitels als metamoralisch beschreiben, nämlich zu demonstrieren, wie Moral funktioniert.

82, 1 *Widernatur*] Nach Grimm 1854–1971, 29, 1127 bedeutet Widernatur „*der natur zuwiderlaufende beschaffenheit*“, wobei trotz der Seltenheit des Ausdrucks schon für das frühe 19. Jahrhundert einige Belege genannt sind. Es handelt sich also nicht (so Large 1998, 92) um einen Neologismus N.s. Er opponiert mit diesem Titel nicht nur gegen die metaphysische und christliche Tradition, sondern durchaus auch gegen zeitgenössische Tendenzen in Ethik und Ökonomie. Bei Herrmann 1887, 100 hat er z. B. gelesen: „Wir sind schon jetzt auf dem Wege, uns vom *Zwange*, von der *Uebermacht der Natur* zu befreien; dann erübriget uns noch jene *Ueberreste aus der Vorwelt in der Menschennatur* zu zerstören, *welche an das Raubthier und an die Selbstsucht der Lebensnoth erinnern*.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; doppelte Anstreichung am Blattrand).

1

82, 9 f. *„il faut tuer les passions.“*] Vgl. Faguet 1934, 242: „Quelle était l’origine de cet eudémonisme, de cette morale facile assise sur la raison? On y a vu une réaction contre la philosophie stoïcienne et chrétienne du siècle précédent. Le mot d’ordre, au XVII^{e} siècle, était celui-ci: il faut tuer les passions; toute la doctrine, au XVIII^{e} siècle, se résume dans cette phrase caractéristique de Vauvenargues: ‚Il faut réhabiliter la nature humaine que l’on a trop méprisée‘.“ („Was war der Ursprung dieses Eudämonismus, dieser leichten Moral basierend auf der Vernunft? Man hat darin eine Reaktion gegen die stoische und christliche Philosophie des vorhergehenden Jahrhunderts gesehen. Die Losung des 17. Jahrhunderts war folgende: man muss die Leidenschaften abtöten; die gesamte Doktrin des 18. Jahrhunderts kann hingegen im charakteristischen Satz von Vauvenargues zusammengefasst werden: ‚Man muss das Wesen des Menschen, das man zu sehr verachtet hat, rehabilitieren‘.“) Obwohl N. 1887/88 Werke von Faguet gelesen hat, ließ sich darin die fragliche, bei N. in 82, 9 f. singuläre Wendung ebensowenig nachweisen wie in anderen zeitgenössischen

Werken. Faguets *Histoire de la Poésie Française de la Renaissance au Romantisme. VII: Voltaire* (1934) ist eine postume Veröffentlichung, zu der es allenfalls vorveröffentlichte Zeitschriftenartikel gegeben haben mag, die N. zu Gesicht gekommen sein könnten — allerdings hat sich Faguet auch selbst mit N. auseinandergesetzt (Faguet 1904).

Die Abtötung der Leidenschaften (zu N.s Zeiten als Wendung bereits geläufig, vgl. Grimm 1854–1971, 1, 140), „integra mortificatio passionum", ist ein Grundgedanke in Thomas von Kempens *De imitatione Christi* I, 17 — wobei dieser Gedanke in der für evangelische Leser verwässerten Übersetzung, die N. schon früh besaß (vgl. NL 1862, KGW I 2, 13[9], 443, 15), zur „Unterdrückung der Begierden" emendiert worden ist (Thomas von Kempen 1845, 32). In der Sache geht die „mortificatio passionum" auf stoische und neuplatonische Vorbilder zurück. „Tuer les passions, ce serait tuer la société" (Balzac 1865, 53. „Die Leidenschaften zu töten, wäre die Gesellschaft zu töten"), heißt es übrigens lapidar in Honoré de Balzacs *La maison Nucingen* aus den *Scènes de la vie Parisienne*.

82, 11 f. *jener Bergpredigt, wo, anbei gesagt, die Dinge durchaus nicht aus der Höhe betrachtet werden.*] Obwohl N. nirgends eine Gesamtinterpretation der sogenannten Bergpredigt Jesu (Matthäus 5–7 bzw. Lukas 6, 20–49) vorgelegt hat, ist die Lehrrede Jesu doch ein häufiger Bezugspunkt seiner Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum. Quelle dieser Auseinandersetzung beim späten N. ist Wellhausen 1883, vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 169 (KGW IX 7, W II 3, 22, 1–6) u. Sommer 2008b.

82, 14 *„wenn dich dein Auge ärgert, so reisse es aus"*] Matthäus 5, 29. Das Herrenwort wird nach Markus 9, 47 zitiert und glossiert in AC 45, KSA 6, 221, 19–23 — eine Stelle, die in NL 1887, KSA 12, 10[200], 579, 6–13 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 4, 34–46) verstanden wird als „eine Aufforderung zur Castration; wie sich aus der entsprechenden Stelle ergiebt Matth. 5, 28 wer ein Weib ansiehet, ihrer zu begehren, der hat schon mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen. Ärgert dich aber dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir. Es ist dir besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde." MA II WS 83 stellt Markus 9, 47 ebenfalls in den Kontext christlicher Sinnenfeindlichkeit, wobei dort das Wort im Unterschied zu AC 45 noch für echt jesuanisch gehalten wird. An der dortigen Darstellung lässt sich ermessen, welche Wandlung N.s Jesus-Bild bis zum „psychologischen Typus des Erlösers" (AC 29, KSA 6, 199, 16 f.) in AC durchgemacht hat: „Der Stifter des Christenthums war, wie es sich von selber versteht, als Kenner der menschlichen Seele nicht ohne die grössten Mängel und Voreingenommenheiten und als Arzt der Seele dem so

anrüchigen und laienhaften Glauben an eine Universalmedicin ergeben. Er gleicht in seiner Methode mitunter jenem Zahnarzte, der jeden Schmerz durch Ausreissen des Zahnes heilen will; so zum Beispiel indem er gegen die Sinnlichkeit mit dem Rathschlage ankämpft: ‚Wenn dich dein Auge ärgert, so reisse es aus.' — Aber es bleibt doch noch der Unterschied, dass jener Zahnarzt wenigstens sein Ziel erreicht, die Schmerzlosigkeit des Patienten; freilich auf so plumpe Art, dass er lächerlich wird: während der Christ, der jenem Rathschlage folgt und seine Sinnlichkeit ertödtet zu haben glaubt, sich täuscht: sie lebt auf eine unheimliche vampyrische Art fort und quält ihn in widerlichen Vermummungen." (MA II WS 83, KSA 2, 589, 25–590, 9) In der „Psychologie des Erlösers" (AC 28, KSA 6, 198, 32) werden demgegenüber alle Züge getilgt, die Jesus als Opponenten der Sinnlichkeit erscheinen lassen könnten; sein Unvermögen zur Feindschaft hält seine Augen und Ohren unverwandt offen.

82, 18–20 *Wir bewundern die Zahnärzte nicht mehr, welche die Zähne ausreissen, damit sie nicht mehr weh thun*...] N. nimmt hier Überlegungen aus MA II WS 83 wieder auf, vgl. NK 82, 14.

82, 20–23 *Mit einiger Billigkeit werde andrerseits zugestanden, dass auf dem Boden, aus dem das Christenthum gewachsen ist, der Begriff „Vergeistigung der Passion" gar nicht concipirt werden konnte.*] Das frühe Christentum gilt als Beweis für die lebensfeindliche Bestrebung, die Leidenschaften — „Passion" im Singular wird dazu synonym verwendet — nicht zu transformieren und zu sublimieren, sondern sie auszurotten. Insbesondere in AC erscheint das Christentum als Produkt der niedrigsten Stände, deren Geistfeindschaft für N. zu den Grundgegebenheiten gehört. Quellen für diese Sicht des Christentums sind u. a. Dostojewskij, Wellhausen und Renan.

N. adaptiert den Begriff „Vergeistigung der Passion" aus Jacob Burckhardts *Cultur der Renaissance* (1860): „Wenn man nun der Liebesmoral der Renaissance näher nachgeht, so findet man sich betroffen von einem merkwürdigen Gegensatz in den Aussagen. Die Novellisten und Komödiendichter machen den Eindruck, als bestände die Liebe durchaus nur im Genusse und als wären zu dessen Erreichung alle Mittel, tragische wie komische, nicht nur erlaubt, sondern je kühner und frivoler, desto interessanter. Liest man die bessern Lyriker und Dialogenschreiber, so lebt in ihnen die edelste Vertiefung und Vergeistigung der Leidenschaft, ja der letzte und höchste Ausdruck derselben wird gesucht in einer Aneignung antiker Ideen von einer ursprünglichen Einheit der Seelen im göttlichen Wesen. Und beide Anschauungen sind damals wahr und in einem und demselben Individuum vereinbar." (Burckhardt 1930a, 5, 317) Vgl. NK 84, 2 f.

83, 1 *„Armen des Geistes“*] Der ebenfalls aus der Bergpredigt stammende Begriff — Matthäus 5, 3 — taucht in N.s späten Schaffensjahren gelegentlich auf, z. B. in GM III 25, KSA 5, 403, 29; WA 5, KSA 6, 21, 25, NL 1884, KSA 11, 25[178], 61 (als Gegenwartsanalyse: „das Himmelreich der Armen des Geistes hat begonnen“) und NL 1887, KSA 12, 10[124], 529, 5 (KGW IX 6, W II 2, 54, 4).

83, 2–4 *Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne: ihre Praktik, ihre „Kur“ ist der Castratismus.*] Kastration als Verstümmelungspraxis im buchstäblichen Sinn thematisiert N. in GM II 3 im Zusammenhang mit der gewaltsamen Konstitution des Gewissens (KSA 5, 294–298), während N. in NL 1887, KSA 12, 10[50], 479 (KGW IX 6, W II 2, 107, 34–41) und KSA 12, 10[100], 512 f. (KGW IX 6, W II 2, 69, 22–26) über die Kastration von Verbrechern nachsinnt. Schon in N.s frühen Aufzeichnungen hat es unter den Philologen verachtungswürdige Kastraten gegeben (vgl. z. B. NL 1872–1873, KSA 7, 19[58], 438); demgegenüber tritt die Assoziation von Kastratismus und Christentum bzw. Moral erst in N.s Spätschriften auf — vgl. GD Moral als Widernatur 4, KSA 6, 85, 28 f.; AC 16, KSA 6, 182, 21–23 (Kastration Gottes); NL 1887, KSA 12, 10[157], 545–549 (KGW IX 6, W II 2, 33–36) („idealer Castratismus“, später verbessert in „Moral-Castratismus“); NL 1888, KSA 13, 15[42], 436 (Gewissen in übertragenenem Sinn als Kastration des Geistes); NL 1888, KSA 13, 23[1], 599 (Kastration als eine der „härtesten Zwangs-Maaßregeln“). Kastratismus — natürlich auf dem Hintergrund der entsprechenden neutestamentlichen Empfehlung, vgl. NK 82, 14 — wird zu einer Leitmetapher in der Beschreibung des Verhältnisses von Christentum und Leben — wobei die kulturelle Leistung von Kastraten in der Musik außer Betracht fällt, wäre dies doch eine Vergeistigung, die N. dem Christentum im Umgang mit den Leidenschaften gerade abspricht. Vgl. NK 143, 20–22.

83, 8 f. *Aber die Leidenschaften an der Wurzel angreifen heisst das Leben an der Wurzel angreifen*] Stellen wie diese legen eine vitalistische Identifikation von Leben und Leidenschaften nahe, damit eine Präferenz für unbewusste Lebensvollzüge. Allerdings ist der strategische Einsatz dieser Identifikation nicht zu verkennen. Beispielsweise in AC 45, KSA 6, 221, 19–23 wird unter Rückgriff auf Markus 9, 47 gezeigt, inwiefern das Christentum ‚radikal‘ ist, d. h. bei der Bekämpfung des Lebens an die Wurzeln geht, indem es nämlich das zu ‚Ärger‘ Anlass gebende Körperteil einfach auszureißen gebietet.

2

83, 15 *jenen Naturen, die la Trappe nöthig haben*] In UB III SE 3 erinnert N. daran, dass sich Schopenhauer „mit schmerzlichem Blicke von dem Bilde des

grossen Stifters der la Trappe, Rancé“ abgewandt habe „unter den Worten: ‚das ist Sache der Gnade‘“ und erklärt dies mit der Sehnsucht des Genius „nach Heiligkeit“ (KSA 1, 358, 27–30). Die Quelle hierfür ist Gwinner 1862, 108: „Nie vergesse ich meinen Freund, als er einst bei mir das Bild Rancé’s, des Abts von La Trappe sah und mit einer schmerzlichen Geberde sich wegwendend sagte: das ist Sache der Gnade! Er wollte nicht mehr sein als ein Gelehrter, kein Asket, geschweige denn ein Heiliger.“ M 192 verweist auf Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626–1700) als „Gründer der Trappistenklöster“ (KSA 3, 166, 2) in einer Aufzählung christlicher Erscheinungsformen der französischen Kultur — unter dem Titel „Sich vollkommene Gegner wünschen“ (KSA 3, 165, 11) — als denjenigen, der mit den „asketischen Ideale[n] des Christenthums den letzten Ernst gemacht“ habe (KSA 3, 166, 2 f.). Das wird man von Rancés, aus dem Kloster La Trappe ausgehenden, strengen Reformbewegung innerhalb des Zisterzienserordens mit Recht sagen können.

83, 20 f. *die Unfähigkeit, auf einen Reiz nicht zu reagiren, ist selbst bloss eine andre Form der Degenerescenz.*] Vgl. GD Was den Deutschen abgeht 6, KSA 6, 109, 3–5. N. attestiert diese scheinbar so degenerationstypische Unfähigkeit, nicht zu reagieren, in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 auch dem dionysisch Berauschten, vgl. NK 117, 30 f. EH Warum ich so klug bin 8 stellt die lebenspraktische Maxime auf, sich Situationen zu entziehen, die einem zur Reaktion auf Reize nötigen, vgl. NK KSA 6, 292, 27–31. Während die Trägheit, auf Reize zu reagieren, nach Féré 1887, 133 ein Zeichen der Stärke ist, hatte N. früher im Anschluss an und in Abgrenzung von Roux 1881, 111–209 mit dem Begriff Reiz die Wirkungsweise der Willen zur Macht zum Ausdruck zu bringen versucht (vgl. Müller-Lauter 1978, 214; Abel 1998, 93–95; Haaz 2002 und Reuter 2012; zur Frage von Aktivität und Reaktivität bes. Brusotti 2001). Roux 1881, 81 spricht vom „Kampf um den Reiz und Sieg durch Reizentziehung“. In GD treten derlei physiologisch abgesicherte Überlegungen in den Hintergrund.

83, 27–32 *Man überschaue die ganze Geschichte der Priester und Philosophen, der Künstler hinzugenommen: das Giftigste gegen die Sinne ist nicht von den Impotenten gesagt, auch nicht von den Asketen, sondern von den unmöglichen Asketen, von Solchen, die es nöthig gehabt hätten, Asketen zu sein...*] In der ersten Fassung in Heft W II 6, 43 f. (mitgeteilt oben in NK ÜK GD Moral als Widernatur) wurde als ein solcher „unmöglicher Asket“ noch ausdrücklich der Kirchenvater Aurelius Augustinus (354–430) benannt — der richtige Asket, der „Impotente“ scheint demgegenüber im Einklang mit seinem Wesen zu sein und daher einfach Verzicht zu leisten, ohne sich darüber in Worten umständlich zu verbreiten. Der „unmögliche Asket“ befindet sich aber in einem (dekadenz-

typischen) Selbstwiderspruch. Ausdrücke aus dem Wortfeld der Impotenz sind bei N. übrigens ziemlich selten. Zum Thema Askese bei N. ausführlich GM Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale, KSA 5, 339–412.

3

84, 2 f. *Die Vergeistigung der Sinnlichkeit heisst Liebe: sie ist ein grosser Triumph über das Christenthum.*] Vgl. NK 82, 20–23. Herrmann 1887, 218–222 (diverse Lesespuren N.s, vgl. NPB 292) stellt demgegenüber sowohl die (christliche) Religion als auch die Liebe als Domestikationen roher Sinnlichkeit dar, wobei die Liebe diese Domestikationsfunktion allmählich ganz übernommen zu haben scheint. Die „Vergeistigung der Liebe" in der Renaissance, nämlich bei nichterfüllter Begierde, beschreibt Burckhardt 1930a, 5, 321, während Julian Schmidt 1853, 65 notiert: „In der Vergeistigung der Sinnlichkeit hat Goethe unter den Dichtern aller Nationen das Höchste geleistet, weil bei ihm die feinste Empfänglichkeit einer urkräftigen Natur mit der zartesten Schamhaftigkeit einer vornehmen Seele sich paarte. [...] In den Zeiten Werther's mußte allerdings die Leidenschaft gegen das verknöcherte System des Pietismus ankämpfen; wenn aber heutzutage unsere Lyriker noch Elegien darüber schreiben, daß das Christenthum die Sinnlichkeit ertödtet habe, und ein neues Lucindenevangelium verkündigen, so zeigen sie damit nur die Unreife ihres Gemüths und die Blindheit ihrer Phantasie."

84, 3–7 *Ein andrer Triumph ist unsre Vergeistigung der Feindschaft. Sie besteht darin, dass man tief den Werth begreift, den es hat, Feinde zu haben: kurz, dass man umgekehrt thut und schliesst als man ehedem that und schloss.*] Hier scheint das von N. im Frühwerk herausgearbeitete agonale Modell, das Leistung in fruchtbarer Konkurrenz begründet sieht, noch wirksam zu sein, vgl. NWB 1, 62. Man hat auch versucht, dezidiert politische Feindschaftskonzeptionen wie bei Carl Schmitt mit N.-Zitaten wie 84, 3–7 in Verbindung zu bringen, vgl. Laak 2002, 288.

84, 7–9 *Die Kirche wollte zu allen Zeiten die Vernichtung ihrer Feinde: wir, wir Immoralisten und Antichristen, sehen unsern Vortheil darin, dass die Kirche besteht...*] In GM I 9 kolportiert N. die Einrede eines „Freigeistes", der sich mit der Verchristlichung oder Verpöbelung der Welt abzufinden bereit zu sein scheint. Ihm legt N. die Worte in den Mund: „Wer von uns würde wohl Freigeist sein, wenn es nicht die Kirche gäbe? Die Kirche widersteht uns, nicht ihr Gift... Von der Kirche abgesehn lieben auch wir das Gift..." (KSA 5, 270, 16–18) Während das Ich in GM I 9 zu dieser Haltung „viel zu schweigen" hat, scheint

sich 84, 7–9 der Perspektive des „Freigeistes“ anverwandeln zu wollen: Das Malum der Kirche wird kompensiert durch das Bonum, dass sie die Existenz von Immoralisten und Antichristen erst ermöglicht. In AC GWC, KSA 6, 254, 4. f. erklärt N. entgegen 84, 7–9 dem Christentum einen „Todkrieg“.

84, 8 *Antichristen*] Während „Antichrist“ im Singular und mit dem bestimmten Artikel bei N. sogar zum Buchtitel (AC) avanciert und die mythologische Endzeitfigur, damit die finale Erledigung des Christentums evoziert (vgl. NK ÜK AC), ist der Plural „Antichristen“ (ohne bestimmten Artikel) in N.s Werk recht selten (neben 84, 8 nur noch in GM III 24, KSA 5, 398, 29 sowie AC 38, KSA 6, 211, 4). Gemeint sind damit einfach Gegner des Christentums. Andere Sprachen machen den Unterschied deutlicher (The Antichrist — antichristians; L’Antéchrist — antichrétiens). Als Atheisten und „antichrétiens“ hatte N. beispielsweise bei Albert 1885, 2, 300 (Lesespur N.s, NPB 107) Stendhal und Mérimée charakterisiert gefunden.

84, 13 *dasselbe gilt von der grossen Politik*.] „Grosse Politik“ ist ein Begriff, der bei N. zunächst negativ konnotiert ist, im Spätwerk aber zu einer positiven Losung avanciert: Sie soll die Absicht des gesetzgebenden Philosophen kundtun, jenseits aller kleinen, partikularen und nationalen Politik die Geschicke der Welt als ganze zu gestalten, vgl. z. B. Ottmann 1999, 239–312 u. Marti 1993, 269–295. Zum Zusammenhang von „grosser Politik“ und Demokratie ausführlich Siemens 2008.

84, 13–15 *Eine neue Schöpfung zumal, etwa das neue Reich, hat Feinde nöthiger als Freunde*] Stellen wie diese scheinen die auch realpolitisch militante Aggressivität von N.s späten Verlautbarungen zu unterstreichen: Dass mit „Reich“ im Unterschied zu 85, 30 nichts Jenseitiges, sondern das damalige Deutsche Reich gemeint ist, liegt auf der Hand.

84, 16–18 *Nicht anders verhalten wir uns gegen den „inneren Feind“: auch da haben wir die Feindschaft vergeistigt, auch da haben wir ihren Werth begriffen*.] Die Wendung „innerer Feind“ ist in N.s Werken schon früh präsent, zunächst ohne Anführungszeichen in UB I DS 1, KSA 1, 160, 32–161, 1 als eine Umprägung der politisch gemeinten Rede vom inneren Feind zu eigenen kulturkritischen Zwecken: Die fälschlich „Kultur“ genannte „unnationale ‚Gebildetheit‘“ sei der „innere Feind“. Sodann werden in MA I 141 die Strategien des Asketen und Heiligen beschrieben, „sich das Leben doch noch erträglich und unterhaltend zu machen. […] Dazu braucht er einen Gegner und findet ihn in dem sogenannten ‚inneren Feinde‘“ — namentlich in seinen „sinnlichen Begierden“ (KSA 2, 134, 9–14). Dies wiederum erhellt den Kontext religiösen Sprechens in 84, 16–18: Man erklärt das in einem selbst Widerstrebende zum

„inneren Feind“, schließlich zum Teufel (vgl. AC 23, KSA 6, 189, 32–190, 3. — Jesu Kampf gegen die Sünde wird in der exegetischen Literatur häufig als Kampf gegen einen „inneren Feind“ beschrieben, vgl. z. B. Weiße 1838, 1, 280 f.; und gerade in der kirchenkritischen Literatur ist vom „inneren Feind“, vom Selbstwiderspruch innerhalb der Kirche die Rede, vgl. Bauer 1840, VIII).

Die Umkehrung der religiösen Sprechweise vom „inneren Feind“ ist freilich keine Innovation N.s, sondern wird beispielsweise auch in einem in Georg Christoph Lichtenbergs Schriften überlieferten, anonymen Artikel über religiöse Schwärmerei von 1782 erprobt, den N. gekannt haben könnte: „Aber ein innerer Feind, des man sich nicht verstehet, den wir hegen und pflegen, der im Nebel wandelt, und dicken Nebel um sich verbreitet, scheint uns mit dieser Gefahr zu beschleichen. Es ist die überhand nehmende Seuche der Schwärmerei: denn, wer noch Augen hat zu sehen, der schaue um sich, wie diese Träumereien sich jetzt ausbreiten und dem hellen Lichte der Vernunft Trotz bieten.“ (Lichtenberg 1867, 5, 72).

84, 21–23 *Nichts ist uns fremder geworden als jene Wünschbarkeit von Ehedem, die vom „Frieden der Seele“, die christliche Wünschbarkeit*] Stille (γαλήνη) der Seele ist bereits bei Platon ein großes Thema (*Nomoi* 791a); der Eros schafft Frieden und Meeresstille (*Symposion* 197c) — ein Motiv, das in die epikureischen, stoischen und pyrrhoneischen Bemühungen um die ἀταραξία und *tranquillitas animi* eingeht. Im Neuen Testament wird den Beladenen Ruhe (ἀνάπαυσις) in Aussicht gestellt (z. B. Matthäus 11, 28 f.; 1. Korinther 16, 18); Jesus verheißt seinen Frieden (Johannes 14, 27, vgl. 16, 33) und Clemens von Alexandrien spricht dann neben der Stille (ἡσυχία) vom Frieden (εἰρήνη), der mit der wahren christlichen Erkenntnis einhergehe (*Paidagogos* II 7 u. 10, *Stromateis* II 11, 52, 4). N. greift das Motiv mit der von Augustin verwendeten Metapher des „‚Sabbat[s] der Sabbate‘“ in JGB 200, KSA 5, 121, 4 und an einigen Nachlassstellen auf (vgl. die Quellennachweise bei Rahden 1999, 370). Im neueren deutschen Sprachgebrauch ist Seelenruhe eher philosophisch konnotiert (zur philosophischen Begriffsgeschichte Probst / Dierse 1995), während Seelenfrieden eine stark religiöse Färbung hat (vgl. die Belege bei Grimm 1854–1971, 16, 11), obwohl Seelenfrieden durchaus auch in der von N. gelesenen, philosophischen Literatur ohne solche Färbung vorkommt (z. B. bei Teichmüller 1882, 109).

Bei N. ist „Friede der Seele“ in MA I 131, KSA 2, 124, 8 im Grenzbereich von Metaphysik und Theologie angesiedelt oder in AC 16, KSA 6, 183, 3 f. dezidiert als ein religiöses Verlangen verstanden, das aus der Dekadenz geboren ist. Jedenfalls gehört der Ausdruck zu den kritikbedürftigen „großen Worte[n]“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[316], 133, 24 = KGW IX 7, W II 3, 65, 6). Zur Depotenzierung des „grossen Wortes“ wird in 84, 24–85, 15 die ganze Bandbreite dessen, was „Frieden der Seele“ heißen könnte, entfaltet und die physio-

logisch-psychologische Grundlage des jeweiligen Friedens benannt. Schließlich wird in 85, 12–14 der Seelenfrieden vereinnahmt für den Zustand, in dem sich das dem Christen entgegengesetzte, große Individuum und der Verfasser von GD befinden.

84, 25 f. *Man hat auf das grosse Leben verzichtet, wenn man auf den Krieg verzichtet…*] Vgl. NK 57, 12–14.

85, 11 f. *die erreichte „Freiheit des Willens“…*] Im Unterschied zur metaphysischen Fiktion einer Freiheit des Willens, vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 7–8, KSA 6, 95, 10–97, 8.

85, 12–14 *Götzen-Dämmerung: wer weiss? vielleicht auch nur eine Art „Frieden der Seele“…*] Vgl. NK 84, 21–23. Die selbstreferentielle Überlegung zu GD variiert das schon in GD Vorwort aufgebrachte Thema, die Schrift könne eine Art von Erholung sein, vgl. NK 58, 5–7. Im Druckmanuskript lautete die Stelle: „~~Umwerthung aller Werthe~~ ‚Müssiggang eines Psychologen‘: auch eine Art ‚Frieden der Seele‘…“, auf dem Korrekturbogen zunächst: „Götzen-Hammer: wer weiß? vielleicht auch eine Art — — — ‚Wie ein Psycholog Fragen stellt‘: — Auch diese Schrift ist, wie der ‚Fall Wagner‘, vor Allem — — — “ (KSA 14, 416 f.).

4–6

85, 15–87, 29 Die Abschnitte 4–6 finden sich in Mp XVI 4 und W II 5 in anderem Zusammenhang, dessen vollständige Ursprungsfassung in W II 5, 47–49 vier nummerierte Abschnitte umfasst. Von diesen vier Abschnitten bilden die letzten drei die jetzigen Abschnitte 4–6 von GD Moral als Widernatur. Der Eingangsabschnitt wurde nicht benutzt, er lautet in der ersten Fassung wie folgt: „Moral als Typus der decadence [sic] / Wenn eine Gemeinschaft, aus ganz bestimmten Erhaltungsbedingungen heraus, dekretiert ‚so und so soll unter uns gehandelt werden, so und so soll nicht gehandelt werden‘, so verbietet und gebietet sie, wie es Vernunft hat, nicht eine Art zu ‚sein‘, nicht eine ‚Gesinnung‘, sondern nur eine gewisse Richtung und Nutzanwendung dieses ‚Seins‘, dieser ‚Gesinnung‘. Aber da kommt der aberwitzige Ideologe, der Moralist, seines Wegs und sagt ‚Gott sieht das Herz an! Was liegt daran, daß ihr euch bestimmter Handlungen enthaltet: ihr seid darum nicht besser!‘ Antwort: mein Herr Esel und Tugendsam, wir wollen durchaus nicht besser sein, wir sind sehr zufrieden mit uns, wir wollen uns nur nicht unter einander Schaden thun, – und deshalb verbieten wir Handlungen in gewisser Rück-

sicht, nämlich auf uns, während wir dieselben Handlungen, vorausgesetzt daß sie sich auf Gegner des Gemeinwesens beziehen, ehren, fördern, durch Zucht und Erziehung vorbereiten. Wären wir von jenem unverständigen Radikalism, den sie uns empfehlen, Gesinnungen zu verbieten, (dh. eine Art Sein und Fatum), so würden wir die Handhabe unserer Macht, unserer Selbsterhaltung zerstören, – jene Gesinnung gerade, die wir am höchsten ehren und deren unzweckmäßige Ausbrüche wir nun zu verhindern suchen und mit ihm dessen oberste Voraussetzung verleugnen – eine Gesinnung, ein Herz, eine Leidenschaft, die wir mit den höchsten Ehren ehren. Wir verhüten durch unser Dekret, daß diese Gesinnung auf eine unzweckmäßige Weise ausbricht und sich Wege sucht, – wir sind klug, wenn wir uns solche Gesetze geben, wir sind sittlich eben damit... Argwöhnen sie nicht, welche Opfer es uns kostet, wie viel Zähmung, Selbstüberwindung, Härte gegen uns dazu Noth thut? Aber der Gemeinsinn wird über uns Herr; bemerken Sie, das ist eine Definition des Sittlichen“ (KGW IX 8, W II 5, 48, 1–42–49, 2–8, vgl. KSA 14, 417 f.; NL 1888, KSA 13, 18[8], 534 u. WzM^2 281).

Die überarbeitete Fassung derselben Passage lautet: „Moral als Typus der decadence [sic] / Wenn wir uns aus dem Instinkt der Gemeinschaft heraus Vorschriften machen und gewisse Handlungen verbieten, so verbieten wir, wie es Vernunft hat, nicht eine Art zu ‚sein‘, nicht eine ‚Gesinnung‘, sondern nur eine gewisse Richtung und Nutzanwendung dieses ‚Seins‘, dieser ‚Gesinnung‘. Aber da kommt der Ideologe der Tugend, der Moralist, seines Wegs und sagt ‚Gott sieht das Herz an! Was liegt daran, daß ihr euch bestimmter Handlungen enthaltet; ihr seid darum nicht besser!‘ Antwort: mein Herr Langohr und Tugendsam, wir wollen durchaus nicht besser sein, wir sind sehr zufrieden mit uns, wir wollen uns nur nicht unter einander Schaden thun, – und deshalb verbieten wir gewisse Handlungen, in einer gewissen Rücksicht, nämlich auf uns, während wir dieselben Handlungen, vorausgesetzt daß sie sich auf Gegner des Gemeinwesens – gegen Sie zum Beispiel – beziehen⟨,⟩ ⟨ehren und fördern⟩. Wir erziehen unsere Kinder auf sie [...] hin⟨,⟩ wir züchten sie groß... [...] Wären wir von jenem ‚gottwohlgefälligen‘ Radikalism, den ihr heiliger Aberwitz anempfiehlt, wären wir Mondkälber genug, [...] mit jenen Handlungen ihre Quelle, das Herz⟨,⟩ ‚die Gesinnung‘ ⟨zu⟩ verurtheilen, so hieße das unser Dasein ⟨zu⟩ verurtheilen und mit ihm seine oberste Voraussetzung ⟨zu verleugnen⟩ – eine Gesinnung, ein Herz, eine Leidenschaft, die wir mit den höchsten Ehren ehren. Wir verhüten durch unser Dekret, daß diese Gesinnung auf eine unzweckmäßige Weise ausbricht und sich Wege sucht, – wir sind klug, wenn wir uns solche Gesetze geben, wir sind damit auch sittlich... Argwöhnen Sie nicht, von Ferne wenigstens⟨,⟩ welche Opfer es uns kostet, wie viel Zähmung, Selbstüberwindung, Härte gegen uns dazu Noth thut? Wir sind

vehement in unseren Begierden, es giebt Augenblicke, wo wir uns auffressen möchten... Aber der Gemeinsinn wird über uns Herr: bemerken Sie doch, das ist beinahe eine Definition de⟨r⟩ Sittlichkeit“ (KGW IX 8, W II 5, 48, 1–42–49, 2–8). In Mp XVI 4 war dieser Abschnitt mit den Worten „Dies die Rede eines moralischen Naturalisten“ mit dem nachfolgenden Text, jetzt also GD Moral als Widernatur 4 bis 6 verbunden.

Der Begriff des Gemeinsinns, *sensus communis* oder *common sense*, der in der britischen Philosophie der Aufklärung dazu diente, die allen Menschen gemeinsame (freilich durch Erfahrung erworbene) Einsicht in grundlegende moralische Prinzipien zu bezeichnen, bekommt in der Vorstufe KSA 14, 417 f. die Bedeutung eines Sinns, der gemein macht, nämlich Ausnahmeindividuen durch moralischen Zwang an die Mehrheitsempfindungen anpasst.

4

85, 16–18 *Jeder Naturalismus in der Moral, das heisst jede gesunde Moral ist von einem Instinkte des Lebens beherrscht*] Überlegungen im späten Nachlass entwickeln den Begriff des Naturalismus noch deutlicher, vgl. z. B. NL 1887, KSA 12, 9[86], 380, 6–14 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 79, 22–34): „moralistischer Naturalismus: Rückführung des scheinbar emancipirten, übernatürlichen Moralwerthes auf seine ‚Natur‘: dh. auf die natürliche Immoralität, auf die natürliche ‚Nützlichkeit‘ usw. / Ich darf die Tendenz dieser Betrachtungen als moral⟨istischen⟩ Nat⟨uralismus⟩ bezeichnen: meine Aufgabe ist, die scheinbar emancipirten und naturlos gewordenen Moralwerthe in ihre Natur zurückzuübersetzen — dh. in ihre natürliche ‚Immoralität‘“. Demgegenüber sind in NL 1888, KSA 13, 15[5], 403 die als „Moralisten“ agierenden Philosophen diejenigen, die „den Naturalismus der Moral“ untergraben. In der Notiz NL 1888, KSA 13, 16[73], 509, 17 ist die „Entnatürlichung“ das Gegenstück zum „Naturalismus der Moral“ — diese „Entnatürlichung der Natur-Werthe“ (AC 25, KSA 6, 193, 11) ist wiederum die Quintessenz, die N. aus der Lektüre von Julius Wellhausens *Prolegomena zur Geschichte Israels* zog, und zwar als das Charakteristikum der Entwicklung, die Israel durchlaufen hat. N. verallgemeinert die historische Fallbeschreibung zu einem allgemeinen Verfallsschema, vgl. Sommer 2000a, 234 f. u. 245 f. Meyer 1885–1892, 12, 10 vermerkt: „Im philosophischen Sinn bezeichnet N[aturalismus] die Verwerfung aller Glaubenssätze, von deren Gültigkeit man sich nicht durch eignes Denken überzeugt hat, und unterscheidet sich vom (theologischen) Rationalismus dadurch, daß er die Thatsache der Offenbarung selbst leugnet, während dieser sich nur das Recht zur Prüfung der geoffenbarten

Lehren gewahrt wissen will.“ Zu N.s Instinktbegriff vgl. NK 90, 3–8. An anderer Stelle scheint N. die Verbindung von Natur und Moral ganz preiszugeben, vgl. NK 98, 6–8.

85, 26 *„Gott sieht das Herz an“*] Die sprichwörtliche Wendung, die sich an Lukas 16, 15 anlehnt, ist weit verbreitet und wird gerne erweitert (vgl. z. B. Hebel 1838, 89: „Ein Mensch sieht, was vor Augen ist, aber Gott sieht das Herz an“). Sie begegnet N. auch in der theologiegeschichtlichen Literatur (Reuter 1887, 411 — das Werk steht auf einer Lektüreliste in NL 1887, KSA 12, 10[120], 526, 25 = KGW IX 6, W II 2, 56, 2–6) und in der philosophischen Literatur (Romundt 1885a, 139).

85, 27 f. *Gott als Feind des Lebens…*] Dazu äußert sich N. ausführlich in AC 16 bis 19, KSA 6, 182–185.

85, 28 f. *Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Castrat…*] Vgl. Matthäus 12, 18, zum Kastraten NK 83, 2–4. Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Buch 5, § 68) hatte bekanntlich im Ideal der Heiligkeit, das Willensverleugnung impliziert, gerade etwas ethisch Vorbildliches gesehen: „Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, /453/ Ertödtung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntniß seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die That ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Asketen, die, bei gleicher innerer Erkenntniß, eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten und welchen zufolge ein Indischer Heiliger, ein Christlicher, ein Lamaischer, von seinem eigenen Thun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens seyn, oder er kann umgekehrt ein Philosoph seyn: beides gilt gleich. Sein Thun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in ethischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntniß der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgend ein Dogma ausgelegt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 452 f.) N. zeigt im Frühwerk durchaus Sympathien mit Schopenhauers Heiligkeitskonzept, vgl. z. B. NK KSA 1, 68, 28 f.

85, 29 f. *Das Leben ist zu Ende, wo das „Reich Gottes“ anfängt…*] Der zentrale biblische, insbesondere neutestamentliche Begriff vom Reich Gottes (βασιλεία τοῦ θεοῦ) ist in N.s Spätwerken, wie schon in GM I 15, KSA 5, 283,

22 (und an vielen Stellen in AC) deutlich wird, der Inbegriff einer dem Leben der Starken abträglichen Projektion der Schwachen. Einschlägige Bibelstellen findet AC 45, KSA 6, 221, 19–26 in Markus 9, 47 und 9, 1.

5

86, 2–14 *Gesetzt, dass man das Frevelhafte einer solchen Auflehnung gegen das Leben begriffen hat, wie sie in der christlichen Moral beinahe sakrosankt geworden ist, so hat man damit, zum Glück, auch Etwas Andres begriffen: das Nutzlose, Scheinbare, Absurde, L ü g n e r i s c h e einer solchen Auflehnung. Eine Verurtheilung des Lebens von Seiten des Lebenden bleibt zuletzt doch nur das Symptom einer bestimmten Art von Leben: die Frage, ob mit Recht, ob mit Unrecht, ist gar nicht damit aufgeworfen. Man müsste eine Stellung a u s s e r h a l b des Lebens haben, und andrerseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom W e r t h des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist.*] Vgl. GD Das Problem des Sokrates 2, KSA 6, 68, 10–21 und NL 1887/88, KSA 13, 11[72], 36, 3–5 (KGW IX 7, W II 3, 167, 64–68). Dieses beliebte Argument zur Selbstwidersprüchlichkeit der Weltverneinung findet sich u. a. auch in David Friedrich Strauß' *Der alte und der neue Glaube* und macht verdeckt sozialistische Karriere etwa bei Franz Mehring, vgl. Sommer 1996. Zur philosophischen Deutung siehe z. B. Müller-Lauter 1971, 78.

86, 25 *„Verneinung des Willens zum Leben"*] Das vierte Buch im ersten Band von Arthur Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung* ist betitelt „Bei erreichter Selbsterkenntniß Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben" (Schopenhauer 1873–1874, 2, 317, vgl. z. B. auch Schopenhauer 1864, 424 f.). Die Verneinung des Lebenswillens ist Schopenhauers stetig wiederkehrende ethische Hauptmaxime. NL 1887/88, KSA 13, 11[361], 159, 6–9 (KGW IX 7, W II 3, 35, 12–15) gibt ein Beispiel dafür, wie Moral als Ausdruck der *décadence* sich bei Schopenhauer gestaltet: „Schopenhauer hatte, aus seinem Nihilismus heraus, ein vollkommenes Recht darauf, das Mitleiden allein als Tugend übrig zu behalten: mit ihm wird in der That die Verneinung des Willens zum Leben am kräftigsten gefördert."

6

87, 1 *Eckensteher*] Ausführlich dazu NWB 1, 683–688. Für N.s Wortgebrauch dürfte relevant gewesen sein, dass Richard Wagner sich des Ausdrucks in sei-

nem offenen Brief an N. vom 12. 06. 1872 bedient hat, wo er GT gegen die Attacke von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff in Schutz nimmt: „Ein klassischer Sprachgelehrter, der einem ‚meinthalben' in demselben Satze noch ein ‚meinthalb' nachschickt, erscheint uns noch fast wie ein vom Biere zum Schnaps taumelnder Berliner Eckensteher aus der alten Zeit: genau dieses giebt uns aber der Dr. phil. U.W.v.M., pag. 18 seines Pamphlets [sc. *Zukunftsphilologie!*, Berlin 1872] zum Besten." (Wagner 1871–1873, 9, 355 = Wagner 1907, 9, 299) Ansonsten kommt „Eckensteher" bei Wagner kaum vor.

87, 3 *Schlucker und Mucker*] Die Wendung ist in N.s Werk ein Hapax legomenon, aber kein Neologismus, sondern etwa auch in Heinrich Zschokkes *Historien aus dem Städtlein Altenkasten* belegt (Zschokke 1861, 296). Zum „Muckerthum" siehe NK KSA 6, 26, 12–14.

87, 3 f. *er malt sich an die Wand und sagt dazu „ecce homo!"*...] Dieses auf den gegeißelten, leidenden Jesus bezogene Wort des Pilatus in Johannes 19, 5 dient N. bekanntlich als Titel von EH und 1882 bereits als Gedichttitel (FW „Scherz, List und Rache" 62, KSA 3, 367, 14). Zu Deutung und Hintergrund vgl. NK KSA 6, 255, 1–2. 87, 3 f. besagt, dass ein bestimmter Menschentypus („Schlucker und Mucker") sich selbst — den schwachen, leidenden Menschen — als Norm setzt (oder doch zumindest als Wunschbild seiner selbst), während die in 87, 19–29 sprechenden „Wir" und „Immoralisten" auf eine moralische Normierung des Menschen gerade verzichten wollen. Sowohl in 87, 3 f. wie in EH findet unter dem Titel „Ecce homo" eine exemplarische Selbstpräsentation statt — wenn auch in zwei einander entgegengesetzten Typen: im Eckensteher-Moralisten auf der einen Seite und im starken Ich auf der andern. Auffällig ist schließlich die Alliteration von *Ecke*nsteher und *Ecce*.

87, 7–9 *Der Einzelne ist ein Stück fatum, von Vorne und von Hinten, ein Gesetz mehr, eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und sein wird.*] Vgl. NK 96, 27–31.

87, 22–29 *Immer mehr ist uns das Auge für jene Ökonomie aufgegangen, welche alles Das noch braucht und auszunützen weiss, was der heilige Aberwitz des Priesters, der kranken Vernunft im Priester verwirft, für jene Ökonomie im Gesetz des Lebens, die selbst aus der widerlichen species des Muckers, des Priesters, des Tugendhaften ihren Vortheil zieht, — welchen Vortheil? — Aber wir selbst, wir Immoralisten sind hier die Antwort*...] Vgl. NK KSA 6, 167, 20 f.

Die vier grossen Irrthümer

Ursprünglich hätte auch dieses Kapitel seinen Platz im „Willen zur Macht" finden sollen, und zwar unter dem Titel „Psychologie des Irrthums". In NL

1888, KSA 13, 16[86], 515, 23–516, 3 werden die Irrtümer noch anders genannt und gruppiert. Zunächst gab es auch nur drei Irrtümer, da die Abschnitte 1 und 2 (88, 2–90, 11) erst nachträglich ins Druckmanuskript übernommen wurden. Als selbständiger Text steht eine erste Fassung von Abschnitt 3 (90, 13–91, 32) in Heft W II, 104 f. und in Mp XVI 4. Die Abschnitte 4 bis 6 (92, 2–95, 8) finden sich ursprünglich in W II 7, 38 f. u. 36, und zwar noch als Bestandteile zum Entwurf eines Buches mit dem Titel „Der Wille zur Macht“ gemäß dem Plan NL 1888, KSA 13, 16[86], 515 f. Bei diesem Plan 16[86] handelt es sich um einen der letzten Entwürfe zu diesem nie verwirklichten Werk, dessen Planung der Ausarbeitung von GD und AC voranging. In NL 1888, KSA 13, 16[85], 515, 12–20 wird eine „Psychologie des Irrthums“ entworfen, das zum einen drei Verwechslungsirrtümer aufzählt, zum anderen „Moral“, „Religion“, „Metaphysik“ und „[d]ie modernen Ideen als Irrthümer“ bezeichnet. Die Verwechslungsirrtümer lauten: „1) Verwechslung von Ursache und Wirkung / 2) Verwechslung der Wahrheit mit der Wirkung des als wahr Geglaubten. / 3) Verwechslung des Bewußtseins mit der Ursächlichkeit“. In GD Die vier grossen Irrthümer 1–2 geht der erste Irrtum dieser Auflistung ein, in GD Die vier grossen Irrthümer 6 (bes. 95, 6–8) der zweite, schließlich in GD Die vier grossen Irrthümer 3–5 der dritte. Letzteres wiederum bedeutet, dass ursprünglich die Irrtümer „einer falschen Ursächlichkeit“ (90, 13) und „der imaginären Ursachen“ (92, 2) begrifflich nicht getrennt waren, und überdies, dass der „Irrthum vom freien Willen“ (GD Die vier grossen Irrthümer 7, KSA 6, 95, 10) zunächst ebenfalls fehlte. Unter dem Titel „Psychologie des Irrthums“ gibt auch NL 1888, KSA 13, 16[86], 515, 23–516, 3 dieselben drei Verwechslungsirrtümer wieder wie 16[85], jedoch um einen weiteren Irrtum ergänzt: „4) Verwechslung der Logik mit dem Prinzip des Wirklichen“. Dieser vierte Irrtum wird dann in der Kompilation all dieser Überlegungen in GD Die vier grossen Irrthümer nicht wieder aufgenommen. Dafür greift N. in den Abschnitten 7 und 8 (95, 10–97, 8) auf eine längere Vorarbeit aus anderem Zusammenhang zurück, nämlich auf NL 1888, KSA 13, 15[30], 422–426, und akzentuiert das dort zum freien Willen Gesagte auf einem leeren Blatt in Heft W II 3, 129 (vgl. WzM^2 765), bevor es in GD zum vierten Irrtum wird (vgl. KSA 14, 418). Diesen Irrtum hat N. beispielsweise auch schon in MA I 18, KSA 2, 39 f. kritisiert, wo der Glaube an den freien Willen damit erklärt wird, dass man noch nicht über Kausalverhältnisse in der Natur und damit über die Ursachen des eigenen Wollens unterrichtet sei.

GD Die vier grossen Irrthümer führt u. a. Überlegungen von Höffding 1887, 263–272 (zahlreiche Lesespuren N.s, vgl. NPB 301) weiter: „Das feste Band, durch welches Dinge und Begebenheiten zum Zusammenhang der Wirklichkeit verbunden sind, nennen wir das Kausalverhältnis. Wir nehmen ein Kau-

salverhältnis an, wo wir entdecken, dass zwei Erscheinungen dergestalt mit einander verknüpft sind, dass die eine unvermeidlich eintritt, wenn die andre gegeben ist.“ (Höffding 1887, 263) Höffding wendet sich gegen Hume, der meinte, wir könnten einem Ding weder ansehen, ob es Ursache oder Wirkung sei, noch solches aus seinem Begriff schließen. Höffding hält dagegen, „dass wir überhaupt ein Ding nur kennen, insofern es Ursache oder Wirkung ist. *Die Dinge sind uns stets als Glieder eines Zusammenhangs gegeben*.“ (Ebd., 264. Passus von N. mit Randstrich markiert, von ihm Unterstrichenes kursiviert.) Ihn interessiert dann insbesondere der „psychologische[.] Ursprung des Kausalbegriffs“ (ebd., 269): Ein praktisch-pragmatisches Interesse sei bei Kausalannahmen zunächst leitend: „Der Instinkt der Selbsterhaltung führt von Anfang an zur Erkenntnis der Aussenwelt: Not lehrt denken, ebensowohl wie sie beten lehrt.“ (Ebd.) Dabei kämen Kausalannahmen auf allen Entwicklungsstufen des Menschen vor; „das, worin man die Ursache sucht, kann aber höchst verschieden sein. Was man auf den verschiednen Stufen der geistigen Entwickelung als *gute* und triftige Ursachen betrachtet, beruht auf dem eingenommenen Standpunkt im ganzen.“ (Ebd., 270. Kursiviertes von N. unterstrichen.) „Solange die Götter der Mythologie oder ähnliche Wesen dem Bewusstsein als Realitäten gelten, gewähren sie vortreffliche und leicht anwendbare Mittel zur Befriedigung des Dranges nach Kausalität.“ (Ebd., 271) N. differenziert nun vor diesem Hintergrund die verschiedenen Irrtumsmöglichkeiten, die dem (nach Höffding vom mythologischen nur graduell getrennten) wissenschaftlichen Kausalbegriff entgegenstehen: „Der wissenschaftliche Kausalbegriff wird dadurch charakterisiert, dass man die Erklärung einer Naturerscheinung durch deren Zurückführung auf einen Kreis andrer Naturerscheinungen findet.“ (Ebd.) Wie weit sich dieser Naturalismus dann mit und bei N. noch halten lässt, muss hier offen bleiben. Jedenfalls ist auffällig, dass das Kapitel GD Die vier grossen Irrthümer wie selbstverständlich nicht nur mit dem bestimmten Artikel operiert, als ob es keine anderen möglichen großen Irrtümer gäbe, sondern auch eine prinzipielle Problematisierung des Kausalitätsdenkens unterlässt, am Schema der Kausalität also festhält und falsche Ursachenannahmen verwirft, aber nicht bezweifelt, dass es so etwas wie Ursachen prinzipiell geben muss. In NL 1885/86, 2[83], KSA 12, 101–103 (KGW IX 5, W I 8, 131) hatte er demgegenüber vor der Höffding-Lektüre noch den Verzicht auf Kausalitätsdenken überhaupt erwogen.

Eine avancierte, systematische Darstellung von GD Die vier grossen Irrthümer gibt Mauch 2009.

1

88, 4 f. *Es giebt keinen gefährlicheren Irrthum als die Folge mit der Ursache zu verwechseln*] Auch Herrmann 1887, 5 hält diese Verwechslung für gängig, verzichtet aber sowohl darauf, sie zu generalisieren, als auch darauf, sie für besonders gefährlich zu erachten: „Wir verwechseln die Wirkung: Krankheit, mit der Ursache: Ansteckung, Verwundung, Verkühlung, Gemüthserregung, Trägheit, Uebermaß in sinnlichen Genüssen u. s. w., welche uns eigentlich die Störung bereiteten."

88, 8 f. *er trägt den Namen „Religion", „Moral".*] Guyau 1887, 71 führt aus, dass sowohl Wissenschaft als auch Religion ein Netz von Notwendigkeiten entfalteten, die Wissenschaft es aber im Unterschied zur Religion mit den realen Ursachen der Phänomene zu tun habe.

88, 9–12 *Jeder Satz, den die Religion und die Moral formulirt, enthält ihn; Priester und Moral-Gesetzgeber sind die Urheber jener Verderbniss der Vernunft. — Ich nehme ein Beispiel*] Die Pointe besteht gerade darin, dass das folgende Beispiel weder aus der Moral, noch aus der Religion, sondern aus der Diätetik stammt — womit bewusst die Ebenen verwirrt und die Leser vor die Frage gestellt werden, ob Diätetik zur Moral gehöre.

88, 12–14 *Jedermann kennt das Buch des berühmten Cornaro, in dem er seine schmale Diät als Recept zu einem langen und glücklichen Leben — auch tugendhaften — anräth.*] Overbeck hatte N. 1883 eine deutsche Übersetzung von Alvise Luigi Cornaros (vermutlich 1467–1566) Bestseller *Discorsi della vita sobria* (Padua 1558–1565) besorgt, nämlich die von Paul Sembach unter dem Titel *Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen*, herausgegebene (Cornaro o. J. [1881], siehe NPB 172): „der treffliche Cornaro — Wasser auf meine Mühle! Vielleicht stelle ich einmal die eignen Erfahrungen zusammen; ich habe Viel beobachtet und versucht und will auch noch den **Lohn** davon haben — das bewußte ‚lange und heitere Leben'." (N. an Overbeck, 27. 10. 1883, KSB 6, Nr. 470, S. 449 f., Z. 2–6) Burckhardts *Cultur der Renaissance* behandelt Cornaro recht eingehend (vgl. Venturelli 203, 132) und druckt einen längeren Auszug aus den *Discorsi della vita sobria* ab (Burckhardt 1930a, 5, 242–244). 88, 12–14 liest sich wie eine Paraphrase von Burckhardt 1930a, 5, 242: „In seinem berühmten Tractat ‚vom mäßigen Leben' schildert er zunächst die strenge Diät, durch welche es ihm gelungen, nach früherer Kränklichkeit ein gesundes und hohes Alter, damals von 83 Jahren zu erreichen". Der Artikel in *Meyers Konversations-Lexikon* nimmt die auch bei Burckhardt stehende Wendung „bekannter Lebensphilosoph" (Burckhardt 1930a, 5, 242) auf und resü-

miert, Cornaro habe „bis zu seinem 40. Jahr einen ausschweifenden Lebenswandel geführt, der ihn dem Tod nahebrachte, hielt dann aber eine heilsame Diät so streng ein, daß er sich erholte und ein glückliches Alter von fast 100 Jahren erreichte“ (Meyer 1885–1892, 4, 277; ähnlich mit einer Altersangabe von 104 Jahren Sembach in Cornaro o. J. [1881], 6; Cornaros Bemerkungen zu seinem früheren Leben im Wortlaut ebd., 18–20). „Wer nach der Gesundheit isset, soll wenig essen“, lautet Cornaros Motto (ebd., 24). Der Mäßigkeit räumt Cornaro schließlich oberste Priorität ein: „Die Mäßigkeit, dieses unschätzbare, heilige Kleinod, macht den Menschen vor Gott angenehm. Sie ist die Freundin der Natur, die Schwester der Tugend, die Gehülfin des Lebens. Sie ist schön und edel durch Bescheidenheit.“ (Ebd., 63).

88, 15 f. *noch jetzt wird es in England jährlich in vielen Tausenden von Exemplaren gedruckt*] Der elektronische Katalog der British Library (http://catalogue.bl.uk/, Abfrage 10. Oktober 2008) weist im fraglichen Zeitrahmen neben einigen undatierten Ausgaben englischer Übersetzungen der *Discorsi* solche der Jahre 1830, 1832, 1840, 1859 und 1872 aus. Da diese Ausgaben jedoch sehr unterschiedliche und sehr hohe Auflagennummern tragen, ist davon auszugehen, dass auch in den dazwischenliegenden Jahren der englischsprachige Buchmarkt in erheblicher Menge mit Cornaro versorgt worden ist. Die Information zur Präsenz von Cornaro in Großbritannien konnte N. Paul Sembachs Vorwort zu seiner Übersetzung entnehmen: „Nachdem von dem vorliegenden Werkchen neuerdings in England 30 Auflagen nötig geworden, dürfte es sich wohl verlohnen, das Interesse an dem in Deutschland längst vergriffenen verdienstlichen Buche wieder wachzurufen.“ (Cornaro o. J. [1881], 3).

88, 24–89, 2 *Es stand ihm nicht frei, wenig oder viel zu essen, seine Frugalität war nicht ein „freier Wille“*] Demgegenüber sah Sembach in seinem Vorwort Cornaros Werk als „den Nachweis“ an, „daß selbst Menschen von schwächlicher Konstitution sich durch ihre Willenskraft ein hohes Alter /5/ erringen können, welches nicht nur von Gebrechen verschont, sondern von einer Steigerung des körperlichen und geistigen Wohlbefindens begleitet ist.“ (Cornaro o. J. [1881], 4 f.).

89, 2–4 *Wer aber kein Karpfen ist, thut nicht nur gut, sondern hat es nöthig, ordentlich zu essen.*] Der Karpfen gilt sprichwörtlich als „träger Fisch“ (Wander 1867–1880, 2, 1145), der sich durch einen „vollkommen zahnlose[n] Kiefer“ auszeichnet: „er nährt sich von Pflanzenstoffen, Gewürm und Insektenlarven und wird bis über 40 Pfd. schwer. Übrigens hat er ein zähes Leben, so daß er tagelang, in nasses Moos gepackt, dauern und so mit in Milch eingeweichtem Brote ernährt werden kann. Auch kann er ein Alter von weit über 200 Jahren erreichen.“ (Brockhaus 1894–1896, 10, 188) Das Alter und die Zahnlosigkeit

dürften die Karpfen-Metapher nahegelegt haben, die sonst bei N. nur noch in Za II Das Tanzlied, KSA 4, 141, 5 f. auftaucht, wo von der Verführungskraft der Weisheit die Rede ist: „Ist sie schön? Was weiss ich! Aber die ältesten Karpfen werden noch mit ihr geködert."

89, 4–6 *Ein Gelehrter unsrer Tage, mit seinem rapiden Verbrauch an Nervenkraft, würde sich mit dem régime Cornaro's zu Grunde richten.*] Vgl. Schneider 1882, 100 (von N. mit Randstrich markiert): „Jeder Organismus producirt nur eine gewisse Menge Nervenkraft. Soweit diese nun zur geistigen Arbeit verbraucht wird, so weit wird sie den körperlichen Leistungen und der Ausbildung körperlicher Gesundheit entzogen. Je mehr aber dies der Fall ist, desto mehr schwindet die Energie des Wollens und das Streben nach dem natürlichen, die Arterhaltung fördernden Leben, nach dem Guten."

Aus Nizza schrieb N. am 28. 03. 1884 an Overbeck, nachdem er festgestellt hatte, dass er ob der intensiven Arbeit wie Overbeck magerer geworden sei: „Nizza halte ich fest: es ist klimatisch mein ‚gelobtes Land'. Nur muß man hier tüchtig essen und nicht à la Cornaro leben." (KSB 6, Nr. 497, S. 488, Z. 24–25) Cornaro o. J. [1881], 32–34 berichtet demgegenüber, dass ihn eine ihm allseits angeratene Erhöhung der kargen täglichen Nahrungsration aufs Krankenbett geworfen habe, so dass er wieder zu einer asketischen Lebensführung zurückgekehrt sei. „Die Speise, die man übrig läßt, wenn man isset, dienet einem mehr, als die Speise, die man gegessen." (Ebd., 32).

89, 6 *Crede experto.*] Das Wort aus Silius Italicus: *Punica* VII 395 — „Glaube dem Erfahrenen!" — ist schon zu N.s Zeit ein weitverbreitetes, geflügeltes Wort, vgl. z. B. Meyer 1885–1892, 5, 972 f.

2

89, 22 f. *auch ein langes Leben, eine reiche Nachkommenschaft, kurz den Cornarismus*] Der Ausdruck Cornarismus lässt sich nur bei N. belegen. Cornaro schreibt in der von Burckhardt 1930a, 5, 243 zitierten Passage, er habe „eine Art leiblicher Unsterblichkeit in Gestalt [s]einer Nachkommenschaft vor Augen", deren Blühen er dann schildert. Wie er sich reicher Nachkommenschaft erfreut, schildert Cornaro o. J. [1881], 58 f. selbst.

90, 3–8 *Meine höhere Politik sagt: eine Partei, die solche Fehler macht, ist am Ende — sie hat ihre Instinkt-Sicherheit nicht mehr. Jeder Fehler in jedem Sinne ist die Folge von Instinkt-Entartung, von Disgregation des Willens: man*

definirt beinahe damit das Schlechte. Alles Gute ist Instinkt — und, folglich, leicht, nothwendig, frei.] Das Wort „Instinkt" ist in N.s Spätwerk sehr häufig und entfaltet ein breites Bedeutungsspektrum. Freilich benutzt N. schon in seiner Basler Vorlesung von 1869/70 über lateinische Grammatik den Instinktbegriff zur Erklärung von Sprache (KGW II 2, 186, vgl. Hödl 2009, 293). Dominierend ist 1888 die Auffassung, Instinkt als die unbewusste, natürliche Triebkraft von Lebewesen zu verstehen, von der der Mensch unter dem Einfluss von Sokratik, Platonismus und Christentum mehr und mehr abgeirrt sei (vgl. NK 69, 21 f.).

Einschlägig belesen hat sich N. bei Liebmann 1880, 409–434 (BNP 357, zahlreiche Lesespuren), der „das Problem des Instincts als Mittel- und Knotenpunkt der Natur" ansieht (Liebmann 1880, 409). Wichtig ist dabei, dass Instinkt keine Konditionierung, keine Reflexion, kein Training voraussetzt; er kann sowohl „als die niedrigste psychologische Function, aber auch als die höchste" (ebd., 410) gelten. „*Instinct, Tact, Genie* kommen darin überein, dass sie *unüberlegt* das Richtige und Angemessene fühlen, wollen und thun; sie bestehen in der Fähigkeit, ohne Vorbedacht, ohne Erfahrung und Einübung, ohne Reflexion und Prämeditation, ohne Schwanken, Zweifeln und Hin- und Hererwägen sofort *den Nagel auf den Kopf* treffen. Instinct verhält sich zur Dressur, wie Genie und Tact zur Erziehung. Instinct ist Naturgenie, Genie ästhetischer Instinct." (Ebd. Von N. Unterstrichenes kursiviert; von ihm am Rand mit Strich und „ja!" markiert.) Die Bedeutungsbandbreite und die darin angelegte Opposition zu einer einseitigen Rationalitätsbetonung machen das Schlagwort Instinkt für N. zu einem geeigneten Hammer gegen *décadence*-Götzen. Es zeigt zugleich die Rehabilitation organischer Natürlichkeit an, die N. gegen die zivilisatorische Vernunftvergötzung ins Feld führt. Der Begriff des Instinkts bleibt jedoch auch in N.s wechselhaftem Gebrauch derart unscharf, dass sich N. alle Türen offen hält, um nicht der rousseauistischen Predigt eines „Zurück zur Natur" geziehen zu werden. Dabei ist für N. die Liebmann bewegende Frage, wie der Instinkt trotz fehlender bewusster Zwecksetzung scheinbar Zwecke realisiert, insofern nicht brennend, als er Zwecke und Zwecksetzung ohnehin für eine sehr problematische Kategorie hält. Eine wichtige Antwort auf diese Frage hatte sich Liebmann 1880, 426 (vgl. 436) bei Ewald Hering besorgt: „*Instinct ist ein Specialfall des Gattungsgedächtnisses*." (Von N. Unterstrichenes kursiviert).

Auch Überlegungen Harald Höffdings zum Instinkt weisen Lesespuren N.s auf und sind für die ethisch-normative Verwendung des Instinktbegriffs beim späten N. einschlägig: „Der Instinkt unterscheidet sich von der blossen Reflexbewegung dadurch, dass er einen dunklen Gefühlsdrang, also eine *Art Bewusstsein* enthält, *obschon kein Be*wusstsein von dem *eigentlichen Ziel des*

Handelns; er unterscheidet sich von dem [...] *unwillkürlichen Entladen der Energie* dadurch, dass er auf ein bestimmtes, dem Individuum oder der Gattung nützliches Ziel gerichtet ist.“ (Höffding 1887, 112. Von N. Unterstrichenes kursiviert).

Eine erschöpfende Kritik an einem gegen die Vernunft ausgespielten Instinktbegriff hätte N. bereits in John Stuart Mills *The Subjection of Women*, die er in einer Übersetzung von Jenny Hirsch aus dem Jahr 1872 besaß (NPB 390, heute verloren), finden können: „It is one of the characteristic prejudices of the reaction of the nineteenth century against the eighteenth, to accord to the unreasoning elements in human nature the infallibility which the eighteenth century is supposed to have ascribed to the reasoning elements. For the apotheosis of Reason we have substituted that of Instinct; and we call everything instinct which we find in ourselves and for which we cannot trace any rational foundation. This idolatry, infinitely more degrading than the other, and the most pernicious of the false worships of the present day, of all of which it is the main support, will probably hold its ground until it gives way before a sound psychology laying bare the real root of much that is bowed down to as the intention of Nature and ordinance of God.“ (Mill 1869b, 6).

Das Thema Instinkt beim späten N. beleuchtet auch Vinzens 1999. Der Ausdruck „Instinkt“ erfreute sich zu N.s Zeit besonders in antisemitischen Diskursen einiger Beliebtheit, vgl. Cobet 1973, 99–101 u. ö.

90, 6 *Instinkt-Entartung*] „Entartung“ und aus diesem Wortfeld Abgeleitetes taucht bei N. häufig auf; große Popularität erlangt der Ausdruck aber erst durch Max Nordaus Buch *Entartung* (1892–1893), das übrigens ein sehr kritisches N.-Kapitel enthält.

90, 8–11 *Die Mühsal ist ein Einwand, der Gott ist typisch vom Helden unterschieden (in meiner Sprache: die leichten Füsse das erste Attribut der Göttlichkeit).*] Die Leichtfüßigkeit wird in N.s Spätwerk als ästhetische Maxime in Anspruch genommen, vgl. WA 1, KSA 6, 13, 24 f. Der Gott der leichten Füße ist Dionysos, der Gott des Tanzes — und er steht gegen den christlichen Gott, der alle „Mühsal“ auf sich nimmt, den Gekreuzigten. Siehe auch EH Warum ich so klug bin 2, KSA 6, 282, 14–16.

3

In JGB 21 kombiniert N. die Kritik an den Begriffen von Ursache und Wirkung mit dem „Unbegriff“ (KSA 5, 35, 26) vom freien Willen — ein Thema, das dann in GD Die vier grossen Irrthümer 7 vertieft wird. Unter dem Titel „Falscher

Begriff der Causalität“ verhandelte N. die archaischen religiösen Vorstellungen in seiner Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen* (KGW II 5, 365, 20, vgl. dazu Kimmerle 2008, 505 u. 511), wobei die dort gegebene Erklärung die klassische Verwechslung des *post hoc* mit dem *propter hoc* meint und in der Typologie von GD eher in die Kategorie der imaginären Ursachen gehört (GD Die vier grossen Irrthümer 4): „Falscher Begriff der Causalität, Verwechslung des Nacheinander mit dem Begriff der Wirkung. ‚Jemand nahm den Trank ein; später wurde er gesund — also in Folge des Trankes!‘ so schließt man. Der König der Coussa-Kaffern hatte ein Stück von einem gestrandeten Anker abgebrochen und starb bald darauf. Sämmtliche Kaffern hielten nunmehr den Anker für ein lebendiges Wesen und grüßten ihn ehrfurchtsvoll, sobald sie in seine Nähe kamen.“ (KGW II 5, 365, 20–27) M 10 bringt unter dem Stichwort „phantastischer Causalitäten“ (KSA 3, 24, 27 f.) das zunehmende Wissen um natürliche Kausalverhältnisse mit einem Schwinden „des Reiches der Sittlichkeit“ (KSA 3, 24, 23 f.) in Verbindung, weil man sich eben keine moralischen Ursachen für das Geschehen mehr ausdenken müsse. Mit dem Fortschritt der Wissenschaft würden, so die Implikation, sich auch falsche und imaginäre Kausalitäten von selbst erledigen. Während es hier wie in der Vorlesung um archaisch religiöse Vorstellungen geht, ist in GD Die vier grossen Irrthümer 3 das umgangssprachliche und wissenschaftliche Gegenwartsvokabular für den Irrtum hochgradig anfällig — und so haben sich die in M 10 noch optimistischen Erwartungen deutlich eingetrübt. N. wendet in 90, 13–91, 32 die in der religionswissenschaftlichen Betrachtung erprobte Entlarvung falscher Ursachen auf die landläufigen säkularen Ursachenbehauptungen, nämlich Wille, Geist und Ich an, um sie als irrig zu brandmarken.

90, 16–18 *Aus dem Bereich der berühmten „inneren Thatsachen“, von denen bisher keine sich als thatsächlich erwiesen hat.*] Auf eine nicht ridikülisierte „innere Thatsache“ nimmt N. in MA I 612, KSA 2, 347, 13 noch recht selbstverständlich Bezug. Die philosophische und psychologische Literatur des 19. Jahrhunderts benutzt den Ausdruck der „inneren Thatsachen“ freihändig im Sinne eines unmittelbar Gewussten und innerlich Gegebenen, beispielsweise Johann Friedrich Herbart in seiner *Psychologie als Wissenschaft* (vgl. Herbart 1850, 211 u. ö.). Zur Entstehungszeit von GD sind die „inneren Thatsachen“ Gegenstand erkenntnistheoretischer Debatten; so benutzt Engelbert Lorenz Fischer den Ausdruck in seinen *Grundfragen der Erkenntnisstheorie* (1887, 223 f.) zur Kritik des Idealismus. Die „inneren Thatsachen“ werden oft in juristischem und dann besonders in theologischem Kontext gebraucht, um die Realität bestimmter Glaubenssätze zu artikulieren. Strauß 1862, 281 diskutiert in kritischer Absicht etwa, inwiefern, wenn die Auferstehung Jesu als innere Tatsache akzeptiert

werde, daraus abgeleitet werden könne, dass sie auch eine äußere Tatsache sei.

N. variiert das Thema der inneren Tatsachen in abgewandelter Begrifflichkeit in NL 1888, KSA 13, 15[85], 457, 12–16: „Die ‚innere Welt' und ihr berühmter ‚innerer Sinn'. / Der innere Sinn verwechselt die Folge mit der Ursache / die ‚Ursache' wird projicirt, nachdem die Wirkung erfolgt ist: Grundthatsache der ‚inneren Erfahrung'." Diese Notiz klingt an einen Passus an, den N. in Gustav Bunges Vortrag *Vitalismus und Mechanismus* gelesen hat: „Aber wir besitzen ja zur Beobachtung der belebten Natur einen Sinn mehr: es ist der *innere Sinn* zur Beobachtung der Zustände und Vorgänge des eigenen Bewusstseins. Dass auch diese im Grunde nur Bewegungsvorgänge seien, ist eine Lehre, die ich bestreiten muss. Es spricht dagegen schon die einfache Thatsache, dass die Zustände und Vorgänge in unserem Bewusstsein gar nicht alle räumlich geordnet sind." (Bunge 1886, 4. Den letzten Satz quittiert N. am Rande mit „gut"). N. hatte Bunges Broschüre im März 1886 von Overbeck zugesandt bekommen, vgl. Overbecks Briefe vom 08. 03. 1886, KGB III 4, Nr. 355, S. 143 u. vom 29. 03. 1886, KGB III 4, Nr. 360, S. 149.

91, 1–4 *Die „innere Welt" ist voller Trugbilder und Irrlichter: der Wille ist eins von ihnen. Der Wille bewegt nichts mehr, erklärt folglich auch nichts mehr – er begleitet bloss Vorgänge, er kann auch fehlen.*] Dass „‚Wille' [...] natürlich nur auf ‚Wille' wirken" könne, ist eine Einsicht, die N. in JGB 36 (KSA 5, 55, 17 f.) zur „Hypothese" veranlasst, „ob nicht überall, wo ‚Wirkungen' anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt — und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist" (KSA 5, 55, 19–23). Dies führt ihn dort zur Vermutung, „alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht" (KSA 5, 55, 30 f.). In GD (91, 1–4) erprobt N. unter dem Titel des „Irrthums einer falschen Ursächlichkeit" die genau entgegengesetzte Hypothese, derzufolge der Wille gar nichts mehr bewirkt, sondern bloß noch ein Oberflächenphänomen darstellt — der in JGB 36 hypothetisch gesetzte Glaube „an die Causalität des Willens" (KSA 5, 55, 14) also ganz preisgegeben wird. Nichts wäre daher verkehrter, als N. zum dogmatischen Lehrer des Willens zur Macht als letzter Weltsubstanz zu stilisieren.

Ausführlicher zur „inneren Welt" und die „chronologische Umdrehung" (KSA 13, 458, 21 f.) ist NL 1888, KSA 13, 15[90], 458–460, wo Überlegungen von GD Die vier grossen Irrthümer 4 vorweggenommen werden. Wenn N. in 91, 1–4 deutlich macht, dass die Innenwelt keineswegs klar, eindeutig und welterschließend ist, dann wendet er sich implizit gegen idealistisch-vitalistische Autoren wie Gustav (von) Bunge, bei dem er gelesen hatte: „Das Wesen des Vitalismus besteht nicht darin, dass wir uns mit einem Worte

begnügen und auf das Denken verzichten. Das Wesen des Vitalismus besteht darin, dass wir den allein richtigen Weg der Erkenntniss einschlagen, dass wir *ausgehen von dem Bekannten, von der Innenwelt, um das Unbekannte zu erklären, die Aussenwelt*. Den umgekehrten und v e r kehrten Weg schlägt der Mechanismus ein — der nichts anderes ist als der Materialismus — er geht von dem Unbekannten aus, von der Aussenwelt, um das Bekannte zu erklären, die Innenwelt." (Bunge 1886, 19; die von Bunge kursivierte Passage von N. mit vier Randstrichen markiert).

91, 7–9 *Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen!*] Vgl. NK 77, 15–26. Gegen die neuzeitliche Metaphysik, die seit Descartes das Ich als einfaches, denkendes Ding (*res cogitans*) zu konzeptualisieren pflegte, das als geistige Wirkursache agieren soll, wandte schon Hume ein, dass das Ich nichts mehr als ein Bündel von *perceptions*, Empfindungen sei (David Hume: *A Treatise of Human Nature*, Buch I, Teil IV, Abschnitt 6: „I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or Collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement."). Höffding 1887, den N. in dieser Frage eingehend konsultiert (vgl. NPB 300), versucht dagegen ausdrücklich gegen Hume, das Ich als die alle Vorstellungen umfassende Einheit und „vereinende Kraft" (Höffding 1887, 170) zu verstehen: „In der Einheit, welche die verschiednen Empfindungen und Vorstellungen umfasst und zusammenfasst, und welche deren Wechselwirkung ermöglicht, liegt der Keim des *Begriffes des Ich oder des Selbst*. Dieser Begriff hat deshalb eine so tiefe Grundlage, wie irgend ein psychologischer Begriff sie haben kann, da er die eigentliche Grundform und Grundbedingung des Bewusstseinslebens ausdrückt. Die /169/ Schwierigkeiten, die man in diesem Begriff gefunden hat, rühren grossenteils daher, dass man das Ich als etwas durchaus Einfaches gesucht hat, welches also in einem gewissen bestimmten Zustand in einer gewissen bestimmten Empfindung oder Vorstellung gegeben sein könnte." (Ebd., 168 f., Kursiviertes von N. unterstrichen). „Die Natur des Ich legt sich in der Verbindung der Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle und in den Formen und Gesetzen dieser Verbindung an den Tag, also in Erinnerung und Vergleichung, von deren rein elementaren und automatischen Formen an bis zu den höchsten und klarsten Formen, die sie anzunehmen fähig sind." (ebd., 169) Dabei gibt Höffding zu, „dass die *Einheit*, die Synthese, nicht absolut, sondern stets *relativ* und *kämpfend*" sei (ebd., 171; Kursiviertes von N. unterstrichen; am Blattrand mit „gut" markiert).

N. unterläuft nun in GD Die vier grossen Irrthümer 3 Höffdings psychologische Restitution des Ich-Begriffs, indem er ihn einer Sprachkritik unterwirft:

zum „Wortspiel“, zur „Fabel“ degradiert, denkt kein Ich mehr, auch kein psychologisch restituiertes, vgl. NK 91, 21–23.

Eine Kritik am traditionellen Ich-Begriff konnte N. auch in den von ihm aber wohl nur oberflächlich konsultierten *Beiträgen zur Analyse der Empfindungen* von Ernst Mach finden (Mach 1886, 16–20), wo es u. a. im Zusammenhang mit dem „unanalysirten Ich-Complex“ heißt: „Das Ich ist keine unveränderliche bestimmte scharf begrenzte Einheit. Nicht auf die Unveränderlichkeit, nicht auf die bestimmte Unterscheidbarkeit von andern und nicht auf die scharfe Begrenzung kommt es an, denn alle diese Momente variiren schon im individuellen Leben von selbst, und deren Veränderung wird vom Individuum sogar angestrebt. Wichtig ist nur die Continuität. [...] Die Continuität ist aber nur ein Mittel den Inhalt des Ich vorzubereiten und zu sichern. Dieser Inhalt und nicht das Ich ist die Hauptsache. Dieser ist aber nicht auf das Individuum beschränkt. Bis auf geringfügige werthlose persönliche Erinnerungen bleibt er auch nach dem Tode des Individuums in andern erhalten. Das I c h ist unrettbar. Theils diese Einsicht, theils die Furcht vor derselben, führen zu den absonderlichsten pessimistischen und optimistischen, religiösen und philosophischen Verkehrtheiten. Der einfachen Wahrheit, welche sich aus der psychologischen Analyse ergibt, wird man sich auf die Dauer nicht verschliessen können. Man wird dann auf das Ich, welches schon während des individuellen Lebens vielfach variirt, ja im Schlaf und bei Versunkenheit in eine Anschauung, in einen Gedanken, gerade in den glücklichsten Augenblicken, theilweise oder ganz fehlen kann, nicht mehr den hohen Werth legen. Man wird dann auf individuelle Unsterblichkeit gern verzichten, und nicht auf das Nebensächliche mehr Werth legen als auf die Hauptsache. Man wird hierdurch zu einer freieren und verklärten Lebensauffassung gelangen, welche Missachtung des fremden Ich und Ueberschätzung des eigenen ausschliesst.“ (Mach 1886, 18, Fn. 12; in späteren Auflagen von Machs Werk erscheint der berühmte Satz „Das I c h ist unrettbar“ in etwas anderem Kontext).

N.s Kritik am Ich fügt sich also in einen breiten zeitgenössischen Diskussionszusammenhang ein, zu dem übrigens auch die französische physiologische und psychologische Forschung gehört: In der vierten Auflage seiner *Beiträgen zur Analyse der Empfindungen* verweist Mach im Zusammenhang mit der Ich-Kritik anerkennend auf Théodule Ribots Werk *Les maladies de la personnalité* (1885), das er 1886 noch nicht gekannt habe, aber seine Auffassungen bestätige (Mach 1903, 3). N. wiederum liest Ribots *Revue philosophique*.

91, 11–14 *Und wir hatten einen artigen Missbrauch mit jener „Empirie“ getrieben, wir hatten die Welt daraufhin g e s c h a f f e n als eine Ursachen-Welt, als eine Willens-Welt, als eine Geister-Welt*.] N. lässt hier ironisch das Vokabular Schopenhauers anklingen, der nicht nur von Motiven und Willenswelt spricht,

sondern etwa in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 1, Buch 3, § 52) auch zur Musik schreibt, „daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 309).

91, 14–18 *Die älteste und längste Psychologie war hier am Werk, sie hat gar nichts Anderes gethan: alles Geschehen war ihr ein Thun, alles Thun Folge eines Willens, die Welt wurde ihr eine Vielheit von Thätern, ein Thäter (ein „Subjekt“) schob sich allem Geschehen unter.*] In Jean-Marie Guyaus Werk *L'irréligion de l'avenir*, das N. intensiv durchgearbeitet hat (vgl. NPB 271–272), besteht in der Voluntarisierung natürlicher Kräfte die ursprüngliche Naturerklärung des Menschen und damit ein Ursprung der Religion: „En résumé, la conception la plus simple, la plus primitive que l'homme puisse se former de la nature, c'est d'y voir non pas des phénomènes dépendants les uns des autres, mais des volontés plus ou moins indépendantes et douées d'une puissance extrême, pouvant agir les unes sur les autres et sur nous; le déterminisme scientifique ne devait être qu'une conception postérieure, incapable de venir d'abord à la pensée de l'homme. Le monde étant ainsi conçu comme un ensemble de volontés physiquement très puissantes, l'homme a *qualifié* moralement et socialement ces volontés selon la manière dont elles se conduisaient envers lui.“ (Guyau 1887, 46. „Zusammengefasst: die einfachste, die ursprünglichste Konzeption, die sich der Mensch von der Natur machen kann, ist es, in ihr nicht voneinander abhängige Erscheinungen zu sehen, sondern mehr oder weniger unabhängige Willenskräfte, die mit extremer Macht ausgestattet sind, die auf einander und auf uns einwirken können. Der wissenschaftliche Determinismus sollte nur eine spätere Konzeption sein, denn sie kann unmöglich dem Menschen zuerst in den Sinn gekommen sein. Die Welt wurde also begriffen als Zusammenschluss von physisch sehr mächtigen Willenskräften. Der Mensch hat diese Willenskräfte moralisch und gesellschaftlich *bewertet* je nachdem, wie sich diese ihm gegenüber verhielten.“). Zu Guyau und N. vgl. auch Pécaud 1996 und Lampl 1990. Freilich ist die Überlegung, dass wir den Täter zu einem Tun erst hinzuerfinden, bei N. schon vor der Guyau-Lektüre zu finden, vgl. z. B. NL 1885/86, KSA 12, 2[83], 102, 9 f. (KGW IX 5, W I 8, 131, 3 f.).

91, 21–23 *er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die „Dinge“ als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ichs als Ursache.*] Vgl. NK 91, 7–9. Den „*Begriff des Ich*“ hat N. etwa bei Höffding 1887, 168 gefunden (von ihm Unterstrichenes kursiviert). „Nach seinem Bilde“ ist die Wendung aus dem biblischen Bericht über die Erschaffung des Menschen (Genesis 1, 27).

91, 27–29 *Und selbst noch Ihr Atom, meine Herren Mechanisten und Physiker, wie viel Irrthum, wie viel rudimentäre Psychologie ist noch in Ihrem Atom rück-*

ständig!] „Es fällt damit natürlich auch die Welt der **wirkenden Atome**: deren Annahme immer unter der Voraussetzung gemacht ist, daß man Subjekte braucht." (NL 1887, KSA 12, 9[91], 383, 33–384, 2 = KGW IX 6, W II 1, 73, 16–20, vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[73], 36 = KGW IX 7, W II 3, 167, 28–36) Eine kritikbedürftige Psychologisierung des Atoms konnte N. bei Liebmann 1882, 119 finden: „*Das als Entelechie zu denkende Atom enthält potentia*, als Anlage prädisponirt, die ganze Reihe derjenigen innerlichen Zustände, welche es je nach Veränderung der Weltsituation in Gestalt physikalischer, chemischer oder auch organisch-physiologischer (z. B. *zellenbildender*) Functionen manifestiren wird. Was sich z. B. an einem Eisenatom in gesetzlich bestimmter Weise jetzt als Schwere, jetzt als Magnetismus, jetzt als chemische Affinität zum Sauerstoff, zum Schwefel, zum Chlor, u. s. w. äußert, das ist bloß eine *Symptomenreihe*, welcher die von einem immanenten Entwicklungsgesetz geregelte Reihe intensiver Thätigkeiten einer Entelechie zu Grunde liegt." (Von N. Unterstrichenes kursiviert.) Den Mechanismus zum naturwissenschaftlichen Programm erhoben hat hingegen Nägeli 1884, 9 (NPB 403, Lesespur N.s). Vgl. auch NK 78, 5–11.

91, 30 *horrendum pudendum*] Die lateinische Wendung („etwas Schreckenerregendes, zu Meidendes") lässt sich nur bei N. und nur in 91, 30 nachweisen.

91, 31 *mit der Realität*] Ursprünglich in Mp XVI 4: „als Sein gesetzt, mit dem Sein" (KSA 14, 419).

91, 32 *Maass der Realität*] Ursprünglich in Mp XVI 4: „Richter der Welt" (KSA 14, 419).

91, 32 *genannt!* —] In Mp XVI 4 und W II 6, 105 folgt: „~~Streichen wir den Begriff der geistigen ‚Ursache'! In der Erfahrung kommt keine solche Ursache vor. — Habe ich noch zu demonstriren, daß er zu nichts mehr nütze ist? Daß er thatsächlich in der Wissenschaft bereits nicht mehr gehandhabt wird? Wir haben bloß das Wort noch, aber leer, aber ausgeblasen, aber ohne den alten Inhalt: wir denken uns etwas ganz Andres dabei. Zum Beispiel Gleichungen zwischen ‚Ursache' und ‚Wirkung' — — ‚causa aequat effectum'~~". — (KSA 14, 419).

4

92, 2 *Irrthum der imaginären Ursachen*.] In W II 7, 38 stand statt „Irrthum" „Theorie" (KSA 14, 419). Guyau 1887, 71 spricht von der „dépendance imaginaire" gegenüber einem Übersinnlichen als Kennzeichen von Religion (von N. markiert). Im Zusammenhang mit Sokrates' daimonischen „Hallucina-

tionen“ (vgl. NK 69, 15–17) spricht Lélut 1856, 40 und 42 von deren „causes imaginaires“. Zu den systematischen Aspekten von N.s Kritik siehe Klaiber 2008. Vgl. AC 15, KSA 6, 181 f.

92, 2–16 *Vom Traume auszugehn: einer bestimmten Empfindung, zum Beispiel in Folge eines fernen Kanonenschusses, wird nachträglich eine Ursache untergeschoben (oft ein ganzer kleiner Roman, in dem gerade der Träumende die Hauptperson ist). Die Empfindung dauert inzwischen fort, in einer Art von Resonanz: sie wartet gleichsam, bis der Ursachentrieb ihr erlaubt, in den Vordergrund zu treten, — nunmehr nicht mehr als Zufall, sondern als „Sinn“. Der Kanonenschuss tritt in einer c a u s a l e n Weise auf, in einer anscheinenden Umkehrung der Zeit. Das Spätere, die Motivierung, wird zuerst erlebt, oft mit hundert Einzelheiten, die wie im Blitz vorübergehn, der Schuss folgt... Was ist geschehen? Die Vorstellungen, welche ein gewisses Befinden e r z e u g t e , wurden als Ursache desselben missverstanden. — Thatsächlich machen wir es im Wachen ebenso.*] Vgl. Mach 1886, 107 f.: „Wiederholt habe ich ein interessantes hierher gehöriges Phänomen beobachtet. Ich sass in die Arbeit vertieft in meinem Zimmer, während in einem Nebenzimmer Versuche über Explosionen angestellt wurden. Regelmässig geschah es nun, dass ich *zuerst* erschreckt zusammenzuckte, und *nachher* erst den Knall hörte. / Da im Traum die Aufmerksamkeit besonders träge ist, so kommen in diesem Fall die sonderbarsten Anachronismen vor, und jeder hat wohl solche Träume erlebt. Wir träumen z. B. von einem Mann, der auf uns losstürzt und schiesst, erwachen plötzlich, und bemerken den Gegenstand, der durch seinen Fall den ganzen Traum erzeugt hat. Es hat nun nichts Widersinniges anzunehmen, dass der akustische Reiz verschiedene Nervenbahnen zugleich einschlägt, und hier in beliebiger verkehrter Ordnung von der Aufmerksamkeit angetroffen wird, so wie ich bei der obigen Beobachtung *zuerst* die allgemeine Erregung, und *dann* den Explosionsknall bemerkte. Freilich wird es in manchen Fällen zur Erklärung auch ausreichen, ein Verweben einer Sinnesempfindung in ein vorher schon vorhandenes Traumbild anzunehmen.“ (Nachweis bei Brobjer 2003b, 450 f.: zu Mach und N. vgl. Gori 2007).

Eine ähnliche Beobachtung schildert auch Richet 1884, 128. Bei N. taucht freilich das Thema Traum/Kanonenschuss lange vor der Mach- und Richet-Lektüre auf, nämlich in MA I 13, KSA 2, 32, 31–33, 20: „der Traum aber ist das S u c h e n u n d V o r s t e l l e n d e r U r s a c h e n für jene erregten Empfindungen, das heisst der vermeintlichen Ursachen. Wer zum Beispiel seine Füsse mit zwei Riemen umgürtet, träumt wohl, dass zwei Schlangen seine Füsse umringeln: diess ist zuerst eine Hypothese, sodann ein Glaube, mit einer begleitenden bildlichen Vorstellung und Ausdichtung: ‚diese Schlangen müssen die causa jener Empfindung sein, welche ich, der Schlafende, habe‘, — so urtheilt der Geist des Schlafenden. Die so erschlossene nächste Vergangenheit wird

durch die erregte Phantasie ihm zur Gegenwart. So weiss jeder aus Erfahrung, wie schnell der Träumende einen starken an ihn dringenden Ton, zum Beispiel Glockenläuten, Kanonenschüsse in seinen Traum verflicht, das heisst aus ihm hinterdrein erklärt, so dass er zuerst die veranlassenden Umstände, dann jenen Ton zu erleben meint. — Wie kommt es aber, dass der Geist des Träumenden immer so fehl greift, während der selbe Geist im Wachen so nüchtern, behutsam und in Bezug auf Hypothesen so skeptisch zu sein pflegt? so dass ihm die erste beste Hypothese zur Erklärung eines Gefühls genügt, um sofort an ihre Wahrheit zu glauben? (denn wir glauben im Traume an den Traum, als sei er Realität, das heisst wir halten unsre Hypothese für völlig erwiesen).“ Das Phänomen der „chronologische[n] Umdrehung“ beschäftigt N. 1888 nachhaltig, dass nämlich „die Ursache später ins Bewußtsein tritt, als die Wirkung“ (NL 1888, KSA 13, 15[90], 458, 22 f., vgl. NL 1885, KSA 11, 39[12], 623 = KGW IX 2, N VII 2, 186, 18–32).

Zum Thema der Nachträglichkeit bei N. und Freud unter besonderer Berücksichtigung von 92, 2–16 siehe Large 2005/06, bes. 89–94; zum Traum in GD Löschenkohl 2009. Thomas Mann adaptiert die Stelle 92, 2–16 u. a. im *Zauberberg*, vgl. Crescenzi 2011, 115–118.

92, 7–15 *sie wartet gleichsam, bis der Ursachentrieb ihr erlaubt, in den Vordergrund zu treten, — nunmehr nicht mehr als Zufall, sondern als „Sinn“. Der Kanonenschuss tritt in einer causalen Weise auf, in einer anscheinenden Umkehrung der Zeit. Das Spätere, die Motivirung, wird zuerst erlebt, oft mit hundert Einzelnheiten, die wie im Blitz vorübergehn, der Schuss folgt... Was ist geschehen? Die Vorstellungen, welche ein gewisses Befinden erzeugte, wurden als Ursache desselben missverstanden.*] In W II 7, 38 lautet der Passus: „aber sie wird endlich als verstanden, als erklärt empfunden — — : sie wird eingereicht in eine Causalität und gilt damit als erklärt...“ (KSA 14, 419).

92, 8 *Ursachentrieb*] Vgl. NK 93, 13 f.

92, 16–21 *Unsre meisten Allgemeingefühle — jede Art Hemmung, Druck, Spannung, Explosion im Spiel und Gegenspiel der Organe, wie in Sonderheit der Zustand des nervus sympathicus — erregen unsern Ursachentrieb: wir wollen einen Grund haben, uns so und so zu befinden, — uns schlecht zu befinden oder gut zu befinden.*] Diesen Überlegungen liegen zwei Nachlassnotizen von 1884 und 1885 zugrunde: „Man erwäge alle die Nöthe der Gedärme, die krankhaften Zustände des nervus sympathicus, und des ganzen sensorium commune —: nur der anatomisch Unterrichtete räth dabei auf die rechte Gattung von Ursachen; jeder Unwissende aber sucht in solchen Schmerzen eine moralische Erklärung und schiebt dem thatsächlichen Anlasse zu Verstimmungen einen falschen Grund unter, indem er im Umkreis seiner Erlebnisse nach

unangenehmen Erfahrungen und Befürchtungen, nach einem Grund sucht, sich schlecht zu befinden." (NL 1884, KSA 11, 26[92], 174, 20–28) „Man denke doch an die uns fast ‚unbewußte' Noth der Eingeweide, an die Blutdruck-Spannungen im Unterleibe, an die krankhaften Zustände des nervus sympathicus —: und wie Vieles giebt es, wovon wir kaum durch das sensorium commune einen Schimmer von Bewußtsein haben! — Nur der anatomisch Unterrichtete räth bei solchen ungewissen Unlust-Gefühlen auf die rechte Gattung und G e g e n d der Ursachen" (NL 1885, KSA 11, 38[1], 596, 14–20).

Diese beiden Notizen erlauben die Identifikation der ungenannten Quelle, die diesen physiologischen Beobachtungen zugrunde liegt, nämlich Richets *L'homme et l'intelligence*: „Nous ne sentons pas le cœur se mouvoir dans son péricarde, les poumons se distendre dans la plèvre, le cerveau qui, animé de mouvements oscillatoires, déplace le liquide céphalo-rachidien, le foie qui secrète la bile, l'estomac et l'intestin qui sont agités de mouvements péristaltiques incessants. Non assurément, toutes ces opérations nous échappent, et ces déplacements s'accomplissent à notre insu. Mais, quoique nous n'en avons pas la nette perception, toutes ces excitations périphériques, d'une nature spéciale, vont au *sensorium commune,* et agissent sur lui. / Notre état psychique dépend de ces excitations inconscientes. Un individu qui digère mal, même s'il ne ressent pas de douleur vive à l'épigastre, sera maussade et apathique. Un individu atteint d'une maladie de cœur est en proie à une anxiété perpétuelle. / Celui-là qui est en bonne santé se sent vivre, et bien vivre. Quantité de perceptions confuses et vagues arrivent à sa conscience et l'avertissent que tout est en bon état. De là un sentiment de satisfaction inconsciente. / Au contraire un individu malade, sans pouvoir préciser le siège et la nature de son mal, sent confusément qu'il y a en lui quelque chose d'anormal et alors un sentiment d'angoisse et d'anxiété remplace le bien-être tout à l'heure. / C'est le grand sympathique qui, par d'innombrables rameaux, donnant la sensibilité aux viscères, envoie à l'être vivant la conscience de sa vie. Quand il est *excité, altéré*, soit par une inflammation, soit par un traumatisme, il envoie à l'être malade la conscience *d'une altération organique profonde*. / Les hommes *dont le grand sympathique est intact sont gais et dispos*. Ceux dont le grand sympathique souffre sont mornes, tristes, sans courage. On peut, quoique un certain effort soit assurément nécessaire, être de bonne humeur, avec une névralgie d'un nerf sensitif rachidien. On ne saurait l'être avec une névralgie du grand sympathique. / Quand une maladie survient à la main, à la langue, ou au cou, nous pouvons préciser le mal et sentir la douleur; mais quand c'est un viscère qui est malade, la douleur est le plus souvent confuse, surtout si la maladie n'est pas aiguë. Cependant ce mal indéterminé donne au patient une notion vague de douleur, une sorte d'inquiétude générale, qui parfois révèle

la gravité du mal, avec autant de sûreté que le diagnostic du meilleur médecin. /474/ Qui sait si l'activité de certains hommes ne tient pas à la bonne santé de leurs viscères? Qui sait si l'apathie de tels autres n'est pas produite par des viscères souffrants et endoloris?" (Richet 1884, 473 f.; mehrere Randstriche N.s, von ihm Unterstriches hier kursiviert, *sensorium commune* im Original kursiv. Unten auf S. 473 von N.s Hand: „Pessimisme". — „Wir spüren nicht, wie sich das Herz im Herzbeutel bewegt, wie sich die Lungen im Brustfell ausdehnen, wie das Gehirn, angeregt durch Oszillation, die Gehirnflüssigkeit bewegt, wie die Leber Galle ausscheidet, wie Magen und Darm von unaufhörlicher Peristaltik bewegt wird. Nein, gewiss, alle diese Abläufe entgehen uns und diese Bewegungen laufen ohne unser Wissen ab. Aber auch wenn wir davon kein genaues Empfinden haben, gelangen diese speziell gearteten Vorgänge in ein *allgemeines Sensorium* und wirken auf dieses ein. / Unser psychischer Zustand hängt von diesen unbewussten Vorgängen ab. Ein Individuum, das eine schlechte Verdauung hat, wird, ohne dass es Schmerzen in der Magenregion empfindet, apathisch und verdrossen sein. Ein Individuum mit einer Herzkrankheit ist einem ständigen Furchtempfinden ausgeliefert. / Wer bei guter Gesundheit ist, fühlt sich leben; er fühlt sich sogar gut leben. Eine Vielzahl unerklärlicher und ungenauer Empfindungen erreichen sein Bewusstsein und benachrichtigen ihn, dass alles in gutem Zustand sei. Aus diesem Vorgang breitet sich ein Gefühl unbewusster Befriedigung aus. / Im Gegensatz dazu fühlt ein krankes Individuum undeutlich, ohne die Natur und den Sitz seiner Krankheit zu kennen, dass in seinem Körper etwas nicht stimmt und dann löst ein Gefühl der Angst und der Ruhelosigkeit das Wohlgefühl, das er gerade noch hatte, ab. / Es ist der große Sympathikus, der durch seine unzähligen Verästelungen den Eingeweiden ihre Sensibilität und dem lebendigen Wesen sein Bewusstsein gibt. Wenn er *erregt oder geschwächt* ist entweder durch eine Entzündung oder durch ein Trauma, sendet er dem kranken Wesen das Bewusstsein *einer tief greifenden, organischen Störung*. / Die Menschen *mit einem intakten großen Sympathikus sind fröhlich und munter*. Jene, deren großer Sympathikus leidet, sind schwermütig, traurig und mutlos. Man kann mit einem bestimmten Kraftaufwand trotz einer Neuralgie im Rückenmark guter Laune sein. Doch mit einer Neuralgie im großen Sympathikus wäre dies nicht möglich. / Wenn die Hand, die Zunge oder der Hals erkrankt, kann man den Schmerz beschreiben und lokalisieren; hingegen bei einer Krankheit der Eingeweide ist der Schmerz meistens diffus, vor allem wenn die Krankheit nicht sehr ausgeprägt ist. Doch genau dieses unbestimmte Leiden gibt dem Patienten eine vage Empfindung von Schmerz, ein umfassendes Unwohlsein, das oftmals die Schwere des Leidens mit derselben Sicherheit zum Vorschein bringt wie die Diagnose des besten Arztes. /474/ Wer weiß, ob nicht die Aktivität mancher Menschen an der

guten Gesundheit ihrer Eingeweide hängt? Wer weiß, ob nicht die Apathie so vieler anderer ein Produkt von erkrankten oder schmerzenden Eingeweiden ist?“).

Es handelt sich bei der zitierten Stelle um eine Erläuterung zu den von N. ebenfalls markierten Erwägungen im Hauptteil zur Besonderheit des Schmerzes beim Sympathikus, der in einem unbestimmten, lähmenden Unbehagen besteht (vgl. ebd., 38). Nach Richet 1884, 39 sind Schmerzen starke Nervenreizungen, die das Individuum zu einer Verhaltensänderung veranlassen sollen (vgl. ebd., 39; über imaginäre und moralische Schmerzen spricht Richet ebd., 474 f.). N. dienen die physiologischen Erkenntnisse Richets, die er in seinen Notizen verarbeitet hatte, schließlich nur noch zur vermeintlich fachwissenschaftlichen Untermauerung seiner These vom Irrtum der imaginären Ursachen (von der sich körperlich manifestierenden Macht der Imagination handelt Richet z. B. ebd., 481). Eine ähnliche Adaption der Richet-Lektürenotizen findet in AC 15 statt, vgl. NK KSA 6, 181, 20–23 (dort wird auch eine zeitgenössische Funktionsbestimmung des Sympathikus zitiert). Schon in früheren Werken hat sich N. Richets bedient, vgl. Orsucci 2002. Als „Neurosen des Sympathicus“ werden in dem von N. benutzten *Compendium der praktischen Medicin* u. a. Migräne, Angina pectoris, Basedowsche Krankheit sowie Kolik beschrieben (Kunze 1881, 71–77, vgl. zur Funktionsweise des Sympathikus auch Bock 1870, 119–121).

92, 31–33 *So entsteht eine Gewöhnung an eine bestimmte Ursachen-Interpretation, die in Wahrheit eine Erforschung der Ursache hemmt und selbst ausschliesst.*] Damit führt N. die Überlegung David Humes weiter, wonach wir durch Gewöhnung Kausalverhältnisse anzunehmen begonnen hätten, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[83], 102, 15–19 (KGW IX 5, W I 8, 131, 10–16): „Von einem ‚Sinn der causa efficiens‘ haben wir nichts: hier hat Hume Recht, die Gewohnheit (aber nicht nur die des Individuums!) läßt uns erwarten, daß ein gewisser oft beobachteter Vorgang auf den andern folgt: weiter nichts!“ (Vgl. auch schon NL 1885, KSA 11, 34[82], 445, 6 f. = KGW IX 1, N VII 1, 143, 28f.). Den Zusammenhang von Übung und Gewöhnung behandelt in entwicklungsphysiologischer Perspektive ausführlich Kröner 1887, 145–156, freilich mit dem Akzent auf die Verarbeitung physischer Reize. Zu N. und Hume in systematischer Perspektivierung siehe Kail 2009.

5

93, 2–4 *Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht.*] Vgl. z. B. Guyau

1887, 31: „les peuples primitifs voient des intentions derrière les phénomènes. Des amis ou des ennemis les entourent; la lutte de la vie devient une bataille en règle avec des alliés imaginaires contre des adversaires souvent trop réels. Comment pourraient-ils comprendre l'unité profonde de la nature, qui exclut, dans la chaîne des choses, toute individualité, toute indépendance?" („die primitiven Völker sehen Absichten hinter den Erscheinungen. Freunde oder Feinde umgeben sie; der Kampf des Lebens wird ein geregelter Kampf mit imaginären Verbündeten gegen oft zu reale Gegner. Wie könnten sie die tiefe Einheit der Natur erfassen, die in der Kette der Dinge jede Individualität, jede Unabhängigkeit ausschließt?").

93, 12 f. *Beweis der Lust („der Kraft") als Criterium der Wahrheit.*] Während „Beweis der Kraft" ursprünglich theologisch konnotiert ist (vgl. NK 57, 6), wird der Terminus hier physiologisch revidiert: Féré 1887, 64 hatte in seinen klinischen Experimenten gezeigt, dass mit der Zunahme des Lustempfindens das Machtempfinden und zugleich die tatsächliche Kraft steigen („augmentation de l'énergie"). Vgl. NK KSA 6, 204, 29 f.

N.s Überlegungen zur Lust knüpfen im Spätwerk an Höffding 1887, 294–301 und die wiederholte Auseinandersetzung mit Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* an, gegen die er sich notiert: „Lust und Unlust sind Nebensachen, keine Ursachen; es sind Werthurteile zweiten Ranges" (NL 1887/88, KSA 13, 11[61], 30, 18 = KGW IX 7, W II 3, 170, 9–10, vgl. dazu Wahrig-Schmidt 1988, 445 f.). Rolph 1884, 176 hält die Unlust für das, was „die erste Lebensthätigkeit" anregt, während die Lust als „Actionsmotiv" „ganz unbrauchbar" sei (N. hat sich diese Stelle mit Unterstreichung, Randstrich und NB markiert, vgl. Moore 1998, 535; siehe auch NL 1888, KSA 13, 14[174], 360 f. = KGW IX 8, W II 5, 30).

93, 13 f. *Der Ursachen-Trieb ist also bedingt und erregt durch das Furchtgefühl.*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 34, KSA 6, 132, 22 f. illustriert N. den „Ursachen-Trieb" am Beispiel des Anarchisten, der einen Schuldigen für sein Leiden sucht. Dort ist es also nicht Furcht, sondern Empörung, was den Ursachentrieb nährt — während in GD Die vier grossen Irrthümer 4, KSA 6, 92, 8 u. 19 f. von der äußeren Stimulation dieses (dort ohne Bindestrich geschriebenen) Ursachentriebes die Rede ist. Nur an diesen drei Stellen kommt in N.s Werk (und Nachlass) der Ursachentrieb überhaupt vor. Die Pointe von 93, 13 f. besteht darin, dass die Erklärung selbst dem Ursachentrieb nachgibt, nämlich für ihn eine Ursache angeben will.

Beim Ausdruck „Ursachentrieb", der etwa bei Grimm 1854–1971 nicht belegt ist, handelt es sich nicht um einen Neologismus N.s. Der Ausdruck ist in der entwicklungspsychologischen und -physiologischen Literatur der Zeit

nachweisbar, namentlich in William Thierry Preyers *Seele des Kindes*, wo festgestellt wird, dass sich mit den Warum-Fragen beim kleinen Kind der „Ursachentrieb“ bemerkbar mache (Preyer 1882, 334). In M 9, KSA 3, 22, 20–24 bringt N. das „Gefühl der Furcht“ mit der Entstehung von Religion in Verbindung und nimmt damit ein altes religionskritisches und religionswissenschaftliches Motiv auf, vgl. Brusotti 1997, 253 f.

Das Kompositum „Furchtgefühl“, das bei Grimm 1854–1971, 4, 707 ohne Belege immerhin verzeichnet wird, ist bei N. in 93, 14 ein Hapax legomenon. N. fand den Ausdruck etwa bei Caspari 1877, 2, 98 (der ihn dem „Religionsgefühl“ gegenüberstellt) oder bei Schneider 1882, 82 (Lesespur N.s, vgl. NPB 533), demzufolge dadurch, dass sich das Kind im Feuer verbrannt hat, „sofort eine causale Beziehung zwischen dem Anblick des Feuers und dem Furchtgefühl“ geschaffen sei (vgl. auch ebd., 68 u. 224 sowie Schneider o. J., 118 f. zum Furchtgefühl bei Nacht und in einer Höhle; ebd., 109 mit Lesespur N.s zum Furchtgefühl bei jungen Tieren).

6

Für GD Die vier grossen Irrthümer 6 (94, 2–95, 8) übernimmt N. eine Vorarbeit aus W II 7, 36 beinahe wörtlich (KSA 14, 419).

94, 5–7 *Dieselben sind bedingt durch Wesen, die uns feind sind (böse Geister: berühmtester Fall — Missverständniss der Hysterischen als Hexen).*] Vgl. GM III 21, KSA 5, 391 f., wo die Chronologie der Hexenverfogung auf Richet 1884, 349 f. zurückgeht. Die Erklärung von Lebensunbehagen mit Hilfe von imaginären, uns feindlichen Mächten — früher böse Geister, heute finstere Agenten oder Jesuiten — analysiert Richet 1884, 393 als physiologisch-psychologische Pathologie (Lesespur N.s, vgl. NPB 498). Die Hexen sind für Richet missverstandene Hysterikerinnen: „Les unes et les autres ont la même maladie qui se manifeste par les mêmes effets. Il n’y a pas de différence appréciable“ (Richet 1884, 391. „Die einen wie die anderen haben dieselbe Krankheit. Diese zeigt sich in denselben Auswirkungen. Es gibt also keinen nennenswerten Unterschied zwischen den beiden“). In einem Artikel über den Typus des Verbrechers in der von N. gelesenen *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, nämlich in Gabriel Tardes *Le type criminel*, war zu lesen, „que nombre d’extatiques et sorcières, les unes priées à genoux, les autres brûlées vives, aient été de simples hystériques“ (Tarde 1885, 606 — „dass viele Ekstatische und Hexen — die Einen kniend betend, die Anderen lebend verbrannt — ganz einfach Hysterikerinnen waren“). Schon Burckhardt spricht in

der *Cultur der Renaissance* von den „hysterischen Träumen der nordischen Hexen“ (Burckhardt 1930a, 5, 387).

Das Interesse an der Hysterie ist epochentypisch; Hysterie ist in gewisser Weise ein Konstrukt des späten 19. Jahrhunderts. Unter „Hysterie“ wurden diverse psychische Krankheitsbilder, für die sich keine physischen Ursachen ausmachen ließen, gefasst und namentlich bei Frauen sehr häufig diagnostiziert. Insbesondere die Schule von Jean-Martin Charcot an der Salpêtrière institutionalisierte zu N.s Zeit die Hysterieforschung. Vgl. NK 117, 30–32 u. NK KSA 6, 22, 26–30; zur religiösen Hysterie bei N. Gasser 1997, 426–428.

94, 7–10 *Dieselben sind bedingt durch Handlungen, die nicht zu billigen sind (das Gefühl der „Sünde“, der „Sündhaftigkeit“ einem physiologischen Missbehagen untergeschoben — man findet immer Gründe, mit sich unzufrieden zu sein).*] Vgl. NK KSA 6, 228, 8–11.

94, 12–18 *in impudenter Form von Schopenhauer zu einem Satze verallgemeinert, in dem die Moral als Das erscheint, was sie ist, als eigentliche Giftmischerin und Verleumderin des Lebens: „jeder grosse Schmerz, sei er leiblich, sei er geistig, sagt aus, was wir verdienen; denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten.“ Welt als Wille und Vorstellung, 2, 666*] Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. 2, Buch 4, Kapitel 46) handelt „[v]on der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“. Der von N. leicht abgewandelte Passus lautet im Zusammenhang: „Der *Mythos vom Sündenfall* (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das Einzige im A. T. [sc. Alten Testament], dem ich eine metaphysische, wenn gleich nur allegorische Wahrheit zugestehn kann; *ja, er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt* [Zeile von N. mit „!“ markiert]. Nichts Anderm nämlich sieht unser Daseyn so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christenthum, dessen ethischer Geist der [sic] des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den *Grad von Schuld* [Zeile von N. mit „!“ markiert] mit dem unser Daseyn selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. *Jeder große Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten.*“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 666. Von N. Unterstrichenes hier kursiviert; von „Will“ bis „verdienten“ von N. mit Randstrich und „NB“ markiert).

94, 21 *Nothstände*] Vgl. NK KSA 6, 368, 16–22.

94, 28–30 *der glückliche Ausgang einer Unternehmung schafft einem Hypochonder oder einem Pascal durchaus keine angenehmen Allgemeingefühle*] N. hat sich schon früh für Blaise Pascal interessiert und ihn gelesen, vgl. NK KSA 6, 171, 30–34 und Vivarelli 1998. 1887/88 hat N. sich mit der Lektüre von Ferdinand Brunetières Pascal-Literaturbericht (Brunetière 1887, 29–62) auf den Stand der Forschung gebracht. Im Anschluss an Alexandre Vinet bestimmt Brunetière (ebd., 50–53) den Kern von Pascals Denken als Pessimismus, der sich mit keinem irdischen Glück bescheiden kann. „Si la vie est mauvaise, et-elle l'est, puisqu'elle ne peut contenter ni notre désir de bonheur, ni notre soif de science, ni notre rêve de vertu, cependant nous ne pouvons pas en accuser l'auteur même de la vie, puisque cet auteur, s'il existe, ne peut rien avoir fait que de bon. Que reste-t-il donc, sinon de *nous en accuser nous-même?*" (Ebd., 53; Kursiviertes von N. unterstrichen und am rechten Rand markiert sowie mit der Bemerkung glossiert: „vg[l.] Rous[seau]". „Wenn das Leben schlecht ist und das ist es, denn es kann weder unseren Wunsch nach Glück, noch unseren Durst nach Wissen, oder unseren Traum von Tugend befriedigen, können wir dafür dennoch nicht den Urheber des Lebens verantwortlich machen, denn dieser Urheber, sofern er existiert, kann nichts als das Gute gemacht haben. Was bleibt also, außer *uns selbst dafür anzuklagen?*") N. hat sich die einschlägigen Stellen nicht nur angestrichen, sondern sie auch in entsprechende Nachlassnotizen einfließen lassen, z. B. in NL 1887, KSA 12, 9[124], 408 (KGW IX 6, W II 1, 45, 14 f.); KSA 12, 9[182], 445, 16–20 (KGW IX 6, W II 1, 5, 30–34; Schopenhauer und Pascal einander angenähert) und KSA 12, 9[182], 445, 21–26 (KGW IX 6, W II 1, 5, 33–38).

94, 30 f. *Dieselben sind bedingt durch Glaube, Liebe, Hoffnung — die christlichen Tugenden.*] Vgl. 1. Korinther 13, 13: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drey; aber die Liebe ist die größeste unter ihnen." (Die Bibel: Neues Testament 1818, 209).

94, 33 f. *Übersetzungen von Lust oder Unlust-Gefühlen*] Vgl. NK 93, 12 f. Hier hat es — im Gegensatz zur Rolph-Adaption in NL 1888, KSA 13, 14[174], 360 f. (KGW IX 8, W II 5, 30) — den Anschein, als wäre das Trachten nach Lust eine ursprüngliche Handlungsmotivation und nicht bloß das Vermeiden von Unlust. Vgl. auch Höffding 1887, 344: „Es liegt nun nahe, im Gegensatz zwischen Lust und Unlust — dem Urgegensatz in der Welt des Gefühls — einen Ausdruck des Gegensatzes zwischen Fortgang und Rückgang des Lebensprozesses zu erblicken. Als Hauptregel liesse sich also aufstellen, dass Lust auf gesteigerte Thätigkeit des Lebens, auf höhere und freiere Verwendung der Energie deutet. [...] Lust steht also jedenfalls als Ausdruck gesteigerten Lebens, Schmerz als Ausdruck des

Rückgangs und als Vorbote des Todes da.“ Zur „ewigen Lust des Daseins“, von der uns die „dionysische Kunst“ überzeugen wolle, siehe GT 17, KSA 1, 109 u. NK KSA 1, 109, 2–4.

95, 3–8 *Die Moral und Religion gehört ganz und gar unter die Psychologie des Irrthums: in jedem einzelnen Falle wird Ursache und Wirkung verwechselt; oder die Wahrheit mit der Wirkung des als wahr Geglaubten verwechselt; oder ein Zustand des Bewusstseins mit der Ursächlichkeit dieses Zustands verwechselt.*] In W II 7, 37 lautete der Passus: „Der glückliche Ausgang einer Unternehmung macht den Melancholiker nicht glücklich; und ein hoher Verlust überwölkt nicht die überschäumende Heiterkeit eines Benvenuto Cellini“ (KSA 14, 419). Die Wendung „Psychologie des Irrthums“, die hier in einem Werk N.s zum einzigen Mal auftaucht, wird in den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht“ gerne als Kapitelüberschrift benutzt, erstmals aber schon in NL 1883/84, KSA 10, 24[9], 647, 22, ebenfalls in kausalitätskritischem Zusammenhang. Immerhin ist interessant zu sehen, dass N.s Wendung — natürlich ohne entsprechende Herkunftskennzeichnung — heute ganz selbstverständlich in der Analytischen Philosophie verwendet wird (vgl. z. B. Puster 1997, 45) und schon vor 100 Jahren im Kampf gegen den Monismus in Stellung gebracht wurde (Volkmann 1910, 29 f.).

7

Vgl. JGB 21, KSA 5, 35 f.

95, 10 *Irrthum vom freien Willen.*] Vgl. Guyau 1887, 384 und Höffding 1887, 437–439. Insbesondere Alexandre Herzen behandelt in seinem von N. studierten Werk *Le cerveau et l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique* explizit die „illusion du libre arbitre“ (Herzen 1887, 173–196, vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 460 f.), und N.s ehemaliger Freund Paul Rée betitelt seine letzte selbst veröffentlichte Schrift von 1885: *Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen* (Rée 2004, 355–384), während Richet 1884, 528 (Seite von N. markiert) mit Henry Maudsley zu bedenken gibt, dass sich der Mensch dann am Freiesten fühle, wenn er am Unfreiesten ist: nämlich betrunken, verrückt oder träumend. Der freie Wille war ein Zeitthema: Papst Leo XIII. widmete ihm am 20. Juni 1888 die Enzyklika *De libertate humana*, in der er einerseits die christlich-katholische Auffassung der Willensfreiheit gegen herkömmliche und modernistische Anfeindungen verteidigte, andererseits die angeblichen Gottlosigkeiten „Rationalismus“, „Liberalismus“ und „Sozialismus“ zurückwies (Leo XIII. o. J. a, 26–29).

In Georg Heinrich Schneiders Buch *Der thierische Wille* hat N. einschlägige Passagen markiert (Schneider o. J., 79–84). Dort wird eine relative Willensfreiheit konzediert, dass der Wille sich nämlich stets von der „relativ angenehmste[n] Vorstellung" leiten lasse: „*Ursprünglich* ist aber die angenehmste identisch mit derjenigen der größten Zweckmäßigkeit." (Ebd., 80, Kursiviertes von N. unterstrichen. Am Rand von N.s Hand: „Im Gegentheil: zuletzt!"). Vgl. die Schneider-Exzerpte im Nachlass 1883, z. B. NL 1883, KSA 10, 7[239], 316 und JGB 21, KSA 5, 35, 22–36, 12: „Gesetzt, Jemand kommt dergestalt hinter die bäurische Einfalt dieses berühmten Begriffs ‚freier Wille' und streicht ihn aus seinem Kopfe, so bitte ich ihn nunmehr, seine ‚Aufklärung' noch um einen Schritt weiter zu treiben und auch die Umkehrung jenes Unbegriffs ‚freier Wille' aus seinem Kopfe zu streichen: ich meine den ‚unfreien Willen', der auf einen Missbrauch von Ursache und Wirkung hinausläuft. Man soll nicht ‚Ursache' und ‚Wirkung' fehlerhaft verdinglichen, wie es die Naturforscher thun (und wer gleich ihnen heute im Denken naturalisirt —) gemäss der herrschenden mechanistischen Tölpelei, welche die Ursache drücken und stossen lässt, bis sie ‚wirkt'; man soll sich der ‚Ursache', der ‚Wirkung' eben nur als reiner Begriffe bedienen, das heisst als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, nicht der Erklärung. Im ‚An-sich' giebt es nichts von ‚Causal-Verbänden', von ‚Nothwendigkeit', von ‚psychologischer Unfreiheit', da folgt nicht ‚die Wirkung auf die Ursache', das regiert kein ‚Gesetz'. Wir sind es, die allein die Ursachen, das Nacheinander, das Füreinander, die Relativität, den Zwang, die Zahl, das Gesetz, die Freiheit, den Grund, den Zweck erdichtet haben; und wenn wir diese Zeichen-Welt als ‚an sich' in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich mythologisch." Zu den systematischen Problemen von N.s Überlegungen zur Willensfreiheit vgl. Solomon 2002.

95, 21–27 *erfunden zum Zweck der Strafe, das heisst des Schuldig-finden-wollens. Die ganze alte Psychologie, die Willens-Psychologie hat ihre Voraussetzung darin, dass deren Urheber, die Priester an der Spitze alter Gemeinwesen, sich ein Recht schaffen wollten, Strafen zu verhängen — oder Gott dazu ein Recht schaffen wollten*] In W II 3, 129 lautet der Passus: „eine Theorie vom Recht auf Rache. ‚Gott will strafen': das heißt die herrschende Priesterschaft alter Gemeinwesen will das Recht haben" (KGW IX 7, W II 3, 129, 32–36, im Original größtenteils durchgestrichen, vgl. KSA 14, 419).

95, 31 *Falschmünzerei*] Der Vorwurf der Falschmünzerei taucht in N.s spätem Werk und Nachlass sehr oft auf in der Auseinandersetzung mit den falschen Wertungsweisen, namentlich mit dem Christentum, mit Schopenhauer und mit

Wagner. Falschmünzerei ist das negative Gegenstück zu der von N. selbst zum Programm gemachten „Umwerthung aller Werthe“: Gemeinsamer Referenzpunkt der beiden Wendungen ist der zweideutige Bericht bei Diogenes Laertius (*De vitis* VI 20) über den Kyniker Diogenes von Sinope (ca. 391–323 v. Chr.): ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα, „er habe das Geltende umgeprägt“ oder „er habe die Münze ver-/gefälscht“. Νόμισμα ist doppelsinnig; es kann sowohl „Münze“, als auch „Wert(ordnung)“ bedeuten, eine Verwechslung, vor der der Kyniker Diogenes selber nicht gefeit ist: „Einige behaupten, er sei zum Aufseher gemacht worden und habe sich von den Werkleuten bereden lassen, nach Delphi oder nach Delos, der Heimat des Apollon, zum delischen Tempel sich zu begeben, um dort anzufragen, ob er das vornehmen dürfe, wozu man ihn auffordere (nämlich eine Änderung des Nomisma). Als der Gott es erlaubte, nämlich eine Änderung der staatlichen Ordnung (πολιτικὸν νόμισμα) überhaupt (nicht aber der Münze, νόμισμα), fasste er es anders auf, fälschte die Münze, ward gefasst und musste, wie einige vermelden, in die Verbannung gehen.“ (Diogenes Laertius: *De vitis* VI 20, Übersetzung Otto Apelt; vgl. Niehues-Pröbsting 1988, 333–336; ders. 1980, 121 f. u. Sommer 2000a, 152–159). Eine übertragene Begriffsverwendung von Falschmünzerei ist auch in modernem Kontext keine Neuerung N.s; z. B. auch Caspari 1876, 224 spricht von „begriffliche[r] Falschmünzerei“.

96, 6–9 *Theologen, welche fortfahren, mit dem Begriff der „sittlichen Weltordnung“ die Unschuld des Werdens durch „Strafe“ und „Schuld“ zu durchseuchen.*] Vgl. AC 25, 194, 9–11, wo die „sittliche Weltordnung“ für die Umkehrung des „Naturbegriff[s] ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘“ verantwortlich gemacht wird. Sie lässt sich offenbar in beide „Irrthümer“ eingruppieren (AC 38, KSA 6, 210, 19 f. noch einmal mit dem freien Willen). Zum Begriff der „sittlichen Weltordnung“ vgl. NK KSA 6, 194, 8–11; 195, 10–19 u. 358, 29–33; zur „Unschuld des Werdens“ vgl. NK 96, 32–97, 5.

96, 9 f. *eine Metaphysik des Henkers*] Im Druckmanuskript noch: „die Metaphysik der Rache“ (KSA 14, 419). In Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Buch 4, Kap. 46 hatte es geheißen: „ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums“ (Schopenhauer 1873, 3, 671). In den *Dionysos-Dithyramben* kann freilich auch Dionysos als „Henker-Gott“ erscheinen, vgl. NK KSA 6, 399, 31. Aus der Grausamkeit eines Gottes folgt für N. noch kein prinzipieller Einwand gegen eine solche Gottesvorstellung.

8

96, 16 *„intelligible Freiheit“ von Kant, vielleicht auch schon von Plato gelehrt worden*] Vgl. MA I 39, KSA 2, 62–64. Dazu heißt es in der Vorstufe schon, Platon

und Kant seien zu gleichen Teilen schuldig an der Entstehung des „Fabelwesens“ „intelligible Freiheit“ (KGW IV 4, 178). Schopenhauer hatte Platon und Kant (nach *Kritik der reinen Vernunft* A 532–558) bescheinigt, die Unterscheidung von intelligibler und empirischer Freiheit zu lehren und das in der Anmerkung zu § 10 der *Preisschrift über die Freiheit des Willens* (1839) ausgeführt: „Wer das Wesentliche eines Gedankens auch in ganz verschiedenen Einkleidungen desselben wiederzuerkennen fähig ist, wird mit mir einsehen, daß jene Kantische Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter eine zur abstrakten Deutlichkeit erhobene Einsicht ist, die schon Plato gehabt hat, welcher jedoch, weil er die Idealität der Zeit nicht erkannt hatte, sie nur in zeitlicher Form, mithin bloß mythisch und in Verbindung mit der Metempsychose darlegen konnte. Diese Erkenntniß der Identität beider Lehren wird nun aber sehr verdeutlicht durch die Erläuterung und Ausführung des Platonischen Mythos, welche Porphyrius mit so großer Klarheit und Bestimmtheit gegeben hat, daß die Übereinstimmung mit der abstrakten Kantischen Lehre bei ihm unverkennbar hervortritt. Aus einer nicht mehr vorhandenen Schrift von ihm hat uns diese Erörterung, in welcher er den hier in Rede stehenden, von Plato, in der zweiten Hälfte des zehnten Buches der Republik gegebenen Mythos, genau und speciell kommentirt, Stobäos in extenso aufbehalten, im zweiten Buch seiner Eklogen, Kap. 8, §§. 37–40, welcher Abschnitt höchst lesenswerth ist.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 178) Vgl. Müller-Lauter 1999b, 39 f., systematisch zur intelligiblen Freiheit bei N. Ottmann 1999, 205 u. Petersen 2008, 129–133.

96, 26 f. *Wir haben den Begriff „Zweck“ erfunden: in der Realität fehlt der Zweck…*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[91], 386, 6–10 (KGW IX 6, W II 1, 69, 1–4), wo N. die „anscheinende ‚Zweckmäßigkeit‘“ als „Folge“ des „Willens zur Macht“ erwägt. In 96, 26 f. wird der Zweckbegriff ganz verabschiedet, in pointiertem Gegensatz zu Otto Liebmanns Buch *Gedanken und Thatsachen*, das die Vorlage für 9[91] abgegeben hat: „Ob objectiv, sei es in den Erscheinungen, sei es im metaphysischen Hintergrund der Erscheinungen, irgend etwas /91/ menschlichen Absichten, Plänen, Zwecken und zweckerstrebenden Handlungen Aehnliches vorhanden und wirksam ist, darüber können wir nichts wissen; das bleibt Sache der Meinung. Unzweifelhaft aber ist es, daß wir Menschen unserer specifischen Geistesconstitution gemäß uns genötigt sehen, Vieles in der Welt der Erscheinungen als eminent zweckentsprechend aufzufassen. Ob es außer, neben, über den mit blinder, absichtsloser Nothwendigkeit weiterarbeitenden causis efficientibus noch besondere Zweckursachen, causae finales, gibt, darüber herrscht Schulstreit und ist Schulstreit möglich; aber daß es in der Natura Naturata eine vom Menschen unabhängige, aller seiner Kunst unendlich überlegene Zweckmäßigkeit gibt, darüber nicht.

Jene sind eine begriffliche Hülfsconstruction mancher metaphysischer Systeme; *diese ist eine handgreifliche Thatsache der Erfahrung*. Bei jenen kann es sich fragen, ob sie mit dem wissenschaftlichen Causalitätsprincip verträglich sind; bei jener handelt es sich nur darum, ob das thatsächlich Zweckmäßige aus der allgemeinen causalen Naturgesetzlichkeit erklärbar sei oder nicht." (Liebmann 1882, 90 f., Kursiviertes von N. unterstrichen. Vgl. Loukidelis 2007, 395 f.).

N. nimmt mit seiner Kritik an den Zwecken einen Gedanken auf, den er überdies bei Spinoza gefunden hat: „dieser abnormste und einsamste Denker ist mir gerade in d i e s e n Dingen am nächsten: er leugnet die Willensfreiheit — ; die Zwecke — ; die sittliche Weltordnung — ; das Unegoistische — ; das Böse —" (N. an Overbeck, 30. 07. 1881, KSB 6, Nr. 135, S. 111, Z. 7–11). Die Quelle für N.s damalige Spinoza-Begeisterung und Spinoza-Kenntnis war der entsprechende Band aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo es u. a. heißt: „Was in der Natur geschieht, folgt aus einer gegebenen Ursache, von der es bewirkt wird, ohne bezweckt zu werden. Alles geschieht hier aus Gründen, nichts nach Zwecken; Alles geschieht durch wirkende Ursachen, nichts nach Endursachen. Denn der Zweck, wie er auch gefaßt werde, fordert ein Vermögen der Selbstbestimmung, welches in dieser Ordnung der Dinge nicht stattfindet. Der Zweckbegriff paßt nicht in die mathematische /234/ Denkweise. [...] Die mathematischen Wahrheiten haben nur Gründe, aber keine Zwecke. Und wenn in der Natur der Dinge Alles so nothwendig folgt, wie die Sätze in der Mathematik, so giebt es überhaupt keine Zwecke, so ist der Zweck ein Unding in der Welt, ein Ungedanke in meinem Kopf, eine unklare und verworrene Vorstellung, nichts als eine wesenlose Imagination. So wird der Begriff der wirkenden Ursachen dem der Finalursachen entgegengesetzt und die Möglichkeit der Zwecke von Grund aus aufgehoben und verworfen. / Es giebt keine Zwecke weder in den Dingen noch in den Handlungen. [...] In der Betrachtungsweise Spinoza's giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist" (Fischer 1865, 2, 233 f., vgl. ebd., 91).

96, 27–31 *Man ist nothwendig, man ist ein Stück Verhängniss, man gehört zum Ganzen, man i s t im Ganzen, – es giebt Nichts, was unser Sein richten, messen, vergleichen, verurtheilen könnte, denn das hiesse das Ganze richten, messen, vergleichen, verurtheilen...*] Vgl. GD Moral als Widernatur 6, KSA 6, 87, 7–9 und Féré 1887, 68: „On peut donc fournir la démonstration expérimentale de la nécessité de tous nos actes, et par conséquent de cette proposition que la volonté n'est autre chose qu'une réaction individuelle." („Man kann also die Notwendigkeit aller unserer Handlungen durch ein Experiment demonstrieren, folglich bedeutet dies, dass der Wille nichts anderes als eine individuelle Reaktion ist.").

96, 32–97, 5 *Dass Niemand mehr verantwortlich gemacht wird, dass die Art des Seins nicht auf eine causa prima zurückgeführt werden darf, dass die Welt weder als Sensorium, noch als „Geist" eine Einheit ist, dies erst ist die grosse Befreiung, — damit erst ist die Unschuld des Werdens wieder hergestellt…*] In N.s Werken erscheint die „Unschuld des Werdens" nur hier sowie in 96, 8. Im Nachlass wird sie insbesondere 1883 intensiv reflektiert als eine alle Zwecke ausschließende Betrachtung der Dinge (NL 1883, KSA 10, 7[21], 245, 10–12, vgl. 7[268], 323, 3; 8[19], 340, 22–341, 3; 14[1], 475, 2; 16[49], 514, 3 f.; 16[84], 528, 21; 21[3], 599, 18); sie wird sogar als Buchtitel mit dem Zusatz „Ein Wegweiser zur Erlösung von der Moral" in Erwägung gezogen (ebd., 8[26], 343, 10 f.; 1931 stellte Alfred Baeumler seine zweibändige Auswahl von N.-Nachlasstexten unter den Titel „Unschuld des Werdens", vgl. Kr III, 387). Das Schlagwort, das 1883 so häufig bemüht wurde, verschwindet aber bald wieder und kehrt nur noch sporadisch wieder. So 1885 im Zuge einer scharfsichtigen Selbstevaluation: „Wie lange ist es nun her, daß ich bei mir selber bemüht bin, mir die vollkommne Unschuld des Werdens ~~mir~~ zu beweisen! Und welche seltsamen Wege bin ich dabei schon gegangen! Ein Mal schien mir dies die richtige Lösung, daß ich dekretirte: ‚das Dasein ist, als etwas von der Art eines Kunstwerks, gar nicht unter der jurisdictio der Moral; vielmehr gehört die Moral selber in's Reich der Erscheinung.' Ein ander Mal sagte ich: alle Schuld-Begriffe sind objective völlig werthlos, subjective aber ist alles Leben nothwendig ungerecht und alogisch. Ein drittes Mal gewann ich mir die Leugnung aller Zwecke ab und empfand die Unerkennbarkeit der Causal-Verknüpfungen. Und wozu dies Alles? War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen — mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und Heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen?" (NL 1885, KSA 11, 36[10], 553, 9–23, korrigiert nach KGW IX 4, W I 4, 46, 2–26).

Direkt einschlägig für die Interpretation von 96, 8 und 97, 4 f. ist der religions- und metaphysikkritische Kontext der Aufzeichnung NL 1887, KSA 12, 9[91], 385, 33–386, 5 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 72, 28–34): „Sobald wir uns Jemanden imaginiren, der verantwortlich ist dafür, daß wir so und so sind usw⟨.⟩ (Gott, Natur), ihm also unsere Existenz, unser Glück und Elend als Absicht zulegen, verderben wir uns die Unschuld des Werdens. Wir haben dann Jemanden, der durch uns und mit uns etwas erreichen will." Während 1883 die teleologische Naturbetrachtung mit Hilfe der Unschuld des Werdens der Kritik verfällt und in NL 1887, 9[91] das Hinzuerfinden einer uns hervorbringenden, für uns verantwortlichen, absichtsvollen Instanz die Unschuld des Werdens kontaminiert, kombiniert GD Die vier grossen Irrthümer 8 die Kritik am naturphilosophischen Zweckbegriff (96, 26 f.) mit der Kritik an einer

für uns verantwortlichen ersten Ursache (97, 2). In GD Die vier grossen Irrthümer 7 steht die Unschuld des Werdens der (religiös-moralischen) Erfindung von Schuld gegenüber (96, 8 f.). „Unschuld des Werdens“ kann also unterschiedlich positioniert werden und verdichtet sich in GD 96, 8 und 97, 4 f. nicht zu einem festen Begriff. Deutlich aber steht die Losung „Unschuld des Werdens“ gegen die vorherrschende metaphysisch-moralische Interpretation des Werdens, für die bereits das allererste wörtlich überlieferte Fragment der abendländischen Philosophie ein bedeutsames Zeugnis abgibt, nämlich der Satz des Anaximander: „Woraus aber für das Seiende das Werden ist, dahinein erfolgt auch sein Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie schaffen einander Buße und zahlen Strafe für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“ („ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν“. Diels / Kranz 1951, 12 B 1). Anaximander habe gelehrt, so N. in seiner frühen *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, „alles Werden wie eine strafwürdige Emancipation vom ewigen Sein anzusehen, als ein Unrecht, das mit dem Untergang zu büssen ist“ (PHG 4, KSA 1, 819, 5–7, vgl. NK KSA 6, 228, 11–13).

In der jüngeren Interpretationsgeschichte der „Unschuld des Werdens“ ist insbesondere Abels Ansatz prominent geworden, der den Begriff der „Unschuld des Werdens“ ins Verhältnis zur Wiederkunftslehre setzt (Abel 1998, 445–447).

97, 5 f. *Der Begriff „Gott“ war bisher der grösste Einwand gegen das Dasein...*] N. nimmt in EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 286, 11 f. auf diesen Gedanken Bezug.

97, 7 *in Gott*] Im Korrekturbogen von N. verbessert aus: „als Gott“, im Druckmanuskript sowie im unkorrigierten Korrekturbogen: „Gottes“ (KSA 14, 419).

97, 7 f. *damit erst erlösen wir die Welt.*] Vgl. NK 152, 1–7.

Die „Verbesserer“ der Menschheit

Nach NL 1888, KSA 13, 18[17], 537, 29, dem letzten Plan des „Willens zur Macht“ vom 26. August 1888, hätte das dritte Kapitel des zweiten Buches, das der „Herkunft der Werthe“ gewidmet sein sollte, „Die Guten und die Verbesserer“ geheißen. Ansätze dazu finden sich schon in NL 1888, KSA 13, 12[2], 211, 17 (KGW IX 7, W II 4, 4, 12) mit dem Titel „Wie die Tugend zum Siege kommt“. Neu konfiguriert wurden diese Überlegungen unter dem Eindruck von Jacolliot 1876, d. h. der philologisch sehr zweifelhaften Bearbeitung des

Gesetzbuches des Manu — also des hinduistischen *Mānava-Dharmaśāstra* (*Manusmriti*), einer im 1. vor- oder 1. nachchristlichen Jahrhundert entstandenen Schrift zur Verhaltensmaßregelung, die N. Anfang 1888 studiert hat. Während die einschlägigen Nachlassnotizen ein sehr kritisches Bild der bei Manu intendierten Kasten-Gesellschaft zeichnen — „[d]as ist eine Schule der Verdummung [...]. Es fehlt die Natur, die Technik, die Geschichte, die Kunst, die Wissenschaft“ (NL 1888, KSA 13, 14[203], 386, 1–11 = KGW IX 8, W II 5, 13, 13–21) —, sind die einschlägigen Passagen in den zur Publikation vorbereiteten Werken — neben GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3 bis 5 insbesondere AC 56 und 57 — für Manus „Züchtung“ (100, 3) des Lobes voll. Die scheinbar so vorbehaltlose Positivierung Manus ist strategisch motiviert: Der Zweck ist es, mittels einer komparativen Methode die vorgeblich krankmachende christliche „Zähmung“ (99, 5) zu delegitimieren (dazu Sommer 1999, ferner Elst 2008).

Die Abschnitte 1 und 5 des Kapitels, die eine narrative Rahmung bieten, problematisieren moralisches Urteilen überhaupt, indem sie zum einen von der „Einsicht“ ausgehen, „dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt“ (98, 6–8), zum anderen aber feststellen, dass mit den Maßstäben der jeweils implementierten Moralen selbst gemessen „alle Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden sollte, [...] von Grund aus unmoralisch“ (102, 20–22) waren. 98, 6–8 steht nicht nur in starker Spannung zum „Naturalismus in der Moral“ (GD Moral als Widernatur 4, KSA 6, 85, 16 f.), sondern ebenso zum Umstand, dass in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2–4 zwischen der „Zähmung“ im Christentum und der „Züchtung“ bei Manu ein moralisches Gefälle inszeniert wird, das die Manu-Variante der Moral als ‚besser‘ erscheinen lässt. Es wird in diesem Kapitel also das Funktionieren moralischen Urteilens demonstriert (nämlich etwas für ‚besser‘ zu halten als etwas anderes) und zugleich einleitend gesagt, dass Moral nur eine „Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung“ (98, 10 f.) sei. Anders gesagt ist Moral immer ein Symptom eines spezifischen Lebens, dessen Präferenzen es zum Ausdruck bringt. Es gibt damit keine objektive Warte, von der aus Moral beurteilt werden könnte. Genau dies zeigt das Kapitel.

Titel

98, 1 *Die „Verbesserer“ der Menschheit.*] In Mp XVI 4 wurde die Überschrift in „Den Menschen ‚verbessern‘!“ aus „Die Hintergründe der Moral“ verändert (KSA 14, 420).

1

98, 3 f. *Man kennt meine Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen*] Vgl. JGB, KSA 5, 9–243. Die Pointe des ganzen Kapitels liegt darin, dass demgegenüber die Philosophen bisher immer die moralische Verbesserung der Menschheit intendiert hatten — allerdings mit unmoralischen Mitteln (GD Die „Verbesserer" der Menschheit 5, KSA 6, 102, 16–22).

98, 6–8 *die von mir zum ersten Male formulirt worden ist: dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt.*] Dem Sinn nach ist dies eine Grundaussage von GM (vgl. z. B. II 12 u. III 12), die Formulierung hingegen ist neu und taucht in 98, 7 f. zum ersten Mal auf. JGB 98, KSA 5, 92, 14 f. lautete: „Es giebt gar keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen…" Den Begriff der „moralischen Thatsache" hat N. bei Liebmann 1880, 637 gefunden, wo es kontradiktorisch zu 98, 6–8 heißt: „Die Methode der ethischen Forschung muß analytisch sein; von den (moralischen) Thatsachen hat sie auszugehen, auf die Principien darf sie zurückschließen." (Dazu eine nicht entzifferbare Marginalie N.s am Rand.) Ein von N. in deutscher Übersetzung studiertes Werk Herbert Spencers heißt *Die Thatsachen der Ethik* (1879, NPB 565 f.). Wenn es nach 98, 6–8 keine „moralischen Thatsachen" gibt, ist es freilich auch schwierig, einen „Naturalismus in der Moral" (GD Moral als Widernatur 4, KSA 6, 85, 16 f.) zu propagieren oder die bisherige Moral insgesamt als „Widernatur" zu charakterisieren. Vgl. NK ÜK GD Die „Verbesserer" der Menschheit.

98, 17–22 *Aber es bleibt als Semiotik unschätzbar: es offenbart, für den Wissenden wenigstens, die werthvollsten Realitäten von Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug wussten, um sich selbst zu „verstehn". Moral ist bloss Zeichenrede, bloss Symptomatologie: man muss bereits wissen, worum es sich handelt, um von ihr Nutzen zu ziehen.*] Im Erstdruck hatte es statt Symptomatologie „Symptomologie" geheißen — ein Druckfehler, den N. seinem Verleger Naumann am 25. 11. 1888, KSB 8, Nr. 1156, S. 486 vermeldet hat. N. hatte sich, wie zahlreichen Nachlassnotizen von 1885 bis 1888 zu entnehmen ist (z. B. NL 1886/87, KSA 12, 7[9], 294; NL 1888, KSA 13, 14[79], 257–259 = KGW IX 8, W II 5, 138–139, 32–72) mit der Frage beschäftigt, inwiefern das äußere Bewegungsgeschehen „nur eine Zeichensprache für die interne Thatsachen-Welt kämpfende⟨r⟩ und überwindende⟨r⟩ Willens-Quanta" sei (NL 1888, KSA 13, 14[82], 262, 1–3, korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 137, 32–36). In der Sache und in der Terminologie lässt er sich dabei anregen von Beiträgen in Otto Liebmanns Sammelband *Gedanken und Thatsachen*: „Hieraus resultirt der Gedanke, unsere galilei-neutonische, im Rahmen des absoluten Raumes construirte

Mechanik sei vielleicht nicht, wofür sie gehalten zu werden pflegt, eine Aetiologie des absolut Realen, sondern bloße Semiotik der für Menschen wahrnehmbaren Symptome des Realen. Möglicherweise verhält sie sich, bei aller ihrer inneren Correctheit, zum absolut Realen doch nur so, wie die mit schwarzen Punkten auf's Papier gedruckte Notenschrift zu dem klangvollen Tonmeer der Musik." (Liebmann 1882, 86. Von „Papier" an beginnt am Rand eine doppelte Anstreichung N.s. Vgl. Loukidelis 2007, 391–394).

N. überträgt in 98, 17–22 die naturphilosophische Terminologie auf die Kultur- und Moralanalyse, mit dem Anspruch freilich, hinter den Symptomen auf die inneren Zustände, das Reale zugreifen zu können (vgl. im Hinblick auf N.s Adaption von Liebmanns Kraftbegriff Gerhardt 1996, 207–210). Während in GD Die „Verbesserer" der Menschheit 5, KSA 6, 102, 16–22 das Implementieren von Moral als Selbstermächtigungsmittel von Philosophen und Priestern erscheint, sind es in 98, 22 die neuen (in 98, 3 angesprochenen) immoralistischen Philosophen, die aus der Moral insofern Profit schlagen können, als sie diese als Symptom bestimmter Lebensformen deuten und damit als Erschließungsmittel des Wirklichen zu gebrauchen verstehen. Der Begriff der „Semiotik" als „Zeichenrede" (AC 32, KSA 6, 203, 30) ist im 19. Jahrhundert medizinisch besetzt, siehe NK KSA 6, 27, 34–28, 1.

2

Eine Vorstufe zum ganzen Abschnitt 2 (99, 2–32) in W II 6, 72 lautet: „Um billig von der Moral zu denken, müssen wir zwei zoologische Begriffe an ihre Stelle setzen: Zähmung der Bestie und Züchtung einer bestimmten Art. Die Priester gaben zu allen Zeiten vor, daß sie ‚bessern' wollen... Aber wir Andern lachen, wenn ein Thierbändiger von seinen ‚gebesserten' Thieren reden wollte. Die Zähmung der Bestie wird in den meisten Fällen durch eine Schädigung der Bestie erreicht: auch der moralische Mensch ist kein besserer Mensch, sondern nur ein geschwächter. Aber er ist weniger schädlich..." (KSA 14, 420). Vgl. WzM^2 397.

99, 5–8 *Sowohl die Zähmung der Bestie Mensch als die Züchtung einer bestimmten Gattung Mensch ist „Besserung" genannt worden: erst diese zoologischen termini drücken Realitäten aus*] Den zoologischen Terminus der Zähmung oder Domestikation (letzterer kommt bei N. nur in NL 1888, KSA 13, 14[133], 315 = KGW IX 8, W II 5, 82, 8 vor) hat N. bei Espinas 1879, 163–193 ausführlich besprochen gefunden (viele Lesespuren, vgl. NPB 218) — da freilich bezogen auf Tiere im Haushalt des Menschen (sowie auf Blattläuse bei Ameisen), nicht auf die Zähmung des Menschen selbst. Der zoologische Begriff scheint aller-

dings auf Menschen und Priester übertragbar: „Die Domesticität selbst ist die höchste Form der Gegenseitigkeit, welche zwischen verschiedenen Arten vorkommen kann, weil sie die Unterordnung voraussetzt. Unterordnung und Organisation ist eines. Die Vergesellschaftung ist hier auf beiden Seiten eine freiwillige, und das ist die Grundbedingung für jede Gegenseitigkeit; aber sie verträgt /164/ auch, dass eines der Glieder dieser Association eine Herrschaft ausübt, welche die anderen bereitwillig annehmen, und welche jenem gestattet, die Gesellschaft ausschliesslich nach seinem Vortheil zu leiten. Es ist gleichzeitig ihr Führer und ihr Zweck. / Wenn wir die Domestication eine freiwillige Vergesellschaftung nennen, so wollen wir damit doch nicht gesagt haben, dass sie es auch von Anfang an gewesen sei. [...] Nun beginnt [...] jeder Domesticationsversuch mit einem Act der Einschüchterung und des Zwanges.“ (Espinas 1879, 163 f.; der letzte Satz von N. mit einem Randstrich markiert). Bei Schneider o. J., 421 hat N. lesen können: „Alle Zähmung und Dressur der Thiere und alle Erziehung des Menschen ist eine künstliche Abänderung der Triebe.“ (Seite mit Eselsohr markiert).

Die Übertragung des zoologischen Zähmungsbegriffs auf die Kultur hat N. bei Hellwald 1877a, 2, 17 finden können: „Die Civilisation ist in der That nichts anderes als die Zähmung des Menschengeschlechtes. Wie jede Zähmung entwickelt sie gewisse Eigenschaften, um gleichzeitig andere zu unterdrücken“. Diese Stelle steht unmittelbar vor der in NK 99, 17–32 mitgeteilten zur Wirkung des Christentums auf die Germanen. Der Idee einer biologischen Verbesserung menschlicher „Rassen“ durch „eugenische“ Maßnahmen wie gezielte Partnerwahl war N. insbesondere bei Galton 1883 begegnet, der übrigens die Menschen unter „domesticated animals“ (ebd., 3) verbucht und der Tierdomestikation einen eigenen Aufsatz widmet (ebd., 243–271). Entsprechende Nachlassnotizen verbinden das Thema Züchtung mit dem der Religion: „Ich betrachte Religionen und Erziehungssysteme darauf hin, wie weit sie Kraft ansammeln und vererben; und nichts scheint mir wesentlicher zu studiren, als die Gesetze der Züchtung, um nicht die größte Menge von Kraft wieder zu verlieren, durch unzweckmäßige Verbindungen und Lebensweisen.“ (NL 1885, KSA 11, 34[176], 480, 16–21, korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 74, 16–28) Ein ähnliches Ökonomieprinzip hat Galton 1883, 303 formuliert: „The other is that the process of evolution has been hitherto apparently carried out with, what we should reckon in our ways of carrying out projects, great waste of opportunity and of life, and with little if any consideration for individual mischance. Measured by our criterion of intelligence and mercy, which consists in the achievement of result without waste of time or opportunity, without unnecessary pain, and with equitable allowance for pure mistake, the process of evolution on this earth, so far as we can judge, has been carried out neither

with intelligence nor ruth, but entirely through the routine of various sequences, commonly called ‚laws', established or necessitated we know not how." Vgl. NK 100, 2 f.; NK KSA 6, 170, 18–22 sowie Haase 1989, 646 f.

GD Die „Verbesserer" der Menschheit macht klar, dass der Züchtungsbegriff bei N. zumindest hier biologisch verstanden werden muss und nicht in einem pädagogischen Sinn als Variante zu „Züchtigung" oder „Erziehung". Dass diese Züchtung sich mit biopolitischen Zwangsmaßnahmen vollzieht, macht insbesondere GD Die „Verbesserer" der Menschheit 3, KSA 6, 100 f. deutlich, wo nicht etwa auf das ideenpolitische Zuchtmittel der (für den Hinduismus ja so wesentlichen) Wiedergeburtslehre abgehoben wird, sondern auf die Brachialität von Nahrungsgeboten und anderen Maßnahmen der „Sanitäts-Polizei" (101, 4). Zur weiten Verbreitung der Raubtiermetapher zur Charakterisierung des Menschen im französischen Schrifttum der Zeit, namentlich bei Hippolyte Taine, vgl. Campioni 2009a, 202–205. Auch bei Spir 1879, 103 ist zu lesen: „Am Anfang war eben der Mensch ein blosses Raubthier, welches gleich anderen Thieren lediglich durch seine Naturtriebe bewegt und regiert wurde und von dem Bewusstsein einer höheren Norm keine Spur besass. [...] Mord und Raub und die Vertheidigung gegen Mörder und Räuber waren also seine täglichen Thaten und die Bedingungen seiner Existenz. Unter solchen Umständen musste natürlich die überlegene Stärke, List, Wildheit und Gewandtheit im Kampfe zu den geschätztesten Eigenschaften der Menschen gehören". Spirs Beispiel für ein solches Raubtier aus der jüngsten Vergangenheit ist Napoleon (ebd., 104).

99, 5 f. *Bestie Mensch*] Die Wendung „Bestie Mensch" kommt in der zeitgenössischen Literatur bei der Charakterisierung von Thomas Hobbes' Mensch im Naturzustand vor, so etwa bei Mayr 1877, 61. Vgl. auch Hellwald 1877a, 2, 408: „Alle Civilisation der Welt vermag die Bestie im Menschen nicht zu ersticken." In N.s Werken findet man sie erstmals in FW 327, KSA 3, 555, 7, sodann in GM II 22, KSA 5, 332, 33–333, 2. Zur Bestie bei N. siehe NWB 1, 289–293.

99, 17–32 *Im frühen Mittelalter, wo in der That die Kirche vor Allem eine Menagerie war, machte man allerwärts auf die schönsten Exemplare der „blonden Bestie" Jagd, — man „verbesserte" zum Beispiel die vornehmen Germanen. Aber wie sah hinterdrein ein solcher „verbesserter", in's Kloster verführter Germane aus? Wie eine Caricatur des Menschen, wie eine Missgeburt: er war zum „Sünder" geworden, er stak im Käfig, man hatte ihn zwischen lauter schreckliche Begriffe eingesperrt... Da lag er nun, krank, kümmerlich, gegen sich selbst böswillig; voller Hass gegen die Antriebe zum Leben, voller Verdacht gegen Alles, was noch stark und glücklich war. Kurz, ein „Christ"... Physiologisch geredet: im Kampf mit der Bestie k a n n Krankmachen das einzige Mittel sein, sie schwach zu machen. Das verstand die Kirche: sie v e r d a r b den Menschen, sie schwächte ihn, — aber sie*

nahm in Anspruch, ihn „verbessert“ zu haben…] Hellwald 1877a, 2, 18 ist eine mögliche Quelle für diesen Abschnitt: „Die rohen Stämme der Germanen mussten demnach gezähmt, zum Gehorsam, zur Unterwürfigkeit gebracht werden, damit aus ihnen staatliche Gemeinwesen, zu höherem Culturaufschwunge befähigt, erwachsen konnten. Niemand hat aber die zähmende Kraft des Christenthums in Europa mehr verbreitet als die Klöster, deren sittlicher Entartung hier schon das rauhere Klima zum Theile Schranken zog.“ Vgl. auch ebd., 32 f.: „Dennoch war die Cultur dieser Völker eine noch überaus tiefe; doch sei nicht vergessen, dass sie von vorne anfangen mussten. Ist /33/ dann zu wundern, wenn die Deutschen erst in der Merowingerzeit aus dem Kreise halbwilder Stämme heraustreten? Nun ward der erste Grund zu Entwilderung des inneren Deutschland durch das Predigen des Christenthums gelegt.“ Als „Culturfortschritt“ hatte N. dieselbe Geschichte bei Herrmann 1887, 144 präsentiert bekommen: „Zuerst übernimmt die K i r c h e die Mission, die Menschen von dem U e b e l zu erlösen und zum G u t e n zu führen. Sie will den Teufel bannen in den finstern Mächten der Natur durch Beschwörung und Gebet, durch Opfer und Sühne; sie faßt auch den Teufel in Gestalt menschlicher Bosheit und Leidenschaft und zwingt ihn, sich dem allbeherrschenden Guten, der Macht Gottes zu unterwerfen. Der Kirchenbann, der Fluch und die Buße, die Androhung ewiger Verdammniß und zeitlicher Nachtheile bändigen die Seele des uncultivirten Menschen besser als weltliche Strafe, denn die Furcht vor der unvermeidlichen Verdammniß wirkt mächtiger, als die Besorgniß vor dem in jener Culturepoche noch gar schwachen und oft sogar noch dazu parteiischen Arme weltlicher Gerechtigkeit. […] Die Kirche der Feudalzeit oder des Mittelalters aller Völker ist die erste *s o u v e r ä n e*, große Gebiete beherrschende Macht.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen; letzter Satz mit einem Randstrich markiert). Zur Christianisierung der Germanen und der damit einhergehenden „Barbarisirung des Christenthums“ hat N. 1886 überdies Lippert 1882 rezipiert, vgl. NK KSA 6, 189, 8–12 u. Orsucci 1996, 294–297. Schließlich hat auch Heine ähnliche Überlegungen angestellt, siehe NK KSA 6, 189, 17–20. Sünde als Disziplinierungsinstrument wird in AC 49, KSA 6, 228, 8–11 stark gemacht.

Müller 1887, 2, 68 berichtet von Sultan Mahmud von Ghazni, er habe sich eine „Menagerie großer Geister“ angelegt, der selbst Avicenna hätte angehören sollen. Den Ausdruck „Menagerie“ hat auch Paul Rée in seiner Schrift *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (1877, 45) benutzt, um das Phänomen der sozialen Disziplinierung zu schildern: „Jede staatliche Gemeinschaft ist eine grosse Menagerie, in der Furcht vor Strafe und Furcht vor Schande die Gitter sind, durch welche die Bestien davor abgehalten werden, sich einander zu zerfleischen. Zuweilen brechen diese Gitter entzwei.“ (Rée 2004, 153; vgl. ebd., 469 die Erläuterung mit Vergleichstellen bei Schopenhauer und Gobineau).

99, 19 *schönsten Exemplare der „blonden Bestie“*] N.s Ausdruck „blonde Bestie“, der in seinem veröffentlichten Werk nur hier sowie erstmalig in GM I 11, KSA 5, 275 f. erscheint, hat in der Rezeptions- und Deutungsgeschichte enormen Widerhall gefunden, ohne dass dies durch die Marginalität des Vorkommens hinreichend gerechtfertigt wäre. Die Assoziation von Germane, Barbar, Bestie, blond und Löwe (*flava bestia*) geht bereits auf antike Quellen zurück, vgl. Brennecke 1976, 130–139 u. Ottmann 1999, 255. Mit dem Aufkommen einer arischen Rassentheorie bei Gobineau wurde „blond“ entsprechend zum Merkmal der Arier. Solchen biologischen Rassentheorien stand N. (z. T. unter dem Eindruck Virchows?, vgl. Schank 2000, 7–12) allerdings kritisch gegenüber, vgl. Schank 2004 u. Orsucci 1996, 344–350. In der Forschung hat man stets auch griechische Wurzeln für die Erhellung der „blonden Bestie“ in Erwägung gezogen — insbesondere die Rede des Sophisten Kallikles bei Platon, wonach die starken Individuen durch soziale Ordnungsgefüge wie junge Löwen dressiert würden (Platon: *Gorgias* 483e). Auch Thukydides: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* II 39, der in GM I 11, KSA 5, 275, 20–30 zitiert wird, pflegt — auch wenn es da nichts Blondes gibt — als von N. womöglich missbrauchte Quelle genannt zu werden (Müller 1958). Eine Zusammenstellung der breiten Forschungs- und Deutungsdiskussionen zur „blonden Bestie“ findet sich in NWB 407–411, knapper in NH 205 f.

In Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit*, in der nicht nur der Kampf zwischen Priestern und physisch Starken als geschichtliche Tatsache behandelt wird (Caspari 1877, 2, 178–205; vgl. NK KSA 6, 174, 31–175, 3), sondern auch viel über die „ursprüngliche Nahrungsconcurrenz der Urmenschen und Raubthiere“ (Caspari 1877, 1, 124) sowie über den Tierkult und die mythische Verwandlung von Menschen in Tiere (z. B. ebd., 1, 405–416) gesagt wird, ist von „blonden Bestien“ explizit augenscheinlich nicht die Rede. Die französische Wendung „bête blonde“ kommt bereits 1884 im skandalträchtigen *décadence*-Roman *Monsieur Vénus* von Marguerite Eymery, verheiratete Madame Alfrede Vallette (1860–1953) alias Rachilde vor, dort freilich nicht in einer Reflexion auf die Menschheitsgeschichte, sondern in einer pikanten Szene: „Son bras se détendit, elle passa la main sur la poitrine de l’ouvrier, comme elle l’eût passée sur une *bête blonde*, un monstre dont la réalité ne lui semblait pas prouvé.“ (Rachilde 2004, 17. „Ihr Arm entspannte sich, sie fuhr mit der Hand über die Brust des Arbeiters, wie wenn sie eine *blonde Bestie* gestreichelt hätte, ein Monster, dessen Existenz für sie nicht bewiesen war.“).

Rezeptionsgeschichtlich macht die „blonde Bestie“ eigentümliche Transformationen durch. So wird das Blonde 1903 in Thomas Manns *Tonio Kröger*, der sich unentwegt an N.s Künstlerproblematik abarbeitet, nicht zum Inbegriff des barbarischen Schreckens, sondern des Gewöhnlichen: „meine tiefste und

verstohlenste Liebe gehört den Blonden und Blauäugigen, den hellen Lebendigen, den Glücklichen, Liebenswürdigen und Gewöhnlichen.“ (Mann 1990, 8, 338). Dazu dann 1930 die ironische Retraktation: „Die ‚Blonde Bestie‘ spukt auch in meiner Jugenddichtung, aber sie ist ihres bestialischen Charakters so ziemlich entkleidet, und übriggeblieben ist nichts als die Blondheit zusammen mit der Geistlosigkeit.“ (Mann 1990, 11, 110).

3

100, 2 f. *Nehmen wir den andern Fall der sogenannten Moral, den Fall der Züchtung einer bestimmten Rasse und Art.*] Über „eugenische“ Verbesserung von „Rassen“ verbreitet sich Galton 1883, 305–317 ausführlich. Vgl. NK 99, 5–8. Der Entstehungskontext der Eugenik im 19. Jahrhundert war die Idee der Sozialhygiene. Eine Kontamination der Eugenik mit rassistischen und antisemitischen Ideen ergab sich erst später (vgl. Weindling 1989). Der Begriff *race* wird im 19. Jahrhundert häufig synonym mit „Vererbung“, „erblicher biologischer Anlage“ verwendet (beispielsweise bei Taine 1878b, 1, 15 f.; vgl. auch Schank 2000).

100, 3–5 *Das grossartigste Beispiel dafür giebt die indische Moral, als „Gesetz des Manu“ zur Religion sanktionirt.*] N. adaptiert den Text in der dubiosen Übertragung von Jacolliot 1876 (vgl. auch AC 56–57, KSA 6, 241–244). Zum höchst zweifelhaften philologischen Wert dieser Ausgabe siehe Etter 1987, ergänzend erschließen die indologischen Hintergründe Smith 2005/2006 und mit sehr kritischem Blick auf N.s angeblichen Verlust an Urteilsfähigkeit Bonfiglio 2005/2006, sodann Sommer 1999. Im Nachlass sind N.s einschlägige Äußerungen über das *Manu-Gesetzbuch* viel distanzierter, vgl. NK ÜK GD Die „Verbesserer“ der Menschheit.

Über sein Lektüre-Erlebnis berichtete N. in seinem Brief an Heinrich Köselitz vom 31. 05. 1888, KSB 8, Nr. 1041, S. 325, Z. 41–65: „Eine wesentliche Belehrung verdanke ich diesen letzten Wochen: ich fand das Gesetzbuch des Manu in einer französischen Übersetzung, die in Indien, unter genauer Controle der hochgestelltesten Priester und Gelehrten daselbst, gemacht worden ist. Dies absolut arische Erzeugniß, ein Priestercodex der Moral auf Grundlage der Veden, der Kasten-Vorstellung und uralten Herkommens — nicht pessimistisch, wie sehr auch immer priesterhaft — ergänzt meine Vorstellungen über Religion in der merkwürdigsten Weise. Ich bekenne den Eindruck, daß mir alles Andere, was wir von großen Moral-Gesetzgebungen haben, als Nachahmung und selbst Carikatur davon erscheint: voran der

Aegypticismus; aber selbst Plato scheint mir in allen Hauptpunkten einfach bloß gut belehrt durch einen Brahmanen. Die Juden erscheinen dabei wie eine Tschandala-Rasse, welche von ihren Herren die Principien lernt, auf die hin eine Priesterschaft Herr wird und ein Volk organisirt... Auch die Chinesen scheinen unter dem Eindruck dieses klassischen uralten Gesetzbuchs ihren Confucius und Laotse hervorgebracht zu haben. Die mittelalterliche Organisation sieht wie ein wunderliches Tasten aus, alle die Vorstellungen wieder zu gewinnen, auf denen die uralte indisch-arische Gesellschaft ruhte — doch mit pessimistischen Werthen, die ihre Herkunft aus dem Boden der Rassen-décadence haben. — Die Juden scheinen auch hier bloß ‚Vermittler' — sie erfinden nichts."

Eine nüchterne philologisch-historische Analyse ergibt freilich, dass es sich bei Jacolliots sogenannter Übersetzung um das dubiose Machwerk einer fanatisierten Indienbegeisterung handelt, das in umfangreichen Anmerkungen überaus sonderbare Geschichtstheorien ausbreitet, die auch ein fachlich nicht versierter Leser sofort hätte entlarven müssen. Jacolliot beanspruchte, die wirklich authentische, tamilische Fassung des *Manu-Gesetzbuches* erstmals zu publizieren, während er jedoch in Wahrheit entweder eine vollständig verdorbene, spät redigierte Handschrift vorliegen hatte, oder aber selber den Text nach Gutdünken zurechtschusterte. Etter 1987 weist nach, dass ein Großteil der von N. in GD und AC zitierten Sätze nur bei Jacolliot, nicht aber in den der Wissenschaft bekannten Manuskripten vorkommt.

100, 5–8 *Hier ist die Aufgabe gestellt, nicht weniger als vier Rassen auf einmal zu züchten: eine priesterliche, eine kriegerische, eine händler- und ackerbauerische, endlich eine Dienstboten-Rasse, die Sudras.*] Vgl. Jacolliot 1876, 2 f.: Les quatre castes sont: Les Brahmes ou prêtres; / Les Xchatrias ou rois; / Les Vaysias ou marchands et cultivateurs; /3/ Les Soudras ou esclaves." („Die vier Kasten sind: die Brahmana oder Priester; die Satria oder Könige; die Wesia oder Händler und Bauern; die Sudra oder Sklaven.") NL 1888, KSA 13, 14[224], 396, 28–30 (KGW IX 8, W II 5, 3, 2–6) und 16[60], 506, 17–19 reflektieren die soziale Stellung der Sudra.

100, 13 f. *Wie armselig ist das „neue Testament" gegen Manu, wie schlecht riecht es!*] Vgl. NK KSA 6, 223, 22–25 u. 239, 32–240, 3.

100, 17 f. *dem Nicht-Zucht-Menschen, dem Mischmasch-Menschen, dem Tschandala.*] N. übernimmt die Bezeichnung „Tschandala", die hier in seinem Werk zum ersten Mal auftaucht, aus Jacolliot 1876: „Der offizielle Begriff des Tschandala ist genau der eines Auswurf⟨s⟩ und Excrement⟨s⟩ der vornehmen Classen..." (NL 1888, KSA 13, 14[190], 378, 9 f., korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 19, 34–36) Im *Mānava-Dharmaśāstra* bezeichnet Caṇḍāla (so die

moderne wissenschaftliche Schreibweise) die aus illegitimen Verbindungen zwischen den vier Hauptkasten — insbesondere zwischen einem Sudra-Mann und einer Brahmanin — hervorgegangenen Angehörigen einer als makelbehaftet empfundenen Mischkaste. Jacolliot sollte dann behaupten, die semitischen Völker, insbesondere die Juden seien aus den altindischen Tschandala hervorgegangen, vgl. NK 101, 28–102, 5. August Strindberg macht sich N.s Begriff von Tschandala zu eigen und betitelt bereits 1889 einen Roman dementsprechend. Vgl. zu N.s Begriffsverwendung in AC NK KSA 6, 198, 18 f.

100, 22–101, 4 *Das dritte Edikt zum Beispiel (Avadana-Sastra I), das „von den unreinen Gemüsen", ordnet an, dass die einzige Nahrung, die den Tschandala erlaubt ist, Knoblauch und Zwiebeln sein sollen, in Anbetracht, dass die heilige Schrift verbietet, ihnen Korn oder Früchte, die Körner tragen, oder W a s s e r oder Feuer zu geben. Dasselbe Edikt setzt fest, dass das Wasser, welches sie nöthig haben, weder aus den Flüssen, noch aus den Quellen, noch aus den Teichen genommen werden dürfe, sondern nur aus den Zugängen zu Sümpfen und aus Löchern, welche durch die Fusstapfen der Thiere entstanden sind. Insgleichen wird ihnen verboten, ihre Wäsche zu waschen und s i c h s e l b s t z u w a s c h e n, da das Wasser, das ihnen aus Gnade zugestanden wird, nur benutzt werden darf, den Durst zu löschen. Endlich ein Verbot an die Sudra-Frauen, den Tschandala-Frauen bei der Geburt beizustehn, insgleichen noch eins für die letzteren, e i n a n d e r d a b e i b e i z u s t e h n …*] Vgl. Jacolliot 1876, 105 f. Etter 1987, 345 bemerkt: „Ein *Avadāna Śāstra*, von dem man bei der Lektüre von Nietzsches Text annehmen möchte, daß es ein Bestandteil des Buches Manu sei, existiert weder dort, noch ist es als selbständiges Werk in irgendeinem Handbuch zur indischen Literatur oder in einem Wörterbuch verzeichnet." Nicht einmal Jacolliot behauptet dies; er zitiert daraus nur in einem historischen Aufriss (Jacolliot 1876, 98–120), der folgendes Geschichtsbild propagiert: Das Manu-Gesetzbuch habe bereits 13 300 (!) Jahre vor Christus bestanden (vgl. zur korrekten Datierung oben NK ÜK GD Die „Verbesserer der Menschheit"). Man dürfe, so Jacolliot, annehmen, dass die durch illegitime Verbindungen aus den Kasten Ausgestoßenen, die Tschandalas sich zu einer eigenen Nation entwickelt hätten, gegen die jene höchst restriktiven Edikte, die N. in GD referiert, um 8000 vor Christus erlassen worden seien. Dies habe zu einer Dezimierung der Tschandalas geführt, bis sie durch die Kämpfe zwischen Buddhisten und Brahmanen um 4000 (!) vor Christus zur Auswanderung gezwungen worden seien. Spätestens hier hätte, so Etter, N. stutzig werden müssen, war ihm doch bekannt, dass Gotama Buddha erst 563 vor Christus geboren wurde, weswegen Kämpfe zwischen Buddhisten und Brahmanen 3500 Jahre früher doch eher unwahrscheinlich sind. Nach Jacolliot verkörpern die Chaldäer, Assyrer, Babylonier, Syrer, Phönizier, Araber und Juden, kurz die „Semiten", nichts anderes als die

Nachfahren der aus Indien vertriebenen Tschandalas. Hingegen seien Ägypten und die westliche Welt von emigrierten Angehörigen der hohen Kasten, den „Ariern" bevölkert worden. Das Ganze dient Jacolliot zur Abqualifizierung des „Semitischen" und zur Apotheose des „Arischen". N. scheint von dieser kuriosen Fiktion so stark beeindruckt gewesen zu sein, dass er es versäumte, sich bei sachkundigen Freunden, allen voran Paul Deussen und dem Sanskritisten, Schul- und Studienkollegen Ernst Windisch ein Urteil über Jacolliots Elaborat einzuholen. Vernichtendes über Jacolliots „Wissenschaft" hätte N. übrigens auch in Max Müllers *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft* (Müller 1874, 30 und 289–297) finden können, die er sich einst aus der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen hatte (Crescenzi 1994, 435).

101, 6–8 *„das Gesetz des Messers", die Beschneidung für die männlichen, die Abtragung der kleinen Schamlippen für die weiblichen Kinder anordnend*] „Nirgendwo im Dharmaśāstra des Manu finden sich [...] Vorschriften über die Beschneidung oder über das Schreiben von rechts nach links oder mit der linken Hand." (Etter 1987, 345) Nach Jacolliot 1876, 107 f. stammt dieses „édit du couteau" aus dem ersten Teil des *Avadana-Sastra*: „Tout homme et tout enfant mâle en naissant furent /108/ astreints à la circoncision, et toute femme dut subir l'ablation des petites lèvres vaginales... ". („Jeder Mann und jedes männliche Neugeborene wurden beschnitten und jede Frau musste sich einer Entfernung der kleinen Schamlippen unterziehen...").

101, 9–15 *„die Tschandala sind die Frucht von Ehebruch, Incest und Verbrechen (— dies die n o t h w e n d i g e Consequenz des Begriffs Züchtung). Sie sollen zu Kleidern nur die Lumpen von Leichnamen haben, zum Geschirr zerbrochne Töpfe, zum Schmuck altes Eisen, zum Gottesdienst nur die bösen Geister; sie sollen ohne Ruhe von einem Ort zum andern schweifen.*] Vgl. Jacolliot 1876, 102 f. und NK 101, 6–8. Nach Etter 1987, 344 ist „[v]on all den ‚Schutzmaasregeln der indischen Moral', die er [sc. N.] in der Götzen-Dämmerung anführt", nur 101, 11–15 im echten *Mānava-Dharmaśāstra* wirklich nachweisbar, nämlich X 52: „Ihre Kleider sind die Tücher der Toten und ihr Essen ist in zerbrochenem Geschirr. Schwarzes Eisen ist ihr Schmuck, und endlos ist ihr Umherwandern."

101, 15–19 *Es ist ihnen verboten, von links nach rechts zu schreiben und sich der rechten Hand zum Schreiben zu bedienen: der Gebrauch der rechten Hand und des von Links nach Rechts ist bloss den T u g e n d h a f t e n vorbehalten, den Leuten von R a s s e .* —] Vgl. NK 101, 6–8. Jacolliot 1876, 427: „Il leur est interdit d'écrire de la main droite, et autrement que de droite à gauche. La main droite est la main pure réservée aux sacrifices, aux dieux et aux oblations que les gens des castes reconnues ont seuls le droit d'offrir." („Es ist ihnen verboten, mit der rechten Hand und anders als von rechts nach links zu schreiben. Die

rechte Hand ist die reine Hand, die den Opfergaben, den Göttern und den Oblationen vorbehalten ist, die nur die Angehörigen der anerkannten Kasten zu geben das Recht haben.“) Auch dieser Text ist gefälscht: „Es ist sehr unwahrscheinlich, daß eine derartige Vorschrift je im *Mānava-* oder in irgendeinem anderen der traditionellen Dharmaśāstras gestanden hat. Dies nicht etwa, weil die Schrift damals unbekannt war, wohl aber weil sie in Geschäfts- und Rechtsdingen zwar durchaus Verwendung fand, für die Überlieferung der heiligen Texte dagegen nicht üblich war, da diese traditionellerweise nur mündlich weitergegeben wurden.“ (Etter 1987, 348).

4

101, 22 *arische Humanität*] Für Jacolliots Konstruktion der indischen Frühzeit sind die sogenannten Arier die entscheidenden Figuren; er verwendet einen bereits biologistischen Rassenbegriff (vgl. NK 100, 2 f.) und projiziert ihn in das von ihm bearbeitete *Manu-Gesetzbuch* hinein. N. seinerseits adaptiert in GD diesen stark politisch, sprich antisemitisch kontaminierten Rassenbegriff, auch wenn er sich etwa in seinem Brief vom 29. 03. 1887 an den antisemitischen Agitator Theodor Fritsch scharf von den Machenschaften des rassistischen Antisemitismus abgegrenzt hat: „Glauben Sie mir: dieses abscheuliche Mitredenwollen noioser Dilettanten über den Werth von Menschen und Rassen, diese Unterwerfung unter ‚Autoritäten‘, welche von jedem besonneneren Geiste mit kalter Verachtung abgelehnt werden (z. B. E. Dühring, R. Wagner, Ebrard, Wahrmund, P. de Lagarde — wer von ihnen ist in Fragen der Moral und Historie der unberechtigtste, ungerechteste?), diese beständigen absurden Fälschungen und Zurechtmachungen der vagen Begriffe ‚germanisch‘, ‚semitisch‘, ‚arisch‘, ‚christlich‘, ‚deutsch‘ — das Alles könnte mich auf die Dauer ernsthaft erzürnen und aus dem ironischen Wohlwollen herausbringen, mit dem ich bisher den tugendhaften Velleitäten und Pharisäismen der jetzigen Deutschen zugesehen habe. / — Und zuletzt, was glauben Sie, das ich empfinde, wenn der Name Zarathustra von Antisemiten in den Mund genommen wird?...“ (KSB 8, Nr. 823, S. 51, Z. 10–25).

101, 24–27 *Andrerseits wird klar, in welchem Volk sich der Hass, der Tschandala-Hass gegen diese „Humanität“ verewigt hat, wo er Religion, wo er Genie geworden ist...*] Gemeint sind, wie bei Jacolliot, die Juden. Es ist schwer, an solchen Stellen die Nähe von N.s Sprachgebrauch zum damaligen Antisemitismus zu übersehen, vgl. Cancik 2000 u. Mittmann 2001. Allenfalls wird man argumentieren können, der hier manifeste Antijudaismus sei nur eine logische

Folgerung aus dem von N. proklamierten Antichristentum und habe mit seiner ansonsten ja durchaus wohlwollenden Haltung gegenüber zeitgenössischen Juden nichts zu tun. Nicht zu übersehen sind freilich N.s antisemitische Stereotypen in seinen frühen Briefen und Schriften, vgl. z. B. NK KSA 1, 68, 34–69, 8.

101, 28 *noch mehr das Buch Henoch*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[405], 186, 25–187, 5 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 8, 2–26): „Sous les Séleucides, les aristocrates ayant presque tous apostasié et passé à l'hellénisme, ces associations d'idées ne firent que se fortifier. Le livre d'Hénoch contiens [sic] des malédictions plus violentes encore que celles de l'Évangile contre le monde, les riches, les puissants. Le nom de ‚pauvre' (ebion) était devenu synonyme de ‚saint', d'‚ami de Dieu'." („Unter den Seleukiden, als die Aristokraten fast alle vom Glauben abgefallen waren und zum Hellenismus übergegangen waren, verstärkten sich diese Gedankenverbindungen noch mehr. Das Buch Henoch enthält noch stärkere Verfluchungen als diejenigen des Evangeliums gegen die Welt, die Reichen und die Mächtigen. Der Name des ‚Armen' (Ebion) war zu einem Synonym des ‚Heiligen', des ‚Freundes Gottes' geworden.") Es handelt sich dabei um ein Exzerpt aus Renan 1863, 181 f., wo es nach „puissants" (ebd., 181) weiter heißt: „Le luxe y est présenté comme un crime. Le ‚Fils de l'homme', dans cette Apocalypse bizarre, détrône les rois, les arrache à leur vie voluptueuse, les précipite dans l'enfer." („Luxus wird dort dargestellt wie ein Verbrechen. Der ‚Sohn Gottes', in dieser bizarren Apokalypse, entthront die Könige, entreißt sie ihrem wollüstigen Leben und stürzt sie in die Hölle.") Es folgt noch ein längeres Zitat aus Henoch mit Weherufen, bevor 181 f. der Schlusssatz von N.s Exzerpt sich anschließt.

101, 28–102, 5 *Das Christenthum, aus jüdischer Wurzel und nur verständlich als Gewächs dieses Bodens, stellt die Gegenbewegung gegen jede Moral der Züchtung, der Rasse, des Privilegiums dar: — es ist die antiarische Religion par excellence: das Christenthum die Umwerthung aller arischen Werthe, der Sieg der Tschandala-Werthe, das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt, der Gesammt-Aufstand alles Niedergetretenen, Elenden, Missrathenen, Schlechtweggekommenen gegen die „Rasse", — die unsterbliche Tschandala-Rache als Religion der Liebe…*] Das ist N.s Anwendung der von Jacolliot übernommenen Theorie, die Juden seien ursprünglich indische Tschandala (vgl. NK 100, 17 f.), auf das dem Judentum entstammende Christentum: „nach indisch-arischen Begriffen: das neue Testament — eine Tschandala-Religion" (NL 1888, KSA 13, 14[195], 381, 1 f. = KGW IX 8, W II 5, 17, 44). Nach AC 27, KSA 6, 198, 18 f. stellen die frühesten Christen innerhalb des Judentums eine Gruppe der Ausgestoßenen, der Tschandala dar — das ist die Hyperboli-

sierung von Jacolliots Konzept: selbst die Tschandala (das Judentum) hat noch eine eigene Tschandala (das Christentum). Dann freilich ist der in 101, 28–102, 5 behauptete Gegensatz des Christentums zu einem „arischen" Züchtungsgedanken zumindest nicht der ursprüngliche, den AC 27 als innerjüdischen Konflikt versteht. In AC 51, KSA 6, 232, 1–2 wiederum sind es die „kranken, verdorbenen Tschandala-Schichten" im ganzen Römischen Reich, also keineswegs nur innerhalb des Judentums, die sich dem Christentum zugewandt hätten, weil es das Schwache und Kranke glorifizierte. Paulus ist nach AC 58, KSA 6, 246, 32–33 „der Fleisch-, der Genie-gewordne Tschandala-Hass gegen Rom, gegen ‚die Welt'". Die Verschiebung in den Oppositionen ist bezeichnend: Das Christentum als Tschandala-Religion wird unterschiedlich kontrastiert, um es in jeder möglichen Hinsicht verächtlich zu machen. Es folgen dann auch die Verlängerungen in die Gegenwart: „Das Socialisten-Gesindel" läuft als „Tschandala-Apostel" (AC 57, KSA 6, 244, 25 f.). Manche Notizen im Nachlass klingen freilich selbstkritischer: „Wir sind T s c h a n d a l a : und unsere Künstler und Artisten voran…" (NL 1888, KSA 13, 14[207], 388 = KGW IX 8, W II 5, 10, 38). Zum Zusammenhang von Rasse, Religion und Eugenik in GD Die „Verbesserer" der Menschheit 4 siehe Moore 2000, 10–17.

102, 2 *das Evangelium den Armen, den Niedrigen gepredigt*] Diesen Aspekt betont Renan sehr stark, vgl. NK 112, 4.

5

102, 9–11 *wir dürfen als obersten Satz hinstellen, dass, um Moral zu m a c h e n , man den unbedingten Willen zum Gegentheil haben muss*] Moral ist, wie die Sperrung unterstreicht, nicht gegeben, sondern wird künstlich erzeugt — offenbar im Machtinteresse der „Philosophen und Priester" (102, 16). Das ganze Kapitel erweist sich damit als Exemplifikation der zu Beginn geäußerten, moralgenealogischen Feststellung, wonach es keine moralischen Tatsachen gebe (vgl. NK 98, 6–8). Die Moralproduzenten geraten jedoch in Widerspruch zu ihrer eigenen Moral, deren Gebote sie bei ihrem Züchtungs- bzw. Zähmungsgeschäft gerade nicht einhalten.

102, 13–16 *Eine kleine und im Grunde bescheidne Thatsache, die der sogenannten pia fraus, gab mir den ersten Zugang zu diesem Problem: die pia fraus, das Erbgut aller Philosophen und Priester, die die Menschheit „verbesserten"*.] Zur Affinität von Religion und Lüge ausführlich AC 55, KSA 6, 237–239 u. zum Begriff der „heiligen Lüge" NK KSA 6, 208, 10. Der Begriff der „pia fraus" — ursprünglich aus Ovid: *Metamorphosen* IX 711 — , des „frommen Betrugs" oder

der „heiligen Lüge“ kommt in N.s Werken in MA II VM 299, KSA 2, 501 eingebettet in eine politische Gegenwartskritik sowie in M 27, KSA 3, 37 f. im Kontext von Liebe und Ehe vor. Religionskritisch pointiert wird die Wendung in JGB 105, KSA 5, 92: „Dem freien Geiste, dem ‚Frommen der Erkenntniss‘ — geht die pia fraus noch mehr wider den Geschmack (wider s e i n e ‚Frömmigkeit‘) als die impia fraus. Daher sein tiefer Unverstand gegen die Kirche, wie er zum Typus ‚freier Geist‘ gehört, — als s e i n e Unfreiheit.“ (Vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]378, 99).

NL 1885/86, KSA 12, 1[18], 15, 2 (KGW IX 2, N VII 2, 162, 26–28) bringt Platon explizit mit der „pia fraus“ in Verbindung (wie Kant mit dem Kategorischen Imperativ); ein paar Notizen später wird für die „j e t z i g e Stufe der Moralität“ der Verzicht auf die „pia fraus“ mit Ausrufezeichen gefordert (NL 1885/86, KSA 12, 1[40], 19, 17 f. = KGW IX 2, N VII 2, 153, 10–18).

NL 1887, KSA 12, 9[50], 360 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 106, 22–24) wird erstmals religionsgeschichtlich konkreter, und zwar im Blick auf das „Volk“, auf dessen Boden das Neue Testament entstanden sei, nämlich auf die Juden (hier ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „dies Volk handhabt die pia fraus mit einer Vollendung, mit einem Grad ‚guten Gewissens‘⟨,⟩ ⟨daß⟩ man nicht vorsichtig gegen [genug?] sein kann, wenn es Moral predigt.“ Die Psychologie der Lüge und das Motiv ihrer vorgeblichen Heiligkeit, das zum eisernen Bestand des antiklerikalen Repertoires gehört, nimmt N. ausführlich in AC 55 auf, vgl. NK KSA 6, 237, 21–239, 24. Im späten Nachlass thematisiert N. inspiriert von Stendhal und Napoleon das Verhältnis von Macht und Lüge, so im Exzerpt NL 1887/88, KSA 13, 11[33], 19 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 188, 54–58): „‚une croyance presque instinctive chez moi c’est que tout homme puissant ment quand il parle, et à plus forte raison quand il écrit.‘ / Stendhal.“ („‚Eine schon fast instinktive Überzeugung von mir ist, dass jeder mächtige Mann lügt, wenn er spricht und noch mehr, wenn er schreibt.‘ / Stendhal.“ Ähnlich mit genauem Nachweis des Zitats NL 1886, 4[2], KSA 12, 177: „Stendhal, vie de Napoléon, préface p. XV.“) Vgl. Bérard-Varagnac 1887, 58 f., wo Stendhal zuerst zugibt, dass Napoleon ein Lügner gewesen sei, und dann die von N. wiedergegebene Stelle zitiert wird (ebd., 59). Nicht nur die Philosophen und Priester, sondern auch Politiker bedürfen nach N.s Lektüren der Lüge — ein Aspekt, den er in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit freilich ausblendet, ginge dann doch die Pointe verloren, Moral durch unmoralische Mittel zu implementieren.

102, 17–22 *Weder Manu, noch Plato, noch Confucius, noch die jüdischen und christlichen Lehrer haben je an ihrem R e c h t zur Lüge gezweifelt. Sie haben a n g a n z a n d r e n R e c h t e n nicht gezweifelt… In Formel ausgedrückt dürfte man sagen: alle Mittel, wodurch bisher die Menschheit moralisch gemacht werden*

sollte, waren von Grund aus unmoralisch.] Eine ähnliche Zusammenstellung findet sich in AC 55, KSA 6, 239, 21–24, wo sich zur illustren Runde noch Mohammed dazugesellt. Vgl. auch NK 98, 3 f.; NK 98, 17–22 u. NK 102, 9–11. Zur ethischen Dimension vgl. Steinmann 2008, 206–209.

Was den Deutschen abgeht

Dieses Kapitel war in seiner kurzen, ursprünglichen Fassung als Vorwort zunächst zur „Umwerthung aller Werthe“, dann zum „Müssiggang eines Psychologen“ (bzw. GD) gedacht, vgl. NK ÜK GD Vorwort und NL 1888, KSA 13, 19[1], 539–542. Bei Hehn 1888, 270 f. hatte N. wenig schmeichelhafte Urteile Goethes über die Deutschen gefunden, die er selbst nun als eine Art Über-Goethe (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 51) bei weitem überbietet. Es ist bezeichnend, dass Elisabeth Förster-Nietzsche in ihrer glorifizierenden Biographie *Der einsame Nietzsche* bei der Besprechung von GD den Hauptakzent auf dieses Kapitel legt (Förster-Nietzsche 1922, 489–493) und beschwichtigend behauptet, der Bruder habe es mit den Deutschen entgegen dem Anschein nicht so schlecht gemeint — „[t]rotz seiner Vorliebe für Frankreich war er nicht so französisch gesinnt, wie man es heute an manchen Orten annimmt“ (ebd., 490). Immerhin war seit GT und insbesondere UB I DS die Kritik an den gegenwärtigen Deutschen, die Diskrepanz zwischen politisch-militärischer Macht des jungen Kaiserreichs und kulturell-intellektueller Ohnmacht der saturierten Untertanen dieses Reiches ein Leitmotiv in allen politischen Verlautbarungen N.s. Das Kapitel „Was den Deutschen abgeht“ überspitzt satirisch die kulturell-intellektuellen Gebresten Deutschlands — in der Absicht, das ja noch deutsch sprechende Ich umso singulärer erscheinen zu lassen. Das Kapitel soll aufweisen, wie sehr auch im Blick aufs sogenannte Nationale eine Umwertung nottut (vgl. JGB 240–256, KSA 5, 179–204). Es liefert mit seiner Darstellung deutscher Untugenden die Kontrafaktur zu Tacitus’ *Germania*, die mit der Darstellung germanischer Tugenden freilich auch nur seine eigenen — römischen — Zeitgenossen beschämen wollte.

Eine philosophische Deutung von N.s schwierigem Verhältnis zu seinen Landsleuten unternimmt auf solider philologischer Grundlage Rupschus 2011.

1

103, 4 *man muss ihn noch sich nehmen, sich Geist herausnehmen…*] In W II 3, 184 und W II 7, 154 folgt darauf: „Unter Franzosen muß man Muth haben,

deutsch zu sein.“ (KSA 14, 421; NL 1888, KSA 13, 16[18], 487; KGW IX 7, W II 3, 184, 35). Der Passus ist bereits viel älter und findet sich ähnlich im Kontext von Za, NL 1884/85, KSA 11, 32[9], 405, 17 f., wo die Anspielung auf die Deutschen fehlt: „Geist haben ist heute nicht genug: man muß ihn noch sich nehmen, sich Geist ‚herausnehmen‘; dazu gehört viel Muth.“ NL 1887, KSA 12, 10[56], 485 (KGW IX 6, W II 2, 102) stellt das Sich-Geist-Herausnehmen in den Kontext einer expliziten Kritik an den Deutschen; 103, 4 ist ein gutes Beispiel für N.s Technik der Neukontextualisierung früherer Überlegungen.

103, 9–13 *Es ist nicht eine hohe Cultur, die mit ihm Herr geworden, noch weniger ein delikater Geschmack, eine vornehme „Schönheit“ der Instinkte; aber männlichere Tugenden, als sonst ein Land Europa's aufweisen kann.*] Mit dem „neue[n] Deutschland“ (103, 6) ist das 1871 gegründete Deutsche Reich nach dem Deutsch-Französischen Krieg gemeint; die „männlicheren Tugenden“ (nämlich im Vergleich zu Rom) sind unter dem Begriff der *virtus* genau das, was Tacitus in der *Germania* den Germanen zuschrieb: Die *virtus* ist dort für die Bezeichnung militärischer Tugend reserviert (vgl. z. B. Tacitus: *Germania* 3, 1; 7, 1 u. 13, 3). N. rechnet dagegen auf, was die Deutschen dafür an Kultur- und Geistdefiziten in Kauf nehmen müssen.

103, 21 f. *Es zahlt sich theuer, zur Macht zu kommen: die Macht verdummt …*] In seinen später als *Weltgeschichtliche Betrachtungen* publizierten Vorlesungen, die N. in Basel gehört hat, sprach Jacob Burckhardt davon, dass Macht „an sich böse“ sei (Burckhardt 1929, 7, 25). Diese Bemerkung wird ihren Einfluss auf N. nicht verfehlt haben, vgl. Gerhardt 1996, 71–76. N. noch nicht bekannt gewesen sein dürfte die Formulierung von Lord John Emeric Acton in seinem Brief vom 05. 04. 1887 an Mandell Creighton: „Power tends to corrupt. Absolute power tends to corrupt absolutely“ (zitiert nach Gerhardt 1996, 31); sie ist freilich das passende Seitenstück zu 103, 21 f. Zur Interpretation dieser Stelle vgl. auch Grau 2004, 70 f.

103, 23 *Volk der Denker*] Schon in MD, KSA 1, 896, 1 kritisiert N., dass vom „Volk der Denker“ nicht mehr viel übrigzubleiben drohe. Auch in von N. gelesenen Büchern kommt die Wendung „Volk der Denker“ häufig mit ironischem oder kritischem Unterton vor, vgl. z. B. Hellwald 1876, 1, 190; Hellwald 1884, 2, 432; Oettingen 1882, 557. Während Wander 1867–1880, 4, 1680 zum „Volk der Denker“ — „[s]prichwörtliche Bezeichnung des preussischen Volkes, wie es das Volk in Waffen genannt wird“ — noch vermerkt, die „Quelle des Ausdrucks“ habe noch nicht eruiert werden können, nennt KSA 14, 421 nach Büchmann Carl August Musäus' Vorbericht zu seinen *Volksmärchen* (1782).

104, 2 f. *„Deutschland, Deutschland über Alles“*] Die erste Zeile und der Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallerslebens *Lied der Deutschen*

(1841): „Deutschland, Deutschland über Alles, / Ueber Alles in der Welt, / Wenn es stets zu Schutz und Trutze / Brüderlich zusammenhält, / Von der Maas bis an die Memel, / Von der Etsch bis an den Belt — / Deutschland, Deutschland über Alles, / Ueber Alles in der Welt!“ (Hoffmann von Fallersleben 1843, 16). Hoffmann von Fallersleben meinte dieses „brüderlich“ im Sinne der *Fraternité*; die im gleichen Lied beschworene Freiheit („Einigkeit und Recht und Freiheit“) nimmt die *Liberté*-Forderung der Französischen Revolution auf und verbindet sie mit den nationalstaatlichen Einigungshoffnungen. Zunächst war das „Lied der Deutschen“ durchaus nicht expansionistisch gemeint, wenn auch gegen die französischen Bestrebungen einer linksrheinischen Gebietsarrondierung gerichtet. Später hingegen wurde die von N. zitierte, erste Zeile durchaus in den Dienst der Expansion gestellt. 1922 wurde das *Lied der Deutschen* Nationalhymne (heute ist dies nur noch die dritte Strophe). N. zitiert die erste Zeile auch in EH WA 2, KSA 6, 358, 29.

104, 4–8 *„Giebt es deutsche Philosophen? giebt es deutsche Dichter? giebt es g u t e deutsche Bücher?“ fragt man mich im Ausland. Ich erröthe, aber mit der Tapferkeit, die mir auch in verzweifelten Fällen zu eigen ist, antworte ich: „Ja, B i s m a r c k !“*] N.s gelegentliche Äußerungen zum Reichskanzler Otto von Bismarck sind ambivalent, in späterer Zeit mehrheitlich ablehnend, nicht zuletzt angesichts von Bismarcks Zugeständnis gegenüber der Arbeiterklasse (vgl. dazu z. B. Cameron / Dombowsky 2008, 22). Im Kontext der „Kriegserklärung“ (vgl. NK ÜK EH 1) attackieren ihn Nachlasstexte sogar als „Werkzeug“ des Hauses Hohenzollern, dem N. den „Todkrieg“ erklären will: „Fürst Bismarck, der Idiot par excellence unter allen Staatsmännern, hat nie eine Handbreit über die Dyn⟨astie⟩ Hohenzollern hinausgedacht“ (NL 1888/89, KSA 13, 25[13], 643, 22–24). Anlass der späten Kritik an Bismarck ist, wie NL 1888, KSA 13, 25[18], 646, 9–11 zeigt, namentlich die sogenannte Geffcken-Affäre: „Das Reich selber ist ja eine Lüge: kein Hohenzollern kein Bismarck hat je an Deutschland gedacht… D a h e r die Wuth gegen Prof. Geffcken…“ Der Diplomat und Völkerrechtler Friedrich Heinrich Geffcken (1830–1896) hatte sich politisch gegen Bismarck positioniert. Bismarck wiederum nutzte Geffckens Veröffentlichung von Kriegstagebuchnotizen des jüngst verstorbenen, ihm als Jugendfreund verbundenen und liberal gesinnten Kaisers Friedrich III. in der *Deutschen Rundschau* (am 20. September 1888) dazu, Geffcken für drei Monate wegen Hochverrats inhaftieren zu lassen. Schließlich wurde die Anklage fallen gelassen.

Was Bismarcks literarische Fähigkeiten anlangt, so besaß N. immerhin eine dreibändige Ausgabe seiner Reden (Bismarck 1882). Sein Lobpreis auf Bismarck als Dichter und Denker kann als Antwort auf die Lektüre von Carl Bleibtreus *Revolution der Literatur* verstanden werden (zu dieser Lektüre vgl. NK KSA 6, 50, 22–24), der mit ätzendem Spott über Bismarcks literarisches Desinteresse

herzieht: „Es ist in jüngster Zeit viel von der Gleichgültigkeit des Staates gegen die Literatur geredet worden. / Dass Fürst Bismarck eine Brochüre über Kornzölle für wichtiger hält, als die bedeutsamste Dichterschöpfung, daran kann kein Zweifel sein. Doch wollen wir von dem Schiedsrichter Europa's nicht verlangen, dass er Musse finde, der Literatur ein besonderes Interesse zu widmen. Einer höheren und freieren Auffassung der Dinge, welche die Entwickelung des Menschengeistes als das einzig Wesenhafte und Dauernde in dem flüchtigen Nebeltanz der ephemeren äusseren Ereignisse auffasst, mag freilich eine originale Dichterthat wichtiger erscheinen, als alle realen Vorgänge. Nehmen wir aber die stricte Thatsache, dass dem preussischen Mandarinenthum die ganze Poesie als etwas ebenso Ueberflüssiges wie Plebejisches gilt, in ihrer ganzen Schärfe hin. Die Sympathie oder Antipathie der Staatsgewalt wird einem von der Würde und Grösse seines Berufes durchdrungenen echten Dichter auch vollkommen gleichgültig sein." (Bleibtreu 1886b, 73, sehr ähnlich Bleibtreu 1886a, 73) Später fügt Bleibtreu 1886b, 79 noch hinzu: „Der Reichskanzler nennt Gelehrte und Schriftsteller nationalökonomisch ‚unproductiv'. Vielleicht hat das ideal productive Wirken der deutschen Dichter es ihm mit ermöglicht, die so lange vorbereitete Einigung Deutschlands an seinen Namen zu knüpfen." Da N. die zeitgenössischen Dichter geringschätzt, die Bleibtreu gerade wenn sie als Realisten und Naturalisten auftreten, für die Wegbereiter der Zukunft hält, kann er in einer ironischen Übersteigerung im Dienste der Umwertung ausgerechnet den erklärten Feind aller dichterischen Bemühungen, eben Bismarck, zum einzig valablen deutschen Schriftsteller und Denker der Gegenwart ausrufen.

104, 8 f. *Dürfte ich auch nur eingestehn, welche Bücher man heute liest?... Vermaledeiter Instinkt der Mittelmässigkeit!*] Konkreter wird NL 1888, KSA 13, 19[1]: 540, 15–19: „Sollte ich eingestehn, welche Bücher man jetzt liest? — Dahn? Ebers? Ferdinand Meyer? — Ich habe Universitäts-Professoren diesen bescheidenen Bieder-Meyer auf Unkosten Gottfried Kellers loben hören. Vermaledeiter Instinkt der Mediokrität!" Zu N. und Keller vgl. auch NK KSA 6, 430, 12–15 u. Groddeck / Morgenthaler 1994, zu dieser Stelle ebd., 120.

2

104, 12–15 *Aber dies Volk hat sich willkürlich verdummt, seit einem Jahrtausend beinahe: nirgendswo sind die zwei grossen europäischen Narcotica, Alkohol und Christenthum, lasterhafter gemissbraucht worden.*] Nach den Zahlen, die N. bei Richet 1884, 106 zu den verheerenden Folgen des Alkohols fand, wurden die

Deutschen im Alkoholmissbrauch nur von den Briten übertroffen: „D'après des statistiques qui ne méritent peut-être pas grande confiance, les excès de boisson tuent chaque année une moyenne de 50,000 personnes en Angleterre, de 40,000 en Allemagne, de 25,000 en Russie, de 4,000 en Belgique et seulement de 2,000 en France." („Nach Statistiken, die womöglich kein großes Vertrauen verdienen, tötet der übertriebene Konsum von Alkohol in England jährlich 50'000 Personen, in Deutschland 40'000, in Russland 25'000, in Belgien 4'000 und in Frankreich bloß 2'000.") Die üblen physischen und intellektuellen Beeinträchtigungen durch Alkoholismus werden bei Richet 1884, 92–108 eingehend geschildert (vgl. zur genaueren medizinischen Symptomatologie der „Alkoholvergiftung" auch Kunze 1881, 497–502). N. hat bei seiner Richet-Lektüre einige Lesespuren hinterlassen.

Freilich war das Problem N. schon vor der Richet-Lektüre klar, vgl. FW 134, KSA 3, 485, 29–486, 4 und FW 147, KSA 3, 492, 19–23 sowie M 50, KSA 3, 54, 22–55, 24. Für die beiden letzten Stellen nennt Orsucci 1996, 173 f., Fn. 54 Hellwald 1877a, 2, 689 als Quelle, wo freilich nur von der Interaktion von Christentum und Branntwein bei der Missionierung außereuropäischer Völker die Rede ist. Die Assoziation von Christentum und Alkoholismus findet sich auch in AC 60, KSA 6, 250, 3 f., GM III 26, KSA 5, 408, 4–16 sowie in JGB 252, KSA 5, 195, 30–196, 5, dort im Blick auf die Engländer, die nach Richets Statistik für den Alkoholmissbrauch ja noch anfälliger sind. Dass Religion als Narkotikum dient, hatte N. z. B. bei Herrmann 1887, 218 lesen können: „Als Berauschungsmittel der Seele sind die *religiöse Schwärmerei* und die *Liebe* zu betrachten. [...] / Die religiöse Schwärmerei ist wirthschaftlich als eine Anleihe zu betrachten, welche an das Jenseits gemacht wird und die Schmerzen und Kümmernisse des Diesseits leichter ertragen hilft. Aber so wie die Narcotica wirkt auch sie *entnervend*." (Kursiviertes von N. unterstrichen; die letzten beiden Sätzen von ihm mit Randstrich markiert).

104, 19–28 *Wie viel verdriessliche Schwere, Lahmheit, Feuchtigkeit, Schlafrock, wie viel B i e r ist in der deutschen Intelligenz! Wie ist es eigentlich möglich, dass junge Männer, die den geistigsten Zielen ihr Dasein weihn, nicht den ersten Instinkt der Geistigkeit, d e n S e l b s t e r h a l t u n g s - I n s t i n k t d e s G e i s t e s in sich fühlen — und Bier trinken?... Der Alkoholismus der gelehrten Jugend ist vielleicht noch kein Fragezeichen in Absicht ihrer Gelehrsamkeit — man kann ohne Geist sogar ein grosser Gelehrter sein —, aber in jedem andren Betracht bleibt er ein Problem.*] Vgl. die Fassung in NL 1887, KSA 12, 10[56], 485, 16 f. (KGW IX 6, W II 2, 102, 16–18), welche die Kritik am notorischen Alkoholismus deutscher Gelehrter mit einer Kritik am romantischen Konzept der Ahnung verbindet. „Man muß beinahe Jude sein, um als Deutscher nicht zu a h n e n." Die definitive Fassung wird durch das Offenlassen einer Antwort auf die Frage, woran

sich die intellektuelle Korruption der Deutschen durch Alkohol konkret festmachen lasse, wesentlich vereinfacht und damit als direkter Handlungsappell besser rezipierbar. Die Verbindung von ungehemmtem Alkoholkonsum und Intelligenzeinbuße (bis hin zum Koma) fand N. bei Richet 1884, 100–102 dargestellt, der freilich die inspirierende Wirkung von Alkohol in geringen Mengen nicht unterschlägt: „De tout ce qui précède, nous pouvons conclure que l'alcool à faible dose surexcite certaines facultés intellectuelles, l'imagination, la mémoire, l'association des idées, mais qu'il en paralyse d'autres, spécialement la volonté, la réflexion, et le jugement. Cependant, à une dose plus forte, toute trace d'intelligence a disparu." (Richet 1884, 100. „Nach allem Vorangegangenen können wir schlussfolgern, dass Alkohol in kleinen Mengen gewisse intellektuelle Fähigkeiten überreizt, die Vorstellungskraft, das Gedächtnis, die Assoziation der Ideen, aber andere Fähigkeiten, besonders den Willen, die Reflexion und das Urteilsvermögen lähmt. Allerdings verschwindet jegliche Spur von Intelligenz beim Konsum einer größeren Menge Alkohol.") Gerade der regelmäßige Alkoholkonsum, wie N. ihn bei der deutschen „gelehrten Jugend" konstatiert, führt nach Richet zu mentaler Beeinträchtigung, Traurigkeit („tristesse") und Angst („crainte") (Richet 1884, 102). Begründet wird bei Richet der Umstand, dass Menschen im Unterschied zu anderen Tieren der Trunksucht frönen, obwohl sie ihnen schadet, damit, dass der Mensch unglücklich sei und vergessen müsse (Richet 1884, 104). Die Schwächung des Willens ist nach Richet ein wesentliches Symptom des Alkoholkonsums. Vor dem Hintergrund dieser Lektüre N.s erscheint die Korruption „der Deutschen" wesentlich als Willensschwäche.

104, 29–105, 1 *Ich habe einmal in einem beinahe berühmt gewordnen Fall den Finger auf eine solche Entartung gelegt — die Entartung unsres ersten deutschen Freigeistes, des k l u g e n David Strauss, zum Verfasser eines Bierbank-Evangeliums und „neuen Glaubens"*...] Vgl. UB I DS gegen David Friedrich Strauß' *Der alte und der neue Glaube* (Strauß 1872). Da Strauß seiner Leidenschaft für Bier sogar elegischen Ausdruck gab — vgl. NK 105, 1–3 —, konnte N. dessen Spätwerk als „Bierbank-Evangelium" gut charakterisiert finden — als frohe Botschaft für Wirtshäuser und Saufgesellen. Diese Assoziation fehlt noch in UB I DS; der Ausdruck „Bierbank-Evangelium" ist vor GD nicht belegt. Vgl. EH Die Unzeitgemässen 2, KSA 6, 317, 14 f., zum „Freigeist" Strauß NK KSA 6, 319, 6–17.

105, 1–3 *Nicht umsonst hatte er der „holden Braunen" sein Gelöbniss in Versen gemacht — Treue bis zum Tod*...] Wortwörtlich kommt die „holde Braune" in Strauß' Gedichten nicht vor; N. scheint aus dem Kopf zu zitieren und Strauß' „Braune" dabei mit zwei anderen damals bekannten Gedichten zu kontaminie-

ren: Im Ersten Gesang von Justus Friedrich Wilhelm Zachariäs *Der Phaeton. Ein scherzhaftes Heldengedicht* hatte es geheißen: „Noch mehr dacht er zurück an seine gewonnenen Schlachten, / Ueber die Mädchen der Freude, die holden Braunen und Blonden. / Denn sie hatten, das wußt er, so wie die feurigen Weine, / Seinen Körper verderbt, und Gift in die Füße gejaget.“ (Zachariä 1777, 318) Heinrich Christian Boie hat sein Gedicht *Liebeslaune* der „holden Braunen“ gewidmet: „Sie liebte mich die wunderholde Braune, / Und mich umgab was Glück nur heißen mag. / Sie liebte mich, das war nun ihre Laune, / Doch Laune nur für einen Frühlingstag. // Mit andern bald schloß eben diese Braune / Und andern drauf den wankenden Vertrag, / Und Himmelswonn’ empfand in ihrer Laune / Beseltem [sic] Spiel auch jeder — einen Tag. // So wechselnd schafft die wunderholde Braune / Elysium und Hölle Tag um Tag. / Man zürnt ihr laut. Mir folgt der süßen Laune / Erinnerung mit stiller Wonne nach. // Entflattert uns die süße holde Braune, / Umsonst wird Hader dann und Klage sein. / Begehren wir die Wiederkehr der Laune, / Wie? koset sie, hauchst du sie doch nicht ein! // Im Haine jüngst fand ich die holde Braune, / Wo ich mit Rosen sie umkränzend sprach: / ‚Wann kehrt einmal zurück die süße Laune, / Daß neu ich liebend neu ich leben mag?‘ // Da blickt auf mich die wunderholde Braune, / In sanfter Röth entschlüpft ihr leis ein Ach! / Es kehrt zurück die süße, süße Laune, / Sie dauert nun schon manchen schönen Tag.“ (Weinhold 1868, 358 f.) Natürlich sind bei Boie und Zachariä die „holden Braunen“ brünette Frauen.

Bei N. hingegen ist die „Braune“ — entgegen manch anderer Mutmaßungen (vgl. z. B. NWB 1, 414 f.!) — schlicht ein Synonym für Braunbier (zum Wort „Braunbier“ vgl. Heyne 1905, 1, 482). Strauß besingt in seiner als Studentenlied beliebten *Elegie*, die in Weimar 1851 entstanden ist, die „braune Schöne“, die man in München (am „Strande der Isar“) zu sich nehme — im Unterschied zur „Blonden“, also dem hellen Bier in Weimar: „Nach dem Strand der Isar / Mit umflortem Blick / Schau’ ich oft aus dieser / Musenstadt zurück. / Ob der Witz mich höhne, / Ich gesteh’ mit Schmerz: / Eine braune Schöne / Fesselt dort mein Herz. // Freunde, ja, gefunden / Hatt’ ich dort ein Lieb, / Das zu allen Stunden / Freundlich hold mir blieb. / Morgens mild und labend, / Frisch Mittags und klar, / Und am stillen Abend / Zum Entzücken gar. // Schon ihr Nahestehen / That dem Herzen gut; / Ihr ins Auge sehen, / Machte muntres Blut; / Doch wenn sie den Lippen / Sich geneigt ergab, / Mit verschämtem Nippen / Ging es da nicht ab. // Nein, im Land der Blonden / Halt ein andrer Haus! / Ich, in wenig Monden, / Wandre wieder aus. / Dann, mit welchen Launen / Mir das Glück auch droht, / Trennt vom lieben braunen / Bier mich nur der Tod.“ (Strauß 1878, 126 f.) Das Stereotyp von den biertrinkenden Münchnern kehrt wieder in EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 280, 14 f.

3

105, 6–9 *Im Grunde ist es etwas ganz Anderes, das mich erschreckt: wie es immer mehr mit dem deutschen Ernste, der deutschen Tiefe, der deutschen L e i d e n s c h a f t in geistigen Dingen abwärts geht.*] N. nimmt diese „deutsche Leidenschaft in geistigen Dingen" für sich selbst demgegenüber gerne in Anspruch: In EH UB 2, 318, 17 f. bemerkt er, Karl Hillebrand (1875, 291–310 u. 1892, 281–299) habe UB I DS gerade „eine wirkliche W i e d e r k e h r des deutschen Ernstes und der deutschen Leidenschaft in geistigen Dingen" attestiert — also lag es damit schon 1872 im Argen. Hillebrand sah in N.s Schrift freilich eine Wiederkehr des „Idealismus", „deutscher Humanität" und des „religiöse[n] Gefühl[s]" (Hillebrand 1892, 283) — Formulierungen, mit denen N. sich 1888 gar nicht anfreunden konnte und sie daher in seine neue Terminologie übersetzte. Vgl. den wörtlichen Auszug aus Hillebrand 1875, 293 in NK KSA 6, 318, 9–18. Von seinen Lesern selbst verlangte N. 1888 in AC Vorwort, KSA 6, 167, 9–11, sie müssten „rechtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte, um auch nur meinen Ernst, meine Leidenschaft auszuhalten".

105, 16–18 *Ich bin seit siebzehn Jahren nicht müde geworden, den e n t g e i s t i g e n d e n Einfluss unsres jetzigen Wissenschafts-Betriebs an's Licht zu stellen.*] D. h. seit GT, ZB, UB I DS und UB II HL. Das Wort „Wissenschaftsbetrieb", das bei N. (jeweils als „Wissenschafts-Betrieb") nur hier sowie in EH UB 1, KSA 6, 316, 14 f. u. 19 jeweils in polemischer Absicht gebraucht wird, kommt — obwohl es etwa im Grimmschen Wörterbuch nicht verzeichnet ist — bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhundert nicht allzu selten vor, und zwar in einem wertneutralen Sinn zur Bezeichnung wissenschaftlicher Verrichtungen im Allgemeinen. Vgl. z. B. Johann Friedrich Heigelins *Fremdwörter-Handbuch*, wo das Wort „Praktik" umschrieben wird als „Ausübung, Uebung, Erfahrung, Kunst-, Gewerbs-, Wissenschaftsbetrieb" (Heigelin 1838, 864). Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts färbt sich der Begriff jedoch negativ ein. Besonders gut sichtbar ist das etwa in Richard Mayrs Buch *Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit* von 1877 (Mayr hat 1896 auch einen Aufsatz über N. geschrieben, vgl. Kr I, 389), das gegen diejenigen zu Felde zieht, die „vor der Jetztzeit und dem üblichen Wissenschaftsbetrieb anbetend im Staube liegen" (Mayr 1877, VI). Mayr sieht sich (wie Lord Bolingbroke) „einem verknöcherten, dabei selbstzufriedenen Wissenschaftsbetriebe gegenüber" stehen (ebd., 130). Auch unter Wagnerianern scheint dieser polemische Gebrauch eingebürgert gewesen zu sein. So schreibt Heinrich von Stein in seiner Rezension zu Graf Gobineaus *Renaissance* in den *Bayreuther Blättern*: „daran, dass Giordano Bruno die Entdeckungen des Columbus und Copernikus zum Gegenstande einer Weltan-

schauung machte, […] knüpfte sich ja nicht etwa nun eine stätige Entwicklung eines auf gleicher Höhe verbliebenen wissenschaftlichen Fortschritts an, so sehr uns auch der aufdringliche Wissenschaftsbetrieb heutiger Tage etwas derartiges glauben machen möchte.“ (Stein 1881, 19) Die Kritik am Fortschrittsglauben der zeitgenössischen Wissenschaft paart sich hier mit der Kritik an ihrem „Betrieb“.

105, 18–22 *Das harte Helotenthum, zu dem der ungeheure Umfang der Wissenschaften heute jeden Einzelnen verurtheilt, ist ein Hauptgrund dafür, dass voller, reicher, tiefer angelegte Naturen keine ihnen gemässe Erziehung und Erzieher mehr vorfinden.*] Den sklavischen Charakter moderner Universitätswissenschaft arbeitet N. schon früh heraus, vgl. z. B. UB I DS 8, KSA 1, 202, 24–34: „Dieses Paradoxon, der wissenschaftliche Mensch, ist nun neuerdings in Deutschland in eine Hast gerathen, als ob die Wissenschaft eine Fabrik sei, und jede Minuten-Versäumniss eine Strafe nach sich ziehe. Jetzt arbeitet er, so hart wie der vierte Stand, der Sclavenstand, arbeitet, sein Studium ist nicht mehr eine Beschäftigung, sondern eine Noth, er sieht weder rechts noch links und geht durch alle Geschäfte und ebenso durch alle Bedenklichkeiten, die das Leben im Schoosse trägt, mit jener halben Aufmerksamkeit oder mit jenem widrigen Erholungs-Bedürfnisse hindurch, welches dem erschöpften Arbeiter zu eigen ist.“ Entsprechend hat sich N. in UB III SE zu „Schopenhauer als Erzieher“ bekannt, der auch ein vehementer Kritiker der Universität(sphilosophie) war (vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 5, 151–212).

Das Helotentum kommt in N.s philosophischen Werken nur an dieser Stelle vor, nie die Heloten, die „Staatssklaven in Sparta, vermutlich von der lakonischen Stadt Helos herzuleiten, die eine Zeit lang Mittelpunkt der Erhebung der von den Spartanern unterjochten Bauern war. Die H. wurden vom Staate den Einzelnen zum Gebrauch überlassen“ (Meyer 1885–1892, 8, 368). Das Abstraktum „Helotenthum“ ist zu N.s Zeit durchaus gebräuchlich zur Bezeichnung sklavischer Arbeitsbedingungen, denen nach N. eben auch der Wissenschaftler unterliegt.

105, 27–30 *Deutschland gilt immer mehr als Europa's Flachland. — Ich suche noch nach einem Deutschen, mit dem ich auf meine Weise ernst sein könnte, — um wie viel mehr nach einem, mit dem ich heiter sein dürfte!*] Dass Deutschland ein „Flachland“ sei, in dem man ihn nicht verstehen könne, betont N. auch in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 301, 16 f. sowie in NW Vorwort, KSA 6, 415, 11. Geographisch bezeichnet Flachland eine „ebene, durch keinen Gebirgszug unterbrochene oder doch nur von unbedeutenden Landrücken mit sehr allmählicher Erhebung durchzogene Landschaft“, unter die auch die „Heiden und Moore Deutschlands“ fallen (Meyer 1885–1892,

6, 327). Dass Gebirgsbewohner „größere praktische Philosophen, als die größten Epikuräer oder tiefsinnigsten Kantlinge“ seien, gibt schon Carl Julius Weber in seinem *Demokritos* zu bedenken: „Die heitere Stimmung kann kein Flachland gewähren, aber auf einem Berge stehend umfassen wir die Natur, wie das Kind, das auf einen Stuhl gestiegen ist, um den Vater desto besser umarmen zu können.“ ([Weber] 1868, 3, 141; keine Lesespur N.s).

4

106, 12–31 *Die Cultur und der Staat — man betrüge sich hierüber nicht — sind Antagonisten: „Cultur-Staat“ ist bloss eine moderne Idee. Das Eine lebt vom Andern, das Eine gedeiht auf Unkosten des Anderen. Alle grossen Zeiten der Cultur sind politische Niedergangs-Zeiten: was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch. — Goethen gieng das Herz auf bei dem Phänomen Napoleon, — es gieng ihm zu bei den „Freiheits-Kriegen“... In demselben Augenblick, wo Deutschland als Grossmacht heraufkommt, gewinnt Frankreich als Culturmacht eine veränderte Wichtigkeit. Schon heute ist viel neuer Ernst, viel neue Leidenschaft des Geistes nach Paris übergesiedelt; die Frage des Pessimismus zum Beispiel, die Frage Wagner, fast alle psychologischen und artistischen Fragen werden dort unvergleichlich feiner und gründlicher erwogen als in Deutschland, — die Deutschen sind selbst unfähig zu dieser Art Ernst. — In der Geschichte der europäischen Cultur bedeutet die Heraufkunft des „Reichs“ vor allem Eins: eine Verlegung des Schwergewichts. Man weiss es überall bereits: in der Hauptsache — und das bleibt die Cultur — kommen die Deutschen nicht mehr in Betracht.*] Vgl. W II 6, 139 u. 141: „Die Cultur und der Staat sind Antagonisten: ~~heute nimmt der Staat in Anspruch, über die Fragen der Cultur mitzureden selbst zu entscheiden, — als ob nicht der Staat nur ein Mittel, und ein sehr untergeordnetes Mittel der Cultur wäre! Wie viel ‚deutsche Reiche‘ würde man nicht gegen Einen Goethe hingeben!~~ — alle großen Zeiten der Cultur waren politisch Niedergangs-Zeiten. ~~An sich gibt es gar keine Frage~~ Heute, wo ~~der Staat~~ das Reich in Anspruch nimmt, über die Fragen der Cultur mitzureden und selbst zu entscheiden, thut es gut, wieder eine kleine Gegenfrage zu machen: wie viele ‚deutsche Reiche‘ würde man gegen einen Goethe hinzahlen? In der Geschichte der Cultur ist das ‚Reich‘ einstweilen ein Unglück: Europa ist ärmer geworden, seitdem der deutsche Geist endgültig auf ‚Geist‘ verzichtet hat. — Man weiß etwas davon im Auslande: möchten sich die Deutschen hierüber nicht betrügen!“ (KSA 14, 421 f.) Zur „Frage des Pessimismus“ in Frankreich vgl. die in NK 115, 28–31 mitgeteilte Notiz zu Guyau aus NL 1884/85.

106, 13 f. *„Cultur-Staat“ ist bloss eine moderne Idee.*] Gegen den „Kulturstaat“ polemisiert N. schon in UB III SE 6, KSA 1, 389, 1 f. und ZB III, KSA 1, 706, 33–707, 4. In NL 1873/74, KSA 7, 30[7], 733, 10–12 hatte N. eine positive Umprägung des landläufigen Begriffs (vgl. dazu auch den Quellenauszug in NK 142, 19–21) immerhin erwogen: „So wäre denn geboten die Gründung eines Kulturstaates im Gegensatz zu den lügnerischen, die sich jetzt so nennen, als einer Art von Refugium der Kultur.“ Auch Jacob Burckhardt, dessen einschlägige Vorlesungen N. in Basel gehört hat, beurteilte das Verhältnis von „Kultur“ und „Staat“ kritisch.

106, 15–17 *Alle grossen Zeiten der Cultur sind politische Niedergangs-Zeiten: was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch.*] NWB 1, 71 f. will „antipolitisch“ hier und in einer Vorstufe zu EH Warum ich so weise bin 3 im Sinne von „antidemokratisch“, „antisozialistisch“, „antiliberal“ und „pro-aristokratisch“ verstanden wissen: „Andrerseits bin ich vielleicht mehr deutsch, als jetzige Deutsche, blosse Reichsdeutsche es noch zu sein vermöchten, — ich der letzte antipolitische Deutsche.“ (KSA 14, 472). Im 19. Jahrhundert ist der Ausdruck „antipolitisch“ insbesondere im theologischen Sprachgebrauch verbreitet (v. a. bei Schleiermacher, aber auch bei Richard Rothe), in welcher Abwehrhaltung, illustriert Schaff 1854, 467: „Aber das Christenthum ist [...] keineswegs un- oder antipolitisch, vielmehr hat es, wie die Geschichte beweist, mittelbar einen sehr bedeutenden und äußerst wohlthätigen Einfluß auf die Reinigung uud Entwicklung der Staaten geübt und ist zur Vollendung derselben unentbehrlich.“

Zu einem eigentlichen Schlagwort wird der Ausdruck „antipolitisch“ im Gefolge N.s dann in Thomas Manns *Betrachtungen eines Unpolitischen* — ebenfalls in der Zusammenstellung mit dem schon im Titel programmatischen „Unpolitischen“ (z. B. Mann 1990, 12, 123, 131, 150 u. 519).

106, 17–21 *Goethen gieng das Herz auf bei dem Phänomen Napoleon, — es gieng ihm zu bei den „Freiheits-Kriegen“... In demselben Augenblick, wo Deutschland als Grossmacht heraufkommt, gewinnt Frankreich als Culturmacht eine veränderte Wichtigkeit.*] In Viktor Hehns *Gedanken über Goethe*, deren ersten Teil N. besaß (NPB 281) und im Frühsommer 1888 las (vgl. NK KSA 6, 18, 19–19, 14; KSA 14, 403 f. und 765–767, N.s Briefentwurf an Ferdinand Avenarius, ca. 20. 07. 1888: „das Buch des verfluchten Hehn“, KSB 8, Nr. 1065, S. 359, Z. 9 f.; zu N.s Hehn-Rezeption Müller-Buck 1986, 268–273), findet sich etwas weniger zugespitzt die Feststellung: „Er [sc. Goethe] ertrug die napoleonische Herrschaft nicht unwilliger, als seine Landsleute von Köln bis Basel, die dem Kaiser zujubelten, und das Befreiungsjahr 1813 erregte ihn nicht lebhafter, als die Deutschen im Süden von Inn bis zur Isar und von da bis zum

Neckar, die sich erst verwunderten, dann wirklich ins Feld rückten, aber weniger aus Herzenstrieb, als um des Vortheils willen. […] Wie hätte ich, sagte Goethe zu Eckermann, ich, dem nur Kultur und Barbarei Dinge von Bedeutung sind, eine Nation (die französische) hassen können, die zu den kultivirtesten der Erde gehört und der ich einen so großen Theil meiner eigenen Bildung verdankte.“ (Hehn 1888, 33).

Zu Goethes „Bewunderung für Napoleons Genie und Thaten“ ebd., 42 sowie Schöll 1882, 475 (wo die Begegnung beider 1808 in Erfurt eingehend geschildert wird, ebd., 467–484) — auch Goethe soll Napoleons Bewunderung genossen haben, vgl. JGB 209, KSA 5, 142, 9–14, dazu der Quellennachweis bei Sommer 2007a, 76, Fn. 21 sowie Brandes 1887a, 2, 33. Besonders relevant könnte für N. gewesen sein, dass sich Goethe Napoleons Ausspruch ihm gegenüber: „Voilà un homme!“ in seinem Brief an Karl Friedrich Graf von Reinhard vom 02. 12. 1808 mit „Ecce homo“ übersetzt hat (Goethe / Reinhard 1850, 44), siehe dazu NK KSA 6, 255, 1.

Eingehend äußerte sich Goethe über Napoleon in den Gesprächen mit Eckermann, 11. März 1828 („Da war Napoleon ein Kerl! Immer erleuchtet, immer klar und entschieden, und zu jeder Stunde mit der hinreichenden Energie begabt, um das, was er als vortheilhaft und nothwendig erkannt hatte, sogleich ins Werk zu setzen. Sein Leben war das Schreiten eines Halbgottes von Schlacht zu Schlacht und von Sieg zu Sieg. Von ihm könnte man sehr wohl sagen, daß er sich in dem Zustand einer fortwährenden Erleuchtung befunden; weshalb auch sein Geschick ein so glänzendes war, wie es die Welt vor ihm nicht sah und vielleicht auch nach ihm nicht sehen wird.“ — Eckermann 1868, 3, 156) und 7. April 1829 („Napoleon behandelte die Welt wie Hummel seinen Flügel; beides erscheint uns wunderbar, wir begreifen das eine so wenig wie das andere, und doch ist es so und geschieht vor unsern Augen. Napoleon war darin besonders groß, daß er zu jeder Stunde derselbige war. Vor einer Schlacht, während einer Schlacht, nach einem Siege, nach einer Niederlage, er stand immer auf festen Füßen und war immer klar und entschieden, was zu thun sei. Er war immer in seinem Element und jedem Augenblick und jedem Zustande gewachsen, so wie es Hummeln gleichviel ist, ob er ein Adagio oder ein Allegro, ob er im Baß oder im Discant spielt. Das ist die Facilität, die sich überall findet, wo ein wirkliches Talent vorhanden ist, in Künsten des Friedens wie des Krieges, am Klavier wie hinter den Kanonen.“ — Eckermann 1868, 2, 77). N. besaß Eckermanns *Gespräche mit Goethe* in der Ausgabe von 1868; das Buch hat sich aber in seiner Bibliothek nicht erhalten. Siehe ferner NK 151, 22–24.

106, 23 *die Frage des Pessimismus zum Beispiel*] In Paris, nämlich bei Féré, findet sogar eine physiologische Betrachtung des Pessimismus statt (Féré 1887, 151), vgl. NK 135, 16–136, 5.

106, 23–26 *die Frage Wagner, fast alle psychologischen und artistischen Fragen werden dort unvergleichlich feiner und gründlicher erwogen als in Deutschland*] In Frankreich gab es eine sich in angesehenen Periodika artikulierende Wagner-Kritik, für die etwa der scharfzüngige Aufsatz von Camille Bellaigue in der *Revue des deux mondes* repräsentativ ist: „Wagner et ses adeptes ne discutent guère avec leurs contradicteurs; ils les méprisent. Nulle école n'est plus intolérante, plus dédaigneuse de qui l'attaque ou ne la défend qu'à demi. Wagner est un maître au sens le plus rigoureux du mot. Ses disciples, qui sont ses esclaves, menacent de devenir nos tyrans. Vivant, il en imposait; mort, on nous l'impose; mais qu'il soit permis au moins de protester contre ce despotisme posthume." (Bellaigue 1885, 461. „Wagner und seine Anhänger sprechen nicht mit ihren Gegnern, sie verachten sie. Keine Schule ist intoleranter und herablassender gegenüber ihren Gegnern oder gegenüber jenen, die sie nur halbherzig verteidigen. Wagner ist ein Meister im wahrsten Sinn des Wortes. Seine Anhänger, die seine Sklaven waren, drohen unsere Tyrannen zu werden. Lebend hat er sich aufgezwungen; tot wird er uns aufgezwungen; wenigstens sollte es gestattet sein, gegen diesen posthumen Despotismus zu protestieren.") Bellaigue fragt sich, was mit Deutschland geschehen sei, wenn es Wagner zu seinem Idol macht: „Elle [sc. l'Allemagne] a perdu sa grâce et sa simplicité." (Ebd., 466. „Es [sc. Deutschland] hat seine Grazie und Einfachheit verloren.") Vgl. auch NK KSA 6, 31, 14–16.

107, 2 f. *Dass es nicht einen einzigen deutschen Philosophen mehr giebt, darüber ist des Erstaunens kein Ende.* —] In W II 6, 141 nennt N. die Misere beim Namen: „Daß es keinen deutschen Philosophen gibt, ist ein Ende ersten Ranges. Niemand ist so unbillig, es den Deutschen zuzurechnen, wenn geschwätzige Nullen, wie der Unbewußte, Herr Eduard von Hartmann oder ein gift- und gallsüchtiges Gesindel wie der Berliner Antisemit Herr E. Dühring das Wort Philosoph mißbrauchen — der letztere findet keinen anständigen Menschen unter seinem Anhang, der erstere keinen anständigen ‚Verstand'." (KSA 14, 422).

5

107, 7–10 *Dass Erziehung, Bildung selbst Zweck ist — und nicht „das Reich" —, dass es zu diesem Zweck der Erzieher bedarf — und nicht der Gymnasiallehrer und Universitäts-Gelehrten — man vergass das…*] Während N. im Frühwerk trotz der scharfen Kritik an einem instrumentell-ökonomischen Bildungsverständnis etwa in ZB dazu tendierte, Bildung als Bildung zum Leben

zu begreifen, scheint sie hier ganz nach neuhumanistischen Vorgaben als Selbstzweck bestimmt zu werden. N. selbst ist von Wagner in einem offenen Brief vom 12. 06. 1872 als künftiger Erneuerer der „deutsche[n] Bildung“ (Wagner 1871–1873, 9, 356 = Wagner 1907, 9, 300) präsentiert worden; N. dachte zunächst daran, diesen Passus in EH zu zitieren, vgl. NK ÜK EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2.

107, 10 f. *Erzieher thun noth, die selbst erzogen sind*] Vgl. schon NL 1875, KSA 8, 5[25], 47, 1 f.: „Erzieher erziehn! Aber die ersten müssen sich selbst erziehn! Und für diese schreibe ich.“ Sowie NL 1876, KSA 8, 19[61], 344: „Es giebt keinen Erzieher mehr; man kauft sich unter diesem Namen immer nur Leute, welche selber nicht erzogen sind. — Es giebt Lehrer, aber keine Erzieher, Stallknechte, aber keine Reiter.“ (Ähnlich auch NL 1876/77, KSA 8, 21[63], 376; 23[136], 452 u. MA II WS 267, KSA 2, 667 f.).

107, 18–20 *Eine jener allerseltensten Ausnahmen ist mein verehrungswürdiger Freund Jakob Burckhardt in Basel: ihm zuerst verdankt Basel seinen Vorrang von Humanität.*] Nicht mehr Schopenhauer, den noch der Titel der *Dritten Unzeitgemässen Betrachtung* als „Erzieher“ auswies, sondern N.s älterer Basler Kollege, der berühmte Historiker Jacob Burckhardt rückt in die Erzieherrolle ein. N.s Urteil über Burckhardt als Erzieher klingt wie ein Echo und eine freundliche Replik auf ein von Burckhardt ausgesprochenes Lob N.s als Erziehers, von dem dieser im Brief an Rohde vom 07. 10. 1875 berichtet hatte: „Ich wurde neulich in fast erschreckender Weise daran erinnert, was man ist und was man gerade jetzt kann, da man sich in ein verzehrendes Anticipiren der Zukunft viel zu sehr eingelassen hat, um nicht alles gegenwärtige Können zu übersehen; mir wurde nämlich etwas aus einem Urtheile J. Burckhardts über mich wieder erzählt (er hatte sich in Lörrach gegen einen ganz vertrauten Arzt ausgesprochen) Unter anderem hat er gesagt: ‚So einen Lehrer würden die Baseler nicht wieder bekommen.‘ Das gilt also meiner Tätigkeit am Pädagogium: also zu einem ordentl. Schulmeister hat’s man wirklich gebracht, fast so nebenbei, denn bis diesen Augenblick habe ich nur mit Pflichtgefühl und ohne alles Selbstgefühl diesem Amte gedient, auch ohne Freude.“ (KSB 5, Nr. 490, S. 118 f.) N.s Burckhardt-Lob in 107, 18–20 fällt also auf N. selbst zurück: Burckhardt als Erzieher *par excellence* erscheint exklusiv qualifiziert, N.s eigene erzieherische Fähigkeiten zu loben — und nicht Wagner, vgl. NK 107, 7–10. An Franz Overbeck schrieb N. am 22. 12. 1888: „Jakob Burckhardt, der zweimal mit außerordentlichen Ehren vorkommt, hat das allererste Exemplar [sc. von GD] bekommen, das Naumann für mich schickte.“ (KSB 8, Nr. 1209, S. 547, Z. 19–22).

Die Literatur zum Thema N. und Jacob Burckhardt ist mittlerweile so angeschwollen, dass sich bereits Tertiärliteratur etabliert hat, vgl. Ruhstaller 1988

und Treiber 2006; zum spezifischen Burckhardtschen Humanismus im Basler Kontext siehe Gossman 2000, zum Erziehungsthema auch Merlio 2000. Burckhardt wäre der Charakterisierung als „verehrungswürdiger Freund“ N.s wohl mit Ironie begegnet; er hat seine Distanz zu N. nie aufgegeben. Klar ist N.s Absicht, sich durch die (angebliche) Freundschaft mit dem großen Gelehrten selbst zu adeln.

107, 28 f. *pulchrum est paucorum hominum.*] Der Spruch nach Horaz: *Satiren* I 9, 44, ist bei N. recht beliebt, vgl. MA II VM 118, KSA 2, 427, 26; WA 6, KSA 6, 24, 1; AC 57, KSA 6, 242, 32. Zur Interpretation siehe Sommer 2000a, 575 f.

107, 30–108, 2 *Dass „höhere Erziehung“ kein Vorrecht mehr ist — der Demokratismus der „allgemeinen“, der gemein gewordnen „Bildung“... Nicht zu vergessen, dass militärische Privilegien den Zu-Viel-Besuch der höheren Schulen, das heisst ihren Untergang, förmlich erzwingen.*] Passagen wie diese, die stark an ZB erinnern, geben wenig Auskunft darüber, ob — wie etwa bei Manu (vgl. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3–5, KSA 6, 100–102) — an eine Erbaristokratie, gar an eine Erbkaste gedacht wird, der das Bildungsprivileg zukommen soll, oder doch vielmehr an eine Leistungselite. Auch der Militarismus mit seiner disziplinierenden Wirkung wird von N. sonst nicht durchweg negativ gesehen. Das Wort „Demokratismus“ in abwertendem Sinn zur Bezeichnung von Auswüchsen demokratischer Gesinnung und demokratischer Willensbildung ist in der Mitte des 19. Jahrhunderts bereits weit verbreitet.

108, 9–11 *Eine höhere Art Mensch, mit Verlaub gesagt, liebt nicht „Berufe“, genau deshalb, weil sie sich berufen weiss...*] Die Anspielung auf die religiöse Vorstellung des Berufenseins (vgl. Matthäus 22, 14: „Denn viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“) ist deutlich. Gerade das aus Deutschland stammende Luthertum hat die Verbindung zwischen weltlichem Beruf und überweltlicher Berufung betont, die N. hier zurückweist, indem er diejenigen, die einer höheren Bildung fähig sind, vom einen (Brot-)Beruf entbindet.

108, 14–18 *Unsre überfüllten Gymnasien, unsre überhäuften, stupid gemachten Gymnasiallehrer sind ein Skandal: um diese Zustände in Schutz zu nehmen, wie es jüngst die Professoren von Heidelberg gethan haben, dazu hat man vielleicht Ursachen, — Gründe dafür giebt es nicht.*] Diese „Erklärung der Heidelberger Professoren“ ist im Sommer 1888 in einigen deutschen Zeitungen und Zeitschriften verbreitet worden. Sie lautet: „Die fortgesetzten Angriffe, welche seit einiger Zeit gegen das humanistische Gymnasium in Deutschland gerichtet werden und mit denen der Ruf nach völliger Umgestaltung desselben verbunden ist, veranlassen die Unterzeichneten zu folgender Erklärung: Wir behaupten nicht die Vollkommenheit der gymnasialen Einrichtungen in unserem

Vaterland, die ja im einzelnen keineswegs überall die gleichen sind, und ebensowenig die Fehlerlosigkeit der praktischen Ausführung. Das traurige Gesamtbild aber, welches man von Unterricht und Erziehung an den humanistischen Lehranstalten, von Verstandesentwicklung, Gemütsverfassung und Körperzustand ihrer Schüler zu entwerfen liebt, entspricht nach unserer Beobachtung der Wirklichkeit entschieden nicht und steht in starkem Widerspruch auch mit den Erfahrungen, welche hinsichtlich der Zöglinge dieser Schulen auf Universitäten und Polytechniken in den verschiedensten Studienzweigen gemacht werden, in Widerspruch endlich mit dem, was dieselben später im beruflichen und bürgerlichen Leben leisten. Wir glauben, dass die deutsche Nation allen Grund hat, für das, was durch die deutschen Gymnasien erreicht wurde und erreicht wird, dankbar zu sein und bedauern lebhaft, dass die alte heimische Unsitte, eigenen Besitz gering zu schätzen, hier gegenüber einem Gute auftritt, um welches wir vom Ausland oft beneidet werden. Mag die Organisation der geistigen und körperlichen Ausbildungen unserer Gymnasiasten, mag ferner das Verfahren in den verschiedenen Lehrfächern (auch auf dem Gebiete des altklassischen Unterrichts) noch vielfach der Verbesserung bedürfen, so ist doch durch reiche Erfahrung andererseits die Forderung begründet, dass an den Grundzügen des Lehrplans der humanistischen Gymnasien, insbesondere auch an der diesen Anstalten eigentümlichen Beschäftigung mit griechischer Sprache und Litteratur, festgehalten werde. Nur Änderungen, welche das Bestehende weiter entwickeln, nicht aber einen Bruch mit demselben bedeuten, können wir als wünschenswert erachten bei einer Einrichtung, auf der zum guten Teil die Blüte deutscher Wissenschaft und die Tüchtigkeit einer ganzen Reihe wichtigster Berufsklassen beruhen. Heidelberg, im Juli 1888. Geh. Rat Dr. Otto Becker, Prof. der Medizin; Geh. Rat Dr. Immanuel Bekker, Professor der Rechte; Geh. Rat Dr. Robert Bunsen, Professor der Chemie; Hofrat Dr. Erdmannsdörffer, Professor der Geschichte; Geh. Rat Dr. Kuno Fischer, Professor der Philosophie; Geh. Rat Dr. Gegenbaur, Professor der Medizin; Geh. Rat Dr. Heinze, Professor der Rechte; Dr. Holsten, Professor der Theologie; A. v. Horn, Generalmajor a. D.; Geh. Rat Dr. Königsberger, Professor der Mathematik; Geh. Rat Professor Dr. Hermann Kopp; Geh. Hofrat Dr. Quincke, Professor der Physik; Geh. Rat Dr. Hermann Schulze, Professor der Rechte; Dr. Stengel, Professor der Landwirtschaft.“ (Erklärung der Heidelberger Professoren, 262).

6

108, 20 f. *um nicht aus meiner Art zu fallen, die jasagend ist*] Es fällt auf, dass N. den bejahenden Charakter seiner Philosophie, die immer nur verneine,

um sich fürs Ja Platz zu schaffen, häufig im Kontext konzentrierter Kritik betont (vgl. z. B. AC 57, KSA 6, 243, 5; EH UB 2, KSA 6, 318, 24; EH M 1, KSA 6, 330, 11; EH Za 6, KSA 6, 343, 24 mit dem grammatikalisch anfechtbaren Superlativ „jasagendst[.]“, EH JGB 1, KSA 6, 350, 6 sowie EH Warum ich ein Schicksal bin 4, KSA 6, 368, 6 f.: „im Jasagen ist Verneinen und Vernichten Bedingung“). Obwohl auch schon in Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 31 „ein heiliges Ja-sagen“ beschworen wird, kommen das zusammengeschriebene Kompositum „Jasagen“ (GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 14) und die daraus abgeleiteten Adjektivformen erst in den Schriften und im Nachlass von 1888 vor. Die verbale Form begegnet (etwa in 160, 14) häufig mit dem Zusatz „zum Leben“, um jeden Zweifel auszuschließen, was hier bejaht werden soll. In FW 276, KSA 3, 521, 26 f. wurde bereits als Programm formuliert: „Und, Alles in Allem und Grossen: ich will irgendwann einmal nur noch ein Ja-sagender sein!“

108, 26–29 *Sehen lernen — dem Auge die Ruhe, die Geduld, das An-sich-herankommen-lassen angewöhnen; das Urtheil hinausschieben, den Einzelfall von allen Seiten umgehn und umfassen lernen.*] Was N. hier beschreibt, ist das pyrrhoneische Verfahren der ἐποχή, des Urteilsverzichts (vgl. z. B. Diogenes Laertius: *De vitis* IX 70), das N. in AC 52, KSA 6, 233, 22 „Ephexis“ nennt. In AC 54, KSA 6, 236 f. stimmt er sogar ein Loblied auf Skepsis als Überzeugungsabstinenz an. Dennoch ist der Urteilsverzicht bei N. im Unterschied zu den antiken Pyrrhoneern nichts Definitives; die Zöglinge des von ihm vorgeschlagenen Erziehungsprogramms sollen nicht dauerhaft meinungslos und unentschieden bleiben. Dementsprechend ist es bezeichnend, dass die Urteilsenthaltung nicht wie bei Pyrrhon als daseinbestimmende Fundamentalmaxime verordnet wird, sondern als ein pädagogisches Mittel: nämlich durch Urteilsverzicht späterhin ein besseres, genaueres, eben sehenderes Urteil zu ermöglichen. Entsprechend ist das Denken die zweite Stufe nach dem Sehen — und erst danach kommen Schreiben und Reden. N.s Spätphilosophie lässt sich durchaus als skeptisch beschreiben, zugleich bleibt sie im Unterschied zur pyrrhoneischen Skepsis in hohem Maße entscheidungsfreudig — freilich im Bewusstsein des Umstandes, dass kein Urteil definitiv sein dürfte. Zum Thema ausführlich Sommer 2006b u. 2007a.

108, 29–31 *Das ist die erste Vorschulung zur Geistigkeit: auf einen Reiz nicht sofort reagiren, sondern die hemmenden, die abschliessenden Instinkte in die Hand bekommen.*] Vgl. NK 109, 3–5, NK KSA 6, 267, 20 f. u. 292, 27–31.

109, 2 f. *die Entscheidung aussetzen können.*] Vgl. NK 108, 26–29.

109, 3–5 *Alle Ungeistigkeit, alle Gemeinheit beruht auf dem Unvermögen, einem Reize Widerstand zu leisten — man muss reagiren, man folgt jedem Impulse.*]

Vgl. NK 83, 20 f. und NK 117, 30 f. An den anderen beiden einschlägigen GD-Stellen wird die Unfähigkeit zum Reaktionsverzicht mit physiologischer Degenerescenz assoziiert. In 108, 29–31 und 109, 3–5 scheint Erziehung zum Sehen eine Reaktionsverzögerung bewirken zu können. Das Mittel zu dieser Erziehung ist ein skeptisches: Urteilsenthaltung (vgl. NK 108, 26–29).

7

109, 20–23 *Denken lernen: man hat auf unsren Schulen keinen Begriff mehr davon. Selbst auf den Universitäten, sogar unter den eigentlichen Gelehrten der Philosophie beginnt Logik als Theorie, als Praktik, als Handwerk, auszusterben.*] N.s Kritik am deutschen Bildungssystem erinnert hier an das von Anatole France in einem Essay *Pour le latin* in seiner *La vie littéraire* zum französischen Schulunterricht Gesagte: „Apprendre à penser, c'est en cela que se résume tout le programme bien compris de l'enseignement secondaire. / C'est pourquoi je regrette infiniment les méthodes d'après lesquelles on enseignait autrefois le latin dans les classes de lettres; car, en apprenant le latin de la sorte, les élèves apprenaient quelque chose d'infiniment plus précieux que le latin: ils apprenaient l'art de conduire et d'exprimer leur pensée." (France 1888, 287. „Das Denken lernen, dies ist grundsätzlich das einzige Programm einer Oberschule. / Deshalb vermisse ich die Methoden unendlich, nach denen früher im Sprachunterricht Latein gelehrt wurde; denn indem man Latein auf diese Weise gelernt hat, haben die Schüler etwas unendlich Wertvolleres als Latein gelernt: sie lernten die Kunst, ihr Denken zu steuern und dieses Denken auszudrücken."). Zu N.s France-Rezeption vgl. NK KSA 6, 285, 25; auf das von France behauptete, Stilprägend-Klassische der lateinischen Sprache kommt N. in GD Was ich den Alten verdanke 1 zurück.

109, 23–26 *Man lese deutsche Bücher: nicht mehr die entfernteste Erinnerung daran, dass es zum Denken einer Technik, eines Lehrplans, eines Willens zur Meisterschaft bedarf*] Heutige, philosophische Leser N.s mit analytischer Schulung und N.s Lob der „Logik als Theorie, als Praktik, als Handwerk" (109, 22 f.) im Ohr dürften geneigt sein, N.s Schriften und dem darin waltenden Denken alles Technik- und Lehrplangemäße abzusprechen. Dann ließe sich 109, 23–26 womöglich als selbstironische Volte lesen. 109, 23–26 erinnert übrigens an den in 109, 20–23 genannten Essay von France, der die deutsche Literatur gleichfalls nach ihrer Klassizität befragt: „Toute la littérature anglaise, si poétique et si profonde, offre de semblables complexités et une telle confusion. J'en dirai autant de la littérature allemande, pour toutes les parties qui n'ont été

inspirées ni par Rome ni par la France. Je relisais hier le Faust de Goethe, le premier Faust, dans la belle traduction, aujourd'hui sous presse, de M. Camille Benoit. C'est un riche magasin d'idées et de sentiments; c'est mieux encore: c'est un laboratoire où la substance humaine est mise au creuset. Pourtant, que de brumes dans cette œuvre du plus lumineux génie de toute la Germanie! On y marche à tâtons par des sentiers tortueux, le regard aveuglé de /289/ météores." (France 1888, 288 f. „Alle englische Literatur, wie poetisch oder tiefgründig sie auch immer sein mag, bietet dieselben Kompliziertheiten und solch eine Unklarheit. Dasselbe würde ich von den Teilen der deutschen Literatur sagen, die weder von Rom noch von Frankreich beeinflusst worden sind. Gestern habe ich Goethes *Faust* wiedergelesen, den ersten *Faust*, in der guten Übersetzung, die gerade gedruckt wird, von M. Camille Benoit. Er ist ein reiches Magazin von Ideen und Gefühlen; er ist noch besser: Er ist ein Laboratorium, wo man die menschliche Substanz in den Schmelztiegel geworfen hat. Dennoch ist überall Nebel in diesem Werk des hellsten Genies in ganz Germanien! Man läuft tastend auf einem verwinkelten Pfad, den Blick geblendet durch /289/ Meteore.").

109, 26 f. *dass Denken gelernt sein will, wie Tanzen gelernt sein will, als eine Art Tanzen…*] Die bei N. geläufige Analogisierung von Tanzen und Denken bietet sich nicht nur an wegen der strengen Schulung, die für beides erforderlich ist, wenn man es darin zur Meisterschaft bringen will, sondern auch, weil der geübte Meister sowohl des Tanzens wie des Denkens darin fast vollkommene Gestaltungsfreiheit genießt.

109, 27–29 *Wer kennt unter Deutschen jenen feinen Schauder aus Erfahrung noch, den die leichten Füsse im Geistigen in alle Muskeln überströmen!*] Vgl. NK 90, 8–11, NK KSA 6, 13, 24 f. u. NK 37, 12–19.

110, 1–5 *Dass die Deutschen ihre Philosophen auch nur ausgehalten haben, vor Allen jenen verwachsensten Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat, den grossen Kant, giebt keinen kleinen Begriff von der deutschen Anmuth.*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16, KSA 6, 121, 29–32 und NK KSA 6, 176, 21–177, 5, zum sprachästhetischen Hintergrund von 110, 1–5 Görner 2008, 37. N.s Urteile zu Kant im Spätwerk sind ungemein schroff; sie könnten die Tiefe und Vielgestaltigkeit von N.s Auseinandersetzung mit Kant verdecken (dazu die Beiträge in Himmelmann 2005).

110, 5 *Anmuth*] Vgl. NK KSA 6, 37, 12–19 u. NK KSA 6, 324, 9.

Streifzüge eines Unzeitgemässen

Auch dieses Kapitel, das Aphorismen und Miniatur-Abhandlungen unter einem an N.s Frühwerk (UB I-IV) erinnernden Titel vereinigt, beutet aus den Notizen sonst ungenutztes Material zum aufgegebenen Werkprojekt „Der Wille zur Macht“ aus, vgl. im Einzelnen auch Montinari 1984, 74 f. In GD gibt es — vom Vorwort abgesehen — nur zwei Kapitelüberschriften, die über den Inhalt des jeweiligen Kapitels eigentlich nichts verraten — es sind dies das erste Kapitel „Sprüche und Pfeile“ und das zweitletzte „Streifzüge eines Unzeitgemässen“. Sowohl bei den „Sprüchen“ als auch bei den „Streifzügen“ handelt es sich um kleinere Sammlungen von im ersten Fall 44, im zweiten 51 Kurztexten, die thematisch einen weiten Bogen abstecken und deren gedanklicher Gesamtzusammenhang sich nicht unmittelbar erschließt. In der ursprünglichen Anlage des Textes standen die beiden Aphorismensammlungen am Anfang und am Ende des Buches, bildeten also den Rahmen, zunächst des Spannungsaufbaus in den „Sprüchen“, dann der allmählichen Abspannung in den „Streifzügen“, die viel Zeitgemäßes unzeitgemäß perspektivieren und den zeitkritischen Fokus auf die Deutschen zu einer Gegenwartskulturdiagnostik und -polemik ausweiten.

Nach KSA 14, 422 firmierten im ursprünglichen Druckmanuskript vom Sommer 1888, das die später in AC und GD differenzierten Materialien noch gemeinsam präsentierte, die jetzigen Abschnitte Streifzüge eines Unzeitgemässen 1–18 (KSA 6, 111–123) mit dem Titel „Unter Künstlern und Schriftstellern“, die Abschnitte Streifzüge eines Unzeitgemässen 19–31 (KSA 6, 123–130) sowie 45–51 (KSA 6, 146–153) unter dem Titel „Aus meiner Aesthetik“. Die Abschnitte Streifzüge eines Unzeitgemässen 32–44 (KSA 6, 130–146) sind von N. im Oktober 1888 während der Korrektur hinzugefügt worden; sie verwerten gleichfalls älteres Material aus dem „Willen-zur-Macht“-Komplex. Vgl. N.s Brief an seinen Verleger Constantin Georg Naumann, 04. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1124, S. 446, Z. 3–7: „anbei sende ich noch vier Seiten Ms., die in den letzten Abschnitt ‚Streifzüge eines Unzeitgemässen‘ eingeschoben werden mögen. Nicht gerade gegen das Ende hin: wir wollen die letzten 10 Nummern ungefähr die letzten sein lassen. Aber vorher, es liegt wenig daran, wo die Einschiebung gemacht wird.“

1

Die unter „Meine Unmöglichen“ (111, 3) zusammengestellten Urteile zu antipodischen Kulturerscheinungen sind epigrammatisch verdichtet und erin-

nern an (gar nicht zahme) Xenien. In der Notiz NL 1888, KSA 13, 11[409], 189 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 7, 39–42) tauchen zwar schon einige einschlägige Namen auf, jedoch noch ohne die entsprechende Charakterisierung: „Autoren, an denen heute noch Wohlgefallen zu haben, ein für alle Mal compromittirt: Rousseau, Schiller, George Sand, Michelet, Buckle, Carlyle, die imitatio".

111, 3 f. *Seneca: oder der Toreador der Tugend.*] Schon in N.s frühen Lektüren philosophiegeschichtlicher Werke herrscht ein negatives Bild des römischen Stoikers Seneca (ca. 4 v. Chr.–65 n. Chr.) vor, der in Cordoba — nachmals einem Zentrum des Stierkampfes — geboren wurde und als Tugendwächter gilt. So heißt es etwa bei Prantl 1854, 189: „So hat L. Annäus Seneca [...] eine sehr lockere Moral in hohlen Declamationen voll pathetischer Uebertreibungen entwickelt; während er in tugendstolzen selbstgefälligen Phrasen das Ideal des stoischen Weisen ausmalt, welchen jedoch vernünftiger Weise auch das Glück mit seinen Gaben heimsuchen soll, empfiehlt er kluge Schmiegsamkeit bei Hof, und ist mit den Mitteln nicht wählerisch, da ja das Leben nur ein Schauspiel ist". Eine harsche Abrechnung mit Seneca hat N. auch bei Foucher 1873, 100–102 gefunden, in einem Werk, das er zur Entstehungszeit von GD las (NL 1887/88, KSA 13, 11[62]-11[70], 30–33 = KGW IX 7, W II 3, 168–170, 38–56 sind Foucher-Exzerpte, vgl. Campioni / Röllin / Trenkle 2008).

Toreador heißt der Stierkämpfer etwa in Bizets *Carmen* (und kommt bei Foucher 1873, 330 auch in einem dort zitierten Stiergedicht vor). N.s Äußerungen zu Seneca sind eher spärlich: In MA I 282, KSA 2, 230 wird er zu den gegenwärtig beinahe ausgestorbenen „grossen Moralisten" gerechnet (vgl. auch FW 122, KSA 3, 478); in FW Scherz, List und Rache 34, KSA 3, 360 f. heißt es unter dem Titel: „Seneca et hoc genus omne. / Das schreibt und schreibt sein unaus- / stehlich weises Larifari, / Als gält es primum scribere, / Deinde philosophari." Danach würden Leute wie Seneca die von N. beispielsweise in GD Was den Deutschen abgeht 6, KSA 6, 108, 24 f. exponierte methodische Ordnung, dass das Denken dem Schreiben vorausgehen soll, gerade verkehren. Das Bild von Seneca färbt sich im Nachlass der achtziger Jahre dunkler ein: In NL 1884, KSA 11, 25[347], 103, 20 f. erscheint er als „Culmination der antiken moralischen Verlogenheit". Doch Seneca ist nicht nur dem Moralkritiker (vgl. auch NL 1887, KSA 12, 9[11], 344 = KGW IX 6, W II 1, 131, 24–34), sondern auch dem philosophischen Schriftsteller N. zuwider: „Nichts ist mir widerlicher als die lehrhafte Anpreisung der Philosophie, wie bei Seneca oder gar Cicero." (NL 1884, KSA 11, 26[452], 271, 3–5).

111, 4 f. *Rousseau: oder die Rückkehr zur Natur in impuris naturalibus.*] Dem Genfer Philosophen Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) wird nachgesagt, er

habe das „retour à la nature“, die Rückkehr zur Natur gepredigt und die Zivilisation als moralisches Verderbnis angesehen. Die Wendung „in impuris naturalibus“ („in unreinen Naturdingen“) ist eine ironische Umkehrung des scholastischen Ausdrucks „in puris naturalibus“ („in reinen Naturdingen“, d. h. noch nicht durch die Gnade geläuterte Geschöpfe, z. B. bei Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I 62, 3 u. II 2, 5, 1, vgl. Laarmann 1993, 1049 bzw. Büchmann 1882, 427). Die Umkehrung „in impuris naturalibus“ stellt nur in der Anwendung auf Rousseau eine Innovation N.s dar; sie kommt ansonsten beispielsweise in einem Brief von Nikolaus Lenau an Max von Löwenthal vom 27. 06. 1840 vor, wo es über den „kecke[n] Verstand“ einer Bekannten heißt, er laufe „ohne die Disziplin der rechten weiblichen Sitte oft nackt, *in puris naturalibus* oder vielmehr *in impuris naturalibus* herum“ (Lenau 1990, 6, 138). Nach N. macht die Wendung „in impuris naturalibus“ Karriere; sie kehrt etwa — zur Beschreibung weiblicher Nacktheit — in D. H. Lawrences *Lady Chatterley's Lover* von 1928 wieder (Lawrence 2002, 261).

N. lehnt Rousseau, den er mit Moralismus, Revolution und Pöbelhaftigkeit assoziiert, in den meisten seiner einschlägigen Äußerungen schroff ab, vgl. NK 150, 9–21. Zum divergierenden Naturverständnis von N. und Rousseau vgl. Jordan 2006, 258–275, zum Wandel von N.s Rousseau-Bild bis hin zum Lieblingshassobjekt Klaiber 2009 und Wuthenow 1989.

111, 5 f. *Schiller: oder der Moral-Trompeter von Säckingen.*] Das Urteil spielt auf Schillers als aufdringlich empfundenen Moralismus ebenso an wie auf Joseph Victor von Scheffels (1826–1886) heiteres Gedichtepos *Der Trompeter von Säkkingen. Ein Sang vom Oberrhein* (Stuttgart 1854), das nach Jahren geringer Beachtung im willhelminischen Deutschland zum Erfolgsbuch wurde, weil es deutsch(tümelnd)en Nationalstolz und zugleich Weltläufigkeit im Kostüm einer längst vergangenen Epoche ebenso beredt zum Ausdruck brachte, wie es dem bürgerlich-moralischen Selbstverständnis und der Sehnsucht nach biederer Idylle entgegenkam, vgl. EH WA 1, KSA 6, 358, 8–11: „Als ich das letzte Mal Deutschland besuchte, fand ich den deutschen Geschmack bemüht, Wagnern und dem Trompeter von Säckingen gleiche Rechte zuzugestehn“.

Scheffels barocke Geschichte erzählt vom jungen Werner, dem nach einer weitläufigen Fahrt, die ihn zum Musiker bildet, die vornehme Herzensdame endlich aus den Händen des Papstes zuteil wird — einschließlich der Erhebung in den Adelsstand. Als Allegorie auf Schillers Aufstieg wird sie sich freilich nur mit Mühe lesen lassen. Eine nähere Beziehung Schillers zu (Bad) Säckingen in Südbaden ist nicht nachzuweisen. Die Titel-Parodie in 111, 5 f. als wenig zahme Xenie dient N. dazu, Schiller in die Ecke des leeren moralisch-nationalistischen Pathos abzuschieben, das bei der großen, nicht differenzierungsfähigen Masse Anklang findet. 111, 5 f. bereitet die in 122, 1–3 vorgenommene Trennung von

Schiller „und“ Goethe vor: Die richtige Paarung wäre eben Schiller und Scheffel oder Schiller und Wagner, vgl. WA 3, KSA 6, 18, 22 f. und NL 1888, KSA 13, 16[36], 495. Schiller gilt N. nicht als exemplarischer Schriftsteller, sondern als „Idealist“, der mit dem Anspruch, die Menschheit moralisch zu verbessern, zum „Klassiker“ geworden sei, siehe WA 6, KSA 6, 26, 2–4, ferner NK KSA 6, 31, 5–9.

Scheffel selbst hätte die ihn vermeintlich nobilitierende Paarung mit Schiller gewiss begrüßt: In einem *Prolog für die Fest-Vorstellung im Stadttheater zu Mühlhausen i. E. am 19. November 1884* bringt er den Mitgliedern der großherzoglichen Familie Heldenszenen aus der badischen Geschichte in Versform zu Gehör und bedient dabei sämtliche chauvinistischen Stereotypen — „bevor der Genius unsres Schiller / Der Wallensteiner lustig Treiben aufrollt“ (Scheffel 1887, 104). Die Forschung zum schwierigen Verhältnis N.s zu Schiller fasst Le Rider 2006b zusammen; siehe auch Politycki 1989, 364–377 sowie Görner 2008, 136–146, der N.s frühe Beschäftigung mit Schillers ästhetischer Theorie untersucht und ihre Spätwirkungen reflektiert.

111, 6 f. *Dante: oder die Hyäne, die in Gräbern dichtet.*] Dante Alighieri (1265–1321) hat sich, so die Implikation, als unzimperlicher Aasfresser bei den Verstorbenen bedient, deren Jenseitsschicksal er in der *Divina Comedia* schildert (vgl. zum Motiv ebd., Inferno XIII 124–129). Die Nähe, in die Dante hier textlich zu Victor Hugo (1802–1885) zu stehen kommt (vgl. NK 111, 8 u. NK KSA 6, 30, 21–23), ist nicht zufällig: Hugo hatte nach Abschluss seiner *Misérables* (1861) bekannt, Dante habe eine Hölle mit der Poesie erschaffen, während er selbst versucht habe, diese Hölle mit der Realität zu erschaffen (Goncourt 1887, 1, 377). Bérard-Varagnac 1887, 120–127 stellt (mit Markierung N.s) Hugos Gedicht *La vision de Dante* (1853) vor, das den mittelalterlichen Dichter ins 19. Jahrhundert versetzt und ihn da alle realen Greuel porträtieren lässt, so wie er in *La Divina Commedia* die Höllenqualen der Sünder ausgemalt hatte. Für Bérard-Varagnac 1887, 127 ist dieses Gedicht Hugos ein Rachepamphlet. In GM I 15 hat N. Dante als Beweis dafür aufgeführt, dass die eigentliche Motivation der Christen der Hass und nicht die Liebe sei (KSA 5, 283, 28–284, 3). Von Goethes Abneigung gegen Dante hat N. bei Hehn 1888, 134 gelesen.

111, 7 *Kant: oder cant als intelligibler Charakter.*] Was N. unter „cant“ verstanden wissen will, beschreibt er in JGB 228, KSA 5, 164, 13–15: „jenes alte englische Laster [...], das cant heisst und moralische Tartüfferie ist“ (dazu NL 1885, KSA 11, 35[34], 523 = KGW IX 4, W 1 3, 113, 24–34). „Cant“ ist N. ein Synonym für Heuchelei, die ihm wegen der kalauerfähigen Nähe zum Namen des Philosophen zupass kommt. Bei Taine 1880, 3, 145 ist die Seite mit einem Eselsohr markiert, wo es zu Byrons *Don Juan* heißt: „Außer dem britischen

cant gibt es noch die allgemeine Heuchelei: außer der englischen Pedanterie erklärt Byron der menschlichen Schurkerei den Krieg.“ (Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12, KSA 6, 119, 26 f.) Invektiven gegen Kant sind in N.s Spätwerk häufig, vgl. z. B. GD Was den Deutschen abgeht 7, KSA 6, 110, 1–5; GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16, KSA 6, 121, 29–32 und NK KSA 6, 176, 21–177, 5.

111, 8 *Victor Hugo: oder der Pharus am Meere des Unsinns*.] Vgl. NK KSA 6, 30, 21–23. Der Leuchtturm im Allgemeinen („phare“) und der namengebende, als antikes Weltwunder geltende Leuchtturm der Insel Pharos bei Alexandria („Phare“) kommen nicht nur als Motiv in Hugos Dichtungen mehrfach vor (vgl. z. B. Hugo 1857, 14 — Le feu du ciel VIII, V. 95 —, ebd., 25 — Les têtes du Sérail III, V. 6 —, ebd., 48 — Navarin VII, V. 32 — und ebd., 127 — XXXI: Grenade, V. 18; zum *Phare* in Hugos *Contemplations* vgl. Hilberer 1987, 151 f., 160 und 168, Fn. 44.), sondern auch auf seinen visionären Zeichnungen und Aquarellen (am berühmtesten sind vielleicht „Le phare d’Eddystone“ und „Le phare des Casquets“, beide von 1866). Hugos Anspruch, als Dichter den Menschen den Weg zu leuchten, wird mit der Wendung ironisiert, dass Hugo mit seinem Werk eben nur am Meer des Unsinns leuchte. Zu N.s Reserviertheit Hugo, seiner Pöbelhaftigkeit und seinem Histrionismus gegenüber siehe Campioni 2001, 214–216 (Campioni 2009a, 270–274), ferner Le Rider 2006a. N. hat zu Hugo 1887/88 den einschlägigen Aufsatz von Bérard-Varagnac 1887, 77–129 studiert (dort strich er sich — ebd., 120 — eine Passage an, die von Hugos Parteinahme für die Schwachen und Entrechteten handelt), vielleicht in der zweiten Jahreshälfte 1888 auch Bourgets Hugo-Aufsatz (Bourget 1889a, 1, 111–124, vgl. NK KSA 6, 427, 26, zu N.s Reaktion auf Hugos Begräbnis NK KSA 6, 427, 16 f.).

Im Gespräch mit Paul Valéry fand später selbst der Philosoph Alain N.s Äußerung 111, 8 als literaturkritisches Urteil nicht ganz abwegig (Mondor 1953, 155).

111, 9 *Liszt: oder die Schule der Geläufigkeit — nach Weibern*.] Franz Liszt (1811–1886) war als nichtehelicher Vater von Cosima, geb. de Flavigny, nicht nur Richard Wagners Schwiegervater, ein berühmter Komponist und Klaviervirtuose, sondern auch Schüler Carl Czernys (1791–1857). Generationen angehender Pianisten mussten dessen *Schule der Geläufigkeit* (op. 299), eine Sammlung von 40 Klavieretüden durcharbeiten. Die in 111, 9 nachgeschobenen „Weiber“ lassen den Leser „Geläufigkeit“ freilich mit „Läufigkeit“ assoziieren: Liszt galt als Frauenheld. N.s Wagner-Kritik schließt die Liszt-Kritik ein, siehe NK KSA 6, 37, 25 f.

111, 10 f. *George Sand: oder lactea ubertas, auf deutsch: die Milchkuh mit „schönem Stil“*.] Die direkte Quelle ist nicht Goncourt 1887, 2, 25 (vgl. KSA 14,

422), sondern entweder Faguet 1887, 408 oder Lemaître 1887, 255. Bei Faguet 1887, 408 heißt es: „C'est une abondance douce et égale, un style plein, savoureux et frais, qui semble sentir le lait. On comprend, en lisant George Sand bien mieux qu'en lisant Tite-Live, ce que Quintilien entendait par son ‚*lactea ubertas*'. Elle repose de Michelet, et Fénelon l'aurait aimée. Ce sont deux grands éloges, mêlés de deux légères critiques." (Nachweis bei Campioni 2001, 14 u. 216, der überdies darauf hinweist, dass Faguet N. später selbst intensiv rezipiert hat. „Es ist eine sanfte, einheitliche Fülle, ein Stil vollkommen, wohlschmeckend und frisch, als würde er nach Milch riechen. Wenn man George Sand liest, versteht man viel besser, als wenn man Titus Livius liest, was Quintilian mit dem Ausdruck ‚*milchige Fülle*' meinte. Sie bietet Erholung von Michelet, und Fénelon hätte sie geliebt. Dies sind zwei große Elogen, vermischt mit zwei leichten Kritiken."). Dieses Urteil, das N. in ätzenden Spott ummünzt, ist bei Faguet noch durchaus positiv gemeint. Lemaître 1887, 255 f. schreibt hingegen in direkter Ansprache an George Sand: „Votre parole, soit dans le récit, soit dans le dialogue, coule et s'épanche comme une fontaine publique. Et ce n'est ni par une finesse ni par un éclat extraordinaire, ni par la perfection plastique que votre style se recommande, mais par des qualités qui semblent encore tenir de la bonté et lui être parentes; car il est ample, aisé, généreux, et nul mot ne semble mieux fait pour le caractériser que ce mot des anciens *lactea ubertas*, ‚une abondance de lait', un ruissellement copieux et bienfaisant de mamelle /256/ nourricière, ô douce Io du roman contemporain!" („Ihre Sprache, sei es in der Erzählung oder im Dialog, fließt und ergießt sich wie ein öffentlicher Brunnen. Und es ist weder durch Finesse noch durch außerordentlichen Glanz, noch durch plastische Perfektion, durch die Ihr Stil sich empfiehlt, dafür aber durch Qualitäten, die noch Güte zu beinhalten und ihr verwandt scheinen; denn er ist weitgreifend, ungezwungen und großzügig, und es gibt kein Wort, das besser dafür gemacht scheint, diesen Stil zu beschreiben, als das Wort der Alten: *lactea ubertas*, ‚eine Fülle von Milch', ein reichhaltiges wohltuendes Rieseln aus nährenden Brüsten, oh liebliche Io des zeitgenössischen Romans!") Diese Fassung kommt mit ihrem ironischen Unterton N.s beißendem Spott schon näher. Zum „schönen Stil" vgl. auch Bérard-Varagnac 1887, 19, der in den ersten Bänden der von ihm besprochenen, postum veröffentlichten Briefe der Sand gerade die „bonheurs de l'expression qui sont comme la parure naturelle d'un beau style" nicht zu finden vermag.

Quintilian: *Institutio oratoria* X 1, 32 preist die „lactea ubertas", den milchigen Reichtum der unter dem Titel *Ab urbe condita libri* bekannten römischen Geschichte des Titus Livius. Zur Bedeutung und Karriere der Formel in der Literaturgeschichte vgl. Quadlbauer 1983.

111, 11 f. *Michelet: oder die Begeisterung, die den Rock auszieht...*] Vgl. NL 1885, KSA 11, 37[13], 588 (KGW IX 4, W I 6, 57, 22–44 u. 59, 2–8) und NL 1884,

KSA 11, 26[403], 256 f.: „Michelet: schwitzende Sympathie, etwas Pöbelhaftes daran, wie als ob er den Rock auszöge, vor einer Arbeit. Volks-Tribun: er kennt auch die Raubthier-Wuthanfälle des Volks. Alles, was mir gefällt, ist ihm fremd. Montaigne so gut als Napoleon. Seltsam, auch er, der arbeitsame sittenstrenge Mensch, hat die neugierige Geschlechts-Lüsternheit des Galliers.“ Über den Arbeiter, dem man den Rock ausziehen und ihn in Uniform stecken soll, spricht der französische Historiker Jules Michelet (1798–1874) in seinem Buch *Das Volk* (Michelet 1846, 230; zu Napoleon ebd., 21). Ohnehin scheint dieses Buch, das N. mit einigen Lesespuren hinterlassen hat (vgl. NPB 383), den ungünstigen Eindruck von Michelets plebejischem Wesen unterstrichen zu haben, den N. bereits aus Karl Hillebrands Michelet-Aufsatz von 1874 gewinnen konnte, in dem u. a. dessen „senile[r] Sinnlichkeitskitzel“ (Hillebrand 1892, 139) gerügt wird, oder aus Paul Alberts einschlägigem, ebenfalls Lesespuren aufweisendem Michelet-Essay (Albert 1885, 2, 61–78, vgl. NPB 107; auch Bourget 1883, 224 mag inspirierend gewirkt haben, vgl. Campioni 1996, 413). Zur Transpiration vgl. NK KSA 6, 13, 22–24; zu N.s Michelet-Lektüren im einzelnen Campioni 2001, 210–214 (Campioni 2009a, 264–270).

111, 12 f. *Carlyle: oder Pessimismus als zurückgetretenes Mittagessen.*] Der schottische Historiker und Essayist Thomas Carlyle (1795–1881) litt, wie N. aus Froude 1887, 1, 27 f. erfuhr, zeit seines Lebens unter Verdauungsstörungen, vgl. NK 119, 11 f.

111, 13 f. *John Stuart Mill: oder die beleidigende Klarheit.*] Vgl. Brandes 1887b, 225: „Die meisten stehen weit hinter ihren Büchern zurück. Bei Stuart Mill fand sich keine Ungleichheit solcher Art, denn er war die fleischgewordene Wahrhaftigkeit selbst. [...] Auch im täglichen Leben trug Mill jenen unsichtbaren Nimbus der hohen Wahrheitsliebe. Von seinem ganzen Wesen strahlte die Reinheit des Charakters aus.“ N.s Urteile zum utilitaristischen Philosophen John Stuart Mill (1806–1873) sind gerade in der Spätzeit wenig schmeichelhaft; die Lesespuren in Mills Büchern weisen N. freilich als deren intensiven Leser aus. Vgl. z. B. JGB 253, KSA 5, 196, 23–31: „Es giebt Wahrheiten, die am besten von mittelmässigen Köpfen erkannt werden, weil sie ihnen am gemässesten sind, es giebt Wahrheiten, die nur für mittelmässige Geister Reize und Verführungskräfte besitzen: — auf diesen vielleicht unangenehmen Satz wird man gerade jetzt hingestossen, seitdem der Geist achtbarer, aber mittelmässiger Engländer — ich nenne Darwin, John Stuart Mill und Herbert Spencer — in der mittleren Region des europäischen Geschmacks zum Übergewicht zu gelangen anhebt.“ In NL 1887, KSA 12, 9[55], 362, 21 (KGW IX 6, W II 1, 103, 35) gilt Mill als „typischer Flachkopf“ (vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[148], 70, 18 f. = KGW IX 7, W II 3, 134, 46 u. 135, 42); in NL 1887/88, 11[127], 60, 22–27

notiert N.: „Ich perhorreszire seine Gemeinheit, welche sagt ‚was dem Einen recht ist, ist dem Andern billig; was du nicht willst usw., das füge auch keinem Andern zu'; welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, so daß jede Handlung als eine Art Abzahlung erscheint". All diese Invektivik kann doch nicht ganz den Verdacht ausräumen, dass sich Mills und N.s Ansätze in der Freiheitsphilosophie ähnlicher sind, als N. zuzugestehen bereit war (dazu NK ÜK GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, ausgiebig zu Mill und N. auf dem Hintergrund von N.s einschlägigen Lektüren Fornari 2009, 172–252, ferner Brose 1974).

111, 14 f. *Les frères de Goncourt: oder die beiden Ajaxe im Kampf mit Homer.*] Die beiden Ajaxe der griechischen Mythologie waren freilich keine Brüder: Ajax der Lokrer oder der Kleine, war unter den griechischen Belagerern Trojas besonders für seine Schnelligkeit berühmt, soll sich an Kassandra vergangen und sie entführt haben (was die *Odyssee* freilich verschweigt). Jedenfalls handelt er sich den Zorn Athenes ein, die ihn Schiffbruch erleiden lässt. Er wäre von Poseidon gerettet worden, hätte er nicht verkündet, er bedürfe zum Überleben göttlicher Hilfe nicht. Ajax der Große, Sohn des Telamon, nach Achill der tapferste griechische Held, bekommt nach Achills Tod dessen Waffen nicht, da sie an Odysseus fallen, metzelt daraufhin im Wahn eine Schafherde, die er für die Griechen hält, und stürzt sich, wieder zu sich gekommen, in sein Schwert.

Edmond (1822–1896) und Jules (1830–1870) Huot de Goncourt werden — daher die Ajax- Parallele — in GD ebenfalls als Frevler dargestellt, nämlich als Frevler an der Kunst, so in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 7: „Was wird daraus, wenn man es anders macht? Zum Beispiel nach Art der Pariser romanciers gross und klein Colportage-Psychologie treibt? [...] Aber man sehe nur, was zuletzt herauskommt — ein Haufen von Klecksen [...]. Das Schlimmste darin erreichen die Goncourt: sie setzen nicht drei Sätze zusammen, die nicht dem Auge, dem Psychologen-Auge einfach weh thun. — [...] Das Studium ‚nach der Natur' scheint mir ein schlechtes Zeichen: es verräth Unterwerfung, Schwäche, Fatalismus, — dies Im-Staube-Liegen vor petits faits ist eines ganzen Künstlers unwürdig." (115, 17–31, vgl. zur Quelle bei Bourget NK 115, 22–26) Die Homerischen Epen sind für N. gerade das Gegenstück zu dieser Art der um große Gesamtkompositionen verlegenen, im Detail sich verlierenden, nur die Einzelheiten, aber nicht die Gesamtheit der Wirklichkeit erfassenden Art von Literatur (dazu vgl. NK 115, 28–31). Entsprechend heißt es im *Journal des Goncourt*: „je pris la voix plus douce pour affirmer que j'avais plus de plaisir à lire Hugo qu'Homère" (Goncourt 1888, 3, 80, vgl. ebd., 79 — „ich sprach mit meiner sanftesten Stimme um zu bekräftigen, dass mir die Lektüre von Hugo mehr Freude bereite als die Lektüre von Homer").

N., der die Werke der Brüder Goncourt, insbesondere deren eben im Erscheinen begriffenes *Journal* studiert, ist in seinen Buch-Marginalien den Goncourt gegenüber viel wohlwollender als in seinen gedruckten Verlautbarungen (vgl. NH 60). Die öffentliche Absetzung von den Goncourt und von der mit ihnen assoziierten, psychologisierenden Strömung in der französischen Literatur ist dabei entschieden taktisch motiviert: N.s eigene Psychologie soll dort nicht verwechselt werden, wo sich Nähe und Verwechslungsgefahr gerade aufdrängen („Ihre [sc. Goncourts] Psychologie ist Psychophysik." — Brandes 1887b, 155).

Die Charakterisierung des Goncourtschen Stils in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 7 ist deutlich inspiriert von der zeitgenössischen, von N. eifrig rezipierten Literaturkritik, siehe z. B. Brandes 1887b, 162: „Die Periodenform, der Satzbau ist aufgelöst". Oder ebd., 164: „Es ist unmöglich, diese elementaren Regeln der Composition vornehmer, gleichgültiger zu vernachlässigen." (Vgl. zu Goncourts Bedürfnis nach dem Pittoresken die von N. markierten Stellen bei Bourget 1886, 185 u. 192, Nachweis bei Sommer 2000a, 165, Fn. 422). N. parallelisiert den dekadenten Stil der Goncourt mit demjenigen Wagners in WA 7, KSA 6, 28, 7–9: Auflösung einer organisierenden, formgebenden Kraft und ein Sich-Verlieren in Einzelheiten, lautet die Diagnose. Dass Jules Goncourt aus Verdruss über ausgebliebene Anerkennung „in eine qualvolle und hoffnungslose Nervenkrankheit" (Brandes 1887b, 177) gefallen ist, mag in N.s Augen die Parallele zum rasenden Ajax komplettiert haben. Lemaître 1887, 102 fragt rhetorisch: „Que diriez-vous d'un Homère qui aurait les sens d'Edmond de Goncourt?" („Was würden Sie zu einem Homer sagen, der die Sinne von Edmond de Goncourt hätte?").

111, 15 *Musik von Offenbach.*] N. erwähnt Jacques Offenbach (1819–1880), den berühmten Komponisten und Erfinder der Operette, erstmals in NL 1887, KSA 12, 9[12], 344 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 131, 34–40), wo es heißt: „Offenbach: französische Musik, mit einem Voltaireschen Geist, frei, übermüthig, mit einem kleinen sardonischen Grinsen, aber hell, ~~feurig~~⟨,⟩ geistreich bis zur Banalität (— er schminkt nicht —) und ohne die mignardise krankhafter oder blond-wienerischer Sinnlichkeit". Die Urteile im Nachlass sind durchweg positiv, vgl. z. B. NL 1887, KSA 12, 10[116], 522 (KGW IX 6, W II 2, 60, 10–18); NL 1888, KSA 13, 16[37], 497; NL 1888, KSA 13, 22[26], 596. NL 1887, KSA 12, 9[53], 361 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 103, 2–12) lautet: „die Juden haben in der Sphäre der Kunst das Genie gestreift, mit H. Heine und Offenbach, diesem geistreichsten und übermüthigsten Satyr, der [...] als Musiker zur großen Tradition hält und für den, der nicht bloß Ohren hat, eine rechte Erlösung von der gefühlsamen und im Grunde entarteten Musik der deutschen Romantik ist" (ähnlich auch NL 1888, KSA 13, 18[3], 532). 111, 15 ist die einzige Offenbach-

Stelle im publizierten Werk. In den Indizes zu Goncourt 1887–1888, 1–3 kommt Offenbach nicht vor. Seine Musik in Stil von *Orpheus in der Unterwelt* wäre, so wohl die Intention von 111, 15, eine vorzügliche Ironisierung zur allfälligen Bestrebung der Goncourts, zu Homer in Konkurrenz zu treten.

111, 16 *Zola: oder „die Freude zu stinken.“*] Dies ist die einzige Stelle in N.s publiziertem Werk, die den naturalistischen französischen Schriftsteller Émile Zola (1840–1902) behandelt, von dem sich in N.s Bibliothek keine Werke erhalten haben. N. hatte sich in seinem Brief an Overbeck vom 13. 05. 1887, KSB 8, Nr. 847, S. 74 auch über die Verehrung aufgehalten, die Carl Bleibtreu in seiner *Revolution der Literatur* Zola entgegenbringt (vgl. Bleibtreu 1886b, 86–88 = Bleibtreu 1886a, 86–88 sowie Bleibtreu 1886b, XXI-XIII, letzteres fehlt in Bleibtreu 1886a). Bei Bleibtreu ist Zolas *Germinal* die „Bibel des dichterischen Naturalismus“ (Bleibtreu 1886a = Bleibtreu 1886b, 88; zu N.s Lektüre von Bleibtreus Werk siehe NK KSA 6, 50, 22–24).

Zu 111, 16 siehe Desprez 1884, 238, der ein Urteil von Edmond Schérer zitiert: „*Trahit sua quemque voluptas*. On assure que Louis XIV aimait l’odeur des commodités. M. Zola, lui aussi, se plaît aux choses qui ne sentent pas bon. Personne ne songe à lui disputer ses jouissances: nous voudrions seulement un peu de tolérance pour ceux qui ont le nez fait autrement que le sien“. („*Einen jeden reißt seine Begierde mit*. Man versichert, dass Ludwig XIV. den Geruch der Annehmlichkeiten liebte. Auch Herr Zola findet Gefallen an den Dingen, die nicht gut riechen. Niemand will ihm diese Genüsse streitig machen: wir möchten bloß ein bisschen Toleranz gegenüber denjenigen mit einem anderen Geruchssinn.“) Bei N.s in Anführungszeichen gesetzter Wendung „die Freude zu stinken“ könnte es sich um, wie Campioni 1995, 401, der die Quelle nachweist, bemerkt, um ein Wortspiel mit Zolas Buchtitel *La joie de vivre* (Paris 1884) handeln. Die lateinische Wendung *Trahit sua quemque voluptas* taucht in einer Lektürenotiz im NL 1884, KSA 11, 26[397], 255, 15 auf. Im *Préface de la deuxième édition* zu seinem Roman *Thérèse Raquin* (1867) bemerkt Zola, man habe sich bei diesem Buch die Nase zugehalten, von Schmutz und Gestank gesprochen („Les petites feuilles littéraires [...] se sont bouché le nez en parlant d’ordure et de puanteur“). Zur olfaktorischen Metapher vgl. z. B. NK 145, 28 f.

2

In diesem Abschnitt gegen den französischen Religionswissenschaftler und Philosophen Ernest Renan (1823–1892), dessen Werke N. intensiv benutzt hat — etwa für seine Verfallsgeschichte des Christentums in AC (vgl. z. B. NK KSA 6, 184, 1 f.) —, ist das Bestreben leitend, sich von einem Autor abzugrenzen, mit

dem es — gerade im intellektuellen Elitebewusstsein, in der Absonderung von der Masse — so viele Gemeinsamkeiten geben könnte, dass die Singularität des Umwerters in Gefahr geriete. Zu N.s Renan-Rezeption vgl. auch Barbera / Campioni 1984, Shapiro 1982; Sommer 2000a, und Chaves 2009.

111, 18–21 *Renan. — Theologie, oder die Verderbniss der Vernunft durch die „Erbsünde" (das Christenthum). Zeugniss Renan, der, sobald er einmal ein Ja oder Nein allgemeinerer Art risquirt, mit peinlicher Regelmässigkeit daneben greift.*] In W II 3, 11 klang das noch eine Spur freundlicher (im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Wie kommt es, daß ein so raffinirter und ungebundener Geist wie Renan jedes Mal, wo er sich seinem Instinkt überläßt, sich vergreift? [...] In einer absurden Weise Theolog und Femininum wird?" (KGW IX 7, W II 3, 11, 2–8, vgl. KSA 14, 423).

111, 21–112, 1 *Er möchte zum Beispiel la science und la noblesse in Eins verknüpfen: aber la science gehört zur Demokratie, das greift sich doch mit Händen.*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[20], 347 (KGW IX 6, W II 1, 120, 24–42); 9[29], 348 (KGW IX 6, W II 1, 118, 22–28). Die unmittelbare Quelle, die auch in 9[20] und 9[29] verarbeitet wird, ist Bérard-Varagnac 1887, 280–282 (Nachweis bei Campioni 1992, 403 f.): „Quel est donc ce rapport étérnel, cet indestructible lien qui unit, d'après M. Renan, la science et l'aristocratie comme deux puissances dont l'une est née de l'autre, et qui demeurent inséparables? / Nous touchons là à tout un ordre de sentiments, d'idées et de convictions qui ne sont certes pas ce qu'il y a de moins original et de moins personel dans la pensée de M. Renan. La théorie de cette alliance nécessaire et en quelque sorte de cette harmonie préétablie /281/ entre la science et le principe aristocratique est, notez-le, une de ses théories fondamentales, je pourrais dire un de ses articles de foi. [...] / ‚La vie de l'esprit, dit-il, m'apparaissait comme seule noble; toute profession lucrative me semblait servile et indigne de moi...' Et un peu plus loin: ‚Le noble, d'après les idées du pays, était celui qui, ne gagnant rien, n'exploite personne, qui n'a aucun profit que le revenu de ses terres fixé par la tradition.' [Anstreichung N.s am Rand] / Vous sentez comment, dès l'abord, l'idée de science et l'idée de noblesse s'unirent presque instinctivement dans cet esprit d'enfant breton et catholique. Plus tard, étudiant l'histoire, ne dut-il pas être frappé et charmé, ce lettré né pour vivre dans l'excercice de la pensée spéculative /282/ et dans le domaine du passé, quand il connut quelle part les aristocraties et les royautés ont eue jadis au progrès des lettres et des arts? Et il en reçut cette impression que la science, comme il l'a écrit, d'origine aristocratique, qu'il y a entre elle et l'aristocratie des affinités naturelles, que les génies grandissent malaisément dans une société populaire, et qu'il leur faut la condition propice des oligarchies." (Der letzte Satz mit Anstrei-

chung N.s am Rand. „Welches ist dieser unendliche Zusammenhang, diese unzerstörbare Verbindung, welche nach Herrn Renan Wissenschaft und Aristokratie verbindet, wie zwei Kräfte, von denen eine aus der anderen hervorgegangen ist und die untrennbar bleiben? / Wir berühren hier eine Reihe von Gefühlen, Ideen und Überzeugungen, die sicher nicht die am wenigsten originellen und am wenigsten persönlichen im Denken von Herrn Renan sind. Die Theorie dieser notwendigen Allianz und in gewisser Weise dieser prästabilierten Harmonie /281/ zwischen der Wissenschaft und dem aristokratischen Prinzip ist, vermerken Sie es, eine seiner grundlegenden Theorien, ich könnte auch sagen, einer seiner Glaubensartikel. [...] / ‚Das geistige Leben erschien mir als einziges vornehm genug; jegliche gewinnorientierte Tätigkeit erschien hingegen wie Versklavung und meiner unwürdig...' Und ein bisschen weiter: ‚Der Vornehme war nach den landläufigen Vorstellungen derjenigem der nichts verdient, niemanden ausbeutet, der keinen Profit hat außer dem durch die Tradition festgelegten Einkommen durch seine Ländereien.' / Sie fühlen, wie früh die Idee der Wissenschaft und jene des Adels sich im Geist eines bretonischen und katholischen Kindes fast instinktiv vereinigt haben. Später, die Geschichte studierend, wie musste dieser für die für das Studium spekulativer Gedanken /282/ und für die Domäne des Vergangenen geborene Gelehrte verblüfft und verzaubert gewesen sein, als er erkannte, welche Rolle einst die Aristokratien und die Königshäuser für die Entwicklung der Wissenschaften und Künste gespielt hatten? So gewann er den Eindruck, dass die Wissenschaft, wie er es geschrieben hat, aristokratischen Ursprungs sei, dass es zwischen ihr und der Aristokratie natürliche Affinitäten gebe, dass die Genies in einer Volksgesellschaft schlecht groß werden könnten und dass sie die günstige Voraussetzung der Oligarchie benötigten."). Zur Entgegensetzung von Demokratie und Wissenschaft bei Renan siehe z. B. Hillebrand 1886a, 365–375. Intensiv gelesen hat N. über Renan auch Scherer 1885, 93–134 (viele Lesespuren, NPB 523).

112, 2 f. *Aristokratismus des Geistes*] In W II 3, 9 hieß es: „heiligen Franziskus des Aristokratismus des Geistes" (KSA 14, 423). Vgl. zum Motiv bei Renan z. B. Renan 1877b, 60 f., 73, 76 f., 83–85; Bourget 1920, 1, 85–96 oder Hillebrand 1886b, 180: „fast Allen ist sein [sc. Renans] muthiger Aristokratismus zum Gräuel" (dass N. diesen Aufsatz Hillebrands über Renan gekannt haben dürfte, folgt auch aus seinem Brief an Resa von Schirnhofer vom 11. 03. 1885, der — wie Hillebrand 1886b, 180 bzw. 183 — Renan als „süßlich" und Mérimée als „ironisch" charakterisiert — KSB 7, Nr. 578, S. 18, Z. 41–43). Auch anlässlich der „Dîners chez Magny", zu denen sich die intellektuelle Elite versammelte und von denen die Brüder Goncourt berichteten (vgl. N. an Köselitz, 10. 11. 1887, Nr. 948, S. 192), artikulierte Renan seine geistesaristokratischen Präferenzen (KSA 14, 423). Die Wendung „Aristokratismus des Geistes", die so gut zu N. zu

passen scheint (vgl. z. B. Braatz 1988, 57), findet sich bei ihm nur in 112, 2; er hat ihn im Blick auf Renan vielleicht aus dem Französischen adaptiert, nämlich aus Arsène Émile Bérard-Varagnacs Essay über Renan in seinen *Portraits littéraires*: „Il [sc. Renan] est bien trop aristocrate d'esprit et de penchants pour applaudir au présent sans réserves, pour ne pas dédaigner un peu la démocratie utilitaire, et les intérêts de la vie réelle, et même l'œuvre de 1789." (Bérard-Varagnac 1887, 274. „Er [sc. Renan] ist viel zu sehr Aristokrat des Geistes und der Neigungen, um der Gegenwart ohne Vorbehalte Beifall zu spenden, um nicht die nutzenorientierte Demokratie, die Interessen des wirklichen Lebens und sogar die Errungenschaft von 1789 ein wenig zu verachten.").

Ludwig Börne benutzt „Aristokratismus des Geistes" als Überschrift einer seiner *Schilderungen aus Paris* (1822–1824), die dem französischen Geistesleben ein vernichtendes Zeugnis ausstellt (Börne 1964, 120–124), während Friedrich Theodor Vischer in seiner von N. gelegentlich konsultierten (Crescenzi 1994, 400; Venturelli 2003, 180–198) *Aesthetik* davon spricht, Hegels „Formen des absoluten Geistes" erschienen „als ein quietistischer Aristokratismus des Geistes" (Vischer 1846, 13). Gelesen hat N. auch das 1885 anonym publizierte, für die Züchtung einer neuen adligen Menschheit eintretende Buch *Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage* von Erdmann Gottreich Christaller (vgl. NPB 170 f. [dort fälschlich Johann Gottlieb Christaller zugeschrieben] und Brobjer 1997b, 691; zu N.s möglichem Einfluss auf Christaller vgl. Kr I, 104 f.; auch bei Bleibtreu 1886a = 1886b, 88 wird aus Christallers *Aristokratie des Geistes* zitiert).

Obwohl N. das Abstraktum „Aristokratismus des Geistes" sonst vermeidet, spricht er doch schon früher von den „Aristokraten des Geistes" (MA I 210, KSA 2, 172, 10 f.; vgl. NL 1881, KSA 9, 15[17], 642, 24). „Aristokraten des Geistes" sei, heißt es in NL 1885, KSA 11, 35[76], 543, 24 f. (korrigiert nach KGW IX 4, W I 3, 64, 30), ein „Leibwort für Juden" (ähnlich NL 1885, KSA 11, 41[3], 678, 11–14 = KGW IX 4, W I 5, 42, 46–50) — ob da Börne nachklingt? Auch der von N. eifrig studierte Paul de Lagarde benutzt in seiner Schrift über *Die Religion der Zukunft* von 1878 schon die Wendung „Aristokratie des Geistes" (Lagarde 1920, 245). Zum Begriff und zur Hochschätzung von Aristokratie bei N. im Allgemeinen vgl. NWB 1, 120–129 und NH 192–194 (Giuliano Campioni), zum „Aristokratismus der Gesinnung" NK KSA 6, 218, 15 f.

112, 4 *évangile des humbles*] Französisch: „Evangelium der Geringen". Vgl. EH WA 1, KSA 6, 358, 3; GD Die „Verbesserer" der Menschheit 4, KSA 6, 102, 2 u. AC 43, KSA 6, 218, 22 f.; deutsch als „Evangelium der Niedrigen" in WA Epilog, KSA 6, 51, 24. In Renans Schriften ist diese Wendung direkt nicht nachweisbar. Jedoch heißt es z. B. bei Renan 1867, 342 (= Renan 1863, 329): „Jésus recherchait les humbles et les rebutés de toute sorte; les pharisiens voyaient en cela une

insulte à, leur religion d'hommes comme il faut." („Jesus suchte die Geringen und die Entmutigten; die Pharisäer sahen darin eine Beleidigung ihrer eigenen Religion der ordentlichen Menschen.") Jesus widmet nach Renans *Vie de Jésus* sein ganzes Leben dem Engagement für die Niedrigsten: „Les fondateurs du royaume de Dieu seront les simples. Pas de riches, pas de docteurs, pas de prêtres; des femmes, des hommes du peuple, des humbles, des petits. Le grand signe du Messie, c'est ‚la bonne nouvelle annoncée aux pauvres.' La nature idyllique et /129/ douce de Jésus reprenait ici le dessus. Une immense révolution sociale, où les rangs seront intervertis, où tout ce qui est officiel en ce monde sera humilié, voilà son rêve. Le monde ne le croira pas; le monde le tuera. Mais ses disciples ne seront pas du monde. Ils seront un petit troupeau d'humbles et de simples, qui vaincra par son humilité même. Le sentiment qui a fait de ‚mondain' l'antithèse de ‚chrétien' a, dans les pensées du maître, sa pleine justification." (Renan 1863, 128 f. „Die Begründer des Reiches Gottes werden die einfachen Leute sein. Nicht Reiche, nicht Gelehrte, nicht Priester; Frauen, Männer aus dem Volk, die Geringen, die Kleinen. Das große Zeichen des Messias ist ‚die gute Botschaft für die Armen'. Die idyllische und /129/ sanfte Natur Jesu gewann hier wieder oberhand. Eine immense soziale Revolution, wo die Rangabfolge verkehrt werden wird, wo alles, was in dieser Welt Amt und Würden hat, erniedrigt werden wird, war sein Traum. Die Welt wird ihm nicht glauben; die Welt wird ihn töten. Aber seine Jünger werden nicht von dieser Welt sein. Sie werden eine kleine Herde von Geringen und Einfachen sein, die durch ihre Niedrigkeit selbst siegen wird. Das Gefühl, das aus ‚weltlich' die Antithese zu ‚christlich' gemacht hat, findet im Denken des Meisters seine völlige Rechtfertigung.") Diese Präferenz für die *humbles* schlägt nach Renan auch auf manche Texte des Neuen Testaments durch: „Le caractère dominant des *Actes,* comme celui du troisième Évangile, est une piété tendre, une vive sympathie pour les gentils, un esprit conciliant, une préoccupation extrême du surnaturel, l'amour des petits et des humbles, un grand sentiment démocratique ou plutôt la persuasion que le peuple est naturellement chrétien, que ce sont les grands qui l'empêchent de suivre ses bons instincts" (Renan 1866, XXV. „Der dominierende Zug der *Apostelgeschichte*, wie jener des dritten Evangeliums [sc. Lukas], ist eine zärtliche Frömmigkeit, eine lebhafte Sympathie für die Braven, ein versöhnlicher Geist, eine extreme Beschäftigung mit dem Übernatürlichen, eine Liebe für die Kleinen und die Geringen, ein ausgeprägt demokratischer Sinn, oder genauer die Überzeugung, dass das Volk von Natur aus christlich sei, dass es die Großen seien, die es vom Befolgen seiner guten Instinkte abhalten würden").

Im christlichen Kontext ist der Sprachgebrauch durchaus geläufig, das Evangelium sei von den „humbles", den Geringsten aufgenommen worden, auch wenn „l'Evangile des humbles" etwa in einem Artikel des reformierten

Theologen Edmond de Pressensé in der *Revue chrétienne* von 1868 noch kein festgefügter Begriff ist, sondern sich nur aus der Satzgliedstellung ergibt: „L'Eglise aristocratique par excellence, qui a le clergé le plus richement doté du monde, peut revendiquer toutes les gloires excepté celle d'être à l'image du pauvre divin qui a fait recevoir l'Evangile des humbles et des ignorants, parce qu'il vivait avec eux et comme eux." (Pressensé 1868, 575. „Die aristokratische [sc. katholische] Kirche schlechthin, die den bestbezahlten Klerus der Welt hat, kann alle Ehren für sich reklamieren außer derjenigen, ein Abbild des armen Gottmenschen zu sein, der die Geringen und Unwissenden das Evangelium empfangen ließ, weil er mit ihnen und wie sie lebte.").

112, 6 f. *wenn man mit seinen Eingeweiden Christ, Katholik und sogar Priester geblieben ist!*] Vgl. z. B. Hillebrand 1886b, 199 f.: „Seine [sc. Renans] Aristokraten aber sind die Gelehrten — ich kann mir nicht helfen, ich sehe immer das Ohrläppchen des Priesters, der alles Wissen besitzt." Demgegenüber Brandes 1887b, 76: „Er [sc. Renan] hatte gar nichts Priesterartiges und gar nichts von dem Pathos eines Märtyrers des freien Gedankens. [...] ‚Ich verkehre nicht mit Katholiken', [sagt Renan]".

112, 7–12 *Christ, Katholik und sogar Priester geblieben ist! Renan hat seine Erfindsamkeit, ganz wie ein Jesuit und Beichtvater, in der Verführung; seiner Geistigkeit fehlt das breite Pfaffen-Geschmunzel nicht, – er wird, wie alle Priester, gefährlich erst, wenn er liebt. Niemand kommt ihm darin gleich, auf eine lebensgefährliche Weise anzubeten...*] In W II 3, 11 heißt es stattdessen: „Katholik und Femininum geblieben ist! Seine Finessen sind alle Weibs-~~Priester-finessen — sie machen einem Manne beinahe Schande~~⟨.⟩ / Der H a ß Renan's ist [...] nicht aus erster Hand und ⟨er ist⟩ unschuldig und jedenfalls unschädlich: [...] aber er versteht auf eine tödtliche Weise zu verehren" (KGW IX 7, W II 3, 11, 30–38 u. 17–22, vgl. KSA 14, 423). Über die Moral des Jesuitismus beabsichtigte N. sich offensichtlich anhand des *Compendium theologiae moralis* des französischen Jesuitenpaters Jean-Pierre Gury kundig zu machen (Gury 1862, vgl. NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 = KGW IX 3, N VII 3, 188, 2–4). Zu 112, 10–12 vgl. NL 1888, KSA 13, 14[41], 238 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 169, 26–36; im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Renan, der das mit den Weibern gemeinsam hat, daß er nur lebensgefährlich wird, wenn er liebt; er der niemals ohne kleine mörderische Nebenabsichten einen alten Götzen von Ideal umarmt hat, immer neugierig, ob das, was er umarmt, nicht bereits wackelt..." In dieser Notiz erscheint Renan als ein besonders kluger Götzen-Kritiker. Diese Nähe zum Geschäft, das sich N. in GD selbst aufgibt, scheint in der definitiven Fassung von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 2 die schroffe Abgrenzung von Renan notwendig gemacht zu haben, will N. doch möglichst ausschließen, verwechselt zu werden (EH Vorwort 1, KSA 6, 257).

3

Vgl. die Vorstufe NL 1887/88, KSA 13, 11[9], 11 f. (KGW IX 7, W II 3, 196). Zur Charakteristik des französischen Literaturkritikers Charles-Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) siehe auch Brandes 1887b, 221 f. (im Ton und in der Metaphorik abweichend) sowie, gerade im Hinblick auf Sainte-Beuves schwache Natur, seine plebejische, priesterliche Art und seine Sinnlichkeit mitunter ebenso kritisch wie N., jedoch immer respektvoll Hillebrand 1886c, 1–47. Die Sainte-Beuve-Zitate in NL 1887/88, KSA 13, 11[69], 33 (KGW IX 7, W II 3, 168, 34–54) sind ein Exzerpt aus Foucher 1873, 399 und dort Bestandteil einer langen Sainte-Beuve-Abhandlung (Foucher 1873, 361–414). Ins Vorfeld von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3 gehören auch NL 1885, KSA 11, 38[5], 600 sowie NL 1884, KSA 11, 26[404], 257: „Sainte-Beuve — stille Wuth aller feineren Franzosen über die ‚furchtbare Dummheit' —: möchte gern verleugnen, daß ihm alle Philosophie fehlt, ebenso aller Charakter, ja sogar, was nach Beiden nicht Wunder nimmt, aller feste Geschmack in artibus et litteris. Er weiß weder mit den starken Seiten Voltaire's, noch mit Montaigne, Charron, Chamfort, Larochefoucauld, Stendhal zurecht zu kommen: — Er ärgert sich nämlich, mit einer Art Neid, über die Thatsache, daß diese Menschenkenner alle auch noch einen Willen und Charakter im Leibe haben."

Auch das *Journal des Goncourt* verfährt mit Sainte-Beuve unbarmherzig, vgl. die auch in KSA 14, 423 mitgeteilten Stellen: „La petite touche — c'est le charme et la petitesse de la causerie de Sainte-Beuve. *Point de hautes* idées, *point de grandes expressions*, point de ces images qui détachent en bloc une figure. Cela est aiguisé, menu, pointu, c'est une pluie de petites phrases qui peignent, à la longue, et par la superposition et l'amoncellement. Une conversation ingénieuse, spirituelle mais *mince*; une conversation où il y a de la grâce, de l'épigramme, du gentil ronron, de la griffe et de la *patte de velours*. Conversation, au fond, *qui n'est pas la conversation d'un mâle supérieur*" (Goncourt 1887, 2, 66; von N. Unterstrichenes kursiviert, doppelt Unterstrichenes kursiv und gesperrt; Strich und NB (?) am rechten Blattrand. „Das gewisse Etwas – das ist der Charme und die Kleinkariertheit des Geplauders von Sainte-Beuve. *Absolut keine hohen* Ideen, *keine großen Ausdrücke*, keines von diesen Bildern, die *en bloc* eine Gestalt herausmodellieren. Es ist geschärft, zierlich, spitz, ein Regenschauer aus kleinen Sätzen, die auf die Dauer und durch Überlagerung und Stapelung ein Bild malen. Eine geschickte Unterhaltung, geistreich, aber *dünn*; eine Unterhaltung, in welcher es Anmut, Epigramme, nettes Gemurmel, Krallen und *Pfoten aus Samt* gibt. Eine Unterhaltung, die im Grunde genommen *nicht die Unterhaltung eines hervorragenden Männchens ist*."). „Voltaire amène chez Sainte-Beuve un éloge de Rousseau, dont

il parle comme *un esprit de sa famille*, comme *un homme de sa race*“ (ebd., 103; Kursiviertes von N. unterstrichen. „Voltaire führt bei Sainte-Beuve ein Loblied auf Rousseau. Er spricht von ihm, als sei er *ein Geist seiner Familie*, als sei er *ein Mann seiner Rasse*“).

Insbesondere hat aber, wie zahlreiche Übernahmen belegen, der Sainte-Beuve-Essay von Paul Albert den Abschnitt GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3 direkt beeinflusst. Aufschlussreich ist, dass N. für seine Kritik an Sainte-Beuve gerade jene Methode anwendet, die Albert als diejenige Sainte-Beuves ausweist, nämlich zur Beurteilung eines literarischen Werkes auf die Person und ihr Milieu zurückzugreifen (vgl. Albert 1885, 2, 320 f., zur Milieu-Theorie NK 145, 25–28) und aus der Verurteilung der Person die Wertlosigkeit des Werkes abzuleiten. N. führt also Sainte-Beuve durch sich selbst *ad absurdum*.

112, 16 *Nichts von Mann*] Wohl auch eine Anspielung auf die weibliche Namensform „Sainte-Beuve“ sowie auf die in ÜK GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 3 mitgeteilte, von N. unterstrichene Stelle aus Goncourt 1887, 2, 66.

112, 17 f. *Schweift umher, fein, neugierig, gelangweilt, aushorcherisch*] Vgl. Albert 1885, 2, 323 zu Sainte-Beuves Methode: „Quant aux contemporains, il faudrait les espionner, les surprendre en déshabillé, les trahir, et c’est ce que ne fera jamais un galant homme. Les *Portraits contemporains* sont malheureusement pleins d’indiscrétions de ce genre.“ („Was die Zeitgenossen betrifft; müsste man sie ausspionieren, sie entblößt überraschen, sie verraten, und genau dies würde ein galanter Mensch nie tun. Die *Portraits contemporains* sind leider voller Indiskretionen dieser Art.“) Albert merkt weiter an, der Kritiker mache sich so zum „valet de chambre du grand homme“ (ebd., 324 — „Kammerdiener des großen Mannes“), indem er dem großen Menschen bei seinen irdischen Verrichtungen neugierig zuschaue (ähnlich ebd., 335).

112, 19 *Weibs-Rachsucht*] Vgl. NK KSA 6, 274, 8–10.

112, 19–21 *Als Psycholog ein Genie der médisance; unerschöpflich reich an Mitteln dazu*] N. kombiniert hier zwei Stellen vom Anfang und vom Ende von Alberts Sainte-Beuve-Essay: „Amis et ennemis s’accordent à la [sc. Sainte-Beuves Werk] déclarer considérable. On a même parlé de *génie*. Peut-être dans quelque dix ans y aura-t-il de ce côté aussi un peu de déchet.“ (Albert 1885, 2, 309. „Freund und Feind stimmen überein, sein Werk [sc. Sainte-Beuves] beachtlich zu nennen. Man sprach sogar von *Genie*. Möglicherweise wird man in ein paar Jahrzehnten auch dort einigen Schwund finden.“) Sowie: „En somme, ces dernières publications n’ajoutent rien à la réputation de Sainte-Beuve comme écrivain; elles ne don-/336/nent pas de son caractère une idée très favorable; enfin, elles sont un argument très sérieux contre la méthode

dite *naturelle*, qui ne se soutient que par les indiscrétions, les trahisons, les médisances, et qui, sous prétexte de nous donner l'homme tout entier, n'en étale que les misères et les défaillances." (Albert 1885, 2, 335 f. „In der Summe tragen diese neusten Publikationen nichts zu Sainte-Beuves Ruf als Schriftsteller bei; sie geben /336/ von seinem Charakter kein sehr vorteilhaftes Bild; zudem sind sie ein sehr ernsthaftes Argument gegen die sogenannte *natürliche* Methode, die sich einzig durch Indiskretion, Verrat und schlechtes Gerede erhält und unter dem Vorwand, den gesamten Menschen zu zeigen, bloß die Schlechtigkeiten und Schwächen des Menschen ausbreitet.").

112, 22–26 *Plebejisch in den untersten Instinkten und mit dem ressentiment Rousseau's verwandt: folglich Romantiker – denn unter allem romantisme grunzt und giert der Instinkt Rousseau's nach Rache. Revolutionär, aber durch die Furcht leidlich noch im Zaum gehalten.*] Vgl. Goncourt 1887, 2, 90: „Dans ces quelques paroles, *jaillies du plus secret et du plus sincère de son âme*, on sent, dans Sainte-Beuve, le *célibataire révolutionnaire*, et il nous apparaît presque avec la tête d'un conventionnel *niveleur*, d'un homme laissant percer contre la société du XIX^e^ siècle *des haines à la Rousseau, ce Jean-Jacques auquel il ressemble un peu physiologiquement*." (Kursiviertes von N. unterstrichen; Strich am rechten Seitenrand, am linken Seitenrand zum letzten Nebensatz: „[ecce?] h[omo]" glossiert. „In einigen, *aus dem Geheimsten und Aufrichtigsten seiner Seele aufgetauchten* Worten spürt man bei Sainte-Beuve den *revolutionären Junggesellen*. Er erscheint uns fast wie ein konventioneller *Nivellierer*, wie ein Mann, der gegen die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts *Hasstiraden à la Rousseau* schleudert, *dieser Jean-Jacques, dem er äußerlich ein wenig ähnlich sieht*."). Bei Albert 1885, 2, 311 heißt es: „C'était un *plébéien*, malgré le *De*." (Von N. „plébeien" unterstrichen, „*De*" im Originaldruck kursiv. „Er war ein *Plebejer*, trotz des *Von*.") „*Il a été saint-simonien, républicain, catholique, et surtout romantique*" (Ebd., 318; Kursiviertes von N. unterstrichen. „*Er war Saint-Simonist, Republikaner, Katholik und vor allem Romantiker*". Zu Sainte-Beuves in Hass transformierter Liebe vgl. ebd., 319). Auch Foucher 1873, 389 stellt die Verbindung zu Rousseau her.

112, 26 f. *Ohne Freiheit vor Allem, was Stärke hat*] Vgl. Albert 1885, 2, 313: „A-t-il compris en mourant ce que c'était que l'indépendance? Défendre la libre pensée, c'est bien; mais il faut avoir l'âme libre d'abord." („Hat er im Sterben verstanden, was die Unabhängigkeit ist? Die Freiheit der Gedanken zu verteidigen, das ist gut; aber dafür muss man zuerst eine freie Seele haben.").

112, 27 f. *Port Royal*] Dem berühmten Zisterzienserinnenkloster Port-Royal des Champs bei Paris, das für die innerkatholische Reformbewegung des Jansenismus in Frankreich von entscheidender Bedeutung war, hat Sainte-Beuve sein

fünfbändiges Hauptwerk gleichen Titels (1840–1859) gewidmet. N.s Bild von Pascal ist von Sainte-Beuves *Port-Royal* mitbestimmt, vgl. die Notizen in NL 1880, KSA 9, 7[29]-[34], 324 f. u. NL 1887, KSA 12, 10[120], 526 (KGW IX 6, W II 2, 56, 8–10).

112, 28 f. *Erbittert gegen alles Grosse an Mensch und Ding, gegen Alles, was an sich glaubt.*] Vgl. Albert 1885, 2, 326: „De quoi parlait-il donc? Il évitait tout ce qui était grand, généreux, convaincu, tout ce qui aurait pu donner une secousse aux âmes engourdies. Les grands écrivains, ou il les négligeait, ou il les prenait par des petits côtés.“ („Wovon sprach er bloß? Er pflegte alles, was groß, großzügig, überzeugt war, zu vermeiden, alles was die erstarrten Seelen hätte erschüttern können. Entweder vernachlässigte er die großen Schriftsteller oder er nahm sie auf die leichte Schulter.“).

112, 30 f. *gekrümmt beständig, wie jener berühmte Wurm, weil er sich beständig getreten fühlt.*] Vgl. NK 64, 5–7 u. 127, 10 f. Wie sehr sich Sainte-Beuve etwa um der Aufnahme in die Académie Française willen gekrümmt hat, erörtert Albert 1885, 2, 330–333.

112, 31 f. *Als Kritiker ohne Maassstab, Halt und Rückgrat*] Vgl. Albert 1885, 2, 319: „Une critique, à ce moment [sc. 1862 bei Erscheinen der *Nouveaux Lundis*], est lancée et répétée: c'est agréable, instructif, intéressant, les jugements sont bons, mais l'auteur n'a pas de code, pas de méthode.“ („In diesem Augenblick wird eine Kritik laut und wiederholt: Es ist angenehm, lehrreich, interessant, die Urteile sind gut, aber der Autor hat keine Richtlinien, keine Methode.“) Ebd., 323, heißt es nach der Schilderung von Sainte-Beuves Verfahrensweisen: „Telle est la methode. Est-ce une methode? Non. Il n'y a ni science, ni precision, ni exactitude.“ („So ist die Methode. Ist dies eine Methode? Nein. Es gibt da weder Wissenschaft noch Präzision oder Exaktheit.“).

112, 32–113, 2 *mit der Zunge des kosmopolitischen libertin für Vielerlei, aber ohne den Muth selbst zum Eingeständniss der libertinage.*] Vgl. Albert 1885, 2, 333 (am linken Blattrand zwei Randstriche N.s): „L'auteur de ces *racontars* aime à se cacher derrière un autre pour décocher ses traits, derrière un mort surtout. Attaquer Victor Hugo, il n'ose directement: il s'embusque derrière Baudelaire: / J'ai vu mon petit ami libertin (Baudelaire) qui m'a dit les choses les plus étranges en littérature et en poésie, mais spirituel et qui m'ouvre des jours sur les générations survenantes. Il raffole de Balzac, mais quand il en vient à Hugo, il me dit: C'est un *âne de génie*. — Un âne, dis-je, et j'essaye de l'en faire démordre. — C'est un mulet obstiné que vous voulez dire? — Non, c'est bien *un âne*. — Il y tient, et je finis par comprendre sa pensée, *par y entrer même*.“ („Der Verfasser dieses *Geredes* liebt es, sich hinter einem andern zu verstecken,

um seine Pfeile zu schießen, am Liebsten versteckt er sich hinter einem Toten. Er wagt es nicht Victor Hugo direkt anzugreifen: er verbirgt sich hinter Baudelaire: / Ich habe meinen lieben freigeistigen Freund (Baudelaire) gesehen, der mir die sonderbarsten, aber geistreichen Dinge aus Literatur und Poesie gesagt hat und der mir die Sicht eröffnet hat auf die kommenden Generationen. Er schwärmt für Balzac aber wenn es um Hugo geht, dann sagt er: Er ist ein *Esel von Genie*. — Ein Esel, antworte ich, und ich versuche ihn davon abzubringen. — Er ist ein verbohrtes Maultier, wollen Sie sagen? — Nein, er ist wirklich *ein Esel*. — Er berharrt auf diesem Ausdruck und ich verstehe langsam seinen Gedanken, *indem ich selbst in ihn eintrete*.“) Dieses Zitat findet sich zwar auch bei Sainte-Beuve 1876, 36 (NPB 514), dort freilich ohne Lesespur (vgl. auch KSA 14, 724 und Campioni 2001, 214, Fn. 2, ferner Pestalozzi 1978, 161 f.). Hugo als „Esel von Genie“ wird unter dem Eindruck der ersten Albert-Lektüre in NL 1885, KSA 11, 34[45], 434 (KGW IX 1, N VII 1, 165, 12–20) und NL 1885, KSA 11, 38[6], 601 aufgenommen.

113, 2 f. *Als Historiker ohne Philosophie, ohne die M a c h t des philosophischen Blicks*] Vgl. Albert 1885, 2, 323: „Sainte-Beuve n’a pas l’esprit philosophique.“ („Saint-Beuve besitzt keinen philosophischen Geist.“).

113, 4 *die Aufgabe des Richtens in allen Hauptsachen ablehnend*] Vgl. Albert 1885, 2, 320: „Cependant il s’arrêtait dans ses hardiesses; il ne prenait pas le romantisme tout entier: il avait peur des conséquences. [...] Cette indécision, il l’a conservée jusqu’au bout, mais est devenu de plus en plus classique.“ („Während er in seinen Dreistigkeiten innehielt, nahm er die Romantik nicht gesamthaft an: er hatte Angst vor den Konsequenzen. [...] Diese Unentschlossenheit hat er bis zum Schluss behalten, aber er ist immer klassischer geworden.“).

113, 8 f. *Nach einigen Seiten eine Vorform Baudelaire’s.*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[231], 90 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 111, 40–44): „1844 c. Baudelaire abhängig von Sainte-Beuve (Joseph Delorme) sagt... Sainte-Beuve sagt zu ihm: ‚Vous dites vrai, ma poesie [sic] se rattache à la vôtre. J’avais gouté [sic] du même fruit amer, plein de cendres, au fond.‘“ („‚Sie haben Recht, meine Lyrik steht in Verbindung zu der Ihren. Ich kostete im Grunde von derselben bitteren Frucht voller Asche.‘“) Es handelt sich um ein Zitat aus Charles Baudelaires *Œuvres posthumes et correspondances inédites*, wo auch zu lesen ist: „Baudelaire voyait dans l’auteur de *Volupté* son ancêtre littéraire. Aussi lui avait-il voué une révérence et une tendresse presque filiales“ (Baudelaire 1887, 231. „Baudelaire hat im Autor der *Volupté* seinen literarischen Vorfahren gesehen. Er brachte ihm eine Verehrung und Zärtlichkeit entgegen, fast wie ein Sohn“). N. hat diesen Band, der Baudelaires Korrespondenz mit Sainte-Beuve enthält

(ebd., 231–281), Anfang 1888 gelesen (vgl. N.s Brief an Köselitz, 26. 02. 1888, KSB 8, Nr. 1000, S. 263–265) und einige Exzerpte angefertigt (NL 1887/88, KSA 13, 11[160]-11[234], 75–92 = KGW IX 7, W II 3, 108–128, 22–38). Er ist in N.s Bibliothek nicht erhalten. Andererseits hat N. bei Albert 1885, 2, 333 (Lesespuren N.s, NPB 107) gelesen, wie sich Sainte-Beuve selbst bei seiner Kritik an Hugo hinter Baudelaire versteckt habe, vgl. NK 112, 32–113, 2. Zu N. und Baudelaire vgl. NK KSA 6, 289, 11–15.

4

113, 11 f. *Die imitatio Christi gehört zu den Büchern, die ich nicht ohne einen physiologischen Widerstand in den Händen halte*] Gemeint ist die spätmittelalterliche Erbauungsschrift *De imitatione Christi* (*Über die Nachfolge Christi*) von Thomas a Kempis (ca. 1380–1471), einer der am weitesten verbreiteten religiösen Texte und eine Anweisung zum demütigen christlichen Leben. N. hatte bereits zu seiner Konfirmation eine deutsche Ausgabe des Werkes erhalten (NPB 592 f.); im späten Nachlass notierte er einige Überlegungen dazu, vgl. NL 1888, KSA 13, 11[409], 189 (KGW IX 7, W II 3, 7, 39–42); NL 1887, KSA 12, 9[24], 348 (KGW IX 6, W II 1, 119, 26–28): „die imitatio als Buch der Verführung (bei Comte)“; ferner NL 1887, KSA 12, 10[169], 557 f. (KGW IX 6, W II 2, 23, 2–4), wo das Werk zur „große[n] Litteratur der Verleumdung“ gerechnet wird — neben den Kirchenvätern, Pascal und Schopenhauer. Auch im zeitgenössischen literarischen Diskurs konnte N. Bezugnahmen auf die *Imitatio* finden, so etwa in einer Bourget-Rezension bei France 1888, 348–350. Im *Journal des Goncourts* wird am 22. März 1869 berichtet: „Nous allons chez Sainte-Beuve qui, en dépit de son peu de goût pour notre roman, est disposé à lui consacrer un article critique. Et pendant une heure, il nous tient sous une espèce de sermon rabâcheur et aigre, tournant, par moments, à des accès d’une colère en enfance. / Au bout d’une heure de gronderie à propos de tout le livre, il nous accuse d’avoir dénaturé le sens de l’IMITATION, ce doux livre d’amour et de mélancolie, et envoyant Troubat chercher son exemplaire, il nous le montre pareil à un herbier, plein de fleurs sèches et d’annotations en marge, et il se met, se tournant vers le jour qui tombe, à en nasiller le latin, qu’il épelle avec une voix subitement changée, une voix *prêtreuse*, et il ferme le livre sur cette phrase: ‚Oh! il y a un amour là dedans… on en a un sirop pour toute sa vie!‘ / Et nous, en nous-mêmes, nous étions en train de rire, pensant, que peut-être *l’evêque du diocèse des athées* allait prendre contre notre livre la défense de la religion.“ (Goncourt 1888, 3, 221. „Wir gehen zu Sainte-Beuve, der, obwohl ihm unser Roman nicht gefällt, eine Rezension

darüber verfassen will. Und während einer Stunde hält er uns eine Art abschätzige und säuerliche Predigt, die manchmal sogar in einen fast kindlichen Wutanfall mündet. / Nach einer Stunde Schelte im Bezug auf unser gesamtes Buch, beschuldigt er uns, den Sinn der IMITATIO zu entstellen, dieses sanften Buchs der Liebe und der Melancholie, und nachdem er Troubat sein Exemplar holen ließ, zeigt er es uns, gleich einem Herbarium voller trockener Blumen und Randnotizen. Nun beginnt er, indem er sich gegen die Dämmerung wandte, näselnd das Latein vorzulesen, welches er mit einer plötzlich veränderten Stimme buchstabiert, mit einer *priesterlichen* Stimme, und endlich schließt er das Buch mit folgendem Satz: ‚Oh! Darin gibt es eine Liebe... davon kann man ein Leben lang zehren!' / Und wir sind innerlich in Lachen ausgebrochen, während wir dachten, *der Bischof der Diozöse der Atheisten* werde vielleicht gegenüber unserem Buch die Religion verteidigen.") Der überraschende Übergang von Sainte-Beuve zur *Imitatio Christi* in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen könnte von der Lektüre dieser Stelle inspiriert sein.

113, 12–16 *sie haucht einen parfum des Ewig-Weiblichen aus, zu dem man bereits Franzose sein muss — oder Wagnerianer... Dieser Heilige hat eine Art von der Liebe zu reden, dass sogar die Pariserinnen neugierig werden.*] Vgl. zur Liebe in der *Imitatio* die in NK 113, 11 f. mitgeteilte Stelle aus Goncourt 1888, 3, 221. Eine weitere Inspirationsquelle ist wohl Guyau 1887, 101 (vgl. auch NK KSA 6, 190, 28–34): „Rien dans l'antiquité païenne n'est comparable au chapitre de *l'Imitation* sur l'amour. La passion ainsi contenue et détournée monte à des hauteurs jusqu'alors inconnues, comme un fleuve qu'on entrave; elle n'en reste pas moins toujours elle-même. Que dirons-nous des mystiques visionnaires, des sainte Thérèse, des *Chantal* et des Guyon? La piété ici, dans son exagération, touche à la folie de l'amour; *sainte Thérèse eut pu être une courtisane de génie, comme elle a été une sainte*. Les physiologistes et les médecins ont souvent observé de nos jours des cas pathologiques analogues, où l'effusion religieuse n'est pour ainsi dire qu'une méprise." (Von N. Unterstrichenes kursiviert, der Buchtitel im Original kursiv; mehrere Markierungen am rechten Blattrand. Den Passus mit Theresa von Avila nimmt N. in GM III 17, KSA 5, 380, 5 f. auf. „Nichts in der heidnischen Antike ist vergleichbar mit dem Kapital über die Liebe in der *Imitatio*. Die so unterdrückte und zweckentfremdete Leidenschaft steigt in bisher ungeahnte Höhen auf wie ein Fluss, der gestaut wird; dennoch bleibt sie nicht weniger sie selbst. Was werden wir über die visionären Mystikerinnen, über die Heilige Theresa, *Chantal* oder Guyon sagen? Diese Frömmigkeit berührt in ihrer Übertreibung den Wahnsinn der Liebe; *die heilige Theresa hätte genauso gut eine geniale Kurtisane werden können, wie sie eine Heilige gewesen ist*. Die Physiologen und Mediziner haben heutzutage oft ähnliche pathologische Fälle beobachtet, wo der religiöse Erguss eigentlich bloß

eine Verwechslung gewesen ist.“). Albert 1885, 2, 279 berichtet, die junge George Sand habe die *Imitatio Christi* gelesen: „ce livre, qui est le code de la perfection mais de l’égoïsme, ne la satisfait pas“ („das Buch, welches den Schlüssel der Vollkommenheit, aber des Egoismus ist, stellte sie nicht zufrieden“). Heiliggesprochen wurde Thomas a Kempis übrigens nie.

113, 16–19 *Man sagt mir, dass jener klügste Jesuit, A. Comte, der seine Franzosen auf dem Umweg der Wissenschaft nach Rom führen wollte, sich an diesem Buche inspirirt habe.*] In M 542 galt der französische Philosoph und Begründer des Positivismus Auguste Comte (1798–1857) noch als „Umschlinger und Bändiger der strengen Wissenschaften“ (KSA 3, 311, 9), während es in JGB 48 bereits heißt: „Wie katholisch, wie undeutsch riecht uns Auguste Comte’s Sociologie mit ihrer römischen Logik der Instinkte!“ (KSA 5, 69, 25 f.) In seinem späteren Werk hatte sich Comte einer Religion der Menschlichkeit verschrieben (vgl. Comte 1851), deren katholisierende Tendenzen von den Zeitgenossen stark kritisiert wurden.

Zu seiner Präferenz für das Werk von Thomas a Kempis vgl. z. B. Janet 1882, 619: „On dit qu’un des livres qu’Auguste Comte aimait le mieux et lisait le plus, c’était *l’Imitation de Jésus-Christ*.“ („Man sagt, eines der Bücher, die Auguste Comte am meisten schätzte und oft las, sei die *Imitatio Jesu Christi* gewesen.“) Littré teilt in seinem monumentalen Werk *Auguste Comte et la philosophie positive* zwei Briefe Comtes an Célestin de Blignières mit, in denen es u. a. heißt: „Comme transition aux lectures morales, je vous recommande la pratique journalière de l’*Imitation* [...]. Voyez-y un admirable poëme sur la nature humaine, et lisez-le en vous proposant d’y remplacer Dieu par l’Humanité. Cela deviendra une source féconde de nobles jouissances et d’intimes améliorations.“ (Littré 1863, 660; Brief Comtes vom 02. 01. 1851. „Als Übergang zur Lektüre mit moralischem Inhalt empfehle ich das tägliche Lesen der *Imitatio* [...]. Sehen Sie darin ein bewundernswertes Gedicht über die menschliche Natur und lesen Sie es, indem Sie sich vornehmen, das Wort Gott durch das Wort Menschheit zu ersetzen. Dadurch wird das Werk zu einer fruchtbaren Quelle vornehmer Freuden und persönlicher Verbesserungen.“) In seinem Brief vom 10. 03. 1851 bemängelt Comte, dass dem Aufbau der *Imitatio* ein Plan ermangele. „Cela ne détruit nullement l’éminent mérite de cet incomparable poëme sur la nature humaine, où l’incohérence est surtout due aux croyances dominantes. Jusqu’à ce qu’il surgisse une autre suite des chants propres à diriger l’intime culture du cœur, cet informe chef-d’œuvre conservera toujours un prix infini, non-seulement comme haute satisfaction esthétique, mais surtout pour l’amélioration morale. Un célèbre empereur musulman en faisait sa lecture favorite. Encore plus dégagés des croyances qui l’inspirèrent, j’espère que tous les jeunes positivistes se le rendront bientôt familier, en pouvant de

plus aspirer à le refaire d'après la nouvelle unité religieuse…" (Littré 1863, 661. „Dies zerstört mitnichten den unbestrittenen Verdienst dieses unvergleichlichen Gedichts über die menschliche Natur, wo die Inkohärenz vor allem den dominierenden Glaubenssätzen geschuldet ist. Bis eine andere Reihe von Liedern entsteht, geeignet die intime Kultur des Herzens zu führen, wird dieses unförmige Meisterwerk immer einen unbezahlbaren Wert behalten, nicht nur zur hohen ästhetischen Befriedigung, sondern vor allem zur moralischen Verbesserung. Ein berühmter muslimischer Kaiser machte dieses Werk zu seiner bevorzugten Lektüre. Noch weiter entfernt von den Glaubenssätzen, die es inspiriert haben, hoffe ich, dass alle jungen Positivisten sich mit diesem Werk vertraut machen werden; sie können sogar danach trachten, es neu zu machen nach Maßgabe der neuen religiösen Einheit…")

Intensiv durchgearbeitet und mit kritischen Lesespuren versehen hat N. auch John Stuart Mills Abhandlung *Auguste Comte und der Positivismus* (Mill 1869–1880, 9, 1–141). Darin spielt die *Imitatio* allerdings keine Rolle.

113, 19 *„die Religion des Herzens"*…] Der Begriff, der sich im 19. Jahrhundert großer Beliebtheit erfreut und etwa auf Rousseaus freie Form naturreligiöser Verinnerlichung Anwendung findet (vgl. z. B. Erdmann 1866, 2, 233), wird auch in der von N. gelesenen, religionswissenschaftlichen Literatur benutzt (so bei Wellhausen 1884, 101). Die Wendung wird von Renan zur Charakterisierung von Jesu spezifischer Frömmigkeit benutzt: „Jésus ne voulait que la religion du cœur; celle des pharisiens consistait presque uniquement en observances." (Renan 1867, 342 = Renan 1863, 329. „Jesus wollte bloß die Religion des Herzens; diejenige der Pharisäer bestand fast nur in Vorschriften.").

5

Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[163], 550 f. (KGW IX 6, W II 2, 32, 12–46), NL 1887/88, KSA 13, 11[16], 13 (KGW IX 7, W II 3, 194, 22–26) sowie NL 1888, KSA 13, 14[215], 391 (KGW IX 8, W II 5, 6, 2–14).

113, 21–27 *G. Eliot. – Sie sind den christlichen Gott los und glauben nun um so mehr die christliche Moral festhalten zu müssen: das ist eine englische Folgerichtigkeit, wir wollen sie den Moral-Weiblein à la Eliot nicht verübeln. In England muss man sich für jede kleine Emancipation von der Theologie in furchteinflössender Weise als Moral-Fanatiker wieder zu Ehren bringen. Das ist dort die Busse, die man zahlt.*] Während bei N. ein intensives Studium von Originalwerken der englischen Schriftstellerin George Eliot (1819–1880) nicht belegt ist — in seiner Bibliothek befanden sich die Romane *Die Mühle am Fluss* und

Middlemarch, die freilich nicht erhalten sind (NPB 209 f.) —, hat er Ferdinand Brunetières Eliot-Aufsatz eingehend studiert (Brunetière 1884b, 271–321, zahlreiche Anstreichungen N.s, vgl. NPB 157 f.). Darin versucht Brunetière, einen typisch englischen Naturalismus am Beispiel Eliots vom französischen dadurch zu unterscheiden, dass eine viel genauere Beobachtung des kleinbäuerlichen Milieus vorliege und zudem eine starke Beeinflussung durch die Philosophie des Utilitarismus. Dabei attestiert er Eliot einen ausgeprägten Moralismus, der in der Aufgabe des Eigenwillens gipfelt: „Et encore ailleurs ‚Il ne faut pas rechercher sa propre volonté.' Nous reconnaissons ici la doctrine que, dans sa *Morale Évolutionniste*, M. Herbert Spencer a [...] exposée" (Brunetière 1884b, 303. „Und noch an einer andern Stelle: ‚Man soll nicht seinen eigenen Willen verfolgen.' Man erkennt hier die Lehre, die Herbert Spencer in seiner *Evolutionistischen Moral* dargestellt hat."). Ebd., 317 erinnert Brunetière auch daran, dass Eliot Strauss und Feuerbach übersetzt habe. Dass sie damit den christlichen Gott aufgegeben hat, folgt daraus.

Ebenfalls aufmerksam gelesen und annotiert hat N. den Eliot-Essay des Literaturhistorikers Edmond Scherer in seinen *Études sur la littérature contemporaine* (Scherer 1885, 187–242), wo der Sachverhalt noch expliziter gemacht wird: „Si elle [sc. Eliot] suivait son inclination, elle entrerait souvent dans ces assemblées religieuses ‚dont l'essence est la reconnaissance d'une loi spirituelle qui fait appel à notre obéissance volontaire, et qui doit nous délivrer de la tyrannie des impulsions capricieuses et des passions indomptées'. Il est vrai que, arrivée là, le rationalisme reparait et reprend le dessus. Les croyants qui se réunissent pour adorer Dieu, qu'adorent-ils sous ce nom, si ce n'est la conception la plus élevée du bien? Loin que la morale, dans la pensée de notre écrivain, découle de la religion, l'idée religieuse, par excellence, *l'idée de Dieu, ne fait que personnifier l'idéal moral d'une nation ou d'une époque*, et c'est pourquoi la théologie se transforme et les cultes se succèdent à mesure que l'humanité *se perfectionne*. Perfectibilité des religions, thèse grosse de conséquences, car, à donner à la notion de l'être suprême un contenu aussi variable et aussi subjectif que l'émotion morale, on arrive à identifier *Dieu avec l'humanité*, à faire consister la piété dans une réflexion attendrie sur le *mystère de la destinée mortelle*, à réduire la science de la vie à ces deux sentiments, la commisération pour le sort de nos semblables, et, pour nous-mêmes, ‚ce consentement aux choses inévitables qui y souscrit sans amertume et qu'exprime le mot de résignation'." (Scherer 1885, 233; Kursiviertes von N. unterstrichen; rechts Randstriche und Ausrufezeichen. „Wenn sie [sc. Eliot] ihren Neigungen gefolgt wäre, hätte sie oft an diesen religiösen Versammlungen teilgenommen, ‚wo das Wichtigste die Anerkennung eines spirituellen Gesetzes ist, das an unseren freiwilligen Gehorsam appelliert und das uns von der Tyrannei der

launischen Impulse und ungezügelten Leidenschaften befreit.‘ Es ist richtig, dass an diesem Punkt der Rationalismus wieder auftaucht und die Oberhand gewinnt. Die Gläubigen, die sich zur Verehrung Gottes versammeln, was beten sie unter diesem Namen an, wenn nicht den erhabensten Begriff des Guten? Weit entfernt von bloßer Moral, fließt Religion im Denken unserer Schriftstellerin, die religiöse Idee in Reinkultur, *die Idee Gottes, die einzig die moralischen Ideale einer Nation oder einer Epoche personifiziert,* und deshalb verändert sich die Theologie, und die Kulte lösen sich ab in dem Maße, wie *sich* die Menschheit *perfektioniert*. Die Vervollkommnungsfähigkeit der Religionen ist eine These, die reich an Konsequenzen ist, denn indem man dem höchsten Wesen einen in dieser Weise variablen und subjektiven Inhalt wie der moralischen Emotion gibt, gelangt man dahin, *Gott mit der Menschheit* zu identifizieren, die Frömmigkeit in einer anrührenden Reflexion über das *Geheimnis des sterblichen Schicksals* bestehen zu lassen, die Wissenschaft des Lebens auf die folgenden zwei Gefühle zu reduzieren: Mitleid für das Schicksal der uns ähnlichen und, für uns selbst, ‚dieses Einverständnis in das Unvermeidbare, dieses Annehmen des Schicksals ohne Bitterkeit, das im Wort Resignation ausgedrückt wird‘.“).

Die eigentliche Quelle für 113, 21–27 könnte jedoch ein Aufsatz von Arvède Barine (Pseudonym von Louise-Cécile Vincens) gewesen sein, der 1885 in der *Revue des deux mondes* erschienen und 1887 in einem Sammelband *Portraits de femmes* nachgedruckt worden ist. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 46 gibt es ein weiteres Indiz für N.s Bekanntschaft mit Barines Aufsatz, vgl. NK 148, 19–21. „Ses [sc. Eliots] vastes lectures et ses études poussées en tous sens n’avaient pas pour but unique de la cultiver et de lui procurer des jouissances. Elle y cherchait la solution d’un problème qui l’obsédait depuis qu’elle avait cessé d’être chrétienne. Lorsqu’un rompt avec la religion qui a façonné depuis une suite de siècles l’âme de sa race et de sa nation, il s’aperçoit bientôt que ses tentatives pour secouer le passé sont vaines et frivoles. On peut rejeter des dogmes et des doctrines; on ne peut pas dépouiller l’ensemble d’idées, de coutumes, de lois, d’organisations sociales et de préjugés qui ont découlé de ces dogmes et de ces doctrines dans la civilisation à laquelle on appartient. La plupart des hommes ne s’en aperçoivent pas et se croient libérés du moment où ils ont abjuré certaines croyances et cessé d’observer certaines pratiques. George Eliot sentit le désaccord et ne put le supporter. Elle était de ceux qui ont besoin d’unité, et elle résolut d’en remettre, autant qu’il dépendait d’elle, dans sa pensée et dans sa vie, en se créant un nouveau code de devoir et de morale, indépendants des sanctions et des promesses de la religion. Elle travailla longtemps et avec énergie à trouver une règle de conduite qui pût remplacer les anciennes croyances, mais elle ne sut rien trouver, et c’est pourquoi

elle s'en est tenue, dans ses romans, à la vieille morale, aux vieilles vertus et aux vieilles bienséances. C'était plus simple, plus court, et qui sait? c'était peut-être plus sûr. Ce qui unit ou sépare les esprits, disait-elle, est beaucoup moins ce qu'ils pensent que la manière dont ils le pensent. Il y a qu'une vérité: la vérité du sentiment." (Barine 1885, 118 bzw. Barine 1887, 129–131. „Ihre [sc. Eliots] vielseitigen Lektüren und ihre ausgedehnten Studien hatten nicht bloß das Ziel, sie zu bilden und ihr Vergnügen zu bereiten. Sie suchte darin die Lösung für ein Problem, das sie verfolgte, seit sie aufgehört hatte, Christin zu sein. Wenn jemand mit der Religion bricht, die sich seit mehreren Jahrhunderten in der Seele seines Volkes und seiner Nation ausgebreitet hat, merkt er schnell, dass seine Versuche, die Vergangenheit abzuschütteln, vergeblich und leichtfertig sind. Es ist möglich Dogmen und Doktrinen abzulehnen; es ist jedoch unmöglich, die Gesamtheit der Ideen, Bräuche, Gesetze, sozialen Institutionen und Vorurteile zu entfernen, die aus diesen Dogmen und Lehren in der Zivilisation, zu der man gehört, hervorgegangen sind. Die meisten Menschen werden dieser Tatsache nicht gewahr und glauben, sie seien in dem Augenblick befreit, in dem sie gewissen Glaubenssätzen abgeschworen und aufgehört haben gewisse Praktiken zu befolgen. George Eliot hat diese Unstimmigkeit gespürt und hat sie nicht ertragen können. Sie war einer der Menschen, die eine Einheit benötigten, und sie entschloss sich, eine solche wiederherzustellen, soweit es von ihr abhing; in ihrem Denken und in ihrem Leben schuf sie einen neuen Katalog von Pflicht und Moral, unabhängig von den Sanktionen und Versprechen der Religion. Sie arbeite lange und mit großer Energie daran, eine neue Verhaltensregel zu finden, welche die alten Glaubenssätze ersetzen könnte, doch sie konnte keine finden, und aus diesem Grund hat sie sich in ihren Romanen an die alte Moral, die alten Tugenden und den alten Anstand gehalten. Es war das Einfachste, das Kürzeste und, wer weiß, vielleicht auch das Sicherste. Das was die Geister vereint oder scheidet, sagte sie, ist viel weniger, was sie denken, sondern die Art und Weise, wie sie denken. Es gibt nur eine Wahrheit: die Wahrheit der Gefühle.").

114, 8–12 *Die christliche Moral ist ein Befehl; ihr Ursprung ist transscendent; sie ist jenseits aller Kritik, alles Rechts auf Kritik; sie hat nur Wahrheit, falls Gott die Wahrheit ist, — sie steht und fällt mit dem Glauben an Gott.*] Entsprechend wäre mit der Widerlegung des Christentums als Lehre, wie N. sie im *Antichrist* vollzieht, auch die christliche Moral erledigt, so dass N.s späte Auffassung (vgl. NK ÜK AC), mit diesem Werk die ganze Umwertung aller Werte vollzogen zu haben, hier eine theoretische Basis bekommt: Man braucht dann keine weiteren Umwertungsbücher z. B. unter dem Titel „Der Immoralist".

114, 12–20 *Wenn thatsächlich die Engländer glauben, sie wüssten von sich aus, „intuitiv", was gut und böse ist, wenn sie folglich vermeinen, das Christenthum*

als Garantie der Moral nicht mehr nöthig zu haben, so ist dies selbst bloss die Folge der Herrschaft des christlichen Werthurtheils und ein Ausdruck von der Stärke und Tiefe dieser Herrschaft: so dass der Ursprung der englischen Moral vergessen worden ist, so dass das Sehr-Bedingte ihres Rechts auf Dasein nicht mehr empfunden wird. Für den Engländer ist die Moral noch kein Problem…] Vgl. NL 1884, KSA 11, 26[369], 247, 14 f. und NL 1885, KSA 11, 34[82], 445 (KGW IX 1, N VII 1, 143, 16–38–144, 1–40). Rolph 1884, 22 f. (viele Anstreichungen und Randnotizen N.s) stellt zwei Sorten von (englischen) „Intuitivisten" vor: zunächst denjenigen, der wie der Stoiker sagt, das Gewissen belehre einen über den Unterschied von Gut und Böse; sodann denjenigen, der sich darauf beruft, dass die göttliche Offenbarung die Menschen darüber unterrichte. Der „kirchliche Intuitivist" (Rolph 1884, 23) und der naturalistische Intuitivist sind also auch bei Rolph nur durch die materiale Bestimmung des Definiens von Gut und Böse, aber nicht in der Herangehensweise an das moralische Problem selbst voneinander getrennt. „Der Intuitivist behauptet, der Mensch wisse a priori, was Recht und was Unrecht sei, und habe auch einen inneren Trieb, das Rechte zu thun." (Rolph 1884, 200; ausführliche Kritik am Intuitionismus bei Rolph 1884, 200–208, von N. mit diversen „ja ja" und „gut" glossiert). Der englische Intuitionismus des 19. Jahrhunderts (z. B. Henry Sidgwick) wendet sich insbesondere gegen die empirischen Moralbegründungsversuche des klassischen Utilitarismus von Jeremy Bentham und John Stuart Mill. Sidgwick hält das Prinzip des vernünftigen Wohlwollens für eine sichere moralische Intuition.

6

Vgl. NL 1888, KSA 13, 11[24], 14 f. (KGW IX 7, W II 3, 192, 6–22) und NL 1887/88, KSA 13, 11[199], 82 (KGW IX 7, W II 3, 118, 14–28).

114, 22 *Ich las die ersten lettres d'un voyageur*] Sand 1834–1837 (eine deutsche Ausgabe erschien in Berlin 1838). In den erhaltenen Bruchstücken der *Sämmtlichen Werke*, die N. von der französischen Schriftstellerin George Sand (1804–1876) besaß, fehlen die *Lettres d'un voyageur* augenscheinlich (NPB 516–530). N.s folgende Urteile beruhen weniger auf seiner (allfälligen) Lektüre von Sands *Lettres d'un voyageur* als auf der Rezeption der zeitgenössischen Literaturkritik, insbesondere des Sand-Essays von Bérard-Varagnac, der an den einschlägigen Stellen N.s Lesespuren aufweist (vgl. NPB 139) und sich mit den postum publizierten Schriften und Briefen Sands auseinandersetzt, darunter auch den 1877 erschienenen *Nouvelles Lettres d'un voyageur*. Zu diesem Werk und seinem Vorgänger von 1834 bis 1837 vgl. Bérard-Varagnac 1887, 27–31. N. könnte auch Ana-

tole Frances Essay über Sand und ihren „idéalisme“ (France 1888, 339–347) sowie Bourgets einschlägigen Aufsatz (Bourget 1889a, 1, 139–153) gelesen haben.

114, 23 f. *wie Alles, was von Rousseau stammt, falsch, gemacht, Blasebalg, übertrieben.*] „Je dis *Rousseau*, et le fait est qu'on ne peut étudier George Sand sans penser à lui.“ (Bérard-Varagnac 1887, 6. Kursiviertes von N. unterstrichen. „Ich sage *Rousseau*, und Tatsache ist, dass man George Sand nicht studieren kann, ohne an ihn zu denken.“) Die Verbindung von Sand und Rousseau wird auch bei Albert 1885, 279 sowie 288; Lemaître 1887, 255 („fille de Jean-Jacques“) und Goncourt 1887, 2, 122 in Erinnerung gerufen (zu letzterem Brobjer 1997a, 574 f.); siehe ferner N.s Brief an Köselitz, 24. 11. 1887 (KSB 8, Nr. 958, S. 203 f.). Vgl. NK 114, 32–115, 1.

Die Semantik des Blasebalgs hatte sich N. schon in NL 1882, KSA 10, 3[1]64, 61 erschlossen: „‚Große Gedanken‘? Mein Freund, das sind Gedanken, die dich aufblasen und groß machen: der Blasebalg ist nichts Großes!“ (Vgl. Za I Vom Wege des Schaffenden, KSA 4, 80, 22 f. u. Za IV Der Zauberer 2, KSA 4, 320, 15 f.). Dass N. mit „Blasebalg“ auf Siegfrieds Schmiedelied in Richard Wagners *Siegfried* (1. Aufzug, 3. Szene) anspielt, wird deutlich in Za IV Unter Töchtern der Wüste 2, KSA 4, 384, 27–31: „Ha! Herauf, Würde! / Tugend-Würde! Europäer-Würde! / Blase, blase wieder, / Blasebalg der Tugend! / Ha!“ (ohne die Zeile „Europäer-Würde!“ auch in DD Unter Töchtern der Wüste 3, KSA 6, 386, 24–28). Siegfried hingegen singt, als er das Schwert Nothung schmiedet: „Hoho! hoho! / hahei! hahei! / Blase, Balg, / blase die Gluth!“ (Wagner 1871–1873, 6, 163 = Wagner 1907, 6, 116) Den Ausdruck „Blasebalg“ zur Charakterisierung inhaltsleerer, aber aufgeblasener Schriftstellerei benutzt später Thomas Mann in seinem Brief vom 05. 12. 1903 an seinen Bruder Heinrich, um dessen *Jagd nach Liebe* zu verurteilen: „Alles ist verzerrt, schreiend, übertrieben, ‚Blasebalg‘, ‚buffo‘, romantisch also im üblen Sinne, die falschen Gesten der Repräsentanten des Christenthums aus den ‚Göttinnen‘ sind wieder da und dazu gehörige dick aufgetragene Colportage-Psychologie“ (Mann 2002, 21, 243; vgl. den „Blasebalg der Gefühlsschwellung“ im *Doktor Faustus*, dazu Wimmer 2007, 397). Vgl. NK 69, 17 f. u. 115, 5 f., zum Blasebalg NK KSA 6, 178, 16–19.

114, 24 *Ich halte diesen bunten Tapeten-Stil nicht aus*] Vgl. Bérard-Varagnac 1887, 6 (Kursiviertes von N. unterstrichen, am Rand mit zwei Ausrufezeichen markiert): Rousseau „n'atteignait qu'au prix de laborieux tâtonnements à ce *grand style*, riche de sucs et de couleurs, où l'heureux génie de George Sand réussissait spontanément.“ (Rousseau „erreichte nur mit fleißigen tastenden Versuchen diesen *großen Stil*, reich an Saft und Farbe, während George Sand mit ihrer glücklichen Begabung sofort erfolgreich damit war“). Vgl. auch NK KSA 6, 377, 22–378, 6.

114, 25 *Pöbel-Ambition*] Vgl. Bérard-Varagnac 1887, 9: „Lamartine enfin n'était pas *peuple, et George Sand l'a toujours été*. [...] Je viens de dire qu'elle était *peuple*; elle l'était *par sa mère*". („Lamartine war schließlich nie *Volk und George Sand ist es immer gewesen*. [...] Ich habe gerade gesagt, sie wäre *Volk*; sie war es *durch ihre Mutter*". Kursiviertes von N. unterstrichen; „peuple" jeweils auch im Druckbild kursiv). N. wird ebenfalls Sands Engagement für die Demokratie (vgl. Bérard-Varagnac 1887, 36) widerstrebt haben; ihre Mutter „était une plébéienne" (Albert 1885, 2, 276).

114, 25–27 *Das Schlimmste freilich bleibt die Weibskoketterie mit Männlichkeiten*] Vgl. neben Lemaître 1887, 254–256 v. a. Bérard-Varagnac 1887, 8 (Kursiviertes von N. unterstrichen, mit Randstrichen markiert): „Il n'y a [sc. in den Jugendbriefen] pas le plus léger soupçon de coquetterie, et c'est au point qu'on ose presque le regretter! Il y aurait plus de délicatesse, on sentirait qu'une main de femme tient la plume, *ce que* dans la correspondance de George Sand *on ne sent jamais*. Ce n'était pas seulement dans les rues de Paris qu'elle se travestissait en homme; elle le faisait bien plus encore dans ses lettres." („Es gibt darin nicht den kleinsten Verdacht der Koketterie und dies in einem Maße, dass man es fast bedauern möchte! Es hätte mehr Feingefühl, man würde spüren, dass eine Frau die Feder in der Hand gehalten hat, *das* ist *etwas*, was *man* in der Korrespondenz von George Sand *niemals spürt*. Sie verkleidete sich nicht bloß in den Straßen von Paris als Mann; sie tat es mehr noch in ihren Briefen.") Die von Bérard-Varagnac festgestellte Abwesenheit von Koketterie kehrt bei N. in Sands Männlichkeitsgehabe wieder.

114, 27 *mit Manieren ungezogener Jungen*] „Vous diriez même qu'elle craint de ne paraître assez libre, *elle l'exagère et l'affecte*. Elle grossit sa voix, force toutes les notes, rit bruyamment, étourdiment; elle semble se reposer du grand labeur de ses ouvrages en osant mille folies, comme un écolier échappé de la classe." (Bérard-Varagnac 1887, 7; Kursiviertes von N. unterstrichen; erster Satz mit Randstrich und Randglosse „ja" markiert. „Sie würden sogar sagen, dass sie fürchte, nicht frei genug zu erscheinen, *sie übertreibt und affektiert es*. Sie verstärkte ihre Stimme, presst jeden Ton, lacht lautstark, betäubend; sie scheint sich von der großen schweren Arbeit ihrer Werke zu erholen, indem sie tausend Verrücktheiten wagt, wie ein Schüler, der aus der Klasse entwischt ist." Vgl. ebd., 19: „allures de garçon"). „Elle appelait un de ses amis: *mon vieux camarade!* comme elle fumait des cigarettes" (ebd., 8. „Sie nannte einen ihrer Freunde: *mein alter Kamerad!* wie sie Zigaretten rauchte"). „Elle se représente ou se suppose dans des postures de gamin" (ebd., 17. „Sie zeigt sich in der Haltung eines Bengels oder gefällt sich darin").

114, 27 f. *Wie kalt muss sie bei alledem gewesen sein*] Vgl. Faguet 1887, 386 (Nachweis bei Campioni 2001, 216, Fn. 1): „Elle n'a point de force dominante.

Une grande imagination, et toujours en acte, et cependant un très solide bons sens. Des passions qui ont paru violentes, et un tempérament assez froid et très calme“. („Sie hat überhaupt keine herrschende Kraft. Sie hat ein großes Vorstellungsvermögen und ist immer tatkräftig und hat dennoch einen sehr soliden, gesunden Menschenverstand. Leidenschaften, die gewaltsam erschienen, und ein ziemlich kaltes und sehr ruhiges Temperament“).

114, 28 f. *Sie zog sich auf wie eine Uhr — und schrieb…*] KSA 14, 424 verweist auf den Bericht von Théophile Gautier bei Goncourt 1887, 2, 146: „Enfin vous savez ce qui lui est arrivé. Quelque chose de monstrueux! Un jour elle finit un roman à une heure du matin… et elle en recommence un autre, dans la nuit… La copie est une fonction chez Mme Sand…“. („Wissen Sie, was ihr schließlich passiert ist. Etwas Unfassbares! Eines Tages, als sie einen Roman um 1 Uhr morgens beendet hatte… fing sie mit einem neuen an, in derselben Nacht… Die Kopie ist eine Grundfunktion bei Frau Sand…“).

114, 31 f. *diese fruchtbare Schreibe-Kuh*] Vgl. NK 111, 10 f., ferner Bérard-Varagnac 1887, 16: „Elle ne dit pas qu'elle travaille, mais qu'elle *pioche*; ni simplement qu'elle a pleuré: elle a pleuré *comme un veau* ou *comme un âne*.“ („Sie sagt nicht, dass sie arbeite aber dass sie *maloche*; sie sagt auch nicht einfach, dass sie geweint habe: sie hat geweint *wie ein Kalb* oder *wie ein Esel*.“).

114, 32 *die etwas Deutsches im schlimmen Sinne an sich hatte*] „Il s'en faut bien, en effet, que George Sand eût un esprit très français, et je ne crains pas de dire que cet esprit est, au contraire, par son procédé, *très allemand*. Et qui sait si elle n'avait point hérité *ce goût de philosophie mystique* d'un de ses aïeux illustres d'Allemagne ou de Pologne? Les théoriciens de l'hérédité intellectuelle ont ici un champ fertile en inductions“ (Bérard-Varagnac 1887, 35; Kursiviertes von N. unterstrichen, erster Satz am Rand mit zwei Strichen markiert. „Es ist grundsätzlich richtig, dass George Sand einen sehr französischen Geist hatte, und ich fürchte mich nicht, zu sagen, dass dieser Geist in seinem Vorgehen *sehr deutsch* war. Und wer weiß, ob sie nicht vielleicht *diesen Geschmack für die mystische Philosophie* von einem illustren deutschen oder polnischen Vorfahren geerbt hat? Die Theoretiker der intellektuellen Vererbung finden hier einen fruchtbaren Boden für Induktionen“).

114, 32–115, 1 *gleich Rousseau selbst, ihrem Meister*] Vgl. Bérard-Varagnac 1887, 6: (Kursiviertes von N. unterstrichen) „Il [sc. Rousseau] a été vraiment son *maître*, et il semble par moments revivre en elle, dans ses idées, dans son talent, dans sa dialectique *éloquente*.“ („Er [sc. Rousseau] ist wirklich ihr *Meister* gewesen und in manchen Momenten scheint er in ihr aufzuerstehen, in ihren Ideen, in ihrem Talent, in ihrer *eloquenten* Dialektik.“) Ausführlicher ist

Bérard-Varagnac 1887, 31 (von N. mit Randstrichen markiert), bei einem Vergleich der *Lettres d'un voyageur* von 1834–1837 und der *Nouvelles Lettres d'un voyageur* von 1877: „Mais c'est, de part et d'autre, la même ardeur à agiter les problèmes philosophiques et à disputer longuement dans des thèses vigoureuses et chaleureures, comme son maître Rousseau. / Jean-Jacques a eu sur elle une action décisive. Il fut l'initiateur de son esprit naissant. On retrouve partout, en ses romans, les traces de cette influence et pour ainsi dire de cette empreinte originelle." („Aber es ist beiderseits derselbe Elan, mit philosophischen Problemen umzugehen und ausführlich in kräftigen und glühenden Thesen zu disputieren, wie ihr Meister Rousseau. / Jean-Jacques hat auf sie eine entscheidende Wirkung gehabt. Er war der Auslöser ihres aufstrebenden Geistes. Man findet überall in ihren Romanen Spuren dieses Einflusses und, um es anders zu sagen, dieses ursprünglichen Eindruckes.") Bérard-Varagnac 1887, 32 zitiert ausführlich aus der *Histoire de ma vie* zu Sands Rousseau-Bekehrung und zählt die Ähnlichkeiten mit Rousseau auf (von N. markiert). Vgl. NK 114, 23.

115, 2 f. *Aber Renan verehrt sie…*] Vgl. neben den von N. markierten und in KSA 14, 424 zitierten Stellen bei Goncourt 1887, 2, 122 („Rää̆–ă̆: — M^me^ Sand, la plus grande artiste de ce temps-ci, et le talent *le plus vrai!*" Von N. am Rand markiert; Kursiviertes von ihm unterstrichen. „Renan: – Madame Sand, die größte Künstlerin dieser Zeit und das *wahrhaftigste* Talent") und ebd., 112 („je trouve beaucoup plus vraie M^me^ Sand que Balzac. […] chez elle les passions sont générales… […] dans trois cents ans on lira M^me^ Sand." Erster Satz von N. am Rand markiert. „[I]ch finde Madame Sand viel wahrhaftiger als Balzac. […] bei ihr sind die Leidenschaften verallgemeinert… […] in 300 Jahren wird man Madame Sand noch lesen.") auch Brandes 1887b, 79: „Wie fast alle gebildeten Franzosen war Renan ein fast ehrfurchtsvoller Bewunderer George Sand's."

7

Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[64], 369 f. (KGW IX 6, W II 1, 94, 2–26) und KSA 12, 9[110], 398 f. (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 55): „Das **Beschreibende**, das **Pittoreske** als Symptome des Nihilism (in Künsten und in der Psychologie⟨⟩) / Keine Colportage-Psychologie treiben! Nie beobachten, um zu beobachten! Das giebt eine falsche Optik, ein Schielen, etwas Erzwungenes und Übertriebenes. Erleben als Erlebenwollen; es geräth nicht, wenn man nach sich selbst dabei hinblickt; der geborene Psycholog hütet sich, wie der geborene Maler, zu sehen, um zu sehen; er arbeitet nie ‚nach der Natur' – er

überläßt das Durchsieben und Ausdrücken des Erlebten, des ‚Falls', der ‚Natur' seinem Instinkt, – das Allgemeine kommt ihm als solches zum Bewußtsein, nicht das [sic] willkürliche Abstraktion von bestimmten Fällen. Wer es anders macht, wie die beutegierigen romanciers in Paris, welche gleichsam der Wirklichkeit auflauern und jeden Tag eine Handvoll ~~‚Züge' ad acta legen~~ Kuriositäten nach Hause bringen: was wird schließlich daraus? Ein Mosaik besten Falls, etwas Zusammenaddirtes, Farbenschreiendes, Unruhiges (wie bei den Frères de Goncourt). – Die ‚Natur', im künstlerischen Sinn gesprochen, ist niemals ‚wahr'; sie übertreibt, sie verzerrt, sie läßt Lücken. Das ‚Studium nach der Natur' ist ein Zeichen von Unterwerfung, von Schwäche, eine Art Fatalism, der eines Künstlers unwürdig ist. Sehen, was **ist** – das gehört einer spezifisch anderen Art von Geistern zu, den Thatsächlichen, den Feststellern: hat man diesen Sinn in aller Stärke entwickelt, so ist er antikünstlerisch an sich. / Die descriptive Musik; der Wirklichkeit es überlassen, zu wirken… Alle diese Art Kunst sind leichter, nachmachbarer; nach ihnen greifen die Gering-Begabten. Appell an die Instinkte; suggestive Kunst."

Die in dieser Notiz explizit gemachte Nihilismus-Kritik, die mit der Nebenbemerkung zum Pittoresken bei den Goncourt an Bourget 1886, 166, 185 und 191 f. anschließt (vgl. NK KSA 6, 179, 27–29, ferner NK KSA 6, 28, 7–9), entfällt in der definitiven Druckversion.

115, 5 f. *Keine Colportage-Psychologie treiben!*] Meyer 1885–1892, 9, 964 vermerkt: „*Kolportieren* (franz.), hausieren, von Haus zu Haus tragen, auch im übertragenen Sinn: Nachrichten durch Weitererzählen verbreiten; Kolporteur (spr.-ör), Hausierer, Tabulettträger; bei uns besonders eine Person, welche meist im Auftrag von Buchhändlern, Antiquaren etc. Bücher, Zeitungen u. dgl. zum Verkauf herumträgt oder Subskribenten etc. sammelt; daher Kolportageschriften (Kolportageromane etc.)". „Colportage-Psychologie" getrieben zu haben, ist später ein Vorwurf, den Thomas Mann in seinem Brief vom 05. 12. 1903 an seinen Bruder Heinrich gegen dessen Roman *Jagd nach Liebe* erhebt, vgl. Mann 2002, 21, 243. Mann scheint bei seinem Urteil überhaupt im Bann einer GD-Lektüre gestanden zu haben, vgl. NK 69, 17 f. u. 114, 23 f.

115, 10 *„bösen Blick"*] Vgl. Meyer 1885–1892, 3, 245: „*Böser Blick* (böses Auge, lat. Fascinum, daher Fascination, griech. Baskania, ital. Fascino dei malvagiocchi, engl. evil eye), nach altem und weitverbreitetem Aberglauben die gewissen Personen innewohnende Zauberkraft, durch Blicke (oder auch durch damit verbundene Worte) andre Personen oder fremdes Eigentum zu behexen und ihnen dadurch zu schaden."

115, 12 *Er arbeitet nie „nach der Natur"*] Nach KSA 14, 424 übersetzte N. hier die Formel des französischen Naturalismus, die er beispielsweise im Vorwort

bei Goncourt 1887, 1, VIII habe finden können. Dort heißt es: „Je demande enfin au lecteur de se montrer indulgent pour les premières années [sc. des hier veröffentlichten Tagebuchs], où nous n'étions pas encore maîtres de notre instrument, où nous n'étions que d'assez imparfaits rédacteurs de la *note d'après nature*." („Ich bitte den Leser, sich verständnisvoll gegenüber den ersten Jahren [sc. des hier veröffentlichten Tagebuchs] zu zeigen, damals als wir noch nicht Meister unseres Instruments waren, als wir nur ziemlich unvollkommene Redakteure der *Aufzeichnung nach der Natur* waren.") Allerdings kann hier ebenso Richard Wagner im Visier sein (in NL 1887, KSA 12, 9[110] = KGW IX 6, W II 1, 55 folgt mit 9[111], 399 f. = KGW IX 6, W II 1, 56, 2–6 auch gleich eine Wagner-Notiz), in dessen programmatischer Schrift *Das Kunstwerk der Zukunft* (1850, Abschnitt 6) zu lesen war: „Nicht kann der einsame, nach seiner Erlösung in der Natur künstlerisch strebende Geist das Kunstwerk der Zukunft schaffen; nur der gemeinsame, durch das Leben befriedigte vermag dieß. Aber er kann es sich vorstellen, und daß diese Vorstellung nicht nur ein Wähnen werde, davor bewahrt ihn eben die Eigenschaft seines Strebens, des Strebens nach der N a t u r. Der nach der Natur sich zurücksehnende, und deßhalb in der modernen Gegenwart unbefriedigte Geist, findet nicht nur in der Totalität der Natur, sondern namentlich auch in der geschichtlich vor ihm dargelegten m e n s c h l i c h e n Natur, die Bilder, durch deren Anschauung er sich mit dem Leben im Allgemeinen zu versöhnen vermag." (Wagner 1871–1873, 3, 74 f. = Wagner 1907, 3, 61).

115, 13 *camera obscura*] „*Camera obscura* (lat., „finstere Kammer"), eine [...] optische Vorrichtung, die in ihrer einfachsten Gestalt in einem dunkeln Raum besteht, in welchen die von den äußern Gegenständen ausgehenden Lichtstrahlen nur durch eine einzige sehr kleine Öffnung gelangen können, von der sie divergierend auf einer gegenüberstehenden Fläche sich ausbreiten und hier ein mit den natürlichen Farben versehenes, aber nur matt erleuchtetes und umgekehrtes Bild des äußern Gegenstandes erzeugen. Das Bild erscheint um so schärfer, aber auch um so lichtschwächer, je kleiner die Öffnung ist. [...] /756/ [...] Diese ältern Formen der C. gewähren durch die Bewegtheit ihrer niedlichen Bilder belustigende Unterhaltung und erschienen früher nicht selten auf Jahrmärkten etc. In vervollkommter Form bildet die C. heutzutage das wichtigste Werkzeug des Photographen, dessen Kunst darin besteht, ihre vergänglichen Bilder dauernd festzuhalten" (Meyer 1885–1892, 3, 755 f.).

115, 22–26 *ein Haufen von Klecksen, ein Mosaik besten Falls, in jedem Falle etwas Zusammen-Addirtes, Unruhiges, Farbenschreiendes. Das Schlimmste darin erreichen die Goncourt: sie setzen nicht drei Sätze zusammen, die nicht dem Auge, dem P s y c h o l o g e n-Auge einfach weh thun.*] Der Vorwurf derartiger Zer-

faserung im Detail geht auf Bourgets Stil-Analyse der Brüder Goncourt in den *Nouveaux Essais* zurück: „Mais comment rendre perceptible la formation des habitudes, qui, de nature, est presque imperceptible? Justement au moyen d'une minutieuse peinture d'*états successifs*. C'est pour cela que frères de Goncourt déchiquettent leurs récits en une série de petits chapitres dont la juxtaposition montre la ligne totale d'une habitude, comme les pièrres d'une mosaïque, placées les unes à côté des autres, forment les lignes d'un dessin." (Bourget 1886, 166. Kursiviertes von N. unterstrichen. „Aber wie kann man die Entstehung von Gewohnheiten wahrnehmbar machen, die von Natur aus fast nicht wahrnehmbar ist? Genau mit dem Mittel einer minutiösen Malerei *sukzessiver Zustände*. Darum zerfetzen die Brüder Goncourt ihre Erzählungen in eine Reihe kleiner Kapitel, deren Aneinanderreihung die ganze Linie einer Gewohnheit zeigt, wie die Steine eines Mosaiks, die einen neben die anderen gelegt, die Linien einer Zeichnung formen.") Zu N.s Abgrenzung von den Goncourt siehe NK 111, 14 f.

Im *Fall Wagner* sowie im Nachlass, wo er unter Anspielung auf Bourget 1886, 166 auch vom „Mosaik-Effekt" spricht (NL 1887/88, KSA 13, 11[321], 134, 16), nimmt N. Bourgets Stil-Analyse zur Grundlage seiner Kritik an der *décadence*, die als Zerfasern, als Verlust einer organisierenden Einheit und als Beunruhigung der Optik charakterisiert wird, vgl. z. B. NK KSA 6, 27, 4–6.

115, 26–28 *Die Natur, künstlerisch abgeschätzt, ist kein Modell. Sie übertreibt, sie verzerrt, sie lässt Lücken. Die Natur ist der Zufall.*] Diese Äußerungen wird man in ihrem kultur- bzw. *décadence*-kritischen Kontext und nicht so sehr als Kundgabe von N.s ontologischer Überzeugung lesen. Er hat bekanntlich an anderer Stelle mit dem Zweck auch den Zufall in der Natur in Abrede gestellt (FW 109, KSA 3, 468). Der Absatz skizziert die Möglichkeiten einer antinaturalistischen Ästhetik, die den Künstler zum souveränen Herrn über seinen Stoff erhebt, anstatt in ihm den Handlanger des Vorgefundenen zu sehen. Die Kritik der französischen *décadence*-Literatur gründet wesentlich auf dem Verdacht, dass sie es nicht zu einer künstlerischen Werk-Einheit bringe, weil sie, statt sich den Stoff zu unterwerfen, sich ihm unterwerfe. Vgl. auch Herrmann 1887, 7 f., gegen den sich das in 115, 26–28 exponierte Naturverständnis direkt zu richten scheint: „Der Zufall ist demnach das einzige Uebel, das wir unter /8/ allen Umständen bekämpfen müssen; ja sogar auch dann, wenn es uns nützlich wäre. *Der Zufall ist immer schädlich, immer unökonomisch* und immer ein Zeichen primitiver Cultur oder unentwickelter Verhältnisse in einem speciellen Zweige menschlichen oder Naturschaffens." (Kursiviertes von N. unterstrichen, Randstrich und Mariginalie an den Seitenrändern, vgl. NK KSA 6, 269, 23 f.).

115, 28–31 *Das Studium „nach der Natur" scheint mir ein schlechtes Zeichen: es verräth Unterwerfung, Schwäche, Fatalismus, — dies Im-Staube-Liegen vor*

petits faits ist eines ganzen Künstlers unwürdig.] Vorformuliert ist dieser Vorwurf in einer gegen die zeitgenössische französische Philosophie gerichteten Passage in GM III 24, KSA 5, 399, 29–400, 9: „Ich kenne dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe: jene verehrenswürdige Philosophen-Enthaltsamkeit, zu der ein solcher Glaube verpflichtet, jener Stoicismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-Wollen vor dem Thatsächlichen, dem factum brutum, jener Fatalismus der ‚petits faits' (ce petit faitalisme, wie ich ihn nenne), worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum Wesen alles Interpretirens gehört) — das drückt, in's Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein modus dieser Verneinung)."

Diese Überlegungen implizieren eine Fundamentalkritik am Ideal wissenschaftlicher Objektivität — und genau in diese Richtung treibt N. den Gedanken in EH JGB 2, KSA 6, 351, 2–8. Die Variationen dieser Überlegungen gründen auf einer Notiz in NL 1884/85, KSA 11, 35[34], 525, 13–23 (korrigiert nach KGW IX 4, W I 3, 113, 1–16; hier nur in der überarbeiteten Version ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Zweitens nenne ich das feine schwermüthig-herzhafte Buch eines Franzosen, welches freilich [...], wie fast Alles, was jetzt aus Paris kommt, zum Übermaaß zu verstehen giebt, wo eigentlich heute der Pessimismus zu Hause ist (nämlich nicht in Deutschland): Und was hilft da aller Positivismus und die entschlossene⟨n⟩ Kniebeugen vor den ‚petits faits'! Man leidet in Paris wie an kalten Herbstwinden, wie an einem Frost der große⟨n⟩ Enttäuschungen, [...] und der Beste und Tapferste, wie jener brave Guyau, zittert [...] bei seinem Positivismus und überredet sich vielleicht ironisch, daß sein Zittern vielleicht noch zu den Reizen des Lebens gehöre und das Schaudern ist der Menschheit schönster Theil [...]. –" Gemeint ist Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885 — zu Guyau siehe NK 91, 14–18), der von den „kleinen Tatsachen" und ihrem großen Effekt dort zwar nicht im Plural, aber doch im Singular berichtet: „Ou sait ce qui arriva à A. de Musset dans sa jeunesse (on raconte le même trait de Mérimée). Un jour qu'après avoir été fortement grondé pour une peccadille enfantine, il s'en allait en larmes, tout contrit, il entendit ses parents qui disaient, la porte fermée: ‚Le pauvre garçon, il se croit bien criminel!' La pensée que sa faute n'avait rien de *sérieux* et que son remords à lui était de l'enfantillage, le blessa au vif. Ce petit fait se grava dans sa mémoire pour n'en plus sortir. La même chose arrive aujourd'hui à l'humanité; si elle en vient à imaginer que son idéal moral est un idéal d'enfant, variable selon le caprice des coutumes, que la fin et la

matière d'une foule de devoirs sont puériles, superstitieuses, elle sera portée à sourire d'elle-même, à ne plus apporter dans l'action ce sérieux sans lequel disparaît le devoir absolu." (Guyau 1885, 110; im Plural kommen „petits faits" etwa bei Guyau 1887, 259, 308 u. 345 vor. „Man weiß, was A. de Musset in seiner Jugend zugestoßen ist (dasselbe erzählt man von Mérimée). Eines Tages nachdem seine Eltern mit ihm wegen eines kleinen Kinderstreichs stark geschimpft hatten, als er weinend und völlig zerknirscht wegging, hörte er seine Eltern hinter der geschlossenen Tür sagen: ‚Der arme Junge glaubt, er sei ein Verbrecher!' Dieser Gedanke, dass sein Fehler nichts *Ernstes* war, dass seine Schuldgefühle nur kindlich waren, verletzte ihn zutiefst. Diese kleine Tatsache verstärkte sich in seiner Erinnerung und ließ ihn nicht mehr los. Dieselbe Sache widerfährt heute der Menschheit. Falls sie sich eines Tages vorstellen kann, dass ihr moralisches Ideal das Ideal eines Kindes ist, veränderbar je nach Laune der Sitten, dass die Ziele und die Inhalte einer Menge Pflichten kindisch sind, abergläubisch, wird die Menschheit über sich selbst lachen müssen und nicht mehr diesen Ernst, ohne den die absolute Pflicht verschwindet, in ihre Handlungen legen.").

In NL 1885/86, KSA 12, 2[66], 90, 1 f. (KGW IX 5, W I 8, 150, 22 f.) erwägt N. auch die Anwendung der Kritik an der *petits faits*-Fixierung auf die Musik; schließlich wird in NL 1888/89, KSA 13, 25[4], 639, 4 vor zwei Schriftstellernamen (Fromentin und Vogüé) notiert: „petits faits vrais", „kleine, wahre Tatsachen". Diese Wendung geht auf Stendhal zurück (z. B. Stendhal 1855, 2, 297) und findet sich unter ausdrücklicher Bezugnahme auf diesen auch wieder bei Bourget 1920, 2, 64 (eine ähnliche Stendhal-Bourget-Adaption nimmt N. in JGB 39, KSA 5, 57, 20–24 vor). Bourget ist wohl auch die Quelle für N.s Vorwurf an die Adresse der Brüder Goncourt, es mit den *petits faits* zu genau zu nehmen, vgl. Bourget 1920, 2, 149 zu den Goncourt: „Les objets leur apparaissent comme des signes d'une infinité de petits faits." („Die Dinge erscheinen ihnen wie Zeichen einer Unendlichkeit von kleinen Tatsachen." Dazu ebd., 155 f.) Zur Kritik an den Goncourt siehe auch NK 111, 14 f.

8–11

Diese Abschnitte (116, 3–119, 8) stellten ursprünglich den Beginn eines Kapitels „Zur Physiologie der Kunst" dar, das N. in WA 7, KSA 6, 26, 31 f. als Kapitel seines „Hauptwerks" ankündigt (vgl. auch NK 119, 1–8). Der Plan für den „Willen zur Macht" vom Mai 1888 führt im dritten Buch das dritte Kapitel unter diesem Titel auf. Gleichzeitig entstand eine Reinschrift im Turiner Heft W II 9. Mit der Aufgabe der Werkpläne zum „Willen zur Macht" übernahm N. die vier

Abschnitte von dort in GD. W II 5 verzeichnet unter dem Titel „Zur Genesis der Kunst“ einen ähnlichen Text mit einigen Varianten (KSA 14, 424 f.). Zur Interpretation der „Physiologie der Kunst“ vgl. Lypp 1984, Gerhardt 1984, Grätzel 1984, Pfotenhauer 1984 und Pörksen 1984.

8–9

In W II 5, 164 lautet eine Variante zu 116, 4–117, 18 wie folgt: „Zur Genesis der Kunst. // Alle Kunst geht auf Zustände zurück, wo ein Rausch die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert hat: dann kann dieselbe sich an Dingen und Werthen vergreifen / das kann der Rausch der Geschlechtserregung sein / oder der Rausch der Grausamkeit / oder der Rausch der Narcotica / oder der Rausch des Frühlings / : des Zorns / : der großen Begierden / : der Bravourstücke und / : des Wettkampfes / oder der Rausch des Auges: die Vision // Physiologisch geredet, ist die Voraussetzung [...] aller Kunst, alle⟨s⟩ aesthetischen Thuns und Schauens der Rausch. / die extreme Erregung eines Sinnes im Zustande des Rausches⟨,⟩ die Miterregungskraft der verwandten Rauschsphären... // in der Lyrik und Musik ist es die Sinnlichkeit auf eine delikate Weise vor Allem⟨,⟩ in der Tragödie die Grausamkeit // Das Wesentliche des Rausches ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle / man giebt von dieser Fülle an die Dinge ab dh. man idealisirt sie / idealisiren ist nicht ein Abstrahieren von niederen und geringeren Zügen, sondern ein ungeheures Hinaustreiben der Hauptzüge, so daß die anderen darüber verschwinden / man bereichert Alles aus der eigenen Fülle: man sieht es voll, man sieht es gedrängt, geschwellt von Kraft, dh. man verwandelt die Dinge in den Zustand, wo sie eine Art Reflex von uns darstellen // Man kann exakt eine antikünstlerische Thätigkeit ausdenken, welche alle Dinge verarmt, verdünnt, verbleicht: wer sind diese Antiartisten, diese Ausgehungerten, welche von den Dingen noch an sich nehmen und sie magerer machen?. Dies sind die spez. Pessimisten: ein Pessimist, der Künstler ist, ist ein Widerspruch⟨;⟩ Problem: aber es giebt pessimistische Künstler!...“ (KGW IX 8, W II 5, 164, vgl. KSA 14, 424 f.).

Dieselbe Passage lautet in der von N. überarbeiteten Fassung: „Zur Genesis der Kunst. // Der Rausch muß erst ⟨die⟩ Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher giebt es keine ‚Kunst.‘ [sic] Alle noch so verschieden bedingten Arten des Rausches haben die Kraft hierzu: ich nenne / [...] ⟨den⟩ Rausch der Geschlechtserregung / den Rausch im Gefolge großer Begierden, großer Affekte / de⟨n⟩ Rausch der Grausamkeit / den Rausch des Wettkampfes, des Sieges, des Bravourstücks, des Festes / oder de⟨n⟩ Rausch

nach dem Gebrauch oder Mißbrauch der Narcotica / oder de⟨n⟩ Rausch⟨,⟩ der unter gewisse⟨n⟩ meteorologischen Bedingungen [...] entsteht: zB. de⟨n⟩ [...] Frühlings-Rausch / [...] endlich den Rausch der Willensmacht, des überhäuften und geschwellten Willens – oder de⟨n⟩ Rausch des Auges: die Vision // Physiologisch geredet, ist die Voraussetzung [...] aller Kunst, alle⟨s⟩ aesthetischen Thuns und Schauens der Rausch. / die extreme Erregung eines Sinnes im Zustande des Rausches⟨,⟩ die Miterregungskraft der verwandten Rauschsphären... // in der Lyrik und Musik ist es die Sinnlichkeit auf eine delikate Weise vor Allem⟨,⟩ [...] in der Tragödie die Grausamkeit // Das Wesentliche[...] des Rausches ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle⟨.⟩ Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab dh. man idealisirt sie⟨.⟩ Idealisieren ist nicht ein Abziehen und Abrechnen [...] von niederen und geringeren Zügen; vielmehr ein ungeheures Heraustreiben der Hauptzüge, so daß die anderen darüber verschwinden / Man bereichert in diesem Zustand Alles aus seiner eigenen Fülle: was man sieht es will [sic?], man sieht gedrängt, geschwellt von Kraft. Der aesthetische Mensch verwandelt die Dinge, bis sie ihn wiederspiegeln [sic], bis sie Reflex seines Zustandes sind [...]: dies Verwandeln müssen ist Kunst. Alles Außer-sich wird ihm zur [...] Lust an sich... ; in der Kunst genießt sich ⟨der⟩ Rausch selbst. // Man könnte sich ein spezifisches Anitkünstlerthum denken, eine Art zu sein, welche alle Dinge verarmte, verdünnte, verbleicht machte. Und in der That, die Geschichte ist reich an solchen Antiartisten, und solchen Ausgehungerten des Lebens, im Bild zu reden: welche mit Nothwendigkeit aus den Dingen noch an sich nehmen, sie auszehren, sie magerer machen müssen... Dies wären zum Beispiel die ächten Christen: ein Christ, der zugleich Künstler ist, kommt nicht vor. – Man sei nicht kindlich und wende mir Raffael ein: – R⟨affael⟩ sagte Ja, und R⟨affael⟩ machte Ja – folglich war er kein Christ“ (KGW IX 8, W II 5, 164–165, 43–45).

8

116, 7–8 *der Rausch: Der Rausch muss erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben*] Die mit Rausch beschäftigte Notiz NL 1888, KSA 13, 17[5], 526 f., die als Vorarbeit von 116, 4–27 gedient haben mag, deklariert Lampl 1986, 263 (vgl. 242 f.) als direktes Féré-Exzerpt; die dazu genannte Passage Féré 1888, 3 f. scheint aber nicht die Vorlage zu sein. Eher passend ist Féré 1887, 24: „M. Roller a remarqué que l’activité musculaire augmente souvent l’excitabilité psychique. [...] ‚Les mouvements rapides‘, dit Bain, ‚produisent une espèce d’ivresse mécanique. Un organe, quelque petit qu’il soit, lorsqu’il

se meut rapidement, tend à mettre à son pas tous les autres organes du mouvement. Dans une marche rapide, et plus encore dans une course, l'esprit est excité, les geste et la parole s'accélèrent, le visage trahit une tension insolite.'" („M. Roller ist aufgefallen, dass die Aktivität der Muskeln oft die psychische Erregbarkeit erhöht. [...] ‚Die schnellen Bewegungen', sagt Bain, ‚schaffen eine Art mechanischen Rausch. Wenn ein Organ, wie klein es auch immer sein mag, sich schnell bewegt, tendiert es dazu, alle anderen Bewegungsorgane in seinen Schritt zu bringen. Beim schnellen Gehen oder mehr noch beim Rennen wird der Geist erregt, die Gesten und Reden werden schneller und das Gesicht verrät eine ungewöhnliche Spannung.'").

Es ist deutlich, dass die in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 8–11 angestellten Überlegungen zur Rauschbedingtheit von (großer) Kunst von der Lektüre einschlägiger physiologischer Literatur wie Féré beeinflusst sind, die eine bereits in N.s Frühwerk GT angelegte Tendenz, den Rausch zur Möglichkeitsbedingung künstlerisch-tragischen Schaffens zu machen (vgl. auch Därmann 2005), naturwissenschaftlich sanktioniert. Von Erregung ist bei Wagner viel die Rede, etwa in *Oper und Drama* von „gebärungskräftige[r] Gefühlserregung" (Wagner 1871–1873, 4, 141 = Wagner 1907, 4, 112). Auffällig ist schließlich, wie häufig in den die *décadence*-Literatur analysierenden Studien von Paul Bourget auf *ivresse* in mannigfaltigsten Abwandlungen rekurriert wird. Zur Typologisierung des Rausches bei N. vgl. auch Solies 2000.

116, 21 f. *man vergewaltigt sie*] Vgl. Guyau 1887, 369, wonach die Kunst die Wirklichkeit stets verzerrt und verfälscht wiedergebe.

116, 22–27 *Machen wir uns hier von einem Vorurtheil los: das Idealisiren besteht nicht, wie gemeinhin geglaubt wird, in einem Abziehn oder Abrechnen des Kleinen, des Nebensächlichen. Ein ungeheures Heraustreiben der Hauptzüge ist vielmehr das Entscheidende, so dass die andern darüber verschwinden.*] Auch W II 5, 164 sagt, Idealisieren sei nicht Abstrahieren. N., der gemeinhin als ausgemachter Feind aller Spielarten von Idealismus gilt, eignet sich hier den Begriff zur Charakterisierung des eigenen, positiven Kunstbegriffes an — in der polemischen Absicht, alle landläufigen Idealisten ebenso zu diskreditieren wie die Naturalisten, die es zu keiner Kunsteinheit brächten. Die Gestaltungskraft des Individuums ist dabei der Hauptzug dieses neuen Idealisierungsvermögens. Vgl. Brandes 1887b, 167: „Das Ideal ist nichts als die Umbildung, der die Wirklichkeit dadurch unterworfen wird, dass sie durch die feinen Sinne eines Künstlers geht." In ähnlicher Weise wie das Idealisieren appropriiert N. in W II 5, 165 „klassische[n] Stil" (KGW IX 8, W II 5, 165, 54, vgl. KSA 14, 426 — dazu auch Seggern 2005, 17–22) im Bestreben, landläufige Klassizisten zu diskreditieren und das Eigene zum einzig Klassischen zu erheben.

9

117, 1–6 *Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht wiederspiegeln, — bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind. Dies Verwandeln-müssen in's Vollkommne ist — Kunst. Alles selbst, was er nicht ist, wird trotzdem ihm zur Lust an sich; in der Kunst geniesst sich der Mensch als Vollkommenheit.*] Zu dem für N. im Spätwerk wichtigen Begriff der Macht vgl. z. B. NK KSA 6, 170, 2–6. Dass menschliche Kunst und der Mensch (als Künstler) vollkommen seien, ist — zumal mit dem Akzent auf dem Lustaspekt (117, 5) — eine unverhohlene Spitze gegen jene theologisch-metaphysische Denkungsart, die dem Menschen in seinen irdischen Umständen Vollkommenheit und Vervollkommnungsfähigkeit prinzipiell abspricht. Ihm dies abzusprechen, stellt sich aus N.s Perspektive gerade als Ausdruck der Abwertung dieser Welt zugunsten einer anderen und damit als Nihilismus dar.

Informationen zum avancierten theologisch-metaphysischen Vollkommenheitsdiskurs konnte N. beispielsweise bei Guyau 1887, 381 f. finden. Heinrich Wölfflin definiert 1888 Vollkommenheit in der Kunst wie folgt: „[D]as Vollkommene muss den Eindruck geben, als könnte es gar nicht anders sein, als würde jede Aenderung oder Umstellung auch nur des kleinsten Theiles Sinn und Schönheit des Ganzen zerstören“ (Wölfflin 2009, 72).

117, 8 f. *eine Art zu sein, welche alle Dinge verarmte, verdünnte, schwindsüchtig machte.*] Vgl. Za I Von den Predigern des Todes, KSA 4, 55, 15–17: „Da sind die Schwindsüchtigen der Seele: kaum sind sie geboren, so fangen sie schon an zu sterben und sehnen sich nach Lehren der Müdigkeit und Entsagung.“ Zur damals verbreiteten *Phthisis pulmonum* oder Lungenschwindsucht gibt es ein langes Kapitel in dem von N. benutzten *Compendium der praktischen Medicin* (Kunze 1881, 180–193, siehe auch Bock 1870, 692–696).

117, 9–15 *Und in der That, die Geschichte ist reich an solchen Anti-Artisten, an solchen Ausgehungerten des Lebens: welche mit Nothwendigkeit die Dinge noch an sich nehmen, sie auszehren, sie magerer machen müssen. Dies ist zum Beispiel der Fall des echten Christen, Pascal's zum Beispiel: ein Christ, der zugleich Künstler wäre, kommt nicht vor…*] Pascals Pessimismus — vgl. NK 94, 28–30 — führt dazu, dass das diesseitige Leben zugunsten eines jenseitigen schlecht gemacht werden muss, vgl. z. B. Brunetière 1887, 52 f. Über Pascals Kunst des Schreibens äußert sich Brunetière 1887, 57 f. durchaus vorbehaltvoll.

117, 15–18 *Man sei nicht kindlich und wende mir Raffael ein oder irgend welche homöopathische Christen des neunzehnten Jahrhunderts: Raffael sagte Ja, Raffael machte Ja, folglich war Raffael kein Christ…*] In der damals einschlägigen

Literatur wurde eifrig diskutiert, ob Raffael (1483–1520) seinen religiös-christlichen Themen innerlich eigentlich indifferent gegenübergestanden habe (vgl. schon MA II WS 73, KSA 2, 585 f.) und womöglich gar kein wirklicher Christ gewesen sei. Eine Übersicht über die verschiedenen Positionen findet sich in einem Artikel für die *Revue des deux mondes* von Émile Michel, den N. gelesen haben könnte (Michel 1887, 392–395). Hehn 1888, 131 sprach vom „weltlich ausgearteten Rafael", während es in NL 1888, KSA 13, 14[117], 295, 9–12 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 103, 24–30) heißt: „die Künstler, wenn sie etwas taugen, sind stark auch [sic?] leiblich angelegt, überschüssig, Kraftthiere, sensuell; ohne eine gewisse Überheizung des geschlechtlichen Systems ist kein Raffael zu denken".

Bereits in Jacob Burckhardts *Cicerone* galt Raffael als „so überaus starke und gesunde Seele" (Burckhardt 1869a, 3, 903). Bei Burckhardt erscheint Raffael als ein Prototyp des Renaissance-Willensmenschen: „Der Papst berief ihn 1508 nach Rom, wo er die zwölf noch übrigen Jahre seines kurzen Lebens hindurch jene unbegreiflich reiche Thätigkeit entfaltete, die als moralisches Wunder einzig dasteht. Nicht die Höhe des Genies, sondern die Gewalt der Willenskraft ist das grösste daran; jene hätte ihn nicht vor der Manier geschützt; diese war es, die ihn nie auf den Lorbeern ausruhen, sondern stets zu höhern Ausdrucksweisen emporsteigen liess." (Ebd., 910) Raffael ist denn auch am Ende von Burckhardts langen Ausführungen über ihn derjenige Künstler des 16. Jahrhunderts, der der Gegenwart am nächsten stehe: „Das ist es ja überhaupt, was uns Rafael so viel näher bringt als alle andern Maler. Es giebt keine Scheidewand mehr zwischen ihm und dem Verlangen aller seither vergangenen und künftigen Jahrhunderte. Ihm muss man am wenigsten zugeben oder mit Voraussetzungen zu Hülfe kommen. Er erfüllt Aufgaben, deren geistige Prämissen — ohne seine Schuld — uns sehr fern liegen auf eine Weise, welche uns ganz nahe liegt. Die Seele des modernen Menschen hat im Gebiet des Form-Schönen keinen höhern Herrn und Hüter als ihn. [...] Die höchste persönliche Eigenschaft Rafaels war [...] nicht ästhetischer, sondern sittlicher Art: nämlich die grosse Ehrlichkeit und der starke Wille, womit er in jedem Augenblick nach demjenigen Schönen rang, welches er eben jetzt als das höchste Schöne vor sich sah. Er hat nie auf dem einmal Gewonnenen ausgeruht und es als bequemen Besitz weiter verbraucht." (Ebd., 945).

Als „das homöopathische Christenthum" bezeichnet N. in NL 1887, KSA 12, 10[54], 484, 15 f. (KGW IX 6, W II 2, 101, 14), „das der protestantischen Landpfarrer" und führt in NL 1888, KSA 13, 14[45], 240, 3–9 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 167, 6–12, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) aus: „Was hat der deutsche Geist aus dem Christenthum gemacht! — Und daß ich beim Protestantismus stehen bleibe, wie viel Bier

ist wieder in der protestantischen Christlichkeit! Ist eine geistig verdumpftere, faulere, gliederstreckendere Form des Christen-Glaubens noch denkbar! als die eines deutschen Durchschnitts-Protestanten?... Das nenne ich mir ein bescheidenes Christenthum! eine Homöopath⟨ie⟩ des Christenthums nenne ichs!“ Im zeitgenössischen Konversationslexikon wird Homöopathie wie folgt bestimmt: „ein von Samuel Hahnemann ([...]) erfundenes Heilsystem, dessen Name nur zu verstehen ist, sobald man das Hauptprinzip der H. begriffen hat. Dieses Prinzip geht von dem Dogma aus, daß jedes Heilmittel im gesunden Körper eine Krankheit hervorrufe, wie solche auch selbständig entstehen kann, und daß es darauf ankomme, eine jede Krankheit durch das ihr ähnliche (homoios) Mittel (similia similibus) zu bekämpfen.“ (Meyer 1885–1892, 8, 697).

10–11

In W II 5, 165 lautet eine Variante zu 117, 19–119, 8 (hier zunächst in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben): „Was bedeutet der Gegensatz ‚dionysisch‘ und ‚apollinisch‘, beide als Arten des Rausches verstanden? Letzteres hat vor allem das Auge erregt: so daß es die Kraft der Vision bekommt. Ersteres erregt das gesammte Affekt-System: so daß es die Kraft der Transfiguration, Darstellens, Verwandlung, Schauspielerei und Tanzbewegung heraustreibt... das Wesentliche ist die Kraft der Metamorphose: so daß der Affekt leicht angedeutet, sofort zur Realität fortgeht... / Musik ist gleichsam nur eine Abstraktion jenes viel volleren Ausdrucks der Affekt-Entladung... ein residuum des Histrionismus: man hat eine Anzahl Sinne, vor allem den Muskelsinn still gestellt (relativ wenigstens); so daß der Mensch nicht mehr Alles, was er fühlt, nachahmt und darstellt. Trotzdem ist Ersteres der eigentliche dionysische Gesammtzustand: die Musik ist eine langsam erreichte Verstärkung auf Kosten anderer dionysischer Künste / ⟨D⟩er Schauspieler und der Musiker sind grundverwandt und an sich Eins: aber spezialisirt bis zum Mißverständniß voneinander⟨;⟩ der Lyriker wiederum hat sich einem Musiker vereinigt: an sich sind beide Eins. / ⟨D⟩er Architekt stellt eine große Nützlichkeit in ihrer überzeugendsten und stolzesten Form dar[...]: in dem Bau soll sich die Macht, der Wille zur Macht versichtbaren. Eine Beredsamkeit der Seele in großen Linien... / Im dionysischen Rausche ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust eingerechnet: sie fehlt meist im apollinischen. Es muß noch eine tempo-Verschiedenheit in beiden Zuständen geben... Die extreme Ruhe gewisser Rauschempfindungen spiegelt sich hinein in die Vision der ruhigsten Gebärden und Seelen-Acte. Der klassische Stil ⟨stellt⟩ wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Concentration dar / Der Natur-

rausch: das höchste Gefühl der Macht ist concentriert im klassischen Typus. Schwer reagieren: ein großes Bewußtsein: kein Gefühl von Kampf“ (KGW IX 8, W II 5, 165, 48–62, vgl. KSA 14, 425 f.).

Die von N. überarbeitete Version derselben Passage lautet: „Was bedeutet der Gegensatz dionysisch und apollinisch, beide als Arten des Rausches verstanden? Letzteres hält vor allem das Auge erregt: so daß es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence. Ersteres bewegt und steigert das gesammte Affekt-System: so daß es alle Ausdrucksmittel der Affekte entladet⟨,⟩ so daß es die Kraft der Transfiguration, Darstellens, Verwandlung, Schauspielerei und Tanzes heraustreibt... das Wesentliche ist die Kraft der Metamorphose: so daß der Affekt leicht angedeutet, sofort zur Realität fortgeht... / Musik ist gleichsam nur eine Abstraktion jenes viel volleren Ausdrucks der Affekt-Entladung... ein residuum des ursprünglichen Histrionismus: man hat eine Anzahl Sinne, vor allem den Muskelsinn still gestellt (relativ wenigstens): so daß der Mensch nicht mehr Alles, was er fühlt, nachahmt und darstellt. Trotzdem ist Ersteres der eigentliche dionysische Gesammtzustand: die Musik ist eine langsam erreichte Einzelverstärkung auf Kosten anderer dionysischer Künste / Der Schauspieler (dh. der Tänzer und Mimiker)⟨,⟩ [...] der Musiker ⟨und⟩ der Lyriker sind grundverwandt und an sich Eins: aber allmählich spezialisirt bis zum Mißverständniß und Widerspruch⟨;⟩ der Lyriker war am längsten mit dem Musiker geeint⟨:⟩ ⟨an sich⟩ sind sie beide Eins. / ⟨D⟩er Architekt stellt eine⟨n⟩ großen Willensakt dar, den Rausch eines großen Willens in ihrer [sic] überzeugendsten und stolzesten Form [...]: in dem Bau soll sich die Macht, der Wille [...] zur Macht versichtbaren. Architektur ist Beredsamkeit de⟨s⟩ Willens in Raumformen... / Im dionyischen Rausche ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust: sie fehlt meist im apollinischen. Es muß noch eine tempo-Verschiedenheit in beiden Zuständen geben... Die extreme Ruhe gewisser Rauschempfindungen (strenger: die Verlangsamung des Zeit- und Raumgefühls⟨)⟩ spiegelt sich hinein in die Vision der ruhigsten Gebärden und Seelen-Acte. Der klassische Stil ⟨stellt⟩ wesentlich diese Ruhe, Vereinfachung, Abkürzung, Concentration dar / Der Naturrausch: das höchste Gefühl der Macht ist concentrirt im klassischen Typus. Schwer reagieren: ein großes Bewußtsein: kein Gefühl von Kampf“ (KGW IX 8, W II 5, 165).

10

NL 1888, KSA 13, 14[36], 235, 24–236, 7 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 175, 29–42, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) lautet:

„Apollinisch, dionysisch / III / Es giebt zwei Zustände, in denen die Kunst selbst wie eine Naturgewalt im Menschen auftritt, über ihn verfügend, ob er will oder nicht: einmal als Zwang zur Vision, andererseits als Zwang zum Orgiasmus. Beide Zustände sind auch im normalen Leben, nur schwächer, im Traum und im Rausch, wie in — — — / Aber derselbe Gegensatz besteht noch zwischen Traum und Rausch: beide entfesseln in uns künstlerische Gewalten, jeder aber verschieden: der Traum die des Sehens, Verknüpfens, Dichtens; der Rausch die [...] Gebärde, die Leidenschaft, den Gesang, den Tanz.“ Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[18], 226 (KGW IX 8, W II 5, 182, 44–50–183, 31–40). Der Erörterungskontext ist hier die Retraktation von GT, der sich N. in Heft W II 5 im Frühjahr 1888 widmet (ebd., 14[14]-14[26]; KGW IX 8, W II 5, 178–183). Galton 1883, 155–177 diskutiert Visionen (in Abgrenzung von Illusionen und Halluzinationen) sehr ausgiebig; sie werden nicht als pathologische Zustände begriffen. Die Nähe von Vision und Traum sowie die Praktik des Verknüpfens sind für Galtons Darstellungen ebenfalls charakteristisch: „Visions, like dreams, are often mere patchworks built up of bits of recollections.“ (Ebd., 173).

117, 20–22 *Was bedeutet der von mir in die Aesthetik eingeführte Gegensatz-Begriff apollinisch und dionysisch, beide als Arten des Rausches begriffen?*] Die Pointe dieser Stelle liegt darin, dass sie den Gegensatz oder doch die Exemplifikation des Gegensatzes zwischen dem Apollinischen und dem Dionysischen, wie er in der *Geburt der Tragödie* propagiert wurde, gerade kassiert: „Um uns jene beiden Triebe näher zu bringen, denken wir sie uns zunächst als die getrennten Kunstwelten des Traumes und des Rausches“ (GT 1, KSA 1, 26, 3–5). Diesen Gegensatz hält noch das oben mitgeteilte Notat NL 1888, KSA 13, 14[36], 235 f. (KGW IX 8, W II 5, 175, 29–42) aufrecht. Die Zuordnung sowohl des Apollinischen wie des Dionysischen an unterschiedliche Formen des Rausches ist systematisch dann allerdings zwingend, wenn man für das Kunstschaffen den Rausch zur Vorbedingung erklärt und zugleich erklären will, wie es auch einen vorwiegend apollinischen Künstler geben kann — den Augenkünstler, den Visionär. Es gibt demnach nicht mehr länger die Dichotomie zwischen „apollinischem Traumkünstler“ und „dionysischem Rauschkünstler“ (GT 2, KSA 1, 30, 30 f.), sondern alle beide sind Rauschkünstler. Womöglich muss nun jeder Künstler „zugleich Rausch- und Traumkünstler“ sein, wie das GT 2, KSA 1, 30, 32 nur für den tragischen Künstler festgeschrieben hat. N. deutet also nicht nur das Idealistische und das Klassische nach seinen momentanen Argumentationszwecken um (siehe NK 116, 22–27), sondern auch das Gegensatzpaar, von dem er behauptet, er habe es selbst in die Ästhetik eingeführt — eine Äußerung, mit der er sich zugleich intellektuelles Verfügungs- und Transformationsrecht sichert (vgl. auch Djurić 1985, 265 u. NWB 1, 620). Von einer derart umgestaltenden Rezeption haben freilich auch

andere Gebrauch gemacht, beispielsweise Martin Heidegger, vgl. dazu ausführlich Därmann 2005, 124–162; zum Rauschkonzept in GD Caysa 1999, 57–59; zur Begriffsentwicklung des Dionysischen bei N. Schäfer 2011.

117, 22–25 *Der apollinische Rausch hält vor Allem das Auge erregt, so dass es die Kraft der Vision bekommt. Der Maler, der Plastiker, der Epiker sind Visionäre par excellence.*] Der Passus ist wenig auskunftsfreudig zur Spezifität des apollinischen Rausches: Alles, was zum Apollinischen hier gesagt wird, hätte auch schon in GT stehen können — eben nur nicht, dass es sich hierbei gleichfalls um einen Rauschzustand handle. Vgl. NK 117, 20–22.

117, 30–32 *die Unfähigkeit, nicht zu reagiren (— ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in jede Rolle eintreten)*] Der Hinweis auf das Verhalten von Hysterikern nimmt unmittelbar die zeitgenössische medizinische Bestimmung der Hysterie auf: „Die sich allmählig entwickelnde abnorme Reflexerregbarkeit in der sensiblen, motorischen und psychischen Sphäre, ohne dass entsprechende anatomische Veränderungen in den Centralorganen (Gehirn und Rückenmark) vorhanden sind, bildet den Grundzug der Hysterie. / Die abnorme Reflexerregbarkeit in der psychischen Sphäre ist [...] gesteigert („nervöse Reizbarkeit") und documentirt sich durch psychische Erregung, Empfindlichkeit gegen alle Reize und psychische Eindrücke, so dass weit umfänglichere Vorstellungen entstehen, als den realen Eindrücken entspricht, ferner Launenhaftigkeit, Exaltation, Sucht, der Umgebung den eigenen Krankheitszustand ja recht bemitleidenswerth, grossartig und aussergewöhnlich darzustellen." (Kunze 1881, 98, vgl. auch Bock 1870, 661–664) Demgegenüber gilt es in EH Warum ich so klug bin 8 (KSA 6, 292, 27 f.) für klug, möglichst ganz auf Reagieren zu verzichten — wobei nach Kunze 1881, 98 „characteristisch für Hysterie ist das plötzliche und ohne Grund erfolgende Umschlagen der gesteigerten in die geschwächte psychische Reflexerregbarkeit und umgekehrt".

In der Beschreibung, die NL 1888, KSA 13, 14[46], 240, 18 f. (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 165, 51–54) gibt, scheint gerade das „Schwer reagiren: ein grosses Bewußtsein: kein Gefühl von Kampf" für den dionysischen Rausch symptomatisch zu sein: „Die extreme Ruhe gewisser Rauschempfindungen (strenger: die Verlangsamung des Zeit- und Raumgefühls⟨)⟩ spiegelt sich hinein in die Vision der ruhigsten Gebärden und Seelen-Acte." Der Hysteriker ist in dieser auf Féré anspielenden Nachlassnotiz dem dionysisch Berauschten gerade entgegengesetzt. Nach Féré 1887, 132 f. charakterisiert die Degenerierten „une nécessité de réaction tellement urgente et intense que la représentation mentale des consequences de l'acte se trouve complètement effacée" („eine Notwendigkeit so unmittelbarer und heftiger Reaktion, dass die

mentale Vorstellung der Konsequenzen dieser Reaktion vollkommen ausgelöscht wird“). In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 wird im Vergleich zu 14[46] der dionysische Rausch also genau entgegengesetzt beschrieben, was N.s situatives Sprechen exemplarisch veranschaulicht. Vgl. auch GD Was den Deutschen abgeht 6, KSA 6, 108, 30–109, 9; zur Hysterie NK 94, 5–7.

117, 32–118, 2 *Es ist dem dionysischen Menschen unmöglich, irgend eine Suggestion nicht zu verstehn*] Vgl. Féré 1887, 116–119: „La suggestion mentale“. Dort ist dann auch die „induction psycho-motrice“ (118) beschrieben, die N. in den einschlägigen Überlegungen NL 1888, KSA 13, 14[119], 297 (KGW IX 8, W II 5, 100, 60) und andernorts aufgreift, vgl. NK 119, 1–8. Eine ähnliche Richtung schlägt Féré 1888, 104 f. ein: „Il faut remarquer que cette sensibilité maladive, cette diathèse d’irritabilité, qui constitue en quelque sorte le premier degré de la dégénérescence, est, en somme, la condition biologique la plus favorable à l’art, c’est-à-dire à l’ensemble des moyens d’expression et de propagation d’émotions. Si nous reconnaissons que les poètes, les littérateurs, les /105/ artistes de tout ordre, c’est-à-dire ceux qui sont au plus haut degré en possession des moyens d’expression et de propagation des émotions, ne peuvent jouir de cette propriété qu’en raison d’une émotivité extrême, émotivité qui s’accentue d’âge en âge et se traduit par un perfectionnement incessant de l’art, nous devrons en conclure qu’ils sont plus capables de nous renseigner sur la direction des tendances dégénératives que sur l’état physiologique de la race.“ („Man muss festhalten, dass diese kränkliche Sensibilität, diese Diathese zur Irritierbarkeit, die eigentlich den ersten Grad der Degenerescenz darstellt, in der Summe die biologisch günstigste Voraussetzung der Kunst ist, also der Gesamtheit aller Mittel des Ausdrucks und der Gefühlsausbreitung. Wenn wir erkennen, dass die Dichter, die Literaten und die /105/ Künstler aller Art, also jene Menschen die in höchstem Maße im Besitz von Mitteln des Ausdrucks und der Gefühlsausbreitung sind, sich dieser Fähigkeit nur erfreuen wegen einer extremen Empfindsamkeit; einer Empfindsamkeit, die sich von Zeitalter zu Zeitalter akzentuiert und sich durch eine unablässige Perfektionierung der Kunst überliefert, dann werden wir daraus schließen müssen, dass jene Menschen uns besser über die Richtung der degenerativen Tendenzen informieren können als über den physiologischen Zustand der Rasse“).

118, 9 *Histrionismus*] Unter Histrionismus wird die Tendenz zu dramatischen Verhaltensweisen verstanden, nach dem lateinischen Substantiv *histrio*, dem Schauspieler im alten Rom. N. bedient sich der ursprünglichen Vokabel, die übrigens auch in der von ihm in GM I 15 lateinisch zitierten Passage aus Tertullians *De spectaculis* vorkommt (KSA 5, 285, 2), in der Polemik gegen Wagner, dort jedoch in dezidiert abschätzigem Sinn, vgl. NK KSA 6, 30, 4.

118, 10–14 *Man hat, zur Ermöglichung der Musik als Sonderkunst, eine Anzahl Sinne, vor Allem den Muskelsinn still gestellt (relativ wenigstens: denn in einem gewissen Grade redet noch aller Rhythmus zu unsern Muskeln): so dass der Mensch nicht mehr Alles, was er fühlt, sofort leibhaft nachahmt und darstellt.*] Der Begriff „Muskelsinn", der bei N. nur noch einmal in NL 1883, KSA 10, 12[27], 405, 1 vorkommt, wird in der zeitgenössischen Literatur rege diskutiert — häufig auch unter dem Titel „Muskelgefühl" oder „Gemeingefühl" (dazu z. B. auch Kröner 1887, 27–31; von N. ist ein Passus mit „Muskelsinn" markiert bei Bunge 1886, 4). „*Muskelgefühl*, eine zu den Gemeingefühlen ([...]) zählende eigentümliche Empfindung der willkürlichen Muskeln, die man wieder in Anstrengungs- und Ermüdungsgefühl zerlegen kann. [...] Die Empfindung von dem Grade der erforderlichen Anstrengung zur Überwindung eines uns entgegenstehenden Widerstandes ist so fein, daß sie uns Dienste leistet wie ein Sinn, welchen man nach E. H. Weber /936/ als Kraftsinn (Muskelsinn) bezeichnen könnte." (Meyer 1885–1892, 11, 935 f., vgl. den langen Nachtrag zu „Muskelsinn" ebd., Suppl.-Bd. 1891–1892, 653–656).

Der unmittelbare Bezugspunkt der Überlegung von 118, 10–14 sind die sinnesphysiologischen Untersuchungen von Charles Féré, der die Wirkung von Tönen auf den Gehör- und den Muskelsinn testet: „En ce qui concerne le sens de l'ouïe, par exemple, j'ai pu constater à l'aide de différents instruments que les sons ont une action dynamogène qui varie avec leur /35/ intensité et leur hauteur, c'est-à-dire que *l'intensité des sensations de l'ouïe, mesurée par leur équivalent dynamique, est en rapport avec l'amplitude et le nombre des vibrations.* / Comme lorsqu'il s'agissait des excitations psychiques ou du sens musculaire, lorsque l'excitation a dépassé une certaine intensité variable pour chaque sujet, la dynamogénie cesse de s'accroître, et on observe un épuisement en rapport avec la décharge dont la forme et la direction sont souvent insaisissables. / Un sujet par exemple placé devant un piano donne une pression dynamométrique croissante sous l'influence de l'excitation par des sons croissants, puis l'ascension s'arrête, et les excitations suivantes produisent des effets décroissants ([...]). La sincérité du résultat est confirmée par le tracé pléthismographique pris sur le même sujet ([...]), et qui montre que sous l'influence /36/ des mêmes sons successifs, l'afflux du sang augmente puis diminue dans l'avant-bras et la main." (Féré 1887, 34–36. „Was beispielsweise den Gehörsinn betrifft, habe ich mit Hilfe verschiedener Instrumente feststellen können, dass die Geräusche eine dynamogene Wirkung haben, die mit ihrer /35/ Höhe und Intensität variiert. Das heißt, dass *die Intensität der Empfindungen des Gehörs, wenn sie mit ihrem dynamischen Äquivalent gemessen wird, im Zusammenhang mit der Amplitude und der Anzahl der Vibrationen steht.* / Wie bei psychischen Erregungen oder beim Muskelsinn, wenn die Reizung eine bestimmte für jedes

Subjekt variable Intensität überschreitet, hört die Dynamogenität zu wachsen auf, und man beobachtet eine Erschöpfung im Zusammenhang mit der Entladung, deren Form und Richtung oft unkenntlich sind. / Zum Beispiel ein vor einem Klavier plaziertes Subjekt gibt einen dynamometrischen Druck ab, der zunimmt unter dem Einfluss der Erregung durch steigende Töne, dann stoppt der Anstieg und die folgenden Erregungen produzieren abnehmende Effekte. ([...]). Die Richtigkeit des Resultats wird durch die plethysmographische Spur desselben Subjekts bestätigt ([...]), die zeigt, dass unter dem Einfluss /36/ derselben Abfolge von Tönen der Blutfluss im Unterarm und in der Hand zuerst zunimmt und danach wieder abnimmt.“) Die Abnahme der Erregbarkeit des Muskelsinns durch Töne illustriert Féré 1887, 35 f. mit zwei graphischen Darstellungen.

11

118, 24–28 *Der Architekt stellt weder einen dionysischen, noch einen apollinischen Zustand dar: hier ist es der grosse Willensakt, der Wille, der Berge versetzt, der Rausch des grossen Willens, der zur Kunst verlangt.*] Zu N.s Architekturtheorie vgl. NK 118, 30–119, 1. In der Darstellung der verschiedenen Kunst- und Künstler-Typen in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 u. 11 fällt auf, dass der Tragödien-Künstler, der nach GT 2, KSA 1, 30 die Synthese apollinischer und dionysischer Züge verkörpert hat und als tragischer Künstler in GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 6, KSA 6, 79, 8–10 wiederkehrt, hier gerade nicht vorkommt: Es gibt nur Abschattungen des Dionysischen und des Apollinischen, keine Mischformen. Überdies wird mit 118, 24–26 noch ein Künstlertypus eingeführt, der die Dichotomie von Apollinisch und Dionysisch ganz aufhebt, indem er außerhalb dieser Sphäre steht, nur vom Willen berauscht wird. Für Kunst ist damit weder das Dionysische noch das Apollinische erforderlich — *tertium datur*. Vgl. NK 79, 5–10.

118, 26 f. *Wille, der Berge versetzt*] Eine Abwandlung der biblischen Verlautbarung, wonach der Glaube Berge versetze (Matthäus 17, 20 u. 21, 21; Markus 11, 23; 1. Korinther 13, 2).

118, 30–119, 1 *Im Bauwerk soll sich der Stolz, der Sieg über die Schwere, der Wille zur Macht versichtbaren; Architektur ist eine Art Macht-Beredsamkeit in Formen, bald überredend, selbst schmeichelnd, bald bloss befehlend.*] N.s Überlegungen zur Architektur markieren eine pointierte Gegenposition zu Schopenhauer, der sich als einer der ersten Philosophen überhaupt ernsthaft mit dem Wesen der Baukunst beschäftigt hat. Wie Schopenhauer hält N. die Überwin-

dung der Schwere, der Trägheit der Materie für ein Hauptcharakteristikum der Architektur, deutet diese Überwindung aber ganz im Unterschied zu Schopenhauer als Ausdruck der Willenssteigerung und nicht etwa als ein Willensquietiv oder als eine Ideenveranschaulichung. Vgl. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I 3, § 43: „Wenn wir nun die Baukunst, bloß als schöne Kunst, abgesehn von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen sie dem Willen, nicht der reinen Erkenntniß dient und also nicht mehr Kunst in unserm Sinne ist, betrachten; so können wir ihr keine andere Absicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefen Stufe der Objektität des Willens sehn wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen, ist ihre Aufgabe. Sie löst solche, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg /253/ hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 252 f.; vgl. auch ebd., 3, 468–477). Die herausragende Rolle, die N. der Architektur im Gefüge der Künste einräumt, erinnert an Vorbilder aus der Renaissance sowie insbesondere an Vitruv: *De architectura libri decem* I 1, 1–18.

118, 31 *Wille zur Macht*] Dieses berühmte (und berüchtigte) Stichwort aus N.s Spätphilosophie erscheint in GD noch an drei weiteren Stellen, nämlich GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 20, KSA 6, 124, 14 f.; ebd., 38, KSA 6, 139, 13 sowie GD Was ich den Alten verdanke 3, KSA 6, 157, 7. In JGB 259, KSA 5, 208, 4 f. setzt N. „Wille zur Macht“ mit „Leben“ gleich und treibt in GM II 12, KSA 5, 313–316 im Rahmen strafgenealogischer Überlegungen die Idee des Macht-Willens zu einer allgemeinen Wirklichkeitstheorie weiter. In GD treten diese Überlegungen trotz der gelegentlichen Nennung einschlägiger Stichworte in den Hintergrund.

119, 1–8 *Das höchste Gefühl von Macht und Sicherheit kommt in dem zum Ausdruck, was grossen Stil hat. Die Macht, die keinen Beweis mehr nöthig hat; die es verschmäht, zu gefallen; die schwer antwortet; die keinen Zeugen um sich fühlt; die ohne Bewusstsein davon lebt, dass es Widerspruch gegen sie giebt; die in sich ruht, fatalistisch, ein Gesetz unter Gesetzen: Das redet als grosser*

Stil von sich. —] Der „grosse Stil“, die „maniera grande“ (Giorgio Vasari) gilt — so rapportiert es etwa Heinrich Wölfflin 1888 in *Renaissance und Barock* — als wesentliches Charakteristikum der barocken Architektur, nämlich die „Komposition aufs Grosse“ (Wölfflin 2009, 39). Wölfflin räumt übrigens für den Versuch, die Entstehung des Barock zu verstehen, einer psychologischen Betrachtungsweise durchaus partielles Recht ein (ebd., 82–86), während er in Richard Wagner einen mit dem italienischen Barock verwandten Komponisten findet (ebd., 96). Ähnliche Überlegungen stellt N. in NL 1888, KSA 13, 14[61], 246–248 (KGW IX 8; W II 5, 152–153, 24–32) an: „‚Musik‘ – und der große Styl“.

N. richtet seine „Psychologie des Künstlers“ kontinuierlich neu aus und zwar auf seine (Wille-zur-) Macht-Konzeption, die im Spätwerk zu einem dominierenden Thema wird. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 führen die aus GT bekannte Dichotomie apollinisch/dionysisch als Differenzierungskriterium ein, das dann in Abschnitt 11 zurückgestellt wird, um die Macht zum Differenzierungskriterium von Kunst und Künstler und insbesondere auch „grossem Stil“ zu machen. Ihn hält N. jetzt offenbar für erstrebenswert, während er in WA 1 „die Lüge des grossen Stils“ (KSA 6, 14, 5) im Blick auf Wagner noch gegeißelt hatte. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10 hatte den dionysischen Künstler dem Hysteriker angenähert, weil er immerzu zu Reaktion genötigt ist (vgl NK 117, 30–32); 119, 1–8 und noch expliziter NL 1888, KSA 13, 14[46], 240 (KGW IX 8, W II 5, 165, 48–62) stellen den Machtrauschkünstler hingegen als absolut souverän dar — eben gerade nicht zu irgendeiner Form von Reaktion gezwungen. Dieser Künstlertyp jenseits des Dionysischen und Apollinischen ist notwendig, weil er allein jene Souveränität vollständig verkörpert, die N. hier dem Kunstschaffen zuschreibt. Ein Gerüst dieser Überlegungen gibt NL 1888, KSA 13, 17[9], 529 f. Dort wird zwar auch (in Anlehnung an Féré) die pathologische Seite der dionysischen Berauschung betont, aber der tragische Künstler noch als Option offengehalten (er kehrt dann in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 24 wieder): „Zur Physiologie der Kunst. / 1. der Rausch als Voraussetzung: Ursachen des Rausches. / 2. typische Symptome des Rausches / 3. das Kraft- und Fülle gefühl im Rausche: seine idealisirende Wirkung / 4. das thatsächliche Mehr von Kraft: seine thatsächliche Verschönerung. Erwägung: in wiefern unser Werth ‚schön‘ vollkommen anthropocentrisch ist: auf biologischen Voraussetzungen über Wachsthum und Fortschritt. Das Mehr von Kraft z. B. beim Tanz der Geschlechter. Das Krankhafte am Rausche; die physiologische Gefährlichkeit der Kunst — / 5. das Apollinische, das Dionysische... Grundtypen: umfänglicher, verglichen mit unseren Sonder-Künsten / 6. Frage: wohin die Architektur gehört / 7. die Mitarbeit der künstlerischen Vermögen am normalen Leben, ihre Übung tonisch: umgekehrt das Häßliche / 8. die Frage der Epidemie und der Contagiosität / 9. Problem

der ‚Gesundheit' und der ‚Hysterie' — Genie = Neurose / 10. die Kunst als Suggestion, als Mittheilungs-Mittel, als Erfindungsbereich der induction psycho-motrice / 11. Die unkünstlerischen Zustände: Objektivität, Spiegelwuth, Neutralität. Der verarmte Wille; Verlust an Capital / 12. Die unkünstlerischen Zustände: Abstraktivität. Die verarmten Sinne. / 13. Die unkünstlerischen Zustände: Auszehrung, Verarmung, Ausleerung, — Wille zum Nichts. Christ, Buddhist, Nihilist. Der verarmte Leib. / 14. Die unkünstlerischen Zustände: Idiosynkrasie (— die der Schwachen, Mittleren). Die Furcht vor den Sinnen, vor der Macht, vor dem Rausch (Instinkt der Unterlegenen des Lebens) / 15. Wie ist tragische Kunst möglich? / 16. Der Typus des Romantikers: zweideutig. Ihre Consequenz ist der ‚Naturalismus'... / 17. Problem des Schauspielers — die ‚Unehrlichkeit', die typische Verwandlungskraft als Charakter-Fehler... der Mangel an Scham, der Hanswurst, der Satyr, der Buffo, der Gil Blas, der Schauspieler, der den Künstler spielt... / 18. Die Kunst als Rausch, medizinisch: Amnestie. tonicum ganze und partielle Impotenz" (KSA 13, 529 f.). Féré 1887, 118 ist hier mit der „induction psycho-motrice" direkt präsent — sowie die Frage nach dem Schönen, der sich N. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 19–24 stellt. Eingehend Auskunft über seine „Kunst des Stils" gibt N. in EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304 f.

12

Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[45], 21 f. (KGW IX 7, W II 3, 180, 16–44), der die Überlegungen 119, 10–120, 17 etwas anders gruppiert, sowie NK KSA 6, 236, 21–24. N. scheint Carlyles Denken, das eine bejahende, aus dem Pessimismus und Materialismus hinausführende Weltanschauung sein wollte, als Konkurrenz verstanden zu haben, zumal Carlyle ebenfalls das Trachten nach dem Glück verachtete (vgl. NK 61, 1–2), ein Recht der Herrschaft der Stärkeren über die Schwachen befürwortete und große Individuen zum Kristallisationspunkt seiner Hoffnungen machte. N.s Widerstand gegen Carlyle hat sich also nicht so sehr an dessen Bewunderung für das (von N. verachtete) Preußentum entzündet, sondern wird in einer tiefergreifenden Verwechslungsgefahr seine Motivation gehabt haben (vgl. auch NK KSA 6, 300, 26–28).

119, 10 *Ich las das Leben Thomas Carlyle's*] Die Quelle für N.s späte Beschäftigung mit Carlyle ist nicht Taine 1880, 3, 374–448 (NPB 588 — bei Taine fehlt alles Biographische), wie Brobjer 2008a, 64 u. 358, Anm. 91 vermutet, sondern James Anthony Froudes monumentale Carlyle-Biographie, die unter dem in 119, 10 genannten Titel *Das Leben Thomas Carlyles* in drei Bänden 1887/88 auf Deutsch erschienen ist. Obwohl dieses Werk in N.s eigenen Buchbe-

ständen nicht überliefert ist, erlauben Zitate eine eindeutige Quellenidentifikation.

119, 11 f. *diese heroisch-moralische Interpretation dyspeptischer Zustände*] Vgl. NK 111, 12 f. und Froude 1887, 1, 27 f.: „Er [sc. Carlyle] wurde von Dyspepsie heimgesucht, ein Übel, das ihn nie ganz verließ, und schon in jungen Jahren eine höchst qualvolle Form annahm und, ‚wie eine Ratze in der /28/ Höhle seines Magens nagte'. Der Schmerz machte ihn rasend, und in solcher Stimmung wurden die gewöhnlichsten Übel dieses Lebens zu unerträglichen Schrecken." Froude 1887, 1, 32: „Dyspepsie hatte ihn bei der Kehle. Selbst die geringfügigen Leiden, denen wir unterworfen sind und die die meisten von uns stillschweigend ertragen, wurden von seiner beredten Einbildungskraft zu Versuchungen des Heiligen vergrößert. Schon seine Mutter hatte frühzeitig von ihm gesagt: ‚es ist übel mit ihm auskommen'. Während er in wichtigen Dingen der rücksichtsvollste und freigiebigste aller Menschen war, so war er in Kleinigkeiten unerträglich reizbar. Sein körperliches Leiden erklärt das Meiste."

Das von N. sonst benutzte *Compendium der praktischen Medicin* führt Dyspepsie übrigens nicht als Terminus, sondern spricht vom „acute[m]" und „chronische[m] Magencatarrh" (Kunze 1881, 255–259 bzw. 259–262). Vgl. NK KSA 6, 271, 25 u. 302, 32. Dyspepsie und Verdauungsstörung sind beim späten N. auch assoziiert mit der Unfähigkeit, vergessen zu können, siehe GM II 1, KSA 5, 291 f. u. KSA 6, 280, 5 f.

119, 12–17 *Carlyle, ein Mann der starken Worte und Attitüden, ein Rhetor aus N o t h, den beständig das Verlangen nach einem starken Glauben agaçirt u n d das Gefühl der Unfähigkeit dazu (— darin ein typischer Romantiker!). Das Verlangen nach einem starken Glauben ist n i c h t der Beweis eines starken Glaubens, vielmehr das Gegentheil.*] Froude 1887, 1, 44 zitiert aus Carlyles berühmtem Roman *Sartor Resartus*: „Denjenigen Lesern, die über das menschliche Leben nachgedacht haben [...] und im Widerspruch mit der hergebrachten Gewinn- und Verlustphilosophie zu ihrem Glück entdeckt haben, daß S e e l e nicht gleichbedeutend mit Magen ist, und die deshalb, um mit den Worten unseres Freundes zu reden, einsehen, daß der G l a u b e für das Wohl des Menschen recht eigentlich das e i n e genannt werden kann, das not thut; [...] solchen Lesern wird es klar sein, daß der Verlust religiösen Glaubens für eine reine, moralische Natur wie die seine, ein Verlust war, der alles andere in sich schloß." Wie sich Carlyle selbst immer stärker vom überlieferten christlichen Glauben abgewandt hatte, um an den Glauben selbst zu glauben, führt Froude breit aus (vgl. auch Flügel 1887, 115–127).

119, 20 f. *das fortissimo seiner Verehrung für Menschen starken Glaubens*] Vgl. z. B. den Bericht, den Froude 1887, 2, 332 von Carlyles Rede als Rektor der

Universität Edinburgh 1866 gibt: Die Studenten sollten „beachten, wie Frömmigkeit und Furcht vor den Göttern der Größe dieser Geschichte [sc. der griechischen und römischen] zugrunde liege, und daß ohne diese Eigenschaften kein Mensch und keine Nation es je zu etwas Gutem gebracht habe. Dann ging er auf die englische Geschichte über, auf Oliver Cromwell, ihren Landsmann John Knox, einen der Auserwählten dieser Erde, auf die Coventaner und auf die mutigen und edlen Anstrengungen der Schotten, das Evangelium Christi zur Regel ihres täglichen Lebens zu machen. Religion sei wesentlich; Theologie nicht in dem Grade.“ Die Männer des starken Glaubens sind für Carlyle exemplarische Helden, große Individuen. Vgl. auch NK KSA 6, 300, 25–28.

119, 22 *er bedarf des Lärms*] Die Assoziation von Carlyle und Lärm liegt vor der Froude-Lektüre, denn sie findet sich schon in FW 97, KSA 3, 451, 29–31: „Eine Geschwätzigkeit aus innerem Wohlgefallen an Lärm und Wirrwarr der Empfindungen: zum Beispiel bei Carlyle.“ Vgl. Taine 1880, 3, 402 f.: „Er hat das überlegene Lächeln, die resignirte Herablassung eines Helden, der sich als einen Märtyrer /403/ fühlt, und er gibt dieselbe nur auf, um wie ein ungebildeter Plebejer aus vollem Halse zu schreien.“

119, 22–26 *Eine beständige leidenschaftliche Unredlichkeit gegen sich — das ist sein proprium, damit ist und bleibt er interessant. — Freilich, in England wird er gerade wegen seiner Redlichkeit bewundert…*] Vgl. z. B. Froude 1887, 2, 310: „Was Carlyle Eigentümliches besaß, hatte er mit dem heiligen Paulus gemeinsam: außerordentliche geistige Einsicht, außerordentliche Aufrichtigkeit, und außerordentliche Entschlossenheit, die Wahrheit zu verkünden, wie er sie erfaßt hatte, als wäre er von innerer Notwendigkeit gleichsam dazu getrieben.“ Zum für N. zentralen Thema der Redlichkeit auch im Horizont antiker ethischer Entwürfe siehe Lane 2007.

119, 26 f. *die Engländer das Volk des vollkommnen cant*] Vgl. NK 111, 7.

119, 28 f. *Im Grunde ist Carlyle ein englischer Atheist, der seine Ehre darin sucht, es nicht zu sein.*] Vgl. NK KSA 6, 295, 33–296, 6.

13

Zu N.s Rezeption des amerikanischen Philosophen Ralph Waldo Emerson (1803–1882) und zur Diskussion von N.s intensiven Emerson-Lektüren (vgl. NPB 210–213) siehe Zavatta 2006 und Zavatta 2008 mit weiteren Literaturhinweisen. EH Warum ich so klug bin 3 hatte vor der Korrektur noch folgende Passage enthalten: „Emerson, mit seinen Essays, ist mir ein guter Freund

und Erheiterer auch in schwarzen Zeiten gewesen: er hat so viel Skepsis, so viele ‚Möglichkeiten' in sich, dass bei ihm sogar die Tugend geistreich wird... Ein einziger Fall:... Schon als Knabe hörte ich ihm gerne zu." (KSA 14, 476 f.). Insbesondere die experimentalphilosophisch-skeptische Seite an Emerson hat N. nachhaltig fasziniert. Die vorbereitende Notiz NL 1887/88, KSA 13, 11[45], 21 f. (KGW IX 7, W II 3, 180, 16–44) kombiniert die jetzt in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 12 und 13 getrennten Überlegungen.

120, 3 f. *Ein Solcher, der sich instinktiv bloss von Ambrosia nährt*] „*Ambrosia* (griech.), die Götterspeise, welche jedem, der davon genoß, Jugend und Unsterblichkeit verlieh. Tauben brachten sie dem Zeus, aber auch den Götterlieblingen unter den Menschen wurde sie gereicht, so dem Tantalos und dem Achilleus." (Meyer 1885–1892, 1, 449).

120, 6–8 *Carlyle, der ihn sehr liebte, sagte trotzdem von ihm: „er giebt u n s nicht genug zu beissen": was mit Recht gesagt sein mag, aber nicht zu Ungunsten Emerson's.*] Die Quelle ist eine von Froude im zweiten Band seiner Carlyle-Biographie mitgeteilte Aufzeichnung Carlyles: „Seine [sc. Emersons] Ideen sind zu luftig und dünn für den soliden, praktischen Verstand der Lancashire Gegend. Wir unterhielten uns hier viel und lange miteinander; ich fand aber, daß er uns nicht viel zu beißen gab, und mehr mit der /176/ Hacke als mit der Schaufel gekommen war. Er ist ein reiner, hochgesinnter Mensch, sein Talent ist aber, glaube ich, nicht ganz so groß, wie ich vermutet." (Froude 1887, 2, 175 f.). In WA 8, KSA 6, 31, 30 f. behauptet N., Wagner gebe nicht genug zu beißen.

120, 8–12 *Emerson hat jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welche allen Ernst entmuthigt; er weiss es schlechterdings nicht, wie alt er schon ist und wie jung er noch sein wird, — er könnte von sich mit einem Wort Lope de Vega's sagen: „yo me sucedo a mi mismo".*] Vgl. KGW IX 6, W II 1, 136, 24 und NL 1887/88, KSA 13, 11[22], 14 (KGW IX 7, W II 3, 194, 38–42), wo N. die hier auf Emerson bezogene Stelle von Lope de Vega auf sich selbst bezieht, sowie N.s Brief an Carl Fuchs, 14. 12. 1887, KSB 8, Nr. 963, S. 209, Z. 15 f. (Anspielung in KGB III 7/3, 1, S. 228 nicht entschlüsselt). Das Zitat von Lope de Vega — übersetzt „ich folge mir selbst" — hat N. wohl nicht bei Cherbuliez 1873, 13 gefunden (so Zavatta 2006, 296, Fn. 51), sondern bei Bérard-Varagnac 1887, 328 f.: „Cet esprit-là, M. Désiré Nisard l'a aujourd'hui comme en sa jeunesse. On le retrouve dans ses préfaces nouvelles; on le retrouve demain dans le premier volume de ses *Mémoires*, s'il consent à le publier. Vous rappelez-vous le joli mot que le prince des dramaturges espagnols met dans la bouche d'un personnage sur qui passent les années clémentes en l'effleurant à peine de leur aile légère? *Yo me sucedo à mi mismo,* dit en souriant le vieillard de Lope de Vega: je me succède

à moi-même, je me renouvelle en durant, je reverdis de saison en saison, comme les grands arbres que chaque printemps voit renaître dans la grâce de leur feuillage et dans la /329/ richesse de leurs fruits. Admirable privilège de quelques esprits toujours jeunes, qui ne connaissent ni l'épuisement de l'âge ni le déclin suprême d'une longue vie!“ (Nachweis bei Röllin / Trenkle 2008b, 321. „Diesen Geist da hat Herr Désiré Nisard heute noch genauso wie in seiner Jugend; man findet ihn in seinen neuen Vorworten; man wird ihn morgen im ersten Band seiner *Memoiren* finden, wenn es ihm gefällt, ihn zu veröffentlichen. Erinnern Sie sich an das schöne Wort, das der Fürst der spanischen Dramaturgen in den Mund einer Person legte, über den die segensreichen Jahre, ihn kaum mit ihren leichten Flügeln berührend, hinweggeglitten waren? *Yo me sucedo à mi mismo*, sagt der lächelnde Alte bei Lope de Vega: ich folge mir selbst nach, ich erneuere mich im Überdauern, ich ergrüne von Jahreszeit zu Jahreszeit neu, wie die großen Bäume, die jeder Frühling wiedergeboren sieht in der Anmut ihrer Blätter und im /329/ Reichtum ihrer Früchte. Bewundernswertes Privileg mancher ewig jungen Geister, die weder die Erschöpfung des Alters noch den letzten Niedergang eines langen Lebens kennen!“) Ursprünglich steht der Spruch in Lope de Vegas Komödie *¡Si no vieran las mujeres!* von 1637, wo der alte Bauer Belardo an Kaiser Otho folgende Worte richtet: „¿No habeis visto un àrbol viejo, / cuyo tronco, aunque arrugado, / coronan verdes renuevos? / Pues eso habeis de pensar, / y que pasando los tiempos, / yo me sucedo à mì mismo“ (1. Akt, 11. Szene, Vega Carpio 1872, 579; Übersetzung oben beim Zitat aus Bérard-Varagnac 1887, 328 f.).

120, 15 f. *tamquam re bene gesta*] Lateinisch: „obwohl die Sache gut verlaufen ist“.

120, 16 f. *„Ut desint vires, sprach er dankbar, tamen est laudanda voluptas.“*] Ironische Abwandlung von Ovid: *Epistulae ex Ponto* III 4, 79: „Ut desint vires, tamen est laudanda voluntas“, „mögen auch die Kräfte fehlen, ist dennoch der Wille zu loben“, indem N. „voluntas“, „Wille“ durch „voluptas“, „Begierde“ ersetzt. Vgl. NL 1887/1888, KSA 13 11[23], 14 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 194, 38–50, im Folgenden ist nur die ursprüngliche Variante wiedergegeben): „man hat auch dann noch genug Gründe, zufrieden und selbst dankbar zu sein; und wenn auch nur in der Art, wie es jener alte Schäker war, der tamquam re bene gesta von einem verliebten Stelldichein heimkehrte. Ut desint vires, sagte er zu sich mit der Sanftmuth eines Heiligen, tamen est laudanda v o l u p t a s.“ Dieser Witz ist übrigens nicht neu, vgl. z. B. Allen 1869, 93.

14

Ausführlicher wird das Darwin-Thema erläutert in NL 1888, KSA 13, 14[123], 303–305 (KGW IX 8, W II 5, 94–95) und 14[133], 315–317 (KGW IX 8, W II 5, 82–83), wo noch Materialien verwoben sind, die schließlich in AC 3 und 4 (KSA 6, 170, 17–171, 17) eingehen. Rezeptionsgeschichtlich ist GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 immer wieder als Schlüsselstelle zur Erhellung von N.s Denkmotiven insgesamt herangezogen worden, vgl. z. B. Rickert 1920, 97: „Dieser ‚Anti-Darwin' überschriebene Aphorismus gewährt klaren Einblick in die biologistischen Motive von N.s Denken. In der Steigerung des Lebenswillens fand er als typischer Vertreter der neuesten Lebensphilosophie schließlich den Sinn des Lebens überhaupt."

An GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 fällt auf, dass hier eine scheinbar rein naturwissenschaftliche Beschreibung eines Sachverhalts gegeben wird, während in den folgenden Abschnitten, insbesondere GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33–36 der Eindruck entsteht, man habe sich der physisch Schwachen zu entledigen — womit man, nimmt man GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 als wissenschaftliche Behauptung ernst, gegen die Natur selbst verstieße. Die Frage ist freilich, ob die Schwachen, die nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 sich des Geistes bedienen, um obenauf zu kommen, mit den *décadents* und Lebensverneinern dieser späteren Abschnitte tatsächlich identisch sind, wie es NL 1888, KSA 13, 14[123], 303 f. (KGW IX 8, W II 5, 94–95) nahelegt. Was wäre aus einem wissenschaftlichen Sachverhalt oder einer besseren, antidarwinischen Theorie der Evolution zu gewinnen? Doch offenbar gerade nicht der Ratschlag, sich auf die Seite der „Starken" zu schlagen (worin immer deren Stärke bestehen mag, sind sie doch gerade nicht stärker als die „Schwachen", die sie besiegen), wenn es dem natürlichen Verlauf der Dinge entspricht, dass die Schwachen obsiegen. Dass sie *décadents* seien, ist vorerst nur ein unbewiesenes Werturteil, sind sie doch augenscheinlich den evolutionären Erfordernissen, ihren Umweltbedingungen besser angemaßt als die Starken.

Die von N. hier gestellte Frage, wie es um den Machtappetit der Schwachen bestellt ist, hatte ihm auch Paul Michaelis in seiner JGB-Rezension vom 04. 12. 1886 mitgegeben: „Wenn nun einmal auch die ‚Herde' sein [sc. N.s] Lebensprinzip, den Willen zur Macht, sich aneignen wollte?" (KGB III 7/3, 2, S. 865). Bereits in NL 1881, KSA 9, 11[73], 469 polemisierte N. in Abgrenzung gegen Herbert Spencers Vorstellung einer „Anpassung Aller an Alles", die er als „tiefste Verkümmerung" verstand. Zum Diskussionkontext der „Anti-Darwin"-Notate im späten Nachlass siehe Fornari 2009, 260–266.

120, 19–24 *Anti-Darwin. — Was den berühmten [„] Kampf um's Leben" betrifft, so scheint er mir einstweilen mehr behauptet als bewiesen. Er kommt vor,*

aber als Ausnahme; der Gesammt-Aspekt des Lebens ist n i c h t die Nothlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichthum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, — wo gekämpft wird, kämpft man um M a c h t …] Vgl. FW 349, KSA 3, 585, 29–586, 2 (dazu Müller-Lauter 1978, 223, Fn. 180 u. ausführlich Sommer 2010b; ferner zu den allgemeinen Zusammenhängen ohne Berücksichtigung von N.s Quellen Johnson 2010) und NL 1885, KSA 11, 34[208], 492 (KGW IX 1, NVII 1, 45, 24–30). N.s Absetzung vom Darwinismus, die vom Bestreben bestimmt wird, nicht mit den Darwinisten verwechselt zu werden, ist u. a. geprägt von William Henry Rolph, dessen *Biologische Probleme* N. in der 2. erweiterten Auflage von 1884 intensiv durchgearbeitet hat (NPB 504 f. — diese Quelle für 120, 19–24 macht bereits Rickert 1920, 96 f. namhaft), während N. Darwins Hauptwerke selbst wohl kaum gelesen hat (Brobjer 2008a, 238). GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 pointiert die Einwände gegen Darwin bei Rolph 1884, 71–97 (Moore 1998, 537–540, dort N.s Unterstreichungen im einzelnen dokumentiert, vgl. auch Moore 2002a, 46–55 u. Abel 1998, 40 u. 83) und zeigt die allmähliche Abkehr von Roux' *Kampf der Theile im Organismus* (1881, vgl. Venturelli 2003, 252 f.) sowie von Nägelis darwinkritischer Abstammungslehre (Nägeli 1884, vgl. die Dokumentation der Bezüge bei Orsucci 1993, 378–383; Orsucci 1996, 55–57 und Orsucci 2003, 435–437), die beide in NL 1886/87, KSA 12, 7[25], 304 f. noch die Bezugsgrößen sind.

Gerade der sogenannte *struggle for life* stellt sich für Rolph ganz anders dar, als Darwin suggeriert: „Dann aber spielt sich freilich der Daseinskampf nicht mehr um's Dasein ab, er ist kein Kampf um Selbsterhaltung, kein Kampf um die ‚*Erwerbung der unentbehrlichsten Lebensbedürfnisse*', sondern ein Kampf um Mehr~~erwerb~~. Dann ist er auch nicht bedingt durch die Existenz von Umständen, die das Leben des Geschöpfes beeinträchtigen, sondern er ist constant, er ist ewig; er kann nie erlöschen, denn eine Anpassung an die Unersättlichkeit giebt es nicht, selbst nicht bei äusserster Abundanz. Dann ist ferner der Daseinskampf *kein Vertheidigungskampf*, sondern ein *Angriffskrieg*, der nur unter gewissen Umständen zu einem Vertheidigungskampfe umgewandelt werden kann. Wachsthum aber und Vermehrung und Vervollkommnung sind die *Folgen* jenes erfolgreichen *Angriffskrieges*, in keiner Weise aber der Zweck desselben oder gar einer in der Natur liegenden Tendenz. Während es also für den Darwinisten überall da *keinen Daseinskampf* giebt, wo die Existenz des Geschöpfes *nicht bedroht* ist, ist für mich der Lebenskampf ein allgegenwärtiger: Er ist eben primär ein Lebenskampf, ein Kampf um Lebens*mehrung*, aber kein Kampf um's Leben!" (Rolph 1884, 97, die von N. unterstrichenen Stellen sind kursiviert, seine Durchstreichung durchgestrichen dargestellt. Der ganze Passus ist mit Randstrichen und einem NB markiert. Am Ende notiert er am Rand: „mehr Leben".) N. trägt nun in Rolphs Darwin-Kritik — resümiert

bei Rolph 1884, 114 f. — sein Konzept der Macht und ihrer Steigerung ein, bestreitet aber zugleich, was Rolph eigentlich interessiert, nämlich die „Vervollkommnung“ („Problem der Vervollkommnung“ heißt das einschlägige Kapitel Rolph 1884, 71–121), die Rolph in eine ethische Maxime ummünzt: „Unsere Lebensvorschrift an alle uns Nahestehende ist: Vorwärts! Strebe Dich zu verbessern!“ (Rolph 1884, 120) Gerade die Perfektionierung als nicht intendiertes Produkt der Entwicklung weist N. ab (vgl. NK 120, 30–32). Er wendet sich hier also nicht nur gegen Darwin (und Haeckel, vgl. Haeckel 1874b, 225–249), sondern — nur für die Eingeweihten entzifferbar — auch gegen seinen eigenen antidarwinistischen Gewährsmann Rolph, um so noch in der Adaption von fremdem Gedankengut seine intellektuelle Souveränität zu beweisen. Zur systematischen Interpretation von N.s Antidarwinismus siehe auch Skowron 2008, Stegmaier 1987 und Choung 1980, 62–153, zur Darwin-Rezeption in Deutschland allgemein Kelly 1981.

120, 19 *Anti-Darwin*.] Das Präfix „anti“ bedeutet nicht nur „gegen“, sondern auch „an Stelle von“.

120, 25 *Man soll nicht Malthus mit der Natur verwechseln*.] Rolph 1884, 86: Darwin „hat sich offenbar durch das Malthus’sche Gesetz etwas zu sehr bestechen lassen; und die Anwendung dieses Gesetzes bedeutet Mangel und immer wieder Mangel.“ (Vgl. auch ebd., 82) Thomas Robert Malthus hat bekanntlich im *Essay on the Principle of Population* (1798) die These zum Gesetz erklärt, ein geometrisches Wachstum der Bevölkerung stehe einem nur arithmetischen Wachstum der Nahrungsressourcen gegenüber, was notwendigerweise zu Hunger und Elend führen müsse. Rolph und N. gehen hingegen vom Überfluss der Ressourcen aus. Vgl. auch Müller-Lauter 1978, 222 f.

120, 30–32 *Die Gattungen wachsen nicht in der Vollkommenheit: die Schwachen werden immer wieder über die Starken Herr, – das macht, sie sind die grosse Zahl, sie sind auch klüger…*] Vgl. NK 120, 19–24 u. NK KSA 6, 171, 2–5 (Nägeli 1884, 285 als Inspirationsquelle). Auch bei Haeckel 1874b, 249 heißt es: „Im Großen und Ganzen beruht der Fortschritt selbst auf der Differenzirung und ist daher gleich dieser eine unmittelbare Folge der natürlichen Züchtung durch den Kampf um’s Dasein.“ Dezidiert das Fortschrittsdenken mit der Selektionstheorie in Einklang zu bringen versuchte Ludwig Büchner in seiner mehrfach aufgelegten Darstellung der *Darwin’schen Theorie* (Büchner 1876, 245–300). Er findet kulturhistorische Belege dafür, dass man „die Idee von einem ewigen Fortschritt oder einem aufsteigenden Entwicklungs-Gang“ für einen „wohlwollende[n] Traum“ (ebd., 259) gehalten und geglaubt hat, „daß sich /260/ vielmehr Alles in einem ewigen Kreislaufe bewegt, der schließlich immer wieder in sich selbst zurückkehrt, ähnlich dem bekannten Bilde der

Schlange, welche sich in ihren eigenen Schweif beißt“ (ebd., 259 f.). Demgegenüber sieht sich Büchner selbst durch die Darwinsche Theorie darin bestärkt, „daß diese Ansicht vom ewigen Stillstand oder, besser gesagt, von der ewigen Bewegung oder Verwandlung, vom ewigen Wechsel ohne Fortschritt falsch ist und falsch sein muß, und daß im Gegentheil die Thatsachen ebensowohl in der Natur wie in der Geschichte für einen ewigen, wenn auch nach menschlichen Begriffen und Berechnungen überaus langsamen Fortschritt sprechen“ (ebd., 264).

Demgegenüber kündigt N. in 120, 30–32 dem Gattungsperfektibilismus ebenso das Vertrauen auf wie der Hoffnung, der große Einzelne werde über die Masse Herr. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 (KSA 6, 145–146) und 48 (KSA 6, 150 f.) scheint N. hingegen zu dieser Hoffnung zurückzufinden, so dass sich zwischen diesen Abschnitten eine starke Spannung aufbaut. Die „grosse Zahl“ kehrt wieder in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 40, KSA 6, 142, 27.

121, 1 f. *die Schwachen haben mehr Geist…*] Vgl. GM I 7, KSA 5, 267, 5–7: „Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist.“ In AC 5 wird hingegen der Starke gerade durch seinen Geist charakterisiert, vgl. NK KSA 6, 171, 27–30.

121, 5 f. *„lass fahren dahin! denkt man heute in Deutschland — das Reich muss uns doch bleiben“*] Nach der vierten Strophe von Martin Luthers berühmtem, an Psalm 46 angelehntem Kirchenlied *Eine feste Burg ist unser Gott* (1529): „Das Wort sie sollen lassen stahn und kein’ Dank dazu haben; / er ist bei uns wohl auf dem Plan mit seinem Geist und Gaben. / Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib: / laß fahren dahin, sie haben’s kein’ Gewinn, / das Reich muß uns doch bleiben.“ Vgl. NK 140, 16 f. In Luthers Lied ist das Reich Gottes gemeint, in N.s ironischer Adaption das (neue) Deutsche Reich. Diese Einlassung in Klammern, die sich zurückbezieht auf das Kapitel GD Was den Deutschen abgeht, kann wiederum als Beleg dafür gelesen werden, dass N. sich keineswegs auf die Seite der „Starken“ schlägt, hatte er die Deutschen doch gerade wegen ihrer Geistferne schroff kritisiert. Ohnehin ist Geist die Voraussetzung und das Mittel des ganzen götzendämmerischen Unternehmens. N. hat unter ausdrücklicher Nennung Luthers das Thema des prädominanten Machtinteresses mit Hilfe des Kirchenliedes schon einmal in M 262, KSA 3, 209 durchgespielt.

121, 6–10 *Ich verstehe unter Geist, wie man sieht, die Vorsicht, die Geduld, die List, die Verstellung, die grosse Selbstbeherrschung und Alles, was mimicry ist (zu letzterem gehört ein grosser Theil der sogenannten Tugend).*] Geist als Mittel

der „Schwachen“ zur Macht ist evolutionär offensichtlich hochgradig erfolgreich und gerade mit dem Begriff der „grossen Selbstbeherrschung“ nicht (wie vielleicht zu erwarten wäre) durchweg negativ konnotiert. Im Gegenteil wird GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139 f. deutlich machen wollen, wie notwendig der äußere Druck zur Ausbildung von Exzellenz sei. Die Überlegung zur evolutionären Unerlässlichkeit des Geistes akzeptiert für die humane Entwicklung, um die es hier offensichtlich geht (ohne dass dies ausdrücklich gesagt würde), die in 120, 21–25 als allgemeine naturphilosophische These verworfene Malthusische Grundvoraussetzung der Darwinischen Evolutionstheorie: Die Voraussetzung für die Entwicklung des Geistes als Mittel der Selbstermächtigung der Schwachen ist gerade der Mangel — der Mangel an Macht zwar diesmal, aber was bedeutet dieser Machtmangel anderes als Mangel an Ressourcenkontrolle?

Die innere Spannung in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 zeigt, wie stark experimentell und begrifflich wenig sedimentiert N.s Überlegungen zu Evolution und Geist sind. N.s Explikation von „Geist“ ist vor allem wohl als Provokation des idealistischen Geistesbegriffes gedacht und entsprechend physiologisch-evolutionär geerdet. Der Begriff Mimikry kommt bei N. erstmals in M 26, KSA 3, 36, 30 vor, und zwar ebenfalls schon in Relation gesetzt zu menschlichem Verhalten, zu menschlicher Moral, nämlich als Verstellung und Verhehlung der eigentlichen Absichten.

Die biologischen Informationen, die KSA 3, 36, 22–30 gibt, sind direkte, teilweise wörtliche Adaptionen aus Semper 1880, 1, 111 f. und 264 sowie Semper 1880, 2, 232–234 und 251–253 (NPB 547). Die exakte Übertragung auf das menschliche Verhalten ist hingegen N.s Innovation, während Hellwald 1876, 1, 444 (im Anschluss an Walter Bagehot) und 1877a, 2, 541 Mimikry zwar auch auf die menschliche Gesellschaft anwendet — „da Mimicry in der Geschichte der Cultur eine bedeutende Rolle spielt“ (Hellwald 1877a, 2, 541) —, aber den Begriff trotz ausdrücklicher Berufung auf die naturwissenschaftliche Prägung überwiegend im Sinne von Nachahmung gebraucht. In M 26 werden die „Praktiken, welche in der verfeinerten Gesellschaft gefordert werden“ (KSA 3, 36, 14 f.), auf tierisches Mimikry zurückgeführt, um am Ende „das ganze moralische Phänomen als thierhaft zu bezeichnen“ (KSA 3, 37, 27 f.). GM II 20, KSA 5, 329, 17–21 engt Mimikry auf das Verhalten der Schwachen, „Sklaven- und Hörigen-Bevölkerungen“ ein, was sich schon in NL 1883, KSA 10, 15[50], 493 und NL 1884, KSA 11, 25[379], 111 abgezeichnet hatte. 121, 6–10 knüpft demgegenüber an den umfassenderen, durchaus nicht abwertenden Sinn in M 26 an. Zugrunde liegt wiederum Sempers funktionale Definition: „Die Mimicry oder die Nachahmung eines Thieres durch ein anderes. Bates und Wallace gaben den obigen Namen allen jenen Fällen von schützenden

Aehnlichkeiten, in welchen ein sonst schutzloses Thier die Form und Färbung eines andern, auf besondere Weise geschützten nachahmt und dadurch höchst wahrscheinlich den Nachstellungen seiner Feinde leichter entgeht, als es ohne diese Verkleidung zu thun vermöchte. Auch hier wieder kann der so durch die /234/ Maskerade gewährte Schutz sowol dem Verfolger als auch dem Verfolgten zugute kommen; jenem, indem er ihn den wachsamen Augen seiner Beute verbirgt, diesem, indem er das vertheidigungslose Thier schützt, welches sich unter die gut vertheidigten Formen mengt, denen es die Kleidung abborgte." (Semper 1880, 2, 233 f.) Vgl. auch Stegmaier 1987, 276, Fn. 25 u. Stack 1983, 177 f.

15

Der Abschnitt verwertet zwei Nachlassnotizen, zum einen NL 1887, KSA 12, 9[99], 392 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 63, 22–30, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „NB⟨.⟩ Nicht klug sein wollen, wir dürfen nicht einmal klug sein: Wer aus seinem Wissen, aus seiner Menschenkenntniß kleine Vortheile erschnappen will (– oder große, gleich wie der Politiker –) geht vom Allgemeinen zum Einzelnsten Fall zurück; aber diese Art Optik ist jener anderen entgegengesetzt, die wir allein brauchen können: wir sehen vom Einzelnsten hinaus —". Hier ist die Frage nach dem geeigneten psychologischen Beobachterstandpunkt des sprechenden Wir noch präsent, während in der Druckversion von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 15 die Beobachter selbst zum Gegenstand der Beobachtung gemacht werden.

Zum anderen ist NL 1887, KSA 12, 9[101], 392 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 63, 40–44) anzuführen: „NB. Dieser lernte die Menschen kennen, — er will dergestalt kleine Vortheile über sie erschnappen (oder große wie der Politiker.) Jener lernt die Menschen kennen, — er will einen noch größeren Vortheil, sich ihnen überlegen zu fühlen, er wünscht zu verachten."

121, 16–23 *das sei ein grosser „Unpersönlicher". Seht schärfer zu! Vielleicht will er sogar noch einen schlimmeren Vortheil: sich den Menschen überlegen fühlen, auf sie herabsehn dürfen, sich nicht mehr mit ihnen verwechseln. Dieser „Unpersönliche" ist ein Menschen-Verächter: und jener Erstere ist die humanere Species, was auch der Augenschein sagen mag. Er stellt sich wenigstens gleich, er stellt sich hinein…*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 28, KSA 6, 129, 11–22. Während N. in frühen Überlegungen einer „unpersönlichen Leidenschaft" sich durchaus nicht abgeneigt zeigte (z. B. NL 1875, KSA 8, 11[58], 243), kritisiert er schon in MA I 95, KSA 2, 92, 1 f. die Ansicht, dass „das Unpersönliche" das „eigentliche Kennzeichen moralischer Handlung" sei (im Blick

auf die politischen Implikationen MA I 454, KSA 2, 295) — ein Thema, das in FW 345, KSA 3, 577–579 und — direkt „gegen Kant als M o r a l i s t“ — in AC 11, KSA 6, 177 wiederkehrt. An der Wahrhaftigkeit des Unpersönlichen melden sich auch in Nachlassüberlegungen Zweifel an: „Das ‚Unpersönliche‘ ist nur das g e s c h w ä c h t-Persönliche“ (NL 1881, KSA 9, 11[65], 466, 9 f.). NL 1888, KSA 13, 14[27], 230, 28–231, 5 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 179, 31–40, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben) macht die Verbindung zum wissenschaftlichen Objektivitätsideal deutlich und beschreibt, wie man sich der Unpersönlichkeit aus Eigeninteresse zur Tarnung bedienen kann: „Erstes Merkmal eines Selbsterhaltungs-Instinkts des großen Psychologen: er sucht sich nie, er hat kein Auge, kein Interesse, keine Neugierde für sich... Der große Egoism unseres dominirenden Willens will es so von uns, daß wir hübsch vor uns die Augen schließen, – daß wir ‚unpersönlich‘, ⟨‚⟩desintéresse‘, ‚objektiv‘ erscheinen müssen... oh wi⟨e⟩ sehr wir das Gegentheil davon sind! Nur weil wir in einem excentrischen Grade Psychologen sind“.

In 121, 16–23 ist die vorgebliche Unpersönlichkeit des „Menschenkenner[s]“ ein Mittel der Distanzierung und damit auch der Selbstüberhebung des Beobachters über die Beobachteten — der Anspruch auf Unpersönlichkeit als Ausdruck eines spezifischen Willens zur Macht. Die Pointe besteht darin, dass hier der scheinbar unpersönliche Beobachter selbst beobachtet und seiner geheimen Motive überführt wird — wobei dann die Rückfrage unvermeidlich ist, wie es denn um die „Unpersönlichkeit“ und die Machtinteressen des textverfassenden Beobachters steht. Es scheint, als wolle der Abschnitt gerade diese Frage provozieren. In seinem Brief vom 26. 11. 1888 an Constantin Georg Naumann nimmt N. die Unpersönlichkeit für sich selbst als Autor in Anspruch: Der ehemalige Verleger Fritzsch habe „mir die armseligsten persönlichen Motive für meine Schrift gegen Wagner untergeschoben, mir dem U n persönlichsten Menschen, den es vielleicht gegeben hat“ (KSB 8, Nr. 1158, S. 490).

16

121, 25–27 *Der p s y c h o l o g i s c h e T a k t der Deutschen scheint mir durch eine ganze Reihe von Fällen in Frage gestellt, deren Verzeichniss vorzulegen mich meine Bescheidenheit hindert.*] Vgl. AC 59, KSA 6, 248, 13 f. N. dürfte demgegenüber Alberts Urteil, Mérimées Schriftstellerei zeichne sich durch „*le tact parfait*“ (Albert 1885, 2, 303, von N. unterstrichen) aus, zugestimmt haben. Was in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 16 folgt, sind Urteile, die nach landläufigem Verständnis in den Bereich der Philosophie und der Literatur fallen; sie als „psychologisch“ auszugeben, gibt dem Abschnitt seinen Biss. Mit dem Takt

hat sich N. schon früh in metrischem und musikalischem Kontext auseinandergesetzt, vgl. z. B. NL 1871, KSA 7, 9[116], 317 f. (zum Frühwerk siehe Günther 2008), ihn sodann moralgenealogisch perspektiviert, vgl. z. B. JGB 217, KSA 5, 153 u. AC 59, KSA 6, 248, 13 f. In NL 1885, KSA 11, 35[34], 523 (KGW IX 4, W I 3, 110–113) beschäftigt N. sich mit einem Werk von Paul Rée, in dem der „historische Blick und Takt" zwar gefordert, aber, genauer betrachtet, selbst vernachlässigt werden.

121, 27–29 *In Einem Falle wird es mir nicht an einem grossen Anlasse fehlen, meine These zu begründen*] Nämlich in AC 10–11, KSA 6, 176, 11–178, 11.

121, 29–32 *ich trage es den Deutschen nach, sich über K a n t und seine „Philosophie der Hinterthüren", wie ich sie nenne, vergriffen zu haben, — das war n i c h t der Typus der intellektuellen Rechtschaffenheit.*] Vgl. GD Was den Deutschen abgeht 5, KSA 6, 110, 1–5, und NK KSA 6, 176, 21–177, 5. Behler 1978, 62, meint, N.s Kritik an Kants „Philosophie der Hinterthüren" könnte direkt von Friedrich Schlegel inspiriert sein.

122, 1–3 *die Deutschen sagen, „Goethe u n d Schiller", — ich fürchte, sie sagen „Schiller und Goethe"... K e n n t man noch nicht diesen Schiller?*] Hehn (vgl. NK 106, 17–21) teilt in seinen *Gedanken über Goethe* N.s Vorbehalte gegen die Zusammenstellung von Goethe und Schiller und steht letzterem ohnehin kritisch gegenüber („Goethe seinerseits fühlte sich durch den rohen Geschmack und die ethische Unreife seines Nebenbuhlers angewidert". Hehn 1888, 92). „Gewiß ist Schiller mit Recht ein Liebling des Volkes, das ihn immer wieder emporhob und wiederherstellte, wenn die neue poetisch-kritische Schule ihn zurückwies und verkleinerte: dennoch schickt es sich nicht, sie beide [sc. Schiller und Goethe] als zwei Brüder auf demselben Throne zu bezeichnen (wie Bettina that) oder als Doppelstatue auf ein Postament zu stellen, wie sie zu Weimar in abstoßender Aeußerlichkeit zu schauen sind. Schiller war ohne Zweifel der nächste, der zweite nach Goethe, aber ein Zwischenraum blieb doch: / proximus huic, longo sed proximus intervallo — / wie das Silber ein edles Metall ist, aber dem Golde nachstehen muß." (Hehn 1888, 95) Die metallurgische Metapher, die Hehn 1888, 109 variiert, nimmt N. in NL 1888, KSA 13, 16[36], 495 unter ausdrücklichem Bezug auf Hehn auf und wendet sie auf Wagner an. N. missfallen nicht nur Schillers Moralismus und Idealismus, sondern eben auch, dass ihm nach und nach die „Volksgunst" (Hehn 1888, 109) zufiel. Auch bei Bleibtreu 1886b, 1–3 hatte sich N. über „den ewig alten Gegensatz von Goethe und Schiller" (ebd., 1) belesen (zur Bleibtreu-Lektüre NK KSA 6, 50, 22–24). Vgl. zu N.s Schiller-Bild NK 111, 5 f. N. lehnt im Spätwerk ebenso die Zusammenstellung von „Wagner u n d Beethoven" ab (WA 8, KSA 6, 30, 8 f.).

122, 3–6 *Es giebt noch schlimmere „und“; ich habe mit meinen eigenen Ohren, allerdings nur unter Universitäts-Professoren, gehört „Schopenhauer und Hartmann“...*] In seinem Handexemplar von Höffding 1887, 92 hat N. das „und“ in folgendem Satz eingekreist und Schopenhauer eingeklammert: „Später hat Helmholtz den Gebrauch dieses Ausdrucks [sc. „unbewusste Schlüsse“] vermieden wegen des von Schopenhauer und v. Hartmann damit getriebenen Missbrauchs.“ Schon drei Jahre vor Erscheinen von Höffdings Werk hat sich N. notiert: „Es galt mir als Zeichen von ‚Armut am Geiste‘, Schopenhauer und Hartmann in Einem Athem ⟨zu⟩ nennen.“ (NL 1884, KSA 11, 25[266], 81). Sachlich begründet wird die Unvereinbarkeit von Schopenhauer und Hartmann in NL 1887/88, KSA 13, 11[101], 50 (KGW IX 7, W II 3, 152, 2–4–153, 2–7). Vgl. Brusotti 1992b, 391; zum „und“ auch Rahden 1984.

17

122, 8–11 *Die geistigsten Menschen, vorausgesetzt, dass sie die muthigsten sind, erleben auch bei weitem die schmerzhaftesten Tragödien: aber eben deshalb ehren sie das Leben, weil es ihnen seine grösste Gegnerschaft entgegenstellt.*] Dieser Abschnitt mit seinem vierfachen Superlativ ist ein Beleg dafür, dass das Tragische beim späten N. — wie bei Schopenhauer! — primär nichts mehr ist, was sich im Rahmen des Dionysos-Kultes oder auf der Bühne als therapeutischer Anstalt abspielt, sondern im Leben — vornehmlich im Leben höherentwickelter Menschen. 122, 8–11 reproduziert die alte (metaphysische!) Gedankenfigur, wonach erst durch die äußerste Herausforderung das Gute hervorgebracht werde (*Bonum* durch *Malum*), hier also durch die Widerwärtigkeit des Daseins seine Bejahung. Vgl. NK 127, 31–128, 7 u. Tongeren 1996.

18

Der Abschnitt findet sich auch in Heft W II 6, 36 unter dem Titel „Zur Modernität“ sowie „décadence“ (KSA 14, 426).

122, 13 *Zum „intellektuellen Gewissen“*] Vgl. MA I 109, KSA 2, 109; MA II VM 26, KSA 2, 391; M 149, KSA 3, 141; M 298, KSA 3, 221; FW 2, KSA 3, 373 f.; FW 335, KSA 3, 561 f.; GM III 24, KSA 5, 398 f. Das „intellectuelle Gewissen“ als „Gewissen hinter deinem ‚Gewissen‘“ (FW 335, KSA 3, 561) hat insbesondere in N.s mittleren Werken einen hohen Stellenwert als Ausweis geistiger Redlichkeit. Später gibt es dann auch Pläne, ein Werk unter diesem Titel zu realisieren

(NL 1885/86, KSA 12, 1[185], 51 = KGW IX 6, N VII 2, 13–20 u. KSA 12, 2[11], 71 = KGW IX 5, W I 8, 270, 20–34). Die Wendung ist übrigens keineswegs eine Neuprägung N.s; sein Basler Bekannter Johann Heinrich Gelzer hatte sie beispielsweise in seinem Buch über die deutsche Nationalliteratur auf Lessing angewandt (Gelzer 1858, 332).

122, 13–19 *Nichts scheint mir heute seltner als die echte Heuchelei. Mein Verdacht ist gross, dass diesem Gewächs die sanfte Luft unsrer Cultur nicht zuträglich ist. Die Heuchelei gehört in die Zeitalter des starken Glaubens: wo man selbst nicht bei der N ö t h i g u n g, einen andern Glauben zur Schau zu tragen, von dem Glauben losliess, den man hatte.*] Besonders in NL 1884 finden sich zahlreiche Notate zum Thema Heuchelei / Hypokrisie. Ein Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist ein Exzerpt in NL 1884, KSA 11, 25[80], 29: „Aus dem Zeitalter der religiösen Heuchelei sind wir in die Zeit der moralischen Heuchelei hinübergegangen. ‚Eine der Wohlthaten des représent⟨atif⟩ gouvernem⟨ent⟩ ist genau dies, die Ehrgeizigen zu zwingen, die Maske der Moral und Menschlichkeit vorzunehmen. Aber warum dann sich ereifern über die Geistlichkeit, welche, so lange sie herrschte, die Civilisation unterstützte mit ganz ähnlichen Mitteln? — Den Priestern soll man nicht ihren Ehrgeiz vorwerfen, sondern w o l l e n o h n e z u k ö n n e n. Sie täuschen sich über ihre Zeit: darum thun sie Schaden.'“ Das ist — von KSA 14, 699 nicht entschlüsselt — ein Auszug aus Astolphe Louis Léonor de Custines *Le monde comme il est*: „Les libéraux sont singulièrement exigeants pour tout ce qui a rapport aux bonnes mœurs, quand il s'agit de juger les autres, et surtout les hommes qu'ils appellent les anciens nobles. Cette sévérité ne tient pas à une louable délicatesse morale, elle a sa source dans un amour-propre vigilant, mais sot. Ils prennent pour des offenses personnelles tous les écarts des descendants de leurs anciens seigneurs; leur morale intéressée produit une hypocrisie politi-/66/que, aussi perverse et plus nuisible, dans le siècle où nous vivons, que l'hypocrisie religieuse, parce qu'aujourd'hui celle-ci perd le pouvoir presque aussitôt qu'elle l'obtient. On dira peut-être, qu'un des bienfaits du gouvernement représentatif est précisément de forcer ses ambitieux à prendre le masque de la morale et de l'humanité. Mais alors pourquoi s'acharner contre la puissance du clergé, qui, tant qu'elle existait, aidait la civilisation par des moyens absolument semblables?“ (Custine 1835, 2, 65 f. „Die Liberalen sind einzigartig anspruchsvoll bei allem, was mit den guten Sitten zu tun hat, wenn es darum geht, andere zu verurteilen und vor allem diejenigen Menschen, die sie die ehemaligen Vornehmen nennen. Diese Strenge geht nicht mit einem lobenswerten moralischen Feingefühl einher, sie hat ihre Quelle in einer wachsamen, aber närrischen Eigenliebe. Sie fassen alle Ausschweifungen der Nachkommen ihrer ehemaligen Herren als persönliche Beleidigung auf; ihre überbeteiligte Moral schafft eine

politische Heuchelei, /66/ die genauso pervers und noch schädlicher ist in unserem Jahrhundert als die religiöse Heuchelei, weil diese nämlich heutzutage die Macht fast im selben Augenblick verliert, in dem sie sie erhalten hat. Man wird vielleicht sagen, dass es eine der Wohltaten der repräsentativen Regierung sei, seine Ehrgeizigen zu zwingen, die Maske der Moral und Menschlichkeit anzunehmen. Weshalb also so erbittert gegen die Macht des Klerus kämpfen, der, solange er existierte, der Zivilisation mit ganz ähnlichen Mitteln geholfen hat?“).

Dass die Heuchelei im *siècle classique* der französischen Literatur das große Thema von La Rochefoucauld über La Bruyère und La Fontaine bis Molière gewesen ist (und später noch bei Stendhal), hat sich N. 1887/88 vielleicht bei der Lektüre von Faguets *Dix-septième siècle* in Erinnerung rufen lassen, vgl. z. B. Faguet o. J., 224, 227, 251, 274, 279, 486 u. 491. Eine Vorlage für die Umwertung und Positivierung der Heuchelei, die GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 18 vornimmt, hat N. bei Goncourt 1887, 2, 119 gefunden (7. Juni 1863; Anstreichung N.s am Rand): „Le soir, en nous promenant dans le parc, l’ancien procureur générale, l’initié à tous les secrets de famille, nous dit qu’au fond la société vit absolument de l’hypocrisie, et que cette hypocrisie, il faut la protéger, l’encourager même… parce que, pour peu qu’on pénètre dans la vie des gens, on n’y trouve pas seulement l’adultère… mais l’inceste et tout le reste.“ („Abends während eines Spaziergangs durch den Park sagt uns der alte Generalstaatsanwalt, der in alle Familiengeheimnisse eingeweiht ist, dass die Gesellschaft im Grunde absolut von der Heuchelei lebe und dass man diese beschützen, ja sogar ermutigen müsse…, denn dringt man nur wenig in das Leben der Menschen ein, findet man dort nicht bloß den Ehebruch…, sondern auch den Inzest und den ganzen Rest.“).

122, 24–29 *Die Toleranz gegen sich selbst gestattet mehrere Überzeugungen: diese selbst leben verträglich beisammen, — sie hüten sich, wie alle Welt heute, sich zu compromittiren. Womit compromittirt man sich heute? Wenn man Consequenz hat. Wenn man in gerader Linie geht. Wenn man weniger als fünfdeutig ist. Wenn man echt ist…*] Ein Bekenntnis zur Selbstkompromittierung gibt N. in EH Warum ich so weise bin 7, KSA 6, 274, 24–28: „ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, — wo ich mich allein compromittire… Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist m e i n Kriterium des rechten Handelns.“ In WA 6, KSA 6, 24, 21 f. wird gegen Wagner sarkastisch vermerkt: „Vor Allem kein Gedanke! Nichts ist compromittirender als ein Gedanke!“ (vgl. dazu die selbstbiographische Reflexion NL 1888, KSA 13, 15[11], 411, 12–14: „Der Geschmack an der Musik Wagners compromittirt. Ich sage das als einer, der sich ausnimmt, — ich h a b e mich compromittirt.“) Meyer 1885–1892, 9, 1002 vermerkt:

„*Kompromittieren* (lat.), bloßstellen, in Gefahr setzen.“ Nach 122, 24–29 stellt man sich durch seine klaren Positionsbezüge bloß, d. h. man zeigt, wer man ist. Zum Motiv des Sich-Kompromittierens siehe Stegmaier 1994, 6.

19

In Mp XVII trägt dieser Abschnitt den Titel „Aesthetica. / Grundeinsicht: was ist schön und hässlich?“ (KSA 14, 426; NL 1888, vgl. KSA 13, 16[40], 498, 6 f.).

123, 8 *Schön und hässlich*] Vgl. zur Psychologie der Kunst und des Schönen Guyau 1887, 368–370. In NW Wo ich Einwände mache, KSA 6, 418, 23 wird der Gedanke von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 19 zusammengefasst im Satz: „Ästhetik ist ja nichts als eine angewandte Physiologie.“

123, 8–15 *Nichts ist bedingter, sagen wir beschränkter, als unser Gefühl des Schönen. Wer es losgelöst von der Lust des Menschen am Menschen denken wollte, verlöre sofort Grund und Boden unter den Füssen. Das „Schöne an sich“ ist bloss ein Wort, nicht einmal ein Begriff. Im Schönen setzt sich der Mensch als Maass der Vollkommenheit; in ausgesuchten Fällen betet er sich darin an. Eine Gattung kann gar nicht anders als dergestalt zu sich allein Ja sagen.*] Einen ähnlichen Ansatz konnte N. in der kantianisierenden Ästhetik Liebmanns finden: „Daher kann die Cardinalfrage der Aesthetik nur lauten: ‚Weshalb finden wir den Gegenstand schön?‘, nie aber ‚Wes-/579/halb ist er an und für sich schön?‘ Er ist es eben garnicht, sobald man vom Schönheitsgefühl abstrahirt; er ist an sich ebensowenig schön oder häßlich, als an sich groß oder klein. Wir so und so organisirten, sehenden, hörenden, empfindenden, imaginirenden Wesen, wir, die wir solche Augen, solche Ohren, diese Intelligenz, dieses auf solche Anregungen so reagirende Gemüth besitzen, wir finden ihn schön. [...] Trieben die Störche Aesthetik, so würde ihnen wohl die Gestalt des Menschen viel zu kurz, gedrungen, rundlich, dick und plump erscheinen, ungefähr so wie uns ein fetter Mops.“ (Liebmann 1880, 578 f.) Was aber bei Liebmann fehlt, ist der in 123, 16 hervorgehobene Selbsterhaltungs- und Selbsterweiterungsinstinkt, mit dem N. das ästhetische Urteil evolutionsbiologisch unterfüttert, anstatt das Schöne wie Liebmann 1880, 580 mit Kant in die Sphäre dessen zu verlegen, „was ohne Interesse wohlgefällt“. Die „Lust des Menschen am Menschen“ (123, 10) ist die genaue Kontrafaktur eines interesselosen Wohlgefallens.

Was „das Schöne an sich“ (αὐτὸ τὸ καλόν) sei, lässt schon Platon seinen Sokrates fragen (vgl. *Hippias Maior* 289d); die Rede der Diotima im *Symposion*

beschreibt den Aufstieg von schönen Körpern über schöne Seelen und schöne Erkenntnisse bis zur Erkenntnis des absoluten Schönen an sich, an dem alles andere Schöne bloß teilhat und dadurch schön ist (*Symposion* 211b). Spätere Idealismen nahmen die Idee des Schönen oder das Schöne an sich bereitwillig in ihr Theorierepertoire auf — eine Konzeption, die N. nur als „Hirngespinst" abtun kann (WA Epilog, KSA 6, 50, 17 f.).

123, 12 f. *Im Schönen setzt sich der Mensch als Maass der Vollkommenheit*] Der Sophist Protagoras von Abdera hatte die These vertreten, der Mensch sei das Maß aller Dinge (sog. *homo-mensura*-Satz, überliefert bei Platon: *Theaitetos* 160d). Zur Rezeption des *homo-mensura*-Satzes in N.s Gesamtwerk siehe Brobjer 2005, 266–271, ferner Mann / Lustila 2011.

123, 21 f. *Im Grunde spiegelt sich der Mensch in den Dingen, er hält Alles für schön, was ihm sein Bild zurückwirft*] Im Hintergrund steht Schopenhauers ästhetisches Konzept vom Subjekt als „klare[m] Spiegel der Welt" (*Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 3. Buch Kap. 31 — Schopenhauer 1873–1874, 3, 435). Siehe auch Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II, § 247: „Schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die schönste." (Schopenhauer 1873–1874, 6, 492).

123, 26–29 *Aber Nichts, gar Nichts verbürgt uns, dass gerade der Mensch das Modell des Schönen abgäbe. Wer weiss, wie er sich in den Augen eines höheren Geschmacksrichters ausnimmt?*] Vgl. dagegen Liebmann 1880, 579: „Indessen [...] diese unvermeidliche Relativität des ästhetischen Urtheils nähert sich doch einer absoluten Grenze. Unleugbar und völlig unparteiisch betrachtet, nimmt in der Stufenleiter der uns bekannten Geschöpfe die höchste Stufe der Vollendung der Mensch ein, und innerhalb der Gattung wiederum der indogermanische Mensch. Darum wird es nicht als ein Ausfluß egoistischer Bornirtheit, sondern als objectiv bestmotivirte Regel gelten dürfen, wenn man den ästhetischen Maaßstab der höchstentwickelten Intelligenz so handhabt, als wäre er absolut."

123, 30–124, 3 *„Oh Dionysos, Göttlicher, warum ziehst du mich an den Ohren?" fragte Ariadne einmal bei einem jener berühmten Zwiegespräche auf Naxos ihren philosophischen Liebhaber. „Ich finde eine Art Humor in deinen Ohren, Ariadne: warum sind sie nicht noch länger?"*] Von ihrem Geliebten Theseus auf Naxos verlassen, wirbt — so die griechische Sage — Dionysos erfolgreich um Ariadne (vgl. z. B. Ovid: *Metamorphosen* VIII 175–182 u. v. a. *Ars amatoria* I 525–562, ferner auch Menzel 1870, 1, 65 zu Dionysos als Erlöser und Ariadne als Symbol der Menschheit). N. hat das Motiv fasziniert, das er in JGB 295, KSA 5, 237–239 ausbreitet (vgl. auch DD Klage der Ariadne, KSA 6, 398–401 und NL 1887, KSA 12, 9[115], 401 f. = KGW IX 6, W II 1, 52, 8–42–53, 36–42).

Die Identifikation von Ariadne mit Cosima Wagner — was den Assoziationshorizont mit Wagner als Theseus, N. als Konkurrenz-Liebhaber Dionysos und Tribschen als Naxos eröffnet — ist zumindest in den sogenannten Wahnsinnszetteln explizit, vgl. N. an Burckhardt, 06. 01. 1889, KSB 8, Nr. 1256, S. 579 u. NK KSA 6, 285, 8–11. Zu dieser biographischen Privatmythologie siehe Podach 1996.

Das Esel-Motiv im Zusammenhang mit Dionysos wird von N.s Lektüren, nämlich von Besnards Kommentar zu Arnobius erhellt: „Ihm [sc. Priapos] sind wie dem Dionysos die Esel heilig, ohne Zweifel wegen der Brunst, durch die sie berüchtigt sind“ (Arnobius 1842, 435). Im Zusammenhang mit den rasenden Bacchantinnen teilt Besnard einen Ausschnitt aus Catulls „Hochzeitsgedicht des Peleus und der Thetis“ mit: „Doch an dem anderen End’ hinschweifete Bacchus der holde, / zieh’nd mit dem Satyrchor und nysischen Schwarm der Silene, / dich Ariadne suchend und dir heiß glühend in Liebe.“ (Arnobius 1842, 536. Doppelte Anstreichung N.s am Rand.) Vgl. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 302, 5–10: „Wir wissen Alle, Einige wissen es sogar aus Erfahrung, was ein Langohr ist. Wohlan, ich wage zu behaupten, dass ich die kleinsten Ohren habe. Dies interessirt gar nicht wenig die Weiblein —, es scheint mir, sie fühlen sich besser von mir verstanden?... Ich bin der Anti-esel par excellence“.

Einen Überblick über die Dionysos-Rezeption seit der Antike geben Schmidt / Schmidt-Berger 2008, zur philosophischen Interpretation Figal 2008, zur poststrukturalistischen Adaption Deleuze 2008, 201–213. Djurić 1985, 267 f. merkt zu Dionysos in N.s Spätwerk an, er habe nichts mehr mit dem gleichnamigen griechischen Gott zu tun. Zum Wandel von N.s Dionysos-Verständnis siehe auch Luyster 2001 und Stiegler 2005, zu N.s Adaption der Ariadne-Figur Hödl 2009, 577–582.

20

124, 7 f. *Nichts ist hässlich als der entartende Mensch*] Den Begriff der Entartung braucht N. synonym zu Degeneration und Degenerescenz. Die kulturelle Degeneration ist schon in N.s Frühwerk ein Thema, vgl. z. B. NK KSA 1, 112, 6–10. Die Behauptung, Hässlichkeit sei mit dem (degenerierten) Verbrecher assoziiert, bespricht Féré 1888, 80 (zitiert in NK 69, 1–3).

124, 9 f. *Physiologisch nachgerechnet, schwächt und betrübt alles Hässliche den Menschen.*] Vgl. Féré 1887, 64: „Ces différentes expériences concordent parfaitement pour nous montrer que les sensations agréables s’accompagnent

d'une augmentation de l'énergie, tandis que les désagréables s'accompagnent d'une diminution. *La sensation de plaisir se résout donc dans une sensation de puissance; la sensation de déplaisir dans une sensation d'impuissance.*" („Diese verschiedenen Erfahrungen stimmen vollkommen überein, um uns zu zeigen, dass die angenehmen Empfindungen von einer Zunahme der Energie begleitet werden, während die unangenehmen von einer Abnahme begleitet werden. *Das Gefühl der Freude lässt sich also in einem Gefühl der Macht auflösen; das Gefühl des Verdrusses in einem Gefühl der Ohnmacht.*" Lampl 1986, 263 führt diese Stelle an, gibt aber eine falsche Seitenangabe [S. 61], die seither in der Literatur beharrlich wiederholt wird.).

124, 11 f. *Man kann die Wirkung des Hässlichen mit dem Dynamometer messen.*] Vgl. die Vorstufe in NL 1888, KSA 13, 16[40], 499 und N.s Brief an Georg Brandes vom 10. 04. 1888, wo es über die *Morgenröthe* heißt: „Dies Buch ist eine Art ‚Dynamometer' für mich: ich habe es mit einem M i n i m u m von Kraft und Gesundheit verfaßt." (KSB 8, Nr. 1014, S. 290, Z. 29–31) Bei den Forschern um Charcot an der Salpêtrière (vgl. NK 69, 1–3) erfreute sich der Dynamometer zur Kraftmessung bei Probanden, die unterschiedlichen Reizen ausgesetzt wurden, großer Beliebtheit (vgl. NL 1888, KSA 13, 15[10], 410, auch Lampl 1986, 241 und passim; Stingelin 1999, 35; Windgätter 2008). Féré 1887, 4 ff. schildert das Verfahren ausführlich, ohne hier freilich Fragen der Wirkung ästhetischer Erfahrung auf die Leistungsfähigkeit der Probanden zu erörtern. In Auseinandersetzung mit Herbert Spencer zitiert Féré später Jean-Marie Guyau mit dem Ausspruch: „Le beau est une perception ou une action qui stimule" (Féré 1887, 66, Fn. „Das Schöne ist eine Wahrnehmung oder eine Handlung, die anregend wirkt."). Das ästhetische Empfinden steigere die spezifische Energie, so Féré, der seine experimentell angeleiteten Überlegungen auf das Empfinden von Macht ausdehnt: „on peut dire aussi que le plaisir subjectif est constitué par la sensation subjective de puissance" (Féré 1887, 66 — „man kann auch sagen, dass der persönliche Genuss aus dem subjektiven Empfinden von Macht gebildet ist"). N. nimmt diese Überlegungen zur Macht und zum Machtgefühl auf in AC 3, vgl. NK KSA 6, 170, 2–6, während Féré selbst daraus Ansätze zu einer N. sehr nahen physiologischen Theorie der Ästhetik gewinnt: „Les observations précédentes sur les phénomènes somatiques en relations avec le plaisir qui est la manifestation interne de la puissance et avec la douleur qui n'est, au contraire, que la sensation interne de l'impuissance (soit constitutionelle, soit acquise, fatigue, etc.), peuvent servir de base à une théorie physiologique de l'esthétique." (Féré 1887, 67. „Die vorherigen Beobachtungen der somatischen Phänomene im Bezug auf das Vergnügen, das die interne Erscheinung der Macht ist, und auf den Schmerz, der nur das innerliche Gefühl der Ohnmacht

ist (sei es konstitutionsbedingt, sei es erworben, aus Müdigkeit, etc.), können als Grundlage einer physiologischen Theorie der Ästhetik dienen.“).

Die direkte Verbindung von Dynamometer und Ästhetik wird bei Féré 1887 nicht hergestellt, dafür aber in Guyaus *L'art au point de vue sociologique*, einem Werk, das zwar auf dem Titelblatt das Erscheinungsjahr 1889 trägt, jedoch schon im Herbst 1888 erschienen und damit von N. noch zur Kenntnis genommen worden sein könnte (freilich datiert die Nachlassnotiz 16[40], die 124, 11 f. zugrunde liegt, schon aus der ersten Jahreshälfte 1888): „Selon M. Féré, toute sensation est suivie d'une augmentation des nos forces nerveuses. Un sujet qui a manifesté une certaine force au dynamomètre en manifeste ensuite davantage lorsqu'il a été soumis à des excitations sensorielles. Les émotions esthétiques peuvent avoir une influence non seulement sur la vie de relation, mais encore sur la vie organique, où elles augmentent l'activité circulatoire et par conséquent l'activité nutritive.“ (Guyau 1923, 9. „Gemäß Herrn Féré folgt auf jede Empfindung eine Erhöhung unserer nervlichen Kräfte. Ein Subjekt, welches im Dynamometer eine gewisse Kraft gezeigt hat, zeigt danach noch mehr Kraft, wenn es sensorischen Reizen ausgesetzt wird. Die ästhetischen Emotionen können nicht nur das Beziehungsleben beeinflussen, sondern auch das organische Leben, wo sie die Aktivität der Zirkulation erhöhen und in der Konsequenz die Nähraktivität.“) Vgl. zu den Féré-Parallelen auch Lampl 1986, 263 f. Die Physiologisierung der Ästhetik artikuliert sich dann deutlich in NW Wo ich Einwände mache, vgl. NK KSA 6, 418, 23.

In dem N. aus der Lektüre des Berner *Bundes* wohlbekannten Aufsatz *Ueber den Wert des Theaters für das poetische Drama* (1887) von Carl Spitteler hieß es: „Nämlich der Kunstgenuß wird nicht mit dem Dynamometer gemessen und die Poesie nicht nach Nervenschlägen beurteilt“ (Spitteler 1950, 496 f.).

124, 14 *Gefühl der Macht*] Terminologisch klar bestimmt hat N. den von ihm selbst schon lange gebrauchten (vgl. MA I 142, KSA 2, 138, 7 f.) Ausdruck „Gefühl der Macht“ zusammen mit dem Begriff „Instinkt der Selbsterhaltung“ (vgl. NK 146, 5 f.) bei Höffding 1887, 306 gefunden; auch bei Féré spielt er eine Rolle, vgl. NK 124, 9 f. und NK KSA 6, 170, 2. „Wenn nun die Vorstellung dessen, was die Selbstbehauptung (Selbsterhaltung und *Selbstentwickelung*) fördert oder hemmt, das Gefühl *bestimmt*, so wird dieses entweder als *Gefühl der Macht* oder als *Gefühl der Unmacht* auftreten, je nachdem wir über hinreichende Mittel zur Selbstbehauptung zu verfügen glauben oder nicht. Unter Selbstbehauptung muss hier dann nicht nur an die Behauptung des physischen Daseins gedacht /307/ werden, sondern auch an das Vermögen geistiger *Klarheit* und *Freiheit* und des *Sich-geltend-machens andern gegenüber* (durch deren Beherrschung, Anerkennung ihrerseits u. s. w.). Dass das Gefühl der Macht die *aktive* oder *positive* Form der mit der Selbsterhaltung verknüpften

Gefühle ist, kommt daher, dass die Vorstellung von der Ursache eines Lustgefühls (oder von dem Hindernis eines Schmerzes) *nur dann Lust* erregen kann, wenn wir zugleich glauben, diese Ursache (oder dieses Hindernis) *in unsrer Gewalt zu haben*. [...] / Das Gefühl der Macht erinnert an das *Gefühl der Kraft*, das mit der *unmittelbaren Empfindung organischer Lebensenergie* verknüpft ist [...]. / Das Gefühl der Unmacht tritt in der Demut, der Reue oder der Selbstverachtung auf, welche dadurch entstehen, dass man die für wünschenswert angesehne *Herrschaft über die Lebensbedingungen nicht erreicht*." (Höffding 1887, 306 f.; Kursiviertes von N. unterstrichen, mehrere Markierungen und NBs am Blattrand.) Bain 1880, 79 hingegen gibt zu bedenken, das „Gefühl der Macht" stelle „selbst keine unabhängige Quelle der Gemüthsregung" dar.

124, 14 f. *Wille zur Macht*] Vgl. NK 118, 31.

124, 29–31 *in diesem Hass ist Schauder, Vorsicht, Tiefe, Fernblick, — es ist der tiefste Hass, den es giebt. Um seinetwillen ist die Kunst t i e f ...*] In W II 7, 134 heißt es stattdessen: „In diesem Haß besteht die ganze Philosophie der Kunst" (KSA 14, 426; NL 1888, KSA 13, 16[40], 499, 25 f.). Die Wendung „Philosophie der Kunst" ist bei N. selten; sie nimmt (abgesehen von Schellings entsprechenden Vorlesungen von 1802/03) den Titel von Taine 1866 auf — einem von N. einst eifrig studierten Werk (NPB 588 f.).

21

125, 3–5 *der ein e u r o p ä i s c h e s Ereigniss gleich Goethe, gleich Hegel, gleich Heinrich Heine ist, und n i c h t b l o s s ein lokales, ein „nationales"*] Vgl. NK 151, 4 f. Hehn spricht in seinen *Gedanken über Goethe*, die N. für Goethe-Stellen in WA und GD heranzieht (vgl. NK 106, 17–21), Heine das Deutschsein ab und verunglimpft ihn mit drastischen antisemitischen Stereotypen (Hehn 1888, 160–165). Was bei Hehn ein Vorwurf ist, nämlich der Mangel an „nationaler" Einbindung und Gesinnung, wird bei N. zu einer Auszeichnung. N. hatte sich gegen die Verunglimpfung Heines in Franz Sandvoß' Besprechung von Hehns Buch im *Kunstwart* verwahrt, und zwar in einem Brief (im Entwurf erhalten) an den *Kunstwart*-Herausgeber Ferdinand Avenarius, um den 20. 07. 1888, KSB 8, Nr. 1065, S. 359 (vgl. Müller-Buck 1986, 267 f. und passim; zur Französisierung Heines bei N. vgl. ausführlich Reschke 2009 sowie NK KSA 6, 286, 14–24).

125, 6–14 *nämlich als bösartig genialer Versuch, zu Gunsten einer nihilistischen Gesammt-Abwerthung des Lebens gerade die Gegen-Instanzen, die grossen Selbstbejahungen des „Willens zum Leben", die Exuberanz-Formen des Lebens*

in's Feld zu führen. Er hat, der Reihe nach, die Kunst, den Heroismus, das Genie, die Schönheit, das grosse Mitgefühl, die Erkenntniss, den Willen zur Wahrheit, die Tragödie als Folgeerscheinungen der „Verneinung" oder der Verneinungs-Bedürftigkeit des „Willens" interpretirt] Schopenhauer erscheint so als Erbe des Christentums (vgl. 125, 19 f.), der aber immerhin noch die großen Kulturtatsachen habe würdigen können im Sinn des Nihilismus, nämlich als Ausdruck des Bedürfnisses nach Erlösung (125, 20–22). Während N. die Urteile über Schönheit und Hässlichkeit auf eine physiologische Grundlage stellen will und sie aus dem Bedürfnis einer Daseinsbejahung herleitet, optierte Schopenhauer für die genau entgegengesetzte Position. Sie macht es notwendig, ihn hier in die Diskussion einzubeziehen und ihn zugleich mit Goethe, Hegel und Heine selbst als eine Kulturerscheinung hinzustellen, durch die das in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 17 vorgeschlagene Verfahren eingeübt werden kann, nämlich durch äußerste Widerwärtigkeit und Widerstand sich zur Daseinsbejahung zu motivieren. Der Bezug auf Schopenhauer hat also eine analytisch-diagnostische und eine therapeutische Seite. Den Weg der Willensverneinung schildert Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* I 4, § 68 (Schopenhauer 1873–1874, 2, 446–471 — diverse Lesespuren N.s, NPB 540).

Die Wendung „Wille zur Wahrheit" benutzt N. im Spätwerk häufig, um Illusionen einer noch immer von metaphysischen Hoffnungen geschwängerten Welt- und Selbstsicht zu umreißen. Besonders prominent behandelt er den „unbedingte[n] Wille[n] zur Wahrheit" im fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, sowohl als „Wille[n], sich nicht täuschen zu lassen" als auch als „Wille[n], nicht zu täuschen" (FW 344, KSA 3, 575, 18–20). Diese Passage bezieht sich auf einen „Der Wille zur Wahrheit" betitelten Abschnitt im Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, der den Willen in Descartes' *Meditationes* zur Quelle sowohl der „Selbsttäuschung" als auch der „Selbstkritik", sowohl der Wahrheit als auch des Irrtums erklärt (Fischer 1865, 1, 361).

125, 9 *die Exuberanz-Formen des Lebens*] Vgl. NK KSA 6, 27, 26 f.

22

125, 29–32 *Insbesondere preist er sie als Erlöserin vom „Brennpunkte des Willens", von der Geschlechtlichkeit, — in der Schönheit sieht er den Zeugetrieb verneint…*] Vgl. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I 4, § 60: „Diesem allen zufolge sind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten

der Erkenntniß“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 390); Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II 2, Kapitel 19: „Ganz speciell aber heißen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de coeur; weil der Geschlechtstrieb der Brennpunkt des Willens ist und die Auswahl in Bezug auf denselben die Hauptangelegenheit des natürlichen menschlichen Wollens ausmacht“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 268, vgl. auch *Die Welt als Wille und Vorstellung* II 4, Kapitel 44, Schopenhauer 1873–1874, 3, 607–651). Den Zusammenhang von Geschlechtsliebe und Schönheitssinn erörtert Schopenhauer beispielsweise in *Welt als Wille und Vorstellung* II 3, Kapitel 36: „Das Selbe, was, wenn es vom Willen unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. Geschlechtsliebe (die bei den Griechen bekanntlich großen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben Dieses wird, wenn es, durch das Vorhandenseyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum objektiven Schönheitssinn für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann, bis /480/ zur Auffindung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 479 f. — letzteres eine Anspielung auf den vom griechischen Bildhauer Polyklet verfassten, freilich nicht überlieferten *Kanon*, in dem die idealen Proportionen des menschlichen Körpers beschrieben wurden).

125, 32 *Wunderlicher Heiliger!*] Vgl. Psalm 4, 4 in der Übersetzung Luthers: „Erkennet doch, daß der HErr seine Heiligen wunderlich führet“.

126, 3–8 *Glücklicherweise widerspricht ihm auch ein Philosoph. Keine geringere Autorität als die des göttlichen Plato (— so nennt ihn Schopenhauer selbst) hält einen andern Satz aufrecht: dass alle Schönheit zur Zeugung reize, — dass dies gerade das proprium ihrer Wirkung sei, vom Sinnlichsten bis hinauf in's Geistigste…*] Den „göttlichen Platon“ beschwört Schopenhauer in der Vorrede zur ersten Auflage der *Welt als Wille und Vorstellung* (Schopenhauer 1873–1874, 2, XII). Die fragliche Platon-Passage ist *Symposium* 206b-d. Schopenhauer attestiert in der *Welt als Wille und Vorstellung* II 4, Kapitel 44 Platon immerhin, sich als einer der wenigen Philosophen ernsthaft mit der Geschlechtsliebe auseinandergesetzt zu haben, „was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch größtentheils nur die Griechische Knabenliebe“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 609).

23

Thematisch in eine ähnliche Richtung weist NL 1881, KSA 9, 11[186], 514 f., wobei die Ablenkung des agonalen Triebes vom Staat auf die Dialektik und die „Knabenliebe“ noch als politisch besonders kluge Maßregel erscheint.

126, 10–16 *Er 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.*] Siehe Platon: *Phaidros* 249c-256e. Schopenhauer: *Welt als Wille und Vorstellung* II 4, Kapitel 44 widmet der „Päderastie" (Homosexualität) einen „Anhang", der sie zunächst betrachtet als „eine nicht bloß widernatürliche, sondern auch im höchsten /644/ Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend ein Mal hätte gerathen können" (Schopenhauer 1873–1874, 3, 643 f.), dann aber angesichts ihrer historisch erstaunlichen Frequenz als eine List der Natur, ältere Männer von der Zeugung schwacher Kinder abzuhalten. Platon und Sokrates dienen Schopenhauer als Kronzeugen für die antike Akzeptanz der „Päderastie": „Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und eben so die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Symposion, es als eine beispiellose Heldenthat nach, daß er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. In Xenophons Memorabilien spricht Sokrates von der Päderastie als einer untadelhaften, sogar lobenswerthen Sache. (Stob. Flor., Vol. 1, p. 57.) Eben so in den Memorabilien (Lib. I, cap. 3, § 8), woselbst Sokrates vor den Gefahren der Liebe warnt, spricht er so ausschließlich von der Knabenliebe, daß man denken sollte, es gäbe gar keine Weiber." (Schopenhauer 1873–1874, 3, 644).

126, 18 f. *Zum Mindesten erräth man, dass in Athen anders philosophirt wurde, vor Allem öffentlich.*] Die Öffentlichkeitswirksamkeit von Philosophie wird in N.s Frühwerk kaum exziplit gemacht, auch wenn sie z. B. in der Kritik an Sokrates in GT mitschwingt. M 367 lässt die griechische Philosophie als „Sache des öffentlichen Wetteifers" (KSA 3, 243, 17) in ambivalentem Licht erscheinen, insofern sie unter intellektuelle und lebenspraktische Zugzwänge setzt.

126, 19 f. *Nichts ist weniger griechisch als die Begriffs-Spinneweberei eines Einsiedlers*] „Spinneweberei" mit Begriffen kommt in Ns. Spätwerk zur polemischen Charakterisierung eines realitätsvergessenen Philosophierens gelegentlich vor, vgl. z. B. GD Die „Vernunft" in der Philosophie, KSA 6, 76, 31 u. NL 1887/88, KSA 13, 11[55], 27, 14 (KGW IX 7, W II 3, 174, 6). Während das Verb „spinn(e)weben" im Sinne von „Spinnweben fertigen" bei Grimm 1854–1971, 16, 2541 belegt ist, fehlt dort die Spinneweberei. Es handelt sich aber nicht um einen Neologismus N.s —

der den Philosophen gerne als Spinne karikiert. In Christoph Martin Wielands *Aristipp* kommt der Ausdruck auch bereits in einschlägigem Zusammenhang vor: „Der junge Plato will, wie ich höre, alle diese Gespräche [sc. des Sokrates] — vermuthlich in seiner eignen Manier, wovon er bereits Proben gegeben hat, mit welchen Sokrates nicht sonderlich zufrieden seyn soll — aufschreiben und bekannt machen. Ich wünsche daß er so wenig von dem seinigen hinzuthun möge, als einem jungen Manne von seinem seltnen Genie nur immer zuzumuthen ist; aber er hat eine zu warme Einbildungskraft und zu viel Neigung zur dialektischen Spinneweberei, um den schlichten Sokrates unverschönert, und, wenn ich so sagen darf, in seiner ganzen Silenenhaftigkeit, darzustellen, die wir alle an ihm gekannt haben, und die mit seiner Weisheit so sonderbar zusammengewachsen war.“ (Wieland 1839, 22, 281).

126, 20 f. *amor intellectualis dei nach Art des Spinoza*] Der Begriff „amor intellectualis dei“, „geistige Gottesliebe“ stammt aus Baruch de Spinoza: *Ethica ordine geometrico demonstrata* V, prop. 32, corollarium. Im dritten Band von Heinrich von Steins *Sieben Büchern zur Geschichte des Platonismus*, deren erste beiden Bände N. sich einst in der Universitätsbibliothek Basel ausgeliehen hatte (Crescenzi 1994, 412 u. 416), werden Spinozas „amor intellectualis dei“ und Platons Konzepte verglichen und tiefgreifende Differenzen festgestellt (Stein 1875, 3, 245). N. hatte den Begriff schon in FW 372 attackiert: „was von Spinoza übrig blieb, amor intellectualis dei, ist ein Geklapper, nichts mehr! was ist amor, was deus, wenn ihnen jeder Tropfen Blut fehlt?…“ (KSA 3, 624, 18–21).

Das Notat NL 1884, KSA 11, 26[416], 262, 21 f., das sich gegen Gustav Teichmüllers „Hohn darüber“ verwahrt, „daß es schon da war!“, d. h. Spinozas „amor dei“ nichts Neues gewesen sei, macht auf einen anderen Diskussionszusammenhang aufmerksam, den N. hier rezipiert hat: Im dritten Band seiner *Neuen Studien zur Geschichte der Begriffe* hatte Teichmüller Spinozas „amor intellectualis dei“ für einen bloßen, unbedeutenden Abklatsch antiker Vorbilder gehalten (Teichmüller 1879, 124. Ebd., 399 lässt Teichmüller Spinozas Substanzphilosophie insgesamt als dürftige Neuauflage Platons erscheinen). Zu N.s vielfältigen Teichmüller-Lektüren vgl. auch Brobjer 2008b, 137 u. ö. Über Spinoza hat sich N. 1881 eingehend aus dem einschlägigen Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* belehrt (vgl. z. B. KSA 14, 646; Seggern 2005, 127–147 u. Brusotti 1997, 351–353; zur Liebe Gottes bei Spinoza ausführlich Fischer 1865, 2, 519–533) und dann 1887 dieses Werk in Chur erneut exzerpiert (NL 1887, KSA 12, 7[4], 260–263).

N.s eigener Begriff des „amor fati“ kann seine Nähe zu Spinozas „amor intellectualis dei“ nicht verhehlen, vgl. NK KSA 6, 297, 24 f. Bei N. entfällt der Rückgriff auf Gott, aber auch sein *amor* gebietet, sich mit der Welt in ihrem So-Sein nicht nur zu arrangieren, sondern sie emphatisch gutzuheißen.

126, 24–26 *Was wuchs zuletzt aus dieser philosophischen Erotik Plato's heraus? Eine neue Kunstform des griechischen Agon, die Dialektik.*] In GD Das Problem des Sokrates 8 galt das als eine Sokratische Innovation, vgl. NK 71, 7–9. Auch in 126, 24–26 wird wieder das Sexuelle und das Agonale in provokativer Absicht kontaminiert.

126, 26–32 *Ich erinnere noch, gegen Schopenhauer und zu Ehren Plato's, daran, dass auch die ganze höhere Cultur und Litteratur des klassischen Frankreichs auf dem Boden des geschlechtlichen Interesses aufgewachsen ist. Man darf überall bei ihr die Galanterie, die Sinne, den Geschlechts-Wettbewerb, das „Weib" suchen, — man wird nie umsonst suchen…*] Über die Galanterie des *siècle classique* konnte N. beispielsweise bei Faguet o. J., 141 im Kapitel über Corneille lesen: „Or, à partir de 1630 environ, la galanterie devient préciosité. […] La galanterie-préciosité se transforme en une sorte de métaphysique amoureuse très élevée et très subtile, analogue à celle des cours d'amour du moyen âge. La ‚gloire' pour l'homme consiste à avoir une ‚belle passion' inspiratrice de toutes les vertus. ‚La gloire' pour la femme consiste à inspirer l'amour sans le ressentir, à se garder de la servilité qui est la marque des amours vulgaires et à conserver une fermeté qui n'est pas ‚illustre' si elle n'est excessive." („Ungefähr ab 1630 wird die Galanterie zu Geziertheit. […] Die Galanterie-Geziertheit verwandelt sich in eine Art sehr hohe und sehr subtile Liebesmetaphysik, ähnlich derjenigen an den Liebeshöfen im Mittelalter. Der ‚Ruhm' für den Mann besteht darin, eine alle Tugenden inspirierende ‚schöne Leidenschaft' zu haben. ‚Der Ruhm' für die Frau besteht darin, die Liebe zu entflammen, ohne sie selbst zu fühlen, sich vor Servilität, die ein Zeichen der vulgären Liebe ist, zu hüten und eine Standhaftigkeit zu bewahren, die nicht ‚illuster' ist, wenn sie nicht exzessiv ist").

24

Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[119], 404 f. (KGW IX 6, W II 1, 49, 32–42–50).

127, 2 *L'art pour l'art. —*] Die Formel „Kunst für die Kunst", die die Selbstzweckhaftigkeit künstlerischen Tuns zum Ausdruck bringen soll, wurde geprägt vom französischen Philosophen Victor Cousin in seinen Vorlesungen *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien*: „Il faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de l'art pour l'art." (Cousin 1840, 413. „Es braucht eine Religion für die Religion, eine Moral für die Moral wie eine Kunst für die Kunst.") N. dürfte Cousin freilich nie im Original gelesen, sondern die Wendung als ästhetisches

Allerweltsschlagwort aufgeschnappt haben (vgl. JGB 208, KSA 5, 139, 2; JGB 254, KSA 5, 199, 6). Bei Goncourt 1887, 1, 306 (12. Januar 1860) hieß es z. B.: „L'art pour l'art, en aucun temps, n'a eu sa consécration comme dans le discours à l'Académie d'un classique, de Buffon: ‚La manière dont une vérité est énoncée, est plus utile à l'humanité même que cette vérité.' J'espère que c'est de l'art pour l'art cela." („Die Kunst für die Kunst, niemals hat sie mehr Bestätigung erfahren als in der Akademie-Rede eines Klassikers, nämlich Buffons: ‚Die Art und Weise, wie eine Wahrheit verkündet wird, ist für die Menschheit nützlicher als diese Wahrheit selbst.' Ich hoffe, dass dies Kunst für die Kunst ist.") In Bourgets *Essais de la psychologie contemporaine* konnte N. über Flaubert lesen: „Considéré d'après l'ensemble de son œuvre, Flaubert a sa place parmi les esprits qui dédaignent toute influence pratique et sociale de leurs compositions. C'est l'école désignée depuis longtemps sous le nom d'école de l'art pour l'art. Flaubert n'admettait pas qu'une création esthétique eût d'autre but qu'elle-même et sa beauté intrinsèque. Il ne pouvait pas penser autrement. Quand bien même l'horreur du monde moderne ne l'eût pas précipité hors de toute tendance utilitaire, quand bien même encore son pessimisme ne l'eût pas rendu rebelle à toute notion de progrès, même momentané, ses réflexions sur la méthode des sciences l'eussent préservé des erreurs de la littérature démonstrative. ‚L'art,' a-t-il écrit, ‚ayant sa propre raison en lui-même, ne doit pas être considéré comme un moyen. Malgré tout le génie que l'on mettra dans le développement de telle fable prise pour exemple, une autre fable pourra servir de preuve contraire, car les dénouements ne sont pas des conclusions. *D'un cas particu*/164/*lier il ne faut rien induire de général, et les gens qui se croient par là progressifs vont à l'encontre de la science moderne, laquelle exige qu'on amasse beaucoup de faits avant d'établir une loi*...' Je ne sache pas qu'aucun écrivain ait plus justement et plus profondément formulé la raison philosophique de l'indépendance des lettres." (Bourget 1920, 1, 163 f. „Wenn man nach seinem Gesamtwerk urteilt, erhält Flaubert seinen Platz unter den Geistern, die jeden praktischen oder sozialen Einfluss ihrer Werke verschmähen. Dies ist die Schule, die seit langem als die Schule mit dem Namen ‚Kunst für die Kunst' bezeichnet wird. Flaubert gestand nicht ein, dass eine ästhetische Schöpfung eine andere Absicht als sich selbst und ihre innere Schönheit gehabt hätte. Er konnte nicht anders denken. Wenn ihn auch das Entsetzen über die moderne Welt nicht jeder Nützlichkeitstendenz abspenstig gemacht hätte, und wenn auch sein Pessimismus ihn nicht rebellisch gemacht hätte gegenüber jeglichem Begriff von Fortschritt, sogar kurzfristigem, hätten ihn seine Überlegungen über die wissenschaftliche Methode vor den Irrtümern der demonstrativischen Literatur bewahrt. ‚Die Kunst,' schrieb er, ‚die ihren eigenen Grund in sich selbst hat, darf nicht wie ein Mittel gesehen werden. Trotz

all des Genies, das in die Entwicklung einer Fabel, die als Beispiel dienen sollte, gelegt wird, wird eine andere Fabel immer als Gegenbeweis eingebracht werden können, weil die Ausgänge der Geschichten keine endgültigen Konklusionen sind. *Von einem Einzelfall /164/ darf nichts Allgemeines abgeleitet werden, und die Menschen, die sich in diesem Bezug fortschrittlich glauben, verhalten sich gegen die moderne Wissenschaft, die verlangt, dass eine große Zahl von Tatsachen gesammelt werden muss, bevor ein Gesetz ermittelt werden kann…*‘ Ich wüsste keinen Schriftsteller, der richtiger und tiefgreifender den philosophischen Grund formuliert hätte, weshalb die Literatur unabhängig sein sollte“).

N. nennt in NL 1885/86, KSA 12, 2[173], 153 (KGW IX 5, W I 8, 62, 22–26) für seine Verhältnisse eine Quelle ungewöhnlich präzise: „Zu l’art pour l’art cf. Doudan pensées p. 10 wie der Cultus der Farben depravirt“. Gemeint sind Ximenès Doudans *Pensées et fragments*, wo freilich die Wendung „l’art pour l’art“ nicht fällt: „C’est à propos de M. de Chateaubriand surtout, qu’on pourrait faire une étude sur la déclamation. Ceux qui n’aiment point cet écrivain et son brillant langage, ont tort et raison. La plupart, cependant, ne l’aiment point par pauvreté d’imagination, mais il se pourrait qu’on ne l’aimât pas par force de sentiment du vrai beau et de la grande simplicité. Le coloris vif et savant prodigué sur tout, n’accuse-t-il pas que l’auteur a plutôt un parti pris d’être ému qu’il n’est ému réellement? La vraie lumière, la lumière du jour, a des conditions de décroissance et d’ombres qu’on ne retrouve pas dans une illumination; les ombres sont plus tranchées. C’est peut-être une image assez sensible de la différence entre les belles pages d’un Bossuet, d’un Virgile, d’un Homère, d’un Milton et les pages brillantes de J.-J. Rousseau, de Lucain, de M. de Chateaubriand. Un reproche qui va plus loin et qui peut s’adresser à ces grands *coloristes* par état, c’est que le dessein d’éblouir le plus souvent possible donne aux idées et aux sentiments un degré de vivacité et de relief qui n’est pas sélon la nature.“ (Doudan 1881, 10; Kursiviertes von N. unterstrichen; von „pages brillantes“ bis „par état“ Randstrich rechts. „Vor allem im Bezug auf Herrn de Chateaubriand könnte man eine Studie über die Deklamation machen. Diejenigen, die diesen Schriftsteller und seine prächtige Sprache nicht mögen, haben recht und unrecht zugleich. Die Mehrheit liebt ihn jedoch nicht aus fehlendem Vorstellungsvermögen, aber es könnte sein, dass man ihn wegen des Gefühls der wahren Schönheit und der großen Einfachheit nicht liebte. Das lebendige und gelehrte Kolorit, mit dem alles überhäuft wird, beschuldigt es nicht den Autor, sich eher einer künstlichen Ergriffenheit hinzugeben als wirklich ergriffen zu sein? Das wirkliche Licht, das Tageslicht hat Bedingungen der Abnahme und des Schattens, die man im künstlichen Licht nicht findet; die Schatten sind viel schärfer. Dies ist vielleicht ein sehr

anschauliches Bild für den Unterschied zwischen den schönen Seiten eines Bossuet, Vergil, Homer, Milton und den brillanten Seiten von J.-J. Rousseau, von Lukan, von Herrn de Chateaubriand. Ein Vorwurf, der noch weiter führt und der an diese großen professionellen *Koloristen* gerichtet werden kann, ist, dass die Absicht, so oft wie möglich zu beeindrucken, den Ideen und Gefühlen einen Grad von Lebendigkeit und Relief gibt, der nicht natürlich ist.“) N. benutzt also die Formel „l’art pour l’art“ schon in seiner Notiz zur Charakterisierung bestimmter Erscheinungen in der Ästhetik, ohne das ein solches „l’art pour l’art“ das ausdrückliche Bekenntnis der beurteilten Künstler (oder das Urteil der Literaturhistoriker) sein müsste. „L’art pour l’art“ wird bei N. so zum Begriff einer Kunst, die sich aus aller Wirklichkeit und aus aller Verantwortung für das Leben davonstiehlt.

127, 2–4 *Der Kampf gegen den Zweck in der Kunst ist immer der Kampf gegen die moralisirende Tendenz in der Kunst, gegen ihre Unterordnung unter die Moral.*] Zur problematischen Rede von der „immoralité dans l’art“ vgl. z. B. Brunetière 1884b, 302.

127, 10 f. *ein Wurm, der sich in den Schwanz beisst*] Parodie des antiken Symbols der sich in den eigenen Schwanz beißenden Schlange, der Uroboros. Die Schlange wiederum steht in Za im Horizont des Gedankens von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen (dazu ausführlich Pappas 2004).

127, 21 f. *Die Kunst ist das grosse Stimulans zum Leben*] Vgl. WA 6, KSA 6, 22, 19 f. u. NL 1887/88, KSA 13, 11[415], 194, 10–12 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 200, 53–56, im Folgenden ohne durchgestrichene Passagen wiedergegeben): „Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist ⟨d⟩ie große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben…“ Wie in den Nachlass-Aufzeichnungen deutlich wird, steht dieses Verständnis von Kunst nicht nur im Banne der physiologisch-psychologischen Betrachtungsweise, zu der N. 1888 neigt, sondern stellt sich zugleich als Neudeutung des in GT niedergelegten Kunstverständnisses dar: „Das Wesentliche an dieser Conception ist der Begriff der Kunst im Verhältniß zum Leben: sie wird, ebenso psychologisch als physiologisch, als das große Stimulans aufgefaßt, als das, was ewig zum Leben, zum ewigen Leben drängt…“ (NL 1888, KSA 13, 14[23], 228, 27–30 = KGW IX 8, W II 5, 181, 27–32, ähnlich KSA 13, 14[25], 229, 20–23 = KGW IX 8, W II 5, 178, 1; KSA 13, 14[26], 230, 13 f = KGW IX 8, W II 5, 178, 40–42).

NL 1888, KSA 13, 15[10], 409–411 expliziert die medizinische und zugleich entschieden anti-aristotelische Seite der Stimulans-Konzeption, was die Kunst in späten Notaten schließlich nicht daran hindert, als Stimulans zugleich wie bei Schopenhauer „Erlösung“ zu bieten (NL 1888, KSA 13, 17[3]1, 521, 18–33).

Vgl. NK 127, 31–128, 7. Eine Inspirationsquelle für die Erörterungen zur Stimulationskraft der Kunst ist Féré 1887, der „une théorie physiologique de l'esthétique" (ebd., 67) anvisiert. Er zitiert auch Guyau: „Sans s'appuyer sur des faits physiologiques M. Guyau était arrivé à cette définition: ‚Le beau est une perception ou une action qui stimule' (*Problèmes d'esthétique contemporaine*, S. 77). Cette formule contient une partie de la vérité." (Féré 1887, 66, Fn. 1. „Ohne sich auf physiologische Tatsachen zu stützen, war Herr Guyau zu dieser Definition gelangt: ‚Das Schöne ist eine Wahrnehmung oder ein Vorgang, der stimuliert' (*Problèmes d'esthétique contemporaine*, S. 77). Diese Formel enthält einen Teil der Wahrheit.").

127, 23–26 *Eine Frage bleibt zurück: die Kunst bringt auch vieles Hässliche, Harte, Fragwürdige des Lebens zur Erscheinung, — scheint sie nicht damit vom Leben zu entleiden?*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[119], 405, 10–12 (KGW IX 6, W II 1, 50, 22–24): „Und das viele Häßliche, Harte, Schreckliche, das die Kunst darstellt? Will sie damit vom Leben e n t l e i d e n?" Das Verb „entleiden" belegt Grimm 1854–1971, 3, 571 f. in zwei Bedeutungen: 1. „*transitiv dolore, maerore liberare*", d. h vom Leid befreien, 2. „*molestum, invisum reddere alicui, verleiden*". N. spielt auf die Erlösungsfunktion der Kunst nach Schopenhauer an, die partiell vom Leiden des Lebens befreie.

127, 27 *„loskommen vom Willen" lehrte Schopenhauer*] So ließ sich die Formulierung in Schopenhauers Werken nicht nachweisen (vgl. zur Wirkung z. B. *Die Welt als Wille und Vorstellung* I 3, § 51; zur Willensverneinung ebd. I V, § 70–71). In einem Brief an Julius Frauenstädt vom 06. 08. 1852, der in der Einleitung zum ersten Band der von N. benutzten Ausgabe im Auszug abgedruckt ist, benutzt Schopenhauer freilich die Wendung: „Der Wille ist Ding an sich bloß in Bezug auf die Erscheinung; er ist das was diese ist, unabhängig von unserer Wahrnehmung und Vorstellung; das eben heißt an sich; daher ist er das Erscheinende in jeder Erscheinung; der Kern jedes Wesens. Als solches ist der Wille, Wille zum Leben. Daß er vom Wollen loskommen kann, bezeugt, im Menschen die Askese in Asien und Europa durch Jahrtausende. Dieß Loskommen oder vielmehr dessen Resultat ist für uns geradezu ein Uebergang ins Nichts; aber alles Nichts ist relativ." (Schopenhauer 1873–1874, 1, LXXX).

127, 28 f. *„zur Resignation stimmen" verehrte er als die grosse Nützlichkeit der Tragödie.*] Vgl. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II 3, Kapitel 37: „Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniß, daß die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin." (Schopenhauer 1873–1874, 3, 495).

127, 30 *Pessimisten-Optik*] Das hatte auch Bourget 1920, 1, 163 dem „l'art pour l'art"-Theoretiker Flaubert nachgesagt, vgl. die in NK 127, 2 zitierte Passage.

127, 30 f. *„böser Blick"*] Vgl. NK 115, 10.

127, 31–128, 7 *Was theilt der tragische Künstler von sich mit? Ist es nicht gerade der Zustand ohne Furcht vor dem Furchtbaren und Fragwürdigen, das er zeigt? — Dieser Zustand selbst ist eine hohe Wünschbarkeit; wer ihn kennt, ehrt ihn mit den höchsten Ehren. Er theilt ihn mit, er muss ihn mittheilen, vorausgesetzt, dass er ein Künstler ist, ein Genie der Mittheilung. Die Tapferkeit und Freiheit des Gefühls vor einem mächtigen Feinde, vor einem erhabenen Ungemach, vor einem Problem, das Grauen erweckt — dieser siegreiche Zustand ist es, den der tragische Künstler auswählt, den er verherrlicht.*] Das Verhältnis des tragischen Künstlers zum Begriffspaar apollinisch/dionysisch, wie er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 10–11, KSA 6, 117–119 exponiert wird, ist anhand des Gesamtkapitels „Streifzüge eines Unzeitgemässen" schwer zu durchschauen; die Kraft des tragischen Künstlers nach GT, Apollinisches und Dionysisches zu verbinden, tritt in GD in den Hintergrund, so dass der tragische Künstler stellenweise sogar ganz verschwinden kann (vgl. NK 118, 24–28), oder das Dionysische das Apollinische ganz überlagert. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 17, KSA 6, 122 macht das Prinzip der Stimulation deutlich: Die äußerste Widerwärtigkeit — „Tragödie" in einem alltagssprachlichen Sinn! — provoziert Lebensbejahung. Als „Genie der Mittheilung" (128, 3) wird der tragische Künstler zugleich kunstschaffend. Vgl. NK 79, 5–10. Der Begriff der „Mittheilung" ist für Wagners Kunstauffassung beispielsweise in *Oper und Drama* zentral, vgl. Wagner 1907, 4, 175 sowie NK KSA 1, 61, 7 u. 150, 2–5.

128, 8 *Saturnalien*] Vgl. z. B. Meyer 1885–1892, 14, 340: „*Saturnalien* (Saturnalia), Fest der alten Latiner, welches der Sage nach zum Andenken an den glücklichen Naturzustand der Menschen in Freiheit und Gleichheit zur Zeit der Regierung des Saturnus ([...]) eingesetzt wurde. Ohne Zweifel waren die S. ursprünglich ein Fest der Sonnenwende und zugleich eine Art von Neujahrsfest. [...] Augustus setzte drei Tage (17.–19. Dez.) dafür an [...]. Während der ganzen Festdauer waren alle öffentlichen und Privatgeschäfte eingestellt, die Arbeit ruhte, und ungezügelte Freiheit herrschte überall. Den Gefangenen wurden die Ketten abgenommen, die Sklaven durften mit ihren Herrschaften zu Tische sitzen und wurden sogar von diesen bedient." Schon in GT bemüht N. die Saturnalien, vgl. NK KSA 1, 29, 18–25 u. 29, 29.

25

Vgl. neben NL 1888, KSA 13, 12[1]302, 208, 25 (KGW IX 7, W II 4, 78, 10) v. a. NL 1887/88, KSA 13, 11[2], 9 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 198, 20–26,

im Folgenden zunächst in der ursprünglichen Fassung wiedergegeben): „Mit Menschen fürlieb nehmen und mit seinem Herzen offenes Haus halten: das ist liberal, aber nicht vornehm. Man erkennt die Herzen, die der vornehmen Gastfreundschaft fähig sind, an den vielen verhängten Fenstern und geschlossenen Läden: sie halten ihr Herz leer, in Erwartung von Gästen, mit denen man n i c h t fürlieb nimmt…“ Dieselbe Passage lautet in der von N. überarbeiteten Variante (ebd.): „Mit Menschen fürlieb nehmen und mit seinem Herzen offenes Haus halten: das ist liberal, ist bloß liberal… Man erkennt die Herzen, die der vornehmen Gastfreundschaft fähig sind, an den vielen verhängten Fenstern und geschlossenen Läden: Ihre besten Räume halten sie leer […]. Warum doch? – weil sie Gäste erwarten, mit denen man n i c h t fürlieb nimmt…“

26

128, 21–26 *Unsre eigentlichen Erlebnisse sind ganz und gar nicht geschwätzig. Sie könnten sich selbst nicht mittheilen, wenn sie wollten. Das macht, es fehlt ihnen das Wort. Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus. In allem Reden liegt ein Gran Verachtung. Die Sprache, scheint es, ist nur für Durchschnittliches, Mittleres, Mittheilsames erfunden.*] Ein zentraler Gedanke von N.s Sprachkritik, der in FW 354, KSA 3, 590–593 noch zu einer Bewusstseinstheorie erweitert wird. Die Sprachkritik, wie sie in 128, 21–26 vorgetragen ist, geht von der Priorität — sowohl zeitlich wie auch in der Wertigkeit — der „eigentlichen Erlebnisse“ aus und konstruiert Sprachkritik damit dualistisch: Ein Eigentliches, auf das es ankommt, wird von der Sprache verborgen oder vermittelmäßigt. N.s Sprach- und Sprechvielfalt in GD ließe sich so als Versuch verstehen, die Sprache durch sich selbst zu überlisten und der Vermittelmäßigung durch immer neue Überraschung zu entgehen, ja durch die Überraschung den Lesern „eigentliche Erlebnisse“ zu bescheren. Das Problem besteht freilich darin, woher man wissen kann, dass es vorsprachliche „Erlebnisse“ gibt und wie sie beschaffen sind. Das Verhältnis von Mitteilungsdrang und Sprache befragt N. im Kontext seiner Féré-Lektüren in NL 1888, KSA 13, 14[119], 296, 28–297, 19 (KGW IX 8, W II 5, 100, 38–62). Vgl. zum Thema z. B. auch Nies 1991.

128, 27 f. *Aus einer Moral für Taubstumme und andere Philosophen.*] Taubstumme vulgarisieren sich selbst nicht durch Sprache. Zur Taubstummen-Analogie vgl. auch NL 1888, KSA 13, 14[144], 329, 12–18 (KGW IX 8, W II 5, 62, 30–38). Ein Modell natürlicher Sprachen und ihrer historischen Entwicklung hat auch schon Denis Diderot in der *Lettre sur les sourds et muets* (1751) anhand der Taubstummheit entwickelt (entsprechende Überlegungen zur Gebärdensprache

nimmt N. z. B. in MA I 216, KSA 2, 176 f. auf). Während viele Abschnitte in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen in einer titelartigen Einleitungsphrase die im Abschnitt selbst gewählte Perspektive umreißen (vgl. besonders NK 130, 28), wird in 128, 27 f. die Perspektivenangabe nachgeschoben, scheinbar zur Erklärung, aber doch zugleich — mit dem Hinweis auf die Taubstummen, die als Philosophen erscheinen — auch zur Verrätselung.

27

Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[59], 29 (KGW IX 7, W II 3, 172, 14–34), aus dem dieser Abschnitt sowie GD Sprüche und Pfeile 20 hervorgegangen ist, vgl. NK 62, 9–11. Siehe auch die Kritik an schriftstellernden Frauen in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, 5 u. 6.

129, 2 *„Dies Bildniss ist bezaubernd schön!“*] Die berühmte Arie des Tamino im vierten Auftritt des ersten Aufzugs von Wolfgang Amadeus Mozarts Oper *Die Zauberflöte* (1791), Libretto von Emanuel Schikaneder.

129, 5 f. *„aut liberi aut libri“*] Lateinisch: „entweder Kinder oder Bücher“. Vgl. NL 1885, KSA 11, 40[19], 637 (KGW IX 4, W I 7, 68, 2–4): „Und was Nachkommenschaft betrifft: so muß man sich klüglich und zur Zeit entscheiden: aut libri aut liberi.“ Ähnlich NL 1885/86, KSA 12, 2[22], 76 (KGW IX 5, W I 8, 235, 2–16); variiert wird der Spruch dann in NL 1888, KSA 13, 16[78], 513, 7 f.: „Man kann in Wirklichkeit jungen Frauen nicht ernst genug diese Gewissens-Alternative stellen: aut Wagner aut liberi.“ So alt der Gedanke „aut liberi aut libri“ auch sein mag, lässt er sich in der nominativischen Pointierung vor N. doch nirgendwo nachweisen. Allerdings benutzt ihn der amerikanische Schriftsteller und Arzt Oliver Wendell Holmes in akkusativischer Form bereits vor N.: „I am pretty much alone in the world, and except a book now and then — *Aut liberos aut libros*, as our valiant heretic has it, — you ought to know a little Latin, Myrtle, but never mind — I have not much occasion for money.“ (Wendell Holmes 1867, 257).

129, 9 f. *„je me verrai, je me lirai, je m’extasierai et je dirai: Possible, que j’aie eu tant d’esprit?“*] Ferdinando Galiani an Louise Florence Pétronille de la Live d’Epinay, 18. 09. 1769: „Enfin, madame, je suis sous presse: vive la joie! Mais vous qui êtes mère, vous devez bien imaginer ce que c’est que le cœur d’un père. Pourquoi ne pas m’envoyer quelques feuilles? Craignez-vous la dépense de la poste? N’arrêtez plus mon impatience, je vous prie; envoyez ici à l’adresse de M. Reiny, consul de Sa Majesté Très-Chrétienne, tout ce qu’il y aura d’imprimé déjà. Je me verrai, je me lirai, je m’extasierai, et je dirai: *Possible*

que j'aie eu tant d'esprit! Qui est-ce qui le croira?" (Galiani 1882, 1, 12; von N. mit Wellenlinie markiert. „Endlich, Madame, werde ich gedruckt: es lebe die Freude! Aber als Mutter müssen Sie sich wohl gut vorstellen können, was das Herz eines Vaters ist. Weshalb senden Sie mir nicht ein paar Blätter? Fürchten Sie den Aufwand für die Post? Schüren Sie meine Ungeduld nicht weiter, ich bitte Sie, senden Sie mir hierher an die Adresse von Herrn Reiny, Konsul Seiner Sehr Christlichen Majestät, alles, was schon gedruckt sein wird. Ich werde mich sehen, ich werde mich lesen, ich werde mich berauschen und ich werde sagen: *Ist es möglich, dass ich soviel Geist gehabt habe!* Wer wird dies glauben können?"). Das Motiv kehrt außer in NL 1887/88, KSA 13, 11[59], 29 (KGW IX 7, W II 3, 172, 14–34) auch — dort auf George Eliot gemünzt — in NL 1887/88, KSA 13, 11[16], 13 (KGW IX 7, W II 3, 194, 22–26) wieder.

28

129, 12–22 *Die „Unpersönlichen" kommen zu Wort. – „Nichts fällt uns leichter, als weise, geduldig, überlegen zu sein. Wir triefen vom Oel der Nachsicht und des Mitgefühls, wir sind auf eine absurde Weise gerecht, wir verzeihen Alles. Eben darum sollten wir uns etwas strenger halten; eben darum sollten wir uns, von Zeit zu Zeit, einen kleinen Affekt, ein kleines Laster von Affect züchten. Es mag uns sauer angehn; und unter uns lachen wir vielleicht über den Aspekt, den wir damit geben. Aber was hilft es! Wir haben keine andre Art mehr übrig von Selbstüberwindung: dies ist unsre Asketik, unser Büsserthum"... Persönlich werden — die Tugend des „Unpersönlichen"...*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[143], 536 f. (KGW IX 6, W II 2, 46, 31–42), wo die distanzierenden Anführungszeichen sowie die einleitende titelartige Kontextcharakterisierung 129, 12 noch fehlen, weswegen der Passus eher den Charakter eines Selbstbekenntnisses hat. Während in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 15, KSA 6, 121, 16–23 die Unpersönlichkeit als Macht- und Distanzierungsmittel eines psychologischen Beobachters erscheint, werden die „Unpersönlichen" in 129, 12–22 als typische *décadents* vor Augen geführt, die aus lauter Langeweile sich auch noch einen kleinen Affekt anschaffen, über den sie doch eigentlich erhaben sind. Das scheint die einzige Art der „Selbstüberwindung" zu sein, die diesen Überlegenen noch zu Gebote steht. Zur Selbstüberwindung siehe auch NK KSA 6, 11, 10–13.

29

Der Abschnitt bringt in dialogische Katechismusform, was N. in NL 1887, KSA 12, 10[11], 459 f. (korrigiert nach KGW IX 6, W II 2, 133–134, 38, im Folgenden

zunächst in der wohl ursprünglichen Variante wiedergegeben) als Versuch einer „ökonomische[n] Rechtfertigung der Tugend“ breiter entfaltet: „Die Tugend, ökonomisch betrachtet. Der Mensch, nutzbar gemacht, und in so hohem Grade als möglich der Maschine angenähert: folglich mit Maschinen-Tugenden ausgestattet (– er muß die Zustände, in welchen er machinal-nutzbar arbeitet, als die höchstwerthigen empfinden lernen; dazu thut noth, daß ihm die anderen möglichst entleidet, möglichst gefährlich und verrufen gemacht werden ..) / Hier ist der erste Stein des Anstoßes die Langeweile, die Einförmigkeit. Diese ertragen zu lernen und von einem höheren Reize umspielt ⟨sehen lernen⟩: dies ist die Aufgabe unserer öffentlichen Schulen. Etwas lernen, was uns nichts angeht; und eben darin, in diesem ‚objektiven‘ Thätigsein seine ‚Pflicht‘ empfinden; die Lust und die Pflicht von einander getrennt empfinden lernen – das ist die unschätzbare Aufgebung unseres höheren Schulwesens. Der Philologe war deshalb bisher der Erzieher an sich: weil er für seine Person das Muster einer stupiden und grandiosen Objektivität der Thätigkeit abgegeben hat: unter seiner Fahne lernt der Jüngling ‚ochsen‘: erste Vorbedingung zur machinalen Pflichterfüllung (als Staats-Beamter, Gatte, Parteimensch, Zeitungsleser und Soldat)⟨.⟩ Eine solche Existenz bedarf einer philosophischen Verklärung mehr als jede andere: die angenehmen Gefühle müssen von irgend einer unfehlbaren Instanz aus als niedrigeren Ranges erkannt werden; die ‚Pflicht an sich‘, vielleicht das Pathos der Ehrfurcht in Hinsicht auf alles, was Pflicht ist – und diese Forderung als [...] jenseits aller Nützlichkeit, Ergötzlichkeit, Zweckmäßigkeit redend, imperativisch... Die machinale Existenzform als höchste erhwürdigste Existenzform, sich selbst anbetend (– Typus: Kant als Fanatiker des Formalbegriffs ‚du sollst‘)“.

Dieselbe Passage lautet in der letzten von N. überarbeiteten Variante (zitiert nach KGW IX 6, W II 2, 133–134, 38): „Ich versuche eine ökonomische Rechtfertigung der Tugend. Die Aufgabe ist [...], ökonomisch betrachtet⟨,⟩ [...] ⟨den⟩ Mensch⟨en⟩ möglichst nutzbar ⟨zu⟩ mach⟨en⟩ und ihn so weit es irgendwie angeht der unfehlbaren Maschine zu näher⟨n⟩: zu diesem Zwecke muß er mit Maschinen-Tugenden ausgestattet werden. (– er muß die Zustände, in welchen er machinal-nutzbar arbeitet, als die höchstwerthigen empfinden lernen; dazu thut noth, daß ihm die anderen möglichst entleidet, möglichst gefährlich und verrufen gemacht werden...) / Hier ist der erste Stein des Anstoßes die Langeweile, die Einförmigkeit welche alle machinale Tugend mit sich bringt. Diese ertragen zu lehren und nicht nur ertragen, die Langeweile von einem höheren Reiz umspielt sehen lehren: dies war bisher die Aufgabe alles höheren öffentlichen Schulwesens. Etwas lernen, was uns nichts angeht; und eben darin, in diesem ‚objektiven‘ Thätigsein seine ‚Pflicht‘

empfinden; die Lust und die Pflicht von einander getrennt abschätzen lernen – das ist die unschätzbare Aufgebung und Leistung des höheren Schulwesens. Der Philologe war deshalb bisher der Erzieher a n s i c h: weil seine Thätigkeit selber das Muster einer bis zum Großartigen gehenden Objektivität (resp. Stupidität) und Monotonie der Thätigkeit abgiebt [...]: unter seiner Fahne lernt der Jüngling ‚ochsen': erste Vorbedingung zur einstmaligen Tüchtigkeit machinale⟨r⟩ Pflichterfüllung (als Staats-Beamter, Ehegatte, Bureauschreiberling [...], Zeitungsleser und Soldat)⟨.⟩ Gesetzt ⟨e⟩ine solche Existenz bedarf vielleicht einer philosophischen Rechtfertigung und Verklärung mehr noch als jede andere: die a n g e n e h m e n Gefühle müssen von irgend einer unfehlbaren Instanz aus überhaupt als niedrigeren Ranges abgewerthet werden; die ‚Pflicht an sich', vielleicht sogar das Pathos der Ehrfurcht in Hinsicht auf alles, was unangenehm ist – und diese Forderung als [...] jenseits aller Nützlichkeit, Ergötzlichkeit, Zweckmäßigkeit redend, imperativisch... Die machinale Existenzform als höchste ehrwürdigste Existenzform, sich selbst anbetend (– Typus: Kant als Fanatiker des Formalbegriffs ‚du sollst')".

129, 24 f. *„Was ist die Aufgabe alles höheren Schulwesens?"*] Der Frage hat sich N. in ZB intensiv gewidmet. Die in 129, 25 f. gegebene, sozusagen offizielle staatliche Antwort ist der seinigen genau entgegengesetzt.

129, 25 f. *Aus dem Menschen eine Maschine zu machen.*] In Mp XVI 4 hieß es statt „Maschine" „Staats-Maschine" (KSA 14, 426), wodurch deutlicher wurde, für wen der Mensch gefügig gemacht werden soll. Das etwa in Julien Offray de La Mettries berühmtem Buch(titel) *L'homme machine* (1748) angezeigte, materialistische Verständnis des Menschen als Maschine wird in AC 14, KSA 6, 180, 15–21 ausdrücklich als angemessen ausgewiesen. Vgl. auch schon MA I 585, KSA 2, 336 f.

129, 28 *Begriff der Pflicht*] Der Pflichtbegriff ist in Kants praktischer Philosophie ebenso präsent wie im Selbstverständnis des preußischen Beamten. Vgl. z. B. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 154: „P f l i c h t! du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern blos ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ingeheim ihm entgegen wirken". Die für Kant und Friedrich II. von Preußen entscheidende Quelle des Pflichtbegriffs ist Cicero: *De officiis*.

129, 28 f. *Der Philolog: der lehrt o c h s e n.*] Das Verb „ochsen", ein abwertendes Synonym für „etwas mit Ausdauer und Stumpfsinn lernen", kommt bei N.

nur hier sowie in der Vorarbeit NL 1887, KSA 12, 10[11], 460, 16 (KGW IX 6, W II 2, 133, 30; dort mit Anführungszeichen) vor. Abgeleitet ist das in diesem Sinne schon früher geläufige Verb „ochsen" von der Tätigkeit der gleichnamigen Tiere. Diese Tiere wiederum dienten Galton 1883, 72–74 zur Illustration seiner Ausführungen über Herden- und Sklaveninstinkt, die N. direkt z. B. in NL 1884, KSA 11, 25[99], 34 aufnimmt. Zu Ochsen und „Vor-Ochsen" siehe Haase 1989, 643–645. Während die Kuh eingehend gewürdigt wird, scheint der Ochse in Acampora / Acampora 2004 zu fehlen.

130, 1–3 *Die Kant's: der Staats-Beamte als Ding an sich zum Richter gesetzt über den Staats-Beamten als Erscheinung.*] Eine beißende Kritik an Kants „Ding an sich" und seiner Unterscheidung von der Erscheinung hat N. bei Roberty 1887, 336 f. markiert (NPB 501). Selbst hat sich N. schon in MA I 10, KSA 2, 30 u. MA I 16, KSA 2, 36–38 mit Kants Konzept auf dem Hintergrund der zeitgenössischen erkenntnistheoretischen Diskussionen auseinandergesetzt und es als unstatthafte Metaphysik zurückgewiesen. Ausführlich zum Thema Riccardi 2009 u. 2010.

30

130, 11–13 *Der Mensch des Abends, mit den „entschlafenen wilden Trieben", von denen Faust redet*] Vgl. Johann Wolfgang von Goethe: *Faust I*, V. 1178–1185: „Verlassen hab ich Feld und Auen, / Die eine tiefe Nacht bedeckt, / Mit ahnungsvollem, heil'gem Grauen / In uns die bess're Seele weckt. / Entschlafen sind nun wilde Triebe / Mit jedem ungestümen Thun; / Es reget sich die Menschenliebe, / Die Liebe Gottes regt sich nun."

130, 14–17 *In solchen Zeitaltern hat die Kunst ein Recht auf reine Thorheit, — als eine Art Ferien für Geist, Witz und Gemüth. Das verstand Wagner. Die reine Thorheit stellt wieder her...*] Im 2. Aufzug von Wagners *Parsifal* erläutert Kundry dem Helden seinen Namen: „‚Dich nannt' ich, thör'ger Reiner, Fal parsi, — / Dich, reinen Thoren, Parsifal!'" (Wagner 1877, 52 = Wagner 1907, 10, 355, zitiert auch bei Nohl o. J., 114, vgl. schon Wolfram von Eschenbach: *Parzival*. Lindau 1883, 11 notiert: „‚Der reine Thor.' Wagner hat sich die etymologische Spielerei von Görres zu eigen gemacht, hat den Namen seines Helden, dem er zu dem Behufe einen orthographischen Zwang anthun mußte, als ‚Parsifal' aus dem Arabischen und Persischen abgeleitet und mit ‚reiner Thor' übersetzt."). Diese reine Torheit ist bei Parsifal Voraussetzung für das Erlösungswerk, das er schließlich am Gral vollziehen kann. N. verschiebt den Blick aufs Rezeptionsästhetische: Es geht nicht um die Heilung von Amfortas und um die

Rettung der Gralsritterschaft, sondern um die Erholung des Publikums, das über der Kunst die Lasten seines ökonomischen Daseins vergisst. Während die Literatur der Wagnerianer, einschließlich N.s *Geburt der Tragödie*, Wagners Gesamtwerk zu einer religiösen Erlösungstat stilisiert (exemplarisch Nohl o. J., 119–121), desillusioniert N. später die Kunst — insbesondere diejenige Wagners — als Unterhaltung und regenerativen Zeitvertreib. Es fällt auf, dass bei N. das Motiv des reinen Toren trotz viel früherer Lektüre des *Parsifal* (1877, vgl. NPB 642) in den publizierten Werken erst 1888, aber da gehäuft auftritt (vgl. NK KSA 6, 34, 12 f.; 43, 23; 204, 18; 276, 10 f.; 304, 16 f.; im Nachlass scheint der reine Tor schon früher präsent zu sein, vgl. NL 1885, KSA 11, 34[205], 491 = KGW IX 1, N VII I, 47, 26–40–48, 2–45, falls die Datierung hier stimmt). Diese Häufung dürfte mit der Lektüre von Nohl zusammenhängen, der auf die reine Torheit bei seiner Rekapitulation des *Parsifal* besonderen Wert legt (Nohl o. J. 112, 114 u. ö.). Zur „reinen Thorheit“ in N.s Spätwerk siehe auch Sommer 2000a, 323, Fn. 226.

31

130, 19 *Noch ein Problem der Diät.*] Vgl. GD Die vier grossen Irrthümer 1, KSA 6, 88 f.

130, 19–26 *Die Mittel, mit denen Julius Cäsar sich gegen Kränklichkeiten und Kopfschmerz vertheidigte: ungeheure Märsche, einfachste Lebensweise, ununterbrochner Aufenthalt im Freien, beständige Strapazen — das sind, in's Grosse gerechnet, die Erhaltungs- und Schutz-Maassregeln überhaupt gegen die extreme Verletzlichkeit jener subtilen und unter höchstem Druck arbeitenden Maschine, welche Genie heisst.*] Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[79], 39 (KGW IX 7, W II 3, 165, 2–6), ferner NL 1888, KSA 13, 114[133], 317, 14–23, wo die Nichtvererbbarkeit „der Schönheit, des Genies, des Caesar“ behauptet und zugleich das „‚Genie‘“ als „zerbrechlichste“, „sublimste Maschine“ geschildert wird, ohne dass Diätregeln hier zur Stabilisierung aufgerufen würden. Die Quelle von 130, 19–26 nennt N. in seinem Brief vom 13. 02. 1888 an Heinrich Köselitz: „Ich fand bei Plutarch, mit welchen Mitteln sich Cäsar gegen Kränklichkeit und Kopfschmerz vertheidigte: ungeheure Märsche, einfache Lebensweise, ununterbrochner Aufenthalt im Freien, Strapazen…“ (KSB 8, Nr. 991, S. 251, Z. 33–36) Gemeint sind Plutarchs *Vitae parallelae*, die den römischen Politiker Gaius Julius Caesar mit dem makedonischen König Alexander dem Großen zusammenstellen. N. besaß eine deutsche Übersetzung der Werke Plutarchs, von der allerdings der Band mit der Parallelbiographie Plutarchs und Caesars sich gerade nicht in seiner Bibliothek erhalten hat (NPB 468).

Die fragliche Stelle findet sich bei Plutarch: *Vitae parallelae: Caesar* 17, 2–4: „Τὸ μὲν οὖν φιλοκίνδυνον οὐκ ἐθαύμαζον αὐτοῦ διὰ τὴν φιλοτιμίαν· ἡ δὲ τῶν πόνων ὑπομονὴ παρὰ τὴν τοῦ σώματος δύναμιν ἐγκαρτερεῖν δοκοῦντος ἐξέπληττεν, ὅτι καὶ τὴν ἕξιν ὢν ἰσχνός, καὶ τὴν σάρκα λευκὸς καὶ ἁπαλός, καὶ τὴν κεφαλὴν νοσώδης, καὶ τοῖς ἐπιληπτικοῖς ἔνοχος, ἐν Κορδύβῃ πρῶτον αὐτῷ τοῦ πάθους ὡς λέγεται, τούτου προσπεσόντος, οὐ μαλακίας ἐποιήσατο τὴν ἀῤῥωστίαν πρόφασιν, ἀλλὰ θεραπείαν τῆς ἀῤῥωστίας τὴν στρατείαν, ταῖς ἀτρύτοις ὁδοιπορίαις καὶ ταῖς εὐτελέσι διαίταις καὶ τῷ θυραυλεῖν ἐνδελεχῶς καὶ ταλαιπωρεῖν ἀπομαχόμενος τῷ πάθει καὶ τὸ σῶμα τηρῶν δυσάλωτον. ἐκοιμᾶτο μὲν γὰρ τοὺς πλείστους ὕπνους ἐν ὀχήμασιν ἢ φορείοις, εἰς πρᾶξιν τὴν ἀνάπαυσιν κατατιθέμενος, ὠχεῖτο δὲ μεθ’ ἡμέραν ἐπὶ τὰ φρούρια καὶ τὰς πόλεις καὶ τοὺς χάρακας, ἑνὸς αὐτῷ συγκαθημένου παιδὸς τῶν ὑπογράφειν ἅμα διώκοντος εἰθισμένων, ἑνὸς δ’ ἐξόπισθεν ἐφεστηκότος στρατιώτου ξίφος ἔχοντος.“ („Über seine Verachtung der Gefahr waren seine Männer, seinen Ehrgeiz kennend, nicht erstaunt, aber dass er sich Mühen unterziehen sollte, die jenseits dessen lagen, was die Widerstandskräfte seines Körpers aushalten zu können schienen, versetzte sie in Erstaunen, da er von schmächtigem Wuchs war, eine weiche und weiße Haut hatte, an Kopfschmerzen sowie an epileptischen Anfällen litt — die, so sagt man, in Cordoba bei ihm erstmals aufgetreten seien. Dennoch ließ er seine schwache Gesundheit nicht als Entschuldigung für ein weichliches Leben gelten, sondern er suchte Linderung seiner Leiden in militärischen Übungen; er bekämpfte durch mühselige Märsche, einfache Diät, Schlafen unter freiem Himmel und anhaltende Strapazen seine Krankheit und stählte seinen Körper. Das Meiste seines Schlafes bekam er in Wagen oder Sänften, damit seine Ruhestunden für das Handeln förderlich seien, und tagsüber ließ er sich zu Garnisonen, Städten oder Feldlagern bringen, ein Sklave, der an das Schreiben nach Diktat, während er reiste, gewohnt war, saß an seiner Seite und ein einziger Soldat stand hinter ihm mit einem Schwert.“).

N. zeigt sich Caesar ohnehin zugetan, sei es als einem „zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen“ (JGB 200, KSA 5, 121, 11), sei es als „Maximum von Autorität und Zucht“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 140, 10). Auf N.s Caesar-Bild ist wohl auch die Darstellung in William Shakespeares *The Tragedy of Julius Caesar* (1599) nicht ohne Einfluss geblieben, vgl. EH Warum ich so klug bin 4, KSA 6, 287, 1–4. Shakespeare bediente sich gleichfalls Plutarchs als Quelle. Zu N.s im Spätwerk besonders virulent werdendem Caesar-Interesse siehe Holzer 2008b, bes. 374–384, ferner Bett 2011.

32–44

Diese Abschnitte (130, 27–146, 17) kamen erst mit der Fahnenkorrektur von GD hinzu. Die Abschnitte 32 bis 35 stammen aus einem Manuskript, das N. Anfang

April in Heft W II 6 begonnen hatte, und das aus sechs Abschnitten bestand (der letzte unvollständig, da eine Seite aus dem Heft entfernt wurde). Aus den Abschnitten 1 und 2 dieses Textes entstanden AC 2 und 3, aus den Abschnitten 3–6 GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 32 bis 35. Ein in W II 6 unmittelbar folgender Text „Die Rehabilitation des Selbstmordes, des ‚freiwilligen Todes'" wurde dann zu GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37 entstammt Vorarbeiten zur „Umwerthung aller Werthe", und zwar zum dort vorgesehenen Buch „Der Immoralist". Vielleicht sollten — das könnte aus 130, 28 gefolgert werden — die Abschnitte 32 bis 37 ursprünglich für das Buch „Der Immoralist" benutzt werden. Wiederum aus einem anderen Teil von Heft W II 6 kommen die Entwürfe von GD Streifzüge 38 und 39, und zwar unter dem Titel: „Die Modernität. / Vademecum eines Zukünftigen". Die Abschnitte 40 bis 44 schließlich hat N. aus früheren, nicht miteinander verbundenen Notaten kompiliert (KSA 14, 426 f.).

32–35

130, 27–134, 12] Nach KSA 14, 427–430 lautet in Heft W II 6, 142–136 dieser dann zu AC 2–3 und GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 32–35 (130, 27–134, 12) werdende Passus wie folgt: „Was ist gut? — Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen steigert. / Was ist schlecht? — Alles, was aus der Schwäche stammt. / Was ist Glück? — Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, — daß ein Widerstand überwunden wird. / Nicht Zufriedenheit, sondern mehr Macht; nicht Frieden überhaupt, sondern mehr Krieg; nicht Tugend, sondern Tüchtigkeit (Tugend im Renaissance-Stile, virtú, moralinfreie Tugend). / Die Schwachen und Mißrathenen sollen zu Grunde gehn: erster Satz der Gesellschaft. Und man soll ihnen dazu noch helfen. / Was ist schädlicher als irgend ein Laster? — Das Mitleiden der That mit allem Mißrathenen und Schwachen, — das Christenthum… // Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, welches hiermit von mir gestellt wird; sondern — welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwerthigeren, lebenswürdigeren, zukunftsgewisseren. / Dieser höherwerthigere Typus ist oft genug schon dagewesen: aber als ein Glücksfall, als eine Ausnahme, — niemals als gewollt. Vielmehr ist er gerade am besten gefürchtet worden, er war beinahe bisher das Furchtbare: und aus der Furcht heraus hat man den umgekehrten Typus gewollt, gezüchtet, erreicht, das Hausthier, das Heerdenthier, das Thier der ‚gleichen Rechte', das schwache Thier Mensch, — den Christen… // Einem Philosophen geht Nichts mehr wider den Geschmack als der

Mensch, sofern er wünscht... Sieht er den Menschen nur in seinem Thun, sieht er dieses tapferste, ausdauerndste, listigste Thier im Kampfe mit labyrinthischen Nothlagen, wie bewunderungswürdig erscheint ihm der Mensch! Aber der Philosoph verachtet den wünschenden Menschen, auch den wünschbaren Menschen — und überhaupt alle seine wünschbaren Dinge, alle ‚Ideale' des Menschen. Wenn ein Philosoph Nihilist sein könnte, so würde er es sein, weil er hinter allen Idealen des Menschen das Nichts findet: oder vielmehr noch nicht einmal das Nichts, — sondern nur das Nichtswürdige, das Absurde, das Kurze, das Armselige, das Süßliche, das Feige, das Müde, alle Art Hefen aus dem ausgetrunkenen Becher seines Lebens... Der Mensch, der als Realität so verehrungswürdig ist: wie kommt es, daß er so wenig Achtung einflößt, wenn er wünscht? Ist es, daß die ungeheure Kopf- und Willens-Anspannung, welche das Thun von ihm erheischt, mit einem um so kopf- und willenlöseren Ausstrecken im Imaginären bezahlen muß? Die Geschichte der menschlichen Wünschbarkeiten ist die partie honteuse in der Geschichte des Menschen; eine lange Vergegenwärtigung seiner Ideale könnte selbst mit einem Ekel am Menschen enden. Aber seine Realität rechtfertigt ihn und wird ihn ewig rechtfertigen: denn der wirkliche Mensch ist unendlich viel mehr werth als ein bisher gewünschter, erträumter, zurechtgezogener und -gelogener Mensch, — als irgend ein idealer Mensch. / Und nur der ‚ideale Mensch' geht uns Philosophen wider den Geschmack. // Der Egoismus ist so viel werth als der physiologisch werth ist, der ihn hat. — Jeder Einzelne ist nicht nur, wie ihn die Moral nimmt, jenes Etwas, das mit der Geburt beginnt: er ist die ganze Linie der Entwicklung bis zu ihm hin. Stellt er das Aufsteigen der Linie Mensch dar, so ist in der That sein Werth außerordentlich groß. Die Sorge um Erhaltung und Begünstigung seines Wachsthums darf extrem sein. (Es ist die Sorge um die in ihm verheißne Zukunft des Menschen, welche dem wohlgerathenen Einzelnen ein so außerordentliches Recht auf Egoismus giebt.) Stellt er die absteigende Entwicklung, den Verfall, die chronische Erkrankung dar (— Krankheiten sind, im Großen gerechnet, bloß Folgeerscheinungen des Verfalls, nicht dessen Ursachen) so kommt ihm wenig Werth zu; und die erste Billigkeit will, daß er so wenig als möglich Platz, Kraft und Sonnenschein den Wohlgerathnen wegnimmt. Ein Thier verkriecht sich in einem solchen Falle in seine Höhle. Die Gesellschaft hat hier die Niederhaltung des Egoismus (der mitunter absurd, krankhaft, aufrührerisch sich äußert —) zur Aufgabe, handele es sich um Einzelne oder um ganze verkommene Volksschichten. Eine Lehre und Religion der ‚Liebe', der Demuth und Selbstverneinung, des Duldens, Tragens, Helfens, der Gegenseitigkeit in That und Wort kann innerhalb solcher Schichten vom höchsten Werthe sein, selbst mit dem Auge der Herrschenden gemessen: denn sie hält die Gefühle der Rivalität, des Neides, des ressentiment —

allzunatürliche Gefühle bei Schlechtweggekommenen! — nieder; sie vergöttlicht ihnen selbst, unter dem Namen der Tugend und der Heiligkeit das Niedrig-sein, das Arm-sein, das Kranksein, das Unten-sein. Es ist nicht nur die Klugheit der herrschenden Kasten, es ist deren eigentliche Weisheit, in jenen Schichten des Volkes den Cultus der Selbstlosigkeit, das Evangelium der Niedrigen, den ‚Gott am Kreuze' aufrecht zu erhalten: mit diesem Mittel kämpfen sie gegen den perversen Instinkt der Leidenden, den ihnen unerlaubbaren Egoismus. Ein Kranker, ein Gebilde der décadence hat auf Egoismus kein Recht. // Wenn der Socialist, das Mundstück niedergehender Volksschichten, mit einer schönen Entrüstung ‚Recht', ‚Gerechtigkeit', ‚gleiche Rechte' verlangt, so steht er unter dem Drucke seiner ungenügenden Cultur, welche nicht zu begreifen weiß, warum und woran er eigentlich leidet. Andrerseits macht er sich Vergnügen damit: dieser arme Teufel kann nichts Besseres als schreien. Befände er sich physiologisch besser, so würde er keinen Grund haben zu schreien: sicher fände er dann sein Vergnügen anderswo. Das Sich-Beklagen taugt in keinem Falle was: es stammt aus der Schwäche. Ob man sein Schlecht-Befinden Andern oder sich selber zurechnet — ersteres thut der Socialist, letzteres der Christ — macht keinen wesentlichen Unterschied: das Gemeinsame ist, daß Jemand daran durchaus schuld sein soll, wenn der Leidende leidet... Zuletzt bleibt auch der Christ nicht bei sich selber als Ursache stehen: der Begriff der ‚Sündhaftigkeit', seinem Schlechtbefinden als causa et ratio untergeschoben genügt ihm nicht, um sein Ressentiment auszulassen. Die ‚Welt' wird von ihm verurtheilt, verleumdet, verflucht, aus derselben Gesinnung, aus der der Socialist die Gesellschaft, die herrschende Ordnung und Rangdistanz zwischen Mensch und Mensch verflucht. Der Christ nimmt sich selbst nicht aus: das ist besserer Geschmack als der Socialisten-Geschmack, der nicht müde wird, zu schreien ‚wir allein sind die Guten und Gerechten!' In beiden Fällen aber thut man gut, ein solches Geschrei nicht zu ernst zu nehmen. Man halte sich vielmehr vor, daß die physiologische décadence (und nicht irgend ein Unrecht) hier zum Himmel schreit: die ‚Sündhaftigkeit' des Christen, die socialistische Unzufriedenheit sind Mißverständnisse Leidender, denen leider nicht zu helfen ist. Oder vielmehr: es wäre zu helfen, — aber diese Art Mensch ist gerade zu feige dazu... // Überall, wo wir die altruistische Werthungsweise im Übergewicht finden, verräth sich damit ein Instinkt des allgemeinen Mißrathenseins. Das Werthurtheil bedeutet auf seine untersten Gründe hin nicht mehr als ‚ich bin nicht viel werth': so redet die Erschöpfung, die Ohnmacht, der Mangel der starken tonischen bejahenden Gefühle in Muskeln, Nerven, Bewegungscentren. Dies physiologische Werthurtheil übersetzt sich in ein moralisches oder religiöses: im Allgemeinen ist die Vorherrschaft religiöser und moralischer Werthe ein Zeichen niedriger Cultur. Damit geschieht

nichts weiter als daß ein physiologisches Werthgefühl sich aus Sphären zu begründen sucht, woher solchen Entartenden der Begriff des Werths überhaupt zugänglich ist. Die Auslegung, mit der der christliche ‚Sünder' sich zu verstehen glaubt, ist kein Versuch, den Mangel an Macht und Selbstgewißheit berechtigt zu finden: er will lieber sich schuldig fühlen als umsonst sich schlecht fühlen (— die Bestie Mensch, mit ihrem Hunger nach Gründen, frißt gute und schlechte Gründe ohne Unterschied) An sich ist es ein Zeichen von Verfall, Interpretation⟨en⟩ nach Art des Christen überhaupt zu brauchen. — In anderen Fällen, wir sahen es bereits, sucht der Schlechtweggekommene den Grund dafür nicht in seiner Schuld, sondern in der der Gesellschaft: der Socialist, der Anarchist, der Nihilist, indem sie ihr Dasein als etwas interpretiren, an dem Jemand schuldig sein soll, ist damit immer noch der Nächstverwandte des Christen (— ich rede an einer andren Stelle von der innersten Instinkt-Gemeinschaft zwischen Christ, Plebejer, Krankem, Armem, Idiot) Man glaubt das Sich schlecht Befinden und Mißrathen sein (deutlicher: das Übergewicht der depressiven Zustände über die tonischen) besser zu ertragen, wenn man Jemanden" (KSA 14, 427–430, der Text bricht ab, da im Manuskript eine Seite herausgerissen ist).

32

130, 28 *Der Immoralist redet.*] Der titelartige Eingangssatz, der hier wie in vielen Abschnitten von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen die thematische Richtung anzeigt, artikuliert zugleich die Perspektive, unter der das Folgende steht und ist somit eine literarisch-stilistische Umsetzung des Perspektivismus. Der Philosoph, dessen Sicht 130, 28–131, 25 reproduziert, ist von vornherein als immoralistisch gekennzeichnet und damit grundlegend von den herkömmlichen Philosophen unterschieden, die z. B. GD Die „Vernunft" in der Philosophie (KSA 6, 74–79) kritisiert.

131, 1–4 *Sieht er den Menschen nur in seinem Thun, sieht er dieses tapferste, listigste, ausdauerndste Thier verirrt selbst in labyrinthische Nothlagen, wie bewunderungswürdig erscheint ihm der Mensch!*] Vgl. GM III 28, wo geschildert wird, wie sich „[d]er Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier" (KSA 5, 411, 16) auf der Suche nach einem Sinn des Leidens im asketischen Ideal verirrt. Das Motiv des listigen Tieres kehrt wieder in DD Nur Narr! Nur Dichter!, vgl. NK KSA 6, 377, 18–20; zu N.s Animalisierung des Menschen vgl. NK KSA 6, 180, 3–9.

131, 4–7 *Aber der Philosoph verachtet den wünschenden Menschen, auch den „wünschbaren" Menschen — und überhaupt alle Wünschbarkeiten, alle Ideale*

des Menschen.] „Ideal“, jener Begriff, der für zu Bekämpfendes in N.s Spätwerk häufig wiederkehrt, wird hier als „Wünschbarkeit“ definiert, also als Wunschprojektion, wie der Mensch, das Leben, die Welt sein sollen. Vgl. NK 61, 4 f.

131, 7–9 *Wenn ein Philosoph Nihilist sein könnte, so würde er es sein, weil er das Nichts hinter allen Idealen des Menschen findet*.] Der immoralistische Philosoph kann offenbar — sehr im Unterschied zum traditionellen Philosophen — vgl. GD Die „Vernunft“ in der Philosophie, KSA 6, 74–79 — eben nicht Nihilist sein, so sehr er die Hohlheit hinter den Idealen erkennt, vgl. GD Vorwort.

131, 11 f. *alle Art Hefen aus dem ausgetrunkenen Becher seines Lebens…*] „Er hat den Becher bis auf die Hefe ausgetrunken“ (Wander 1867–1880, 1, 287) lautet eine in vielen Sprachen gebräuchliche Redensart, die bedeutet, jemand koste alle Widerwärtigkeiten bis zum Ende aus, und zwar nach Psalm 75, 9: „Denn der HErr hat einen Becher in der Hand, und mit starkem Wein voll eingeschenket, und schenket aus demselben; aber die Gottlosen müssen alle trinken und die Hefen aussaufen.“ Die Wendung „Becher des Lebens“ (vgl. auch M 552, KSA 3, 322, 18) ist zu N.s Zeit als Redensart weit verbreitet, vgl. z. B. Gottfried Keller: *Der grüne Heinrich* (1. Fassung 1854/55) III 6: „Heinrich trieb sich überall umher und vergaß sich selber; er war […] neugierig und begierig, erst recht in den glänzenden Becher des Lebens zu schauen.“ (Keller 1958–1961, 3, 610) Goethes Ballade *Der König in Thule* (1774) schreibt die Verbindung von Leben und Becher(leeren) motivisch fest. Die Metapher vom „Bodensatz“ des Bechers benutzt N. in MA II WS 219, KSA 2, 653, 16 f. auch in anderem Zusammenhang. Über den Spätzeit-Musiker (Wagner) heißt es in FW 87, KSA 3, 445, 12–16: „er schöpft am glücklichsten von Allen aus dem unteren Grunde des menschlichen Glückes und gleichsam aus dessen ausgetrunkenem Becher, wo die herbsten und widrigsten Tropfen zu guter- und böserletzt mit den süssesten zusammengelaufen sind“ (vgl. NW Wo ich bewundere, KSA 6, 417, 17–21). Das Becher-Motiv kommt im Za-Kontext häufiger vor.

131, 17–19 *Die Geschichte seiner Wünschbarkeiten war bisher die partie honteuse des Menschen: man soll sich hüten, zu lange in ihr zu lesen*.] Wobei N. als Götzenaushorcher in GD genau dies unentwegt tut.

131, 18 *partie honteuse*] Meyer 1885–1892, 12, 748: „*Partie honteuse* (franz. […]), Schandfleck; in der Mehrzahl s[o] v[iel] w[ie] Schamteile.“ Vgl. auch GM I 1, KSA 5, 257 wonach die „englischen Psychologen“ bei ihrer Rekonstruktion der „Entstehungsgeschichte der Moral“ stets die „partie honteuse“ des menschlichen Innenlebens in den Vordergrund gerückt hätten.

33–34

Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[29], 231–233 (KGW IX 8, W II 5, 176–177, 2–4 u. 20–30), wo diese Überlegungen unter dem Titel „Ursprung der Moral-Werthe“ (231, 18) stehen und die später in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 34 behandelten Ressentiments von Christen und Anarchisten als „Haß gegen den Egoismus“ (233, 12) charakterisiert werden, was die beiden in GD getrennten Abschnitte thematisch stärker verklammert.

33

131, 27 *Naturwerth des Egoismus.*] Auch in AC 25, KSA 6, 193, 11 und in AC 27, KSA 6, 197, 13 erweckt N. den Eindruck, bei „Natur-Werth[en]“ handle es sich um etwas an sich Gegebenes, und sie wären Ausdruck des „Naturalismus in der Moral“, von dem GD Moral als Widernatur 4, KSA 6, 85, 16 f. spricht. Die Pointe von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33 besteht freilich gerade darin, dass der „Egoismus“, der mit „Selbstsucht“ (131, 27) gleichgesetzt wird, gerade nicht an sich natürlich wertvoll ist, sondern dass sein Wert von den jeweiligen individuellen, aber zugleich auch natürlichen Gegebenheiten abhängt. In FW 328, KSA 3, 555 f. hatte N. die Vorstellung einer Verwerflichkeit von Selbstsucht/Egoismus als herdenmoralisches Vorurteil zurückgewiesen. Diese Zurückweisung wird hier bereits als akzeptiert vorausgesetzt. Die in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33 gewählte physiologische Perspektive scheint „einen Kanon“ (131, 32) an die Hand zu geben, Leben als auf- oder absteigend beurteilen zu können. Vgl. NK KSA 6, 294, 5 f., aber auch NK KSA 6, 305, 14–18. In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5 wird die Existenz von egoistischen und unegoistischen Handlungen überhaupt bestritten.

132, 1–5 *Stellt er das Aufsteigen der Linie dar, so ist in der That sein Werth ausserordentlich, — und um des Gesammt-Lebens willen, das mit ihm einen Schritt weiter thut, darf die Sorge um Erhaltung, um Schaffung seines optimum von Bedingungen selbst extrem sein.*] Das geht zusammen mit der Züchtungsidee, die AC 3, KSA 6, 170 lanciert, um den bisher bloß zufällig erschienenen höheren Typus Mensch sozialpolitisch planbar zu machen. AC 4, KSA 6, 171 relativiert den in 131, 1–5 behaupteten Einfluss eines individuellen Gelingens auf das „Gesammt-Leben[.]“. Ohnehin wirkt das Argument gar nicht ‚vornehm‘, wenn sich der „physiologisch“ (131, 28) aufsteigende „Einzelne“ (131, 30) für sein Tun rechtfertigen muss, indem er dessen positiven Effekt für die Gesamtbilanz des Lebens herausstreicht.

132, 5–9 *Der Einzelne, das „Individuum", wie Volk und Philosoph das bisher verstand, ist ja ein Irrthum: er ist nichts für sich, kein Atom, kein „Ring der Kette", nichts bloss Vererbtes von Ehedem, — er ist die ganze Eine Linie Mensch bis zu ihm hin selber noch…*] Dass das herkömmliche Individualitätsmodell hier der Kritik verfällt, ist deutlich, aber nicht, wie genau man den „Einzelne[n]" (131, 30) konzeptualisieren soll, den es ja durchaus noch gibt, und zwar als Subjekt der Entwicklung, das — wie AC 4, KSA 4, 171, 4 f. mit einer Polemik gegen den Gattungsfortschrittsglauben erhellt — an die Stelle der Menschheit als Agent der Geschichte tritt.

132, 7 *„Ring der Kette"*] Das menschliche Individuum als „Ring der Kette" in einem Gesamtgefüge anzusehen, bezieht sich einerseits auf die schon antike Vorstellung eines kettenartigen Zusammenhangs aller Wesenheiten, der *catena aurea* (klassisch dazu Lovejoy 1936), andererseits aber auch auf die spezifisch geschichtsphilosophische Überlegung, das Individuum als unverzichtbaren Teil einer Gattungsgeschichte zu verstehen. Vgl. Herder 1887, 395: „‚Wo hangt der erste Ring der Kette unsres Geschlechts und seiner geistig-moralischen Bildung?' Lasset uns sehen, was uns darüber die Naturgeschichte der Erde samt der ältesten Tradition sage." Auch Guyau 1887, 31 nimmt den Gedanken auf, siehe NK 93, 2–4.

132, 14 f. *Er ist bloss noch deren Parasit…*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36, KSA 6, 134, 14 f. N. hatte sich zum Parasitismus einschlägig biologisch kundig gemacht, vgl. NK KSA 6, 18, 13–18; „Parasit" im Blick auf Kants Mitleidskritik findet sich auch bei Fischer 1860, 2, 272, vgl. NK KSA 6, 173, 1–6.

34

132, 17 *Christ und Anarchist.*] In AC 57 und 58 behandelt N. die „vollkommne Gleichung" (AC 58, KSA 6, 245, 4 f.) von Christ und Anarchist ein weiteres Mal und tritt in der ersten Person Singular als Ursachenforscher und Bewerter auf: „Das Unrecht liegt niemals in ungleichen Rechten, es liegt im Anspruch auf ‚gleiche' Rechte… Was ist schlecht? Aber ich sagte es schon: Alles, was aus Schwäche, aus Neid, aus Rache stammt. — Der Anarchist und der Christ sind Einer Herkunft…" (AC 57, KSA 6, 244, 28–32) Die Nähe, in die N. Christentum und Anarchismus rückt, ist eine besondere Provokation unter den staatskirchenrechtlichen und religionspolitischen Verhältnissen des Zweiten Kaiserreiches, das die Verbindung von Thron und Altar bekräftigte, so dass sich die Mitglieder der großen Konfessionen als die wesentliche Stütze der bestehenden Ordnung verstehen konnten.

Zu N.s Zeit wird der Begriff des Anarchisten — seit Pierre-Joseph Proudhon auch als positive Selbstetikettierung von radikal Umsturzwilligen gebräuchlich — weit gefasst und durchaus auch, wie selbst ein einschlägiger Lexikonartikel zeigt, zur Denunziation der jeweiligen politischen Gegner angewandt. N.s Applikation des Begriffs auf Christen potenziert diese Tendenz: „*Anarchie* (griech. ‚Herrschaftslosigkeit') bezeichnet einen Zustand der menschlichen Gesellschaft, namentlich des Staats, in welchem die zur Herrschaft berechtigte Gewalt entweder ganz aufgehoben, oder in der Ausübung ihrer Machtbefugnisse teilweise oder vollständig gelähmt ist [...]. Anarchisch, rechtlos, im Zustand der Gesetzes- und Herrschaftslosigkeit befindlich. Anarchist, derjenige, welcher einen anarchistischen Zustand anstrebt, wie dies schon in frühern Zeiten mehrmals, in der neuesten Zeit aber durch die Nihilisten in Rußland, in der Schweiz [...] durch Verbindungen bezweckt wird, die sich mitunter selbst den Namen Anarchisten beigelegt haben. Viele Anhänger der Sozialdemokratie, der Internationale, des Kommunismus dürften richtiger als Anarchisten zu bezeichnen sein. Die deutsche Sozialdemokratie, welche das gesamte bürgerliche Leben durch den Staat und durch dessen Zwangsgewalt regeln will, betont jedoch den Gegensatz zwischen Anarchisten und Sozialisten mit großer Schärfe und lehnt den Zusammenhang mit den Anarchisten ([...]) nachdrücklichst ab. Wiederholte Dynamitattentate der Anarchisten [...] veranlaßten den Erlaß eines Gesetzes für das Deutsche Reich vom 9. Juni 1884 gegen den verbrecherischen und gemeingefährlichen Gebrauch von Sprengstoffen (sogen. Dynamitgesetz)." (Meyer 1885–1892, 1, 534) Wenn N. in AC 62, KSA 6, 252, 28 vom „c h r i s t l i c h e [n] Dynamit" spricht, gehört dies in den anarchistischen Assoziationshorizont; ebenso aber auch, wenn er von sich selbst sagt: „Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit." (EH Warum ich ein Schicksal bin 1, KSA 6, 365, 7 f.). Vgl. auch NK 65, 4–7 u. NK KSA 6, 245, 2–6.

132, 19 f. *„gleiche Rechte"*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25.

132, 22 f. *Ein Ursachen-Trieb ist in ihm mächtig*] Vgl. NK 93, 13 f.

132, 32 *canaille*] „*Canaille*, (frz., spr. kannáj), Hundepack, Gesindel, Janhagel; Schurke, Lump" (Brockhaus 1894–1896, 3, 893).

133, 4 *Socialist*] Die fast schon selbstverständliche Gleichsetzung von Anarchist und Sozialist ist zeittypisch, vgl. NK 132, 17.

133, 8 *Honig der Rache*] Vgl. GM I 14, KSA 5, 283, 4 f.: „die Trunkenheit der süssen Rache (— ‚süsser als Honig' nannte sie schon Homer)". Die Quelle ist Homer: *Ilias* I 249 und XVIII 109.

133, 16 f. *das „jüngste Gericht" selbst ist noch der süsse Trost der Rache*] Vgl. GM I 14 (KSA 5, 283, 13 f.) u. GM I 15, wo N. über zwei Seiten aus Tertullian:

De spectaculis zitiert, um die christliche Endgerichtsvision in ihrer Erbarmungslosigkeit vorzuführen (ausführlich dazu Sommer 2001c).

35

133, 23–25 *Eine „altruistische" Moral, eine Moral, bei der die Selbstsucht verkümmert —, bleibt unter allen Umständen ein schlechtes Anzeichen.*] Nach der „Ursache des ‚Altruismus'" fragt N. bereits in M 147, KSA 3, 138, 24 — ein Thema, das er besonders 1880/81 im Nachlass traktiert, bevor er sich in FW 373 gegen Herbert Spencers Versuch einer „Versöhnung von ‚Egoismus und Altruismus'" (KSA 3, 625, 8 f.) verwahrt, vgl. dazu auch NK 139, 2–4. Das Thema bietet N. in GM Vorrede 4 die Gelegenheit, sich von seinem ehemaligen Freund und Mitdenker Paul Rée abzugrenzen, der in „der altruistischen Werthungsweise [...], gleich allen englischen Moralgenealogen, die moralische Werthungsweise an sich" sehe (KSA 5, 251, 14–17, vgl. Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen*, wo den Menschen neben einem egoistischen auch ein „unegoistische[r] Trieb" zugeschrieben wird — Rée 1877, 1 = Rée 2004, 127).

Der Begriff des Altruismus als Gegenstück zum Egoismus und zur Kennzeichnung von Handlungen und Haltungen, die nicht von Eigeninteresse, sondern von der Sorge um andere bestimmt werden, geht ursprünglich wohl auf Auguste Comte zurück: „Quoique l'unité animale repose presque toujours sur l'égoïsme, beaucoup d'espèces trouvent donc dans l'altruisme la source d'une harmonie, non-seulement plus douce et plus noble, mais aussi plus complète et plus durable." (Comte 1851, 614. „Obwohl die tierische Einheit fast immer auf Egoismus beruht, finden viele Arten im Altruismus die Quelle einer Harmonie, die nicht nur süßer und vornehmer, sondern auch umfassender und haltbarer als der Egoismus ist.") Spencer modifiziert Comtes Ansatz, indem er zwar einen Vorrang des Egoismus vor dem Altruismus zugesteht, aber für die Zukunft gleichfalls eine hier durch Evolution erreichte Harmonie altruistischer und egoistischer Handlungsmotive voraussagt. Das einschlägige Kapitel „Altruismus versus Egoismus" in Spencers *Die Thatsachen der Ethik* (1879, 219–237) hat N. zur Kenntnis genommen (vgl. NPB 565, zum Thema eingehend Fornari 2005 und Fornari 2009, 93–171); auch sonst begegnete ihm das Thema Altruismus vielfältig in der von ihm rezipierten französischen und englischen Diskussion.

Eine besonders scharfe Kritik fand N. in Rolphs *Biologischen Problemen* bei der Auseinandersetzung mit Spencer (Rolph 1884, 182–186). Von Spencer heißt es dort — von N. mit einem „gut" und einem Randstrich markiert — , er spreche „schon auf der niedrigsten Stufe organischen Lebens von einem Altruismus,

auf welchen er das in der menschlichen Gesellschaft giltige Gebot der Selbstlosigkeit stützt. Aber er begeht hierbei den fundamentalen und seine Ableitungen geradezu vernichtenden Fehler, dass er Egoismus und Altruismus nicht zuerst scharf und treffend zu definiren unternimmt.“ (Ebd., 183). Rolph resümiert Spencers Position wie folgt: „Ein *jedes ethische Princip* müsse *unter allen Umständen praktisch anwendbar sein*, und je höher die Gemeinschaft stehe, je näher sie der idealen Gesellschaft komme, um so allgemeiner müsse die Danachachtung werden können. Sei also ein Princip unter idealen Verhältnissen nicht mehr praktisch anwendbar, so könne es nicht richtig sein. Die altruistischen Handlungen beziehen sich nun ganz vorwiegend auf *Milderung von Leiden, Elend, Unglück, und da diese in der idealen Gemeinschaft nicht existiren kön*nen, so gebe es auch dort *kein Feld zur Bethätigung altruistischer Handlungen*. Das Princip des Altruismus sei daher ein falsches.“ (Ebd., 28; von N. am Rand mit Ausrufezeichen markiert, Kursiviertes von ihm unterstrichen.) N. glossiert das mit dem wenig schmeichelhaften, wohl auf Spencer bezogenen Ausruf: „Hornochs!“.

Anton Ölzelt-Newins Abhandlung *Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme* hatte N. entnommen, dass ein überzogener Altruismus dem modernen Menschen schade; das individuelle Glück des einen sei mit dem individuellen Glück des andern nicht vereinbar (Ölzelt-Newin 1883, 34; von N. am Rand mit Strichen und „NB“ markiert. Vgl. Fornari 2009, 195). Systematisch hat Reginster 2000 N.s Versuch behandelt, den Altruismus umzuwerten.

133, 24 *Selbstsucht*] Vgl. NK 131, 27.

133, 28–30 *Gelockt-werden durch „uninteressirte“ Motive giebt beinahe die Formel ab für décadence.*] Eine Vorform dieses Gedankens ist bereits in M 132 greifbar, wo freilich noch keine physiologische Dekadenzdiagnose gestellt wird: „Dass der Mensch der sympathischen, uninteressirten, gemeinnützigen, gesellschaftlichen Handlungen jetzt als der moralische empfunden wird, — das ist vielleicht die allgemeinste Wirkung und Umstimmung, welche das Christenthum in Europa hervorgebracht hat“ (KSA 3, 123, 8–13, wo dann weiter von Comte und seiner „berühmten Moralformel vivre pour autrui“ die Rede ist — 123, 27 f., vgl. Comte 1851, Titelblatt-Motto). In JGB 220, KSA 5, 154 f. wird die Kritik am „jetzt so volksthümlichen Lobe des ‚Uninteressirten‘“ (KSA 5, 154, 27) laut, ohne dass die *décadence*-Problematik in diesem Zusammenhang direkt erwähnt würde. Die Pathologisierung setzt dann deutlich in GM I 2 ein: „im gegenwärtigen Europa [...] herrscht das Vorurtheil, welches ‚moralisch‘, ‚unegoistisch‘, ‚désintéressé‘ als gleichwerthige Begriffe nimmt, bereits mit der Gewalt einer ‚fixen Idee‘ und Kopfkrankheit“ (KSA 5, 260, 17–21).

Das Konzept interesselosen Wohlgefallen in Kants (und Schopenhauers) Ästhetik weist N. in GM III 6 (KSA 5, 346–349) zurück, und zwar unter Berufung

auf Stendhal, „der das Schöne einmal une promesse de bonheur nennt“ (KSA 5, 347, 13, vgl. NL 1884, KSA 11, 25[154], 54). An der fraglichen Stelle bei Stendhal 1854b, 30 (in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert) heißt es: „Je sors du casin de *San Paolo*. De ma vie je n’ai vu la réunion d’aussi belles femmes; leur beauté fait baisser les yeux. Pour un Français, elle a un caractère noble et sombre qui fait songer au bonheur des passions bien plus qu’aux plaisirs passagers d’une galanterie vive et gaie. La beauté n’est jamais, ce me semble, qu’une *promesse de bonheur*.“ („Ich komme aus dem Casino von San Paolo. In meinem ganzen Leben habe ich noch nie eine Versammlung von so schönen Frauen gesehen; ihre Schönheit lässt einen die Augen niederschlagen. Für einen Franzosen hat sie einen vornehmen und dunklen Charakter, der viel mehr an das Glück der Leidenschaften als an die vergänglichen Freuden einer lebhaften und lustigen Galanterie denken lässt. Die Schönheit, so scheint mir, ist niemals mehr als ein *Glücksversprechen*.“) Zwar fällt bei Stendhal kein Ausdruck aus dem Wortfeld von „désintéressement“, aber es ist klar, dass es auch für ihn weder Ästhetik noch Moral ohne Interesse geben könnte. Demgegenüber konnte N. bei der Lektüre von Fouillée 1880, 390 (Passus von N. mit Anstreichungen eingerahmt) ein klares Bekenntnis zur Moral der Uninteressiertheit finden: „La volonté humaine est à nos yeux une force essentiellement expansive, une puissance d’union avec autrui et non d’isolement, de désintéressement et non d’égoïsme, si bien qu’au fond la vraie liberté ne fait qu’un avec la sociabilité.“ („Der menschliche Wille ist in unseren Augen wesentlich eine expansive Kraft, eine Macht der Vereinigung mit andern und nicht eine der Isolation, des Desinteresses und nicht des Egoismus. Dies ist so stark, dass im Grunde die wahre Freiheit eins ist mit der Geselligkeit.“) Von derselben Seite stammt das in GD Sprüche und Pfeile 3 verwertete Aristoteles-Zitat, vgl. NK 59, 9–11.

133, 30–134 1 *„Nicht s e i n e n Nutzen suchen“ — das ist bloss das moralische Feigenblatt für eine ganz andere, nämlich physiologische Thatsächlichkeit: „ich weiss meinen Nutzen nicht mehr zu f i n d e n“…*] N. führt also nicht einfach wie in der landläufigen Kritik des Altruismus diesen auf unaltruistische Motive zurück, sondern sieht seine Entstehung pathologisch bedingt. Das verleugnete Eigeninteresse des Altruisten liegt nach N.s Diagnose in der Selbstpreisgabe, paradox ausgedrückt: in der Nicht-Verfolgung von Eigeninteressen, weil das Leben als zu große Belastung empfunden wird und das Nichts vorzuziehen wäre. Entsprechend ist Altruismus für N. weder ein Ideal noch eine moralphilosophische Lehre, sondern eine Zivilisationskrankheit, deren natürliche Wurzeln nicht in der menschlichen Soziabilität liegen, sondern im physiologischen Niedergang, der zu keiner anderen Haltung mehr befähigt. Wer wie Spencer (vgl. NK 133, 23–25) eine Synthese von Altruismus und Egoismus für die

Zukunft als Wunschbild projektiert, macht die Krankhaftigkeit zum Ideal. Der Gesellschaft wird nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 35 mit Altruismus nicht gedient, sondern nur geschadet. Damit kündigt N. den herkömmlichen Wertungsweisen das Vertrauen auf. Vgl. auch NK KSA 6, 169, 9–11.

134, 1 *Disgregation der Instinkte!*] „*Disgregieren* (lat.), eine Schar zerstreuen, auseinander jagen; Disgregation (lat.), Zerstreuung; Trennung der Moleküle eines Körpers, bewirkt durch gesteigerte Erwärmung." (Meyer 1885–1892, 4, 1013) Vgl. NK 67, 18 und NK KSA 6, 176, 9 f. Zum Verständnis von N.s Plädoyer für eine Rehabilitation der Instinkte, der ungehemmten Triebe ist seine Diagnose heranzuziehen, dass die Philosophie seit Sokrates die Vernunft zur Tyrannin gegen die disgregativen, übermächtigen Triebe gemacht habe (GD Das Problem des Sokrates). Mit seinem Plädoyer für die ungehemmten Triebe strebt N. nach einer Neutralisierung dieser philosophischen Tradition. Dieses Plädoyer muss nicht als Selbstbekenntnis verstanden werden.

134, 1–2 *Es ist zu Ende mit ihm, wenn der Mensch altruistisch wird.*] Ein Gegenkonzept fand N. beispielsweise in Rolphs Kritik an Spencers Altruismus-Präferenz: „Wenden wir die oben entwickelten Grundsätze auf die Thiere an, so gelangen wir zu der Anschauung, dass alle solitär lebenden Geschöpfe, das heisst solche, die mit ihresgleichen nicht in Berührung kommen, durchaus recht, gut und moralisch leben, wenn sie sich mit allen Kräften der *Verbesserung ihrer Lage* hingeben. Dass sie dabei andere Geschöpfe, Pflanzen und Thiere, die ihnen zur Beute /183/ fallen, schädigen, das darf uns nicht bekümmern, denn sie sind zu ihrer Selbsterhaltung darauf angewiesen." (Rolph 1884, 182 f.; Kursiviertes von N. unterstrichen) Der Passus „Geschöpfe, das heisst [...] Lage hingeben. Dass" ist von N. mit drei Randstrichen und „ego!" markiert worden, der Passus „fallen, schädigen [...] darauf angewiesen" mit einem Randstrich und „sehr gut".

134, 2–5 *Statt naiv zu sagen, „i c h bin nichts mehr werth", sagt die Moral-Lüge im Munde des décadent: „Nichts ist etwas werth, — das L e b e n ist nichts werth"...*] Moralisches Sprechen, insbesondere das Eintreten für Altruismus, ist demnach nichts weiter als eine Maskierung der Weltverneinung des *décadent*, der aus seinem eigenen Leiden anstatt der Selbstabschaffung (vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36) die Seinsunwürdigkeit des Lebens und der Welt folgert. Der Altruismus ist damit eine besonders heimtückische Strategie, vom Niedergang Infizierte am Leben zu erhalten und so mit dem Überhandnehmen der Krankheit langfristig für die Abschaffung des Lebens selbst oder doch wenigstens der Gattung zu sorgen.

134, 5 f. *Ein solches Urtheil bleibt zuletzt eine grosse Gefahr, es wirkt ansteckend*] Der Pessimismus hingegen wird in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen

36, KSA 6, 135, 31–34 zwar gleichfalls als „ansteckend“ verstanden, jedoch nicht als Gefahr, da das Krankheitsgleichgewicht einer Zeit konstant bleibe. Dann würde sich freilich auch die Polemik gegen den Altruismus als überflüssig erledigen. Sie hätte allenfalls den Zweck, seine eigenen Kräfte im intellektuellen Kampf zu steigern.

36

Der ganze Abschnitt ist inspiriert von Charles Fére, der entsprechende eugenische Maßnahmen gleichfalls erwog (Féré 1887 und 1888, vgl. Wahrig-Schmidt 1988, 456 und passim). Eine Vorarbeit in W II 6, 134 lautet: „Die Rehabilitation des Selbstmordes, des ‚freiwilligen Todes‘ / Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustande ist es unanständig noch länger zu leben, als Kranker... / Das feige Fortvegetiren in einer absurden Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken sollte in der öffentlichen Meinung Verachtung mit sich bringen. Die Ärzte sollten den Muth haben, ihren Kranken diese Verachtung täglich zu kosten zu geben. / Eine neue Verantwortlichkeit schaffen: die des Arztes, für alle Fragen, wo das Gesamtinteresse der Gesellschaft die rücksichtslose Überwachung des Einzelnen verlangt, — zum Beispiel in Hinsicht auf die Ehe. / Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben. / Der Tod mit Willen, mit Helle und Freudigkeit, unter Zeugen und Freunden: so daß es ein wirkliches Abschiednehmen giebt, insgleichen ein wirkliches Abschätzen des Vollbrachten und Gewollten, kurzum eine summa vitae ⌜— und nicht jener⌝ erbärmliche und schauderhafte Mißbrauch der physiologischen Auflösung zum Urtheilen über den Werth von Mensch und Leben, womit die christliche Kirche sich für alle Zeiten ein schimpfliches Angedenken gesichert hat. / Die richtige, das heißt physiologische Würdigung des Todes: der auch nichts Andres ist als ein Selbstmord (— man geht nie durch etwas Andres zu Grunde als durch sich selbst —), nur unter den verächtlichsten Bedingungen, ein unfreier Tod, ein Tod zur unrechten Zeit, ein Sklaventod. Man sollte, aus Liebe zum Leben, den Tod tapfer, bewußt, aus der Kraft heraus wollen... / Wir haben es nicht in der Hand, zu verhindern, geboren zu werden: aber wir können diesen Fehler wieder gut machen. Wenn man sich abschafft, thut man die achtungswürdigste Sache, die es giebt, — die Gesellschaft hat mehr Vortheil davon als durch irgend welches Leben in Entsagung, Misère und Selbstverachtung, gleich dem Leben Pascals (Das einzige Mittel gegen den Pessimismus: Abschaffung der Herrn Pessimisten. Dazu kann Jeder seinen Beitrag geben. Ich würde glauben, daß Pascal durch eine Selbstwiderlegung Pascals mehr genützt hätte als durch

seine Apologie des Christenthums, den ‚Pascalisme'...) / Der Pessimismus ist contagiös: er befällt, wie die Cholera die morbiden Naturen, — dieselben, welche überhaupt ⌜schon⌝ verurtheilt sind..." (KSA 14, 430 f.).

134, 14–27 *Moral für Ärzte. — Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. In einem gewissen Zustande ist es unanständig, noch länger zu leben. Das Fortvegetiren in feiger Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken, nachdem der Sinn vom Leben, das Recht zum Leben verloren gegangen ist, sollte bei der Gesellschaft eine tiefe Verachtung nach sich ziehn. Die Ärzte wiederum hätten die Vermittler dieser Verachtung zu sein, — nicht Recepte, sondern jeden Tag eine neue Dosis Ekel vor ihrem Patienten... Eine neue Verantwortlichkeit schaffen, die des Arztes, für alle Fälle, wo das höchste Interesse des Lebens, des aufsteigenden Lebens, das rücksichtsloseste Nieder- und Beiseite-Drängen des entartenden Lebens verlangt — zum Beispiel für das Recht auf Zeugung, für das Recht, geboren zu werden, für das Recht, zu leben...*] Die Gleichsetzung von Kranksein und Parasitismus findet sich schon in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 132, 14 f. Der berüchtigte Passus 134, 14–27 hat zu einer nationalsozialistischen Vereinnahmung von N.s sozialpolitischen Verlautbarungen eingeladen (einschlägige Literatur nennt Ottmann 1999, 263, Fn. 98). Vgl. auch NK KSA 6, 170, 11–13.

Tatsächlich scheint sich eine entschärfende, metaphorisierende Lesart zu verbieten, spricht N. hier doch zweifellos von der sehr realen und physischen Unterbindung weiterer (Über-)Lebensoptionen bei *décadents*. Das Stichwort „des entartenden Lebens" weckt gleichfalls Erinnerungen an den rassistischen und an den eugenischen Diskurs des späten 19. Jahrhunderts; bei N., der Ausdrücke aus dem einschlägigen Wortfeld vielfach benutzt, ist Entartung mit *décadence* annähernd synonym und hilft in der Kombination mit „Leben" in 134, 25 die physiologische Seite des Niedergangs zu beschreiben. Vorschnell sollte man GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36 allerdings auch nicht als sozialpolitisches Programm verstehen. Der Abschnitt zieht zunächst nur die logische Konsequenz aus der in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 35 aufgewiesenen Voraussetzung der *décadence*-Moral, nämlich der Voraussetzung eines aus Leidensüberdruck und Krankheit geborenen Weltverneinungswillens. Die Weltverneinung wird dann folgerichtig und praktisch — wie in 135, 26–31 skizziert —, wenn sie sich als Lebens- und Selbstverneinung ausdrückt, sprich: in Suizid. Konsequentialismus ist also das Provokative von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36 — einschließlich der sozialhygienisch-eugenischen Neubestimmung der medizinischen Aufgabe. Dabei werden sehr bewusst Tabus verletzt, und zwar genau jene Tabus, die die „rücksichtenreiche Moral" für „unsre Zartheit und Spätheit" (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 137, 4–6) angemessen erscheinen lässt — eine Moral, die den wenig zarten

Herausforderungen etwa der Renaissance nicht gewachsen wäre. Was N. in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36 zeigt, ist, wie überaus störungsanfällig die moderne Moral ist. Damit werden Wirkungsweise und Charakter der modernen Moral, wie sie in Abschnitt 37 gleich diskutiert werden, jedem Leser an seiner eigenen Reaktion demonstriert.

Das eugenische Motiv, „den Unzufriedenen, Schwarzgalligen und Murrköpfen" (MA II VM 278, KSA 2, 496, 2 f.) die Fortpflanzung zu verweigern, ist auch schon in N.s mittleren Werken präsent. In NL 1888, KSA 13, 23[10] spricht N. gegenüber den *décadents* ein eigentliches Zeugungsverbot aus. „Moral" im Abschnitttitel „Moral für Ärzte" hat in Händen des radikalen Moralkritikers einen ironischen Beiklang. Zum Ekel siehe NK KSA 6, 276, 2–6.

134, 27–30 *Auf eine stolze Art sterben, wenn es nicht mehr möglich ist, auf eine stolze Art zu leben. Der Tod, aus freien Stücken gewählt, der Tod zur rechten Zeit*] N. hat das Thema des Suizids als einem „freien Tod" mehrfach abgehandelt, besonders in Za I Vom freien Tode, KSA 4, 93–96, und dabei entschieden für die Verfügungsmacht des Menschen über sich selbst plädiert. Vgl. auch MA II WS 185, KSA 2, 632 f., Sommer 2010d, ferner Loeb 2008, 168 f. In 134, 27–30 wechselt das Thema abrupt: Scheinbar sozialtechnologische Therapie oder Exstirpation von Dritten macht dem Problem des Selbstverhältnisses und der Selbstauslöschung Platz. Diese Selbstauslöschung ist ja offensichtlich für jeden Menschen geraten, bevor sein Leben in Verfall gerät, ‚entartet'.

134, 29–135, 8 *Der Tod, aus freien Stücken gewählt, der Tod zur rechten Zeit, mit Helle und Freudigkeit, inmitten von Kindern und Zeugen vollzogen: so dass ein wirkliches Abschiednehmen noch möglich ist, wo Der noch da ist, der sich verabschiedet, insgleichen ein wirkliches Abschätzen des Erreichten und Gewollten, eine Summirung des Lebens — Alles im Gegensatz zu der erbärmlichen und schauderhaften Komödie, die das Christenthum mit der Sterbestunde getrieben hat. Man soll es dem Christenthume nie vergessen, dass es die Schwäche des Sterbenden zu Gewissens-Nothzucht, dass es die Art des Todes selbst zu Werth-Urtheilen über Mensch und Vergangenheit gemissbraucht hat!*] In seiner von N. intensiv durchgearbeiteten *Sittengeschichte Europas* hat William Edward Hartpole Lecky den Gegensatz zwischen der antik-philosophischen und der christlich-kirchlichen Auffassung des Todes scharf herausgestellt und insbesondere auch die freie Haltung der Stoiker und Epikureer gegenüber dem Suizid betont (Lecky 1879, 1, 191–201). Zum Umgang mit dem Tod im Allgemeinen schreibt Lecky 1879, 1, 189 f.: „Der Hauptzweck der heidnischen Philosophen war, die Schreckbilder, mit welchen die Einbildung den Tod umgeben hatte, zu scheuchen, und durch Zerstörung dieser letzten Ursache der Furcht die Freiheit der Menschen sicher zu stellen. Der Hauptzweck der katholischen

Priester war, den Tod an sich so schrecklich und furchtbar wie möglich zu machen, und ihn dadurch zu einem Werkzeuge ihrer Herrschaft zu verwandeln. Sie behaupteten, man könne seinen Schrecken lediglich durch eine vollständige Unterwerfung unter ihre Lehre entrinnen. Durch die vielerlei Todtentänze und anderen Grabbilder, welche die Hässlichkeit des Todes ohne seine Ruhe darstellten, durch Einführung der Beerdigung an Stelle der Verbrennung, und durch die Concentrirung der Einbildung auf die Grässlichkeit der Verwesung; vor Allem dadurch, dass sie die unsichtbare Welt mit dämonischen Phantomen und folternden Qualen füllte, gelang es der katholischen Kirche, den Tod an sich unaussprechlich schreck-/190/lich zu machen, und die Menschen auf diese Weise zu den Tröstungen vorzubereiten, welche sie bieten konnte."

135, 8–11 *Hier gilt es, allen Feigheiten des Vorurtheils zum Trotz, vor Allem die richtige, das heisst physiologische Würdigung des sogenannten natürlichen Todes herzustellen: der zuletzt auch nur ein „unnatürlicher", ein Selbstmord ist.*] Das Motiv kehrt in der jüngeren belletristischen Suizid-Literatur gelegentlich wieder, so in der ersten Sentenz von Hermann Burgers *Tractatus logico-suicidalis*: „Es gibt keinen natürlichen Tod." (Burger 1988, 19).

135, 16–22 *Endlich ein Rath für die Herrn Pessimisten und andere décadents. Wir haben es nicht in der Hand, zu verhindern, geboren zu werden: aber wir können diesen Fehler – denn bisweilen ist es ein Fehler – wieder gut machen. Wenn man sich abschafft, thut man die achtungswürdigste Sache, die es giebt: man verdient beinahe damit, zu leben…*] Vgl. Féré 1887, 151: „Il semble donc que se plaindre de tout revienne à convenir que l'on n'est bon à rien: c'est du reste ce qu'affirment les seuls pessimistes sincères, ceux qui se tuent, comme fit Mainlaender." („Mir scheint, wenn man sich über alles beklagt, gelangt man zur Einsicht, selber nichts zu taugen: das ist zumindest, was die einzig aufrichtigen Pessimisten behaupten, diejenigen die sich das Leben nehmen, wie es Mainländer tat." Dazu auch Wahrig-Schmidt 1988, 451). Vom Milieu, in dem sowohl Pessimismus wie Suizid gleichermaßen gedeihen, spricht Féré 1888, 93.

135, 22–26 *Die Gesellschaft, was sage ich! das Leben selber hat mehr Vortheil davon, als durch irgend welches „Leben" in Entsagung, Bleichsucht und andrer Tugend —, man hat die Andern von seinem Anblick befreit, man hat das Leben von einem Einwand befreit…*] Die Zusammenstellung von „Entsagung, Bleichsucht und andrer Tugend" lebt von der Provokation, dass eine physische Krankheit mit einer Verhaltensweise in eine Reihe gestellt und beides unter „Tugend", also einem moralischen Begriff subsumiert wird. N. suggeriert damit eine Gleichung von Moral und Krankheit.

In dem von N. benutzten *Compendium der praktischen Medicin* versteht man unter Chlorose oder Bleichsucht, die insbesondere „bei jungen Mädchen, namentlich bei Blondinen“ (Kunze 1881, 572) auftrete, „die für den gesteigerten Verbrauch in physiologischen Entwicklungsphasen ungenügenden Production der zelligen Elemente des Blutes, der rothen und weissen Blutkörperchen, während die übrigen Blutbestandtheile, der Faserstoff und das Eiweiss in normalen Verhältnissen, der Faserstoff häufig sogar vermehrt vorhanden sind“ (ebd., 571). Im N. wohlbekannten *Buch vom gesunden und kranken Menschen* wird Bleichsucht mit Blutarmut oder Anämie gleichgesetzt und als epidemische Gefahr dramatisiert: Sie „ist einer der gefährlichsten Feinde der Menschheit, denn unmerklich beschleicht sie eine Menge von Menschen und in der Regel gerade in dem Lebensalter, wo das Blut für das Gedeihen des Körpers von allergrößtem Werthe ist, im Entwickelungszeitraume nämlich, in den Kinder- und Jungfrauen-(Jünglings-)Jahren. Deshalb schreibt sich aber auch eine große Anzahl von Krankheiten des reifern Lebensalters, von denen die meisten unheilbar sind, schon aus der Jugend her, und diese hätten recht wohl verhütet werden können, wenn man damals der Blutarmuth energisch entgegengetreten wäre.“ (Bock 1870, 672) Vgl. auch NK KSA 6, 253, 2–4.

135, 24 *„Leben“ in Entsagung*] Die Prominenz des Entsagens ist keineswegs auf die christliche Tradition beschränkt. So entwickelt z. B. Thomas Carlyle im *Sartor Resartus* (Buch 2, Kapitel 9) einen Begriff des Heroischen, der auf dem Entsagen beruht. Das Wort und die Idee des Entsagens hat Carlyle von Goethe adaptiert. Vgl. NK 61, 1–2.

135, 26–31 *Der Pessimismus, pur, vert, beweist sich erst durch die Selbst-Widerlegung der Herrn Pessimisten: man muss einen Schritt weiter gehn in seiner Logik, nicht bloss mit „Wille und Vorstellung“, wie Schopenhauer es that, das Leben verneinen –, man muss Schopenhauern zuerst verneinen…*] Féré 1887, 151 meint, der Pessimismus sei „un déchet de l’évolution psychique, comme le crime de la folie“ („ein Abfall der psychischen Evolution wie das Verbrechen des Wahnsinns“) und man müsse Ursache in „misère physiologique“ („physiologischem Elend“) suchen. „Ce n’est pas avec des arguments qu’on peu combattre le pessimisme, mais bien plutôt par la divulgation des bonnes conditions de l’hygiène physique et morale, et de l’économie privée et publique.“ (Féré 1887, 152. „Den Pessimismus kann man nicht mit Argumenten bekämpfen, aber durch die Verbreitung guter Bedingungen der körperlichen und moralischen Hygiene sowie der privaten und öffentlichen Ökonomie.“).

Schopenhauer hatte den Selbstmord gerade nicht als Akt der wünschenswerten Willensverneinung verstanden und ihn abgelehnt, während die Pessi-

misten in seinem Gefolge mehr oder weniger offen für den Selbstmord eintraten, vgl. Dahlkvist 2007. Zu den systematischen Aspekten von 135, 26–31 vgl. auch NK 134, 14–27. In GD Das Problem des Sokrates 12 führt N. die Selbstabschaffung eines *décadent* vor Augen, vgl. NK 73, 16 f.

135, 27 *pur, vert*] Französisch: „rein, grün".

135, 31–136, 5 *Der Pessimismus, anbei gesagt, so ansteckend er ist, vermehrt trotzdem nicht die Krankhaftigkeit einer Zeit, eines Geschlechts im Ganzen: er ist deren Ausdruck. Man verfällt ihm, wie man der Cholera verfällt: man muss morbid genug dazu schon angelegt sein. Der Pessimismus selbst macht keinen einzigen décadent mehr; ich erinnere an das Ergebniss der Statistik, dass die Jahre, in denen die Cholera wüthet, sich in der Gesammt-Ziffer der Sterbefälle nicht von andern Jahrgängen unterscheiden.*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 35 perspektiviert N. die Ansteckungsgefahr noch anders, vgl. NK 134, 5 f. Zu 135, 31–136, 5 siehe Féré 1887, 127 (Nachweis bei Morillas Esteban 2006a, 308, vgl. auch Wahrig-Schmidt 1988, 452): „On peut noter d'ailleurs que lorsque l'on fait la statistique de la mortalité d'une période comprenant une grande épidémie comme une épidémie de choléra par exemple, et qu'on la compare à celle d'une période égale des années suivantes ou précédentes, il n'y a pas de différence considérable. L'épidémie n'a donc touché que les sujets prédisposés." („Man kann übrigens feststellen, dass, wenn man eine Sterblichkeitsstatistik einer Periode mit einer großen Epidemie macht, wie zum Beispiel einer Cholera-Epidemie, und sie mit der Statistik einer gleich langen Periode der vorangegangenen oder nachfolgenden Jahre vergleicht, es keine bemerkenswerten Unterschiede gibt. Die Epidemie hat also bloß die vorbelasteten Subjekte getroffen.").

In dem von N. gelegentlich konsultierten *Compendium der praktischen Medicin*, wo die Cholera asiatica eingehend behandelt wird (Kunze 1881, 520–526), wird festgestellt, dass „d u r c h K r a n k h e i t G e s c h w ä c h t e [...] besonders leicht und an schweren Choleraformen erkranken" (ebd., 525). Bei Bock 1870, 717 sind von der Cholera am häufigsten „Personen" betroffen, „welche unregelmäßig leben (besonders Säufer) und solche, die sich nicht schonen können (Arme)".

37

136, 13 f. *unsern wirklich hier gemachten F o r t s c h r i t t*] Als „moderne", daher „falsche Idee" (KSA 6, 171, 4 f.) diskreditiert N. die geschichtsphilosophische Fortschrittsideologie der Moderne in AC 4, wo er überdies betont, wie sehr

der Gegenwartsmensch hinter dem Menschen der Renaissance zurückbleibe. Entwicklung impliziere gerade nicht notwendig „Erhöhung, Steigerung, Verstärkung“ (KSA 6, 171, 8). Vgl. NK KSA 6, 171, 2–8. Die Funktionsweise der Fortschrittsbehauptung diskutiert N. in NL 1887, KSA 12, 9[185], 449, 23 f. (KGW IX 6, W II 1, 2, 36–40): „Zu jedem ‚Fortschritt‘ gehört eine Umdeutung der verstärkten Elemente ins ‚Gute‘“.

N.s Einwände gegen den Fortschrittsbegriff im Nachlass problematisieren immer wieder den Versuch, die Menschheit oder überhaupt Gattung(en) zum Subjekt des Fortschritts zu machen. Damit wird die zeitgenössische entwicklungsbiologische Diskussion im Anschluss an Darwin in die geschichtsphilosophische Fortschrittsbetrachtung miteinbezogen, vgl. z. B. NL 1888, KSA 13, 14[123], 304, 24–28 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 94, 64–95, 16–22): „Daß die Gattungen einen Fortschritt darstellen, ist die müssigste Behauptung von der Welt: einstweilen stellen sie ein Niveau dar, — / daß die höheren Organismen aus den niederen sich entwickelt haben, ist durch keinen Fall bisher bezeugt“. Dabei verzichtet N. selbst nicht auf einen eigenen Fortschrittsbegriff, vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 48, KSA 6, 150, 2, während er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 43, KSA 6, 144, 26–28 den „modernen ‚Fortschritt[.]‘“ als Weiterschreiten in der *décadence* charakterisiert und damit die Veränderungsmacht des Individuums auf geschichtliche Prozesse durchaus einschränkt.

136, 14 *Cesare Borgia*] Vgl. JGB 197, KSA 5, 117 sowie ausführlich NK KSA 6, 251, 9. In Hillebrands Aufsatz von 1874 ist das Bild Cesare Borgias, im Unterschied zu Burckhardt (Burckhardt 1930a, 5, 81–87) und Ranke („Virtuos des Verbrechens“ — Ranke o. J., 42), sehr gemäßigt (Hillebrand 1892, 43 f.). Venturelli 2003, 132–135 und Ruehl 2008 stellen besonders den Burckhardt-Bezug von N.s Borgia-Bild heraus. Auch das Cesare-Borgia-Porträt bei Saint-Victor 1867, 149–169 dürfte hier von Bedeutung sein.

136, 16 *eine Art Übermensch*] In GD kommt N.s berühmtes Schlagwort nur hier vor; vgl. zu N.s Begriffsverständnis im Spätwerk z. B. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 300, 16–31, ferner NK KSA 6, 170, 18 f. u. 171, 9–17; entsprechend kühn erscheint es, wie Magnus 1988, 168–177 eine Interpretation von GD auf die Konzeption des Übermenschen abzustellen.

136, 17–21 *Ein Schweizer Redakteur, vom „Bund“, gieng so weit, nicht ohne seine Achtung vor dem Muth zu solchem Wagniss auszudrücken, den Sinn meines Werks dahin zu „verstehn“, dass ich mit demselben die Abschaffung aller anständigen Gefühle beantragte. Sehr verbunden!*] Gemeint ist die Rezension *Nietzsche's gefährliches Buch*, die Josef Viktor Widmann zu JGB am 16./17. September 1886 in der Berner Tageszeitung *Der Bund* (Jg. 37, Nr. 256) veröffentlicht hat

(vgl. Widmann 1994, auch abgedruckt in KGB III 7/2, S. 520–525). Mit ihrem Dynamit-Vergleich gibt diese Besprechung N. ein Leitmotiv zu seiner Selbstbeschreibung vor (vgl. NK KSA 6, 365, 7 f.), auch wenn er in 136, 17–21 Abgrenzung markiert. Das „Sehr verbunden" (136, 21) macht aus dem *Bund* ein Wortspiel. Vgl. NL 1888, KSA 13, 19[7], 544 und EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 299, 18–33: „Ein Aufsatz des Dr. V. Widmann im ‚Bund', über ‚Jenseits von Gut und Böse', unter dem Titel ‚Nietzsche's gefährliches Buch', und ein Gesammt-Bericht über meine Bücher überhaupt seitens des Herrn Karl Spitteler, gleichfalls im Bund, sind ein Maximum in meinem Leben — ich hüte mich zu sagen wovon... Letzterer behandelte zum Beispiel meinen Zarathustra als ‚höhere Stilübung', mit dem Wunsche, ich möchte später doch auch für Inhalt sorgen; Dr. Widmann drückte mir seine Achtung vor dem Muth aus, mit dem ich mich um Abschaffung aller anständigen Gefühle bemühe. — Durch eine kleine Tücke von Zufall war hier jeder Satz, mit einer Folgerichtigkeit, die ich bewundert habe, eine auf den Kopf gestellte Wahrheit: man hatte im Grunde Nichts zu thun, als alle ‚Werthe umzuwerthen', um, auf eine sogar bemerkenswerthe Weise, über mich den Nagel auf den Kopf zu treffen — statt meinen Kopf mit einem Nagel zu treffen..." Widmann wird schließlich auch eine wohlwollende Rezension von GD schreiben, in der es heißt, das Werk sei „mit allen seinen paradoxen Behauptungen eines der besten Bücher, die wir dem seltsamen Manne zu verdanken haben" (zitiert nach Kr I, 168).

136, 24–30 *Wir modernen Menschen, sehr zart, sehr verletzlich und hundert Rücksichten gebend und nehmend, bilden uns in der That ein, diese zärtliche Menschlichkeit, die wir darstellen, diese erreichte Einmüthigkeit in der Schonung, in der Hülfsbereitschaft, im gegenseitigen Vertrauen sei ein positiver Fortschritt, damit seien wir weit über die Menschen der Renaissance hinaus.*] Wie groß mit dieser Entwicklung die moderne moralische Empfindlichkeit geworden ist, demonstriert GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 36 an den Lesern selbst, vgl. NK 134, 14–27. Zum Einfluss Burckhardts auf N.s Renaissancismus vgl. z. B. Regent 2008 und besonders Ruehl 2008.

137, 5 f. *unsre Zartheit und Spätheit*] N. nimmt damit das alte Epochen-Motiv der Epigonalität auf, das ihn im Frühwerk besonders beschäftigt hatte — im Bestreben einer nicht-epigonalen Kulturerneuerung. Vgl. z. B. UB I DS 2, KSA 1, 169; UB II HL 5, KSA 1, 279 u. UB II HL 6, KSA 1, 295 sowie zum Epigonenthema in der *Geburt der Tragödie* NK KSA 1, 75, 25–32.

137, 18–20 *Da hilft man sich gegenseitig, da ist Jeder bis zu einem gewissen Grade Kranker und Jeder Krankenwärter.*] Goethe schrieb am 27. Mai 1787 an Charlotte von Stein anlässlich von Herders den humanitären Fortschritt in Aussicht stellenden *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*: „Auch

muß ich selbst sagen halt' ich es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird, nur fürcht' ich, daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter seyn werde." (Goethe 1857b, 24, 252) N. hat die Goethe-Stelle schon in seinem Brief vom 17. 04. 1877 an Paul Rée zitiert (KSB 5, Nr. 606, S. 229).

Die Welt als Krankenhaus in N.s Spätwerk (vgl. z. B. AC 17, KSA 6, 184, 22) ist aber mehr als eine beliebige Metapher; vielmehr wird die Formel zum Ausdruck eines pathologisierenden Weltzugriffs, der 1888 N.s Denken unter dem Eindruck der Lektüre entsprechender pathologischer Literatur überformt. Auf die Nähe der Krankenhaus-Metapher zur Irrenhaus-Metapher macht Wahrig-Schmidt 1988, 436 f., die diesen ganzen Komplex genau untersucht, überdies aufmerksam. Zur Welt als Irrenhaus vgl. NK KSA 6, 210, 2.

137, 32 f. *l'impressionisme morale*] In N.s Werken ist der Ausdruck ein Hapax legomenon; vor N. ließ er sich nicht belegen. Eine ausführliche Darstellung zu „L'impressionisme dans le roman" hat N. bei Brunetière 1884b, 75–104 gefunden (vgl. NPB 157 zu N.s Lesespuren), wo gleichfalls als Krisenphänomen der literarische Impressionismus anhand von Alphonse Daudet (als Gegenspieler Zolas) besprochen wird: „nous pourrons définir déjà l'impressionnisme [sic] littéraire une transposition systématique des moyens d'expression d'un art, qui est l'art de peindre, dans le domaine d'un autre art, qui est l'art d'écrire" (Brunetière 1884b, 88. „[W]ir können den literarischen Impressionismus schon definieren als systematische Übertragung der Ausdrucksmittel aus einer Kunst, nämlich aus der Kunst der Malerei, ins Feld einer anderen Kunst, welche die Kunst des Schreibens ist"). Eine ähnliche Übertragung nimmt N. vor, indem er den Begriff von Impressionismus als Kunstform, die nur noch die radikal subjektiven Eindrücke, nicht mehr objektive oder erdachte Eigenschaften der Dinge gelten lässt, aus der Malerei und Literatur noch einmal transponiert — eben auf das Feld der Moral. Dort führte eine besonders große Spätzeit-Empfindlichkeit dazu, das Mitgefühl (vgl. 137, 31) zum Ausgangspunkt des Handelns und der Handlungsbeurteilung machen zu wollen. Es ist nicht ohne Ironie, dass N. später als wesentlicher Wegbereiter des literarischen Impressionismus in Deutschland gelten sollte (vgl. Wodtke 1959, 691).

137, 34–138, 4 *Jene Bewegung, die mit der Mitleids-Moral Schopenhauer's versucht hat, sich wissenschaftlich vorzuführen — ein sehr unglücklicher Versuch! — ist die eigentliche décadence-Bewegung in der Moral, sie ist als solche tief verwandt mit der christlichen Moral.*] Seine Kritik an der christlichen und dann von Schopenhauer philosophisch nobilitierten Mitleidsmoral führt N. in AC 7 breit aus, vgl. NK KSA 6, 172, 28–174, 17. In Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Buch 4, § 67 heißt es z. B.: „Was daher auch Güte,

Liebe und Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, daß die reine Liebe (αγαπη, *caritas*) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, seyn." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 444).

138, 5–7 *Die starken Zeiten, die vornehmen Culturen sehen im Mitleiden, in der „Nächstenliebe", im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches.*] Vgl. NK KSA 6, 270, 15–19.

138, 15–18 *Die „Gleichheit", eine gewisse thatsächliche Anähnlichung, die sich in der Theorie von „gleichen Rechten" nur zum Ausdruck bringt, gehört wesentlich zum Niedergang*] Vgl. NK KSA 6, 27, 25. Die Polemik gegen die Werte der Französischen Revolution, neben *liberté* (Freiheit) und *fraternité* (Brüderlichkeit) namentlich gegen *égalité*, die Gleichheit, ist in N.s Werken der achtziger Jahre sehr ausgeprägt: Die Gleichheitsforderung erscheint Zarathustra als eine Signatur des „letzten Menschen": „Jeder will das Gleiche, Jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus." (Za I Vorrede 5, KSA 4, 20, 11 f.) N.s Zarathustra sieht in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 130, 9–11 (wie schon Platon in der *Politeia*) die Vorstellung von Gleichheit im Widerspruch zur Gerechtigkeit, die gerade keine Gleichmacherei impliziere, sondern dass jeder das ihm Zustehende bekomme. N.s Kritik gehört in den Kontext einer konservativen Abwehr der demokratischen Moderne. Entsprechende Inspiration konnte er in seinen Lektüren vielfach finden, z. B. bei Hellwald 1877a, 2, 532 f. Dieser polemisiert gegen die „Irrthümer" der Französischen Revolution und meint, die Gleichheit ließe sich gar nicht herstellen: „Die drei Fundamentalsätze der Revolution: die Gleichheit aller Menschen, die Volkssouveränität und die Abschaffung der Kirche als eine Civilinstitution verkehrten sich im Laufe der Zeit in ihr Gegentheil. Die Macht erblicher Titel erwies sich als stärker als alle Umwälzungen und spottet, weil tief in der menschlichen Eitelkeit begründet, allen staatlichen Einrichtungen." (Ebd., 532). Auch in Flaubert (z. B. 1884, 275) hat N. einen Gegner der Gleichheit gefunden, vgl. NK 144, 18.

Andererseits nimmt N. auch die Gegenseite zur Kenntnis, beispielsweise das Plädoyer für die Rechtsgleichheit selbst zwischen den Geschlechtern in John Stuart Mills Essay *Ueber Frauenemancipation*, den N. in der Übersetzung von Sigmund Freud liest: „Die Welt ist noch sehr jung und hat eben erst angefangen, sich von der Ungerechtigkeit frei zu machen. Sie entledigt sich erst jetzt der Sclaverei der Neger, sie entledigt sich erst jetzt des Despotismus der Alleinherrscher, sie entledigt sich erst jetzt des *erblichen Feudaladels*, sie entle-

digt sich erst jetzt der Rechtsungleichheit auf Grund der *Religionsverschiedenheit*. Sie beginnt eben erst, irgend welche M ä n n e r außer den Reichen und einen begünstigten Theil der Mittelclasse als Bürger zu behandeln. Dürfen wir uns wundern, daß sie für die Frauen noch nicht so viel gethan hat? Wie die Gesellschaft bis auf die wenigen letzten Generationen bestellt war, war die *Ungleichheit ganz eigentlich ihre Grundlage*; irgend eine auf gleiche Rechte begründete Vereinigung bestand damals kaum; Gleichheit bedeutete so viel als Feindschaft; zwei Personen konnten kaum gemeinsam an irgend etwas arbeiten oder in irgend ein freundliches Verhältniß zu einander treten, ohne daß das Gesetz den Einen zum Vorgesetzten des Anderen bestellte. Die Menschheit ist nun diesem Zustand entwachsen, und alles zielt dahin an die Stelle der *Herrschaft der Stärksten* eine gerechte Gleichheit als das allgemeine Princip der menschlichen Beziehungen zu setzen." (Mill 1869–1880, 12, 8. Kursiviertes von N. unterstrichen; Passus mit mehreren Randstrichen und Ausrufezeichen markiert).

138, 20 f. *P a t h o s d e r D i s t a n z*] Die Formel „Pathos der Distanz" ist trotz ihrer Berühmtheit in N.s Werk und Nachlass nur etwa ein dutzendmal zu belegen — zur Erhöhung der Signalwirkung in den Werken meist gesperrt gesetzt. Schon längst vor ihrer ersten öffentlichen Verwendung in JGB 257, KSA 5, 205 herrscht bei N. ein ausgeprägter Sinn für die „individualisierende Funktion zwischenmenschlicher *Distanzierung*" (Gerhardt 1989b, 200), die sich schließlich mit einem bereits in GT stark aufgeladenen Begriff von Pathos verbindet. „Pathos der Distanz" ist zunächst das Selbstbewusstsein der vornehmen Menschen, von andern Menschen geschieden zu sein und dieses Sich-Unterscheiden als notwendig anzuerkennen. Die Vornehmen finden nur zu sich selbst, indem sie sich von Ihresgleichen und erst recht von den Unvornehmen abgrenzen. Identität beruht auf Abgrenzung. Abgrenzung heißt Leiden und Leidenschaft — es gibt keine ‚Apathie der Distanz'. JGB 257 führt „Pathos der Distanz" auf die Gegebenheiten einer streng hierarchischen Gesellschaft zurück, auf den „beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge" und auf die „ebenso beständige[.] Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten" (KSA 5, 205). Dem Pathos der Distanz wird dort ein „andres geheimnisvollere[s] Pathos" zur Seite gestellt, ein „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer höherer, seltnerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus ‚Mensch', die fortgesetzte ‚Selbst-Überwindung des Menschen', um eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen" (ebd.). „Pathos der Distanz" erscheint hier als eine Grundbedingung höherer Formen der Individualisierung. In Nachlass-

notaten heißt es, das „Pathos der Distanz, das Gefühl der Rangverschiedenheit liegt im letzten Grunde aller Moral“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[10], 13, 21 f. = KGW IX 2, N VII 2, 166, 32–34), es sei „im innersten Grunde“ des „sittliche[n] Gefühl[s] in Bezug auf Menschen“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[7], 12 = KGW IX 2, N VII 2, 165, 16–24). Es stellt also etwas Ursprüngliches dar, aus dem sich erst eine Kultur der vornehmen Individuen entwickeln kann, die diese Empfindung dann theoretisch und praktisch radikalisieren. So wird auch verständlich, weshalb N. in AC 43 das „Distanz-Gefühl“ zur „Voraussetzung zu jeder Erhöhung, zu jedem Wachsthum der Cultur“ (KSA 6, 218, 1–3) erklärt. Immerhin verdankten es die Juden der „Fremdherrschaft“, dass „das Pathos der Distanz aufrecht“ (NL 1887/88, KSA 13, 11[377], 170, 2 f. = KGW IX 7, W II 3, 22, 12) erhalten blieb, wie das große Exzerpt aus den *Prolegomena zur Geschichte Israels* von Julius Wellhausen behauptet. Der Ausdruck findet sich bei Wellhausen aber nicht. Nach GM I 2, KSA 5, 259, 20–22 nahmen sich die Vornehmen aus „diesem Pathos der Distanz heraus [...] das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen“; später wird es sogar in eine universalisierende, appellative Losung eingefügt, die mit der genealogisch-diagnostischen Aussage des ganzen Buches kontrastiert: „das Höhere soll sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben aus einander halten!“ (GM III 14, KSA 5, 371, 15–18).

In AC 43, KSA 6, 218, 14 und AC 57, KSA 6, 243, 5–7, wo die „Geistigsten“ sich zur Vollkommenheit der Welt und damit auch zum „Pathos der Distanz“ bekennen, spielt der politische Aspekt die bestimmende Rolle, während die umfassendere identitäts- und moralgenetische Bedeutung der Formel nur sekundär mitschwingt. Das gilt auch für GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, wo die nivellierende Tendenz der Gleichheit betont und entsprechendes „Pathos der Distanz“ starken Epochen zugeschrieben wird. „Pathos der Distanz“ soll zum Handeln befähigen, zur Selbsterschaffung anleiten.

138, 21 *Spannkraft*] N. hat diesen Ausdruck erstmals in MA I 272 benutzt, und zwar in kulturphilosophischer Absicht: „Die Stärke und Schwäche der geistigen Productivität hängt lange nicht so an der angeerbten Begabung, als an dem mitgegebenen Maasse von Spannkraft.“ (KSA 2, 224, 6–9) 1886/87 begegnet er ihm wieder, und zwar bei der Lektüre von Nägeli 1884, 134 (Dokumentation von N.s Lesespuren bei Orsucci 1993, 381) und von Liebmann 1882, 15 f. (Lesespuren N.s, vgl. NPB 356) in naturphilosophischem Kontext (NL 1887, KSA 12, 9[92], 387 = KGW IX 6, W II 1, 67, 2–10) sowie bei Herrmann 1887, 94 in ökonomischem Kontext. Der kulturphilosophische Gebrauch bleibt aber dominant, vgl. NL 1887, KSA 12, 8[1], 326 und NL 1888, KSA 13, 16[49], 502.

In der stoischen Philosophie spielte der Begriff der Spannung oder Spannkraft (τόνος) eine große Rolle, um den Zusammenhalt sowohl des Kosmos als auch der Persönlichkeit zu fassen; in N.s selbstgewählter Ahnengalerie ist jedoch Heraklits Rede von der „zurückgespannten Fügung gleich der des Bogens und der Leier" einschlägiger („παλίντονος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης" — Diels / Kranz 1951, 22 B 51; die Lesart παλίντονος ist παλίντροπος vorzuziehen). Heraklit benutzt die Metapher von der Spannkraft des Bogens und der Leier, um die Struktur der Wirklichkeit als einer Fügung des Widerstrebenden anschaulich zu machen.

138, 28–139, 1 *Mein Einwand gegen die ganze Sociologie in England und Frankreich bleibt, dass sie nur die Verfalls-Gebilde der Societät aus Erfahrung kennt und vollkommen unschuldig die eigenen Verfalls-Instinkte als Norm des sociologischen Werthurteils nimmt. Das niedergehende Leben, die Abnahme aller organisirenden, das heisst trennenden, Klüfte aufreissenden, unter- und überordnenden Kraft formulirt sich in der Sociologie von heute zum Ideal…*] Vgl. NL 1888, KSA 13, 14[40], 238, 3–20 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 168, 22–46 u. 169, 46; im Folgenden wird nur die von N. überarbeitete Variante ohne die durchgestrichenen Passagen wiedergegeben): „Es giebt eine tiefe und vollkommen unbewußte Wirkung der dec⟨adence⟩ selbst auf die Ideale der Wissenschaft: unsere ganze Sociologie ist der Beweis für diesen Satz. Ihr bleibt vorzuwerfen, daß sie nur das Verfalls-Gebilde der Societät aus Erfahrung kennt und unvermeidlich die eigenen Verfalls-Instinkte als Norm des sociologischen Urtheils nimmt." Eine Vorüberlegung zu 138, 28–139, 1 stellt auch NL 1887/88, KSA 13, 11[137], 63 (korrigiert nach KGW IX 7, W II 3, 140, 33–48) dar, wo es heißt (ebenfalls in der von N. überarbeiteten Version): „Die ‚wachsende Autonomie des Individuums': davon reden diese Pariser Philosophen, wie Fouillée⟨,⟩ sie sollten doch nur die raçe [sic] moutonière ansehen die sie selber sind!… / Macht doch die Augen auf, ihr Herren Zukunfts-Sociologen! Das Individuum ist stark geworden unter umgekehrten Bedingungen: ihr beschreibt die äußerste Schwächung und Verkümmerung des Menschen, ihr wollt sie selbst und braucht den ganzen Lügenapparat des alten Ideals dazu! ⟨I⟩hr seid der Art, daß ihr eure Heerdenthier-Bedürfnisse wirklich als Ideal empfindet! Der vollkommene Mangel an psychologischer Rechtschaffenheit!" Die Stelle bezieht sich auf Fouillée 1880, 249 (dort auch entsprechende Anstreichungen).

Das Wort „Sociologie" begegnet in N.s Werken nur hier und in JGB 48, KSA 5, 69, 25 f., dort ausdrücklich als „Auguste Comte's Sociologie", der eine „römische Logik der Instinkte" bescheinigt wird, während an zwei Stellen im Nachlass eine „Theorie der **Herrschaftsgebilde**" die Soziologie ablösen soll (NL 1886/87, KSA 12, 5[61], 208, 12 = KGW IX 3, N VII 3, 116, 4–12; ähnlich in

NL 1887, KSA 12, 9[8], 342, 23 f. = KGW IX 6, W II 1, 133, 6–8). Die Soziologie wird also nicht als objektive Wissenschaft verstanden, sondern als eine Disziplin, die sich ihre Wertungsgrundsätze nicht bewusst macht, um aus ihrem Untersuchungsgegenstand, dem gesellschaftlichen Durchschnitt, schließlich ein Ideal zu folgern. Während die Nachlassnotizen gleich für eine Ersetzung der Soziologie durch eine an den Gestaltungsformen von Herrschaft interessierte Disziplin plädieren, die damit der Verabsolutierung des demokratischen Durchschnitts entgegenwirken könnte, wird im Argument von 138, 28–139, 1 herausgearbeitet, dass die Soziologie durch den ihr konkret gegebenen Gegenstand, nämlich die Gesellschaft in ihrem Status quo, zu einer falschen Sicht der menschlichen Dinge verführt wird, indem sie aus dem Sein, das in Wahrheit ein dekadentes Sein ist, ein Sollen ableitet. Der Mangel an Kohäsionskraft erscheint als der eigentliche Makel der gegenwärtigen Gesellschaft, der von der Soziologie zu etwas Positivem, ja Normativem verklärt werde.

139, 2–4 *Herr Herbert Spencer ist ein décadent, — er sieht im Sieg des Altruismus etwas Wünschenswerthes!*] Vgl. NK KSA 6, 369, 7 f. u. NL 1888, KSA 13, 14[40], 238, 21–28 (direkt anschließend an die in NK 138, 28–139, 1 mitgeteilte Notiz; hier korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 168, 48–50–169, 38–50, im Folgenden wird nur die von N. überarbeitete Version ohne die durchgestrichenen Passagen wiedergegeben): „Die Werthung, mit der heute die verschiedenen Formen der Societät beurtheilt werden, ist ganz und gar eins mit jener, welche dem F r i e d e n einen höheren Werth zuertheilt als dem Krieg: aber dies Urtheil ist antibiologisch, ist selbst eine Ausgeburt der décadence des Lebens .. Herr Herbert Spencer ist [...] als Biologe ein decadent [sic], – meist auch als Moralist (– er sieht im S i e g des Altruismus etwas Wünschenswerthes!), ein Antibiologe⟨;⟩ das Leben ist ein⟨e⟩ Folge des Krieges, die Gesellschaft selbst ein Mittel zum Krieg“.

Während N. das Denken des englischen Soziologen und Philosophen Herbert Spencer hier radikal verkürzend auf die billige Quintessenz des Altruismus reduziert (vgl. Spencer 1879, 219–237), hat er tatsächlich Spencer nicht nur intensiv gelesen (vgl. NPB 565 f.), sondern für sein eigenes moralkritisches Unternehmen vielfach ausgebeutet, vgl. Fornari 2005 u. 2009, 93–171, ferner Brobjer 2008a, 219–223; Ottmann 1999, 131–137 u. Orsucci 1996, 155–198. N. hat die Kritik an Spencers Altruismus bei Rolph 1884, 38–41, 182–186 u. 205, Fn. nach Ausweis der zahlreichen Anstreichungen und Randglossen gleichfalls studiert (vgl. NPB 505 u. N.s sehr durchzogenes Lob auf Rolph in NL 1885, KSA 11, 35[34], 525 f. = KGW IX 4, W I 3, 112, 22–36). Zur Altruismus-Kritik siehe NK 133, 23–25, zu N. und Spencer auch Moore 2002b.

38–39

Noch vor der Umarbeitung der Nachlassmaterialien zu GD fertigte N. eine Reinschrift an, die sich in W II 6, 34 f., 32 f. und 30 findet: „Die Modernität. Vademecum eines Zukünftigen. / 1. / Der Werth einer Sache liegt nicht in dem, was wir mit ihr erreichen, sondern in dem, was wir, um sie zu erreichen, Alles fahren lassen, — was sie uns kostet. Ich gebe ein Beispiel. / 2. / Die liberalen Institutionen sind, sobald sie erreicht sind, die ärgsten und gründlichsten Schädiger der Freiheit: — sie unterminiren den Willen zur Macht, sie sind die organisirte Erschlaffung und Gleichmacherei; sie machen feige, müde und genüßlich; mit ihnen beginnt die Herrschaft des Heerdenviehs. So lange dagegen die liberalen Institutionen erkämpft werden, das heißt so lange die Herrschaft der liberalen Instinkte dauert, die jeder große Krieg mit sich bringt, kann in der That die Freiheit mächtig durch sie entwickelt werden, und zwar sowohl auf Seiten ihrer Parteigänger als bei deren Gegnern. Die Freiheit, das will sagen, der Wille zur Selbstverantwortlichkeit, das Festhalten der Distanz, die Gleichgültigkeit gegen Strapatzen, Entbehrungen, Härten, Leben und Tod, die Überherrschaft der männlichen, aggressiven, kriegs- und siegsfrohen Instinkte über die, welche irgend ein absurdes Wohlbefinden nach Art der Krämer, Weiber, Kühe und Christen ins Auge fassen: das sogenannte ‚Glück‘. / 3. / Welcher Grad von Widerstand beständig überwunden werden muß, um obenauf zu bleiben, das ist das Maaß der Freiheit, sei es für Einzelne, sei es für Gesellschaften: Freiheit nämlich als positive Macht, als Wille zur Macht angesetzt. Die höchste Form der Souverainetät wüchse demnach, mit großer Wahrscheinlichkeit, in der nächsten Nähe ihres Gegensatzes auf, dort wo die Gefahr der Sklaverei am allerdringlichsten geworden ist. Man prüfe darauf hin die Geschichte: die Zeiten, wo das ‚Individuum‘ bis zur Vollkommenheit reift, das heißt frei wird, wo der klassische Typus des souveränen Menschen erreicht ist, sind die härtesten, ungerechtesten, illiberalsten Zeiten der Geschichte gewesen. / 4. / Man muß keine Wahl haben: entweder obenauf — oder ⌜unten, wie ein Wurm,⌝ verhöhnt, vernichtet, zertreten. Man muß die Tyrannei gegen sich haben, die Tyrannei jeder Art — die der Umstände, die der Institutionen, die der Rivalen, die der eignen Instinkte: so erst kommt man zu seinem Maximum von ‚Freiheit‘, das heißt von Kühnheit, Sicherheit, Pracht und Geistigkeit. Dasselbe gilt von den aristokratischen Gemeinwesen nach Art von Rom und Venedig, diesen größten Treibhäusern zur Züchtung starker Menschen, die es bisher gab: — sie alle wußten die Freiheit nicht anders zu behaupten, als wie etwas, das man beständig wieder zu erobern hat. / 5. / Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und Wille der Tradition. Alle Institutionen, die diesem Instinkte

ihre Herkunft verdanken, gehen dem modernen Geist wider den Geschmack... Im Grunde denkt und thut man nichts, was nicht irgendwie den Zweck verfolgte, diesen Sinn für Überlieferung mit der Wurzel herauszureißen. Man nimmt die Tradition als Fatalität; man studirt sie, man erkennt sie an (als ‚Erblichkeit' zum Beispiel), — aber man will sie nicht. Die Ausspannung Eines Willens über lange Zeitfernen hin, die Auswahl von Zuständen und Werthungen, welche es ⌜möglich⌝ machen, daß man über Jahrhunderte hin die Zukunft bestimmen kann, das gerade ist, wenn irgend etwas überhaupt, antimodern. Woraus sich ergiebt, daß unser Zeitalter von den disorganisirten Principien seinen Charakter bekommt. — Es ist ein Zeitalter der décadence. — / 6. / Wenn unsre Institutionen nichts mehr taugen, so liegt es nicht an ihnen, sondern an uns, denen alle Instinkte abhanden gekommen sind, aus denen Institutionen wachsen: der Wille zur Tradition, zur Autorität, zur großen Verantwortlichkeit, zur Solidarität von langen Geschlechter-Ketten. Und weil wir die Instinkte nicht mehr haben, die Institutionen schaffen, so empfindet man auch das, was man an den bestehenden Institutionen hat und haben könnte, nicht mehr als seinen Vortheil: vielmehr als Hemmung, Unsinn, Vergeudung, Tyrannei. Aus der modernen Ehe zum Beispiel ist ersichtlich alle Vernunft herausgetrieben: das giebt aber keinen Einwand gegen die Ehe ab, sondern gegen die Modernität... Die Vernunft der Ehe — sie lag in der juristischen Alleinverantwortlichkeit des Mannes (— dadurch allein bekam die Ehe Schwergewicht, während sie heute auf allen Beinen hinkt) Die Vernunft der Ehe — sie lag in ihrer principiellen Unlösbarkeit; sie lag in der Verantwortlichkeit der Familien für die Auswahl der Gatten. Man hat mit der wachsenden Indulgenz gegen die Liebesheirath geradezu das Fundament der Ehe, das aus ihr eine Institution macht, eliminirt: — eine solche gründet man nie und nimmermehr auf Idiosynkrasien! Vielmehr auf generelle Triebe, auf Durchschnitts-Bedürfnisse, auf Normal-Instinkte!... Man gründet die Ehe, nicht, wie gesagt, auf die ‚Liebe', man gründet ⟨sie⟩ auf den Geschlechtstrieb; man gründet sie auf den Eigenthumstrieb (Weib und Kind als Eigenthum); man gründet sie auf den Herrschaftstrieb, der sich beständig das kleinste Gebilde der Herrschaft, die Familie organisirt; um mit ihr innerhalb des größeren Gebildes, des Staats Einfluß zu üben; auf jenen Herrschaftstrieb, der Kinder und Erben braucht, um sein erreichtes Maaß von Macht, Besitz und Einfluß über den Zufall des Einzellebens hinaus festzuhalten, der zu diesem Zwecke staatliche Garantien und dazu wieder einen garantirten Staat braucht. Die Ehe, als eine Normalform des Willens zur Macht, begreift die Bejahung des Staates bereits in sich. — " (KSA 14, 431 f.).

38

Die in diesem Abschnitt vertretene Ansicht, dass gerade nicht liberale Institutionen und eine größtmögliche bürgerliche Freiheit den starken Individuen den Boden bereiten, ist die genaue Antithese zu der N. aus dem dritten Kapitel von John Stuart Mills *On Liberty* wohlbekannten These: „Das Genie kann nur in einer Atmosphäre der Freiheit frei athmen." (Mill 1869–1880, 1, 66; von N. mit drei Randstrichen markiert). Für Mill ist die bürgerliche Freiheit notwendig und allgemein nützlich, gerade weil sie das Genie ermögliche, dessen Impulse wiederum die Menschheit voranbrächten. Ohne liberale Institutionen gibt es nach Mill keine Genies. Er verweigert in seiner programmatischen Schrift übrigens auch jede Diskussion einer metaphysischen oder anthropologischen Willensfreiheit. So sehr N. etwa in GD Die vier grossen Irrthümer 7 gegen den „Irrthum" der Willensfreiheit polemisiert, spart er dieses Problem in seiner Freiheitsdiskussion in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 doch ebenfalls aus.

Lou Salomé hat — vielleicht in Erinnerung an die Gespräche mit N. — in ihrem Roman *Im Kampf um Gott* von 1885 Freiheit mit Notwendigkeit weitgehend identifiziert: „Freiheit liegt nicht in einem willkürlichen Handeln, — sie wird in uns erlöst, in den höchsten Stunden unseres Lebens, in welchen unser Selbstbekenntniß nicht lautet: ‚ich möchte',— sondern: ‚hier stehe ich, — ich kann nicht anders!' Und wie mir meine Freiheit aus gewollter höchster Determination erwuchs, wird dem Menschen seine Freiheit die Unterwerfung unter das was er will." (Salomé 2007, 256) Und gleich darauf heißt es martialisch „Die Kriegsstellung zum Leben um einer großen Sache willen, der Fahneneid einem höchsten Ziele geleistet, das wir verehren, — das ist die vornehmste und tapferste Stellung zum Dasein." (Salomé 2007, 257).

139, 6 *Mein Begriff von Freiheit*.] Die Abschnittüberschrift wird parallelisiert von derjenigen zu GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44: „Mein Begriff von Genie." (KSA 6, 145, 2) In beiden Fällen bleibt der „Begriff", der jeweils so emphatisch für das sprechende Ich reklamiert wird, einigermaßen schwankend. Eingehend analysiert hat den Freiheitsbegriff von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38 im Blick auf die Bedeutung dieses Abschnitts für die gesamte *Götzen-Dämmerung* Stern 2009.

139, 13 *Willen zur Macht*] Vgl. NK 118, 31.

139, 15 *mit ihnen triumphirt jedesmal das Heerdenthier*] Das Herdentier taucht bei N. von Mitte der achtziger Jahre an im Nachlass und in den Werken gehäuft auf. N. entlehnte den Begriff dem biologischen Diskurs, wie er ihn etwa in Galtons *Inquiries into Human Faculty* (1883, 68–83: „Gregarious and Slavish

Instincts“) oder in Casparis *Urgeschichte der Menschheit* im Blick auf das Leben und die „Zuchtwahl“ bei den Säugetieren im Allgemeinen geschildert fand: „Es treten in diesem Bilde die Thiere nicht allein bezüglich ihrer sich immer mehr und mehr steigernden intellectuellen Gaben einander gegenüber, sondern auch in Rücksicht auf ihr Verhalten untereinander unterscheiden wir rasch die anspruchslosen und mäßigen von den unersättlichen und unzufriedenen; hier die ungeselligen, einsamen, raubthierartigen Nachtwandler, dort die geselligen sich eng aneinanderschließenden friedlichen Heerdenthiere. Ueberall aber in diesem Bilde herrscht ein sonderbares, mächtiges Leben und eine seltsame eigene Bewegung. Dort stehen die Stärkern zu hart und dicht den Schwächern gegenüber, und die letztern werden daher die Beute der Starken, d. h. sie werden erbarmungslos ausgerottet. Oder aber die unterdrückten, ausgebeuteten und geplünderten Familien, welche von ihren Nachbarn decimirt werden, raffen sich auf, thun sich zusammen, flüchten und wandern aus in eine fremde, ferne Gegend, an welche sie sich freilich erst anpassen und an deren Klima wie an die ihnen hier vielleicht nur spärlich gebotene Nahrung sie sich erst mit Vorsicht zu gewöhnen haben.“ (Caspari 1877, 1, 24).

Bei Galton stieß N. auf einen direkten Vergleich zwischen Menschen- und Viehherden, die diesen von Herdeninstinkt und Sklaveninstinkt sprechen lassen: „The vast majority of persons of our race have a natural tendency to shrink from the responsibility of standing and acting alone; they exalt the *vox populi*, even when they know it to be the utterance of a mob of nobodies, into the *vox Dei*, and they are willing slaves to tradition, authority, and custom. The intellectual deficiencies corresponding to these moral flaws are shown by the rareness of free and original thought as compared with the frequency and readiness with which men accept the opinions of those in authority as binding on their judgment. I shall endeavour to prove that the slavish aptitudes in man are a direct consequence of his gregarious nature, which itself is a result of the conditions both of his primeval barbarism and of the forms of his subsequent civilisation. My argument will be, that gregarious brute animals possess a want of self-reliance in a marked degree; that the conditions of the lives of these animals have made a want of self-reliance a necessity to them, and that by the law of natural selection the gregarious instincts and their accompanying slavish aptitudes have gradually become evolved.“ (Galton 1883, 69; zu den diversen einschlägigen Galton-Bezügen in NL 1884 vgl. Haase 1989, 643–651). Auch bei Spencer, Mill (Fornari 2009) und Bagehot (1874, 115, 125 u. 156) wird menschliches Herdentierverhalten eingehend beschrieben, vgl. Vivarelli 2008, 538. Eine negativ-antidemokratische Bilanz aus N.s Gebrauch der Herdenmetaphorik zieht Taureck 2008.

139, 15 f. *Liberalismus: auf deutsch Heerden-Verthierung*] Die Kritik am Herdentier hat bei N. in JGB 62, JGB 199–23 sowie FW 352 einen stark politischen Akzent gegen die Nivellierung in der kulturellen Entwicklung Europas.

139, 22–29 *Und der Krieg erzieht zur Freiheit. Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Dass man die Distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. Dass man bereit ist, seiner Sache Menschen zu opfern, sich selber nicht abgerechnet. Freiheit bedeutet, dass die männlichen, die kriegs- und siegsfrohen Instinkte die Herrschaft haben über andre Instinkte, zum Beispiel über die des „Glücks“.*] Die Provokation einer Annäherung von Freiheit und Krieg, der hier als exemplarisches Mittel zum Freiheitsgewinn erscheint, liegt zunächst darin, dass gemeinhin Frieden und innere Sicherheit, durch staatliche Institutionen garantiert, als Voraussetzung dafür gelten, dass das Individuum seine Freiheit realisieren kann. Diese Voraussetzung wird hier negiert und das Individuum (zumindest metaphorisch?) in den Kriegszustand zurückversetzt. In 139, 29 trifft sich N. im Beharren auf Freiheit übrigens mit der von ihm vielgeschmähten praktischen Philosophie Kants, insofern das Glück der Freiheit untergeordnet wird. Zum Kriegsmotiv siehe NK 57, 17, 58, 7–9 und 60, 8 sowie Zibis 2007 u. 2009, Born 2008 und Sommer 2007b.

140, 5–8 *Den höchsten Typus freier Menschen hätte man dort zu suchen, wo beständig der höchste Widerstand überwunden wird: fünf Schritt weit von der Tyrannei, dicht an der Schwelle der Gefahr der Knechtschaft.*] Dann wären die am Widerstand der „Starken“ sich abarbeitenden und dafür den „Geist“ erfindenden „Schwachen“ von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 wider Erwarten die Verkörperung dieses „höchsten Typus“, denn sie strengen sich am meisten an, überwinden sich am stärksten, vollbringen wahre Wunder der „grosse[n] Selbstbeherrschung“ (121, 8). Vgl. NK 121, 6–10.

140, 8–11 *wenn man hier unter den „Tyrannen“ unerbittliche und furchtbare Instinkte begreift, die das Maximum von Autorität und Zucht gegen sich herausfordern — schönster Typus Julius Caesar —*] Vgl. NK 130, 19–26.

140, 16 f. *unsre Wehr und Waffen*] Vgl. Martin Luther: *Eine feste Burg ist unser Gott*, V. 1–2: „Eine feste Burg ist unser Gott, / Ein’ gute Wehr und Waffen“. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 zitiert N. schon einmal aus dem Lied, vgl. NK 121, 5 f.

140, 19–24 *Jene grossen Treibhäuser für starke, für die stärkste Art Mensch, die es bisher gegeben hat, die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man*

erobert...] Vgl. JGB 262, KSA 5, 214, 27–215, 1: „Nun sehe man einmal ein aristokratisches Gemeinwesen, etwa eine alte griechische Polis oder Venedig, als eine, sei es freiwillige, sei es unfreiwillige Veranstaltung zum Zweck der Züchtung an: es sind da Menschen bei einander und auf sich angewiesen, welche ihre Art durchsetzen wollen, meistens, weil sie sich durchsetzen müssen oder in furchtbarer Weise Gefahr laufen, ausgerottet zu werden."

Mit Rom ist in 140, 22 nicht die mittelalterliche oder neuzeitliche Stadt gemeint, sondern die aristokratisch verfasste, antike Römische Republik. Venedig galt (etwa im Unterschied zu Florenz) in der von N. gelesenen Literatur als ein Musterbild der Aristokratie mit all ihren Sonnen- und Schattenseiten, vgl. z. B. Stendhals *Histoire de la peinture en Italie:* „Venise aussi était riche et puissante; mais son gouvernement, aristocratie sévère, était bien éloigné de l'orageuse démocratie des Florentins. De temps à autre le peuple voyait avec effroi tomber la tête de quelque noble; mais jamais il ne s'avisa de conspirer pour la liberté. Ce gouvernement, chef-d'œuvre de politique et de balance des pouvoirs, si l'on ne voit que les nobles par qui et pour qui il avait été fait, ne fut envers le reste du peuple qu'une tyrannie soupçonneuse et jalouse, qui, tremblant toujours devant ses sujets, encourageait parmi eux le commerce, les arts et la volupté." (Stendhal 1868, 30. „Auch Venedig war reich und mächtig; aber seine Regierung, eine strenge Aristokratie, war weit entfernt von der stürmischen Demokratie der Florentiner. Von Zeit zu Zeit sah das Volk mit Entsetzen den Kopf irgendeines Adligen fallen; aber nie verfiel es darauf sich für die Freiheit zu verschwören. Diese Regierung, ein Meisterwerk der Politik und des Mächtegleichgewichts, wenn man nur auf die Adligen schaut, durch die und für die sie gemacht worden war, war gegenüber dem Rest des Volkes nur eine argwöhnische und neidische Tyrannei, die, immer vor ihren Untertanen zitternd, unter ihnen den Kommerz, die Künste und die Wollust ermutigte."). Wenn in NL 1886/87, KSA 12, 7[7], 288, 19–21 Rom und Venedig einander entgegengesetzt werden, so ist nicht das antike, sondern das neuzeitliche Rom gemeint: „Auch Delacroix wollte Rom nicht, es machte ihm Furcht. Er schwärmte für Venedig, wie Shakespeare, wie Byron, wie G. Sand." Bei dieser Notiz handelt es sich um ein Exzerpt, nämlich aus dem Rom-Buch von Albert Bournet (1883, 141).

39

140, 26 *Kritik der Modernität*] Vgl. NK KSA 6, 12, 25–34.

140, 31 f. *Demokratismus war jeder Zeit die Niedergangs-Form der organisirenden Kraft*] Schon im Frühwerk behandelte N. die Demokratie als kulturelles

Verfallssymptom und schien mit autokratischen Staatsformen zu sympathisieren. Später würdigte er durchaus positive Aspekte demokratischer Selbstbestimmung, etwa in MA I 438, KSA 2, 285 f., während sich im Spätwerk die Reserve wieder verstärkte — und zwar aus Angst vor dem Zerstörungspotential der Gleichheitsidee bei starken Individuen (dazu Marti 1993, 189–235 und NWB 1, 568–583). Dennoch wird N.s Philosophie mittlerweile auch als Inspirationsquelle *für* demokratische politische Theoriebildung verwendet, vgl. Hatab 1995; zur Diskussion ausführlich Siemens / Roodt 2008. Nach Vaihinger 1930, 96–98 speist sich N.s Antidemokratismus womöglich ursprünglich aus der (zumindest literarischen, aber in Schulpforta wohl auch persönlichen) Bekanntschaft mit Carl Theodor Groddecks *De morbo democratico. Nova insaniae forma* (1849, dt. 1850: *Die demokratische Krankheit, eine neue Wahnsinnsform*). N.s spätere Demokratiekritik arbeitet sich eher an Schriften wie Alexis de Tocquevilles *De la démocratie en Amérique* ab. Allerdings hat N. Tocquevilles Werk wohl nicht im Original gelesen, sondern über den Umweg von John Stuart Mills einschlägigem Essay *Über die Demokratie in Amerika* zur Kenntnis genommen (Mill 1869–1880, Bd. 11, vgl. Fornari 2009, 216–223). Zum Wort „Demokratismus“ siehe NK 107, 30–108, 2.

140, 32–141, 3 *ich habe schon in „Menschliches, Allzumenschliches“ I, 318 die moderne Demokratie sammt ihren Halbheiten, wie „deutsches Reich“, als Verfallsform des Staats gekennzeichnet.*] Der Verweis bezieht sich auf die Erstausgabe des Werkes und entspricht MA I 472, KSA 2, 306, 4–12: „Der Glaube an eine göttliche Ordnung der politischen Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates ist religiösen Ursprungs: schwindet die Religion, so wird der Staat unvermeidlich seinen alten Isisschleier verlieren und keine Ehrfurcht mehr erwecken. Die Souveränität des Volkes, in der Nähe gesehen, dient dazu, auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem Gebiete dieser Empfindungen zu verscheuchen; die moderne Demokratie ist die historische Form vom Verfall des Staates.“ N. hat sich diese Stelle von Overbeck heraussuchen lassen, da er *Menschliches, Allzumenschliches* in Turin bei der Korrektur der Druckfahnen nicht zur Hand hatte und er die Stelle genau nachweisen wollte, vgl. die Briefe vom 09. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1128, S. 449 u. 18. 10. 1888, KSB 8, Nr. 1132, S. 453.

141, 5–14 *den Willen zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts in infinitum. Ist dieser Wille da, so gründet sich Etwas wie das imperium Romanum: oder wie Russland, die einzige Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch versprechen kann, — Russland der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosi-*

tät, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist…] Die führende Rolle, die Russland im Mächtekonzert der Zukunft spielen werde, kündigt sich in N.s Überlegungen NL 1880, KSA 9, 7[111], 340 an, um in JGB 208 Russland als jenes Land darzustellen, in dem „die Kraft zu wollen seit langem zurückgelegt und aufgespeichert" sei — „da wartet der Wille — ungewiss, ob als Wille der Verneinung oder der Bejahung — in bedrohlicher Weise darauf, ausgelöst zu werden, um den Physikern von heute ihr Leibwort abzuborgen" (KSA 5, 139, 26–30). Die Bedrohung durch Russlands starken Willen werde so Europa zum Abschied von der „Komödie seiner Kleinstaaterei" nötigen (KSA 5, 140, 9 f., vgl. auch JGB 251, KSA 5, 193 f.). Die Größe und Willenskraft des Römischen Reiches beschwört N. demgegenüber in AC 58, KSA 6, 245–247 — ohne dass es allerdings dem Christentum hätte trotzen können.

141, 12 *Nervosität*] Zur überbordenden medizinisch-kulturellen Nervositätsdiskussion im späten 19. Jahrhundert vgl. z. B. Eckart 2009 (N. wird dort allerdings ausgespart).

141, 27–34 *Die Vernunft der Ehe — sie lag in der juristischen Alleinverantwortlichkeit des Mannes: damit hatte die Ehe Schwergewicht, während sie heute auf beiden Beinen hinkt. Die Vernunft der Ehe — sie lag in ihrer principiellen Unlösbarkeit: damit bekam sie einen Accent, der, dem Zufall von Gefühl, Leidenschaft und Augenblick gegenüber, sich Gehör zu schaffen wusste. Sie lag insgleichen in der Verantwortlichkeit der Familien für die Auswahl der Gatten.*] Eine solchermaßen heile vorbürgerliche Ehe- und Heiratswelt fand Hehn 1888, 246–249 in Goethes Werken geschildert, während gegenwärtig gemäß einer *Wilhelm Meister*-Stelle eine „Vermischung der Stände durch Heirathen" stattfinde (Hehn 1888, 248). N. konnte sich augenscheinlich mit dieser Perspektivierung der Institution Ehe anfreunden.

141, 34–142, 12 *Man hat mit der wachsenden Indulgenz zu Gunsten der Liebes-Heirath geradezu die Grundlage der Ehe, Das, was erst aus ihr eine Institution macht, eliminirt. Man gründet eine Institution nie und nimmermehr auf eine Idiosynkrasie, man gründet die Ehe nicht, wie gesagt, auf die „Liebe", — man gründet sie auf den Geschlechtstrieb, auf den Eigenthumstrieb (Weib und Kind als Eigenthum), auf den Herrschafts-Trieb, der sich beständig das kleinste Gebilde der Herrschaft, die Familie, organisirt, der Kinder und Erben braucht, um ein erreichtes Maass von Macht, Einfluss, Reichthum auch physiologisch festzuhalten, um lange Aufgaben, um Instinkt-Solidarität zwischen Jahrhunderten vorzubereiten.*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[156], 544 f. (KGW IX 6, W II 2, 37, 30–46–38, 24–48). Die entgegengesetzte Auffassung, nämlich die eines evolutionären Nutzens der Liebesheirat, hat N. bei Herrmann 1887, 221 f. mar-

kiert: „Auf den untersten Stufen der Cultur muß der Geschlechtstrieb über *die feindlichen und das Individuum aufreibenden Mächte der Fortpflanzung hinwegtäuschen*. Derselbe wird jedoch regellos befriedigt und nicht die Person, sondern das Geschlecht wird geliebt. Auf jener Stufe jedoch, welche der Person, als dem unsterblichen Theile des Menschen, welche der Seele, als der Beherrscherin des Leibes, volle Geltung verschafft hat, wendet sich auch die *Geschlechtsliebe der Person* zu, strebt Dauer der Verbindung an, und begnügt sich nicht mit der Sinnenlust, sondern sucht in der Pflege einer *gleichgestimmten Seele* und in der Schaffung einer Familie das Glück des irdischen Daseins. / Damit ist der Urzweck der Natur, welchen dieselbe im Fortpflanzungsacte verfolgte, nämlich die Erhaltung und Veredlung der Art, in das Bewußtsein des Menschen gelangt und wird /222/ nun dauernd und mit ununterbrochenen Opfern erfüllt." (Kursiviertes von N. unterstrichen; beim ersten Satz Markierung am Seitenrand) Die Geschlechtsliebe müsse „als ein Narcoticum betrachtet werden, welches die Natur anwendet, um den Menschen unter dem Vorwande *überschwänglichen Altruismus, nämlich der schrankenlosen Liebe und Anbetung eines Menschenwesens, zur Erfüllung ihrer ganz egoistischen Zwecke, zur Schaffung der Nachkommenschaft auf Kosten der gegenwärtigen Generation, zu bewegen*" (Herrmann 1887, 224. Von N. Unterstrichenes kursiviert; Randstrich). Auffällig an der Kritik der Liebesheirat in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 ist, dass sie das Interesse des Individuums demjenigen der Gesellschaft, in der es lebt, vollkommen unterordnet, so dass selbst ein starkes Individuum sich schwerlich gegen die Zwingkraft der sozialen Institutionen durchsetzen könnte oder es äußerster Anstrengung bedarf, vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45.

Interessant ist der Vergleich der in 141, 34–142, 12 postulierten Kritik an der Liebesheirat mit den zeitgenössischen sozialdarwinistischen Positionen. So argumentiert beispielsweise Friedrich Scholz in seiner *Diätetik des Geistes* (1887), man müsse Geisteskranken das Heiraten verbieten, damit der „Naturzweck der Erhaltung und Vervollkommnung des Menschengeschlechts" (Scholz o. J., 117) auch wirklich erreicht werde. In der „Liebeswahl" manifestiert sich für Scholz aber das unbewusste biologische Programm, das gewöhnlich zur optimalen Partnerselektion führt — man wählt den Partner, der im Blick auf die Reproduktion am besten geeignet ist — , so dass die Liebeswahl der „anständigen Konvenienzheirath" (ebd., 118) letztlich überlegen ist. Eine konsequent naturalistische Position (vgl. NK 85, 16–18!) dürfte also mit der in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 artikulierten Präferenz für die arrangierte Ehe kollidieren. Intensive Lektüren zur Biologie der „ehelichen Gesellschaften" hatte N. in den frühen achtziger Jahren bei Espinas 1879, 260–313 getrieben, wo die Schliche der Natur, Fortpflanzung herbeizuführen, ausführlich dargelegt werden.

40

Vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[60], 29 f. (KGW IX 7, W II 3, 172 f.).

142, 19–21 *Die Dummheit, im Grunde die Instinkt-Entartung, welche heute die Ursache aller Dummheiten ist, liegt darin, dass es eine Arbeiter-Frage giebt*.] Die „Arbeiterfrage“ war in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts in aller Munde; N. kannte und besaß ein Buch dieses Titels des von ihm sehr geschätzten Friedrich Albert Lange, dessen erstes Kapitel die sozialdarwinistische Betrachtung des Problems bereits in der Überschrift anzeigt: „Der Kampf ums Dasein“ (Lange 1865, 7–55). Gelesen und mit Anstreichungen versehen hat N. John Stuart Mills Aufsatz *On Labour*, der in der von ihm benutzten deutschen Übersetzung den Titel *Die Arbeiterfrage* trägt (Mill 1869–1880, Bd. 12, vgl. Fornari 2009, 243). Die einschlägigen Lexikon-Artikel aus der Zeit erstrecken sich über mehrere Seiten: „In der A[rbeiterfrage] wird das Wort Arbeiter ([...]) in einem engern Sinn gebraucht. Es bezeichnet hier nur Lohnarbeiter und von diesen auch nur einen Teil. Die A., eine Lohnarbeiterfrage, bezieht sich nur auf diejenigen Lohnarbeiter, welche als solche in gewerblichen und landwirtschaftlichen Unternehmungen ihren Erwerb suchen. Sie ist ein soziales Problem, doch nicht das einzige soziale Problem, das heute existiert. Man nennt sie aber häufig die soziale Frage schlechthin, weil sie unter den vielen sozialen Fragen der Gegenwart weitaus die wichtigste und bedeutsamste ist. [...] Die A. hat zu ihrem Gegenstand die Lage der vorerwähnten Lohnarbeiter in ökonomischer, moralischer und sozialer Hinsicht. Diese Lage zeigt zahlreiche Mißstände, die im Widerspruch stehen einerseits mit den Anforderungen, welche vom Standpunkt der Moral und Humanität an das Leben der Einzelnen gestellt werden, und mit den Rechten, welche der moderne Staat als Grundrechte der Persönlichkeit anerkennt, insbesondere mit dem Prinzip der persönlichen Freiheit und Gleichberechtigung, anderseits mit den kulturellen Aufgaben und Zielen des modernen Kulturstaats. Die A. ist die Frage der Lösung dieses Widerspruchs, der Beseitigung dieses Mißverhältnisses, mit andern Worten die Frage der Verwirklichung der Forderungen der Moral, der Humanität, der Gerechtigkeit, der Sittlichkeit für diesen großen Teil des Volks, den sogen. vierten Stand.“ (Meyer 1885–1892, 1, 750).

142, 26 f. *Er hat zuletzt die grosse Zahl für sich*.] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 32.

142, 29 *ein Typus Chinese*] Vgl. NK KSA 6, 369, 9 f. Bei Hellwald 1876, 1, 152 konnte N. eine Schilderung der Chinesen finden, die ohne nennenswerten äußerlichen Zwang durch moralische Tradition zu Gehorsam und Pflichterfüllung konditioniert seien. „Wohl darf es unsere Bewunderung, fast unseren

Neid erregen, dass 300 Millionen Menschen mit einem geradezu geringfügigen Aufwand von Staatssöldnern ohne Störung ihren Beruf verfolgen.“ In John Stuart Mills *On Liberty* hat sich N. beispielsweise mit dreifachem Randstrich markiert: „Die moderne Herrschaft der öffentlichen Meinung ist in einer unorganisirten Form was das chinesische System der Politik und Erziehung in einer organisirten ist, und falls sich nicht die Individualität im Kampfe gegen dieses Joch siegreich zu behaupten vermag, so wird Europa trotz seiner ruhmreichen Vergangenheit und trotz seines christlichen Bekenntnisses allmälig ein zweites China werden.“ (Mill 1869–1880, 1, 75) Fornari 2009, 228 f., Fn. 137 verweist auf NL 1881, KSA 9, 11[26], 452 und FW 24, KSA 3, 399 als Verarbeitungsstufen der Millschen Kritik am Chinesentum.

143, 3 f. *Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht*] „*Wehrpflicht*, die gesetzliche Verpflichtung zum Kriegsdienst, beginnt in Deutschland als Landsturmpflicht mit dem 17. und dauert bis zum 45. Lebensjahr [...] / 475/ Die allgemeine W[ehrpflicht] im heutigen Sinn wurde zuerst in Preußen durch Gesetz vom 3. Sept. 1814 eingeführt, wenn auch in Frankreich nach der Revolution bis zur Restauration ähnliche Einrichtungen, aber häufigen Wechseln unterworfen, bestanden haben.“ (Meyer 1885–1892, 16, 474 f.).

143, 4 *das Coalitions-Recht*] „Von besonderer Wichtigkeit ist das Koalitionsrecht, d. h. das Recht der freien Vereinigung der Lohnarbeiter zur Besserung ihrer Lage, also auch zur gemeinsamen Regelung der Bedingungen ihrer Arbeitsverträge. Die gesetzliche Anerkennung dieses Rechts kann nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen nur für die erwachsenen männlichen Arbeiter in Frage kommen. Für diese ergibt sie sich als ein natürliches Recht schon aus dem Wesen des Rechtsstaats. Aus dem Grundprinzip desselben, der Freiheit und Rechtsgleichheit der Person, folgt, daß der Einzelne seine Kraft benutzen könne, um seine Lage zu verbessern, soweit er nicht erworbene Rechte Dritter verletzt oder das Gesamtwohl schädigt.“ (Meyer 1885–1892, 9, 891). Die deutsche Gewerbeordnung von 1869 gewährt das Koalitionsrecht (auch Koalitionsfreiheit genannt) in den Paragraphen 152 und 153. Lange 1865, 94 spricht von einer „natürliche[n] Coalition“ derjenigen, die sich in derselben Lage befänden, so dass man zu Unrecht Koalitionen unter Arbeitern zu verbieten versuche.

143, 4 f. *das politische Stimmrecht*] „Das allgemeine Stimmrecht [...] läßt die Abgeordneten unmittelbar von den Wahlberechtigten wählen. [...] Auch die deutsche Reichsverfassung vom 16. April 1871 (Art. 20) erklärt, daß der Reichstag aus allgemeinen und direkten Wahlen hervorzugehen habe, und das zum Reichsgesetz erhobene norddeutsche Wahlgesetz vom 31. Mai 1869 enthält im § 1 die dem Frankfurter Wahlgesetz analoge Bestimmung, daß jeder (Nord-)

Deutsche nach zurückgelegtem 25. Lebensjahr in dem Bundesstaat, in welchem er seinen Wohnsitz habe, Wähler für den Reichstag sei. [...] Was den innern Wert des Systems des allgemeinen Stimmrechts anlangt, so wird darüber unter den Politikern und Publizisten gestritten. Während z. B. Lamartine das allgemeine Stimmrecht als einen Adelsbrief bezeichnete, welchen die französische Nation 1848 unter den Trümmern des Throns gefunden, sprechen sich andre, selbst freisinnige Männer gegen das allgemeine Stimmrecht aus, weil es der rohen und unerfahrenen, aber zahlreichern Menge die Macht über die höhern Klassen der Gesellschaft verleihe, die Interessen der Bildung, der Kultur und des Vermögens bedrohe und durch die Quantität der bessern Qualität der Wähler Eintrag thue. Die Erfahrung hat jedoch diese Befürchtungen nicht bestätigt." (Meyer 1885–1892, 1, 378).

143, 8–10 *Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht.*] Schon im Frühwerk, insbesondere in CV 3: Der griechische Staat (KSA 1, 764–777), äußert sich N. zustimmend zur antiken Institution der Sklaverei und spielt mit dem Gedanken ihrer Aktualisierung (vgl. Ruehl 2003 u. 2004). In späteren Schriften, in denen er die „Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch" betont, streicht er zugleich heraus, dass eine an der „Erhöhung des Typus ‚Mensch'" interessierte „aristokratische Gesellschaft" jeweils „Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig" habe (JGB 257, KSA 5, 205). Freilich möge man der faktischen Sklaverei in modernen Gesellschaften einen anderen Namen anheften. „In Wahrheit g i e b t es immer Sklaverei — ob ihr es wollt oder nicht! Z. B. der preußische Beamte. Der Gelehrte. Der Mönch." (NL 1884, KSA 11, 25[225], 73, 3–5) Sklaverei erscheint mitunter direkt als eine Naturgegebenheit: „‚Aufhebung der Sklaverei' — angeblich ein Tribut an die ‚Menschenwürde', in Wahrheit eine V e r n i c h t u n g einer grundverschiedenen species (— Untergrabung ihrer Werthe und ihres Glücks —)" (NL 1887, KSA 12, 9[173], 437, 26–29 = KGW IX 6, W II 1, 13, 38–42). Vgl. zum Thema auch Christians 1998.

In den späten achtziger Jahren wurde in Deutschland die Diskussion um die Zulässigkeit der Sklaverei insbesondere in Übersee heftig geführt, vgl. Meyer 1885–1892, 14, 1019: „Was die gegenwärtige völkerrechtliche Beurteilung der S[klaverei] seitens der zivilisierten Staaten anbetrifft, so ist dieselbe als schlechthin völkerrechtswidrig noch nicht aufzufassen. Wohl aber gilt dies von den Sklavenjagden und von dem Sklavenhandel. Die Abschaffung der S. in Afrika selbst ist von dem Fürsten Bismarck 26. Jan. 1889 im Reichstag als zur Zeit unthunlich bezeichnet worden." Mill beispielsweise galt die Abschaffung als Anzeichen des Fortschritts, vgl. den in NK 138, 15–18 mitgeteilten Quellenauszug. Osterhammel 2009, 33 verweist darauf, dass der transatlantische Sklavenemanzipationsprozess sich zwischen 1780 und 1880 vollzog: „Die achtziger

Jahre des 19. Jahrhunderts bedeuten einen kurzen Augenblick des Aufatmens, das Aufleuchten einer Utopie allgemeiner Bürgerrechte“. Dieser Utopie hat N. sichtlich nicht gehuldigt. Vgl. NK KSA 6, 236, 33–237, 4.

41

143, 12 *„Freiheit, die ich nicht meine…“*] Vgl. Max von Schenkendorfs Gedicht *Freiheit* (1813): „Freiheit, die ich meine, / Die mein Herz erfüllt, / Komm’ mit deinem Scheine, / Süßes Engelbild.“ (V. 1–4).

143, 15 f. *ich definirte das Moderne bereits als den physiologischen Selbst-Widerspruch*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 39 und WA Epilog, KSA 6, 52, 24–26: „Der moderne Mensch stellt, biologisch, einen Widerspruch der Werthe dar, er sitzt zwischen zwei Stühlen, er sagt in Einem Athem Ja und Nein.“ Dieser Widerspruch kann gerade nicht schöpferisch fruchtbar werden.

143, 20–22 *Heute müsste man das Individuum erst möglich machen, indem man dasselbe beschneidet: möglich, das heisst ganz…*] In GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 3 spricht N. im Anschluss an Jacolliot von der zwangsweisen Beschneidung der Tschandala-Knaben (KSA 6, 101, 6 f.), in NL 1887, KSA 12, 10[79], 500 (KGW IX 6, W II 2, 82, 26–34) im Anschluss an Wellhausen von der Beschneidung im alten Israel. In 143, 21 scheint die Beschneidung mit „ganz“ mehr als die Vorhaut wegzunehmen. Kastration ist der Assoziationshorizont: die „verschnittene Gesellschaft“, von der GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45, KSA 6, 147, 3 spricht. Zur christlichen Kastrationspraxis NK 83, 2–4.

143, 23 *laisser aller*] Das liberale Prinzip des „Gehen-Lassens“ (siehe auch GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 47, KSA 6, 149, 8) kritisiert N. schon früh im Blick auf die Wissenschaft (z. B. NL 1873, KSA 7, 29[22], 634) und definiert in JGB 188 Moral ausdrücklich „im Gegensatz zum laisser aller“, nämlich als „Tyrannei gegen die ‚Natur‘, auch gegen die ‚Vernunft‘“ (JGB 188, KSA 5, 108, 2 f.). In NL 1888, KSA 13, 15[67], 451, 10–12 wird „das Princip des ‚laisser aller‘“ zum Gegenprinzip des Willens zur Macht erklärt.

Zu N.s Zeit ist die Formel bereits Gemeingut: „*Laissez aller* ([…]), eine Formel, für deren Urheber Gournay gilt, und in welche die Physiokraten ihre Forderung nach Beseitigung der damaligen Beschränkungen in Handel und Gewerbe und nach Gewährung voller Verkehrsfreiheit zu fassen pflegten. Der Sinn dieses Wortes geht dahin, daß bei freier Konkurrenz ohne staatliche Ein-

mischung dem Interesse der Gesamtheit am vollständigsten gedient werde.“ (Meyer 1885–1892, 10, 416) N. konnte sich darüber beispielsweise bei Dühring 1875 umfassend informieren.

42

143, 29 *Wo Glaube noth thut.*] Eine ausführliche „Psychologie des ‚Glaubens‘“ (KSA 6, 229, 7 f.) wird in AC 50–58 entfaltet. „Eins aber ist noth“, heißt es in Lukas 10, 42, im Hinblick auf den Glauben, den Maria aufbringt, während ihre Schwester Martha sich in hektischer Geschäftigkeit übt. N. zitiert das im Titel von FW 290, KSA 3, 530, 8: „Eins ist Noth.“

144, 1–4 *Wenn nämlich ein Glaube nützlicher, wirkungsvoller, überzeugender ist, als die bewusste Heuchelei, so wird, aus Instinkt, die Heuchelei alsbald zur Unschuld*] Zur Heuchelei vgl. NK 122, 13–19.

144, 4–7 *erster Satz zum Verständniss grosser Heiliger. Auch bei den Philosophen, einer andren Art von Heiligen, bringt es das ganze Handwerk mit sich, dass sie nur gewisse Wahrheiten zulassen*] Die prekäre Nähe von Philosophie und Religion, die Adaption des Heiligkeitsideals ist in N.s religionskritischen Überlegungen häufig Thema, so beispielsweise in JGB 47, KSA 5, 67–69, wo die Heiligkeitsaspiration der Philosophie Schopenhauers exemplarisch für diese prekäre Nähe steht.

144, 8 f. *Kantisch geredet, Wahrheiten der praktischen Vernunft*] Vgl. AC 11, KSA 6, 177 f., wo Kants Moralphilosophie als kryptotheologisch diskreditiert wird. Bei den „Wahrheiten der praktischen Vernunft“ ist insbesondere an die Postulate der reinen praktischen Vernunft zu denken: „Diese Postulate sind die der Unsterblichkeit, der Freiheit, positiv betrachtet (als der Causalität eines Wesens, so fern es zur intelligibelen Welt gehört), und des Daseins Gottes. Das erste fließt aus der praktisch nothwendigen Bedingung der Angemessenheit der Dauer zur Vollständigkeit der Erfüllung des moralischen Gesetzes; das zweite aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und des Vermögens der Bestimmung seines Willens nach dem Gesetze einer intelligibelen Welt, d. i. der Freiheit; das dritte aus der Nothwendigkeit der Bedingung zu einer solchen intelligibelen Welt, um das höchste Gut zu sein, durch die Voraussetzung des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseins Gottes.“ (Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V 132).

144, 12 *„Du sollst nicht lügen“*] Vgl. Exodus 20, 16.

43

144, 15–18 *Den Conservativen in's Ohr gesagt. — Was man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte —, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich.*] GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 43 hält die Leser dazu an, die Stoßrichtung der radikalen Gegenwartskritik in GD nicht als konservatives Zurückhaben-Wollen eines idealen früheren Zustandes misszuverstehen — was auch auf dem Hintergrund von N.s eigenen Lektüren vielleicht nahegelegen hätte, hat er doch selbst in NL 1884, KSA 11, 25[61], 26, 4–6 aus Custine 1835, 2, 418 exzerpiert: „Der conservative Geist ist in so fern günstig der Entwicklung des Génies: die Phantasie fliegt da aufwärts: Poesie und Glaube sind nur die Ahnung einer besseren Welt." Insbesondere in der *Fröhlichen Wissenschaft* hat sich N. mit dem Problem des Konservatismus beschäftigt. Dort erscheinen die „Conservativen aller Zeiten" als „Hinzu-Lügner", insofern sie „Gründe" und „Absichten" dem Hergebrachten unterlegen (FW 29, KSA 3, 401). In der Selbstbeschreibung oder Selbstprojektierung „Wir Heimatlosen" (KSA 3, 628) heißt es in FW 377: „Wir ‚conserviren' Nichts, wir wollen auch in keine Vergangenheit zurück" (KSA 3, 629, 6f.). Konservativ ist im zeitgenössischen Diskurs vielfach „gleichbedeutend mit regierungsfreundlich" (Meyer 1885–1892, 10, 19) — was N. selbst im Blick auf die damaligen deutschen Verhältnisse gewiss nicht war.

144, 18 *Wir Physiologen*] „Physiologisch" in adjektivischer und gelegentlich adverbialer Verwendung kommt in GD sehr häufig vor, das Substantiv „Physiologie" im Sinn von körperlicher Ausstattung nur in Streifzüge eines Unzeitgemässen 47, KSA 6, 149, 29, das Substantiv „Physiologen" schließlich nur hier und in Streifzüge eines Unzeitgemässen 44, KSA 145, 28. Die Ausdrücke aus dem Wortfeld von „Physiologie" haben bei N. einen Bedeutungsradius, der weit über die damalige lexikalische Bedeutung hinausreicht, nämlich als „die Wissenschaft von den regelmäßigen Funktionen in den sog. belebten Körpern oder Organismen, den Tieren und Pflanzen" (Brockhaus 1882–1887, 13, 8). N. ist sich — wie insbesondere seine Vorlesungen zeigen, der griechischen Wortbedeutung noch sehr wohl bewusst: Aristoteles: *De sensu et sensato* 442 b 25 verwendet das Wort φυσιολογία im Sinne von „Naturlehre". Die vorsokratischen Denker bezeichnet er als φυσιολόγοι, als Physiologen, weil sie die Natur als ganze zu erforschen trachteten (*Metaphysik* I 5, 986 b 15; *Eudemische Ethik* 1235 a).

Schon im Frühwerk benutzt N. das Adjektiv „physiologisch" gerne im Sinne von „körperlich", so beispielsweise in GT 1, KSA 1, 26, 5. In der zeitgenössischen französischen Diskussion hatte das Wort „Physiologie" längst die medi-

zinischen Fachgrenzen überschritten und diente sehr allgemein der Bezeichnung von naturgesetzlich bestimmten Bereichen und ihrer Untersuchung jenseits der rein biologischen Körperlichkeit. Entsprechend konnte Honoré de Balzac schon 1829 eine *Physiologie du mariage* publizieren; N. besaß Charles-Jean-Marie Letourneaus *Physiologie des passions* von 1868; bereits bei Pierre Jean Georges Cabanis (1757–1808) und bei Antoine Louis Claude, comte Destutt de Tracy (1754–1836) wurde Physiologie zur Entlarvung metaphysischer Hypertrophien herangezogen und Moral physiologisch geerdet — eine N. durchaus bekannte Tradition (vgl NL 1888/89, KSA 13, 25[8], 641). „[L]a Physiologie nous apprend directement quels sont nos moyens de connaître, leur force et leur faiblesse, leur étendue et leur limite et leur mode d'action" (Destutt de Tracy 1825, 257. „Die Physiologie lehrt uns direkt, was unsere Erkenntnismittel sind, ihre Stärke und ihre Schwäche, ihre Ausdehnung und ihre Begrenzung und ihre Handlungsart").

Zwar hat N. auch einschlägige, namentlich physiologisch-psychologische Fachliteratur studiert, in der er verschiedenen Begriffen von Physiologie begegnen konnte (z. B. Semper 1880, 1, 29–47, Foster 1881, Féré 1888, Stricker 1884 — vgl. NH 424 —, dann Nägeli 1884, der die „exacte physiologische[.] Methode" hochhält — ebd., 7 — und Physiologie als „Physik des Organischen" definiert — ebd., 8. Bei Roberty 1887, 138 f. wird der Zusammenhang von „physiologie cérébrale" und Psychologie erörtert; er spricht „de notre psychologie physiologique", ebd., 144). „Indem sich Nietzsche gleichsam auf den neuesten Stand der Physiologie zu bringen versuchte, gewann er neue, für sich selber und seine Zeitgenossen einprägsame Begriffe und Metaphern." (Montinari 1984, 76, vgl. auch Brown 2004, ferner Rehberg 2002). Aber N.s Physiologie hat ihre Pointe darin, dass sie dem Bereich des Körperlichen das Geistige, somit die menschliche Kultur, einverleibt, und Physiologie als Chiffre für eine wissenschaftsanaloge, illusionslos-kritische Funktionsanalyse menschlicher Personen und Verhältnisse benutzt (ähnlich auch die Wortverwendung bei Bourget 1883, zu N.s Bourget-Lektüre vgl. auch Panizzo 2007, 57–64). So hätte etwa eine „Physiologie der Kunst" Teil des „Hauptwerks" (WA 7, KSA 6, 26) werden sollen (vgl. jetzt NK 119, 1–8). „Physiologen" wie sie beispielsweise in GD auftreten, sind beim späten N. meist unerbittliche Diagnostiker der Deformationen, die sich im Laufe von *décadence* und Nihilismus eingenistet haben — in der komplementären Funktion des Umwerters versteht sich N. als Therapeut dieser physiologisch diagnostizierten sozio-kulturellen und individuellen Gebrechen. Einen derart erweiterten Begriff von Physiologie hat freilich nicht erst N. eingeführt. Er konnte ihn beispielsweise finden im Kontext der französischen Literatur: So kolportiert Georg Brandes in seinem Aufsatz über Gustave Flaubert in dem N. geschenkten und von ihm gelesenen Band *Moderne Geister* das dama-

lige Urteil über *Madame Bovary*: „Der Verfasser wurde Ultrarealist genannt, man fand in seinem Roman nur die unbarmherzige, unerbittliche Physiologie des Alltäglichen in seiner traurigen Hässlichkeit.“ (Brandes 1887b, 104, vgl. auch NK KSA 6, 34, 17–20). Flaubert seinerseits hatte sich in seinem Brief an George Sand vom Dezember 1875 der Physiologie in politischer Denunziationsabsicht, nämlich gegen die modernen Ideen bedient: „Le dogme tout nouveau de l’égalité que prône le radicalisme est *démenti* experimentalement par *la physiologie et par l’histoire*.“ (Flaubert 1884, 275. Kursiviertes von N. unterstrichen, links und rechts am Rand markiert. „Das ganz neue Dogma der Gleichheit, das der Radikalismus preist, ist experimentell widerlegt durch die Physiologie und durch die Geschichte.“). Vgl. NK KSA 6, 174, 14 f.

Immerhin reagierten auch Fachleute auf N.s Aneignung der Physiologie. So berichtete Franz Overbeck im Brief an Heinrich von Köselitz, 26. 09. 1889 über den Physiologie-Professor Gustav (von) Bunge: „Kürzlich begrüsste ich meinen hiesigen Collegen von der physiologischen Chemie wieder und fand ihn, der sich bis dahin ziemlich ablehnend gegen meine Hinweise auf N. verhalten hatte, von Götzendämmerung und Genealogie buchstäblich umgeworfen.“ (Overbeck / Köselitz 1998, 256). Zur rezeptionsgeschichtlichen Perspektivierung von N.s Bemühen um die Physiologie vgl. auch Cioran 1995, 11: „Mit Baudelaire ist die Physiologie in die Poesie eingedrungen; mit Nietzsche in die Philosophie. Durch sie wurden die organischen Störungen zum Gesang und zum Begriff erhoben. Als Verbannte der Gesundheit hatten sie die Aufgabe, der Krankheit eine Karriere zu sichern.“

144, 21 f. *Moral war immer ein Prokrustes-Bett.*] Das „Prokrustes-Bett der Tugend“ erwähnt M 499, KSA 3, 24 beiläufig, in Anspielung auf die antike Prokrustes-Legende: „*Prokrustes* (‚Ausrecker‘), im griech. Mythus Beiname des Polypemon oder Damastes, eines Räubers in der Umgegend von Eleusis, der seine Opfer auf eine Bettstelle legte und, wenn sie sich als zu kurz erwies, ihnen die überschüssigen Gliedmaßen abhackte. Im entgegengesetzten Fall hämmerte und reckte er ihnen die Glieder auseinander. Er ward von Theseus am Kephisos getötet. Daher der Ausdruck ‚Bett des P.‘ sprichwörtlich für jedes ungerechtfertigte Abkürzen oder Ausdehnen wie überhaupt für eine peinliche Lage, in welche jemand gezwungen wird.“ (Meyer 1885–1892, 13, 407).

144, 23–25 *es giebt auch heute noch Parteien, die als Ziel den Krebsgang aller Dinge träumen. Aber es steht Niemandem frei, Krebs zu sein.*] Vgl. NK 62, 23–63, 2.

144, 26–28 *man muss vorwärts, will sagen Schritt für Schritt weiter in der décadence (— dies meine Definition des modernen „Fortschritts“...)*]

Vgl. NK 136, 13 f. Viel Chancen, an der Zwangsläufigkeit dieses Prozesses zu rütteln, räumt auch der folgende Satz 144, 28–31 nicht ein.

44

Das in diesem Abschnitt artikulierte Vertrauen in die Reichweite genialen Tuns relativiert ein Blick auf GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 30–32. Das bereits in MA I entromantisierte Künstler-Genie aus GT erscheint im Spätwerk als Entgrenzungsspezialist.

145, 2 *Mein Begriff von Genie*.] Vgl. NK 139, 6. Im Frühwerk hat N. im Blick auf Wagner und Schopenhauer einem Genie-Kult gehuldigt, die in einer Sturm-und-Drang-Tradition stand, vgl. z. B. NK KSA 1, 68, 25–27. In AC 29, KSA 6, 199, 29 f. u. 200, 10 f. polemisiert N. dagegen, dass Ernest Renan in seiner *Vie de Jésus* Jesus mit den Begriffen „Held“ (Renan 1867, 392 u. ö.) und „Genie“ (z. B. Renan 1867, 134 u. 357) bedenke, vgl. NK KSA 6, 199, 27–30. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 wählt er den extremsten Gegentypus zu Jesus, Napoleon Bonaparte als Repräsentanten seines eigenen Geniebegriffs, den er weniger expliziert als illustriert. Zum Genie-Begriff bei N. allgemein vgl. z. B. NHB 239–241 (Giuliano Campioni), Schmidt 2004, 129–168, ferner Sommer 2011c, als eine Quelle N.s Joly 1883.

145, 2–6 *Grosse Männer sind wie grosse Zeiten Explosiv-Stoffe, in denen eine ungeheure Kraft aufgehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, dass lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, — dass lange keine Explosion stattfand*.] Der große Mann kann sich damit die aufgestaute Entwicklung auch in der Entartung, von der GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 43, KSA 6, 144, 28–31 spricht, zunutze machen. So sieht der Umwerter sein Verhältnis zu seiner eigenen Zeit. An einer Parallelstelle in EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 269, 1–5 kommt dies noch stärker zum Tragen: „Die höheren Naturen haben ihren Ursprung unendlich weiter zurück, auf sie hin hat am längsten gesammelt, gespart, gehäuft werden müssen. Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein — oder Alexander, dieser leibhafte Dionysos…“

145, 3 *Explosiv-Stoffe*] Vgl. GD Was ich den Alten verdanke 3, KSA 6, 157, 10 und FW 38, KSA 3, 406. Bekanntlich hat N. nach Widmanns Rezension von JGB (dazu NK 136, 17–21) eine große Schwäche für den Dynamit-Vergleich, vgl. EH Warum ich ein Schicksal bin 1 u. NK KSA 6, 365, 7 f.

145, 9 f. *Was liegt dann an Umgebung, an Zeitalter, an „Zeitgeist", an „öffentlicher Meinung"!*] Von der „öffentlichen Meinung" grenzt sich N. schon sehr früh ab (vgl. z. B. UB I DS 1, KSA 1, 159); die Unzeitgemäßheit, die N. in UB I-IV zu seinem Markenzeichen machen will, besteht wesentlich in dieser Abgrenzung vom landläufig Geglaubten und Gemeinten, eben von der „öffentlichen Meinung", die N. überdies mit opportunistischem Journalismus assoziiert — wie auch der Historiker Heinrich Wuttke, der dem Pressewesen und der „öffentlichen Meinung" in Deutschland eine erbitterte Polemik lieferte, die N. besaß (*Die deutschen Zeitschriften und die Entstehung der öffentlichen Meinung,* 1875). In N.s Lektüren zur Abfassungszeit von GD findet sich bei Goncourt 1888, 3, 29 etwa folgende Bemerkung: „Quelle ironie! Les gens d'esprit, de génie, se tuant toute leur vie pour cette grosse bête de public, tout en méprisant, au fond de leur cœur, chaque imbécile qui le compose." („Welche Ironie! Die Menschen von Geist, von Genie verbrauchen sich völlig ihr ganzes Leben lang für dieses große Biest der Öffentlichkeit und eigentlich verachten sie aus tiefstem Herzen jeden einzelnen Dummkopf, der sie ausmacht.").

145, 14–17 *Und weil Napoleon anders war, Erbe einer stärkeren, längeren, älteren Civilisation als die, welche in Frankreich in Dampf und Stücke gieng, wurde er hier Herr, war er allein hier Herr.*] In FW 362, KSA 3, 610, 16–21 wird deutlich benannt, welche früheren Geschichtsepochen sich in Napoleon reinkarnieren, nämlich die Antike und die Renaissance: „Napoleon, der in den modernen Ideen und geradewegs in der Civilisation Etwas wie eine persönliche Feindin sah, hat mit dieser Feindschaft sich als einer der grössten Fortsetzer der Renaissance bewährt: er hat ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder heraufgebracht." Zu N. als Bonapartist ausführlich Dombowsky 2008. Eine Hauptquelle von N.s später Napoleon-Begeisterung ist Hippolyte Taines Essay *Napoléon Bonaparte* von 1887 (vgl. Campioni 2009a, 197–199 u. KGB III 7/3, 1, S. 141 f. zu N.s Brief an Taine vom 04. 07. 1887, wo N. Taines „unvergleichlich starke und einfache Charakteristik Napoleons" lobt — KSB 8, Nr. 872, S. 106, Z. 6 f.).

Dass große Individuen Erben nicht ihrer Eltern, sondern viel früherer Epochen seien, sagt N. auch in EH Warum ich so weise bin 3, KSA 6, 269 und bezieht es auf sich selbst, vgl. NK KSA 6, 269, 1–5 sowie seinen Brief an Overbeck, 14. 04. 1887, KSB 8, Nr. 831, S. 57 f. In M 298, KSA 3, 221 f. hat sich N. gegenüber dem Heroen- und Genie-Kult, der sich insbesondere an Napoleon festgemacht habe, hingegegen noch ironisch-reserviert gezeigt; mit der im Spätwerk sich abzeichnenden Selbstapotheose darf nun aber auch Napoleon zum Genie aufrücken (dazu Hödl 2009, 498).

145, 24 f. *Dass man hierüber in Frankreich heute sehr anders denkt*] Vgl. z. B. Guyau, der in seiner *Esquisse* die Schattenseiten und Einseitigkeit des

napoleonischen Genies vorrechnet: „Certains caractères ont surtout la fécondité de la volonté, par exemple Napoléon I^er^; ils bouleversent la surface du monde dans le but d'y imprimer leur effigie: ils veulent substituer leur volonté à celle d'autrui, mais ils ont une sensibilité pauvre, une intelligence incapable de créer au grand sens du mot, une intelligence qui ne vaut pas par elle-même, qui ne pense pas pour penser et dont ils font l'instrument passif de leur ambition." (Guyau 1885, 23 = Guyau 1921, 100. „Einige Charaktere, wie zum Beispiel Napoleon I., besitzen hauptsächlich eine Fruchtbarkeit des Willens; sie stellen die Welt auf den Kopf, mit dem Ziel, ihr ihren Stempel aufzudrücken: sie wollen den Willen der anderen mit ihrem Willen ersetzen, aber sie haben eine geringe Sensibilität, eine Intelligenz, die unfähig ist, etwas zu schaffen im eigentlichen Sinn dieses Wortes, eine Intelligenz, die für sich selbst nichts wert ist, die nicht nachdenkt um nachzudenken, und aus der sie schließlich das passive Instrument ihres Ehrgeizes machen.").

145, 25–28 *dass dort die Theorie vom milieu, eine wahre Neurotiker-Theorie, sakrosankt und beinahe wissenschaftlich geworden ist und bis unter die Physiologen Glauben findet*] Insbesondere Auguste Comte und Hippolyte Taine haben dem Milieu — synonym für Umgebung oder Umwelt — eine entscheidende Rolle bei der Prägung individueller Persönlichkeit zugebilligt. Literarische Kunstwerke auf Milieugegebenheiten zurückzuführen, war etwa eine Praxis bei Sainte-Beuve, die N. bei Albert 1885, 2, 320 f. kritisiert fand. Autoren wie Émile Zola machten aus der Milieu-Theorie ein literarisches Programm, nämlich den Menschen als Produkt seines Milieus und in Interaktion mit ihm darzustellen (zu Zola und Taine vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[56], 28 = KGW IX 7, W II 3, 174, 50–56). Taine begreift neben *race* und *moment* das *milieu* als mechanischen Determinanten des Menschen und der Kultur (in der von N. gelesenen Übersetzung heißt das dann: „Die Rasse, die Sphäre und der Zeitpunkt" — Taine 1878b, 1, 15 f., vgl. NK 100, 2 f.). Oder wie N. in NL 1885, KSA 11, 34[12], 426 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 190, 14–26) den Gedanken fasst: „Pascal beleidigt durch die Vorstellung daß das Wetter, daß helle und heitere Himmel auf ihn Einfluß haben. Jetzt — ist die Theorie des Milieu am bequemsten! alles übt Einfluß, das Resultat ist der Mensch selber."

Entsprechend fällt die Kritik aus, die 145, 25–28 aufnimmt: „Gegen die Lehre vom Einfluß des milieu und der äußeren Ursachen: die innere Kraft ist unendlich überlegen; Vieles, was wie Einfluß von Außen aussieht, ist nur ihre Anpassung von Innen her. Genau dieselben milieu's können entgegengesetzt ausgedeutet und ausgenutzt werden: es giebt keine Thatsachen. — Ein Genie ist nicht erklärt aus solchen Entstehungs-Bedingungen –" (NL 1885/86, KSA 12, 2[175], 154, 10–16 = KGW IX 5, W I 8, 53, 2–13). In NL 1886/87, KSA 12, 7[33], 306, 14–16 rückt dann der zweite Faktor in Taines triadischem Schema

in den Vordergrund: „Gegen die Theorie vom ‚milieu'. Die Rasse unsäglich wichtiger. Das milieu ergiebt nur ‚Anpassung'; innerhalb derselben spielt die ganze aufgespeicherte Kraft." Die Reflexion darauf, inwiefern das Milieu die Ausbildung bestimmter Individualitätsformen begünstigt, weist N. in den zur Publikation bestimmten Werken freilich nicht prinzipiell, sondern nur im Blick auf das Genie von sich. Im Fall des dezidiert nicht als Genie geltenden Jesus von Nazareth ist der Rückgriff auf das Milieu-Schema offenbar legitim, vgl. NK KSA 6, 201, 25 f. Im späten Nachlass hingegen verdächtigt N. die „Lehre vom Milieu" generell als „décadence-Theorie, aber eingedrungen und Herr geworden in der Physiologie" (NL 1888, KSA 13, 15[105], 468). In der nächsten Notiz wird die Überlegung von 145, 25–28 breiter ausgeführt: „Die Theorie vom Milieu, heute die Pariser Theorie par excellence, ist selbst ein Beweis von einer verhängnißvollen Disgregation der Persönlichkeit: wenn das Milieu anfängt zu formen und es dem Thatbestand entspricht, die Vordergrunds-Talente als bloße Concrescenzen ihrer Umgebung verstehen zu dürfen, da ist die Zeit vorbei, wo noch gesammelt, gehäuft, geerntet werden kann — die Zukunft ist vorbei…" (NL 1888, KSA 13, 15[106], 468, 4–10).

Zu den von N. studierten Physiologen, bei denen die Milieu-Theorie Gehör findet, zählt Féré, der beispielsweise schreibt: „Il est certain que la criminalité et la folie augmentent parallèlement à la civilisation. Il n'y a pas lieu de s'en étonner: la civilisation, en effet, le développement des sciences et de l'industrie, est la conséquence de la nécessité de l'adaptation au milieu." (Féré 1888, 87. „Es ist gewiss, dass Kriminalität und Wahnsinn parallel zur Zivilisation zunehmen. Es gibt keinen Grund, darüber zu staunen: Die Zivilisation, eigentlich die Entwicklung der Wissenschaften und der Industrie, ist die Konsequenz der notwendigen Anpassung an das Milieu.").

Der Ausdruck „Neurotiker" kommt in N.s Werken nur hier vor; er ist im Unterschied zu Neurose auch in den einschlägigen allgemeinen Wörterbüchern und Lexika bis 1888 nicht vermerkt. „Die Bezeichnung Neurose ist für alle N[ervenkrankheiten] im Gebrauch, vor allem für solche N., bei denen anatomische Veränderungen nicht nachgewiesen werden können, welche wir demnach als funktionelle N[ervenkrankheiten] anzusehen pflegen" (Meyer 1885–1892, 12, 60). Versteht man den Neurotiker wie im heutigen Sprachgebrauch als denjenigen, der unter einer solchen Nervenkrankheit leidet — Neuropath sagt man im 19. Jahrhundert zumeist —, so ist eine „Neurotiker-Theorie" von Nervenkranken selbst ausgedacht — um wiederum Nervenkranke zu beschreiben.

Die Assoziation von Genie und *névrose*, Neurose, ist in der von N. gelesenen, französischen Literatur weit verbreitet, vgl. z. B. die Diskussion bei Brunetière 1887, 39 (Seite von N. markiert, NPB 155) im Blick auf Pascal: „le génie n'est pas une névrose, mais il ne suffit pas à nous préserver d'en avoir une;

et, inversement, pour avoir une névrose, nous ne tombons pas au-dessous d'un lourdaud, d'un enfant, d'une bête. Mais ‚les maladies nous gâtent le jugement et le sens. Et si les grandes l'altèrent sensiblement, je ne doute point que les petites n'y fassent impression à proportion.'" („Genie ist keine Nervenkrankheit, aber es reicht nicht aus, um uns vor einer Nervenkrankheit zu bewahren; und umgekehrt, um eine Nervenkrankheit zu haben, braucht man nicht unterhalb eines Holzkopfes, eines Kindes, eines Tieres zu fallen. Aber ‚die Krankheiten verderben unsere Urteilskraft und unser Empfinden. Wenn die großen Krankheiten sie merklich beeinträchtigen, habe ich keinen Zweifel, dass die kleinen Krankheiten anteilsmäßig Einfluss nehmen.'") Vgl. dazu NK KSA 6, 22, 33. Desprez 1884, 140 schreibt: „entre tous M. Daudet est un névrosé" („unter allen ist Herr Daudet ein Neurotiker"), braucht also das Substantiv, das heute als „Neurotiker" übersetzt wird, und betrachtet die Gegenwartsliteratur insgesamt als Neuropathologe (ebd., 195): „Le point de départ a été la maladie du XIX^{e} siècle, la névrose. Nos livres prouvent ce détraquement des nerfs et permettent de suivre les progrès du mal, comme la littérature du XVI^{e} siècle, débordante de chair est l'image d'une société un peu grossière que le sang étouffe; et comme la littérature équilibrée du XVII^{e} siècle ressemble à la cour cérémonieuse de Louis XIV. Aujourd'hui les Baudelaire et les Barbey d'Aurevilly font école." („Der Ausgangspunkt war die Krankheit des 19. Jahrhunderts, die Nervenkrankheit. Unsere Bücher zeugen von dieser Nervenstörung und erlauben die Entwicklung des Übels zu verfolgen, wie die Literatur des 16. Jahrhunderts, die vor Fleischeslust strotzte, das Bild einer grobschlächtigen Gesellschaft ist, die vor Blut zu ersticken drohte; und wie die ausgeglichene Literatur des 17. Jahrhunderts dem zeremoniellen Hof von Ludwig XIV. gleicht. Heutzutage machen die Baudelaires und Barbeys d'Aurevilly Schule").

145, 28 *unter die Physiologen*] Vgl. NK 144, 18.

145, 28 f. *das „riecht nicht gut", das macht Einem traurige Gedanken*] AC 46, KSA 6, 223, 22–25 spricht davon, dass erste Christen und polnische Juden schlecht röchen und scheint damit antisemitische Stereotypen aufzunehmen. Die Metapher des schlechten Geruchs taucht im Spätwerk freilich oft da auf, wo es um niedrigen sozialem Status und die entsprechende Theorie vom Milieu geht, vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 16 zu Zola sowie GD Die „Verbesserer" der Menschheit 3, KSA 6, 100, 14. N. nimmt in EH Warum ich so weise bin 8 eine „unheimliche Reizbarkeit des Reinlichkeits-Instinkts" für sich in Anspruch, weswegen er „das Innerlichste, die ‚Eingeweide' jeder Seele physiologisch wahrnehme — r i e c h e" (KSA 6, 275, 18–21).

145, 30 *betrüben*] In Mp XVI 4 heißt es hier: „betrüben: dort ist es das demokratische Vorurtheil welches sich den großen Mann nur als Volks-Werkzeug

und -Hampelmann zu denken weiß: oder das Vorurtheil Carlyle's ~~die religiöse Zurechtlegung~~ das die Christlichkeit Englands vertritt und aus Genie und Heros religiöse Begriffe schafft" (KSA 14, 433).

145, 32 f. *demokratisch in der Art Buckle's*] Mit dem Werk des englischen Historikers Henry Thomas Buckle (1821–1862) ist N. zunächst durch die Lektüre von Littré 1876 in Berührung gekommen — dieses Buch enthält einen Essay über Buckles Zivilisationsgeschichte —, las dann 1881 Buckles eigene *Essays* (Buckle 1867), insbesondere einen über John Stuart Mill. 1887 konsultierte er in der Bibliothek von Chur Buckles Hauptwerk, seine *Geschichte der Civilisation in England* — „und sonderbar! es ergab sich, daß B⟨uckle⟩ einer meiner stärksten Antagonisten ist. Übrigens ist es kaum glaublich, wie sehr E. Dühring sich von den plumpen Werthurtheilen dieses Demokraten in historischen Dingen abhängig gemacht hat" (N. an Heinrich Köselitz, 20. 05. 1887, KSB 8, Nr. 851, S. 79, Z. 52–55). Diese Lektüre wird dann in GM I 4 greifbar: „Welchen Unfug aber dieses [sc. demokratische] Vorurtheil, einmal bis zum Hass entzügelt, in Sonderheit für Moral und Historie anrichten kann, zeigt der berüchtigte Fall Buckle's; der Plebejismus des modernen Geistes, der englischer Abkunft ist, brach da einmal wieder auf seinem heimischen Boden heraus, heftig wie ein schlammichter Vulkan und mit jener versalzten, überlauten, gemeinen Beredtsamkeit, mit der bisher alle Vulkane geredet haben." (KSA 5, 262, 10–17) Zu N.s Buckle-Rezeption siehe Brobjer 2008a, 149–152.

Welche Position in 145, 32 f. genau angegriffen wird, arbeitet NL 1888, KSA 13, 16[39], 497 f. heraus: „Bis zu welchem Grade die Unfähigkeit eines pöbelhaften Agitators der Menge geht, sich den Begriff ‚höhere Natur' klar zu machen, dafür giebt Buckle das beste Beispiel ab. Die Meinung, welche er so leidenschaftlich bekämpft — daß ‚große Männer', Einzelne, Fürsten, Staatsmänner, Genies, Feldherrn die Hebel und Ursachen aller großen Bewegungen sind — wird von ihm instinktiv dahin mißverstanden, als ob mit ihr behauptet würde, das Wesentliche und Werthvolle an einem solchen ‚höheren Menschen' liege eben in der Fähigkeit, Massen in Bewegung zu setzen, kurz in ihrer Wirkung... Aber die ‚höhere Natur' des großen Mannes liegt im Anderssein, in der Unmittheilbarkeit, in der Rangdistanz — nicht in irgend welchen Wirkungen: und ob er auch den Erdball erschütterte."

145, 33 *religiös in der Art Carlyle's*] Vgl. NK 119, 10–29. Taine 1880, 3, 426 zitiert und kommentiert Carlyle wie folgt: „‚Jede Religion, die nicht auf Thätigkeit hinausgehet, kann fortgehen und bei den Brahminen, den Antinomianern, den taumelnden Derwischen oder sonst wo bleiben; bei mir wird sie niemals eine Stätte finden.' Das ist wohl möglich; aber sie findet ihn anderswo. Wir berühren hier den englischen und engherzigen Zug dieser deutschen und so

weiten Auffassung. Es gibt viele Religionen, die durchaus nicht moralisch, es gibt deren noch viel mehr, die durchaus nicht praktisch sind.“ (Von „Auffassung“ an von N. mit Randstrich markiert.) Vgl. auch NK 65, 17 f. und zu N.s Abgrenzung von Carlyles Heldenbegriff im Blick auf Napoleon Dombowsky 2008, 353–357.

146, 2 f. *Der grosse Mensch ist ein Ende; die grosse Zeit, die Renaissance zum Beispiel, ist ein Ende.*] Damit positioniert sich N. einmal mehr im Gegensatz zum landläufigen geschichtsphilosophischen Begriff eines Fortschrittes, der die gesamte Gattung Mensch umfasst, vgl. NK 136, 13 f. sowie zum Renaissancismus NK 136, 24–30. Wenn freilich ein „Ende“ wie die Menschen der Renaissance oder Goethe (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49–50) erreicht ist, gibt es streng genommen kaum mehr einen Grund, danach die kulturelle Arbeit fortzusetzen — es sei denn, neue Ziele würden gesetzt. Vgl. NK 152, 23–25.

146, 5 f. *Der Instinkt der Selbsterhaltung ist gleichsam ausgehängt*] Den Ausdruck „Instinkt der Selbsterhaltung“, der bei N. nur in 146, 5 f., in EH Warum ich so klug bin 8, KSA 6, 291, 29 sowie in NL 1888, KSA 13, 14[29], 233, 20 (KGW IX 8, W II 5, 176, 60–62 u. 177, 28) belegt ist, hat N. bei Höffding gefunden: „Der Instinkt der Selbsterhaltung führt von Anfang an zur Erkenntnis der Aussenwelt: Not lehrt denken, ebensowohl wie sie beten lehrt.“ (Höffding 1887, 269) „Von Anfang an wird nun den Bedingungen des Lebens zufolge die gefühlte Lust oder der gefühlte Schmerz fast durchaus [sc. in der alten Wortbedeutung: ganz] dadurch bestimmt werden, was dem Erhalten und der Entwickelung des eignen Daseins frommt. Schon die unwillkürlichen Bewegungen, die kein deutliches und klares Bewusstsein voraussetzen, sind mehr oder weniger auf etwas Derartiges gerichtet. Es äussert sich in diesen ein Instinkt der Selbsterhaltung, der indes (besonders im Menschen) bei weitem vollkommen [sic — Zeile von N. mit Fragezeichen markiert] ist. In den unwillkürlichen Bewegungen des Saugens und in der Neigung, alles Gefasste dem Mund zu nähern, kann man eine Tendenz erblicken, alles auf sich selbst als Mittelpunkt zu beziehen; dieser Mittelpunkt selbst ist indes aber nicht das Objekt irgend einer Vorstellung. Wenn Vorstellungen dessen entstehen, was Lust oder Unlust erregt, so rührt sich der Instinkt der Selbsterhaltung als Liebe oder Abscheu und nimmt nun den Charakter des Triebes an“ (Höffding 1887, 306; zweitletzter Satz von N. mit „NB“ markiert). Auf derselben Seite behandelt Höffding das „Gefühl der Macht“ — vgl. NK 124, 14 und NK KSA 6, 170, 2.

146, 6–8 *der übergewaltige Druck der ausströmenden Kräfte verbietet ihm jede solche Obhut und Vorsicht*] Vgl. NK 145, 2–6.

45

Für diesen Abschnitt, der den Verbrecher in die Nähe des Genies rückt, ist die Auseinandersetzung mit Féré 1888 sowie Galton 1883 von Bedeutung, vgl. nach Abschluss des Druckes von GD auch N.s Brief an August Strindberg, 08. 12. 1888 (KSB 8, Nr. 1176, S. 508) sowie Strindbergs eigene kritische Anfrage an N.s Verbrechertypologie in seinem Brief von Anfang Dezember 1888, KGB III 6, Nr. 621, S. 376 (dazu Dahlkvist 2009, 92–94 und Kohli 2011, 37–39). Féré 1888, 63 meint gerade feststellen zu können, dass sich das Verbrechen im Unterschied zu anderen neuropathologischen Degenereszenzen kaum mit dem Genie paare (N. hat diese Seite markiert, NPB 224). Freilich stammen erste Überlegungen, die unmittelbar in den Text von GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45 einflossen, wohl bereits vom Herbst 1887, vgl. NL 1887, KSA 12, 10[50], 478–480 (KGW IX 6, W II 2, 107–108). Dann gibt es noch drei weitere Fassungen, nämlich W II 5, 171, Mp XVI 4 sowie W II 6, 132–130, die lautet: „Der Verbrecher-Typus: das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen: so daß alle seine Triebe im Bann des Verdachts, der Furcht, der Unehre habituell mit den niederdrückenden Affekten verwachsen, folglich, physiologisch, entarten. Der Verbrecher ist ein krankhafter Typus des starken Menschen, der das, was er am Besten kann, am Liebsten thäte, heimlich, unter langer Spannung, Vorsicht, Schlauheit thun muß, der ein für alle Mal darauf verzichten muß, sich öffentlich zu Ehren zu bringen; der mehr und mehr das Unvortheilhafte und Gefährliche seiner Instinkte fühlen lernt, bis er endlich den Instinkt als Tyrann übrig behält und die Ehrfurcht vor ihm bei sich selber einbüßt… Er erntet die Freude nicht mehr ein, die alle Freiheit des Willens und des Handelns bringt… Er wird fatalistisch… Die Gesellschaft ist, unsere zahme ängstliche mittelmäßige Gesellschaft, in der ~~nothwendig~~ der starke Mensch zum Verbrecher ~~entartet~~ entarten muß. Man denke an jene sibirische Zuchthäusler, welche Dostoijewsky schildert: er nimmt sie als die stärksten und tüchtigsten Naturen [?] der russischen Seele. Solchen Naturen fehlt die Zustimmung, die Überzeugung, als nützlich und wohlthätig, als gleich empfunden zu werden; es fehlt die schöne Sichtbarkeit, das offene Recht, das Tageslicht auf die Handlungen. Der Verbrecher hat die Farbe des Unterirdischen auf seine Gedanken und Handlungen: alles an ihm ist bleich. Die öffentliche Billigung und Gutheißung unseres Daseins ist auch ein Sonnenschein. — Ich beobachte, wie fast unwillkürlich jede große Abseitigkeit, jedes lange allzulange Unterhalb, jede sehr ungewöhnliche, schlecht begreifliche, undurchsichtige Existenz-Form den Typus des Verbrechers heraustreibt, beim sogenannten Genie so gut als bei dem Agitator der Tugend… Alle großen Neuerer sehen, mit dem Auge des Nierenprüfers ausgeforscht, in den Zeiten, wo sie nur erst neuer-

ten, wo sie noch kein Erfolg ‚bewies' — großen Verbrechern zum Verwechseln ähnlich. Jedes Genie kennt als eine seiner Verpuppungsformen, eine Art von ‚katilinarischer Existenz', sei es auch nur im Geistigsten: glückliche Wesen, ohne daß die Nicht-Genies je ein Geruch davon bekommen dürften. Es giebt Vieles, was von Natur verschwiegen bleibt. Eine Entstehungsgeschichte der Ausnahme sollte nie geschrieben werden. — " (KSA 14, 433).

Bei Guyau 1887, 355, wo über die Unfähigkeit der Verbrecher zum Familienleben, zur Wissenschaft, zum ästhetischen Empfinden und zu „toutes les nuances de la vie morale" gesprochen wird, notiert N. fünfmal „Esel" an den Rand und schreibt unten auf die Seite: „man lese [?]! Borgia / Cardanus / Benven. Cellini" (reproduziert in NPB 274). Zur genauen Analyse und den Transformationen von N.s Verbrecherbild vgl. Stingelin 1994; Stingelin 1996, 163–166 sowie Balke 2003.

146, 19 f. *Der Verbrecher und was ihm verwandt ist.*] Zum konventionellen Bild des gewissenlosen Verbrechers und seiner „folie morale" vgl. z. B. Guyau 1887, 356. In Paul Bourgets Roman *André Cornélis*, den N. gemäß seinem Brief an Taine vom 04. 07. 1887 zwar nicht mochte (KSB 8, Nr. 872, S. 106, Z. 17), aber doch gelesen hat, ist in N.s Handexemplar mit Eselsohr eine Seite markiert, auf der davon die Rede ist, „que Messieurs les assassins ont leur honneur à eux" („dass die Herren Mörder einen eigenen Ehrbegriff haben") (Bourget 1887, 199). Einem Untersuchungsrichter schreibt Bourget 1887, 202 eine „zynische" Position zu, die das Gewissen des Verbrechens zum sozialen Konstrukt erklärt: „Il dit que c'est là une question d'estomac et d'éducation religieuse. Il prétend qu'un homme qui digérerait à merveille, et à qui, tout enfant, on n'aurait jamais parlé de l'enfer, pourrait voler et tuer du matin au soir, sans jamais connaître d'autres remords que la crainte des gendarmes..." („Er sagt, dass dies eine Frage des Magens und der religiösen Erziehung ist. Er gibt vor, dass ein Mensch, der bestens verdauen würde und dem man von Kindsbeinen an nie etwas von der Hölle erzählt hätte, vom Morgen bis zum Abend stehlen und morden könnte, ohne irgendwelche anderen Gewissensbisse zu empfinden als die Angst vor den Gendarmen...").

146, 20–22 *Der Verbrecher-Typus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, ein krank gemachter starker Mensch.*] N.s Brief an Strindberg vom 08. 12. 1888 stellt den Bezug dieser damals frisch gedruckten Überlegungen über die Natur des Verbrechers mit der Vererbungstheorie von Francis Galton her: „Der hereditäre Verbrecher décadent, selbst Idiot — kein Zweifel! Aber die Geschichte der Verbrecher-Familien, für die der Engländer Galton (‚the hereditary genius') das größte Material gesammelt hat, führt immer auf einen zu starken Menschen für ein gewisses sociales niveau

zurück.“ (KSB 8, Nr. 1176, S. 508, Z. 10–14) „Der letzte grosse Pariser Criminalfall Prado gab den klassischen Typus: Prado war seinen Richtern, seinen Advokaten selbst durch Selbstbeherrschung, esprit und Übermuth überlegen; trotzdem hat ihn der D r u c k der Anklage physiologisch schon so heruntergebracht, daß einige Zeugen ihn erst nach alten Porträts wiedererkannten. – “ (Ebd.) Die einschlägigen Äußerungen Galtons über die Erblichkeit verbrecherischer Anlagen finden sich nicht in dem von N. genannten Werk *Hereditary Genius* (Galton 1869, eine Lektüre N.s lässt sich nicht nachweisen), sondern in den unter N.s Büchern erhaltenen *Inquiries into Human Faculty* (Galton 1883, 61–68, NPB 238 f., Nachweise bei Haase 1989, 636, Fn. 15). Exzerpte aus Galton 1883, 61–68 sind die Notate NL 1884, KSA 11, 25[18] u. [19], 17; sie werden in N.s Werk an einigen Stellen weiterentwickelt, vgl. Haase 1989, 637–642.

Der Aspekt der Erblichkeit, den N. im Brief an Strindberg unterstreicht (vgl. Galton 1883, 63:“[i]t is, however, easy to show that the criminal nature tends to be inherited“), entfällt in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 45 ganz; stattdessen betont N. mit Galton 1883, 62, dass erst die Umgebung den Kriminellen zum Kriminellen mache. Bei Galton ist der Verbrecher allerdings nicht per se ein krank gemachter Starker, vgl. Schank 2000, 396. Cesare Lombrosos *Uomo delinquente* (1876) hat N. wohl nicht gelesen, dürfte aber durch sekundäre Quellen —vielleicht Tarde 1885 — über die Hauptzüge seiner Kriminalanthropologie unterrichtet gewesen sein. Obwohl Lombroso die Idee des geborenen Verbrechers herausarbeitet, wird doch auch in seinem Gefolge die soziale Komponente mitreflektiert: „un homme peut être maintenu à son rang social, dans son groupe social; mais, reconnu immoral de naissance, c’est-à-dire antisocial, il doit être mis hors la loi sociale. C’est un fauve à face humaine. Tel qu’un tigre, échappé d’une ménagerie, qui se promène dans nos cités, il convient de l’expulser, de l’excommunier socialement. Or, les bagnes et les prisons sont justement l’expression, jusqu’ici unique, de cette excommunication majeure ou mineure.“ (Tarde 2000, 103. „[E]in Mensch kann sich in seinem sozialen Rang, in seiner sozialen Gruppe behaupten; aber wenn er von Geburt an als immoralisch gilt, das heißt: anti-sozial, muss er außerhalb des sozialen Gesetzes gestellt werden. Er ist ein Raubtier mit menschlichem Antlitz. Wie ein Tiger, einer Menagerie entkommen, der nun durch unsere Städte spaziert, ist es angebracht, ihn auszuschließen, ihn gesellschaftlich zu exkommunizieren. Im Übrigen sind die Zuchthäuser und die Gefängnisse bis heute einzigartiger Ausdruck genau dieser kleineren oder größeren Exkommunikation.“). Féré 1888, 130 macht seinerseits die Umstände für die Realisierung verbrecherischer Anlagen verantwortlich: „Les criminels et les autres dégénérés sont les conséquences de leurs antécédents, et plus ou moins influencés par leur milieu. Malgré de grandes probabilités tirées de leurs caractères physiques et de leurs manifesta-

tions physiologiques ou psychiques, rien ne prouve que, considérés individuellement, leur évolution soit nécessairement fatale.“ („Die Kriminellen und die anderen Degenerierten sind die Konsequenzen ihrer Vorfahren und mehr oder weniger von ihrem Milieu beeinflusst. Trotz der starken Wahrscheinlichkeit, die aus ihren körperlichen Merkmalen und ihren physiologischen oder psychischen Manifestationen abzuleiten sind, beweist nichts, dass, wenn sie einzeln betrachtet werden, ihre Entwicklung notwendigerweise fatal sein wird.“) Lombroso näherte nicht nur Verbrechen und Genie einander an, sondern in *Genio e follia* von 1872, das ab 1887 in einer deutschen Übersetzung bei Reclam auf Deutsch vorlag, Genie auch dem Wahnsinn: „Es giebt zwischen der Physiologie des Mannes von Genie und der Pathologie des Geisteskranken nicht wenige zusammentreffende Punkte. — Es giebt Verrückte mit Genie, und Genies, die verrückt sind. — Aber es giebt und gab sehr viele Genies, die, abgesehen von einigen Abweichungen des Empfindungsvermögens, niemals an Irrsinn litten.“ (Lombroso 1887, 341) Freilich ist eine direkte Lektüre N.s auch für dieses Lombroso-Werk nicht belegt. Vgl. auch NK KSA 6, 189, 1–3, zum Kriminalitätsdiskurs im 19. Jahrhundert allgemein Talkenberger 2011 (mit einer Reihe aufschlussreicher Selbstzeugnisse damaliger Krimineller).

146, 22–26 *Ihm fehlt die Wildniss, eine gewisse freiere und gefährlichere Natur und Daseinsform, in der Alles, was Waffe und Wehr im Instinkt des starken Menschen ist, zu Recht besteht. Seine Tugenden sind von der Gesellschaft in Bann gethan*] Vgl. Galton 1883, 62: „We must guard ourselves against looking upon vicious instincts as perversions, inasmuch as they may be strictly in accordance with the healthy nature of the man [...]. [W]hen the conditions under which the race is living have recently been changed, some instincts which were adapted to the old state of things are sure to be fallacious guides to conduct in the new one. A man who is counted as an atrocious criminal in England, and is punished as such by English law in social self-defence, may nevertheless have acted in strict accordance with instincts that are laudable in less civilised societies. The ideal criminal is, unhappily for him, deficient in qualities that are capable of restraining his unkindly or inconvenient instincts“.

146, 23 f. *Waffe und Wehr im Instinkt des starken Menschen*] Vgl. NK KSA 6, 140, 16 f. Von einem „Wehr- und Waffen-Instinkt“ spricht auch EH Warum ich so weise bin 6, KSA 6, 272, 9. Die religiöse Sprechweise in Luthers Lied wird säkular appropriiert.

147, 2–5 *Die Gesellschaft ist es, unsre zahme, mittelmässige, verschnittene Gesellschaft, in der ein naturwüchsiger Mensch, der vom Gebirge her oder aus den Abenteuern des Meeres kommt, nothwendig zum Verbrecher entartet.*] Gal-

ton 1883, 63 gibt ebenfalls dem sozialen Milieu die Schuld am Verbrechertum: „The true state of the case appears to be that the criminal population receives steady accessions from those who, without having strongly-marked criminal natures, do nevertheless belong to a type of humanity that is exceedingly ill suited to play a respectable part in our modern civilisation, though it is well suited to flourish under half-savage conditions, being naturally both healthy and prolific."

147, 3 *verschnittene Gesellschaft*] Vgl. NK 143, 20–22.

147, 6–8 *es giebt Fälle, wo ein solcher Mensch sich stärker erweist als die Gesellschaft: der Corse Napoleon ist der berühmteste Fall*] Vgl. z. B. NK 145, 14–17. Die Vorstellung, dass der große Staatsmann eigentlich ein großer Verbrecher sei, der sich aber durchzusetzen verstanden hat, ist durchaus zeittypisch. So berichtete Theodor Mommsen im Mai 1863 nach einem Besuch bei Napoleon III. brieflich seiner Frau: „ich muß sagen, daß er mir durchaus den Eindruck eines bedeutenden Mannes gemacht hat, wie man ihn unserer Nation wohl wünschen möchte. [...] Ich gestehe, ich bin mit einem Gefühl von Neid weggegangen, daß das Schicksal uns nicht einmal einen solchen grand criminel zuwirft; was könnte der machen mit einer gesunden Nation wie die unsrige ist." (Zitiert nach Rebenich 2007, 95).

147, 8–19 *Für das Problem, das hier vorliegt, ist das Zeugniss Dostoiewsky's von Belang — Dostoiewsky's, des einzigen Psychologen, anbei gesagt, von dem ich Etwas zu lernen hatte: er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens, mehr selbst noch als die Entdeckung Stendhal's. Dieser t i e f e Mensch, der zehn Mal Recht hatte, die oberflächlichen Deutschen gering zu schätzen, hat die sibirischen Zuchthäusler, in deren Mitte er lange lebte, lauter schwere Verbrecher, für die es keinen Rückweg zur Gesellschaft mehr gab, sehr anders empfunden als er selbst erwartete — ungefähr als aus dem besten, härtesten und werthvollsten Holze geschnitzt, das auf russischer Erde überhaupt wächst.*] Zu N.s Bekanntschaft mit Dostojewskij vgl. NK KSA 6, 50, 22–24. Ausführlich dargestellt ist Dostojewskijs Verbannung in Sibirien und seine in den *Souvenirs de la maison des morts* dokumentierten Beobachtungen seiner Mitgefangenen bei Vogüé 1885, 325–334 sowie in Vogüés *Avertissement* zu den *Souvenirs* (Dostoïevsky 1886c, I-XVI). Tatsächlich sind es vom Schicksal gestählte, edle Gestalten, die Vogüé / Dostojewskij da vor Augen führen — freilich solche, die sich in ihr Schicksal demütig, meist christlich leidend fügen. Dostoïevsky 1886c, 17 staunt über die Reuelosigkeit seiner Gefängniskameraden: „J'ai déjà dit que pendant plusieurs années je n'ai pas remarqué le moindre signe de repentance, pas le plus petit malaise du crime commis, et que la plupart des forçats s'estimaient dans leur for intérieur en droit d'agir comme bon leur

semblait.“ („Ich sagte bereits, dass ich während mehreren Jahren nicht das geringste Anzeichen von Reue, nicht das kleinste Unwohlsein in Anbetracht der begangenen kriminellen Tat gesehen habe, und dass die meisten dieser Zwangsarbeiter in ihrem Innersten der Meinung waren, dass sie das Recht hatten, so zu handeln, wie es ihnen gut schien.“) Ferner ebd., 223 f.: „Nos camarades, au contraire (je ne garantis pas qu'il n'y eût pas des exceptions), regardaient d'un tout autre œil leur aventure. — Il est impossible, pensais-je quelquefois, qu'ils aient le sentiment de leur culpabilité et de la justice de leur peine, surtout quand ce n'est pas contre leurs camarades, mais contre leurs chefs qu'ils ont péché. La plupart ne s'avouaient nullement coupables. J'ai déjà dit que je n'observais en eux aucun remords, même quand le crime avait été commis sur des gens de leur conditions. Quant aux crimes commis contre leurs chefs, je n'en parle même /224/ pas. Il m'a semblé qu'ils avaient, pour ces cas-là, une manière de voir à eux, toute pratique et empirique; on excusait ces accidents par sa destinée, par la fatalité, sans raisonnement, d'une façon inconsciente, comme par l'effet d'une croyance quelconque.“ („Unsere Kameraden (ich kann nicht garantieren, dass es keine Ausnahmen gab) betrachteten im Gegenteil ihr Abenteuer aus einem völlig anderen Blickwinkel. — Es ist unmöglich, dachte ich manchmal, dass sie das Gefühl für ihre Schuld oder für die Berechtigung ihrer Strafe haben, vor allem dann, wenn sie sich nicht gegen die eigenen Kameraden, sondern gegen ihre Vorgesetzten versündigt hatten. Die meisten hielten sich für überhaupt nicht schuldig. Ich habe schon gesagt, dass ich an ihnen überhaupt keine Gewissensbisse beobachten konnte, sogar wenn die Tat gegenüber ihresgleichen geschehen ist. Im Bezug auf Straftaten gegenüber ihren Vorgesetzten brauche ich überhaupt /224/ nichts anzufügen. Es schien mir, als hätten sie für diese Fälle eine eigene Art und Weise der Selbstbetrachtung, die sehr praktisch und empirisch war; man entschuldigte diese Unfälle mit seinem Schicksal, mit der Unabwendbarkeit, ohne Nachdenken, in unbewusster Weise, wie durch den Effekt irgend eines Glaubens.“) Vgl. auch NL 1888, KSA 13, 14[155], 338 f. (KGW IX 8, W II 5, 54, 1–60–55, 1, 19). Höffding 1887, 381, Fn. erwähnt Dostojewskij als Psychologe des Verbrechens; zum *Raskolnikow* ausführlicher ebd., 434, Fn. Den Zusammenhang zwischen Raskolnikows Verbrecherlehre und N.s Philosophie stellt Morillas 2008, 130–136 her, vgl. auch Stellino 2009.

147, 12 *die Entdeckung Stendhal's*] Vgl. das Lob Stendhals in JGB 254, KSA 5, 199. N. liest Stendhal schon in den späteren siebziger Jahren (vgl. z. B. CBT 367), wobei eine intensivere Beschäftigung mit Stendhal erst 1879 nach der Lektüre von Taine 1878b, 1, 31 (Anstreichung N.s, NPB 587) und dem Stendhal dort gezollten, hohen Lob zustande kommt (Campioni 2001, 149 bzw. 2009, 184). Vgl. neben EH Warum ich so klug bin 3, KSA 6, 285, 34 („Stendhal, einer

der schönsten Zufälle meines Lebens“) auch N.s Brief an Franz Overbeck, 23. 02. 1887, KSB 8, Nr. 804, S. 27 f., Z. 16–25: „Von Dostoiewsky wußte ich vor wenigen Wochen auch selbst den Namen nicht — ich ungebildeter Mensch, der keine ‚Journale‘ liest! Ein zufälliger Griff in einem Buchladen brachte mir das eben ins Französische übersetzte Werk l’esprit souterrain unter die Augen (ganz so zufällig ist es mir im 21ten Lebensjahre mit Schopenhauer und im 35ten mit Stendhal gegangen!) Der Instinkt der Verwandtschaft (oder wie soll ich’s nennen?) sprach sofort, meine Freude war außerordentlich: ich muß bis zu meinem Bekanntwerden mit Stendhals Rouge et Noir zurückgehen, um einer gleichen Freude mich zu erinnern.“ Sodann N. an Heinrich Köselitz, 13. 02. 1887, KSB 8, Nr. 800, S. 24, Z. 53–55: „Kennen Sie Dostoiewsky? Außer Stendhal hat Niemand mir so viel Vergnügen und Überraschung gemacht: ein Psychologe, mit dem ‚ich mich verstehe‘.“

147, 22 *Tschandala-Gefühl*] Vgl. NK 100, 17 f.

147, 30–32 *So lange der Priester als oberster Typus galt, war jede werthvolle Art Mensch entwerthet…*] In N.s Spätwerk ist die Vorstellung, dass sich die „Priester“ in einem ursprünglichen Kampf gegen die physisch Starken befunden hätten, weitverbreitet. Dabei wird insinuiert, dass die Priester die Starken schließlich überwunden und entmachtet hätten. Als kulturgeschichtliche Hypothese findet sich eine ähnliche Auffassung z. B. bei Caspari 1877, 2, 178–205 unter dem Titel „Priesterkämpfe der Urzeit unter den begabtesten Culturvölkern“, der harsche Urteile ebenfalls nicht zurückhält: „Aber wir irren, wenn wir meinen, das /191/ sich entwickelnde Priesterthum der Urzeit habe früh geahnt und begriffen, daß sich seine bildenden Bestrebungen nicht über das Gebiet des innern Geistes und Gefühls hinauserstrecken konnten, im Gegentheil, die Verführung der rasch erlangten neuen Macht und Herrschaft war viel zu groß, als daß es hier und da unter den Culturvölkern nicht zum Uebermuthe geneigt gewesen wäre, in welchem es sich unterfing, auch eine weltliche Herrschaft sich anzueignen. Damit war aber sehr früh ein unabsehbarer Kampf heraufbeschworen, und zwar ein ungerechter und verwerflicher Kampf; denn es machten sich unter seinem Einflusse anmaßende Priestergelüste nach Alleinherrschaft und Despotismus geltend. […] Die Folge davon war, daß alle weitere freiere Entfaltung des Geistes und Gefühls unterdrückt und dieselbe allein der Hierarchie in die Hände gegeben wurde“ (Caspari 1877, 2, 190 f.). In AC GWC, KSA 6, 254, 23–26 werden die verlangten Sanktionen gegen die Priester drakonisch.

148, 10–14 *Fast jedes Genie kennt als eine seiner Entwicklungen die „catilinarische Existenz“, ein Hass-, Rache- und Aufstands-Gefühl gegen Alles, was schon ist, was nicht mehr wird… Catilina — die Präexistenz-Form jedes Caesar.*]

Der Ausdruck „catilinarische Existenz“ geht auf eine Rede Otto von Bismarcks vom 30. September 1862 zurück, wo es heißt: „Im Lande gibt es eine Menge ‚catilinarischer Existenzen‘, die ein großes Interesse an Umwälzungen haben.“ Das Stichwort wird bald populär als „Bezeichnung für Personen, welche gleich dem Römer Catilina nichts zu verlieren haben und darum alles wagen“ (Meyer 1885–1892, 3, 864), insbesondere in satirischem Kontext, vgl. z. B. Ladendorf 1906, 43 — auch ein Roman von Theodor König trägt den Titel *Eine catilinarische Existenz* (1865). Vgl. NL 1885, KSA 12, 1[221], 59 (KGW IX 2, N VII 2, 16, 38–40): „Catilina — ein Romantiker neben Caesar, modo celer modo lentus ingressus“.

Lucius Sergius Catilina (108–62 v. Chr.) war der Anstifter der nach ihm benannten Verschwörung: „Da er infolge der von der Provinz erhobenen Anklage wegen Erpressungen sich nicht um das Konsulat bewerben konnte, verband er sich mit mehreren Genossen von ähnlicher Gesinnung, um [...] das Konsulat gewaltsam an sich zu reißen. Indessen mißlang der Anschlag sowohl 1. Jan. als 5. Febr. 65 [...]. Er hatte schon vorher eine große Zahl von Anhängern aus allen Ständen durch alle möglichen Mittel an sich gezogen, besonders junge Männer von vornehmer Geburt, die aber gleich ihm verschuldet und ohne Aussicht für die Zukunft waren. Indessen wurde Cicero von dem Vorhaben Catilinas stets insgeheim in Kenntnis gesetzt, er stellte ihn daher 21. Okt. 63 im Senat zur Rede, wobei er ihm die Einzelheiten seines Anschlags vorhielt, und als C. trotzig erwiderte, ermächtigte der Senat die Konsuln zu Ausnahmemaßregeln. Als er darauf bei der Konsulwahl für 62 abermals durchfiel, entschloß er sich zum offenen Krieg [...]. In der [...] Schlacht bei Pistoria im Februar 62 fiel C. mit fast allen seinen Leuten nach heldenmütiger Gegenwehr.“ (Meyer 1885–1892, 3, 864) Abgesehen von Ciceros Reden ist für das postume Catilina-Bild die maßgebliche Quelle *De coniuratione Catilinae* von Sallust, den N. in GD Was ich den Alten verdanke 1 preist (vgl. NK 154, 12–19). In der Sache dürfte N. auch an Wagner gedacht haben, der eine solche „catilinarische Existenz“ mit seiner Teilnahme am Dresdner Maiaufstand 1849 zu verkörpern schien und in *Oper und Drama* 1851 die Losung ausgab: „den Staat vernichten; denn der Staat schritt durch die Gesellschaft zur Verneinung der freien Selbstbestimmung des Individuums vor, — von ihrem Tode lebte er“ (Wagner 1871–1873, 4, 83 = Wagner 1907, 4, 67; N. nimmt das direkt auf z. B. in NL 1869/70, KSA 7, 3[11] 62, 18: „Die Kunst hat die Aufgabe, den Staat zu vernichten.“).

148, 14 *Präexistenz-Form*] Zur theologischen und geschichtsphilosophischen Figur der Präexistenz, wonach etwas im Verborgenen schon vorhanden ist, bevor es in Erscheinung tritt, siehe NK KSA 6, 246, 18–23 u. Sommer 2000a, 593–595.

148, 13 *Caesar*] Vgl. NK 130, 19–26.

46

Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[55], 484 (KGW IX 6, W II 2, 101, 24–38).

148, 16 *Hier ist die Aussicht frei.*] Bereits JGB 286, KSA 5, 232 trug diesen Titel und lautet wie folgt: „‚Hier ist die Aussicht frei, der Geist erhoben'. — Es giebt aber eine umgekehrte Art von Menschen, welche auch auf der Höhe ist und auch die Aussicht frei hat — aber hinab blickt." Das Zitat, das sich N. auch in NL 1884, KSA 11, 26[253], 216 notierte, stammt aus Goethe: *Faust II*, V. 11189 f.: „Hier ist die Aussicht frei, / Der Geist erhoben."

148, 19–21 *Man hat nicht ohne Feinheit gesagt: il est indigne des grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent*] Auguste Comte druckt im „Complément de la dédicace" seines *Système de politique positive* an Clotilde de Vaux deren im Feuilleton des *National* vom 20. und 21. Juni 1845 publizierte Briefe ab, wo es u. a. heißt (vgl. Campioni 2008, 274): „Il y avait tant de bonheur et d'insouciance sur toutes ces physionomies ouvertes, que je n'ai pu retenir une réflexion amère en comparant nos sorts. Lucie a tressailli en m'entendant. ‚O mon ami, s'est-elle écriée, ils sont heureux; mais c'est parce que leur bonheur n'afflige et n'offense personne.' Je l'ai regardée avec stupeur: son visage était légèrement coloré; elle a posé ma main sur son cœur; puis elle a repris d'une voix grave et émue: ‚Maurice, c'est en vain que notre malheur nous pousserait à nous élever contre la société; ses institutions sont grandes et respectables comme le labeur des temps; il est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu'ils ressentent.'" (Comte 1851, XXVIII. „Es gab soviel Glück und Sorglosigkeit in all diesen offenen Physiognomien, dass ich einen bitteren Gedanken beim Vergleich unserer Schicksale nicht zurückhalten konnte. Als Lucie mich hörte, ist sie zusammengezuckt. ‚Oh mein Freund', hat sie ausgerufen, ‚sie sind glücklich; aber bloß weil ihr Glück niemand bedrückt oder kränkt.' Ich betrachtete sie mit Erstaunen: ihr Gesicht hatte sich leicht gefärbt; sie hat meine Hand auf ihr Herz gelegt; dann sprach sie weiter mit einer ernsten und bewegten Stimme: ‚Maurice, es wäre vergeblich, wenn uns unser Unglück zum Aufstand gegen die Gesellschaft bringen würde; ihre Einrichtungen sind groß und verdienen Respekt wie die Arbeit der Zeit; es ist großen Herzen unwürdig, die Verwirrungen, die sie fühlen, zu verbreiten.'") Comte hat die Sentenz schon früher zitiert: „L'esprit et le but de cette ébauche doivent cependant être indiqués ici, non-seulement pour ta juste glorification, mais surtout pour l'exemple caractéristique qui en ressort spontanément du digne emploi actuel des talents féminins. En un siècle ou tant de têtes, même fortes ou exercées, se préoccupent d'utopies anarchiques sur l'économie fondamentale de /XII/ la famille humaine, il importe de noter qu'une jeune femme éminente, mûrie par le mal-

heur, consacrait librement sa belle carrière littéraire à l'active défense des lois inviolables de la sociabilité élémentaire. Si ta fatale histoire est un jour connue, chacun sentira que personne n'eût été plus excusable que toi de concevoir une éternelle amertume contre l'institution du mariage. Mais, comme tu l'as si bien dit dans ta touchante *Lucie: II est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu'ils ressentent*. Cette admirable maxime était la devise spontanée de toute ta conduite." (Comte 1851, XI f. „Nicht nur zu deiner gerechten Verherrlichung, sondern vor allem als charakteristisches Beispiel, das spontan aus der würdigen Verwendung der weiblichen Talente erscheint, soll der Geist und das Ziel dieser Andeutung nun hier erklärt werden. In einem Jahrhundert, wo so viele auch starke oder geübte Köpfe sich mit anarchischen Utopien über die grundlegende Ökonomie der /XII/ menschlichen Familie beschäftigen, ist es wichtig, zu bemerken, dass eine junge hervorragende Frau, die durch das Unglück gereift ist, ihre schöne literarische Karriere freiwillig einer aktiven Verteidigung der unverletzlichen Gesetze der elementaren Sozialibilität opferte. Wenn deine fatale Geschichte eines Tages bekannt wird, wird jeder fühlen, dass niemand mehr als du hätte entschuldigt werden müssen, eine ewige Bitterkeit gegen die Institution Ehe gefasst zu haben. Aber wie du es so treffend in deiner berührenden *Lucie* gesagt hast: *Es ist großen Herzen unwürdig, die Verwirrungen, die sie fühlen, zu verbreiten*. Diese bewundernswerte Maxime war die spontane Devise deiner gesamten Lebensführung.").

Es ist freilich unwahrscheinlich, dass N. das Zitat 1887/88 direkt aus Comtes *Système de politique positive* geschöpft hat, für dessen Lektüre es keine weiteren Anhaltspunkte gibt. Eher wird er (vgl. Morillas Esteban / Sommer 2010) das Zitat bei Barine 1885, 121 (bzw. Barine 1887, 138) in einem Aufsatz über George Eliot gefunden haben, wo es heißt: „Elle [sc. Eliot] aurait pu se dire que le bonheur de l'individu doit être subordonné à la règle d'où dépend le bonheur de tous et que, suivant une belle parole, ‚il est indigne des grands cœurs de répandre le trouble qu'ils ressentent'; mais elle n'y pensa pas. Le génie est égoïste." („Sie [sc. Eliot] hätte sich sagen können, dass das individuelle Glück der Regel, wovon das Glück für alle abhängt, untergeordnet werden müsse, dem schönen Satz folgend: ‚es ist großen Herzen unwürdig, die Verwirrungen, die sie fühlen, zu verbreiten'; aber sie dachte nicht daran. Das Genie ist egoistisch.") Vgl. NK 113, 21–27.

148, 22 *Grösse der Seele*] Das ist die Übersetzung des für die Tugendlehre zentralen Aristotelischen Begiffs der μεγαλοψυχία (Aristoteles: *Nikomachische Ethik* IV 4–9), der als *magnanimitas* auch in die Stoa einging. Zu den Hintergründen ausführlicher Magnus 1980.

47

149, 2–7 *das siebzehnte Jahrhundert Frankreichs ist bewunderungswürdig in Beidem —, man muss in ihm ein Princip der Wahl, für Gesellschaft, Ort, Kleidung, Geschlechtsbefriedigung gehabt haben, man muss Schönheit dem Vortheil, der Gewohnheit, der Meinung, der Trägheit vorgezogen haben*] Das *siècle classique* hat N. schon früh fasziniert — ein buntes Bild dieser Epoche konnte ihm neben der Lektüre einiger Originalautoren beispielsweise die Lektüre von Honegger 1875, Taine 1877 und Saint-Ogan 1885, 171–243 vermitteln oder in literaturgeschichtlicher Hinsicht von Brunetière 1887 und Faguet o. J. In JGB 224, KSA 5, 158; JGB 253, KSA 5, 197 u. GM I 16, KSA 5, 287 wird die Vornehmheit dieser Kultur und ihre Bedrohung im modernen Massenzeitalter betont.

149, 8 *„gehen lassen"*] Vgl. NK 143, 23.

149, 12–16 *In Athen waren zur Zeit Cicero's, der darüber seine Überraschung ausdrückt, die Männer und Jünglinge bei weitem den Frauen an Schönheit überlegen: aber welche Arbeit und Anstrengung im Dienste der Schönheit hatte daselbst das männliche Geschlecht seit Jahrhunderten von sich verlangt!*] Vgl. NL 1883, KSA 10, 8[6], 328, 6–8: „In Athen waren die Männer schöner als die Frauen — nach Cicero: dies ist aber wohl eine Folge der großen Arbeit an der Schönheit, unter Einwirkung der Päderastie." Zu einem guten Teil handelt es sich bei diesem Notat um ein Exzerpt aus Post 1880–1881, siehe KGW VII 4/1, 189 f. u. Stingelin 1991, jedoch offensichtlich nicht bei der fraglichen Passage (zur Päderastie vgl. Post 1880–1881, 1, 284–286). Der Hinweis in KGW VII 4/1, 189 auf Espinas 1879 hilft ebenfalls nicht weiter. Cicero: *De natura deorum* I, Kap. 28, 78 f. lässt zwar Cotta sagen, er habe in Athen unter der Masse von Jünglingen kaum einen gefunden, den man als schön bezeichnen könnte („Difficili in loco versor. Est enim vis tanta naturae, ut homo nemo velit nisi hominis similis esse. Et quidem formica formicae. Sed tamen cuius hominis? Quotus enim quisque formonsus est: Athenis quum essem, e gregibus epheborum vix singuli reperiebantur. Video, quid arriseris; sed ita tamen se res habet. Deinde nobis, qui concedentibus philosophis antiquis adulescentulis delectamur, etiam vitia saepe iucunda sunt." — Cicero 1850, 72; diese Stelle wird z. B. bei Winckelmann, Wieland und Burckhardt zitiert. Übersetzung in der von N. besessenen Ausgabe: „Ich befinde mich hier bei einem schwierigen Punkte. Denn [allerdings] hat die Natur einen so gewaltigen Einfluß [auf die Bestimmung unserer Neigung], daß kein Mensch etwas Anderem, als einem Menschen, ähnlich seyn will. Doch eine Ameise auch [nichts Anderm als] einer Ameise. Allein welchem Menschen? Denn der wievielste ist [wahrhaft] schön? Als ich zu Athen war, fanden sich unter Schaaren heranreifender Jünglinge

kaum Einzelne. Ich merke wohl, warum du den Mund zum Lächeln verziehst: allein die Sache verhält sich eben doch so. Und dann haben für uns, die wir (weil es die alten Philosophen ja gestatten) Wohlgefallen an heranblühenden Jünglingen finden, auch oft ihre Naturfehler einen Reiz." — Cicero 1829, 12, 1488). Jedoch findet sich an dieser Stelle gerade nicht, was N. in 149, 12–16 sowie KSA 10, 8[6] behauptet.

Die Quelle scheint eine sekundäre zu sein, nämlich die Einleitung zur Properz-Ausgabe in N.s Bibliothek (NPB 486), wo es über die Frauen in Griechenland heißt, sie seien „noch weiter hinter dem geistigen Fortschritte der Männer" zurückgeblieben und dazu in der Fußnote: „Sogar körperlich, könnte man glauben; wenigstens sagt Cicero, er habe bei seiner Anwesenheit zu Athen zwar sehr viele schöne Männer, nicht aber in gleichem Verhältnisse auch Frauen gesehen." (Propertius 1868, 12) Ein Nachweis des Cicero-Zitats wird nicht gegeben.

149, 25–28 *Es ist entscheidend über das Loos von Volk und Menschheit, dass man die Cultur an der r e c h t e n Stelle beginnt — n i c h t an der „Seele" (wie es der verhängnissvolle Aberglaube der Priester und Halb-Priester war)*] Ein entsprechendes ‚halb-priesterliches' Programm hat N. bei Herrmann 1887, 221 markiert: „Die Seelencultur der Religionen [...] beschränkt sich nicht auf die Sphäre des Glaubens. Auch die Sitte, das Recht, die Politik, ja sogar Kunst und Wissenschaft werden in den Kreis der Veredlung mit hereingezogen. Sie alle müssen mithelfen, das Ideal des *guten, wahren, unsterblichen Menschen* zu verwirklichen." (Kursiviertes von N. unterstrichen) Vgl. auch NK KSA 6, 188, 24 f.

149, 28–30 *die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der R e s t folgt daraus...*] N. hatte ein biologisch-„eugenisches" statt moralisch-religiöses Züchtungsprogramm beispielsweise bei Galton 1883 kennengelernt, vgl. Josef Paneths Bericht über eine Begegnung mit N. im Brief an Sofie Schwab vom 26. 12. 1883: „Dann giengen wir zusammen auf den Bahnhof. Er hat den Gedanken, die Menschen durch moralische Einflüsse zu bilden und zu modeln, eigentlich aufgegeben und hofft nur etwas von Physischem, Nahrung und dergl., leider konnte ich ihm auch darin nicht beistimmen. So kamen wir auf den G a l t o n zu sprechen" (KGW VII 4/2, 11).

149, 29 *Physiologie*] Vgl. NK 144, 18.

149, 30–33 *Die Griechen bleiben deshalb das e r s t e C u l t u r - E r e i g n i s s der Geschichte — sie wussten, sie t h a t e n, was Noth that; das Christenthum, das den Leib verachtete, war bisher das grösste Unglück der Menschheit.*] Die Vorstellung, dass die Griechen den Leib kultiviert, die Christen ihn hingegen ver-

achtet hätten, gehört zum bürgerlichen Gemeingut zu N.s Zeit, vgl. z. B. die berühmte Goethe-Biographie von George Henry Lewes, dem Lebenspartner von George Eliot (vgl. NK 113, 21–27), wo es heißt: „Das Diesseits war für die Griechen, was das Jenseits für die Christen. Die griechische Kunst ist daher durchaus realistisch. Aber wer den Unterschied der griechischen von der christlichen Kunst darin sucht, daß sie der Symbolik entbehre, begeht einen großen Irrthum. Sie hat ihre Symbolik, so voll und tief, wie die christliche, aber dieselbe beruhte auf ganz verschiedenen Vorstellungen. Die Griechen ehrten den Menschenleib und strebten darnach, ihn vollendet darzustellen, weil sie so der Natur, die ihnen göttlich war, am nächsten kamen. Die Christen dagegen verachteten den Leib, glaubten die Natur in dem Sündenfall verwickelt und daher unrein, von Gott entfremdet. [...] /199/ [...] Die Griechen sahen weniger auf die Seele als auf den Leib, weniger auf den Ausdruck als auf die Form; für sie waren das Gesicht und der Ausdruck darin nur einzelne Züge aus der allgemeinen Physiognomie des äußeren Menschen. Für die Christen war das Gesicht die ganze Physiognomie, denn es war der Ausdruck der Seele. Ein vollkommener Mensch war das Ideal für jene, eine vollkommene Seele das Ideal für diese.“ (Lewes 1860, 1, 198 f.).

48

Vgl. die vorbereitende Notiz NL 1887, KSA 12, 9[116], 402 f. (KGW IX 6, W II 1, 51–52, 34–41), ferner KSA 12, 9[121], 406 f. (KGW IX 6, W II 1, 47 f.) zum Fortschritt zur Natürlichkeit. In diesem Abschnitt scheint N. den Glauben an die Gestaltungs- und Durchsetzungskraft des großen Individuums aufrecht erhalten zu wollen, während er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14, KSA 6, 120, 30–32 noch beklagt hatte, dass die vielen Schwachen stets über den Starken Herr würden.

150, 2 *Fortschritt in meinem Sinne*.] Zu N.s Kritik am landläufigen Fortschrittsbegriff vgl. auch NK 136, 13 f. Gerade auch der Krieg kann sich als Mittel des Fortschreitens erweisen, siehe 57, 12–14 und Zibis 2007, 207.

150, 2–6 *Auch ich rede von „Rückkehr zur Natur“, obwohl es eigentlich nicht ein Zurückgehn, sondern ein Hinaufkommen ist — hinauf in die hohe, freie, selbst furchtbare Natur und Natürlichkeit, eine solche, die mit grossen Aufgaben spielt, spielen darf*...] Auf diese Äußerung und damit auf GD bezog sich 1928 der sozialistische Schriftsteller Friedrich Wolf zur Rechtfertigung seines eigenen Buches über Naturheilverfahren (Wolf 2003, 249, vgl. Claus 2001, 27). Die „Grausamkeit der Natur“ ist bei N. schon früh Thema, vgl. z. B: GT 7, KSA 1, 56, 19 f.

150, 7 f. *Napoleon war ein Stück „Rückkehr zur Natur“, so wie ich sie verstehe*] Schon der mit N. über Overbeck bekannte Historiker Heinrich von Treitschke hatte in seinem auch später wieder aufgelegten Aufsatz *Der Bonapartismus* die Wendung im Blick auf Napoleon gebraucht: „Der theatralische Bombast der republikanischen Rhetoren war durchaus heuchlerisch und unnatürlich. Mit ihm verglichen erscheint es als eine Rückkehr zur Natur, daß unter Napoleon der altnationale Cäsarencultus auf’s Neue in seine Rechte trat.“ (Treitschke 1865a, 224).

150, 8 *in rebus tacticis*] Lateinisch: „in taktischen Dingen“.

150, 9–11 *Aber Rousseau — wohin wollte der eigentlich zurück? Rousseau, dieser erste moderne Mensch*] Jean-Jacques Rousseau kommt in N.s spätem Werk und Nachlass häufig vor, und zwar stets in negativer Zeichnung als Moralist („Moral-Fanatiker [...] mit unterirdischer Christlichkeit der Werthe“, NL 1887, KSA 12, 9[3], 340, 23 f. = KGW IX 6, W II 1, 137, 28–30), der in seiner Predigt einer Rückkehr zur Natur das gewaltsame, immoralistische Wesen eben dieser Natur fundamental verkennt und eine natürliche Gleichheit lehrt, die für N. in Wahrheit nur das Resultat einer moralisch induzierten Vermittelmäßigung ist. Vgl. Marti 1993 u. NL 1887, KSA 12, 9[124], 408, 5–12 (korrigiert nach KGW IX 6, W II 1, 45, 14–25): „Moral als Verführungsmittel. ‚Die Natur ist gut, denn ein weiser und guter Gott ist ihre Ursache. Wem fällt also die Verantwortung für die ‚Verderbniß des Menschen‘ zu? Ihren Tyrannen und Verführern, den herrschenden Ständen — man muß sie vernichten.‘ / : die Logik Rousseaus (vergl. die Logik Pascals, welche den Schluß auf die Erbsünde macht)“.

N. liest 1887 Ferdinand Brunetières Aufsatz „Voltaire et J. J. Rousseau“, der ihn in seiner ablehnenden Haltung Rousseau und insbesondere dessen Naturkonzept gegenüber bestärkt: „Incertaine et chancelante, sa morale est de son temps, mais il a une morale, et c’est une morale, je veux dire une règle, fondée surquelque idée d’une justice antérieure, extérieure, et supérieure à l’invention sociale. Même lorsqu’il corrompt les principes et qu’avec sa fâcheuse habileté de sophiste, au lieu de soumettre ses passions à la règle, il essaye de plier la règle à ses passions, Rousseau ne cesse pas pour cela d’être moral, puisque c’est toujours l’accord de sa conduite avec ses principes qu’il s’efforce de réaliser. Et, avant d’admirer l’invention sociale dans les rafinements de la civilisation et du luxe, il lui demande ce qu’elle a fait, ce qu’elle fait tous les jours pour établir parmi les hommes le règne /274/ de la justice et du droit. C’est ici le vrai signe d’une nature éminemment morale. Que d’ailleurs il se soit trompé dans la recherche de cette règle même, qu’en la fondant sur le sentiment il l’ait livrée au hasard du caprice individuel, qu’en essayant de ramener l’homme à

la nature comme à la source de toute justice, il ait commis une dangereuse erreur, et-qu'en attaquant sans mesure la civilisation de son temps il ait à son tour méconnu la grandeur de l'œuvre accomplie, tout cela peut être vrai, tout cela même est vrai, mais rien de tout cela ne nous importe ici, où la question n'est pas de savoir ce que vaut, mais seulement quel fut l'idéal de Rousseau. Je demanda s'il en est un qui diffère davantage de celui de Voltaire. Autant celui de Voltaire est étroitement lié au maintien de la civilisation, autant celui de Rousseau est lié au bouleversement de cette civilisation même. Selon Voltaire, l'homme se perfectionne à mesure qu'il s'éloigne de l'état de nature, et, au contraire, d'après Rousseau, c'est à mesure qu'il s'en rapprocherait. Les mêmes ‚époques' qui marquent pour l'un dans l'histoire un progrès de l'humanité sont pour l'autre autant d',époques' d'aggravation de l'injustice et de l'inégalité." (Brunetière 1887, 273 f.; von N. mit Randstrichen markiert. „Seine Moral ist seiner Zeit gemäß, indem sie unsicher und schwankend ist, aber er hat eine Moral und es ist eine Moral, ich will sagen eine Regel, basierend auf irgend einer Idee einer Gerechtigkeit, vor, außerhalb und oberhalb der sozialen Erfindung. Sogar wenn er Prinzipien verdirbt und wenn er mit seiner ärgerlichen Geschicklichkeit eines Sophisten versucht, anstatt seine Leidenschaften der Regel zu unterwerfen, die Regel seinen Leidenschaften zu unterwerfen, so hört Rousseau nicht auf, moralisch zu sein, denn es ist immer die Abstimmung seines Verhaltens mit seinen Prinzipien, die er umzusetzen versucht. Und bevor er die soziale Erfindung in den Verfeinerungen der Zivilisation und des Luxus bewundert, befragt er diese Erfindung, was sie gemacht hat, was sie macht, um Tag für Tag zwischen den Menschen die Herrschaft /274/ der Gerechtigkeit und des Rechtes aufzurichten. Dies ist das wahre Zeichen für eine eminent moralische Natur. Auch wenn er sich übrigens bei der Suche nach dieser moralischen Regel getäuscht hatte — indem er sie auf den Gefühlen gründen ließ, hat er sie dem Zufall der persönlichen Laune ausgesetzt, indem er versuchte, den Menschen zur Natur als Quelle aller Gerechtigkeit zurückzuführen, beging er damit einen gefährlichen Fehler und indem er die Gesellschaft seiner Zeit maßlos angriff, verkannte er damit die Größe des erreichten Werkes — , dies alles kann richtig sein, dies alles ist sogar richtig, aber nichts davon ist hier wichtig, denn die Frage ist nicht, herauszufinden, was das Ideal von Rousseau wert war, sondern bloß, welches das Ideal Rousseaus war. Ich fragte, ob es eines ist, das sich stark von jenem Voltaires unterscheidet. So wie das Ideal von Voltaire streng an den Erhalt der Zivilisation gebunden ist, so ist das Ideal von Rousseau an die Umwälzung genau dieser Zivilisation gebunden. Nach Voltaire perfektioniert sich der Mensch, je weiter er sich vom Naturzustand entfernt, bei Rousseau perfektioniert er sich im Gegenteil, je mehr er sich wieder dem Naturzustand nähert. Dieselben ‚Epo-

chen‘, die für den einen in der Geschichte einen Fortschritt der Menschheit bedeutet, sind für den anderen ‚Epochen‘ der Verschlimmerung von Ungerechtigkeit und Ungleichheit.“) Vgl. auch Brunetière 1887, 288 f.: „Et tel serait peut-être encore ce sentiment de la nature dont on fait honneur à Rousseau comme de sa grande découverte. Car s’il faut aimer la nature, ce ne doit pas être jusqu’à nous y confondre, ni surtout jusqu’à nous conformer aux leçons d’indifférence et d’immoralité qu’elle nous donne. Que serait-ce enfin si de là je passais aux conceptions politiques ou sociales du citoyen de Genève? Depuis cent ans et plus, nous n’avons pas fait attention qu’en suivant l’impulsion de Rousseau, nous avions pris un malade pour guide. Et, en restreignant l’observation à la seule histoire de la littérature, s’il y a tant de folie mêlée à la grandeur du romantisme /289/ c’est la ‚faute à Rousseau‘, comme on disait jadis, et avec vérité, mais c’est la faute surtout de sa folie. Oui, la folie même de Rousseau, plus que tout le reste peut-être, a contribué à son succès en son temps, à son influence dans le nôtre; et ses fanatiques peuvent bien préférer cette folie, s’ils le veulent, à la sagesse de ce monde, mais au moins faut-il savoir que c’est de la folie.“ („Und so wäre vielleicht noch dieses Naturgefühl, das man als große Entdeckung Rousseaus preist. Denn wenn man die Natur lieben soll, darf diese Liebe wohl kaum so stark sein, dass wir uns mit der Natur verwechseln, oder dass wir uns sogar mit den Lektionen von Gleichgültigkeit und Immoralität, die sie uns gibt, einverstanden erklären müssten. Was wäre, wenn ich von hier schließlich zu den politischen oder sozialen Konzepten des Bürgers von Genf übergehen würde? Seit mehr als hundert Jahren haben wir nicht gemerkt, dass, wenn wir den Antrieben Rousseaus folgen, wir einen Kranken zum Anführer gewählt haben. Und beschränkt man die Beobachtung nur auf die eine Geschichte der Literatur: Wenn es so viel Wahnsinn gemischt mit der Größe der Romantik gab, /289/ so ist es der ‚Fehler Rousseaus‘, wie man früher zu sagen pflegte, und das mit Recht, aber eigentlich ist es vor allem der Fehler seines Wahnsinns. Ja, der Wahnsinn Rousseaus hat, mehr als alles andere vielleicht, zu seinem Erfolg in seiner Zeit beigetragen und zu seinem Einfluss in unserer Zeit; und seine fanatischen Anhänger dürfen gerne seinen Wahnsinn der Weisheit dieser Welt vorziehen, wenn sie es möchten, aber zumindest muss man sich im Klaren sein, dass es Wahnsinn ist.“) Vgl. zur Brunetière-Rezeption Kuhn 1989, 602–605, 607 u. 617–626.

150, 11 f. *Idealist und canaille in Einer Person*] Vgl. NK 150, 17–19.

150, 12–16 *der die moralische „Würde“ nöthig hatte, um seinen eignen Aspekt auszuhalten; krank vor zügelloser Eitelkeit und zügelloser Selbstverachtung. Auch diese Missgeburt, welche sich an die Schwelle der neuen Zeit gelagert hat, wollte „Rückkehr zur Natur“, — wohin, nochmals gefragt, wollte Rousseau*

zurück?] Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[184], 448, 12–14 (KGW IX 6, W II 1, 4, 18–22): „er ist stolz in Hinsicht auf das, was er ist, trotz seiner Herkunft; aber er geräth außer sich, wenn man ihn daran erinnert…“ Hier folgt N. wiederum Brunetière 1887, 277 f. (Text auf S. 277 von N. mit Randstrich markiert): „C'est le vrai secret de son acharnement, comme c'est le mot aussi de la puissance de Rousseau. Jusqu'à Rousseau, dans l'ancienne société, d'aussi bas que l'on fut parti, on se classait en devenant homme de lettres; on passait de sa condition dans une autre; bien loin de s'en vanter, on essayait, plutôt d'effacer jusqu'aux /278/ traces de son origine; avec une condition nouvelle, on prenait des sentiments nouveaux. Celui-ci fut le premier qui resta peuple en se faisant auteur, et qui fonda sa popularité sur le mépris insolemment avoué de tout ce qu'il n'était pas lui-même. Car son orgueil même, à la nature duquel on s'est si souvent mépris, n'est pas l'orgueil de l'homme de lettres ou du bel esprit, c'est encore l'orgueil du plébéien, l'orgueil de l'homme qui s'est fait ce qu'il est devenu, lui tout seul, et qui veut bien se souvenir de ses commencements, mais qui ne veut pas souffrir que les autres les lui rappellent.“ („Dies ist das eigentliche Geheimnis seiner Verbissenheit, wie man die Macht Rousseaus auch nennen kann. Bis zu Rousseau, in der alten Gesellschaft, egal von wie tief unten man kam, wurde man als Literat einer Klasse zugehörig; man ging von seiner Ursprungsklasse in eine andere über; weit entfernt davon mit seinen Wurzeln anzugeben, versuchte man viel eher, /278/ die Spuren der Herkunft soweit als möglich auszulöschen; mit einer neuen Klasse verband man neue Gefühle. Dieser [sc. Rousseau] war der erste, der Volk blieb, indem er Autor wurde und seine Popularität auf der Verachtung von allem gründete, was nicht wie er war. Denn sein Hochmut selbst, den man oft verachtet hat, ist nicht der Hochmut eines Literaten oder Schöngeistes, es ist immer noch der Hochmut eines Plebejers, der Hochmut eines Mannes, der das, was er wurde, selbst gemacht hat, er ganz allein, und der sich gerne seinen Anfängen erinnert, der es aber nicht leiden mag, dass die anderen ihn daran erinnern.“).

150, 17–19 *Ich hasse Rousseau noch in der Revolution: sie ist der welthistorische Ausdruck für diese Doppelheit von Idealist und canaille.*] Bei Voltaire ist das Volk „la canaille“, wie sich N. in NL 1887, KSA 12, 9[184], 447, 23 f. (KGW IX 6, W II 1, 3, 38) notiert, und zwar nach Brunetière 1887, 272: „En effet, il n'y eut jamais d'opposition plus nette ou de contradiction plus formelle. Otez les prêtres et laissez dire; avec cela, pour ‚la canaille', dont la pente autrement serait trop forte vers l'improbité, un Dieu ‚rémunérateur et vengeur'; c'est toute la philosophie sociale de Voltaire“. („Allerdings hat es niemals einen klareren Gegensatz oder einen formelleren Widerspruch gegeben. Entfernen Sie die Priester und lassen Sie verbreiten; für ‚das Lumpengesindel', für welches die Neigung zur Unredlichkeit sonst zu groß wäre, gebe es einen ‚strafenden und

belohnenden‘ Gott; das ist die gesamte Sozialphilosophie von Voltaire.“) In der Französischen Revolution ab 1789 kommt „la canaille“, das Lumpengesindel, nach N.s voltairisierender Lesart an die Macht. Zum Thema ausführlich Marti 1993, ferner Ottmann 1999, 156–163.

150, 19–26 *Die blutige farce, mit der sich diese Revolution abspielte, ihre „Immoralität“, geht mich wenig an: was ich hasse, ist ihre Rousseau’sche M o r a l i t ä t – die sogenannten „Wahrheiten“ der Revolution, mit denen sie immer noch wirkt und alles Flache und Mittelmässige zu sich überredet. Die Lehre von der Gleichheit!... Aber es giebt gar kein giftigeres Gift: denn sie s c h e i n t von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das E n d e der Gerechtigkeit ist...*] Die Kritik an der einen Losung der Französischen Revolution, *égalité*, der Gleichheit, ist bei N. ein Dauerthema, dem er beispielsweise in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 128–131 exemplarischen Ausdruck gibt, vgl. ausführlich NK 138, 15–18.

150, 26–28 *„Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches – d a s wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit: und, was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen.“*] In einer ersten Sammlung von Notaten stand dieser Passus allein: „‚Den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches — so spricht uns die Gerechtigkeit. Und was daraus folgt, Ungleiches niemals gleich machen.‘“ (NL 1888, KSA 13, 15[118], 479, 9–11) Es geht hier um das Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit, *iustitia distributiva* nach Aristoteles: *Nikomachische Ethik* V, die „auf dem Grundsatze“ beruht, „dass den Gleichen Gleiches, den Ungleichen Ungleiches zuertheilt werde“ (Lasson 1882, 59). N. hat die Formulierung jedoch aus anderer Quelle, nämlich aus Baumann 1879, 177, wo Gerechtigkeit als eine der „bei den Alten gefeierten Cardinaltugenden“ erscheint: „Gerechtigkeit, die jedem das ihm Zukommende giebt, den *Gleichen Gleiches, den Ungleichen* Ungleiches. Es waren die (geforderten) Tugenden der *wohlsituirten* Klassen, welche wegen ihrer Wohlsituirtheit neigten 1) zur ~~Gedankenlosigkeit~~, 2) zum Vergnügen, 3) zur Scheu vor Anstrengung und 4) zur Vorwegnahme des Besten oder der Güter für sich“ (Kursiviertes von N. unterstrichen, Durchgestrichenes von ihm durchgestrichen). Baumanns *Handbuch der Moral* ist auch als Quelle für eine Stelle in Za II Von den Taranteln, KSA 4, 129, 17 f. identifiziert worden (Götz 1995, 407); zur großen Bedeutung von Baumanns Werk für N. siehe Brusotti 1997, 33–56 u. ö.

150, 28–151, 2 *Dass es um jene Lehre von der Gleichheit herum so schauerlich und blutig zugieng, hat dieser „modernen Idee“ par excellence eine Art Glorie und Feuerschein gegeben, so dass die Revolution als S c h a u s p i e l auch die edelsten Geister verführt hat. Das ist zuletzt kein Grund, sie mehr zu achten. — Ich sehe nur Einen, der sie empfand, wie sie empfunden werden muss, mit*

Ekel — Goethe...] Vgl. Hehn 1888, 93 f. „Die Revolution, eine Empörung gegen den tragenden Naturgrund und gegen alle historischen Zusammenhänge und Bedingungen, construirte den Staat nach der Willkühr des sogenannten Vernunft- und Naturrechts; sie schnitt ab was dieser Construction im Wege stand, auch wenn es Ströme von Blut kostete; sie betrachtete die Individuen als wesentlich gleich, als blosse Ziffern, und regulirte ihr Leben nach abstraktmechanischen Formeln. Das konnte allerdings nur zum Schein und für eine kleine Weile gelingen, wie wir nur für einige Augenblicke auf dem Kopfe gehen können. [...] Beides, der Bau eines neuen Staates in der Abstraktion von allen organisch-lebendigen Kräften und die Kantische dualistische Moral und Verläugnung der Natur mußte Goethe tief mißfallen: den Kantianismus ließ er gewähren, blickte aus der Ferne verwundert hinüber [...]. /94/ Die Revolution aber bekämpfte er in einigen Zusätzen zum Faust, in den Venetianischen Epigrammen, in besonderen Dramen".

Im *Streit der Fakultäten* hatte Kant das Verhältnis zwischen Französischer Revolution und den darin nur mittelbar Involvierten in der Metaphorik von Schauspiel und Zuschauern beschrieben: „Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht. Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann." (AA VII, 85).

49

In diesen Abschnitt integriert N. (namentlich im Anschluss an Schöll 1882) ältere Überlegungen — vgl. z. B. NL 1887, KSA 12, 9[178] u. [179], 443 f. (KGW

IX 6, W II 1, 7, 26–46–8, 14–44) —, die er mit Hilfe von Hehns *Gedanken über Goethe* akzentuiert, um so am deutschen Vorzeigedichter das Exempel einer Umwertung zu statuieren. Vgl. Politycki 1989, 276–328.

151, 4 f. *Goethe – kein deutsches Ereigniss, sondern ein europäisches*] Demgegenüber betont Hehn 1888, dessen Werk eine antisemitische Tendenz hat, immer wieder Goethes Deutschtum, das sich z. B. darin zeige, wie er „mit dem nationalen Alterthum verknüpft" sei (Hehn 1888, 332). Zu Beginn lässt Hehn sogar die germanischen Götter auftreten, die in Goethe einen „Boten des Himmels" hätten schicken wollen, der „durch den Zauber des Gesanges und die Kraft der Rede und des Denkens um die zerstreuten und verkümmerten Oertlichkeiten und Landschaften ein ideales Band schlänge, das sie zur Nation machte." (Hehn 1888, 1) Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 21, KSA 6, 125, 3–5 sowie Müller-Buck 1986; Seggern 2005, 95–110 und Barbera 2010.

151, 5–8 *ein grossartiger Versuch, das achtzehnte Jahrhundert zu überwinden durch eine Rückkehr zur Natur, durch ein H i n a u f kommen zur Natürlichkeit der Renaissance, eine Art Selbstüberwindung von Seiten dieses Jahrhunderts*] Vgl. Hehn 1888, 109: „Nicht Goethe, sondern Schiller war der poetisch vollendete Ausdruck des achtzehnten Jahrhunderts, der dreifach oder hundertfach erhöhte Klopstock: Goethe stand im tiefsten Gegensatz zu dem Geiste desselben und seine Dichtung begleitete dessen Phasen und Epochen keineswegs". Hehns späterer Vergleich der Schillerschen und der Goetheschen Lyrik benutzt auch den Ausdruck „Rückkehr zur Natur" (Hehn 1888, 225), allerdings im Blick auf Schillers *Spaziergang* (zu Goethes Naturverständnis siehe Hehn 1888, 221 f.). „Goethe nun reichte mit seinem Geiste wohl bis zu den Zeiten der Renaissance [...] und wußte von dorther lebendige Quellen auf seine poetischen Fluren zu leiten" (ebd., 133). In diesem Horizont profiliert Hehn Goethe als heidnischen Gegenpol zum Christentum: „Das Christenthum war die Religion des Gekreuzigten und eben damit sein Ideal der Schmerz und das Leiden. Indem nun in Goethe ein /140/ Dichter der Renaissance, der begeisterten Natur, des Menschen als eines Ganzen auftrat, während Entzweiung die allgemeine religiöse und sittliche Voraussetzung bildete, — indem dieser Dichter innerhalb einer Kirche, die unablässig bemüht war, das Bewußtsein des Todes wach zu halten, nicht memento mori sprach, sondern ‚gedenke zu leben' (so stand auf der Rolle, Wilhelm Meister 8, 5) und seiner Geliebten schrieb: ‚der heilige Geist des Lebens verlasse Dich nicht' — so mußte er nothwendig in der öffentlichen Meinung als verworfen und irreligiös erscheinen." (Ebd., 139 f. — vgl. dazu NK KSA 6, 52, 16 f. und KSA 6, 254, 22). Zur „Rückkehr zur Natur" und „Durchbruch der Originalität" bei Goethe siehe auch Fischer 1887b, 202; zur Selbstüberwindung NK KSA 6, 11, 10–13.

151, 8–11 *Er trug dessen stärkste Instinkte in sich: die Gefühlsamkeit, die Natur-Idolatrie, das Antihistorische, das Idealistische, das Unreale und Revolutionäre (— letzteres ist nur eine Form des Unrealen).*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[178] u. [179], 443 f. (KGW IX 6, W II 1, 7, 26–46–8, 14–44). Brandes 1887a, 2, 29 beschreibt die „reine Humanität" als Goethes Ideal, die u. a. mit der „Abwendung vom Historischen" einhergehe.

151, 8 f. *Er trug dessen stärkste Instinkte in sich*] In Mp XVI 4 lautete der Passus: „Er hat dessen stärkste Triebe entfesselt und gegeneinander zur Consequenz getrieben: so ist er Herr über dieselben geworden, einen höheren Typus erreichend, dem der Renaissance-Typus am verwandtesten ist. Aber was er für seine Person erreichte, das war freilich nicht für Europa erreicht — es ist nicht unser neunzehntes Jahrhundert. Goethe fand sein ganzes Jahrhundert in sich vor" (KSA 14, 434).

151, 12 *insgleichen Spinoza*] Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[176], 439 (KGW IX 6, W II 1, 11, 14–18): „Spinoza, von dem Goethe sagte ‚ich fühle mich ihm sehr nahe, obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige', — den er gelegentlich seinen Heiligen nennt." Das Zitat stammt aus Goethes Brief an Karl Ludwig von Knebel, 11. 11. 1784. Auch Hehn 1888, 272 sowie Schöll 1882, 78 u. 221 erwähnen Goethes Spinoza-Verehrung.

151, 13 f. *vor Allem die praktische Thätigkeit; er umstellte sich mit lauter geschlossenen Horizonten*] Vgl. Goethes Brief an Schiller, 19. 12. 1798, den N. zu Beginn des Vorwortes von UB II zitiert: „‚Uebrigens ist mir Alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben'" (KSA 1, 245, 2–4). Wie sehr sich Dichtung und politische Tätigkeit in Goethes Werk gegenseitig bedingt haben, arbeitet Schöll 1882, 98–279 in einem langen Beitrag zu „Goethe als Staats- und Geschäftsmann" heraus. Zu Goethes „geistiger Diät" siehe NK KSA 6, 187, 22.

151, 16 f. *Was er wollte, das war Totalität*] Schöll 1882 zeigt eine besondere Vorliebe für den Ausdruck „Totalität" in der Charakterisierung Goethes. So spricht er davon, wie Goethes „Geschäfte in dieser geistvollen Leidenschaft [sc. zu Charlotte von Stein] die Totalität" gewannen, „die sie an sich nicht hatten. Sie wurden in der Theilnahme der Vertrauten die Verwirklichung seiner feurigen Bitte: ‚Vollende Dein Werk, mache mich ganz gut'" (Schöll 1882, 195; vgl. ebd., 165: „Totalität der Seele", ähnlich ebd., 125). Siehe auch Hehn 1888, 224: „Er selbst aber glaubt an die ursprüngliche Einheit des Wesens und der Erscheinung; wie die Natur ist, so stellt sie sich der ungetrübten Anschauung dar".

151, 17–19 *er bekämpfte das Auseinander von Vernunft, Sinnlichkeit, Gefühl, Wille (– in abschreckendster Scholastik durch K a n t gepredigt, den Antipoden Goethe's)*] Vgl. Hehn 1888, 93: „Beides, der Bau eines neuen Staates in der Abstraction von allen organisch-lebendigen Kräften und die Kantische dualistische Moral und Verläugnung der Natur mußte Goethe tief mißfallen". Siehe auch NK 150, 28–151, 2, zum Begriff des Antipoden NK KSA 6, 415, 6 f.

151, 19 f. *er disciplinirte sich zur Ganzheit*] Schöll 1882, 47 spricht von Goethes „Streben[.] nach Ganzheit im Leben und Dichten".

151, 22–24 *er hatte kein grösseres Erlebniss als jenes ens realissimum, genannt Napoleon*] Vgl. NK 106, 17–21 zu Goethes Napoleon-Begeisterung, NK 76, 28–30 zur scholastischen Bestimmung des „ens realissimum". Goethes Verarbeitung seiner Begegnung mit Napoleon könnte eine der Inspirationsquellen für N.s Titelwahl „Ecce homo" gewesen sein, siehe NK KSA 6, 255, 1.

151, 24–152, 1 *Goethe concipirte einen starken, hochgebildeten, in allen Leiblichkeiten geschickten, sich selbst im Zaume habenden, vor sich selber ehrfürchtigen Menschen, der sich den ganzen Umfang und Reichthum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist; den Menschen der Toleranz, nicht aus Schwäche, sondern aus Stärke, weil er Das, woran die durchschnittliche Natur zu Grunde gehn würde, noch zu seinem Vortheile zu brauchen weiss; den Menschen, für den es nichts Verbotenes mehr giebt, es sei denn die S c h w ä c h e , heisse sie nun Laster oder Tugend…*] N. modelliert Goethe zu einem exemplarischen höheren Individuum, um dann in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 51 als sprechendes Ich Goethe noch zu überbieten. Der Realismus und Immoralismus, den N. Goethe zuschreibt, verstärkt Motive, die er bei Hehn 1888 gefunden hat, vgl. NK KSA 6, 18, 19–19, 14. Nach Hehn 1888, 139 stand Goethe im Gegensatz zur herrschenden „Moral", verstanden als „das den Menschen überall begleitende Bewußtsein, aus zwei Stücken zusammengesetzt zu sein und den harten Kampf gegen die Sinnlichkeit bestehen zu müssen. Denn Moral heißt, genau betrachtet, nicht schöne und weise Lebensführung, sondern Mißtrauen gegen das Natürliche, vor Allem gegen das Geschlechterverhältniß, die Liebe." Vgl. auch Schöll 1882, 65: „Unter solchen Entschließungen und Aufforderungen der Wachsamkeit und Umsicht ging in den ersten drei Jahren in Weimar der Dichter vom Feuergeist zur Selbstbeschränkung über, von durchschlagender Natürlichkeit zur Beruhigung in gesammelter Natur. Sein Freimuth reinigte sich zur freien Betrachtung, die Leidenschaft zur harmonisch erfüllten Seele."

151, 25 f. *vor sich selber ehrfürchtigen Menschen*] Nach Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 2. Buch, 1. Kapitel ist „die oberste Ehrfurcht" „die Ehrfurcht

vor sich selbst“. Den geistesgeschichtlichen Horizont des Ehrfurchtsbegriffs erschließt Claussen 2006. Vgl. NK 152, 13.

151, 26 f. *der sich den ganzen Umfang und Reichthum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf*] Vgl. Schöll 1882, 72: „Nur e i n e Maxime leitete den jungen Goethe, die der Natürlichkeit.“

152, 1–7 *Ein solcher f r e i g e w o r d n e r Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im G l a u b e n, dass nur das Einzelne verwerflich ist, dass im Ganzen sich Alles erlöst und bejaht — e r v e r n e i n t n i c h t m e h r... Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: ich habe ihn auf den Namen des D i o n y s o s getauft.*] Das Goethe-Bild überlagert sich immer stärker mit N.s Selbstbild und seiner Projektion Dionysos (vgl. zur philosophischen Deutung auch Gerhardt 2011, 305–319). Der Aspekt der Vernichtung, der in GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 23 f. in die Dionysos-Gestalt eingeschrieben wird, bleibt hier ausgeblendet — als ob das Jasagen zur Welt, wie sie ist, die Erwähnung des Neinsagens zu den Verächtern und Schlechtmachern dieser Welt überflüssig machte: Dieses Ja impliziert schon das partielle Nein, während die allgemeine moralische Weltverneinung (152, 4 f.) entfällt. Auffällig ist, dass im Zusammenhang mit Dionysos nicht nur auf Bejahung, sondern auch auf Erlösung angespielt wird (152, 4), vgl. NK 97, 7 f.

152, 2 *Fatalismus*] Dass man den Goethe der *Wahlverwandtschaften* des Fatalismus bezichtigen konnte, erwähnt Schöll 1882, 410.

50

152, 11 *Universalität im Verstehn, im Gutheissen*] Die „Universalität“ Goethes zu betonen, gehört zu den Topoi der damaligen Goethe-Deutung (vgl. z. B. Fischer 1887b, 302), die N. zu einer Bejahungsuniversalität umfunktioniert. Zu N.s Absetzungsbewegung von dem Goethe unterstellten „An-sich-heran-kommen-lassen von Jedwedem“ (152, 12) siehe NK 154, 5–8.

152, 13 *Ehrfurcht vor allem Thatsächlichen.*] Vgl. NK 151, 25 f. In Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 2. Buch, 1. Kapitel heißt es: „‚Das erste ist Ehrfurcht vor dem, was über uns ist. [...] Das zweite, Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist.‘ [...] ‚Hat man nicht von jeher die Furcht roher Völker vor mächtigen Naturerscheinungen und sonst unerklärlichen, ahnungsvollen Ereignissen für den Keim gehalten, woraus ein höheres Gefühl, eine reinere Gesinnung sich stufenweise entwickeln sollte?‘ Hierauf erwiderten jene: ‚Der Natur ist Furcht

wohl gemäß, Ehrfurcht aber nicht [...]. Sich zu fürchten ist leicht, aber beschwerlich; Ehrfurcht zu hegen ist schwer, aber bequem. [...] Die Religion, welche auf Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, beruht, nennen wir die ethnische; es ist die Religion der Völker und die erste glückliche Ablösung von einer niedern Furcht [...]. Die zweite Religion, die sich auf jene Ehrfurcht gründet, die wir vor dem haben, was uns gleich ist, nennen wir die philosophische: denn der Philosoph, der sich in die Mitte stellt, muss alles Höhere zu sich herab, alles Niedere zu sich heraufziehen, und nur in diesem Mittelzustand verdient er den Namen des Weisen. Indem er nun das Verhältniß zu Seinesgleichen und also zur ganzen Menschheit, das Verhältniß zu allen übrigen irdischen Umgebungen, nothwendigen und zufälligen, durchschaut, lebt er im kosmischen Sinne allein in der Wahrheit. Nun ist aber von der dritten Religion zu sprechen, gegründet auf die Ehrfurcht vor dem was unter uns ist; wir nennen sie die christliche, weil sich in ihr eine solche Sinnesart am meisten offenbart; es ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte'" (Goethe 1856a, 18, 186–189).

N., der in AC nicht müde wird, das Christentum als eine dem Untergrund entstiegene Bewegung derjenigen Menschen, die weit unter ihm sind, zu brandmarken, hätte sich — freilich mit entgegengesetztem Werturteil — vielleicht dazu bereitfinden können, die „Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist", für charakteristisch christlich zu halten. Die Goethe zugeschriebene „Ehrfurcht vor allem Thatsächlichen" würde ihn wohl eher auf der zweiten Ebene ansiedeln, nämlich bei der philosophischen „Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist". Goethe wird von N. von allem Christlichen möglichst weit abgerückt. Die Wendung „Ehrfurcht vor allem Thatsächlichen" erinnert an ein Wort, das der von N. als preußischer Hofhistoriograph lächerlich gemachte (vgl. EH WA 2, KSA 6, 359, 3 u. EH WA 3, KSA 6, 361, 33 f.) Heinrich von Treitschke in seiner *Deutschen Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert* auf Hegel münzte: „Er hegte, obwohl er von der Vernünftigkeit des Wirklichen sprach, wenig Ehrfurcht vor den Thatsachen" (Treitschke 1885, 719).

152, 18 f. *Altruismus*] Vgl. NK 133, 23–25.

152, 19 *Femininismus*] Vgl. NK KSA 6, 303, 19–22.

152, 23–25 *So dass Goethe nicht bloss für Deutschland, sondern für ganz Europa bloss ein Zwischenfall, ein schönes Umsonst gewesen wäre?*] Eine solche Wehklage über das „Umsonst" einer kulturellen Leistung stimmt AC 59, KSA 6, 247, 21 im Blick auf die durch das Christentum zerstörte „ganze Arbeit der antiken Welt" an. Freilich klingt eine solche Klage sehr (bewusst?) nach dem Epigonenbewusstsein der *décadents*, die N. gerade bekämpft. Dass der „grosse Mensch" immer „ein Ende sei" und damit also nicht von einer kontinuierlichen

Entwicklung ausgegangen werden sollte, legt demgegenüber GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44, KSA 6, 146, 2 nahe.

152, 25–29 *Aber man missversteht grosse Menschen, wenn man sie aus der armseligen Perspektive eines öffentlichen Nutzens ansieht. Dass man keinen Nutzen aus ihnen zu ziehn weiss, das gehört selbst vielleicht zur Grösse…*] Vgl. GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44, KSA 6, 145 f.

51

N. stellt sich in diesem Abschnitt auf die einsame Höhe des von seinen Zeitgenossen völlig Unverstandenen — eine Höhe, auf die Hehn 1888, 50–189 Goethe gestellt hatte, dem sein Publikum in keiner Weise das Wasser habe reichen können.

153, 2 *vor dem ich Ehrfurcht habe*] Vgl. NK 152, 13. Im Sinne von *Wilhelm Meisters Wanderjahren* ist hier die Ehrfurcht vor dem gemeint, „was uns gleich ist".

153, 3 f. *auch verstehen wir uns über das „Kreuz"…*] Vgl. NK KSA 6, 52, 16 f.

153, 4–6 *Man fragt mich öfter, wozu ich eigentlich deutsch schriebe: nirgendswo würde ich schlechter gelesen, als im Vaterlande.*] Wiederum ist die Gegenfigur Goethe als Inbegriff der deutschen Sprachbeherrschung: Bei Hehn 1888, 64 konnte N. lesen, Klopstock sei zum Schluss gekommen: „Also kann Goethe kein Deutsch!" „Nur als Goethe in den Venetianischen Epigrammen sich erlaubt hatte, die deutsche Sprache als den schlechtesten Stoff zu bezeichnen, in dem er Leben und Kunst verderbe, — da war dies in Klopstocks Augen ein Frevel am Heiligsten" (ebd.). Oder dass er von Frau von Stein zur Korrespondenz in französischer Sprache genötigt worden sei: „So mußte der, durch den die deutsche Sprache aus dem Aschenbrödel zur Fürstin ward, sich üben, es auch in der äußeren Art den Hofleuten gleichzuthun!" (Ebd., 84). In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 2, KSA 6, 301, 14–17 behauptet N., er sei überall sonst entdeckt, nur im „Flachland" Deutschland nicht.

153, 7–13 *Dinge schaffen, an denen umsonst die Zeit ihre Zähne versucht; der Form nach, der Substanz nach um eine kleine Unsterblichkeit bemüht sein — ich war noch nie bescheiden genug, weniger von mir zu verlangen. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der „Ewigkeit"*] Vgl. z. B. Hehn 1888, 194: „Aus Italien schreibt er [sc. Goethe] drei Jahre darauf (1787, 23. August): ‚Die Gestalt dieser Welt vergeht, ich möchte mich nur mit dem beschäftigen, was bleibende Verhält-

nisse sind, und so meinem Geiste erst die Ewigkeit verschaffen.'" Das Horazische „aere perennius" nimmt N. für sein eigenes Schreiben in Anspruch, vgl. NK 154, 21.

153, 16–18 *Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra: ich gebe ihr über kurzem das unabhängigste.*] Nämlich die „Umwerthung aller Werthe" bzw. AC. In EH Vorwort 4, KSA 6, 259, 16 f. und im Brief an Carl Fuchs vom 18. 07. 1888 kehrt das Motiv wieder, jedoch ohne Hinweis auf die „Umwerthung": „Ich habe den Menschen das tiefste Buch gegeben, das sie besitzen, meinen Zarathustra: ein Buch, das dermaßen auszeichnet, daß wer sagen kann ‚ich habe sechs Sätze davon verstanden, das heißt erlebt' damit zu einer höheren Ordnung der Sterblichen gehört." (KSB 8, Nr. 1064, S. 359, Z. 15–19) Vgl. zu 153, 16–18 Overbecks Brief an Köselitz vom 20. 01. 1889: „Die Götzendämmerung habe ich immer erst zu lesen angefangen — Sie denken sich selbst in meine Lage um sich diess zu erklären — was ich davon kenne würde mir ein vollständiges und selbst ein halbes Todesurtheil ungefähr unmöglich machen, ich würde mich selbst in den mir zufällig unter die Augen gekommenen Schluss von No. 51 S. 129 finden, obwohl ich schon gegen N. eine ähnliche und noch weniger extravagante Stelle im Fall Wagner in einem Brief beklagt habe, meine, es sollte auch in dieser Sache No. 5 der ‚Sprüche und Pfeile' [vgl. NK 59, 16 f.] gelten und eine andere als nachtheilige Wirkung mir nicht zu denken vermag, dagegen irgend welchen Nutzen nicht, gesetzt auch diese Worte wären die incarnirte Wahrheit." (Overbeck / Köselitz 1998, 214).

Was ich den Alten verdanke

Im Oktober 1888, als N. sich entschloss, EH zu schreiben, fügte er GD noch das Kapitel „Was ich den Alten verdanke" hinzu, das er ursprünglich für eine kleine Selbstdarstellung im Nachlassheft W II 9c geschrieben hatte (vgl. KSA 14, S. 464 und KSA 13, 24[1]7–9, S. 623–629). Das Gesamtgefüge von GD hat sich mit diesem neuen Schlusskapitel verändert. Die Einheit der Rahmung durch kleine Aphorismen-Sammlungen „Sprüche und Pfeile" sowie „Streifzüge eines Unzeitgemässen" wurde dadurch aufgehoben; das Kapitel „Was ich den Alten verdanke" ist das einzige, in dessen Titel ein „Ich" vorkommt und scheint tatsächlich einige autobiographische Auskünfte zu geben.

Diese Erweiterung des Genre-Repertoires unterstreicht den Eindruck einer „vollkommenen Gesammt-Einführung", als die der Brief an Fuchs vom 9. September 1888 GD ausgegeben hatte (mehr als einen Monat freilich bevor „Was

ich den Alten verdanke“ zu GD hinzukam): Der Leser von GD bekommt nicht nur einen Streifzug durch N.s Denken geboten, sondern auch durch seine Stil- und Schreiblandschaften. Allerdings ist „Was ich den Alten verdanke“ keineswegs nur oder in erster Linie ein autobiographisches Dokument. Die Opposition des Kapitels über die „Alten“ zu den in den nun unmittelbar vorangehenden „Streifzügen“ behandelten Modernen inszeniert N. sehr bewusst so, dass es zu keinem Spannungsabfall im Laufe der Lektüre, zu keiner Erholung kommen kann. Denn die Äußerungen zur römischen und griechischen Literatur betreten nur scheinbar einen Nebenschauplatz. Tatsächlich zeigt N. hier, wie er sich bereits von GT an als ein Umwerter von Werten, im gegebenen Fall der Werte des Philhellenismus betätigt und die Griechen neu entdeckt hat — Dionysos, Schmerz, Orgiasmus, tragisches Gefühl sind entscheidende Stichworte, die erkennen lassen, dass es um weit mehr als um eine antiquarische Fingerübung geht. Zwar wird die zwischen den „Streifzügen“ und „Was ich den Alten verdanke“ ausgetragene *querelle des anciens et des modernes* nicht einseitig gegen die Modernen entschieden, aber doch gegen die Modernen in landläufigem Sinn.

Das Ich, das im letzten Kapitel das Wort führt, scheint kaum zu Danksagungen aufgelegt, die man dem Titel gemäß erwarten würde, vielmehr dazu, sein Konzept des Griechentums gegen den Klassizismus trennscharf zu profilieren, um in dessen dionysischem Habitus für die Gegenwart und Zukunft Exemplarisches zu finden. Die vom Titel suggerierte Danksagung gegenüber den Alten bezieht sich selbst auf eine klassische literarische Tradition, wie sie namentlich Mark Aurel im ersten Buch seiner sogenannten *Selbstbetrachtungen* initiiert hat. Das Kapitel „Was ich den Alten verdanke“ ließe sich als ironische Inversion der Vorgabe Mark Aurels deuten (Hinweis von Paul van Tongeren) — eine Vorgabe, zu der N. wiederum notiert: „Marc Aurel’s Bekenntnisse sind für mich ein komisches Buch.“ (NL 1884, KSA 11, 25[511], 147). Im fraglichen ersten Buch von Mark Aurels Werk hat N. auch eine Seite mit einem Eselsohr markiert, nämlich diejenige, auf der der philosophierende Kaiser unter anderem vermerkt, er verdanke den Göttern „eine rechtschaffene Schwester“ (Mark Aurel 1866, 12).

In zeitgenössischen pädagogischen Werken wurde die Frage, ob und inwiefern man sich noch dem Studium der antiken Literatur und ihrer Sprachen widmen solle, eingehend diskutiert. N. hat beispielsweise im traditionskritischen Kapitel „Werth der alten Classiker“ bei Bain 1880, 374–405 einige Lesespuren hinterlassen.

Einen scharfen Blick auf GD Was ich den Alten verdanke wirft Cancik 2000, 150–162 aus altertumswissenschaftlicher Perspektive. Er kritisiert insbesondere das s. E. wissenschaftlich unhaltbare Bild des Dionysos, der mit ihm zusam-

menhängenden Kulte sowie seiner von N. übertriebenen Bedeutung für die griechische Kultur (ebd., 156–158).

1

154, 5–8 *Mein Geschmack, der der Gegensatz eines duldsamen Geschmacks sein mag, ist auch hier fern davon, in Bausch und Bogen Ja zu sagen: er sagt überhaupt nicht gern Ja, lieber noch Nein, am allerliebsten gar nichts…*] Dies im Unterschied zu Goethe, wie er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 50 gezeichnet wird, nämlich als jemand, der alles gutheißt und an sich herankommen lässt, vgl. NK 152, 11. Ohnehin wird in GD Was ich den Alten verdanke die Rolle Goethes sehr relativiert — die exemplarische Figur des vorangegangenen Kapitels wird beinahe zum Antipoden des sprechenden Ichs. Vgl. NK 159, 4–11.

154, 12–19 *Mein Sinn für Stil, für das Epigramm als Stil erwachte fast augenblicklich bei der Berührung mit Sallust. Ich habe das Erstaunen meines verehrten Lehrers Corssen nicht vergessen, als er seinem schlechtesten Lateiner die allererste Censur geben musste —, ich war mit Einem Schlage fertig. Gedrängt, streng, mit so viel Substanz als möglich auf dem Grunde, eine kalte Bosheit gegen das „schöne Wort", auch das „schöne Gefühl" — daran errieth ich mich.*] Diese Präferenz für den römischen Historiker Gaius Sallustius Crispus (86–34 v. Chr.) artikuliert N. in seinen Werken nur noch in EH Warum ich so klug bin, KSA 6, 280, 28–32. Beide Stellen gingen aus derselben autobiographischen Skizze im Nachlass hervor: NL 1888, KSA 13, 24[1]1, 617 bzw. 24[1]7, 623.

1861 hatte N. sich die Erlaubnis ausbedungen, eine Sallust-Ausgabe zu kaufen und binden zu lassen (N. an Robert Buddensieg, vor dem 05. 06. 1861 u. am 05. 06. 1861, KSB 1, Nr. 243 u. 244, S. 163, vgl. NPB 515). In einer Schul-Lateinarbeit vom Oktober 1862, die eigentlich dem Proömium des Geschichtswerkes von Livius gewidmet war, erwähnte N. Sallust, „quo nemo gravius et nervosius mihi scripsisse videtur" (NL 1862, KGW I 3, 14[16], 28, 31; Hödl 2009, 192 zitiert aus einer unveröffentlichten Realiennotiz aus N.s Schulzeit: „Cicero öfter weit periodisch, Sallust kurz abgerissen. Viele Archaismen, alterthümlicher Sinn.") — beobachtete also gerade das Schwere und Kraftvolle an Sallusts Stil (weitere Sallust-Stellen in NL 1862, KGW I 2, 13[3], 427 u. 13[4], 430). In einem Aufsatz über den Ersten Punischen Krieg vom Sommer 1864 gilt Sallust sogar als „florentissimus rerum Romanarum scriptor" (NL 1864, KGW I 3, 17[13], 390, 22 f.). Janz 1978, 1, 76 schreibt zu 154, 12–19, darin werde Sallust eine Bedeutung zugemessen, „die uns freilich ebenso zugespitzt wie die Behaup-

tung, er sei vorher der schlechteste Lateiner gewesen, stark übertrieben erscheint“. Hödl 2009, 188–193 trägt weitere Belege zu N.s schulischer Beschäftigung mit Sallust zusammen und stellt überdies fest, dass diese Beschäftigung tatsächlich zeitgleich mit N.s ersten Gehversuchen im Genre des Epigramms erfolgte.

Das in 154, 12–19 ausgedrückte Urteil über Sallusts schriftstellerische Fähigkeiten schließt sich ans zeitgenössische bildungsbürgerliche Gemeingut an, vgl. Meyer 1885–1892, 14, 218: „Er strebte in Nacheiferung des Thukydides hauptsächlich nach Kürze und Prägnanz des Ausdrucks“. Sallust verdankt man auch die einflussreiche Darstellung der Verschwörung des Catilina, vgl. NK 148, 10–14. Als Gewährsmann für den in den siebziger Jahren entwickelten aphoristischen Stil taucht er sonst bei N. nicht auf, vgl. auch Cancik 2000, 155.

154, 14 *meines verehrten Lehrers Corssen*] Paul Wilhelm Corssen (1820–1875), war von 1846 bis 1866 Lehrer in Schulpforta. Bei ihm hat N. nach Bohley 2007, 174 gelernt, „Christlichkeit kritisch zu sehen“ und bei „jedem Angriff auf irgendwelche ‚geistigen Mächte’ [...] mit aller Schärfe und doch nicht ohne Witz vorzugehen“. Anfang Oktober 1886 muss Corssen auf Betreiben des Ministeriums wegen Trunksucht Schulpforta verlassen und den Lehrerberuf aufgeben (CBT 155). N. ist damals sehr bemüht, Corssen vor hämischer Nachrede zu schützen: „Ich bitte Dich Jedem, der Corssen kennt, zu sagen, daß er nicht fortgeschickt worden ist, sondern daß man ihn sehr ungern fortgelassen hat, wenigstens von Seiten des Pförtner Collegiums.“ (N. an Carl von Gersdorff, 11. 10. 1866, KSB 2, Nr. 523, S. 174, Z. 20–23).

154, 19–21 *Man wird, bis in meinen Zarathustra hinein, eine sehr ernsthafte Ambition nach römischem Stil, nach dem „aere perennius“ im Stil bei mir wiedererkennen.*] Äußerungen wie diese haben sich in der Forschung Fragen nach N.s Verhältnis zum Römertum angeschlossen, um ihn politisch zu vereinnahmen. So argumentiert Baeumler 1931, 96, der N. zum germanischen Antipoden der romanischen Welt stilisiert, im Blick auf 154, 19–21: „Die Stelle wird gänzlich mißverstanden, wenn man sie auf die Römer schlechthin bezieht: es sind lediglich die Römer als *schriftstellerische* Muster gemeint, als Meister der vornehmen Form, der vollkommenen literarischen Haltung.“ Und weiter: „Der Gehalt seiner Lehre ist unrömisch, ja antirömisch“. Gegen Baeumler verteidigt Montinari 1982, 186 f. N.s römische Präferenz gerade auch in ihrer politischen Dimension. Vgl. NK KSA 6, 255, 1 und Bett 2011.

154, 21 *„aere perennius“*] „Exegi monumentum aere perennius / regalique situ pyramidum altius“, schreibt Horaz (*Carmina* III 30, 1 f. „Ich habe ein Denkmal errichtet, beständiger als Erz / höher als der königliche Sitz der Pyramiden“) und meint damit seine Dichtung, die alle Veränderungen überdauere. Während

N. in 154, 21 ebenfalls das Trachten nach einem ewigkeitsfähigen literarischen Stil mit dem Zitat illustriert, das von einem gleich (154, 22) als Vorbild genannten Autor stammt, erhält das „aere perennius“ in AC 58, KSA 6, 245, 17 einen politischen Sinn (vgl. auch GD Der Hammer redet, KSA 6, 161, 23 f.). In AC 58 wird es auf das Römische Reich selbst angewandt und damit die ursprüngliche Bedeutung umgekehrt, wonach nämlich Staaten gerade nicht für die Ewigkeit gemacht sind. Den Antagonismus von Römischem Reich und Christentum illustrierte N. mit dem fraglichen Zitat schon in M 71, KSA 3, 69, 14. Er benutzte das „aere perennius“ schon früher gerne in unterschiedlichen Zusammenhängen (JGB 251, KSA 5, 194, 9; M Vorrede 3, KSA 3, 13, 20; MA I 22, KSA 2, 43, 4 f.); es steht häufig im Metaphernfeld der Architektur.

154, 21–24 *Nicht anders ergieng es mir bei der ersten Berührung mit Horaz. Bis heute habe ich an keinem Dichter dasselbe artistische Entzücken gehabt, das mir von Anfang an eine Horazische Ode gab.*] 1862 wünschte N. sich eine Gesamtausgabe des Horaz (65–8 v. Chr.) zu Weihnachten (N. an Franziska und Elisabeth Nietzsche, Dezember 1862, KSB 1, Nr. 339, S. 228), die sich mit einigen Lesespuren in N.s Bibliothek erhalten hat (NPB 307). Am 29. 01. 1882 schrieb er an Heinrich Köselitz: „Wäre ich bei Ihnen, so würde ich Sie mit Horazens Satyren und Episteln bekannt machen — ich meine, dafür sind wir Beide gerade reif. Als ich heute hineinguckte, fand ich alle Wendungen bezaubernd, wie einen warmen Wintertag.“ (KSB 6, Nr. 191, S. 161, Z. 12–15). N.s sonstige Urteile über Horaz sind freilich nicht immer schmeichelhaft, auch wenn er dessen „feierlichen Leichtsinn“ (MA I 109, KSA 2, 108, 22 f.; vgl. M 71, KSA 3, 69, 18 f.) durchaus schätzte. Mitunter kommt auch die Nichtaktualisierbarkeit von Horaz zur Sprache, so in NL 1878, KSA 8, 30[180], 555: „Gegensatz — Horaz unter lauter ewigen festgewordenen Dingen — wir unter lauter ganz kurzen: jedes Geschlecht soll sein eignes Feld bestellen.“ Andere Stellen betonen hingegen die Nähe: „Unsere erste Freude bei einem Dichter ist, einem Gedanken, einer Empfindung zu begegnen, die wir auch haben; z. B. Horaz, wenn er von seinem Landgut redet. Dann daß er unsere Gedanken so hübsch sagt! — er ehrt uns damit!“ (NL 1880/81, KSA 9, 10[B25], 417) Schließlich wird er gerade seiner Nähe zum „griechischen Geschmack“ wegen erwähnt (NL 1885, KSA 11, 34[80], 444, 14 = KGW IX I, N VII 1, 146, 18), während in GD Was ich den Alten verdanke der Dichter gerade zur Artikulation des vorgeblichen Gegensatzes zwischen Römern und Griechen benutzt wird.

All dies ergibt kein kohärentes Horaz-Bild; N. bedient sich seiner je nach Kontextbedürfnis. Bei Foucher 1873, den er 1887/88 las, konnte er eine wohlwollende Horaz-Darstellung finden, die statt des Stils seine Lebensführung ins Zentrum rückte. „Sa morale, — quand il en a, — n’est que la prudence.“ (Fou-

cher 1873, 200. „Seine Moral, — falls er eine hat, — ist bloß Vorsicht.“) Vgl. NK KSA 6, 305, 10 f.

155, 2–7 *Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links und über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, dies damit erzielte maximum in der Energie der Zeichen — das Alles ist römisch und, wenn man mir glauben will, vornehm par excellence.*] N. verwendet die Mosaik-Metapher für Horaz bereits in NL 1875, KSA 8, 8[2], 128, 23–25, und zwar im Zusammenhang einer Polemik gegen die gedankenlose Lyrik Eduard Mörikes: „Da lobe ich mir selbst noch eher Horaz, ob der schon recht bestimmt ist und die Wörtchen und Gedänkchen wie Mosaik setzt.“ Die Mosaik-Metapher, die N. 1888 (in Anlehnung an Bourget 1886, 166) übrigens auch polemisch gegen die zeitgenössische Stildekadenz benutzt (vgl. NK 115, 22–26), taucht bei Horaz selbst auch auf, oder genauer gesagt, in der Übersetzung Christoph Martin Wielands, die sich in N.s Bibliothek befand: „Wie? denkt man, schämt der Mann sich nicht, ein Estrich / von Mosaik mit schmutz'gen Palmen kehren / zu lassen, oder prächt'ge Purpurdecken / um ungewaschne Polster-Ueberzüge / zu legen?“ („Neglectis flagitium ingens / Ten lapides varios lutulenta radere palma / et Tyrias dare circum inluta toralia vestis?“ — Horaz: *Satiren* II 4, 82 f.; Horaz 1786, 2, 145 f.).

Dass ausgerechnet Horaz in 155, 2–7 als Exempel der Vornehmheit gilt, ist bemerkenswert angesichts eines Autors, der in seinen *Satiren* den ganz unvornehmen römischen Alltag ebenso schildert wie er einer epikureischen Entspannungsphilosophie huldigt. Noch bemerkenswerter ist es, dass sich Horaz: *Satiren* I 1, 6 als „libertino patre natu[s]“, als Sohn eines freigelassenen Sklaven zu erkennen gibt. Man mag dies — wie Cancik 2000, 155 — sarkastisch kommentieren: „Daran kann der geneigte Leser des Horaz ermessen, wie weit dieser es gebracht hat, ganz ohne polnisches oder anderes Aristokratenblut.“ Oder aber in dieser Inanspruchnahme des Horaz für die Vornehmheit eine selbstironische Volte N.s sehen.

2

155, 10–14 *Den Griechen verdanke ich durchaus keine verwandt starken Eindrücke; und, um es geradezu herauszusagen, sie können uns nicht sein, was die Römer sind. Man lernt nicht von den Griechen — ihre Art ist zu fremd, sie ist auch zu flüssig, um imperativisch, um „klassisch“ zu wirken.*] N. unterwandert hier das Bild eines heterodoxen Philhellenen, das sich das Publikum seit GT von ihm gemacht hat, indem er den Griechen die Bildungsrelevanz abspricht.

Damit wendet er sich auch gegen die „Erklärung der Heidelberger Professoren“, die die griechische Literatur und Sprache für das Hauptbildungsmedium des Gymnasiums hält, vgl. NK 108, 14–18.

Das Stilbildend-Klassische des Römertums und seiner Sprache hat schon France 1888 in seiner Verteidigungsschrift „Pour le latin“ in ähnlicher Weise artikuliert (vgl. NK 109, 20–26). Dort heißt es etwa: „Cela non plus ne sera jamais classique pour nous. Maintenant, ouvrez les histoires de Tite-Live. Là tout est ordonné, lumineux, simple; Tite-Live, ce n’est pas un génie profond; c’est un parfait pédagogue. Il ne nous trouble jamais; c’est pourquoi nous le lisons sans vif plaisir. Mais comme il pense régulièrement! Qu’il est aisé de démontrer sa pensée, d’en examiner à part toutes les pièces et d’expliquer le jeu de chacune. Voilà pour la forme. Quant au fond même, qu’y trouve-t-on? Des leçons de patriotisme, de courage et de dévouement, la religion des ancêtres, le culte de la patrie. Voilà un classique! Je ne parle pas des Grecs. Ils sont la fleur et le parfum. Ils ont plus que la vertu, ils ont le goût! J’entends ce goût souverain, cette harmonie qui naît de la sagesse. Mais il faut convenir qu’ils ont toujours tenu peu de place dans les programmes du baccalauréat.“ (France 1888, 289. „Auch dies wird für uns niemals klassisch werden. Öffnen Sie jetzt die *Historien* von Titus Livius. Da ist alles ordentlich, hell und einfach; Titus Livius ist nicht ein tiefes Genie; er ist ein perfekter Pädagoge. Er verwirrt uns niemals; deshalb lesen wir ohne große Begeisterung. Aber wie regelmäßig seine Gedanken sind! Wie flüssig er seine Gedanken vollführt, wie er jeden Teil einzeln untersucht und wie er uns das Spiel eines jeden erklärt. So viel zur Form. Wenn es um den Inhalt selbst geht, was findet man? Lektionen von Patriotismus, Mut und Selbstlosigkeit, die Religion unserer Vorfahren, den Kult des Vaterlandes. Das ist ein Klassiker! Ich spreche nicht von den Griechen. Sie sind die Blume und das Parfum. Sie haben mehr als die Tugend, sie haben Geschmack! Ich höre diesen selbstständigen Geschmack, diese Harmonie, die aus der Weisheit geboren wird. Aber man muss übereinstimmen, dass die Griechen immer wenig Platz im Programm des Abiturs gehabt haben.“).

155, 16–21 *Im Verhältniss zu Plato bin ich ein gründlicher Skeptiker und war stets ausser Stande, in die Bewunderung des Artisten Plato, die unter Gelehrten herkömmlich ist, einzustimmen. Zuletzt habe ich hier die raffinirtesten Geschmacksrichter unter den Alten selbst auf meiner Seite.*] N. versteht Platon als seinen großen Antipoden und schon sehr früh seine eigene Philosophie als „umgedrehte[n] Platonismus“ (NL 1870/71, KSA 7, 7[156], 199), vgl. Müller 2005, 221–244. In NL 1886/87, KSA 12, 7[2], 253, 19–25 erläutert N., inwiefern Platon ein Artist war: „Plato hat im Grunde den Schein, als Artist, der er war, dem Sein vorgezogen: also die Lüge und Erdichtung der Wahrheit, das

Unwirkliche dem Vorhandenen, — er war aber so sehr vom Werthe des Scheins überzeugt, daß er ihm die Attribute ‚Sein' ‚Ursächlichkeit' und ‚Gutheit', Wahrheit, kurz Alles Übrige beilegte, dem man Werth beilegt."

Dass Platon den Schein, nämlich (in N.s Verständnis) den Schein einer metaphysischen Welt präferiert hat, wird narrativ verdichtet in GD Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde. Die antiken Urteile über Platons Vermischung der künstlerischen und philosophischen Sphäre stellt beispielsweise Ast 1816, 36, Fn. zusammen — ob die dort hauptsächlich genannten Autoren, nämlich Dionysios von Halikarnassos und (Pseudo-) Longinos zu den „raffinirtesten Geschmacksrichtern unter den Alten" zählen, sei dahingestellt. Eine ausführliche Verteidigung dieser Kunst-Kritik an Platon konnte N. im zweiten Band von Christoph Meiners *Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom* finden (NPB 379, gekauft 1868, heute verloren) — überhaupt eine Abrechnung mit Platon, die hinter N.s Invektiven nur wenig zurücksteht. „Die größten Kenner des Griechischen Alterthums hingegen tadelten an der Schreibart des Plato [...] mehrere Fehler, die kein unpartheyischer Richter übersehen kann, und die gerade den Tugenden der Sokratischen Rede am meisten entgegengesezt waren." (Meiners 1782, 2, 692) „Platon suchte eine größere Ehre darin schön zu schreiben, als richtig zu denken" (ebd., 693).

155, 21–24 *Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein e r s t e r décadent des Stils: er hat etwas Ähnliches auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die satura Menippea erfanden.*] Die Verbindung zwischen den Dialogen Platons und der Menippeischen Satire — jenes auf den Kyniker Menippos von Gadara (ca. 330–260 v. Chr.) zurückgehenden Genres einer Vermischung von Vers- und Prosadichtung, von Ernst und Spaß, das schließlich zum Inbegriff stilistischer und inhaltlicher Schrankenlosigkeit wurde — stellt N. bereits in GT 14, KSA 1, 93, 19–33 her: „Wenn die Tragödie alle früheren Kunstgattungen in sich aufgesaugt hatte, so darf dasselbe wiederum in einem excentrischen Sinne vom platonischen Dialoge gelten, der, durch Mischung aller vorhandenen Stile und Formen erzeugt, zwischen Erzählung, Lyrik, Drama, zwischen Prosa und Poesie in der Mitte schwebt und damit auch das strenge ältere Gesetz der einheitlichen sprachlichen Form durchbrochen hat; auf welchem Wege die c y n i s c h e n Schriftsteller noch weiter gegangen sind, die in der grössten Buntscheckigkeit des Stils, im Hin- und Herschwanken zwischen prosaischen und metrischen Formen auch das litterarische Bild des ‚rasenden Sokrates', den sie im Leben darzustellen pflegten, erreicht haben. Der platonische Dialog war gleichsam der Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie sammt allen ihren Kindern rettete" (vgl.

NK KSA 1, 93, 26–31 u. 94, 2–4; zur Rezeption von N.s literarhistorischem Vermischungskonzept bei Michail Bachtin siehe Poljakova 2004, bes. 208 f.).

Die in 155, 21–24 sowie in GT 14 diagnostizierte Vermischung von Stilformen könnte auch als Beschreibung des Verfahrens verstanden werden, das N. in GD selbst erprobt und auf die möglichst große, zentrumlose Vielfalt der Ausdrucksmittel abzielt. In EH Warum ich so gute Bücher schreibe 4, KSA 6, 304, 8–12, rühmt N. gerade diesen seinen eigenen Reichtum: „in Anbetracht, dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist, giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils — die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat". Zur Interpretation von 155, 21–24 in kynischem Kontext siehe Niehues-Pröbsting 2005, 173 f., zum Cynismus-Problem in N.s Spätwerk NK KSA 6, 302, 26–30 und im Blick auf Wagner NK KSA 6, 418, 3 f.

155, 24–27 *Dass der Platonische Dialog, diese entsetzlich selbstgefällige und kindliche Art Dialektik, als Reiz wirken könne, dazu muss man nie gute Franzosen gelesen haben, — Fontenelle zum Beispiel.*] N. besaß drei Ausgaben von Werken Bernard Le Bovier de Fontenelles (1657–1757), namentlich seine an Lukian orientierten *Dialogues des morts*, seine kritische *Histoire des oracles* sowie in deutscher Übersetzung die *Entretiens sur la pluralité des mondes* (NPB 228 f.). Z. B. bei Brunetière 1887, 124–134 fand N. im Rahmen eines Essays über Marivaux auch Fontenelle gewürdigt, den man heute freilich kaum noch lese. Hier stellt sich N. also bewusst gegen den zeitgenössischen Publikumsgeschmack. „Fontenelle, en dépit de quelques ridicules, demeure l'auteur des *Entretiens sur la pluralité des mondes*, et, sous son air de galantin, *un grand esprit*, comme on l'a dit, très ouvert à toutes choses, *souvent profond à force de subtilité*, capable enfin avec la même intelligence, le même tact, la même aisance de louer Malebranche et Cassini, Vauban et Leibniz, d'Argenson et Newton. Tout cela provoquait, éveillait, excitait, nourrissait, remplissait, formait l'esprit." (Ebd., 132; Kursiviertes mit Ausnahme des Buchtitels von N. unterstrichen, Passus links mit Randstrich markiert. „Fontenelle, trotz einiger Lächerlichkeiten, bleibt der Autor der *Unterhaltungen über die Vielfalt der Welten*, und, unter dem Anschein des Gecken, *ein großer Geist*, wie man gesagt hat, sehr offen für alle Dinge, *häufig tiefsinnig durch viel Subtilität*, schließlich fähig mit derselben Intelligenz, mit demselben Takt, mit derselben Gewandtheit Malebranche und Cassini, Vauban und Leibniz, d'Argenson und Newton zu loben. All dies provozierte, erweckte, erregte, ernährte, erfüllte und formte den Geist.").

155, 29 f. *so präexistent-christlich*] N. spielt mit der Amphibolie des Ausdrucks „präexistent": Einerseits sind die das Christentum negativ auszeichnenden Merkmale bei Platon schon vorweggenommen, andererseits versteht Platon

Erkennen ja als Erinnern an die Ideenschau während einer früheren Existenz. Daran wiederum wurde N. bei der durch Markierung (NPB 301) ausgewiesenen Lektüre von Höffding 1887, 451 erinnert: „Spencer's Theorie erinnert an Platon's mystische Lehre von der Erkenntnis als einer Erinnerung aus der Präexistenz."

Dass die griechische Philosophie sowohl in ihrer platonischen wie in ihrer stoischen Ausprägung den Moralismus des Christentums vorweggenommen habe, ist eine Auffassung, die N. durch die Lektüre von Simplikios' *Commentar zu Epiktetos Handbuch* (1867) bestätigt fand, vgl. z. B. seinen Brief an Overbeck vom 09. 01 1887: „Eben lese ich [...] den Commentar des Simplicius zu Epictet: man hat in ihm das ganze philosophische Schema klar vor sich, auf welches sich das Christenthum eingezeichnet hat: so daß dies Buch eines ‚heidnischen' Philosophen den denkbar christlichsten Eindruck macht ([...]) Die Fälschung alles Thatsächlichen durch Moral steht da in vollster Pracht; erbärmliche Psychologie; der Philosoph auf den ‚Landpfarrer' reduzirt. — Und an alledem ist Plato schuld! er bleibt das größte Malheur Europas!" (KSB 8, Nr. 790, S. 9, Z. 12–22, vgl. auch die Erläuterung in KGB III 7/3,1, S. 59 sowie die Nachweise bei Brobjer 2003e). Vgl. zur Präexistenz — zunächst ein theologischer Begriff: Die Präexistenz Christi, sein Leben vor seinem irdischen Dasein —, insbesondere zur Präexistenz des Christentums NK KSA 6, 246, 18–23 und Cancik / Cancik-Lindemaier 2001.

155, 31–156, 1 *dass ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort „höherer Schwindel" oder, wenn man's lieber hört, Idealismus — als irgend ein andres gebrauchen möchte*] Die Gleichsetzung von Idealismus und höherem Schwindel findet sich auch in EH MA 5, KSA 6, 327, 4. Eine sehr scharfe Kritik an Platons Idealismus hat N. bei Roberty 1887, 20 gelesen (Kursiviertes von N. unterstrichen, beim ersten Satz am rechten Rand doppelte Anstreichung): „cette théorie, connue plus tard sous le nom de *réalisme,* donnait *à l'idée* le pas sur la chose, sur le *fait d'observation*. Les idées seules sont réelles ou du moins suffisamment réelles pour être le résultat final d'un effort digne de l'esprit humain — tel est le point de départ de la philosophie platonicienne, dont l'absurdité ou plutôt la grossière erreur n'est qu'apparente, car ce point de départ se trouve en relation intime avec les doctrines ultérieures, et notamment avec la doctrine de la prééminence du *sujet* sur l'objet." („Diese Theorie, später unter dem Namen *Realismus* bekannt, gab der *Idee* den Vorrang vor der Sache, vor der *Beobachtungstatsache*. Einzig die Ideen sind real oder wenigsten genug real, um das Endergebnis einer dem menschlichen Geist würdigen Anstrengung zu sein — dies ist der Ausgangspunkt der platonischen Philosophie, in welcher die Absurdität oder genauer der grobe Fehler nur zu offenkundig ist, denn dieser Ausgangspunkt steht in einer engen Beziehung mit den

späteren Doktrinen und insbesondere mit der Doktrin des Vorrangs des *Subjekts* über das Objekt.“) Vgl. zu N.s Idealismus-Kritik auch NK KSA 6, 300, 11–25.

156, 1–3 *Man hat theuer dafür bezahlt, dass dieser Athener bei den Ägyptern in die Schule gieng (— oder bei den Juden in Ägypten?...)*] Vgl. NK 74, 4 f. In NL 1888, KSA 11, 34[90], 449 (KGW IX 1, N VII 1, 136, 10–20 u. 28–40) werden die Ägypter mit den Juden, Platon und den Pythagoreern zusammengestellt und verantwortlich für die von N. bekämpfte „Entsinnlichung“ gemacht. In JGB 28, KSA 5, 47, 22–25 spricht N. zwar von Platons (nicht notwendig ägyptischer) „Sphinx-Natur“, vermerkt aber, dass „man unter dem Kopfkissen“ von Platons „Sterbelager[.] keine ‚Bibel‘ vorfand, nichts Ägyptisches, Pythagoreisches, Platonisches, — sondern den Aristophanes“. Die antiken Zeugnisse, die Platon eine Lehrzeit in Ägypten zuschreiben, diskutiert z. B. Zeller 1859, 2, 296 f., Fn. 2, der festhält, der „Umfang“ von Platons Reisen werde „übereinstimmend bezeugt, und für die ägyptische kann man auch seine eigene Bekanntschaft mit ägyptischen Zuständen ([...]) anführen“ (ebd., 296, Fn. 2). Hingegen hält Zeller 1859, 2, 297, Fn. 2 „die Erdichtung bei den Angaben über seine [sc. Platons] Bekanntschaft mit jüdischen Männern und Schriften“ für „augenscheinlich[.]“. Für diese vorgebliche „Bekanntschaft“ gibt es jüdische und christliche Quellen, deren Annäherung von Platon an die jüdisch-israelitische Tradition dem durchsichtigen Bestreben diente, Platon als Plagiator oder doch Adaptor älterer hebräischer Offenbarungswahrheit erscheinen zu lassen. So verfährt bereits der jüdisch-alexandrinische Philosoph Aristobulos (2. Jh. v. Chr.): „Von der wesentlichen Uebereinstimmung der mosaischen Lehre mit den besseren unter den griechischen Systemen, und zugleich von der höheren Ursprünglichkeit der alttestamentlichen Offenbarung überzeugt, behauptet Aristobul, es habe lange vor der Uebertragung des Alten Testaments durch die Siebzig eine griechische Uebersetzung der mosaischen Schriften gegeben, aus welcher mit anderen alten Dichtern und Philosophen auch Plato und Pythagoras geschöpft haben; und um /575/ diese Behauptung zu beweisen, und jüdische Satzungen durch hellenische Auktoritäten zu empfehlen, trug er kein Bedenken, einem Orpheus, Linus, Homer und Hesiod Verse zu unterschieben, welche ihren jüdischen Ursprung so offen an der Stirne tragen, dass man nicht weiss, ob man sich mehr über die Keckheit des Interpolators, oder über die Leichtgläubigkeit der jüdischen und christlichen Theologen wundern soll, welche sich fast zweitausend Jahre lang diesem Augenschein zu entziehen wussten.“ (Zeller 1852, 2, 574 f.) So liest man noch 1861 in Karl Werners monumentaler *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*: „Diese Erhabenheit der Platonischen Denkart hat von jeher aufgefordert, nachzudenken, ob Plato nicht vielleicht aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft

habe. […] Gleichwol mag Plato bei seinen eminenten Geistesgaben im mündlichen Verkehr mit Juden in Ägypten sich Vieles aus ihren heiligen Lehren angeeignet haben, vielleicht auch mit Hilfe eines Dollmetschers mit der heiligen Schrift bekannt geworden sein. Der Timäus des Plato erinnert in seiner Beschreibung der Weltbildung einigermaaßen an die Mosaische Schöpfungsgeschichte.“ (Werner 1861, 1, 304).

N. macht sich mit der Klammerbemerkung 156, 3 also eine alte jüdisch- und christlich-apologetische Gedankenfigur zunutze und kehrt sie gleichzeitig um: Der *décadent* Platon gerät noch weiter ins Zwielicht, wenn er sich mit der (in AC) als dekadent ausgewiesenen jüdisch-christlichen Tradition liiert haben sollte.

156, 9 f. *Meine Erholung, meine Vorliebe, meine Kur von allem Platonismus war zu jeder Zeit Thukydides.*] Vgl. NK 156, 15–32.

156, 10–14 *Thukydides und, vielleicht, der principe Macchiavell's sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich Nichts vorzumachen und die Vernunft in der Realität zu sehn, — nicht in der „Vernunft“, noch weniger in der „Moral“…*] Die Lektüre des Machiavelli-Kapitels in Gebhart 1887 (NPB 239 f.) wird die Identifikation befördert haben (vgl. Brobjer 2008b, 104); in N.s Bibliothek ist eine französische Ausgabe des *Principe* erhalten (Machiavel 1873). Hellwald 1877a, 2, 423 sieht Machiavelli gleichfalls als großen Realisten: „Ueber Verwerflichkeit oder Zulässigkeit seiner Staatskunst entscheidet unser jetziges Sittlichkeitsgefühl, dieses hat aber mit der Wahrheit nichts gemein. Die Wahrheit ist nicht Sittlichkeit, die Sittlichkeit nicht Wahrheit.“ (Ähnlich Saint-Victor 1867, 161–166) Zu Thukydides vgl. NK 156, 15–32, zu Machiavelli auch NK KSA 6, 170, 8–10.

156, 15–32 *Von der jämmerlichen Schönfärberei der Griechen in's Ideal, die der „klassisch gebildete“ Jüngling als Lohn für seine Gymnasial-Dressur in's Leben davonträgt, kurirt Nichts so gründlich als Thukydides. Man muss ihn Zeile für Zeile umwenden und seine Hintergedanken so deutlich ablesen wie seine Worte: es giebt wenige so hintergedankenreiche Denker. In ihm kommt die Sophisten-Cultur, will sagen die Realisten-Cultur, zu ihrem vollendeten Ausdruck: diese unschätzbare Bewegung inmitten des eben allerwärts losbrechenden Moral- und Ideal-Schwindels der sokratischen Schulen. Die griechische Philosophie als die décadence des griechischen Instinkts; Thukydides als die grosse Summe, die letzte Offenbarung jener starken, strengen, harten Thatsächlichkeit, die dem älteren Hellenen im Instinkte lag. Der Muth vor der Realität unterscheidet zuletzt solche Naturen wie Thukydides und Plato: Plato ist ein Feigling vor der Realität, — folglich flüchtet er in's Ideal; Thukydides hat sich in der Gewalt, folglich behält er auch die Dinge in der Gewalt…*] Die Opposition Pla-

ton – Thukydides (ca. 460–396 v. Chr.), dessen Assoziation mit den Sophisten und dessen Realitätssinn sind schon in M 168, KSA 3, 150, 30–151, 22 vorweggenommen. Der Aufzeichnung NL 1883, 8[15] liegt Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* zugrunde. In dieser Aufzeichnung wird zweimal der Tatsachensinn bemüht, zum einen „als Reaktion im Agon mit dem mythischen Sinne gewachsen, nicht als ursprüngliche Kraft“ (KSA 10, 335, 20–22), zum andern als „Consequenz selbst des Agons“ im Zusammenhang eines „Lob[s] des Thukydides“ (NL 1883, KSA 10, 8[15], 339, 27), vgl. NK KSA 6, 248, 1–3. Thukydides habe, so Schmidt 1882, 2, 267, „jenes Recht des Stärkeren, das einige Sophisten einseitig zum Ausgangspunkte ihres politischen Denkens machten, in bedingter Weise anerkannt[.]“.

Abgesehen von der *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* (vgl. die diversen Ausgaben in NPB 593–598), mit der Thukydides die wissenschaftliche Geschichtsschreibung begründete (eine Lektüre, die N. beispielsweise auch mit seinen Schülern am Basler Pädagogium trieb), hat N. einschlägige Sekundärliteratur zur Kenntnis genommen, insbesondere die Habilitationsschrift *Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides* von Wilhelm Roscher. N. hat bei dem zu einem bedeutenden Nationalökonomen gewordenen Roscher — dem Vater eines befreundeten Kommilitonen — in Leipzig Vorlesungen besucht und auch mit ihm persönlich verkehrt, wie briefliche Zeugnisse belegen. Roschers Buch über Thukydides hat er sich mehrfach aus der Basler Universitätsbibliothek ausgeliehen (Crescenzi 1994, 392, 425 u. 426); es hat nicht nur N.s, sondern vielleicht auch Burckhardts und mit Sicherheit Max Webers Bild von Thukydides nachhaltig geprägt (Hennis 2003; zu N. und Roscher dort bes. 36 f.). Roscher rückt Thukydides in dezidierten Gegensatz zu den moralisch-praktisch interessierten antiken Historikern und stellt sein Interesse an der Wirklichkeitserkenntnis in den Vordergrund, und zwar unter Berufung auf die *Geschichte des Peloponnesischen Krieges* I 22: „In ihrer handschriftlichen Gestalt ist diese Stelle vollkommen zweideutig; die Interpunction erst kann den Sinn fixiren. Setzt man das Komma vor αὐτά, so heißt es: Denen werde sein Buch Genüge thun, welche die Vergangenheit klar erkennen, für die Zukunft aber nützliche Lehren daraus ziehen wollen. Auf diese Art haben schon Polybios und Lukian die Stelle ausgelegt. Setzt man aber das Komma hinter αὐτά, so wird der Satz von jenem praktischen Zwecke vollkommen gereinigt. Es genügt alsdann dem Thukydides, wenn Diejenigen sein Buch für nützlich erklären, welche Vergangenheit und Zukunft klar durchschauen wollen: denn die Zukunft pflege nach menschlicher Weise der Vergangenheit ähnlich wiederzukehren. — Ich könnte mich zur Unterstützung meiner Interpretation immerhin auf den ganzen Charakter des Thukydides berufen. Glücklicherweise liegt aber auch eine einzelne, ganz analoge Aeußerung nicht ferne. Im Anfange nämlich von

der Geschichte der großen Pest setzt Thukydides den Zweck auseinander, den er mit dieser Erzählung zu erreichen denke (II, 47 ff.). ‚Andere', sagt er, ‚mögen nach ihrem Dafürhalten von den Ursachen reden, woher diese Krankheit entstanden ist, woher sie /181/ so große Gewalt erlangt hat. Ich dagegen will beschreiben, wie sie gewesen ist, und solche Kennzeichen anführen, daß man, von ihnen ausgehend, wenn sie künftig wiederkommen sollte, und man ihre Natur zum Voraus weiß, sie am wenigsten verkennen möge.'" (Roscher 1842, 180 f.).

N. radikalisiert solche Vorgaben der Forschung zu einem kompromisslosen Realismus, den er Thukydides attestiert. Zugleich tilgt er alle religiösen Züge, die beispielsweise Roscher bei Thukydides noch finden zu können glaubte. Dieser hatte auch keinen prinzipiellen Gegensatz zwischen Platon und Thukydides erkennen können. Analog zu Thukydides sieht N. dann Sallusts Rolle, vgl. NK 154, 12–19. Zu N.s Adaption der Machtkonzeption bei Thukydides Ottmann 1999, 220–226, zur philosophischen Dimension Geuss 2008, ferner Jenkins 2011 sowie Mann / Lustila 2011.

156, 20–24 *In ihm kommt die Sophisten-Cultur, will sagen die Realisten-Cultur, zu ihrem vollendeten Ausdruck: diese unschätzbare Bewegung inmitten des eben allerwärts losbrechenden Moral- und Ideal-Schwindels der sokratischen Schulen.*] Die Frage, wie stark N.s Interesse an den griechischen Sophisten tatsächlich war, hat eine heftige Forschungsdebatte provoziert (Brobjer 2001b u. 2005: N.s Interesse schwach; Mann 2003: stark). Mann 2003, 425–428 hält Lange 1887 für die wesentliche Quelle N.s zu den Sophisten im Jahr 1888 (vgl. Stack 1983, 60–62) und damit auch von 156, 20–24, während Brobjer 2001b Brochard 1887 favorisiert.

Dem Verhältnis von Thukydides und den Sophisten widmet Roscher 1842, 253–275 ein eigenes Kapitel, das die sophistischen Motivkomplexe „Alles Sein ist nur ein Werden" (ebd., 254), „Alle Wahrheit ist nur subjectiv gültig" (ebd., 255) sowie das „Recht des Stärkern" (ebd., 257 bei Kallikles und im Melier-Dialog bei Thukydides) erörtert. Roscher findet bei den Sophisten und Thukydides durchaus Verwandtes, ohne dass letzterer sich doch auf sophistische Extremismen eingelassen hätte. Im instruktiven Notat NL 1888, KSA 13, 14[147], 331 f. (KGW IX 8, W II 5, 60, 1–28) über die Sophisten als Realisten wird überdies Grote erwähnt, dessen *Geschichte Griechenlands* N. kannte und besaß. Dort werden im vierten Band der deutschen Übersetzung die Sophisten als durchaus ehrenwerte Figuren dargestellt, die erst der „unfreundliche Geist des Platon" (Grote 1850–1856, 4, 580, Fn. 49) verunglimpft habe. „Diese Männer — welche moderne Schriftsteller als die Sophisten hinstellen und sie als die moralische Pestilenz ihres Zeitalters anklagen — waren von ihren Vorgängern durch keine bezeichnende oder generische Weise unterschieden. Ihr Beruf

war, die jungen Leute zu den Pflichten, Geschäften und Erfolgen des Privat- und Staatsgeschäftslebens zu erziehen.“ (Ebd., 584) N. merkt dazu an: „Die Taktik Grote’s zur Vertheidigung der Sophisten ist falsch: er will sie zu Ehrenmännern und Moral-Standarten erheben — aber ihre Ehre war, keinen Schwindel mit großen Worten und Tugenden zu treiben…“ (NL 1888, KSA 13, 14[147], 331, 30–332, 2 = KGW IX 8, W II 5, 60, 24–28).

3

157, 2–4 *In den Griechen „schöne Seelen“, „goldene Mitten“ und andre Vollkommenheiten auszuwittern, etwa an ihnen die Ruhe in der Grösse, die ideale Gesinnung, die hohe Einfalt bewundern*] N. attackiert hier das klassizistische Griechen-Bild, wie es Johann Joachim Winckelmann maßgeblich geprägt hat und wie es von den Philhellenen des 19. Jahrhunderts aufrecht erhalten wurde. In der Vorstufe NL 1888, KSA 13, 24[1]9, 626, 6 spricht N. noch ausdrücklich von der „Win⟨c⟩kelmannsche[n] ‚hohe[n] Einfalt‘“ und nennt damit den Antipoden der eigenen Auffassung beim Namen.

N.s Spätwerk macht von der „schönen Seele“ nur noch einen abwertenden Gebrauch. In MA I 152, KSA 2, 145 wollte N. der „Kunst der schönen Seele“ noch eine „Kunst der hässlichen Seele“ gegenüberstellen (vgl. auch MA II VM 151, KSA 2, 441). GM III 14, KSA 5, 369, 31–33 spricht hingegen von der „ekelhafteste[n] Species der Eitlen“, den „verlognen Missgeburten, die darauf aus sind, ‚schöne Seelen‘ darzustellen“, vgl. auch EH Warum ich so gute Bücher schreibe 3, KSA 6, 303, 12. EH Warum ich so gute Bücher schreibe 5, KSA 6, 306, 10–11 findet bei den „schönen Seelen“ sogar einen „physiologischen Übelstand auf dem Grunde“. AC 45, KSA 6, 221, 9 parodiert im Blick auf ein paar als besonders abscheulich empfundene Zitate aus dem Neuen Testament, die er „lauter Bekenntnisse ‚schöner Seelen‘“ nennt, den Titel des 6. Buches von Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Goethe 1899, 257–356). Es enthält die pietistisch gefärbten „Bekenntnisse einer schönen Seele“ denen die Aufzeichnungen Susanna Katharina von Klettenbergs (1723–1774) zugrunde liegen, vgl. NK KSA 6, 221, 9.

„Goldene Mitten“ haben ihre begriffsgeschichtlichen Wurzeln in der μεσότης (δύο κακιῶν), dem ethisch gebotenen Mittelweg zwischen zwei Extremen oder Übeln bei Aristoteles (*Nikomachische Ethik* II 9, 1109 a 20 f.) und machen Karriere über die „aurea mediocritas“, das goldene Mittelmaß bei Horaz (*Carmina* II 10, 5). Spitzer 1942, 169 belegt, dass seit der Renaissance der Begriff „Milieu“ zur Bezeichnung der „goldenen Mitte“ Verwendung fand — bekanntlich polemisiert N. seinerseits gegen den Milieubegriff seiner Zeitge-

nossen, dort freilich als Umwelt, Umgebung verstanden, vgl. NK 145, 25–28. N. benutzt die „goldene Mitte“ noch in M 192, KSA 3, 165, 23 zur Charakterisierung Fénelons.

Der Begriff der Einfalt (ἁπλότης bzw. *simplicitas*) wird in der Tradition sowohl abschätzig im Sinne von Beschränktheit verwendet als auch positiv im Sinne von Einfachheit, Ganzheit. Friedrich Schiller versucht sich in *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1800) an einer Rehabilitierung der Einfalt, und bei Friedrich Hölderlin lautet in pietistischer Tradition die fünfte Strophe seines Gedichts *An die Vollendung* (V. 21–24): „Voll hoher Einfalt, / Einfältig still und groß / Rangen des Siegs gewiß, / Rangen dir zu die Väter.“ Auf Winckelmann geht bekanntlich das auch von N. im Frühwerk aufgenommene Schlagwort von der „edlen Einfalt und stillen Größe“ der Griechen zurück (vgl. NK KSA 1, 155, 27–156, 3): „Die edle Einfalt und stille Grösse der griechischen Statuen ist zugleich das wahre Kennzeichen der griechischen Schriften aus den besten Zeiten, der Schriften aus Socrates Schule; und diese Eigenschaften sind es, welche die vorzügliche Grösse eines Raphaels machen, zu welcher er durch die Nachahmung der Alten gelanget ist.“ (Winckelmann 1756, 24. Dass Winckelmann ausgerechnet Sokrates und Raphael mit dieser „edlen Einfalt und stillen Grösse“ assoziiert, dürfte N. als zusätzlichen Fehlgriff empfunden haben.) Aber auch die „hohe Einfalt“ fehlt bei Winckelmann nicht: In seiner *Geschichte der Kunst des Alterthums* gilt als „Kennzeichen“ der dem griechischen Bildhauer Praxiteles zugeschriebenen Niobe-Figurengruppen schließlich „der gleichsam unerschaffene Begriff der Schönheit, vornemlich aber die hohe Einfalt, sowohl in der Bildung der Köpfe, als in der ganzen Zeichnung, in der /240/ Kleidung, und in der Ausarbeitung“ (Winckelmann 1812, 239 f.).

157, 5 *niaiserie allemande*] Französisch: „deutsche Einfalt“, „deutsche Albernheit“. Vgl. JGB 11, KSA 5, 24, 29. N. hatte den Ausdruck in Prosper Mérimées *Lettres à une inconnue* gefunden: „Je lis *Wilhelm Meister*, ou je le relis. C’est un étrange livre, où les plus belles choses du monde alternent avec les enfantillages les plus ridicules. Dans tout ce qu’a fait Goethe, il y a un mélange de génie et de niaiserie allemande des plus singuliers: se moquait-il de lui-même ou des autres? Faites-moi penser à vous donner à lire à mon retour, les *Affinités électives*. C’est, je crois, ce qu’il a fait de plus bizarre et de plus antifrançais“ (Mérimée o. J., 2, 152. „Ich lese *Wilhelm Meister* oder ich lese ihn wieder. Dies ist ein sonderbares Buch, wo die schönsten Dinge der Welt sich mit lächerlichsten Kindereien abwechseln. In allem, was Goethe gemacht hat, gibt es eine Mischung von Genie und einzigartiger deutscher Einfalt: Hat er sich über sich selbst oder über die anderen lustig gemacht? Erinnern Sie mich daran, Ihnen bei meiner Rückkehr die *Wahlverwandtschaften* zum Lesen zu geben. Ich

denke, es ist das Seltsamste, was er gemacht hat, und das Antifranzösischste.“) Vgl. NL 1884, KSA 11, 26[412], 261 u. KSA 14, 707.

157, 7 f. *Ich sah ihren stärksten Instinkt, den Willen zur Macht, ich sah sie zittern vor der unbändigen Gewalt dieses Triebs*] So oft wie „Instinkt“ — siehe NK 90, 3–8 — kommt Trieb in N.s Spätwerk nicht vor; Gehalt und Grenzen seines Triebbegriffs sind schwer zu bestimmen. Die Richtung einer solchen Bestimmung gibt Höffding 1887, 113 an, der „Trieb im engern Sinne“ im Unterschied zu Instinkt „als ein durch Vorstellung vom Zweck gelenkte[n] Bewegungsimpuls [...]. Die Vorstellung spielt im Triebe nur die Rolle, das Gemüt *nach einer gewissen Richtung* in Bewegung zu setzen.“ (Kursiviertes von N. unterstrichen).

157, 7 *Willen zur Macht*] Vgl. NK 118, 31.

157, 10 *Explosivstoff*] Vgl. NK 145, 3.

157, 11–14 *Die ungeheure Spannung im Innern entlud sich dann in furchtbarer und rücksichtsloser Feindschaft nach Aussen: die Stadtgemeinden zerfleischten sich unter einander, damit die Stadtbürger jeder einzelnen vor sich selber Ruhe fänden.*] Anschaulich wird das in Thukydides' *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Die agonale Verfasstheit der Poleis-Welt ist sowohl in Jacob Burckhardts (vgl. z. B. 1931, 11, 61–163) als auch in N.s Griechenbild das entscheidende Moment, vgl. zur Interpretation Müller 2005, 77–85.

157, 22–25 *Die Griechen auf deutsche Manier nach ihren Philosophen beurtheilen, etwa die Biedermännerei der sokratischen Schulen zu Aufschlüssen darüber benutzen, was im Grunde hellenisch sei!...*] Leopold Schmidt hatte in der von N. gründlich studierten *Ethik der alten Griechen* die Kontinuität der Sokratiker mit den herkömmlichen griechischen Anschauungen betont und selbst Platon attestiert, seine *Nomoi* enthielten „das Bild eines der menschlichen Natur, wie sie einmal ist, angepassten Gemeinschaftszustandes, für dessen Einrichtungen in allen Hauptsachen diejenigen Anschauungen maassgebend sind, welche das griechische Volk beherrschen“ (Schmidt 1882, 1, 29). Schmidt widerspricht dezidiert der Vorstellung, Sokrates und die Sokratiker hätten mit der hellenischen Tradition gebrochen: „Wer in der Vorstellung befangen ist, dass ein Brechen mit der nationalen Weise zu empfinden, ein Aufsuchen und Herauskehren von ganz neuen Grundsätzen des Handelns nothwendig zum Sokratiker gehöre, den kann ein Blick auf /27/ Xenophon seines Irrthums überführen, dessen Anforderungen an das Verhalten des tugendhaften Mannes in allen Stücken die Uebereinstimmung mit dem bewahren, was seine Volksgenossen von jeher als solches betrachtet haben. Zuvörderst zeigt sich diese Uebereinstimmung in seiner Auffassung der Lebensgüter, die er weit entfernt ist als

etwas Gleichgültiges anzusehen und die er mit der Tugend in die allerengste Beziehung setzt, denn in seinen Augen besteht der Werth des besonnen pflichtmässigen Handelns nicht am wenigsten darin, dass Gesundheit, ausreichender Besitz, Segen an Kindern, Genuss der Freundschaft, Achtung bei den Mitbürgern ohne dasselbe überhaupt nicht gedacht werden kann.“ (Ebd., 26 f.).

157, 25–29 *Die Philosophen sind ja die décadents des Griechenthums, die Gegenbewegung gegen den alten, den vornehmen Geschmack (— gegen den agonalen Instinkt, gegen die Polis, gegen den Werth der Rasse, gegen die Autorität des Herkommens).*] Vgl. GD Das Problem des Sokrates. Die Gegenthese wird von Schmidt 1882 vertreten, vgl. NK 157, 22–25.

4

158, 6–10 *Wer den Griechen nachgeht, wie jener tiefste Kenner ihrer Cultur, der heute lebt, wie Jakob Burckhardt in Basel, der wusste sofort, dass damit Etwas gethan sei: Burckhardt fügte seiner „Cultur der Griechen“ einen eignen Abschnitt über das genannte Phänomen ein.*] N. besaß eine Nachschrift der von Jacob Burckhardt gehaltenen Vorlesung *Griechische Culturgeschichte*, angefertigt und N. gewidmet von Louis Kelterborn (NPB 163), sowie eine in NPB nicht erhaltene Nachschrift von Adolf Baumgartner (Burckhardt 1930b, 8, XXVIII). N. war 1872 selbst gelegentlicher, aber nicht regelmäßiger Hörer einer frühen Version dieser mehrfach gehaltenen und überarbeiteten Vorlesung; er hat mit Burckhardt intensiv über die fraglichen Probleme diskutiert (ebd., XX-XXV). Burckhardt ist selbst von GT nicht unbeeindruckt geblieben; freilich im Gegensatz zu 158, 8–10: „ein besonderes Kapitel über das Dionysische findet sich ebensowenig in Burckhardts Kollegmanuskript wie in dem ausgearbeiteten Buche“ (ebd., XXV). Dennoch weist Felix Stähelin in der Einleitung zu Burckhardts *Griechischer Culturgeschichte* im einzelnen nach, wie Überlegungen zu Dionysos aus GT in Burckhardts Text übergegangen sind (ebd., XXV-XXVII). Der Hinweis auf das vorgebliche Buch Burckhardts in GD hat diesem einiges Kopfzerbrechen bereitet. So heißt es in einem Brief Burckhardts an seinen Verleger Ernst Arthur Seemann, 29. 11. 1889: „Die irrige Ansicht, daß ich eine Griechische Kulturgeschichte zu veröffentlichen hätte, stammt aus einer Schrift des unglücklichen Hrn. Prof. Dr. Nietzsche, welcher gegenwärtig in einer Irrenanstalt lebt. Er nahm ein von mir öfter gelesenes Colleg jenes Inhalts für ein Buch.“ (Burckhardt 1980, 9, 224, vgl. Burckhardt an Seemann, 07. 12. 1894, Burckhardt 1986, 10, 194).

158, 12 *Der berühmte Lobeck*] Christian August Lobeck (1781–1860) galt als führender deutscher Altphilologe.

158, 16–23 *Lobeck hat mit allem Aufwande von Gelehrsamkeit zu verstehn gegeben, eigentlich habe es mit allen diesen Curiositäten Nichts auf sich. In der That möchten die Priester den Theilhabern an solchen Orgien einiges nicht Werthlose mitgetheilt haben, zum Beispiel, dass der Wein zur Lust anrege, dass der Mensch unter Umständen von Früchten lebe, dass die Pflanzen im Frühjahr aufblühn, im Herbst verwelken.*] N. hat diese Informationen nicht direkt aus August Lobecks *Aglaophamus* (Königsberg 1829, Bd. 1, 180 f.) geschöpft — ein Werk, das er während seiner Professorenzeit in Basel noch konsultiert hatte (Crescenzi 1994, 392) —, sondern findet sie im gelehrten Nachwort Franz Anton von Besnards zu dessen deutscher Ausgabe von *Adversus gentes* des altkirchlichen Heidentumsbekämpfers Arnobius des Älteren — ein Band, den N. schon lange im Besitz hatte (NPB 126 f.) und sich 1884 von seiner Schwester hatte nach Zürich bringen lassen (Nachweise bei Ebanoidse 1998, 552–556 u. Sommer 2000a, 615). Dabei macht sich N. Besnards kritischen Blick auf Lobeck und Besnards abkürzende Übersetzung des lateinischen Textes bereitwillig zu eigen. Bei Besnard heißt es, mit einer Anstreichung N.s am Rande: „Fährt demnach Lobeck fort, aus jener Erklärungssucht zu schließen, daß das, wovon man erzählt, es sei in den M y s t e r i e n überliefert, in Wahrheit das nicht war, *sondern von den Zuhörern hineingedacht*; daß die Priester wohl Einiges auf Befragen mitgetheilt hätten, dies aber nur darauf hinauslaufe, *daß der Wein die Lust* anrege, *der Mensch von Früchten lebe, die Pflanzen im Frühling aufblühen, im Winter welken* (I, 180 flg.): so spricht er damit auf einmal ein Glaubensbekenntniß aus, das völlig eben so unkritisch erscheint als die Träume von geheimer Weisheit“ (Arnobius 1842, 557. Kursiviertes von N. unterstrichen).

Im Hintergrund von N.s Lobeck-Kritik steht dessen Opposition gegen die mystisch-neuplatonisierende, eben ‚dionysische‘ Tendenz von Georg Friedrich Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, die N.s Frühwerk stark beeinflusst hat (vgl. NK ÜK GT). N. als ‚dionysischer‘ Creuzer-Adept setzt den alten Gelehrtenstreit fort.

158, 23–159, 2 *Was jenen so befremdlichen Reichthum an Riten, Symbolen und Mythen orgiastischen Ursprungs angeht, von dem die antike Welt ganz wörtlich überwuchert ist, so findet Lobeck an ihm einen Anlass, noch um einen Grad geistreicher zu werden. „Die Griechen, sagt er Aglaophamus I, 672, hatten sie nichts Anderes zu thun, so lachten, sprangen, rasten sie umher, oder, da der Mensch mitunter auch dazu Lust hat, so sassen sie nieder, weinten und jammerten. A n d e r e kamen dann später hinzu und suchten doch irgend einen Grund für das auffallende Wesen; und so entstanden zur Erklärung jener Gebräuche jene zahllosen Festsagen und Mythen. Auf der andren Seite glaubte man, jenes p o s s i r l i c h e T r e i b e n, welches nun einmal an den Festtagen stattfand, gehöre auch nothwendig zur Festfeier, und hielt es als einen unentbehrlichen*

Theil des Gottesdienstes fest.“] Vgl. Arnobius 1842, 564: „Um die mancherlei Kultusgebräuche und Sagen der Griechen doch auf irgend eine Weise zu erklären, hat Lobeck Aglaoph. I, 672 flg. folgende Methode anzunehmen beliebt. Er sagt: ‚die Griechen, hatten sie nichts Anderes zu thun, so lachten, sprangen, rasten sie umher, oder, da der Mensch auch dazu mitunter besondere Lust hat, so saßen sie nieder, weinten und jammerten. Andere kamen dann später dazu und suchten doch irgend einen Grund für dieß auffallende Wesen, und so entstanden zur Erklärung jener Gebräuche zahllose Festsagen und Mythen. Auf der andren Seite glaubte man, jenes possirliche Treiben, welches nun einmal an den Festtagen stattfand, gehöre auch nothwendig zur Festfeier, und hielt es als einen unentbehrlichen Theil des Gottesdienstes fest.‘“ (N. hat die Stelle mit drei Randstrichen markiert). Lobecks Werk ist lateinisch geschrieben; Besnards Übertragung ist recht frei, um nicht zu sagen: tendenziös, vgl. das Original Lobeck 1829, 1, 672–674. Zur Interpretation siehe NK KSA 6, 310, 15–18.

159, 4–11 *Ganz anders berührt es uns, wenn wir den Begriff „griechisch“ prüfen, den Winckelmann und Goethe sich gebildet haben, und ihn unverträglich mit jenem Elemente finden, aus dem die dionysische Kunst wächst, — mit dem Orgiasmus. Ich zweifle in der That nicht daran, dass Goethe etwas Derartiges grundsätzlich aus den Möglichkeiten der griechischen Seele ausgeschlossen hätte. Folglich verstand Goethe die Griechen nicht.*] Goethes klassizistische Sicht auf die Antike hat N. etwa bei Hehn 1888 dargestellt gefunden: „sein Bekenntniß in den Propyläen und der Schrift über Winckelmann lautete [...]: er blieb bei seinem humanen Heidenthum, erfrischte sich an der Gesundheit der klassischen Kunst und die /132/ Scenen des griechischen Mythus sprachen ihn als Stoffe künstlerischer Darstellung mehr an, als die widrigen Legenden und abgezehrten Heiligen des christlichen Mittelalters.“ (Ebd., 131 f.) 159, 4–11 markiert die dezidierte Absetzung von Goethe, den N. eben noch hochgelobt hatte, vgl. NK 154, 5–8 und zur Interpretation z. B. Müller-Lauter 1999b, 21 f.

159, 14–22 *Was verbürgte sich der Hellene mit diesen Mysterien? Das ewige Leben, die ewige Wiederkehr des Lebens; die Zukunft in der Vergangenheit verheissen und geweiht; das triumphirende Ja zum Leben über Tod und Wandel hinaus; das wahre Leben als das Gesammt-Fortleben durch die Zeugung, durch die Mysterien der Geschlechtlichkeit. Den Griechen war deshalb das geschlechtliche Symbol das ehrwürdige Symbol an sich, der eigentliche Tiefsinn innerhalb der ganzen antiken Frömmigkeit.*] Ebanoidse 1998, 554–556 weist nach, dass sich N. mit dieser scheinbar so eigenständigen Deutung der griechischen Mysterienkulte eng an Besnards Deutung anschloss (Arnobius 1842, 552–559). Das Motiv des ewigen Lebens und der Todesüberwindung durch Dionysos ist dort ebenso vertreten wie das Thema der Zeugung, der Geschlechtlichkeit

und der Phallus als „Symbol“ dieser Frömmigkeit. Zum „Phallosdienst“ verbreitet sich Besnard bei Arnobius 1842, 552 und 554 f. ausführlich (Lesespuren N.s). Er macht freilich seinen Ursprung im außergriechischen Orient dingfest und sieht im Phallos das „allgemein gültige Symbol der erzeugenden Kraft“ (ebd., 555). Schon in Creuzers *Symbolik und Mythologie der alten Völker* (vgl. NK 158, 16–23) stehen die Mysterien ganz im Zentrum der Dionysos-Deutung (dazu ausführlich NK KSA 1, 25, 4–6).

159, 24 f. *In der Mysterienlehre ist der S c h m e r z heilig gesprochen*] Zur kultischen Imitation des Leidens des zerrissenen Dionysos vgl. die anschaulichen Schilderungen Besnards bei Arnobius 1842, 535–539 (Lesespuren N.s).

159, 25 *„Wehen der Gebärerin“*] Der Ausdruck hat weniger einen griechischen als einen biblischen Hintergrund (vgl. Jesaja 13, 8 u. 21, 3), nämlich Genesis 3, 16, wo Eva als Sündenstrafe die Geburtswehen mit auf den Weg ihres Geschlechts gegeben werden. Zum Zusammenhang der dem „Dienst der Göttermutter“ geweihten Korybanten mit den Dionysien vgl. Arnobius 1842, 537 u. 542 f. (Lesespur N.s).

Die Wendung „Wehen der Gebärerin“ stammt ausgerechnet von N.s spätem Intimfeind (vgl. z. B. NK 111, 5 f.) Schiller, nämlich aus den *Scenen aus den Phönicierinnen des Euripides*, V. 328 f. (der Chor zu Iokaste): „Hart sind die Wehen der Gebärerin, / Drum lieben alle Mütter so die Kinder!“ Zur Kontamination von Lust und Schmerz bereits in N.s frühem Konzept des Dionysischen und in seinen Quellen siehe z. B. NK KSA 6, 401, 17 f.

159, 27 f. *die ewige Lust des Schaffens*] Diese „Lust des Schaffens“ scheint wie die „ewige Lust des Werdens“ (GD Was ich den Alten verdanke 5, KSA 6, 160, 22) gerade nichts Sekundäres und bloß Reaktives zu sein. So hat N. die Lust etwa bei Rolph 1884, 176 biologisch charakterisiert gefunden. Vgl. NK 93, 12 f.

159, 29 *„Qual der Gebärerin“*] Vgl. NK 159, 25. „Qual der Gebärerin“ heißt ein in KGW VII 4/2, 206 bzw. KSA 14, 711 mitgeteiltes Notat, das eine Vorstufe zur „Klage“ des Zauberers in Za IV darstelle, vgl. auch Groddeck 1991, 2, 371. Das Motiv klingt auch an in Za II Auf den glückseligen Inseln, KSA 4, 111, 4–6: „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebärerin sein wollen und der Schmerz der Gebärerin.“ Heidegger 2004, 208 greift die Verbindung von „Lust des Schaffens“ (159, 28) mit der „Qual der Gebärerin“ auf.

5

160, 9 *Aristoteles*] Vgl. NK 160, 18–21.

160, 14 *Jasagen*] Vgl. NK 108, 20 f.

160, 10–14 *Die Tragödie ist so fern davon, Etwas für den Pessimismus der Hellenen im Sinne Schopenhauer's zu beweisen, dass sie vielmehr als dessen entscheidende Ablehnung und Gegen-Instanz zu gelten hat.*] In Abkehr von GT konstruiert N. einen Gegensatz der Tragödie und des Pessimismus, um sich selbst „als den ersten tragischen Philosophen zu verstehn — das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen" (EH GT 3, KSA 6, 312, 25–27). Eine einschlägige Schopenhauer-Stelle ist in NK 127, 28 mitgeteilt.

160, 14–24 zitiert N. in EH GT 3, KSA 6, 312, 13–24. Vgl. zur Interpretation auch NK KSA 6, 312, 27 f. und 336, 14 f.

160, 18–21 *Nicht um von Schrecken und Mitleiden loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch dessen vehemente Entladung zu reinigen — so verstand es Aristoteles*] Aristoteles benutzt in seiner *Poetik* (6, 1449b, 27–30) die Begriffe Furcht (φόβος) und Mitleid (ἔλεος), um die Wirkung der Tragödie zu charakterisieren. Ob man diese Wirkung ästhetisch oder medizinisch verstehen müsse, ist in der Aristoteles-Rezeption kontrovers diskutiert worden; N. seinerseits hält die Wirkungscharakterisierung insgesamt für falsch.

160, 22 f. *ewige Lust des Werdens selbst zu sein*] Vgl. NK 159, 27 f. N.s ausführliche Kritik am Konzept des Seins zugunsten des Werdens findet sich in NL 1887/88, KSA 13, 11[72], 35 f. (KGW IX 7, W II 3, 166, 36–66–167, 38–68).

160, 23 f. *jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst…*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 49 ist dieser zerstörerische Aspekt des Dionysischen getilgt, vgl. NK 152, 1–7. Der Gedanke ist schon in Za II Von der Selbst-Ueberwindung, KSA 4, 149, 18 f. präsent: „Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen." In EH Warum ich ein Schicksal bin 2, KSA 6, 366, 29 f. schreibt das dort sprechende Ich sich diese „Lust am Vernichten" selbst zu und hält sie für äquivalent mit seiner „Kraft zum Vernichten". Dadurch kann der Gefahr des Ressentiments, die aus einer nicht abreagierten „Lust am Vernichten" hervorzugehen scheint, wirkungsvoll begegnet werden, denn der Lust entspricht, wenigstens wenn man N.s Selbstdiagnose vertraut, immer schon das Vermögen, sie auszuagieren.

Die Wendung „Lust am Vernichten" taucht bei N. erst 1888 auf — just in dem Jahr, als Louis Schneider in seinem monumentalen Erinnerungswerk an Kaiser Wilhelm I. (angesichts der militärisch sinnlosen Zerstörung des Schlosses von Saint-Cloud im Deutsch-Französischen Krieg 1870) befindet: „Wahrscheinlich ist es nur ein Ausbruch der dem französischen Charakter eigenen

Zerstörungswuth, der Lust am Vernichten gewesen“ (Schneider 1888, 3, 21). Was da als Vorwurf gemeint war, könnte N. — sollte er den Passus gelesen oder zitiert gefunden haben — zur positiven Identifikation umgemünzt haben. Die Bedeutung von Leid und Vernichtung wird bereits im Vorwort von GD hervorgehoben, vgl. z. B. NK 57, 17. Der Themenkomplex gibt dem Gesamtwerk GD einen Rahmen.

160, 28 f. *ich, der letzte Jünger des Philosophen Dionysos*] Zu Dionysos als Philosophen, als „grossem Zweideutigen und Versucher Gott“ siehe JGB 295, KSA 5, 237–239, zum Dionysischen z. B. NK 117, 20–22. In EH Vorwort 2, KSA 6, 258, 1–3 wird die Jünger-Analogie ausgeweitet, dezidiert gegen den christlichen Erwartungshorizont des Wortgebrauchs „Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.“ Systematisch interpretiert wird dies bei Hödl 2009, 533–536.

160, 29 f. *ich, der Lehrer der ewigen Wiederkunft*] Montinari 1984, 79 hält diese Stelle für die zentrale Aussage von GD: „Nicht eine Systematik des Willens zur Macht, sondern dessen Aufhebung im Gedanken der ewigen Wiederkunft des Gleichen ist der philosophische Sinn der Götzen-Dämmerung.“ Vgl. NK 160, 22 f.

Der Textbefund legt freilich eine nüchternere Lesart nahe: Es handelt sich um die einzige Stelle, wo in GD die Losung „Wiederkunft“ überhaupt vorkommt. Sie taugt nur bedingt als Beweismittel für eine wie auch immer gemeinte ‚Lehre‘ von der Ewigen Wiederkunft: Eher scheint es in N.s eigener Biographie eine Wiederkunft zu geben, nämlich die Wiederkunft des Lebensthemas einer „Umwerthung aller Werthe“, die retrospektiv bereits in GT gefunden wird (160, 25 f.) und die sich nun endgültig vollziehen soll. Vgl. NK 160, 22 f. und EH Vorwort 4, KSA 6, 261, 8 f.

Der Hammer redet

Zur Textgeschichte siehe NK AC ÜK GWC sowie KSA 14, 453 f. u. 469.

161, 1 *Der Hammer redet*] Vgl. NK 55, 3 und 57, 22. Der Hammer ist nicht nur ein Instrument der brachialen Zerstörung, wie der nachfolgende Text aus Za den Anschein erwecken könnte. Horn 1994 nimmt 161, 3–5 zum titelgebenden Anlass, über N.s Antipopulismus nachzudenken. Ursprünglich war der Titel „Der Hammer redet“ sowohl als Schluss von GD, AC als auch EH gedacht gewesen, vgl. KSA 14, 450, ferner NK AC GWC, KSA 6, 254.

161, 2 *Also sprach Zarathustra 3, 90.*] Der in 161, 3–161, 27 mit kleinen Abweichungen zitierte Text stammt aus Za III Von alten und neuen Tafeln 29, KSA 4,

268 (dazu auch KSA 14, 323); der Hinweis 3, 90 bezieht sich auf die Seite in der Erstausgabe von Za III, ist aber mitunter auch als Hinweis auf den 30. 09. [1888], den „Tag[.] des Heils“ (AC GWC, KSA 6, 254, 2) interpretiert worden. Außer dem „ich“ (KSA 4, 268, 6 bzw. KSA 6, 161, 7) und dem „werdet hart!“ in der letzten Zeile (KSA 4, 268, 22 bzw. KSA 6, 162, 27) enthält der ursprüngliche Text keine Sperrungen.

161, 3 f. *sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle*] Auch die Chemie der Diamant-Kohle-Metapher hat N. durchaus beschäftigt, vgl. NL 1888, KSA 13, 14[187], 374 (korrigiert nach KGW IX 8, W II 5, 20, 43–56): „Philosophie / Es giebt nichts Unveränderliches in der Chemie, das ist nur Schein, ein bloßes Schulvorurtheil. Wir haben das Unveränderliche eingeschleppt, immer noch aus der Metaphysik, meine Herren Physiker. Es ist ganz naiv von der Oberfläche abgelesen, zu behaupten, daß der Diamant, der Graphit und die Kohle identisch sind. Warum? Bloß weil man keinen Substanz-Verlust durch die Wage constatiren kann! Nun gut, damit haben sie noch etwas gemein, aber die Molekül-Arbeit bei der Verwandlung, die wir nicht sehen und wägen können, macht eben aus dem einen Stoff etwas Anderes, — mit spez⟨i-fisch⟩ anderen Eigenschaften“.

Schon im *Physiologus* heißt es, der Diamant werde Adamas genannt, „weil er alles bezwingt, selbst aber durch nichts bezwungen.“ (*Physiologus*, Kap. 32, Physiologus 2005, 55 u. Peters 1898, 96). Entsprechend steht er allegorisch für Christus.

161, 4 *Küchen-Kohle:*] In der Vorlage KSA 4, 268, 5 heißt es: „Küchen-Kohle;“.

161, 11 *so*] In der Vorlage KSA 4, 268, 9 heißt es: „So“.

161, 14 *einst*] Fehlt in der Vorlage KSA 4, 268, 12.

161, 17 *schneiden*] In der Vorlage KSA 4, 268, 13 heißt es: „scheiden“.

161, 19 *Alle Schaffenden*] In der Vorlage KSA 4, 268, 15 heißt es: „Die Schaffenden“.

161, 23 f. *härter als Erz*] Vgl. NK 154, 21.

161, 24 f. *Ganz hart allein ist das Edelste.*] In der Vorlage KSA 4, 268, 19 f. heißt es: „Ganz hart ist allein das Edelste.“

Literaturverzeichnis

Die Quellen und Forschungsliteratur zu NK 6/1 und 6/2 überschneiden sich weitgehend. Um die unabhängige Benutzung des jeweiligen Teilbandes zu ermöglichen, wird jeweils ein identisches Literaturverzeichnis abgedruckt.

Quellen und zeitgenössische Literatur

Antike und neuzeitliche Texte, die konventionell nach Buch und Kapitel (z. B. Seneca) oder Akt und Vers (z. B. Euripides) bzw. mit einer Standardpaginierung (z. B. Stephanus bei Platon) zitiert werden, sind in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt – es sei denn, die von N. benutzten Ausgaben wurden herangezogen. Bibelstellen werden normalerweise nach der von N. benutzten Luther-Übersetzung der Cansteinschen Bibel-Anstalt zitiert. Das Quellenverzeichnis gibt bei bis 1888 entstandenen Werken jeweils an, ob ein Titel in der herangezogenen oder in einer anderen Ausgabe in N.s Bibliothek (NPB) überliefert ist. Anonymtitel sind alphabetisch nach dem ersten Titelwort eingeordnet. Texte aus Tageszeitungen (z. B. *Journal des Débats*) werden gewöhnlich jeweils im Kommentartext mit Zeitungstitel, Erscheinungsdatum und Seite zitiert, hier jedoch nicht noch einmal aufgeführt.

Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle. [Bd. 1:] Les origines du Romantisme, Paris 1882 (Bd. 1 fehlt in NPB).

Albert, Paul: La littérature française au dix-neuvième siècle, Bd. 2, Paris 1885 (NPB 107).

Albrecht, Karl: Die Leipziger Mundart. Grammatik und Wörterbuch der Leipziger Volkssprache. Zugleich ein Beitrag zur Schilderung der Volkssprache im allgemeinen. Mit einem Vorwort von Rudolf Hildebrand, Leipzig 1881 (nicht in NPB).

Alfieri, Vittorio: Denkwürdigkeiten aus dem Leben Vittorio Alfieri's. Von ihm selbst geschrieben. Nach der ersten Italienischen Original-Ausgabe von Ludwig Hain, 2 Theile, Cölln 1812 (NPB 108 f.).

Allen, William Francis / Allen, Joseph Henry: Latin Lessons Adapted to the Manual Latin Grammar, Boston 1869 (nicht in NPB).

Ambros, August Wilhelm: Geschichte der Musik, Bd. 1, Breslau 1862 (nicht in NPB).

Ambros, August Wilhelm: Culturhistorische Bilder aus dem Musikleben der Gegenwart. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (nicht in NPB).

[Anonym]: Hoffmann v. Fallersleben. Mit Porträt = Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben, Bd. 60, Cassel 1854 (a) (NPB 301 f.).

[Anonym]: Carl Immermann. Mit Porträt = Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben, Bd. 38, Cassel 1854 (b) (NPB 314).

[Anonym]: Der Hypnotismus [Besprechung von Braid 1882], in: Gaea. Natur und Leben. Zeitschrift zur Verbreitung naturwissenschaftlicher und geographischer Kenntnisse sowie der Fortschritte auf dem Gebiete der gesammten Naturwissenschaften, hg. von Hermann J. Klein, Bd. 19 (1883), S. 193–200 u. 300–308 (nicht in NPB).

[Anonym]: Ein Franzose über Rußland und die Russen [Rezension der deutschen Übersetzung von Leroy-Beaulieu 1883], in: Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst 43 (1884), 3. Quartal, S. 112–122 (nicht in NPB).

Apollodoros von Athen: Mythologische Bibliothek, übersetzt von Christian Gottlob Moser, 2 Bde., Stuttgart 1828 (NPB 111).
Aristoteles: Werke. Schriften zur Rhetorik und Poetik. Drittes Bändchen. Rhetorik an Alexander. Uebersetzt von Dr. Leonhard Spengel. Poetik. Uebersetzt von Chr. Walz, Stuttgart 1840 (NPB 115).
Aristoteles: Über die Dichtkunst. Ins Deutsche übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen und einem die Textkritik betreffenden Anhang versehen von Friedrich Ueberweg = Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, hg. von J. H. von Kirchmann, Bd. 19, Berlin 1869 (NPB 125 f.).
Arndt, Ernst Moritz: Werke. Erster Teil: Gedichte, hg. von August Lesson, Berlin / Leipzig / Wien / Stuttgart o. J. (nicht in NPB).
Arndt, Ernst Moritz: Gedichte. Vollständige Sammlung. Mit einer Handschrift des Dichters aus seinem neunzigsten Jahr, Berlin 1860 (nicht in NPB).
Arnim, Bettina: Ilius Pamphilius und die Ambrosia. 1. Band. Zweite Auflage, Leipzig 1848 (nicht in NPB).
Arnobius: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (NPB 126 f.).
[Aschenbrenner, Beda:] Was ich überhaupt in den Klöstern geändert wünschte! O. O. 1802 (nicht in NPB).
Ast, Friedrich: Platon's Leben und Schriften. Ein Versuch, im Leben wie in den Schriften des Platon das Wahre und Aechte vom Erdichteten und Untergeschobenen zu scheiden, und die Zeitfolge der ächten Gespräche zu bestimmen. Als Einleitung in das Studium des Platon herausgegeben, Leipzig 1816 (nicht in NPB).
Auszug aus der Heiligen Schrift über den Antichrist [18. Jahrhundert], in: Das dunkle Antlitz. Russische Religionsphilosophen, Bd. 1, hg. und übersetzt von Nicolai von Bubnoff, Köln 1966, S. 211–228 (nicht in NPB).
Avenarius, Richard: Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
Bacon, Francis: Neues Organ der Wissenschaften. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (NPB 129).
Baedeker, K[arl]: Die Schweiz, nebst den angrenzenden Theilen von Oberitalien, Savoyen und Tirol. Handbuch für Reisende. Mit 21 Karten, 7 Stadtplänen und 7 Panoramen. Zwölfte vermehrte und verbesserte Auflage, Coblenz 1869 (NPB 129).
Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 129 f.).
Bahnsen, Julius: Beiträge zur Charakterologie. Mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, 2 Bde., Leipzig 1867 (NPB 130).
Bain, Alexander: Körper und Geist. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 131).
Bain, Alexander: Erziehung als Wissenschaft. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1880 (NPB 130 f.).
Balzac, Honoré de: Scènes de la vie Parisienne: La maison Nucingen. Les secrets de la Princesse de Cadignan. Les employées. Sarrazine. Facino Cane, Paris 1865 (nicht in NPB).
Barbey d'Aurevilly, Jules: Sensations d'histoire = Les œuvres et les hommes, Bd. 8, Paris 1886 (nicht in NPB).

Barine, Arvède: George Eliot, in: Revue des deux mondes, 55e année, troisième période, vol. 70, 1. Juli 1885, S. 100–130 (nicht in NPB).
Barine, Arvède: Portraits de femmes, Paris 1887 (nicht in NPB).
Baucher, François: Œuvres complètes. Méthode d'Équitation basée sur de nouveaux principes, revue et augmentée. Onzième édition, suivie des Passe-Temps Équestres, Dialogues sur l'Équitation, Dictionnaire raisonné d'Équitation, Réponse à la critique, etc., Paris 1859 (nicht in NPB).
Baudelaire, Charles: Œuvres complètes I: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition, Paris 1882 (NPB 131 f.).
Baudelaire, Charles: Œuvres posthumes et correspondances inédites. Précédées d'une étude biographique par Eugène Crépet, Paris 1887 (nicht in NPB).
Bauer, Bruno: Kritik der Geschichte der Offenbarung. Teil 1: Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt, Bd. 1, Berlin 1838 (nicht in NPB).
Bauer, Bruno: Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes, Bremen 1840 (nicht in NPB).
Bauer, Bruno: Der Fall und Untergang der neuesten Revolutionen. II: Der Aufstand und Fall des Deutschen Radicalismus vom Jahre 1842. Zweite Ausgabe, 2 Bde., Berlin 1850 (nicht in NPB).
Bauer, Bruno: Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, Berlin 1877 (nicht in NPB).
Bauer, Bruno: Zur Orientirung über die Bismarck'sche Ära, Chemnitz 1880 (nicht in NPB).
Bauer, Bruno: Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das 18. Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des 19. Jahrhunderts [1840], hg. von Ernst Barnikol, Jena 1927 (nicht in NPB).
Baumann, Johann Julius: Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, Leipzig 1879 (NPB 132 u. 136).
Bellaigue, Camille: Revue musicale. Théatre de la monnaie de Bruxelles: les Maîtres-Chanteurs. Comédie musicale en 3 trois actes et 4 tableaux, poème et musique de Richard Wagner, version française de M. Victor Wilder, in: Revue des deux mondes, 55e année, troisième période, vol. 69, 1. Mai 1885, S. 454–466 (nicht in NPB).
Bérard-Varagnac, [Arsène Émile]: Portraits littéraires, Paris 1887 (NPB 139 f.).
Bergk, Theodor: Griechische Literaturgeschichte. Dritter Band. Aus dem Nachlass herausgegeben von Gustav Hinrichs, Berlin 1884 (nicht in NPB).
Bernhardy, G[ottfried]: Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Erster Theil, Halle 1836 (NPB 140).
Bernhardy, G[ottfried]: Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Zweiter Theil: Geschichte der Griechischen Poesie, Halle 1845 (nicht in NPB).
Bernhardy, G[ottfried]: Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Dritte Bearbeitung. Erster Theil: Innere Geschichte der Griechischen Litteratur, Halle 1861 (diese Bearbeitung nicht in NPB).
B. F.: Herr Friedrich Nietzsche und die deutsche Cultur, in: Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst, 32. Jg. (1873), 2. Semester, Bd. 2, Heft 42, S. 104–110.
Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. 127. Auflage, Halle 1818 (darin mit neuer Paginierung: Das Neue Testament unsers HErrn und Heilandes JEsu CHristi, verdeutscht von D. Martin Luther, Halle 1818) (NPB 669–672).

Biedermann, Alois Emanuel: Christliche Dogmatik, Zürich 1869 (nicht in NPB).
Bilharz, Alfons: Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879 (NPB 141 f.).
Bismarck, Otto von: Ausgewählte Reden des Fürsten von Bismarck. Bd. 1: Reden aus den Jahren 1862–1870. Mit einer biographischen Skizze. Zweite Ausgabe, Berlin o. J. Bd. 2: Reden aus den Jahren 1871–1877, Berlin 1882. Bd. 3: Reden aus den Jahren 1878–1881. Anhang: Reden aus den Jahren 1847–1852, Berlin o. J. (NPB 142 f.).
Bismarck, Otto von: Gedanken und Erinnerungen. Volks-Ausgabe, Bd. 1, Stuttgart / Berlin 1921 (nicht in NPB).
Bizet, Georges: Carmen. Dramma lirico in 4 atti. Riduzione per canto e pianoforte, Milano o. J. (NPB 701).
Bleibtreu, Karl: Lyrisches Tagebuch, Berlin 1885 (NPB 144).
Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur, Leipzig 1886 (a) (nicht in NPB).
Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1886 (b) (nicht in NPB).
Bleibtreu, Carl: Revolution der Literatur. Mit erläuternden Anmerkungen und einem Nachwort neu hg. von Johannes J. Braakenburg, Tübingen 1973 (keine Ausgabe in NPB).
Blin, J[ean-]B[aptiste]: Missionspredigten, auch zum Gebrauche auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres eingerichtet und herausgegeben. Deutsch bearbeitet von einem katholischen Geistlichen. Vierter Theil, Regensburg 1858 (nicht in NPB).
Bock, Carl Ernst: Das Buch vom gesunden und kranken Menschen. Achte, bedeutend vermehrte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 144 f.).
Börne, Ludwig: Schilderungen aus Paris [1822/24], in: ders.: Sämtliche Schriften, hg. von Inge und Peter Rippmann, Bd. 2, Düsseldorf 1964, S. 1–190 (nicht in NPB).
B[ourdeau], J[ean]: Le centenaire de Schopenhauer, in: Journal des Débats, 29. Februar 1888, S. 3 (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, Paris 1883 (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Nouveaux essais de psychologie contemporaine. M. Dumas fils. M. Leconte de Lisle. MM. de Goncourt. Tourguéniev. Amiel, Paris 1886 (NPB 148 f.).
Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, 2 Bde. [1883/86]. Édition définitive augmentée d'appendices, Paris 1920 (Bd. 1 nicht in NPB, Bd. 2 siehe *Nouveaux essais de psychologie contemporaine*).
Bourget, Paul: Un crime d'amour [1885/86], Paris o. J. (= Select Collection, Vol. 121) (nicht in NPB).
Bouget, Paul: André Cornélis, Paris 1887 (NPB 147 f.).
Bourget, Paul: Études et portraits. Bd. 1: I. Portraits d'écrivains. II. Notes d'esthétique, Paris 1889 (a) (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Études et portraits. Bd. 2: III. Études anglaises. IV. Fantaisies. Deuxième édition, Paris 1889 (b) (NPB 148).
Bournet, Albert: Rome. Études de littérature et d'art, Paris 1883 (nicht in NPB).
[Bouterweck, Friedrich Ludewig:] Novellen und Reflexionen. Aus den älteren Papieren des Herausgebers der Geschichte des Grafen Donamar, Göttingen 1805 (nicht in NPB).
Braid, J[ames]: Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften. Deutsch hg. von W. Preyer, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Brandes, Georg: Sören Kierkegaard. Ein literarisches Charakterbild. Autorisirte deutsche Ausgabe, Leipzig 1879 (nicht in NPB).
Brandes, Georg: Die Litteratur des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. 2. Bd.: Die romantische Schule in Deutschland, Leipzig 1887 (a) (NPB 149 u. 153).

Brandes, Georg: Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem neunzehnten Jahrhundert. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Auflage, Frankfurt am Main 1887 (b) (NPB 153).
Brochard, Victor: Les sceptiques grecs, Paris 1887 (NPB 154).
Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie. Dreizehnte vollständig umgearbeitete Auflage, 16 Bde. + 1 Supplement, Leipzig 1882–1887 (nicht in NPB).
Brockhaus' Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage, 16 Bde., Berlin / Wien 1894–1896 (nicht in NPB).
Brüggen, Ernst von der: Polens Auflösung. Kulturgeschichtliche Skizzen aus den letzten Jahrzehnten der polnischen Selbständigkeit, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Brunetière, Ferdinand: Histoire et littérature, [Bd. 1], Paris 1884 (a) (nicht in NPB).
Brunetière, Ferdinand: Le roman naturaliste. Nouvelle édition, Paris 1884 (b) (NPB 156–158).
Brunetière, Ferdinand: Études critiques sur l'histoire de la littérature française. Troisième série: Descartes – Pascal – Le Sage – Marivaux – Prévost – Voltaire et Rousseau – Classiques et Romantiques, Paris 1887 (NPB 155 u. 157).
Büchmann, Georg: Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des Deutschen Volkes. Dreizehnte vermehrte und umgearbeitete Auflage, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Büchner, Louis: Natur und Geist. Gespräche zweier Freunde über den Materialismus und über die real-philosophischen Fragen der Gegenwart. In allgemeinverständlicher Form, Frankfurt am Main 1857 (nicht in NPB).
Büchner, Ludwig: Die Darwin'sche Theorie von der Entstehung und Umwandlung der Lebe-Welt. Ihre Anwendung auf den Menschen, ihr Verhältniß zur Lehre vom Fortschritt und ihr Zusammenhang mit der materialistischen oder Einheits-Philosophie der Vergangenheit und Gegenwart. In sechs Vorlesungen allgemein-verständlich dargestellt. Vierte verbesserte und mit Hülfe der neuesten Forschungen ergänzte Auflage, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
Buckle, Henry Thomas: Essays, nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Aus dem Englischen übersetzt von David Asher, Leipzig / Heidelberg 1867 (NPB 158).
Bunge, Gustav: Vitalismus und Mechanismus. Ein Vortrag, Leipzig 1886 (NPB 158 u. 161).
Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A. von Zahn. Bd. 1: Architektur. Bd. 2: Sculptur. Bd. 3: Malerei, Leipzig 1869 (a) (NPB 161 f.).
Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1869 (b) (NPB 162 f.).
Burckhardt, Jacob: Die Zeit Constantin's des Grossen. 2. Auflage, Leipzig 1880 (nicht in NPB).
Burckhardt, Jacob: Weltgeschichtliche Betrachtungen, in: ders.: Gesamtausgabe, Bd. 7, hg. von Alfred Oeri und Emil Dürr, Berlin / Leipzig 1929, S. 1–208 (N. hat die hier publizierten Vorlesungen in Basel gehört).
Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch [1860] = ders.: Gesamtausgabe, Bd. 5, hg. von Werner Kaegi, Berlin / Leipzig 1930 (a) (NPB 162 f.: Zwei Exemplare der 2. Auflage, Leipzig 1869).
Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte = ders.: Gesamtausgabe, Bde. 8–11, hg. von Felix Stähelin und Samuel Merian, Berlin / Leipzig 1930(b)-1931 (NPB: 163: Vorlesungsnachschrift von Louis Kelterborn).
Burckhardt, Jacob: Briefe. Vollständige und kritische Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses bearbeitet von Max Burckhardt, Bd. 9: 1886–1891, Basel / Stuttgart 1980.

Burckhardt, Jacob: Briefe. Vollständige und kritische Ausgabe. Mit Benützung des handschriftlichen Nachlasses bearbeitet von Max Burckhardt, Bd. 10: 1892–1897, Basel / Stuttgart 1986.

Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch [1860], hg. von Horst Günther = Bibliothek deutscher Klassiker, Bd. 38, Frankfurt am Main 1989 (NPB 162 f.: Zwei Exemplare der 2. Auflage, Leipzig 1869).

Byron, [George Noël Gordon] Lord: Sämmtliche Werke. Uebersetzt von Adolf Böttger. Sechste, revidirte und verbesserte Auflage, 8 Bde., Leipzig 1864 (NPB 165, heute verloren).

Carlyle, Thomas: Geschichte Friedrich des II. von Preußen genannt Friedrich der Große. Deutsch von J. Neuberg, Bd. 2, Berlin 1859 (nicht in NPB).

Carové, Friedrich Wilhelm: Ueber das Cölibatsgesetz des römisch-katholischen Klerus. Erste Abtheilung: Unpartheiische Betrachtungen über das Gesetz des geistlichen Cölibats und über das feierliche Keuschheitsgelübde, besonders den Räthen und Gesetzgebern der katholischen Staaten vorgestellt von dem Professor C. A. P. Aus dem Italiänischen übertragen und mit Einleitungen, Anmerkungen und ergänzenden und berichtigenden Zusätzen hg. von Friedrich Wilhelm Carové, Frankfurt am Main 1832 (nicht in NPB).

Carriere, Moriz [sic]: Die sittliche Weltordnung, Leipzig 1877 (nicht in NPB).

Caspari, Otto: Die Grundprobleme der Erkenntnissthätigkeit beleuchtet vom psychologischen und kritischen Gesichtspunkte. Als Einleitung in das Studium der Naturwissenschaften, Berlin 1876 (nicht in NPB).

Caspari, Otto: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 168, heute verloren).

Cavalcanti, duca di Buonvicino, Ippolito: Cucina teorico-pratica col corrispondente riposto ed apparecchio di pranzi e cene con quattro analoghi disegni. Metodo pratico per scalcare, e far servire in tavola. Lista di quattro piatti al giorno per un anno intero e finalmente una cucina casareccia in dialetto napoletano con altra lista analoga. Seconda edizione, Neapel 1839 (nicht in NPB).

Chaignet, E[douard] Ad.: La tragédie grecque, Paris 1877 (nicht in NPB).

Cherbuliez, Victor: L'Espagne politique. Première partie. Le caractère Espagnol et la monarchie constitutionnelle, in: Revue des deux mondes, 1. September 1873, S. 5–38 (nicht in NPB).

[Christaller, Erdmann Gottreich:] Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit, Leipzig o. J. [1885] (NPB 170 f., dort fälschlich „Johann Gottlieb Christaller" zugeschrieben).

Cicero, Marcus Tullius: Werke. Zwölftes Bändchen. Drei Bücher über das Wesen der Gottheit. Uebersetzt von Georg Heinrich Moser, 1. Bändchen, Stuttgart 1829 (NPB 606).

Cicero, Marcus Tullius: De natura deorum libri tres. Erklärt von G. F. Schoemann, Leipzig 1850 (NPB 601 f.).

Clergeau, Abbé: Chateaubriand: sa vie publique et intime – ses œuvres. Étude historique et biographique; suivie d'une réplique à M. Sainte-Beuve, sur son livre *Chateaubriand et son groupe littéraire, sous l'Empire*, Paris [1860] (nicht in NPB).

Cochin, Henry: La vie de Shakspeare et le paradoxe Baconien, in: Revue des deux mondes, 45^{e} année, troisième période, tome 72, 1. November 1885, S. 106–143 (nicht in NPB).

Comte, Auguste: Système de politique positive ou Traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité. Tome premier, contenant le discours préliminaire, et l'introduction fondamentale, Paris 1851 (nicht in NPB).

Constant, Benjamin: Adolphe. Anecdote trouvée dans les papiers d'un inconnu. Nouvelle édition suivie des Réflexions sur le théatre allemand, du même auteur et précédée d'une notice sur «Adolphe» par Gustave Planche, Paris 1857 (nicht in NPB).
Cornaro, Ludwig: Die Kunst, ein hohes und gesundes Alter zu erreichen. Neu hg. von Paul Sembach, Berlin o. J. [1881] (NPB 172, heute verloren).
Corvin, Otto von: Historische Denkmale des Christlichen Fanatismus, Leipzig 1847 (nicht in NPB).
Corvin, Otto von: Pfaffenspiegel. Historische Denkmale des Fanatismus in der römisch-katholischen Kirche, 5. Auflage, Rudolstadt 1885 (nicht in NPB).
Cousin, Victor: Œuvres. Tome premier: Introduction à l'histoire de la philosophie. Cours de l'histoire de la philosophie. Cours de philosophie sur le Fondement des Idées absolues du Vrai, du Beau et du Bien. De la Métaphysique d'Aristote, Paris 1840 (nicht in NPB).
Creuzer, Friedrich: Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 4 Theile. Dritte verbesserte Ausgabe = Deutsche Schriften, neue und verbesserte. 1. Abt., Bde. 1–4, Leipzig / Darmstadt 1836–1843 (NPB 174 f.).
Custine, [Astolphe Louis Léonor,] marquis de: Le monde comme il est, Bd. 2, Paris 1835 (nicht in NPB).
Daffner, Hugo: Friedrich Nietzsches Randglossen zu Bizets Carmen, Regensburg o. J. [1912].
Darwin, Charles: Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl. Aus dem Englischen übersetzt von J. Victor Carus. Zweite nach der letzten Ausgabe des Originals berichtigte Auflage, 2 Bände, Stuttgart 1871 (nicht in NPB).
Desprez, Louis: L'évolution naturaliste. Gustave Flaubert – Les Goncourt – M. Alphonse Daudet – M. Émile Zola – Les Poètes – Le Théâtre, Paris 1884 (NPB 184 f.).
Destutt de Tracy, [Antoine Louis Claude] comte: Élémens d'idéologie. Troisième partie. Tome deuxième: De la logique, suivies de plusieurs ouvrages relatifs à l'instruction publique, don't la plupart sont encore inédits, Paris 1825 (nicht in NPB).
Deussen, Paul: Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çankara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çankara aus, Leipzig 1883 (NPB 185).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: Les Possédés (Bési). Traduit du Russe par Victor Derély, 2 Bde., Paris o. J. [1886] (a) (nicht in NPB).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: L'esprit souterrain. Traduit et adapté par E. Halpérine et Ch. Morice, Paris o. J. [1886] (b) (nicht in NPB).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: Souvenirs de la maison des morts. Traduit du Russe par M. Neyroud. Préface par le Vte E. Melchior de Vogüé, Paris o. J. [1886] (c) (nicht in NPB).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: L'idiot. Traduit du Russe par Victor Derély et précédé d'une préface par le V^{te} Melchior de Vogüé, 2 Bde. Septième édition, Paris o. J. (nicht in NPB)
Doudan, Ximénès: Pensées et fragments suivis des Révolutions du goût, Paris 1881 (NPB 197).
Dreher, Eugen: Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung, Halle 1882 (NPB 198).
Drossbach, Maximilian: Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle a. S. 1884 (NPB 199).
Du Camp, Maxime: Souvenirs littéraires, Bd. 2, Paris 1883 (nicht in NPB).
Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865 (NPB 202).

Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Berlin 1875 (NPB 202 f.).
Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens populär dargestellt. Dritte verbesserte Auflage, Leipzig 1881 (NPB 202: Ausgabe von 1865).
Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritte Auflage. 3 Theile, Leipzig 1868 (NPB 206: nur Theil 1, heute vermisst).
Die Edda. Götterlieder und Heldenlieder. Aus dem Altnordischen von Hans von Wolzogen, Leipzig o. J. (NPB 673).
Eichendorff, Joseph Freiherr von: Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Erster Theil, Paderborn 1857 (nicht in NPB).
Emerson, Ralph Waldo: Versuche. (Essays.) Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213 u. 215).
Emerson, Ralph Waldo: Miscellanies; embracing Nature, Addresses, and Lectures, Boston 1860 (nicht in NPB).
Erdmann, Johann Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 2: Philosophie der Neuzeit, Berlin 1866 (nicht in NPB).
Erdmann, Johann Eduard: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Bd. 1: Philosophie des Alterthums und des Mittelalters. Zweite, verbesserte Auflage, Berlin 1869 (nicht in NPB).
Erklärung der Heidelberger Professoren, in: Zeitung für das höhere Unterrichtswesen Deutschlands 17, Nr. 33, 17. August 1888, S. 262 (nicht in NPB).
Ernst, Alfred: Richard Wagner et le Drame Contemporain. Introduction par L. de Fourcaud, Paris 1887 (nicht in NPB).
Espinas, Alfred: Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers deutsch hg. von W. Schloesser, Braunschweig 1879 (NPB 218 f., erworben 1882).
E[wald], H[einrich]: [Rez. von] Strauss, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniss, Leipzig 1872, in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 22. Januar 1874, S. 136–149 (nicht in NPB).
E[wald], H[einrich]: [Rez. von] Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873, in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 7. Januar 1874, S. 1–19 (nicht in NPB).
E[wald], H[einrich]: [Rez. von] Das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III, 39, 3–4 eingehend exegetisch untersucht von Dr. Wilhelm Weiffenbach, Gießen 1874 [sowie von Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen. Erstes Stück: David Strauß der Bekenner und der Schriftsteller, Leipzig 1873], in: Göttingische gelehrte Anzeigen, 27. Januar 1875, S. 103–121 (nicht in NPB).
Eye, A[ugust] von: Eine Menschenseele. Spiegelbild aus dem achtzehnten Jahrhundert, Nördlingen 1863 (nicht in NPB).
Faguet, Émile: Dix-neuvième siècle. Études littéraires. Chateaubriand, Lamartine, Alfred de Vigny, Victor Hugo, A. de Musset, Th. Gautier, P. Mérimée, Michelet, George Sand, Balzac, Paris 1887 (nicht in NPB).
Faguet, Émile: Les grands maîtres du dix-septième siècle. Études littéraires et dramatiques. Quatrième édition, revue et augmentée, Paris 1888 (nicht in NPB).
Faguet, Émile: Dix-septième siècle. Études littéraires. Descartes, Malebranche, Corneille, Pascal, La Rochefoucauld, La Fontaine, Molière, Racine, Boileau, Madame de Sévigné, Bossuet, Fénelon, La Bruyère, Saint-Simon, Paris o. J. (nicht in NPB).

Faguet, Émile: Histoire de la Poésie Française de la Renaissance au Romantisme. VII: Voltaire (1694–1778), Paris 1934 (nicht in NPB, erst nach N.s Tod veröffentlichte Vorlesungen).
Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. Im Grundriss dargestellt, Leipzig 1886 (nicht in NPB).
Fénelon, [François de Salignac de La Mothe]: Œuvres choisies. Tome quatrième. Édition de Ch. Lahure et Cie., Paris 1862 (nicht in NPB).
Féré, Charles: Sensation et mouvement. Études expérimentales de psycho-mécanique, Paris 1887 (nicht in NPB).
Féré, Charles: Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique, Paris 1888 (NPB 223 f.).
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1843 (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christentums [1841/49]. Kritische Ausgabe. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. von Karl Quenzel, Leipzig 1904 (keine Ausgabe in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Sämmtliche Werke. Neu hg. von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl, 10 Bde., Stuttgart 1903–1911 (keine Ausgabe in NPB).
Fischart, Johann: Geschichtsklitterung (Gargantua), hg. von A. Alsleben. Synoptischer Abdruck der Bearbeitungen von 1575, 1582 und 1590, 2 Hälften, Halle a. S. 1886–1891 (nicht in NPB).
Fischer, Engelbert Lorenz: Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Kritik der bisherigen erkenntnisstheoretischen Standpunkte und Grundlegung des kritischen Realismus, Main 1887 (a) (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Bd. 1: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Bd. 2: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft, Mannheim 1860 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Descartes und seine Schule. 1. Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. 2. Theil: Descartes' Schule. Geulinx. Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Mannheim 1865 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 2: Leibniz und seine Schule. Zweite, neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1867 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Goethes Faust: Nach seiner Entstehung, Idee und Composition, Stuttgart 1887 (b) (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Dritte neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1889 (nicht in NPB).
Flaubert, Gustave: Lettres à George Sand. Précédées d'une étude par Guy de Maupassant, Paris 1884 (NPB 227 f.).
Flemming, Paull [sic]: Geist- und Weltliche Poëmata. Jetzo Auffs neue ausgefertiget, Jena 1651 (nicht in NPB).
Flotte, Gaston de: Bévues Parisiennes. Seconde série 1860–1866, Marseille / Paris 1868 (nicht in NPB).

Flügel, Ewald: Thomas Carlyles religiöse und sittliche Entwicklung und Weltanschauung. Studie, Leipzig 1887 (nicht in NPB).
Förster, Bernhard: Parsifal-Nachklänge. Allerhand Gedanken über deutsche Cultur, Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
Förster, Bernhard: Richard Wagner in seiner nationalen Bedeutung und in seiner Wirkung auf das deutsche Culturleben. (Zweite Auflage der Parsifal-Nachklänge), Leipzig 1886 (NPB 230).
Förster, Bernhard: Unsere Arbeit, unsere Ziele!, in: Antisemitische Correspondenz und Sprechsaal für innere Partei-Angelegenheiten, hg. von Theodor Fritsch, Januar 1887, Nr. 9, S. 5–7, auch abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 888–892 (nicht in NPB).
Foster, Michael: Lehrbuch der Physiologie. Autorisirte deutsche Ausgabe von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von W. Kühne, Heidelberg 1881 (NPB 231).
Foucher, Paul: Les coulisses du passé, Paris 1873 (nicht in NPB).
Fouillée, Alfred: La science sociale contemporaine, Paris 1880 (NPB 231 f.).
France, Anatole: La vie littéraire, Paris 1888 (nicht in NPB).
Frapan, Ilse: Vischer-Erinnerungen. Äusserungen und Worte. Ein Beitrag zur Biographie Fr. Th. Vischers, Stuttgart 1889 (nicht in NPB).
Freytag, Gustav: Die Technik des Dramas, Leipzig 1863 (NPB 233: Von N. 1864 erworben, verkauft 1875).
Friedrich II. von Preußen: Antimachiavel nebst zwei kleineren politischen Aufsätzen. Aus dem Französischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von L. B. Förster, Berlin 1870 (nicht in NPB).
Froude, James Anthony: Das Leben Thomas Carlyles. Aus dem Englischen übersetzt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Fischer. Bd. 1–2, Gotha 1887. Bd. 3: Erinnerungen an Jane Welsh-Carlyle. Eine Briefauswahl, Gotha 1888 (nicht in NPB).
Fuchs, Carl: Die Zukunft des musikalischen Vortrages und sein Ursprung. Studien im Sinne der Riemannischen Reform und zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen antiker und musikalischer Rhythmik. Nebst einem Vortrage von Dr. H. Riemann „Ueber musikalische Phrasirung“, zahlreichen in den Text gedruckten Notenbeispielen und einer Musikbeilage, o. O., o. J. [1884] (NPB 235).
Fuchs, Carl: Die Freiheit des musikalischen Vortrages im Einklange mit H. Riemann’s Phrasirungslehre. Nebst einer Kritik der Grundlagen poetischer Metrik und des Buches ‚le rythme’ von Mathis Lussy, Danzig 1885 (nicht in NPB).
Gagern, Carlos von: Todte und Lebende. Erinnerungen. Zweite Reihe, Berlin 1884 (nicht in NPB).
Gagnière, A. (Hg.): Le journal des médecins de Lucrèce Borgia, Duchesse de Ferrare, in: La Nouvelle Revue, Bd. 54 (1888), S. 295–313 (nicht in NPB).
Galiani, Ferdinando: Lettres à Madame d’Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d’Holbach, Morellet, Suart, D’Alembert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce etc. Publiées d’après les éditions originales augmentées des variantes, de nombreuses notes et d’un index avec notice biographique par Eugène Asse, 2 Bde., Paris 1882 (NPB 236–238).
Galton, Francis: Hereditary Genius. An Inquiry into Its Laws and Consequences, London 1869 (nicht in NPB).
Galton, Francis: Inquiries into Human Faculty and Its Development, London 1883 (NPB 238).
Gans, Eduard: Vermischte Schriften, juristischen, historischen, staatswissenschaftlichen und ästhetischen Inhalts, Bd. 2, Berlin 1834 (nicht in NPB).

Garve, Christian: Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben. Dritter Theil, Breslau 1797 (nicht in NPB).
Gautier, Théophile: Portraits et souvenirs littéraires, Paris 1881 (nicht in NPB).
Gebhart, Émile: Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879 (NPB 240).
Gebhart, Émile: Études mériodionales. La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire. Machiavel – Fra Salimbene – Le roman de don Quichotte – La Fontaine – Le palais pontifical – Les Cenci, Paris 1887 (NPB 239 f.).
Gellius, Aulus: Die attischen Nächte. Zum ersten Male vollständig übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Weiss, 2 Bde., Leipzig 1875–1876 (NPB 242 f.).
Gelzer, Heinrich: Die neuere Deutsche National-Literatur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten. Zur Culturgeschichte des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. Erster Theil. Dritte neu überarbeitete und vermehrte Auflage, Leipzig 1858 (nicht in NPB).
Georges, Karl Ernst: Deutsch-Lateinisches Handwörterbuch aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten mit Berücksichtigung der besten Hülfsmittel ausgearbeitet. Eilfte oder der neuen Bearbeitung fünfte, dem heutigen Standpunkte der Lateinischen Stilistik gemäß umgestaltete Ausgabe, 2 Bde., Leipzig 1861 (NPB 243 f.).
Gervinus, G[eorg] G[ottfried]: Geschichte der Deutschen Dichtung. Vierte gänzlich umgearbeitete Ausgabe, 5 Bde., Leipzig 1853 (nicht in NPB).
Gibbon, Edward: Gibbon's Leben. Aus dem Englischen übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet, 2 Bde., Braunschweig 1796 und 1797 (NPB 245).
Glasenapp, Carl Fr[iedrich] / Stein, Heinrich von: Wagner-Lexikon. Hauptbegriffe der Kunst- und Weltanschauung Richard Wagner's in wörtlichen Anführungen aus seinen Schriften zusammengestellt, Stuttgart 1883 (NPB 246).
Goedeke, Karl: Goethes Leben [1874]. Supplement zu den Werken des Dichters, Stuttgart o. J. (nicht in NPB).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Erster Bd., Stuttgart / Augsburg 1855 (a) (NPB 246 f.).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Sechzehnter Bd.: Wilhelm Meisters Lehrjahre. Erster Theil, Stuttgart / Augsburg 1855 (b) (NPB 246 f.).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Achtzehnter Bd.: Wilhelm Meisters Wanderjahre oder Die Entsagenden. Erstes und zweites Buch, Stuttgart / Augsburg 1856 (a) (NPB 251).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Neunundzwanzigster Bd., Stuttgart / Augsburg 1856 (b) (NPB 254).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Fünfzehnter Bd.: Die Wahlverwandtschaften, Stuttgart / Augsburg 1856 (c) (NPB 250).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Dreiundzwanzigster Bd.: Italienische Reise I, Stuttgart / Augsburg 1856 (d) (NPB 252).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Zweiundzwanzigster Bd.: Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung, Dritter Theil, Stuttgart / Augsburg 1857 (a) (NPB 252, nicht erhalten).

Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe. Vierundzwanzigster Bd.: Italienische Reise II, Stuttgart / Augsburg 1857 (b) (NPB 252).

Goethe, Johann Wolfgang von: Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich von Müller, Stuttgart 1870 (NPB 400).

Goethe, Johann Wolfgang von: Briefe, Bd. 8: Italiänische Reise August 1786 – Juni 1788 = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 4. Abt., Bd. 8, Weimar 1890 (andere Ausgabe NPB 257 f.).

Goethe, Johann Wolfgang von: Die Laune des Verliebten. Die Mitschuldigen […] = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 9, Weimar 1891 (andere Ausgabe NPB 249).

Goethe, Johann Wolfgang von: Unterredung mit Napoleon, in: Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 36, Weimar 1893, S. 269–276.

Goethe, Johann Wolfgang von: Wilhelm Meisters Lehrjahre [1795/96] = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 22, Weimar 1899 (andere Ausgabe NPB 250 f.).

Goethe, Johann Wolfgang von: Italiänische Reise I [1786/87] = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abt., Bd. 30, Weimar 1903 (andere Ausgabe NPB 252).

Goethe, Johann Wolfgang von / Reinhard, Karl Friedrich Graf von: Briefwechsel zwischen Goethe und Reinhard in den Jahren 1807 bis 1832, Stuttgart / Tübingen 1850 (nicht in NPB).

Goncourt, Edmond Huot de / Jules Huot de: La femme au dix-huitième siècle. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris 1878 (NPB 261).

Goncourt, Edmond Huot de / Jules Huot de: Journal des Goncourt. Mémoires de la vie littéraire. Bd. 1: 1851–1861, Paris 1887 (fehlt in NPB). Bd. 2: 1862–1865, Paris 1887 (NPB 260 f.). Bd. 3: 1866–1870, Paris 1888 (NPB 261).

Gottschall, Rudolf: Die deutsche Nationalliteratur des neunzehnten Jahrhunderts. Literarhistorisch und kritisch dargestellt. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage, Bd. 1, Breslau 1872 (nicht in NPB).

Gottsched, Johann Christoph: Erste Gründe Der Gesamten Weltweisheit, Darinn alle Philosophische Wissenschaften in ihrer natürlichen Verknüpfung abgehandelt werden, Zum Gebrauche academischer Lectionen entworfen. Andrer Practischer Theil, Leipzig 1734 (nicht in NPB).

Grabbe, Christian Dietrich: Sämmtliche Werke und handschriftlicher Nachlaß. Erste kritische Gesammt-Ausgabe. Hg. und erläutert von Oskar Blumenthal, Bd. 4, Detmold 1874 / Berlin 1875 [sic!] (NPB 265).

Gracian, Balthazar: Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von Don Vincencio Juan de Lastanosa, und aus dem spanischen Original treu und sorgfältig übersetzt von Arthur Schopenhauer. Dritte unveränderte Auflage, Leipzig 1877 (NPB 265, heute verloren).

Gregorovius, Ferdinand: Lucrezia Borgia. Nach Urkunden und Correspondenzen ihrer eigenen Zeit, Stuttgart 1874 (nicht in NPB).

Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971 (nicht in NPB, 1. Bd. von N. teilweise exzerpiert in NL 1874, KSA 7, 37[1], 825–828).

Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. 4. Ausgabe, besorgt von Elard Hugo Meyer, 3 Bde., Berlin 1875–1878 (nicht in NPB).

Grote, Georg: Geschichte Griechenlands. Nach der zweiten Auflage aus dem Englischen übertragen von N. N. W. Meißner, 6 Bde., Leipzig 1850–1856 (NPB 267 f.).
Gsell-Fels, [Theodor] / Berlepsch, [Hermann Alexander von]: Süd-Frankreich und seine Kurorte, Hildburghausen 1869 (nicht in NPB).
Gsell-Fels, Th[eodor]: Italien in sechzig Tagen. Zweite Auflage, Leipzig 1878 (a) (NPB 269).
Gsell Fels, Theodor: Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier. 2. Auflage, Leipzig 1878 (b) (NPB 269 f.: 1880 von N. erworben, heute nicht mehr erhalten).
Günther, Georg: Grundzüge der tragischen Kunst. Aus dem Drama der Griechen entwickelt, Leipzig / Berlin 1885 (nicht in NPB).
Gury, Jean-Pierre: Compendium theologiae moralis. Editio in Germania tertia, ad recentissimae editionis gallicae fidem impressa, emendata et permultis additamentis aucta, Ratisbonae 1862 (nicht in NPB).
Gutzkow, Karl: Dionysius Longinus Oder: Ueber den ästhetischen Schwulst in der neuern deutschen Literatur. Zweite Auflage, Stuttgart 1878 (nicht in NPB).
Guyau, Jean-Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris 1885 (NPB 270 f., heute verloren, N.s Lesespuren dokumentiert in Guyau 1909 u. Lampl 1990).
Guyau, Jean-Marie: L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique, 2ème édition, Paris 1887 (NPB 271–273).
Guyau, Jean-Marie: Sittlichkeit ohne „Pflicht" (Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction). Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Schwarz. Mit einer für die deutsche Ausgabe verfassten biographisch-kritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher ungedruckten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches, Leipzig 1909.
Guyau, Jean-Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Seixième édition, Paris 1921 (NPB 270 f.: Ausgabe von 1885).
Guyau, Jean-Marie: L'art au point de vue sociologique [1889]. Treizième édition, Paris 1923 (nicht in NPB).
Gwinner, Wilhelm: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1862 (nicht in NPB).
Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Haeckel, Ernst: Anthropogenie oder Entwickelungsgeschichte des Menschen. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Grundzüge der menschlichen Keimes- und Stammesgeschichte. 2., unveränderte Auflage, Leipzig 1874 (a) (nicht in NPB).
Haeckel, Ernst: Natürliche Schöpfungsgeschichte. Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwickelungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe und Lamarck im Besonderen. Fünfte verbesserte Auflage, Berlin 1874 (b) (nicht in NPB).
Hagenbach, K[arl] R[udolf]: Leitfaden zum christlichen Religionsunterrichte an höheren Gymnasien und Bildungsanstalten. Zweite, mit einem Abriß der Kirchengeschichte vermehrte Auflage, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
Hagenbach, K[arl] R[udolf]: Geschichte der Reformation vorzüglich in Deutschland und der Schweiz. In Vorlesungen. Fünfte, umgearbeitete Auflage. Hg. und mit einem litterarisch-kritischen Anhang versehen von F. Nippold = ders.: Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert. Neue, durchgängig überarbeitete Gesamtausgabe. Dritter Band: Reformationsgeschichte 1517–1555, Leipzig 1887 (nicht in NPB).

Hammer, Joseph von: Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen, Stuttgart / Tübingen 1818 (nicht in NPB).
Händel, G[eorg] Fr[iedrich]: Werke. Lieferung XXXIX: La Resurrezione. Oratorium. Ausgabe der Deutschen Händelgesellschaft, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Händel, G[eorg] Fr[iedrich]: Werke. Lieferung XLV: Der Messias. Oratorium. Ausgabe der Deutschen Händelgesellschaft, hg. von Friedrich Chryander, Leipzig 1902 (keine Ausgabe in NPB).
Hanslick, Eduard: Musikalische Stationen. Neue Folge der „Modernen Oper", Berlin 1880 (nicht in NPB).
Hanslick, Eduard: Aus dem Opernleben der Gegenwart. (Der „Modernen Oper" III. Theil.) Neue Kritiken und Studien, Berlin 1884 (nicht in NPB).
Hanslick, Eduard: Concerte, Componisten und Virtuosen der letzten 15 Jahre. 1870–1885. Kritiken. Zweite Auflage, Berlin 1886 (nicht in NPB).
Hanslick, Eduard: Musikalisches Skizzenbuch. (Der „Modernen Oper" IV. Theil). Neue Kritiken und Schilderungen. Dritte Auflage, Berlin 1888 (nicht in NPB).
Harms, Friedrich: Metaphysik. Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers hg. von Heinrich Wiese, Breslau 1885 (nicht in NPB).
Hartmann, E[duard] von: Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen, Berlin 1868 (NPB 276 u. 278: Von N. 1875 verkauft).
Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin 1869 (NPB 276: Von N. 1875 verkauft).
Hartmann, Eduard von: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. Zweite Auflage. Erster historisch-kritischer Theil der Religionsphilosophie = ders.: Ausgewählte Werke. Zweite wohlfeile Ausgabe, Bd. 5: Religionsphilosophie, Leipzig o. J. [1888] (nicht in NPB).
Haym, R[udolf]: Die romantische Schule: Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1870 (nicht in NPB).
Hebbel, Friedrich: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, besorgt von Richard Maria Werner. Zweite Abteilung: Tagebücher, Bd. 1: 1835–1839, Berlin 1903 (keine Hebbel-Ausgabe in NPB).
Hebel, J[ohann] P[eter]: Sämmtliche Werke. Neue Ausgabe, Bd. 4: Biblische Erzählungen, biblische Aufsätze, Carlsruhe 1838 (andere Ausgabe NPB 281).
Heffter, Moritz Wilhelm: Die Religion der Griechen und Römer, der alten Aegypter, Indier, Perser und Semiten. Zweite sehr vermehrte und vervollständigte Ausgabe, Brandenburg 1848 (nicht in NPB).
Hehn, Viktor: Gedanken über Goethe. Erster Theil. Zweite verbesserte Auflage, Berlin 1888 (NPB 281, heute verloren).
Heigelin, J[ohann] F[riedrich]: Allgemeines Fremdwörter-Handbuch für Teutsche oder Erklärung aller fremdartigen Ausdrücke der teutschen Conversations-Sprache zur Verständigung, Ausscheidung und Würdigung der in teutschen Schriften und in der Kunst- und Umgangssprache vorkommenden fremdartigen Wörter, Ausdrücke, Namen und Redensarten. Ein gemeinnütziges Handbuch für alle Stände, Berufsarten, Künste, Gewerbe, Schul- und Bildungs-Anstalten, so wie für Geschäftsmänner, Zeitungsleser und für jeden teutschen Vaterlandsfreund. Zweite sehr verbesserte und vermehrte Auflage, Tübingen 1838 (nicht in NPB).
Heine, H[einrich]: Reisebilder. Vierter Theil. Zweyte Auflage, Hamburg 1834 (nicht in NPB).
Heine, H[einrich]: Neue Gedichte, Hamburg 1844 (NPB 282).
Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 5: Über Deutschland. Erster Theil: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Hamburg 1861 (a) (nicht in NPB).

Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 6: Über Deutschland. Zweiter Theil: Die romantische Schule, Hamburg 1861 (b) (nicht in NPB).
Heine, Heinrich: Die romantische Schule [1835], in: ders.: Sämmtliche Werke, Bd. 5: Vermischte Schriften, 7. Auflage, Philadelphia 1869, S. 135–245 (nicht in NPB).
Heinzelmann, Friedrich (Hg.): Reisebilder und Skizzen aus dem europäischen Rußland und Polen = Die Weltkunde in einer planmäßig geordneten Rundschau der wichtigsten neueren Land- und Seereisen für das Jünglingsalter und die Gebildeteren aller Stände, auf Grund des Reisewerkes von Wilhelm Harnisch dargestellt und herausgegeben von Friedrich Heinzelmann, Bd. 15, Leipzig 1855 (nicht in NPB).
Hellenbach [von Paczolay], L[azar] [Baron von]: Geburt und Tod als Wechsel der Anschauungsform oder die Doppel-Natur des Menschen, Wien 1885 (nicht in NPB).
Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, Augsburg 1874 (nicht in NPB).
Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876–1877 (a) (nicht in NPB).
Hellwald, Friedrich von: Die Erde und ihre Völker. Ein Geographisches Hausbuch, 2 Bde., Stuttgart 1877–1878 (b) (NPB 284, heute verloren).
Hellwald, Friedrich von: Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. 3., neu bearbeitete Auflage, 2 Bde., Augsburg 1883–1884 (nicht in NPB).
Hellwald, Friedrich von: Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwickelung, Leipzig 1888 (nicht in NPB).
Herbart, Johann Friedrich: Sämmtliche Werke, hg. von G[ustav] Hartenstein, Bd. 5: Schriften zur Psychologie. Erster Theil, Leipzig 1850 (nicht in NPB).
Herder, Johann Gottfried: Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 1, Berlin 1877 (keine Herder-Ausgabe in NPB).
Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Erster [1784] bis Vierter Theil [1791] = Sämmtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, Bd. 13 u. 14, Berlin 1887 bzw. 1909 (keine Herder-Ausgabe in NPB).
Hermann, Karl Fr[iedrich]: Geschichte und System der platonischen Philosophie. Erster Theil, die historisch-kritische Grundlegung enthaltend, Heidelberg 1839 (NPB 286).
[Herodot von Halikarnassos]: Die Geschichten des Herodotos, übersetzt von Friedrich Lange. Zweite verbesserte Auflage. Erster Theil, Breslau 1824 (andere Ausgabe in NPB).
Herrmann, Emanuel: Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirthschaft. Zweite Auflage, Berlin 1887 (NPB 291 f.).
Hertslet, W[illiam] Lewis: Der Treppenwitz der Weltgeschichte, 3. Auflage, Berlin 1886 (nicht in NPB).
Herzberg-Fränkel, Leo: Polnische Juden. Geschichten und Bilder. Dritte vermehrte Auflage, Stuttgart 1888 (nicht in NPB).
Herzen, Alexandre: Le cerveau et l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique, Paris 1887 (NPB 292 f.).
Hettner, Hermann: Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen. Zweiter Theil. Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860 (NPB 296: 1863 hat N. den Band binden lassen, heute ist er verloren).
Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts. Eindrücke und Erfahrungen von Karl Hillebrand. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 1, Berlin 1874 (NPB 296 f.).

Hillebrand, Karl: Wälsches und Deutsches = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, Berlin 1875 (NPB 297).
Hillebrand, Karl: Culturgeschichtliches. Aus dem Nachlasse hg. von Jessie Hillebrand = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 7, Straßburg 1885 (NPB 298, heute verloren).
Hillebrand, Karl: Frankreich und die Franzosen. Dritte stark vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 1, Straßburg 1886 (a) (NPB 296 f.: Ausgabe von 1874).
Hillebrand, Karl: Profile. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 4, Straßburg 1886 (b) (NPB 297 f.: Ausgabe Berlin 1878, heute verloren).
Hillebrand, Karl: Zeitgenossen und Zeitgenössisches. Zweite Ausgabe = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 6, Straßburg 1886 (c) (nicht in NPB).
Hillebrand, Karl: Wälsches und Deutsches. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage = Zeiten, Völker und Menschen, Bd. 2, Straßburg 1892 (NPB 297: Ausgabe Berlin 1875).
Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, redigirt von Edmund Jörg und Franz Binder, Bd. 50, München 1862 (nicht in NPB).
Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1887 (NPB 300 f.).
Hoffmann, E[rnst] T[heodor] A[amadeus]: Ausgewählte Schriften. Bd. 1: Die Serapions-Brüder. Gesammelte Erzählungen und Mährchen, Bd. 1, Berlin 1827 (nicht in NPB; NPB 301 verzeichnet eine andere, heute in N.s Bibliothek nicht mehr erhaltene Auswahl-Ausgabe von Hoffmann-Novellen).
Hoffmann, Franz [Karl]: [Rez. von UB I DS], in: Allgemeiner litterarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland 12 (1873), November 1873, S. 321–336 u. Dezember 1873, S. 401–407. Auch in: Hoffmann, Franz: Philosophische Schriften, Bd. 5, Erlangen 1878, S. 410–447 (nicht in NPB).
[Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich:] Deutsche Lieder aus der Schweiz, Zürich / Winterthur 1843 (nicht in NPB).
Hogarth, W[illiam]: Zeichnungen, nach den Originalen in Stahl gestochen. Mit der vollständigen Erklärung derselben von G[eorg] C[hristoph] Lichtenberg, herausgegeben und fortgesetzt von Franz Kottenkamp, 2 Abtheilungen, Stuttgart 1840 (nicht in NPB).
Hölderlin, Friedrich: Ausgewählte Werke. Hg. von Christoph Theodor Schwab = Moderne Klassiker. Deutsche Literaturgeschichte der neueren Zeit in Biographien, Kritiken und Proben, Bd. 38, Tübingen 1874 (NPB 302).
Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe, Bd. 2, hg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998 (NPB 302 f.: zwei Auswahlausgaben).
Honegger, J[ohann] J[akob]: Kritische Geschichte der französischen Cultureinflüsse in den letzten Jahrhunderten, Berlin 1875 (NPB 307, heute verloren).
Horaz [Horatius Flaccus, Quintus]: Satyren. Aus dem Lateinischen übersetzt und mit Einleitungen und erläuternden Anmerkungen versehen von C. M. Wieland, 2 Theile, Leipzig 1786 (NPB 308 f.).
Horaz [Horatius Flaccus, Quintus]: Satiren und Episteln. Für den Schulgebrauch erklärt von G. T. A. Krüger = Sämmtliche Werke. Zweiter Teil, Leipzig 1853 (NPB 309 f.).
Houssaye, Henry: Les hommes et les idées, Paris 1886 (NPB 312).
Hugo, Victor: Les Orientales. Collection Hetzel et Lecou, Paris 1857 (nicht in NPB).
Hugo, Victor: William Shakespeare. Deutsch von A. Diezmann, Leipzig 1864 (NPB 312 f.).
Hugo, Victor: Notre-Dame de Paris [1831]. Introduction de Jean Maurel, Paris 1972 (nicht in NPB).

Ibsen, Henrik: Brand. Ein dramatisches Gedicht. Uebersetzt von L. Passarge, Leipzig o. J. (NPB 314: Eintrag auf dem Titelblatt: „H. Romundt 1882“).
Irving, Washington: Das Leben Mohammed's = Historische Hausbibliothek, hg. von Friedrich Bülau, Bd. 16, Leipzig 1850 (nicht in NPB).
Jacoby, Leopold: Die Idee der Entwickelung. Eine sozial-philosophische Darstellung, 2 Theile, 2. Auflage, Zürich 1886–1887 (NPB 318).
Jacolliot, Louis: Les législateurs religieux. Manou. Moïse. Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du Rituel Egyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises, Paris 1876 (NPB 318 f.).
Jahn, Otto: Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs in der Pinakothek zu München, München 1854 (nicht in NPB).
Jahn, Otto: Biographische Aufsätze. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1866 (a) (NPB 319: 1875 verkauft).
Jahn, Otto: Gesammelte Aufsätze über Musik, Leipzig 1866 (b) (nicht in NPB).
Janet, Paul: Un essai de réalisme spiritualiste, in: Revue des deux mondes, 52^{e} année, troisième période, tome 5, Mai / Juni 1882, S. 617–650 (nicht in NPB).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1878 (NPB 320: 1878 von N. gekauft, nicht erhalten).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, Freiburg im Breisgau 1879 (nicht in NPB. Die NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879 wird aber wohl nicht Janssens Ausgabe von *Böhmer's Leben und Anschauungen*, sondern den zweiten Band der *Geschichte des deutschen Volkes* betreffen. N.s Brief an Köselitz vom 05. 10. 1879 ist zu entnehmen, dass N. diesen zweiten Band besaß, KSB 5, Nr. 889, S. 451).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, 14. Auflage, Freiburg im Breisgau 1886 (vgl. Janssen 1879).
Janssen, Johannes: An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes, 8. Tausend, Freiburg im Breisgau 1882 (NPB 319 f.).
Jean Paul [eigentlich Johann Paul Friedrich Richter]: Die unsichtbare Loge. Eine Lebensbeschreibung. Zweite verbesserte Auflage. Zweiter Theil, Berlin 1822 (nicht in NPB).
Jean Paul [eigentlich Johann Paul Friedrich Richter]: Werke. Hg. von Norbert Miller und Gustav Lohmann, 1. Abteilung, Bde. 1–6, München 1959–1963 (keine Jean-Paul-Ausgabe in NPB).
Jodl, Friedrich: Die Culturgeschichtschreibung, ihre Entwickelung und ihr Problem, Halle 1878 (nicht in NPB).
Joly, Henri: Psychologie des grands hommes, Paris 1883 (NPB 321).
Joly, Henri: Le crime. Étude sociale, Paris 1888 (nicht in NPB).
Joubert, Joseph: Pensées précédées de sa correspondance, d'une notice sur sa vie, son caractère et ses travaux par M. Paul de Raynal. Et des jugements littéraires de MM. Sainte-Beuve, Silvestre de Sacy, Saint-Marc Girardin, Geruzez et Poitou. Sixième édition, 2 Bde., Paris 1874 (NPB 321 f.).

Jung-Stilling, Johann Heinrich: Lebensgeschichte, oder dessen Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft, Lehrjahre, häusliches Leben und Alter. Eine wahrhafte Geschichte. 3te Auflage. Mit einer einleitenden Vorrede von Prälat von Kapff, Prediger an der Stiftskirche in Stuttgart, Stuttgart 1857 (NPB 323).

Kaegi, Adolf: Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. Zweite, umgearbeitete und erweiterte, mit vollständigem Sach- und Wortregister versehene Auflage, Leipzig 1881 (nicht in NPB).

Kaftan, Julius: Das Evangelium des Apostels Paulus in Predigten der Gemeinde dargelegt, Basel 1879 (nicht in NPB).

Kaftan, Julius: Das Wesen der christlichen Religion. Zweite Auflage, Basel 1888 (nicht in NPB).

Karr, Alphonse: Devant les tisons, Paris 1857 (nicht in NPB).

Karr, Alphonse: L'esprit d'Alphonse Karr. Pensées extraites des ses œuvres complètes, Paris 1877 (NPB 329).

Keller, Gottfried: Nachgelassene Schriften und Dichtungen, [hg. von J. Baechtold], Berlin 1893.

Keller, Gottfried: Sämtliche Werke in acht Bänden, Berlin 1958–1961 (NPB: nur eine Ausgabe des *Sinngedichts* von 1882 erhalten).

Kierkegaard, Søren: Entweder – Oder [1843]. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hg. von Hermann Diem und Walter Rest, 2 Bde., München 1988 (keine Ausgabe in NPB).

Kleist, Heinrich von: Gesammelte Werke, hg. von Heinrich Kurz. 2 Bde., Hildburghausen 1868 (NPB 331).

Koch von Berneck, M[ax]: In dreissig Tagen durch die Schweiz. (Rundreisen im Rayon der interessantesten und besuchtesten Gegenden.) Mit einer Karte der Schweiz. Zweite Auflage, Zürich 1878 (NPB 332).

Koeppen, Carl Friedrich: Die Religion des Buddha. Bd. 1: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Bd. 2: Die lamaische Hierarchie und Kirche, Berlin 1857 u. 1859 (nicht in NPB).

König, Theodor: Eine catilinarische Existenz. Roman, Breslau 1865 (nicht in NPB).

Krauss, A[ugust]: Die Psychologie des Verbrechens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenkunde, Tübingen 1884 (NPB 334).

Kremer, Alfred von: Geschichte der herrschenden Ideen des Islams. Der Gottesbegriff, die Prophetie und Staatsidee, Leipzig 1868 (nicht in NPB).

Kremer, Alfred von: Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams, Leipzig 1873 (nicht in NPB).

Kremer, Alfred von: Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen, 2 Bde., Wien 1875 und 1877 (nicht in NPB).

Kröner, Eugen: Das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes, Breslau 1887 (nicht in NPB).

Krug, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben. Dritter Band, Leipzig 1828 (nicht in NPB).

Krug, Wilhelm Traugott (Hg.): Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpuncte der Wissenschaft bearbeitet und herausgegeben. Fünfter Band als Supplement zur

zweiten, verbesserten und vermehrten Auflage. Erste Abtheilung, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
Kruse, Theodor: Indiens alte Geschichte nach den ausländischen Quellen, in Vergleich mit den inländischen, dargestellt und besonders hinsichtlich des Handels und der Industrie mit Rücksicht auf die neuesten Zeiten zuerst bearbeitet, Leipzig 1856 (nicht NPB).
Kunze, Carl Ferdinand: Compendium der praktischen Medicin. Siebte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1881 (NPB 336).
Lagarde, Paul de: Über die gegenwärtige lage des deutschen reichs. Ein bericht, Göttingen 1876 (NPB 337).
Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften, 2 Bde., Göttingen 1878 und 1881 (nicht in NPB).
Lagarde, Paul de: Mittheilungen. Zweiter Band, Göttingen 1887 (nicht in NPB, vgl. aber NPB 726 f.).
Lagarde, Paul de: Deutsche Schriften. Gesammtausgabe letzter Hand. Fünfte Auflage, Göttingen 1920.
Lamairesse, Eugène (Hg.): Poésies populaires du Sud de l'Inde. Morale de Tirouvallouver. Légende et tragédie de Saranga. Chants sacrés en l'honneur de Siva et de Vichnou. Traduction et notice par E. Lamairesse, Paris 1867 (nicht in NPB).
Lange, Friedrich Albert: Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft, Duisburg 1865 (NPB 337: 3. Auflage von 1875, heute verloren).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, Iserlohn / Leipzig 1866 (diese Ausgabe nicht [mehr?] in NPB).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Wohlfeile Ausgabe. Zweites Tausend. Besorgt und mit biographischem Vorwort versehen von Hermann Cohen, Iserlohn / Leipzig 1887 (NPB 338).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, hg. von Heinrich Schmidt-Jena, 2 Bde., Leipzig 1926.
Lao-tse: Táo-te-king. Der Weg zur Tugend. Aus dem Chinesischen übersetzt und erklärt von Reinhold von Plaenckner, Leipzig 1870 (NPB 338: 1875 erworben, nicht mehr erhalten).
La Rochefoucauld, François de: Reflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une Notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix de notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 338).
Lasaulx, Ernst von: Der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christlichen Kaiser. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte, München 1854 (nicht in NPB).
Lassen, Christian: Indische Alterthumskunde. Zweiter Band: Geschichte von Buddha bis zu dem Ende der älteren Gupta-Dynastie. Nebst Umriss der Kulturgeschichte dieses Zeitraums. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1874 (nicht in NPB).
Lasson, Adolf: System der Rechtsphilosophie, Berlin / Leipzig 1882 (nicht in NPB).
La Tour, [Betrand] de: Œuvres complètes, réunies pour la première fois, en une seule collection; classées par ordre analogique de matières; revues, corrigées et annotées avec le plus grand soin, publiées par l'Abbé [Jacques Paul] Migne, Bd. 1, Paris 1855 (nicht in NPB).
Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage, 2 Bde., Leipzig / Heidelberg 1873 (NPB 341–344).
Lecky, William Edward Hartpole: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. Nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers

übersetzt von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, 2 Bde., Leipzig / Heidelberg 1879 (NPB 344 f.).

Lecky, William Edward Hartpole: Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Englischen von Ferdinand Löwe, Leipzig 1880 (NPB 340 f.).

Lélut, Louis François: Du démon de Socrate. Spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire. Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d'une préface, Paris 1856 (nicht in NPB).

Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Première série. Théodore de Banville – Sully-Prudhomme – François Coppée – Édouard Grenier – Madame Adam – Madame Alphonse Daudet – Ernest Renan – Ferdinand Brunetière – Émile Zola – Guy de Maupassant – J.-K. Huysmans – Georges Ohnet, Paris 1886 (a) (NPB 346).

Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Deuxième série. Leconte de Lisle – José-Maria de Heredia – Armand Silvestre – Anatole France – Le Père Monsabré – M. Deschanel et le romantisme de Racine – La comtesse Diane – Francisque Sarcey – J. J. Weiss – Alphonse Daudet – Ferdinand Fabre. Deuxième édition, Paris 1886 (b) (NPB 346 f.).

Lemaître, Jules: Les contemporains. Études et portraits littéraires. Troisième série. Octave Feuillet – Edmond et Jules de Goncourt – Pierre Loti – H. Rabusson – J. de Glouvet – J. Soulary – Le duc d'Aumale – Gaston Paris – Les femmes de France – Chroniqueurs Parisiens – Henry Fouquier – Henri Rochefort – Jean Richepin – Paul Bourget. Deuxième édition, Paris 1887 (nicht in NPB).

Lemaître, Jules: La semaine dramatique [Besprechung der Premiere von Catulle Mendès: *Isoline*], in: Journal des Débats, 31. Dezember 1888 (Édition du matin), S. 1–2 (nicht in NPB).

Lenau, Nikolaus: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, hg. im Auftrag der Internationalen Lenau-Gesellschaft von Helmut Brandt u. a., Bd. 6: Briefe 1838–1847. Teil 1: Text, hg. von Norbert Oellers u. a., Wien 1990 (keine Lenau-Ausgabe in NPB).

Leo XIII. [Vincenzo Gioacchino Pecci]: Rundschreiben, erlassen am 20. Juni 1888 von Unserem Heiligsten Vater Leo XIII., durch göttliche Vorsehung Papst, über die menschliche Freiheit. / Sanctissimi Domini Nostri Leonis divina providentia Papae XIII Litterae encyclicae de libertate humana, Freiburg im Breisgau o. J. (a) (nicht in NPB).

Leo XIII. [Vincenzo Gioacchino Pecci]: Sendschreiben, erlassen am Weihnachtstage 1888 von Unserem Heiligsten Vater Leo XIII., durch göttliche Vorsehung Papst: Vom christlichen Leben. / Sanctissimi Domini Nostri Leonis divina providentia Papae XIII Epistola D. D. Nativitatis Domini de vita christiana, Freiburg im Breisgau o. J. (b) (nicht in NPB).

Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 2: Les institutions, Paris 1882 (nicht in NPB).

Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 1: Le pays et les habitants. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris 1883 (nicht in NPB).

Leroy-Beaulieu, Anatole: La religion en Russie (II), in: Revue des deux mondes, 57^{e} année, troisième période, tome 82, 15. August 1887, S. 840–871 (nicht in NPB).

Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 3: La religion, Paris 1889 (nicht in NPB).

Lessing, Gotthold Ephraim: Über den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover [1777], in: ders.: Gesammelte Werke. Neue rechtmässige Ausgabe, Bd. 9, Leipzig 1856, S. 79–86 (NPB 353: andere Ausgabe).

Letourneau, Ch[arles-Jean-Marie]: Physiologie des passions, Paris 1868 (NPB 353).
Lewes, G[eorge] H[enry]: Goethe's Leben und Schriften. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Julius Frese. Fünfte Auflage, 2 Bde., Berlin 1860 (nicht in NPB).
Lichtenberg, Georg Christoph: Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe, 8 Bde., Göttingen 1867 (NPB 354–356).
Liebmann, Otto: Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage, Straßburg 1880 (NPB 357 f.).
Liebmann, Otto: Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Erstes Heft: Die Arten der Nothwendigkeit. Die mechanische Naturerklärung. Idee und Entelechie, Straßburg 1882 (NPB 356).
Lindau, Paul: Nüchterne Briefe aus Bayreuth. Separat-Abdruck aus der „Schlesischen Presse". Achte durch eine Vorrede vermehrte Auflage, Breslau 1877 (nicht in NPB).
Lindau, Paul: Bayreuther Briefe vom reinen Thoren. „Parsifal" von Richard Wagner. Sonderabdruck aus der „Kölnischen Zeitung", Breslau 1883 (nicht in NPB).
Lindau, Paul: Richard Wagner. Avec le portrait de Richard Wagner. *Tannhäuser*, à Paris. *L'Anneau du Nibelung*, à Bayreuth et à Berlin. *Parsifal*, à Bayreuth. La Mort der R. Wagner. Traduit en Français par Johannès Weber. Deuxième édition, Paris 1885 (nicht in NPB).
Lippert, Julius: Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge, Berlin 1881 (NPB 361).
Lippert, Julius: Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes, Berlin 1882 (NPB 361).
Lippert, Julius: Allgemeine Geschichte des Priesterthums, 2 Bde., Berlin 1883–1884 (nicht in NPB).
Lippert, Julius: Kulturgeschichte der Menschheit in ihrem organischen Aufbau, 2 Bde., Stuttgart 1886–1887 (nicht in NPB).
Littré, É[mile]: Auguste Comte et la philosophie positive, Paris 1863 (nicht in NPB).
Littré, É[mile]: La science au point de vue philosophique. Quatrième édition, Paris 1876 (NPB 361).
[Lobe, Johann Christian]: Musikalische Briefe. Wahrheit über Tonkunst und Tonkünstler. Von einem Wohlbekannten. Zweiter Theil, Leipzig 1852 (nicht in NPB).
Lobeck, Christian August: Aglaophamus sive De Theologiae mysticae Graecorum causis libri tres. Tomus primus, Königsberg 1829 (nicht in NPB).
Lombroso, C[esare]: Genie und Irrsinn in ihren Beziehungen zum Gesetz, zur Kritik und zur Geschichte. Mit Bewilligung des Verfassers nach der 4. Aufl. des italienischen Originaltextes übersetzt von A. Courth, Leipzig o. J. [1887] (nicht in NPB).
Longus, Supinator [Pseudonym für Carl Julius Keim]: Die Metamorphosen des Trigeminus. Comoedia medico-practica in einem Paroxysmus für Aerzte, Apotheker und Naturforscher beider Hemisphären. (Aufgeführt am 16jährigen Stiftungsfeste der medicinischen Gesellschaft zu Magdeburg, den 11. März 1864), Berlin 1866 (nicht in NPB).
Löwenfeld, Leopold: Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden. Mit besonderer Berücksichtigung der Luftcuren, Bäder, Anstaltsbehandlung und der Mitchell-Playfair'schen Mastcur, Wiesbaden 1887 (NPB 364).
Lucretius, Titus Carus: Das Wesen der Dinge. Metrisch übersetzt von Gustaf Bossart-Oerden, Berlin 1865 (NPB 365).
Lüdemann, Hermann: Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt, Kiel 1872 (nicht in NPB).

Luther, Martin: Sämmtliche Werke, Bd. 58: Vierte Abteilung. Vermischte deutsche Schriften. Nach den ältesten Ausgaben kritisch und historisch bearbeitet von Johann Konrad Irmischer, Bd. 5 = Tischreden, Bd. 2, Frankfurt am Main / Erlangen 1853 (keine Luther-Ausgabe in NPB).

Luther, Martin: Auslegung des ersten Buches Mose, 2. Theil = Sämmtliche Schriften, hg. von Johann Georg Walch, Bd. 2. Neue revidirte Stereotypausgabe, St. Louis (Miss.) 1881 (nicht in NPB).

Mach, Ernst: Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886 (NPB 374 f.).

Mach, Ernst: Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen. Vierte vermehrte Auflage, Jena 1903 (NPB 374 f.: Ausgabe von 1886).

Machiavel, Nicolas [Machiavelli, Niccolò]: Le prince. Nouvelle traduction précédée de quelques notes sur l'auteur par C. Ferrari, Paris 1873 (NPB 375).

Mainländer, Philipp [Pseudonym für Philipp Batz]: Die Philosophie der Erlösung, [Bd. 1], Berlin 1876 (NPB 375: gekauft 1876, nicht erhalten).

Mark Aurel: Selbstgespräche. Uebersetzt und erläutert von C. Cleß, Stuttgart 1866 (NPB 377).

Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 1. Abtheilung: Die individuelle Ethik, 3. Auflage, Karlsruhe / Leipzig 1886 (a) (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).

Martensen, Hans Lassen: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 2. Abtheilung: Die sociale Ethik, 3. Auflage, Karlsruhe / Leipzig 1886 (b) (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie [1867], Bd. 1, = Ders. / Engels. Friedrich: Gesamtausgabe. 2. Abteilung, Bd. 5, Berlin 1983 (keine Ausgabe in NPB).

Masaryk, Thomas Garrigue: Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, Wien 1881 (nicht in NPB).

Mattheson, [Johann]: Sieben Gespräche der Weisheit und Musik samt zwo Beylagen; als die dritte Dosis der Panacea, Hamburg 1751 (nicht in NPB).

Mayr, Richard: Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. 1. Abteilung: Bis 1700, Wien 1877 (nicht in NPB).

Medwin, Thomas: The Angler in Wales, or Days and Nights of Sportsmen, 2 Bde., London 1834 (nicht in NPB).

Meiners, Christoph: Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften in Griechenland und Rom, 2 Bde., Lemgo 1781–1782 (NPB 379, heute verloren).

Meinert, C. A.: Wie nährt man sich gut und billig? Ein Beitrag zur Ernährungsfrage, Mainz o. J. [1882] (NPB 379).

[Menzel, Wolfgang:] Lebensweisheit. [Rez. von] Feigenblätter. Eine Umgangs-Philosophie und pathologische Menschenkenntniß von Bogumil Goltz. Zweiter Band. Diagnosen, Signalements und Verdicte für exacte Menschenkenntniß, Berlin 1864, in: Wolfgang Menzels Literaturblatt, Nr. 48, 15. Juni 1864, S. 189–192 (nicht in NPB).

Menzel, Wolfgang: Die vorchristliche Unsterblichkeitslehre, 2 Bde., Leipzig 1870 (nicht in NPB).

Merck, Klemens: Beschreibung der im Handel vorkommenden Natur- und Kunsterzeugnisse unter besonderer Berücksichtigung der chemisch-technischen und anderer Fabrikate, der Droguen- und Farbewaren, der Kolonialwaren, der Landesprodukte, der Material- und Mineralwaren, hg. unter Mitwirkung von Carl Birnbaum u. a. Dritte, gänzlich umgearbeitete Auflage, 2. revidierter Abdruck, Leipzig 1884 (nicht in NPB).

Mérimée, Prosper: Lettres à une inconnue [Jenny Dacquin]. Précédées d'une étude sur Mérimée par H. Taine, 3 Bde., Paris o. J. (nicht in NPB).

Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, Leipzig / Wien 1885–1892 (nicht in NPB).
[Meysenbug, Malwida von:] Memoiren einer Idealistin, 3 Bde., Stuttgart 1876 (NPB 382).
Michel, Émile: Une nouvelle biographie de Raphaël [Rez. von Eugène Müntz: Raphaël. Sa vie, son œuvre et son temps, Paris 1886], in: Revue des deux mondes, 57e année, troisième période, tome 82, 15. Juli 1887, S. 360–397 (nicht in NPB).
Michelet, Jules: Das Volk, Mannheim 1847 (NPB 383).
Mill, John Stuart: Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz. 12 Bände, Leipzig 1869–1880 (NPB 383–390).
Mill, John Stuart: The Subjection of Women, London 1869 (b) (NPB 390: deutsche Übersetzung von Jenny Hirsch, 2. Auflage, Berlin 1872, heute verloren).
Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riquetti, comte de: Œuvres, précédées d'une notice sur sa vie et sur ses ouvrages par [Joseph] Mérilhou. Tome 4: Lettres à Sophie, tome 1, Paris 1834 (nicht in NPB).
Mone, Franz Joseph: Geschichte des Heidenthums im nördlichen Europa = Creuzer, Friedrich, Symbolik und Mythologie der alten Völker, fortgesetzt von Franz Joseph Mone, 5. Theil, Leipzig / Darmstadt 1822 (nicht in NPB).
Montaigne, Michel de [Auf dem Titelblatt: Michaels Herrn von Montagne]: Versuche, nebst des Verfassers Leben, nach der neuesten Ausgabe des Herrn Peter Coste ins Deutsche übersetzt, 3 Theile, Leipzig 1753–1754 (NPB 393 f.).
Montaigne, Michel de: Essais. Avec les notes de tous les commentateurs. Édition revue sur les textes originaux, Paris 1864 (NPB 393).
Montalembert, [Charles Forbes de Tryon] Graf von: Die Mönche des Abendlandes vom h. Benedikt zum h. Bernhard. Vom Verfasser genehmigte deutsche Ausgabe von Karl Brandes, Bd. 2, Regensburg 1860 (nicht in NPB).
Montesquieu, [Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de]: Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, Paris 1836 (NPB 394 f.).
Moreau de Tours, J[acques-Joseph]: La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire ou de l'influence des nérvopathies sur le dynamisme intellectuel, Paris 1859 (nicht in NPB).
Müller, August: Der Islam im Morgen- und Abendland, 2 Bde. = Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, hg. von Wilhelm Oncken, Hauptabtheilung 2, Theil 4/1 u. 4/2, Berlin 1885 u. 1887 (nicht in NPB).
Müller, Friedrich von: Erinnerungen aus den Kriegszeiten 1806–1813, hg. im Auftrage der Gesellschaft Hamburgischer Kunstfreunde, Hamburg 1907 (keine Ausgabe in NPB).
Müller, Gustav: Das Princip und die Methode des Aristoteles. Aus Aristoteles typisch dargestellt. Erster Theil: Das Princip des Aristoteles, Leipzig 1844 (nicht in NPB).
Müller, Karl Otfried: Die Dorier. Vier Bücher, 2 Abtheilungen, Breslau 1824 (nicht in NPB).
Müller, Max: Essays, Bd. 1: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen, Leipzig 1869 (nicht in NPB).
Müller, F[riedrich] Max: Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Volesungen im Jahre MDCCCLXX an der Royal Institution in London gehalten, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien" und „Über Philosophie der Mythologie", Strassburg 1874 (nicht in NPB).
Müller, F[riedrich] Max: Indien in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Vorlesungen gehalten an der Universität Cambridge. Vom Verfasser autorisierte Übersetzung von C. Cappeller, Leipzig 1884 (nicht in NPB).

Mundt, Theodor: Aesthetik. Die Idee der Schönheit und des Kunstwerks im Lichte unserer Zeit, Berlin 1845 (nicht in NPB).

Mundt, Theodor: Allgemeine Literaturgeschichte, Bd. 3: Die Literatur der Revolutionsperiode (Neunzehntes Jahrhundert). Zweite, verbesserte und vermehrte Ausgabe, Berlin 1848 (nicht in NPB).

Nägeli, Carl von: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 2. Kräfte und Gestaltungen im molecularen Gebiet, München / Leipzig 1884 (NPB 403 f.).

Naumann, Emil: Die Tonkunst in ihren Beziehungen zu den Formen und Entwickelungsgesetzen alles Geisteslebens = Die Tonkunst in der Culturgeschichte, Bd. 1, Berlin 1869 (nicht in NPB).

Naumann, Emil: Ludwig von Beethoven. Zur hundertjährigen Geburtstagsfeier. Vortrag, gehalten im Wissenschaftlichen Verein zu Berlin am 7. Januar 1871, Berlin 1871 (nicht in NPB).

Naumann, Emil: Der moderne musikalische Zopf. Eine Studie, Berlin 1880 (nicht in NPB).

Neander, August: Der heilige Bernhard und seine Zeit. Ein historisches Gemälde. Dritte Auflage = ders.: Werke, Bd. 12, Gotha 1865 (nicht in NPB).

Der Nibelunge. Noth und die Klage. (Nibelungenlied). Nach der ältesten Überlieferung mit Bezeichnung des Unechten und mit den Abweichungen der gemeinen Lesart hg. von Karl Lachmann, Berlin 1859 (NPB 670, verkauft 1875).

Nicolai, Rudolf: Geschichte der gesammten griechischen Literatur. Ein Versuch. Mit einem Vorwort an E. Horrmann, den Verfasser des Leitfadens zur Geschichte der griechischen Literatur, Magdeburg 1867 (NPB 407 f.).

Nohl, Ludwig: Musiker-Biographien. Fünfter Band: Wagner. Zweite, vervollständigte Auflage, Leipzig o. J. [ca. 1886] (nicht in NPB).

Nordau, Max: Die conventionellen Lügen der Kulturmenschheit [1883]. 19. Auflage, Leipzig o. J. (nicht in NPB).

Novalis: Schriften. Im Verein mit Richard Samuel hg. von Paul Kluckhohn. Nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe, Bd. 3, Leipzig [1928] (keine Novalis-Ausgabe in NPB).

Oettingen, Alexander von: Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik. Dritte, vollständig umgearbeitete Auflage, Erlangen 1882 (NPB 426).

Offenbach, Jacques: La Belle Hélène. Opéra-bouffe en 3 actes. Paroles de Henri Meilhac et Ludovic Halévy. Livret de censure. Paris 1864 = Offenbach Edition Keck. Kritische Ausgabe Jean-Christophe Keck. Première édition provisoire, Berlin 2003 (keine Ausgabe in NPB).

Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (NPB 426).

Ölzelt-Newin, Anton: Die Unlösbarkeit der ethischen Probleme, Wien 1883 (NPB 426 f.).

Ortlepp, Ernst: Polenlieder, Altenburg 1831 (nicht in NPB).

[Overbeck, Franz]: [Rez.] Renan, Ernst [sic], Vie de Jésus. Sixième édition. Paris 1863, in: Literarisches Centralblatt für Deutschland 1863, Nr. 45, Sp. 1057–1059 (nicht in NPB).

Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873 (NPB 429).

Overbeck, Franz: Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel, Basel 1877 (nicht in NPB).

Overbeck, Franz: Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus, in: Historische Zeitschrift 42 / NF 6 (1879), S. 222–259 (NPB 428 f.).
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bde. 4 und 5: Kirchenlexicon. Ausgewählte Artikel A-I bzw. J-Z. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Barbara von Reibnitz, Stuttgart / Weimar 1995.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 7/2: Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde", hg. von Barbara von Reibnitz und Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 8: Briefe. Unter Mitarbeit von Andreas Urs Sommer ausgewählt, hg. und kommentiert von Niklaus Peter und Frank Bestebreurtje, Stuttgart / Weimar 2008.
Overbeck, Franz / Köselitz, Heinrich [Peter Gast]: Briefwechsel, hg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter und Theo Salfinger, Berlin / New York 1998.
Overbeck, Franz / Rohde, Erwin: Briefwechsel, hg. und kommentiert von Andreas Patzer. Mit einer Einleitung von Uvo Hölscher, Berlin / New York 1990.
Pascal, Blaise: Pensées, fragments et lettres. Publiés pour la première fois conformément aux manuscrits originaux en grande partie inédits, par M. Prosper Faugère, 2 Bde., Paris 1814 (nicht in NPB).
Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz. 2 Theile. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (NPB 430 f.).
Pascal, Blaise: Œuvres complètes, hg. von Michel Le Guern, 2 Bde., Paris 1998–2000 (keine französische Ausgabe in NPB).
Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Ersten Bandes erste Abtheilung. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage, Leipzig 1841 (NPB 431).
Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Ersten Bandes zweite Abtheilung. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage, Leipzig 1847 (NPB 431).
Pelletan, Eugène: Dieu est-il mort?, Paris 1883 (nicht in NPB).
Perl, Henry: Richard Wagner in Venedig. Mosaikbilder aus seinen letzten Lebenstagen. Mit einem Vorworte und unter Benutzung der Beobachtungen von Dr. Friedrich Keppler, Augsburg 1883 (nicht in NPB).
Pestalozzi, Heinrich: Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk. Neue, nach der ursprünglichen, vollständigsten und besten Ausgabe durchgesehene und veranstaltete Auflage. Vierter Theil, Trogen 1831 (diese Fassung nicht in NPB).
Pestalozzi, Heinrich: Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk, Leipzig o. J. (NPB 435).
Peters, Emil (Hg.): Der griechische Physiologus und seine orientalischen Übersetzungen, Berlin 1898 (keine Ausgabe des *Physiologus* in NPB).
Physiologus. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und hg. von Otto Schönberger, Stuttgart 2005 (keine Ausgabe des *Physiologus* in NPB).
Pindaros: Werke. In die Versmaasse des Originals uebersetzt von Johannes Tycho Mommsen, Leipzig 1846 (NPB 440).
Platner, Ernst: Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Erster Theil [alles Erschienene], Leipzig 1772 (nicht in NPB).

Plautus, Titus Maccius: Comoediae. Ex recognitione Alfredi Fleckeiseni. Tomus 1: Amphitruonem, Captivos, Militem gloriosum, Rudentem, Trinummum complectens. Praemissa est epistula critica ad Fridericum Ritschelium, Leipzig 1863 (NPB 374).
Poe, Edgar Allan: Ausgewählte Werke. Aus dem Englischen von Wm. E. Drugulin, 3 Bde., Leipzig 1853–1854 (NPB 482).
Pohl, Richard: Richard Wagner, Leipzig 1883 (a) (nicht in NPB; nicht mit dem nachfolgenden Werk aus demselben Jahr identisch).
Pohl, Richard: Richard Wagner. Studien und Kritiken, Leipzig 1883 (b) (nicht in NPB).
Post, Albert Hermann: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, 2 Bde., Oldenburg 1880–1881 (NPB 483 f.).
Pougin, Arthur: Les vrais créateurs de l'opéra français Perrin et Cambert, Paris 1881 (nicht in NPB).
Pougin, Arthur: Dictionnaire historique et pittoresque du théâtre et des arts qui s'y rattachent, Paris 1885 (nicht in NPB).
Prantl, K[arl]: Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie, Stuttgart 1854 (NPB 484).
Prel, Carl du: Die monistische Seelenlehre. Ein Beitrag zur Lösung des Menschenrätsels, Leipzig 1888 (nicht in NPB).
Pressensé, Edmond de: Revue du mois (4 septembre), in: Revue chrétienne 15 (1868), S. 568–576 (nicht in NPB).
Preyer, W[illiam Thierry]: Die Entdeckung des Hypnotismus. Nebst einer ungedruckten Original-Abhandlung von Braid in Deutscher Übersetzung, Berlin 1881 (nicht in NPB).
Preyer, William Thierry: Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren, Leipzig 1882 (nicht in NPB).
Propertius, Sextus: Elegien. Deutsch im Versmaße der Urschrift von Friedrich Jacob. Nach des Verfassers Tode vollendet und hg. von Wilhelm Binder. Zweite, durchgesehene Auflage, Stuttgart 1868 (NPB 486).
Puschmann, Th[eodor]: Richard Wagner. Eine psychiatrische Studie, Berlin 1873 (nicht in NPB).
Raabe, Wilhelm [unter dem Pseudonym Jakob Corvinus]: Die Kinder von Finkenrode, Berlin 1859 (nicht in NPB).
Rachilde [Pseudonym für Marguerite Vallette-Eymery]: Monsieur Vénus. Roman matérialiste [1884], hg. von Melanie Hawthorne und Liz Constable, New York 2004 (keine Ausgabe in NPB).
Raff, Joachim: Die Wagnerfrage. Kritisch beleuchtet. Theil 1: Wagner's letzte künstlerische Kundgebung im „Lohengrin", Braunschweig 1854 (nicht in NPB).
Rambaud, Alfred: L'empereur Frédéric II, in: Revue des deux mondes, 57^{e} année, troisième période, tome 82, 15. Juli 1887, S. 426–453 (nicht in NPB).
Ranke, Leopold von: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten [1834/36]. Vollständige Ausgabe, Zürich o. J. (nicht in NPB).
Rau, Heribert: Kaiser und Narr. Historischer Roman. 3 Theile, Leipzig 1845 (nicht in NPB).
Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz 1877 (NPB 491).
Rée, Paul: Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885 (nicht in NPB).
Rée, Paul: Gesammelte Werke 1875–1885. Hg., eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber, Berlin / New York 2004 (Orginalausgaben teilweise in NPB).
Regnault-Warin, [Jean-Joseph]: Mémoires historiques et critiques sur F.-J. Talma, et sur l'art théâtral, Paris 1827 (nicht in NPB).
Reich, Eduard: Der Epilepsismus aus dem Gesichtspuncte der Medicin, Strafrechtspflege und Staatskunst, Berlin 1886 (nicht in NPB).

Reinsberg-Düringsfeld, O[tto] Freiherr von: Internationale Titulaturen, Bd. 1, Leipzig 1863 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Vie de Jésus, Paris 1863 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Les Apôtres, Paris 1866 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 2) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Vie de Jésus. Treizième édition, revue et augmentée, Paris 1867 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 1) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: L'avenir religieux des sociétés modernes, Paris 1868 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Saint Paul, Paris 1869 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: L'Antéchrist. Troisième édition, Paris 1873 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 4) (keine Ausgabe in NPB).
Renan, Ernest: Der Antichrist. Autorisirte deutsche Ausgabe, Leipzig / Paris 1873 (b) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Quatrième édition, Paris 1877 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 5) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Philosophische Dialoge und Fragmente. Mit Genehmigung des Verfassers übersetzt von Konrad von Zdekauer, Leipzig 1877 (b) (NPB 495 f.).
Renan, Ernest: Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris 1882 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 7) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Saint Paul. Quatorzième édition, Paris 1899 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 3) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: L'église chrétienne. Cinquième édition, Paris 1899 (b) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 6) (keine Ausgabe in NPB).
Reuter, Hermann: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten, 2 Bde., Berlin 1875 u. 1877 (NPB 496: nur Bd. 1).
Reuter, Hermann: Augustinische Studien, Gotha 1887 (nicht in NPB).
Ribot, Théodule: Les maladies de la volonté, Paris 1883 (nicht in NPB).
Richet, Charles: L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie, Paris 1884 (NPB 497 f.).
Richet, Charles: Essai de psychologie générale. Avec figures dans le texte, Paris 1887 (NPB 497).
Riemann, Hugo: Der Ausdruck in der Musik, Leipzig 1883 (nicht in NPB).
Riemann, Hugo: Musikalische Dynamik und Agogik. Lehrbuch der musikalischen Phrasirung auf Grund einer Revision der Lehre von der musikalischen Metrik und Rhythmik, Hamburg / Leipzig / St. Petersburg 1884 (a) (nicht in NPB).
Riemann, Hugo: Musik-Lexikon. Theorie und Geschichte der Musik, die Tonkünstler alter und neuer Zeit mit Angabe ihrer Werke, nebst einer vollständigen Instrumentenkunde. Zweite, vermehrte Ausgabe, Leipzig 1884 (b) (nicht in NPB).
Rivière, Henri: La faute du mari. Dernière partie, in: Revue des deux mondes, 42^{e} année, deuxième période, tome 100, Juli / August 1872, S. 263–312 (nicht in NPB).
Roberty, E[ugène] de: L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essais sur les lois générales du développement de la philosophie, Paris 1887 (NPB 500 f.).
Rolph, W[illiam] H[enry]: Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. Zweite, stark erweiterte Auflage, Leipzig 1884 (NPB 504 f.).
Romundt, Heinrich: Die Vollendung des Sokrates: Immanuel Kants Grundlegung zur Reform der Sittenlehre, Berlin 1885 (a) (nicht in NPB).

Romundt, Heinrich: Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1885 (b) (NPB 506).
Roscher, Wilhelm: Klio. Beiträge zur Geschichte der historischen Kunst, Bd. 1: Leben, Werk und Zeitalter des Thukydides. Mit einer Einleitung zur Aesthetik der historischen Kunst überhaupt, Göttingen 1842 (nicht in NPB).
Rosenkranz, Karl: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844 (nicht in NPB).
Roskoff, Gustav: Geschichte des Teufels, 2 Bde., Leipzig 1869 (nicht in NPB).
Roux, Wilhelm: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre, Leipzig 1881 (NPB 511, vgl. NPB 730, heute verloren).
Ruge, Arnold: Preußen und die Reaction. Zur Geschichte unserer Zeit, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Causeries du lundi, Bd. 13, Paris 1858 (nicht in NPB).
Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Les Cahiers de Sainte-Beuve suivis de quelques pages de littérature antique, Paris 1876 (NPB 514).
Saint-Ogan, Lefebvre: Essai sur l'influence française. Deuxième édition, Paris 1885 (NPB 345).
Saint-Victor, Paul de: Hommes et dieux. Études d'histoire et de littérature, Paris 1867 (nicht in NPB).
Sales, Franz von: Introduction à la vie dévote de Saint François de Sales. Édition corrigée A. M. D. G., Lyon / Paris 1832 (nicht in NPB).
Sallustius Crispus, Gaius: Catilina, Iugurtha et Historiarum fragmenta ad fidem optimorum codicum Bas. Paris. Einsied. Leid. Vaticc. Tur. denuo recensuit atque accuratius auctiusque edidit F. D. Gerlach, Basel 1832 (andere Ausgabe NPB 515).
[Salomé, Lou von, unter dem Pseudonym:] Lou, Henri: Im Kampf um Gott, Leipzig / Berlin 1885 (nicht in NPB).
[Salomé, Lou von] Andreas-Salomé, Lou: Im Kampf um Gott [1885]. Roman. Hg. von Hans-Rüdiger Schwab, München 2007.
Sand, George: Lettres d'un voyageur. 2 Bde., Paris 1834–1837 (nicht in NPB).
Sand, George: Geschichte meines Lebens. Deutsch von Claire von Glümer. Elfter Theil = Sämmtliche Werke. Neue Ausgabe, Bd. 34, Leipzig 1855 (nicht in NPB; in N.s Bibliothek haben sich einige Bände aus der früheren Ausgabe der *Sämmtlichen Werke* Sands erhalten).
Sand, George: Nouvelles Lettres d'un voyageur, Paris 1877 (nicht in NPB).
Scappi, Bartolomeo: Opera. Ristampata con dve aggivnte, Cioè; il Trinciante, & il Mastro di Casa, Venedig 1605 (nicht in NPB).
Schaff, Philipp: Geschichte der Apostolischen Kirche nebst einer Allgemeinen Einleitung in die Kirchengeschichte. Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig 1854 (nicht in NPB).
Scheffel, Joseph Viktor von: Fünf Dichtungen, Stuttgart 1887 (nicht in NPB).
Scheffel, Joseph Viktor von: Werke, hg. von Friedrich Panzer. Kritisch durchgesehene und erläuterte Ausgabe, 4 Bde., Reprint Hildesheim / Zürich / New York 2004 (keine Ausgabe in NPB).
Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu. Ein biblischer Versuch. Dritte Auflage, Wiesbaden 1864 (NPB 523).
Schenkel, Daniel: Das Charakterbild Jesu nach den biblischen Urkunden wissenschaftlich untersucht und dargestellt. Vierte, vermehrte und völlig umgearbeitete Auflage, Wiesbaden 1873 (nicht in NPB).

Scherer, Edmond: Études sur la littérature contemporaine VIII, Paris 1885 (NPB 523).
Scherr, Johannes: Studien. Bd. 1, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
Schiller, Friedrich: Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet [1784], in: ders.: Sämmtliche Werke in zwölf Bänden [hg. von C. G. Körner], Bd. 10, Stuttgart / Tübingen 1838, S. 69–81 (NPB 524–530: andere Schiller-Ausgaben).
Schlegel, Friedrich: Seine prosaischen Jugendschriften 1794–1802, hg. von Jakob Minor. Bd. 2: Zur deutschen Literatur und Philosophie, Wien 1882 (nicht in NPB).
Schmidt, Carl Adolf: Der principielle Unterschied zwischen dem römischen und germanischen Rechte. Erster Band: Die Verschiedenheit der Grundbegriffe und des Privatrechts, Rostock / Schwerin 1853 (nicht in NPB).
Schmidt, Julian: Geschichte der deutschen Nationalliteratur im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 1, Leipzig 1853 (NPB 531: andere Ausgabe, Leipzig 1866–1867, verkauft 1875).
Schmidt, Julian: Geschichte der deutschen Literatur seit Lessing's Tod. Vierte, durchweg umgearbeitete und vermehrte Auflage, Bd. 2, Leipzig 1858 (NPB 531: andere Ausgabe, Leipzig 1866–1867, verkauft 1875).
Schmidt, Leopold: Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., Berlin 1882 (NPB 531 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre, Leipzig o. J. [1880] (NPB 533 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus"), Berlin 1882 (NPB 533).
Schneider, L[ouis]: Aus dem Leben Kaiser Wilhelms. 1849–1878. Mit dem Bildniß des Kaisers und einem Autogramm. Dritter Band, Berlin 1888 (nicht in NPB).
Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: Griechische Alterthümer. Zweiter Band: die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen. Zweite Auflage, Berlin 1863 (NPB 536).
Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: Die Hesiodische Theogonie ausgelegt und beurtheilt, Berlin 1868 (NPB 535).
Schöll, Adolf: Goethe in Hauptzügen seines Lebens und Wirkens. Gesammelte Abhandlungen, Berlin 1882 (NPB 537, heute verloren).
Schöll, Adolf: Gesammelte Aufsätze zur klassischen Literatur alter und neuerer Zeit, Berlin 1884 (NPB 537).
Scholz, Friedrich: Die Diätetik des Geistes. Ein Führer zu praktischer Lebensweisheit [1887]. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig o. J. [1890] (nicht in NPB).
Schönbach, Anton E.: Über Lesen und Bildung. Umschau und Rathschläge, Graz 1888 (nicht in NPB).
Schopenhauer, Arthur: Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
Schopenhauer, Arthur: Sämmtliche Werke, hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543, erworben 1875).
Schreber, Daniel Gottlob Moritz: Aerztliche Zimmergymnastik oder System der ohne Geräth und Beistand überall ausführbaren heilgymnastischen Freiübungen als Mittel der Gesundheit und Lebenstüchtigkeit für beide Geschlechter, jedes Alter und alle Gebrauchszwecke entworfen. 15. Auflage, Leipzig 1877 (NPB 543 f.).
Schröer, Karl Julius: Die deutsche Dichtung des 19. Jahrhunderts in ihren bedeutenderen Erscheinungen. Populäre Vorlesungen, Leipzig 1875 (NPB 544: von N. 1875 gekauft, fehlt heute in NPB).

Schulze-Gaevernitz, Gerhart von: Zum socialen Frieden. Eine Darstellung der socialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 1, Leipzig 1890 (nicht in NPB).

[Seeley, John R.:] Ecce homo. A Survey of the Life and Work of Jesus Christ, 8th edition, London 1867 (nicht in NPB).

Seidl, Arthur: Richard Wagner und Bayreuth II, in: Musikalisches Wochenblatt 17, Nr. 24/25, 17. Juni 1886, S. 301–303 (nicht in NPB).

Semper, Gottfried: Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder praktische Ästhetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde. Bd. 1: Die textile Kunst für sich betrachtet und in Beziehung zur Baukunst, Frankfurt am Main 1860 (nicht in NPB).

Semper, Karl: Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere, 2 Theile, Leipzig 1880 (NPB 547).

Seume, Johann Gottfried: Gesammelte Schriften, hg. von J. P. Zimmermann, Bd. 4: Dramatische und episch-lyrische Dichtungen, Wiesbaden 1825 (nicht in NPB).

Shak[e]speare, [William]: Dramatische Werke übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557).

Simonetti, Christian Ernst (Hg.): Sammlung Vermischter Beiträge zum Dienste der Wahrheit, Vernunft, Freiheit und Religion, Bd. 2, Frankfurt an der Oder 1751 (nicht in NPB).

Simplikios: Commentar zu Epiktetos Handbuch. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K[arl Maria] Enk [von der Burg], Wien 1867 (NPB 558 f.).

Smith, Edward: Die Nahrungsmittel. Erster Theil: Feste Nahrungsmittel aus dem Thier- und Pflanzenreich. Zweiter Theil: Flüssige und gasige Nahrungsmittel, Leipzig 1874 (NPB 559 f.).

Sophocles, E. A.: Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (from B.C. 146 to A.D. 1100), New York / Leipzig 1888 (nicht in NPB).

Spencer, Herbert: Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879 (NPB 565 f.).

Spiller, Philipp: Die Urkraft des Weltalls nach ihrem Wesen und Wirken auf allen Naturgebieten. Für Gebildete jeden Standes, Berlin 1876 (NPB 567).

Spir, Afrikan: Kleine Schriften, Leipzig 1870 (nicht in NPB).

Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 567 u. 570).

Spir, Afrikan: Recht und Unrecht. Eine Erörterung der Principien, Leizpig 1879 (nicht in NPB).

Stark, [Carl]: [Rez. von] Reich, Eduard: Der Epilepsismus aus dem Gesichtspuncte der Medicin, Strafrechtspflege und Staatskunst, Berlin 1886, in: Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin 44 (1888), S. 595–600 (nicht in NPB).

Stein, Heinrich von: Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus. Untersuchungen über das System des Platon und sein Verhältniss zur späteren Theologie und Philosophie, 3 Theile Göttingen 1862, 1864 u. 1875 (nicht in NPB).

Stein, Heinrich von: [Rez. von] La renaissance. Scènes historiques par le comte de Gobineau. Paris 1877, in: Bayreuther Blätter. Monatsschrift des Bayreuther Patronatsvereines, Jg. 4, Erstes Stück, Januar 1881, S. 13–20 (nicht in NPB).

[Steinhart, Karl]: Anmerkungen [zu Platons *Phaidon*], in: Platon's sämmtliche Werke. Übersetzt von Hieronymus Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 4. Bd., Leipzig 1854, S. 548–577 (nicht in NPB).

Stendhal [Henri Beyle]: Promenades dans Rome. Seule Édition complète. Augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, 2 Bde., Paris 1853 (NPB 575 f.).

Stendhal [Henri Beyle]: Racine et Shakspeare. Études sur le romantisme. Nouvelle édition entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (a) (NPB 576).
Stendhal [Henri Beyle]: Rome, Naples et Florence. Seule édition complète entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (b) (NPB 574).
Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Première série, Paris 1855 (NPB 575).
Stendhal [Henri Beyle]: Correspondance inédite. Précédée d'une introduction par Prosper Mérimée. Deuxième série, Paris 1855 (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Histoire de la peinture en Italie. Seule édition complète entièrement revue et corrigée, Paris 1868 (NPB 573).
Stendhal [Henri Beyle]: Vie de Napoléon. Fragments, Paris 1876 (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Armance. Précédé d'une notice biographique par R. Colomb, Paris 1877 (NPB 574 f.).
Stenographische Berichte über die Verhandlungen der zur Vereinbarung der preußischen Staats-Verfassung berufenen Versammlung. Bd. 3: Dreiundsiebzigste bis einhundertundzweite Sitzung, vom 12. Octbr. bis 1. Dezbr. 1848. S. 1513 bis 2090. Beilage zum preußischen Staats-Anzeiger, Berlin 1848 (nicht in NPB).
Stöckl, Albert: Geschichte der neueren Philosophie von Baco und Cartesius bis zur Gegenwart, 2 Bde., Main 1883 (nicht in NPB).
Strabon: Erdbeschreibung. Übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von A. Forbiger. Sechstes Bändchen. Buch 13 bis 15, Stuttgart 1859 (NPB 579).
Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 2 Bde., Tübingen 1835–1836 (nicht in NPB).
Strauß, David Friedrich: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, Leipzig 1862 (nicht in NPB).
Strauß, David Friedrich: Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet, 2. Auflage, Leipzig 1864 (NPB 579: von N. 1868 gekauft, 1875 verkauft).
Strauß, David Friedrich: Voltaire. Sechs Vorträge, Leipzig 1870 (nicht in NPB).
Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872 (NPB 580).
Strauß, David Friedrich: Poetisches Gedenkbuch. Gedichte aus dem Nachlasse. Eingeleitet von Eduard Zeller. Zweite Auflage, Bonn 1878 (nicht in NPB).
Stricker, Salomon: Physiologie des Rechts, Wien 1884 (NPB 580).
Strindberg, Auguste: Les mariés. Douze caractères conjugaux [traduit par Adrien Borgeaud], Lausanne / Paris 1885 (nicht in NPB).
Strindberg, Auguste: Père. Tragédie en trois actes. [Mit einem Vorwort von Émile Zola], Paris / Helsingborg 1888 (nicht in NPB).
Strindberg, August: Der Vater. Trauerspiel in drei Aufzügen. Aus dem Schwedischen von Ernst Brausewetter. Einzige autorisierte deutsche Ausgabe, Leipzig o. J. (nicht in NPB).
Sully, James: Le pessimisme (histoire et critique). Traduit de l'anglais par MM. Alexis Bertrand et Paul Gérard, Paris 1882 (NPB 581 f.).
Susemihl, Fr[anz]: Ueber die composition des platonischen gastmahls, in: Philologus. Zeitschrift für das klassische Alterthum 6 (1851), S. 177–214 (nicht in NPB).
Susemihl, Franz: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, 1. Theil, Leipzig 1855 (nicht in NPB).
Susemihl, Franz: Die genetische Entwicklung der platonischen Philosophie einleitend dargestellt, 2. Theil, 1. Hälfte, Leipzig 1857 (nicht in NPB).

Tacitus, Cornelius: Über die Weltstellung von Germanien / de situ Germaniae liber. Nach der Lesart aller Handschriften ins Besondere der Münchener, Stuttgarter und Florentiner. Wiederhergestellte lateinische Fassung. Uebersetzt und erklärt von N[ikolaus] Mosler. 1. Theil, Leipzig 1862 (diese Ausgabe nicht in NPB; dort lateinische und deutsche Werkausgaben: NPB 583–586).

Taine, H[ippolyte]: Philosophie der Kunst. Autorisirte deutsche Uebersetzung, Paris / Leipzig 1866 (NPB 588 f.).

Taine, H[ippolyte]: Die Entstehung des modernen Frankreich. Autorisirte deutsche Bearbeitung von L[eopold] Katscher. Bd. 1: Das vorrevolutionäre Frankreich, Leipzig 1877. Bd. 2: Das revolutionäre Frankreich. Erste Abtheilung, Leipzig 1878 (a) (NPB 586 f.).

Taine, Hippolyte: Geschichte der englischen Literatur. Autorisirte deutsche Ausgabe. Bd. 1: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher, Leipzig 1878 (b). Bd. 2: Das klassische Zeitalter der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1878 (b). Bd. 3: Die Neuzeit der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1880 (NPB 587 f.).

Taine, Hippolyte: Napoléon Bonaparte, in: Revue des deux mondes, 57^{e} année, troisième période, tome 79, 15. Februar 1887, S. 721–753 und tome 80, 1. März 1887, S. 5–48 (nicht in NPB).

Tappert, Wilhelm: Ein Wagner-Lexicon. Wörterbuch der Unhöflichkeit, enthaltend grobe, höhnende, gehässige und verläumderische Ausdrücke, welche gegen den Meister Richard Wagner, seine Werke und seine Anhänger von den Feinden und Spöttern gebraucht worden sind. Zur Gemüths-Ergötzung in müssigen Stunden gesammelt, Leipzig 1877 (nicht in NPB).

Tappert, Wilhelm: Richard Wagner. Sein Leben und seine Werke, Elberfeld 1883 (nicht in NPB).

Tarde, Gabriel: Le type criminel, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 19 (1885), S. 593–627 (nicht in NPB).

Tarde, Gabriel: Le type criminel, in: Revue d'histoire des sciences humaines 3 (2000/2), S. 89–116 (erweiterte Fassung von Tarde 1885).

Teichmüller, Gustav: Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874 (nicht in NPB).

Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 1. Heft: Herakleitos, Gotha 1876 (nicht in NPB).

Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. 2. Heft: Pseudohippokrates de diaeta – Herakleitos als Theolog – Aphorismen, Gotha 1878 (nicht in NPB).

Teichmüller, Gustav: Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 3. Heft: Die praktische Vernunft bei Aristoteles, Gotha 1879 (nicht in NPB).

Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882 (nicht in NPB).

Teichmüller, Gustav: Religionsphilosophie, Breslau 1886 (nicht in NPB).

Theologia deutsch: Die leret gar manchen lieblichen underscheit gotlicher warheit und seit gar hohe und gar schone ding von einem volkomen leben. Nach der einzigen bis jetzt bekannten Handschrift hg. von Franz Pfeiffer. Zweite verbesserte und mit einer neudeutschen Übersetzung vermehrte Auflage, Stuttgart 1855 (nicht in NPB).

Thomas von Kempen: Vier Bücher von der Nachfolge Christi für Evangelische Christen bearbeitet und mit Beicht- und Communiongebeten versehen von Dr. August Ludwig Gottlob Krehl, Universitätsprediger und Professor der Theologie zu Leipzig. Mit

Illustrationen von Alx. Straehuber in München, xilographirt von E. Kretzschmar in Leipzig, Leipzig 1845 (NPB 592: 8. stereotypisierte Auflage, Hildburghausen / Leipzig 1858).
Tolstoi, Léon: Ma religion, Paris 1885 (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Der Bonapartismus, in: Preußische Jahrbücher 16 (1865), S. 197–252 (a) (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Historische und Politische Aufsätze vornehmlich zur neuesten deutschen Geschichte [Bd. 1]. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (b) (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Erster Theil: Bis zum zweiten Pariser Frieden = Staatengeschichte der neuesten Zeit, Bd. 24, Leipzig 1879 (a) (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Unsere Aussichten, in: Preußische Jahrbücher 44 (1879), S. 559–576 (b) (nicht in NPB).
Treitschke, Heinrich von: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert. Dritter Theil: Bis zur Juli-Revolution, Leipzig 1885 (nicht in NPB).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Erster Theil: Das Alterthum. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage, Berlin 1867 (NPB 627 f.).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Zweiter Theil: Die patristische und scholastische Zeit. Dritte, berichtigte und ergänzte Auflage, Berlin 1866 (a) (NPB 628).
Ueberweg, Friedrich: Grundriß der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart. Dritter Theil: Die Neuzeit, Berlin 1866 (b) (NPB 628).
Vega Carpio, Frey Lope Félix de: Comedias Escogidas, hg. v. Don Juan Eugenio Hartzenbusch, Bd. 2, Madrid 1872 (nicht in NPB).
Verlaine, Paul: Jadis & Naguère. Poésies, Paris 1884 (nicht in NPB).
Viehoff, Heinrich: Poetik auf der Grundlage der Erfahrungsseelenkunde in zwei Bänden. Herausgegeben nebst einer biographischen Skizze: Heinrich Viehoff, aus persönlichem Umgange von Victor Kiy, Trier 1888 (nicht in NPB).
Vischer, Friedrich Theodor: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. 1. Theil: Die Metaphysik des Schönen, Reutlingen / Leipzig 1846 (nicht in NPB).
Vischer, Friedrich Theodor: Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft. Bd. 2, Stuttgart / Leipzig 1879 (nicht in NPB).
Vogüé, Eugène-Melchior de: Les écrivains russes contemporains. F.-M. Dostoïevsky, in: Revue des deux mondes, 45e année, troisième période, tome 67, 1. Januar 1885, S. 312–356 (nicht in NPB).
Vogüé, Eugène-Melchior de: Le roman russe, Paris 1886 (nicht in NPB).
Vogüé, Eugène-Melchior de: Un nouveau roman de Dostoievsky, in: Journal des Débats, 2. April 1887 (Édition du matin), S. 4 (nicht in NPB).
Wackernagel, Wilhelm: Poetik, Rhetorik und Stilistik. Academische Vorlesungen, hg. von Ludwig Sieber, Halle 1873 (NPB 637).
Wagner, Cosima: Die Tagebücher. Ediert und kommentiert von Martin Gregor-Dellin und Dietrich Mack. Durchgesehene und im Anhang revidierte Neuausgabe, München / Zürich 1988 (lange nach N.s Tod erschienen).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 9 Bde., Leipzig 1871–1873 (NPB 638–642).
Wagner, Richard: Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel, Mainz 1877 (NPB 642).

Wagner, Richard: Entwürfe. Gedanken. Fragmente. Aus nachgelassenen Papieren zusammengestellt, Leipzig 1885 (NPB 642).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bde., Leipzig 1907.
Wagner, Richard: Sämtliche Schriften und Dichtungen. Volksausgabe, 16 Bde., Leipzig [1911].
Wagner, Richard: Mein Leben. Vollständige, kommentierte Ausgabe, hg. von Martin Gregor-Dellin, München 1977 (erst postum veröffentlicht, N. teilweise bekannt, da er 1870/71 den Privatdruck der ersten Bände beim Verleger betreut hat).
Wagner, Richard: Sämtliche Briefe. Hg. im Auftrage der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth von Hans-Joachim Bauer und Johannes Forner. Bd. 7: März 1855 bis März 1856, Leipzig 1988.
Wagner, Richard: Sämtliche Briefe. Hg. von der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth, Editionsleitung Werner Breig. Band 12: Briefe des Jahres 1860, hg. von Martin Dürrer, redaktionelle Mitarbeit Isabel Kraft, Wiesbaden / Leipzig / Paris 2001.
Wagner, Richard: Sämtliche Briefe. Hg. von der Richard-Wagner-Stiftung Bayreuth. Editionsleitung Werner Breig. Band 13: Briefe des Jahres 1861, hg. von Martin Dürrer und Isabel Kraft, Wiesbaden 2003.
Wagner, Richard: Tristan und Isolde. Vollständiger Klavierauszug von Hans von Bülow, Leipzig o. J. (NPB 712).
Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Leipzig 1867–1880 (nicht in NPB).
[Weber, Carl Julius:] Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen. Von dem Verfasser der „Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen“. Achte, sorgfältig erläuterte Original-Stereotyp-Ausgabe, 12 Bde., Stuttgart 1868 (NPB 645–648).
Weidinger, Carl: Leipzig. Ein Führer durch die Stadt und ihre Umgebungen. Mit 72 in den Text gedruckten Abbildungen, einem Orientirungsplane und einer Karte der Umgebungen von Leipzig, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
Weinhold, Karl: Heinrich Christian Boie. Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Halle 1868 (nicht in NPB).
Weiße, Christian Hermann: Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet, Bd. 1, Leipzig 1838 (nicht in NPB).
Welcker, F[riedrich] G[ottlieb]: Alte Denkmäler erklärt. Erster Theil: Die Giebelgruppen und andere Griechische Gruppen und Statuen, Göttingen 1849 (NPB 648: N. verkaufte 1875 ein Manuskript „Griechische Antiquitäten“ von Welcker, bei dem es sich um eine „Abschrift dieses Werks“ handeln soll).
Welcker, F[riedrich] G[ottlieb]: Alte Denkmäler erklärt. Dritter Theil: Griechische Vasengemälde, Göttingen 1851 (vgl. NPB 648).
Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. 1, Berlin 1883 (NPB 649 f.).
Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda’s. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch, Berlin 1884 (NPB 650).
Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft: Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887 (NPB 650 f.).
Welten, Oskar: Buch der Unschuld. Neue Novellen, Berlin 1885 (nicht in NPB).
Wendell Holmes, Oliver: The Guardian Angel, Boston 1867 (nicht in NPB).
Werner, Karl: Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Bd. 1, Schaffhausen 1861 (nicht in NPB).
Westphal, Rudolf: Geschichte der alten und mittelalterlichen Musik, Breslau 1865 (NPB 652).

Weygoldt, Georg Peter: Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt, Leipzig 1883 (NPB 653).
Wieck, Friedrich: Clavier und Gesang. Didaktisches und Polemisches, Leipzig 1853 (nicht in NPB).
Wiel, Josef: Diätetisches Koch-Buch mit besonderer Rücksicht auf den Tisch für Magenkranke. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage, Freiburg im Breisgau 1873 (NPB 654).
Wiel, Josef: Tisch für Magenkranke, Karlsbad 1875 (NPB 654).
Wieland, C[hristoph] M[artin]: Sämmtliche Werke, Bd. 22: Aristipp I, Leipzig 1839 (nicht in NPB).
Wieland, C[hristoph] M[artin]: Sämmtliche Werke, Bd. 35: Vermischte Schriften, Leipzig 1858 (nicht in NPB).
Wilhelm II.: Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1888–1895. Gesammelt und hg. von Johs. Penzler. Erster Theil, Leipzig o. J. (nicht in NPB).
[Winckelmann, Johann Joachim:] Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst. Zweyte vermehrte Auflage, Dresden / Leipzig 1756 (nicht in NPB).
Winckelmann, Johann Joachim: Geschichte der Kunst des Alterthums, hg. von Heinrich Meyer und Johann Schulze, Bd. 3, Dresden 1812 (nicht in NPB).
Wölfflin, Heinrich: Renaissance und Barock. Eine Untersuchung über Wesen und Entstehung des Barockstils in Italien [1888], Basel 2009 (nicht in NPB).
Wolzogen, Hans von: Thematischer Leitfaden durch die Musik zu Rich. Wagner's Festspiel *Der Ring des Nibelungen*, Leizpig 1876 (NPB 656).
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen, Leipzig 1883 (NPB 656, heute verloren).
Wuttke, Adolf: Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben. Zweiter Theil: Das Geistesleben der Chinesen, Japaner und Indier, Breslau 1853 (nicht in NPB).
Wuttke, Heinrich: Die deutschen Zeitschriften und die Entstehung der öffentlichen Meinung. Ein Beitrag zur Geschichte des Zeitungswesens. Zweite bis auf die Gegenwart fortgeführte Auflage, Leipzig 1875 (NPB 657: von N. 1875 gekauft, heute verloren).
[Wyttenbach, Johann Hugo / Neurohr, Johann Andreas (Hg.):] Aussprüche der philosophirenden Vernunft und des reinen Herzens über die der Menschheit wichtigsten Gegenstände. Mit besonderer Rücksicht auf die kritische Philosophie; zusammengetragen aus den Schriften älterer und neuerer Denker, 1. Bändchen, Leipzig / Wien 1796 (nicht in NPB).
Yorck von Wartenburg, Paul Graf: Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Coloneus des Sophokles, Berlin 1866 (nicht in NPB).
Yriarte, Charles: L'épée de César Borgia, in: Revue des deux mondes, 15. September 1885, S. 363 (nicht in NPB).
Zachariä, Friedrich Wilhelm: Poetische Schriften. Erster Theil, Carlsruhe 1777 (nicht in NPB).
Zahn, Franz Ludwig: Das Reich Gottes auf Erden. Handbuch zur biblischen und Kirchengeschichte für Lehrer und reifere Schüler, und zum Selbstunterricht. Erster Theil: Das Alte Testament, Dresden 1830 (nicht in NPB).
Zeising, Adolf: Aesthetische Forschungen, Frankfurt am Main 1855 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung. Dritter Theil: Die nacharistotelische Philosophie, 2 Hälften, Tübingen 1852 (nicht in NPB).

Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die Alte Akademie. 2. Auflage, Tübingen 1859 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Erster Theil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. 3. Auflage, Leipzig 1869 (NPB 661).
Ziegler, Theobald: Geschichte der Ethik. Abt. 2: Geschichte der christlichen Ethik, Straßburg 1886 (nicht in NPB).
Zimmer, Heinrich: Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den Saṁhitā dargestellt, Berlin 1879 (nicht in NPB).
Zöllner, Johann Carl Friedrich: Über die Natur der Cometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis. Zweite unveränderte Auflage, Leipzig 1872 (NPB 663).
Zschokke, Heinrich: Gesammelte Schriften. Zweite, vermehrte Auflage. Novellen und Dichtungen, 17. Theil, Aarau 1861 (nicht in NPB).

Zitierte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen (außer KGW/KSA und den weiteren im Siglenverzeichnis genannten Ausgaben, in chronologischer Reihenfolge)

Nietzsche, Friedrich: Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung, in: Rheinisches Museum 22 (1867), S. 161–200 (auch in KGW II 1, S. 1–58).
Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher, Leipzig [1874] (NPB 422: N.s Handexemplar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Weimar, Signatur C 4596).
Nietzsche, Frédéric: Richard Wagner à Bayreuth. Traduit par Marie Baumgartner avec l'autorisation de l'auteur, Schloss-Chemnitz 1877.
Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem, Leipzig 1888.
Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, Leipzig 1889 (a).
Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen, Leipzig 1889 (b).
Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Vierter und letzter Theil, Leipzig 1891 [ausgeliefert 1892; enthält eine unvollständige Veröffentlichung der *Dionysos-Dithyramben*].
Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem. Zweite Auflage, Leipzig 1892.
Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. Zweite Auflage, Leipzig o. J. [1893].
Nietzsche, Friedrich: Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. (= GoAK / GoA).
Nietzsche, Friedrich: Werke. Erste Abtheilung. Band VIII: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Antichrist. Gedichte. Dritte Auflage des Fall Wagner und der Götzen-Dämmerung. Erste Auflage von Nietzsche contra Wagner, des Antichrist und der Gedichte, [hg. von Fritz Koegel], Leipzig 1895 (= GoAK 8).
Nietzsche, Friedrich: Gedichte und Sprüche, Leipzig 1898 [enthält die erste vollständige Veröffentlichung der *Dionysos-Dithyramben*].
Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 (= WzM[1]).

Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist, [hg. von Raoul Richter], Leipzig 1908.
Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA, Bde. 15 und 16, Leipzig 1911 (= WzM^2).
Nietzsche, Friedrich: Die Unschuld des Werdens. Der Nachlaß, ausgewählt und geordnet von Alfred Baeumler, 2 Bde., Stuttgart [1931].
Nietzsche, Friedrich: Der Anti-Christ. Mit einem Vorwort hg. von Ernst Precht, Hannover 1932 (Licht-Bücherei, Bd. 1) [Text nach GoA unter „Ausmerzung entbehrlicher Fremdwörter“].
Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. In Auswahl hg. von Friedrich Murawski, Berlin 1940.
Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist, hg. von Ernst Precht, Berlin 1941.
Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums, hg. von Wilhelm Matthiessen, Berlin 1941 [Text nach TA mit modernisierter Orthographie].
Podach, Erich F. (Hg.): Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg 1961 [ediert nach den Manuskripten NW, AC, EH und DD].
Nietzsche, Friedrich: Der musikalische Nachlass. Hg. im Auftrag der Schweizerischen Musikforschenden Gesellschaft von Curt Paul Janz, Basel 1976.
Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Faksimileausgabe der Handschrift. Kommentar von Karl-Heinz Hahn und Mazzino Montinari, Leipzig 1985.
Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen hg. von Peter Pütz. 7. Auflage, München 1992.
Nietzsche, Friedrich: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen hg. von Peter Pütz. 2. Auflage, München 1994.
Nietzsche, Friedrich: Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 1998.
Nietzsche, Friedrich / Overbeck, Franz und Ida: Briefwechsel, hg. von Katrin Meyer und Barbara von Reibnitz, Stuttgart / Weimar 2000.
Nietzsche, Friedrich: Œuvres philosophiqes complètes, vol. 8: Le cas Wagner. Crépuscule des Idoles. L’Antéchrist. Ecce Homo. Nietzsche contra Wagner. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Traduits de l’allemand par Jean-Claude Hémery, Paris 2004.
Nietzsche, Friedrich: The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings. Edited by Aaron Ridley and Judith Norman, translated by Judith Norman, Cambridge 2005.
Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. How To Become What You Are. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 2007 (a)
Nietzsche, Friedrich: Crépuscule des idoles. Texte intégral. Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve. Traduction originale et analyse par Éric Blondel, Paris 2007 (b).
Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christentum. Mit Beiträgen von Andreas Urs Sommer und Thomas Jöchler, Neuenkirchen 2008.
Nietzsche, Friedrich: Dernières lettres. Hiver 1887 – hiver 1889. De la volonté de puissance à l’Antichrist. Traduction, présentation et notes par Yannick Souladié, Paris 2011.

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur

Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin / New York 1998.

Acampora, Christa Davis: Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul, in: Journal of Nietzsche Studies 24 (2002), S. 25–53.

Acampora, Christa Davis: Nietzsche's Agonal Wisdom, in: International Studies in Philosophy 35/3 (2003), S. 163–182.

Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004.

Ackeren, Marcel van: Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie, Bern 2006.

Adorno, Theodor W.: Philosophie der neuen Musik [1949] = ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 12, hg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz, Frankfurt am Main 1975.

Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben [1951] = ders.: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 4, Frankfurt am Main 1980.

Adorno, Theodor W.: Versuch über Wagner [1952], in: ders.: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. 13, Frankfurt am Main 1980, S. 7–148.

Ahlsdorf, Michael: Nietzsches Juden. Die philosophische Vereinnahmung des alttestamentlichen Judentums und der Einfluss von Julius Wellhausen in Nietzsches Spätwerk, Berlin 1990 (Mikrofiche).

Ahlsdorf, Michael: Nietzsches Juden. Ein Philosoph formt sich ein Bild, Aachen 1997.

Allison, David B.: Twilight of the Icons, in: Babich, Babette E. / Cohen, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science. Nietzsche and the Sciences, Bd. 2, Dordrecht / Boston u. a. 1999, S. 179–185.

Altmann, Amandus: Friedrich Nietzsche: das Ressentiment und seine Überwindung, verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral, Bonn 1977.

Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée. Bd. 1: Les précurseurs de Nietzsche, 3. Auflage, Paris 1920. Bd. 2: La jeunesse de Nietzsche jusqu'à la rupture avec Bayreuth, Paris 1921. Bd. 3: Le pessimisme esthétique de Nietzsche. Sa philosophie à l'époque Wagnérienne, Paris 1921. Bd. 4: La maturité de Nietzsche jusqu'à sa mort, 10. Auflage, Paris 1928. Bd. 5: Nietzsche et le transformisme intellectualiste. La philosophie de sa période française, 2. Auflage, Paris 1922, Bd. 6: La dernière philosophie de Nietzsche. Le renouvellement de toutes les valeurs, 10. Auflage, Paris 1931.

Andler, Charles: Nietzsche und Jakob Burckhardt. Mit einer Einführung „Andlers Nietzschewerk" von Geneviève Bianquis, Basel / Strassburg o. J.

Andreas, Friedrich Carl: Friedrich Nietzsche. Berichtigung, in: Deutsche Rundschau 64 (1890), S. 146.

Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.

Andreas-Salomé, Lou: Lebensrückblick. Grundriß einiger Lebenserinnerungen, aus dem Nachlaß hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt 1968.

Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken [1894]. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt am Main 1983.

Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006.

Appel, Sabine: Oberflächlich – aus Tiefe. Nietzsches Idee griechischer Heiterkeit im Rahmen einer Philosophie der Zukunft, in: Kiedaisch, Petra / Bär, Jochen A. (Hg.): Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte, München 1997, S. 263–273.

Arendt, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1964.

Aschheim, Steven E.: Nietzsche, Anti-Semitism and the Holocaust, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 3–20.

Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Aus dem Englischen von Klaus Laermann, Stuttgart / Weimar 2000.

Assmann, Jan: Das verschleierte Bild zu Sais. Schillers Ballade und ihre griechischen und ägyptischen Hintergründe, Stuttgart / Leipzig 1999.

Babich, Babette E.: Nietzsche's Philosophy of Science. Reflecting Science on the Ground of Art and Life, Albany, NY 1994.

Babich, Babette: The Metaphor of Woman as Truth in Nietzsche. The Dogmatist's Reverse Logic or *Rückschluß*, in: Journal of Nietzsche Studies 12 (1996), S. 27–36.

Baeumer, Max L.: Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur, Darmstadt 2006.

Baeumler, Alfred: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.

Baeumler, Alfred: Friedrich Nietzsche. Zu seinem 100. Geburtstag am 15. Oktober, in: Völkischer Beobachter. Berliner Ausgabe, 13. Oktober 1944, S. 1–2.

Balke, Friedrich: Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 171–205.

Balkenohl, Manfred: Der Antitheismus Nietzsches: Fragen und Suchen nach Gott. Eine sozialanthropologische Untersuchung, München 1976.

Balthasar, Hans Urs von: Die Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 3: Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg / Leipzig 1939.

Barba, Francesco: Il persecutore di Dio. San Paolo nella filosofia di Nietzsche, Milano / Udine 2010.

Barbera, Sandro: Dal mito alla tradizione. Il Goethe di Nietzsche, in: ders.: Guarigioni, rinascite e metamorfosi. studi su Goethe, Schopenhauer e Nietzsche, a cura di Stefano *Busellato*, Firenze 2010, S. 135–160.

Barbera, Sandro / Campioni, Giuliano: Wissenschaft und Philosophie der Macht bei Nietzsche und Renan, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 279–315.

Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 1: Der Materialismus-Streit, Hamburg 2007.

Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 2: Der Darwinismus-Streit, Hamburg 2007.

Bayertz, Kurt / Gerhard, Myriam / Jaeschke, Walter (Hg.): Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Bd. 3: Der Ignorabimus-Streit, Hamburg 2007.

Becker, Hans-Joachim: Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893–1903). Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess, Wiesbaden 1983.

Behler, Ernst: Nietzsche und die frühromantische Schule, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 59–87.

Béland, Martine: Nietzsche avant Brandes. Une étude de réception germanophone (1872–1889), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 551–572.

Benn, Gottfried: Gesammelte Werke in der Fassung der Erstdrucke, 4 Bände, textkritisch durchgesehen und hg. von Bruno Hillebrand. Bd. 1: Gedichte. Bd. 2: Prosa und

Autobiographie. Bd. 3: Essays und Reden. Bd. 4: Szenen und Schriften, Frankfurt am Main 1984–1990.
Benne, Christian: Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce homo*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 219–228 (a).
Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, Berlin / New York 2005 (b).
Benrath, Gustav Adolf: Busse V: historisch, in: Theologische Realenzyklopädie, hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, Berlin / New York 1981, Bd. 7, S. 452–473.
Benz, Ernst: Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums und der Kirche, Leiden 1956.
Benz, Ernst: Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte, in: ders. (Hg.): Der Übermensch. Eine Diskussion, Zürich / Stuttgart 1961, S. 19–161.
Bergmann, Peter: Nietzsche, Friedrich III and the Missing Generation in German History, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 195–217.
Berkowitz, Roger: Friedrich Nietzsche, the Code of Manu, and the Art of Legislation, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 155–169.
Bermbach, Udo: Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart / Weimar 2004.
Bernauer, Markus: Heinrich von Stein, Berlin / New York 1998.
Bernoulli, Carl Albrecht: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft, 2 Bde., Jena 1908.
Bernoulli, Carl Albrecht: Nietzsche und die Schweiz, Leipzig 1922.
Berry, Jessica N.: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, Oxford 2011.
Bertallot, Hans-Werner: Hölderlin – Nietzsche. Untersuchungen zum hymnischen Stil in Prosa und Vers, Berlin 1933.
Bertino, Andrea Christian: Nietzsche und die hellenistische Philosophie. Der Übermensch und der Weise, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 95–130.
Bertram, Ernst: Nietzsche. Versuch einer Mythologie [1918], 6. unveränderte Auflage, Berlin 1922.
Bett, Richard: Nietzsche on the Skeptics and Nietzsche as Skeptic, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 82 (2000), S. 62–86.
Bett, Richard: Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with Special Reference to Aristotle and Epicurus), in: Philosophical Topics 33/2 (2005), S. 45–70.
Bett, Richard: Nietzsche and the Romans, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 7–31.
Beutel, Albrecht: Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: Lutherjahrbuch 72 (2005), S. 119–146.
Bierl, Anton F. Harald: Dionysos und die griechische Tragödie. Politische und „metatheatralische" Aspekte im Text, Tübingen 1991.
Biser, Eugen: „Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins, München 1962.
Biser, Eugen: Nietzsches Verhältnis zu Jesus. Ein literarisch-psychologischer Vergleich, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 17 (1981), S. 401–406.
Biser, Eugen: Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums, Salzburg 1982.
Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004.
Bishop, Paul / Stephenson, Roger Henry: Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism, Rochester, NY / Woodbridge 2005.

Bloch, Ernst: Tübinger Einleitung in die Philosophie, Bd. 1, Frankfurt am Main 1965.
Blondel, Eric: „Götzen aushorchen". Versuch einer Genealogie der Genealogie. Nietzsches philosophisches Apriori und die christliche Kritik des Christentums, in: Perspektiven der Philosophie 7 (1981), S. 51–72.
Blondel, Eric: Nietzsche. Crépuscule des idoles. Traduction (partielle) et commentaire, Paris 1983.
Bludau, Beatrix: Frankreich im Werk Nietzsches. Geschichte und Kritik der Einflußthese, Bonn 1979.
Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos [1979], Frankfurt am Main 1996.
Bödeker, Hans Erich / Redaktion: Menschheit, Menschengeschlecht, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 1127–1137.
Bohley, Reiner: Die Christlichkeit einer Schule. Schulpforte zur Schulzeit Nietzsches, hg. und mit einem Nachwort versehen von Kai Agthe, Jena / Quedlinburg 2007.
Bohnen, Klaus: Brandes und die „Deutsche Rundschau". Unveröffentlichter Briefwechsel zwischen Georg Brandes und Julius Rodenberg, Kopenhagen / München 1980.
Bollinger, Andrea / Trenkle, Franziska: Nietzsche in Basel. Mit einem Geleitwort von Curt Paul Janz, Basel 2000.
Bonfiglio, Thomas: Toward a Genealogy of Aryan Morality: Nietzsche and Jacolliot, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 170–184.
Bonifazi, Conrad: Christendom Attacked. A Comparison of Kierkegaard and Nietzsche, London 1953.
Böning, Thomas: Ecce Homo Philologicus, oder: Die Freundschaft zum Wort als Sprengsatz der Egologie, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 1–37.
Borchmeyer, Dieter: Das Theater Richard Wagners, Stuttgart 1982.
Borchmeyer, Dieter: Wagner-Literatur – Eine deutsche Misere. Neue Ansichten zum ‚Fall Wagner', in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur. Sonderheft 3, Tübingen 1993, S. 1–62.
Borchmeyer, Dieter / Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche und Wagner. Stationen einer epochalen Begegnung, Frankfurt am Main / Leipzig 1994.
Born, Marcus Andreas: Nietzsche. Die Weisheit des Kriegers, in: ders. (Hg.): Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube, Würzburg 2008, S. 119–132.
Born, Marcus Andreas: Nietzsches Rattenfängerei. Die Aufgabe des Philosophen im Staat, in: Schönherr-Mann, Hans-Martin (Hg.): Der Wille zur Macht und die „große Politik". Friedrich Nietzsches Staatsverständnis, Baden-Baden 2010, S. 213–234.
Bornmann, Fritz: Nietzsches Epikur, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 177–188.
Borsche, Tilman: Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 62–87.
Bourquin, Christophe: Nietzsches Tragödie des Dionysos (Zagreus), in: Deutsche Vierteljahrsschrift fur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 82 (2008), Heft 4, S. 598–630.
Bourquin, Christophe: Die *Götzen-Dämmerung* als Nietzsches „Philosophie der ‚Gänsefüßchen'", in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 191–199.
Braatz, Kurt: Friedrich Nietzsche. Eine Studie zur Theorie der Öffentlichen Meinung, Berlin / New York 1988.
Brandes, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 16 (1890), Heft 7, S. 52–89.

Brandes, Georg: Menschen und Werke. Essays. Zweite durchgesehene und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main 1895.

Braun, Stephan: Topographien der Leere. Friedrich Nietzsche. Schreiben und Schrift, Würzburg 2007.

Brennecke, Detlef: Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts, in: Nietzsche-Studien 5 (1986), S. 113–145.

Brentano, Franz: Nietzsche als Nachahmer Jesu, in: ders.: Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, mit einem Anhange: Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre, hg. aus seinem Nachlasse von Alfred Kastil, Leipzig 1922, S. 129–132.

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking, Uppsala 1995.

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 574–579 (a).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Private Library, 1885–1889, in: Journal of the History of Ideas 58 (1997), S. 663–693 (b).

Brobjer, Thomas H.: The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings. The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 300–318.

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 356–358 (a).

Brobjer, Thomas H.: To Philosophize with a Hammer. An Interpretation, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 38–41 (b).

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen u.a., in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 418–421 (a).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Disinterest and Ambivalence toward the Greek Sophists, in: International Studies in Philosophy 23 (2001), S. 5–23 (b).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 298–313.

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Hellwald, Friedrich von: *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 448–449 (a).

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Mach, Ernst: *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 450–451 (b).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Kierkegaard, in: Journal of the History of Philosophy 41/2 (2003), S. 251–263 (c).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading of Epictetus, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 429–434 (d).

Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Epiktet: *Handbüchlein der Moral*, sowie Simplikios: *Commentar zu Epiktetos Handbuch*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 438–441 (e).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy, in: Journal of Nietzsche Studies 28 (2004), S. 3–35 (a)

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science. An Overview, in: Moore, Gregory / Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 21–50 (b).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods, in: Journal of the History of Ideas 65/2 (2004), S. 301–322 (c).

Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Wrestling with Plato and Platonism, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004, S. 240–249 (d).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Relation to the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 256–277.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's *magnum opus*, in: History of European Ideas 32 (2006), S. 278–294.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Relation to Historical Methods and Nineteenth Century German Historiography, in: History and Theory 42/2 (2007), S. 155–179.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche and the „English". The Influence of British and American Thinking on His Philosophy. Foreword by Kathleen Marie Higgins, Amherst, NY 2008 (a).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana / Chicago 2008 (b).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche, Voltaire and French Philosophy, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 13–31.
Brobjer, Thomas H.: The Place and Role of *Der Antichrist* in Nietzsche's Four Volume Project *Umwerthung aller Werthe*, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 244–255.
Brose, Karl: Nietzsches Verhältnis zu John Stuart Mill, in: Nietzsche-Studien 3 (1974), S. 152–174.
Brown, Richard S. G.: Nietzsche: ‚That Profound Physiologist', in: Moore, Gregory / Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 51–70.
Brusotti, Marco: Die „Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral", in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 81–136.
Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 390–397.
Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin / New York 1997.
Brusotti, Marco: Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. „Aktiv" und „reaktiv" in Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 107–132.
Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Charles Féré, *Dégénérescence et criminalité* (1888), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 342.
Buddensieg, Tilmann: Nietzsches Italien. Städte, Gärten und Paläste, Berlin 2002.
Burger, Hermann: Tractatus logico-suicidalis. Über die Selbsttötung, Frankfurt am Main 1988.
Buri, Fritz: Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches „Zarathustra", Bern 1947.
Busche, Hubertus: Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und Hegel, Würzburg 1992, S. 90–109.
Cameron, Frank / Dombowsky, Don (Hg.): Political Writings of Friedrich Nietzsche. An Edited Anthology, New York 2008.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 531–538.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 400–407.
Campioni, Giuliano: Wagner als Histrio. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 461–488.

Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 400–404.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 413–418.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 359–369.
Campioni, Giuliano: Les lectures françaises de Nietzsche. Traduit de l'italien par Christel Lavigne-Mouilleron, Paris 2001.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Clothilde de Vaux, *Lucie* (1845), zitiert in: Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie* (1851), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 274.
Campioni, Giuliano: Der französische Nietzsche. Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin / New York 2009 (a).
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Theodor Gsell-Fels, *Süd-Frankreich, nebst den Kurorten der Riviera di Ponente, Corsica und Algier* (1878), in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 327 (b).
Campioni, Giuliano: „Gaya scienza" und „gai saber" in Nietzsches Philosophie, in: Piazzesi, Chiara / Campioni, Giuliano / Wotling, Patrick (Hg.): Letture della *Gaia Scienza*, Pisa 2010, S. 15–17.
Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin / New York 2003 (= NPB).
Campioni, Giuliano / Röllin, Beat / Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Paul Foucher, *Les coulisses du passé*, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 298–300.
Cancik, Hubert: Der Nietzsche-Kult in Weimar. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der wilhelminischen Ära, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 405–429.
Cancik, Hubert: „Judentum in zweiter Potenz". Ein Beitrag zur Interpretation von Friedrich Nietzsches „Der Antichrist", in: Mertin, Jörg / Neuhaus, Dietrich / Weinrich, Michael (Hg.): „Mit unsrer Macht ist nichts getan…". Festschrift für Dieter Schellong zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1993, S. 55–70.
Cancik, Hubert: „Mongols, Semites and the Pure-Bred Greeks". Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of His Time, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 55–75.
Cancik, Hubert: Die Rechtfertigung Gottes durch den „Fortschritt der Zeiten". Zur Differenz jüdisch-christlicher und hellenisch-römischer Zeit- und Geschichtsvorstellung [1983], in: ders.: Antik – Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte, hg. von Richard Faber, Barbara von Reibnitz und Jörg Rüpke, Stuttgart / Weimar 1998, S. 25–54.
Cancik, Hubert: Nietzsches Antike. Vorlesung. Zweite, durchgesehene Auflage, mit einem Nachwort, Stuttgart / Weimar 2000.
Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: Der „psychologische Typus des Erlösers" und die Möglichkeit seiner Darstellung bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: Brändle, Rudolf / Stegemann, Ekkehard W. (Hg.): Franz Overbecks unerledigte Anfragen an das Christentum, München 1988, S. 108–135.
Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: Philhellénisme et Antisémitisme en Allemagne: Le cas Nietzsche, in: Bourel, Dominique / Le Rider, Jacques (Hg.): De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche, Paris 1991, S. 21–46.

Cancik, Hubert / Cancik-Lindemaier, Hildegard: The „Pre-existent Form“ (Präexistenz-Form) of Christianity. Philological Observations Concerning Nietzsche's Early Construction of the History of Ancient Religions, in: Collins, Adela Yarbro / Mitchell, Margaret M. (Hg.): Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday, Tübingen 2001, S. 413–434.

Caysa, Volker: Leibkultur und Rausch, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 39–59.

Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012.

Celan, Paul: Die philosophische Bibliothek. La bibliothèque philosophique. Catalogue raisonné des annotations établi par Alexandra Richter, Patrik Alac, Bertrand Badiou, Paris 2004.

Chamberlain, Lesley: Nietzsche in Turin. An Intimate Biography, New York 1998.

Champromis, Pierre: Nietzsches Werke des Zusammenbruchs oder Zusammenbruch der editorischen Werke Podachs, in: Philosophische Rundschau 12 (1965), S. 246–263.

Chaves, Ernani: Das Tragische, das Genie, der Held. Nietzsches Auseinandersetzung mit Ernest Renan in der *Götzendämmerung*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Bd. 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 249–258.

Choulet, Philippe: L'Épicure de Nietzsche. Une figure de la décadence, in: Revue philosophique de la France et de l'étranger 123/3 (1998), S. 311–330.

Choung, Dong-Ho: Nietzsches Auseinandersetzung mit dem darwinistischen Evolutionismus in seinem Bemühen um die Gewinnung eines neuen Menschenbildes, Diss. phil. Freiburg im Breisgau 1980.

Christians, Heiko: Über den Schmerz. Eine Untersuchung von Gemeinplätzen, Berlin 1999.

Christians, Ingo: Die Notwendigkeit der Sklaverei. Eine Provokation in Nietzsches Philosophie, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 51–83.

Ciancio, Claudio / Vercellone, Federico (Hg.): Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo, Torino 2001.

Cioran, E[mile] M.: Syllogismen der Bitterkeit [1952]. Aus dem Französischen von Kurt Leonhard, Frankfurt am Main 1995.

Claessens, Peter: Nietzsches Otobiographie oder der Philosoph mit der Stimmgabel, in: Prima philosophia 10 (1997), S. 449–456.

Claus, Roland: Nietzsche als Mahner in der Zeit des Triumphes oder Victoria, Victoria, und der Sieg nahm das Korn von den Feldern mit, in: Seubold, Günter / Baum, Patrick (Hg.): Was mir Nietzsche bedeutet. Prominente aus Kunst, Politik und Philosophie antworten, Bonn 2001, S. 25–33.

Claussen, Johann Hinrich: Ehrfurcht. Über ein Leitmotiv protestantischer Theologie und Frömmigkeit in der Neuzeit, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 48 (2006), S. 321–340.

Cobet, Christoph: Der Wortschatz des Antisemitismus in der Bismarckzeit, München 1973.

Colli, Giorgio: Nach Nietzsche [1974]. Aus dem Italienischen übersetzt von Reimar Klein, Hamburg 1993.

Constantinidès, Yannis / MacDonald, Damien: Nietzsche l'Éveilé, Paris 2009.

Conway, Daniel W.: Returning to Nature. Nietzsche's *Götterdämmerung*, in: Sedgwick, Peter R. (Hg.): Nietzsche. A Critical Reader, Oxford / Cambridge 1995, S. 31–52 (a).

Conway, Daniel W.: The Economy of Decadence, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10 (1995), S. 77–112 (b).

Conway, Daniel W.: Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the *Twilight of the Idols*, Cambridge 1997.
Crawford, Claudia: To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne, Albany, NY 1995.
Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.
Crescenzi, Luca: Traummystik und Romantik. Eine Vision im *Zauberberg*, in: Thomas Mann Jahrbuch 24 (2011), S. 105–118.
Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter [1948], 11. Auflage, Tübingen / Basel 1993.
Dahlhaus, Carl: Richard Wagners Musikdramen. Zweite, überarbeitete Auflage, Zürich / Schwäbisch Hall 1971.
Dahlhaus, Carl: Wagners Konzeption des musikalischen Dramas, München 1990.
Dahlkvist, Tobias: Why Was Nietzsche so Wise and so Clever. *Ecce homo* and the Melancholy Tradition, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 209–217.
Dahlkvist, Tobias: Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, Uppsala 2007.
Dahlkvist, Tobias: Nietzsche und Strindberg. Oder: Was heißt ‚französisch' beim späten Nietzsche?, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 91–101.
Dannhauser, Werner J.: Nietzsche's View of Socrates, Ithaca, NY / London 1974.
Därmann, Iris: Rausch als „ästhetischer Zustand". Nietzsches Deutung der Aristotelischen Katharsis und ihre Platonisch-Kantische Umdeutung durch Heidegger, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 124–162.
Dehmel, Richard: Ausgewählte Briefe 1883–1920, 2 Bde., hg. von Ida Dehmel, Berlin 1923.
Del Caro, Adrian: The Immolation of Zarathustra. A Look at „The Fire Beacon", in: Colloquia Germanica, Bd. 17, Bern 1984, S. 251–256.
Del Caro, Adrian: Symbolizing Philosophy. Ariadne and the Labyrinth, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 125–157.
Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie [1962]. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Hamburg 2008.
Dellinger, Jakob: ‚Vernünftige' Gedanken von der ‚Vernunft' in der Sprache. Oder: Drei Stellungen des Gedankens zur ‚Objektivität' des Nietzscheschen Textes, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 183–189.
Demandt, Alexander: Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken, München 1978.
Denat, Céline: „Les découvertes les plus précieuses, ce sont les *méthodes*". Nietzsche, ou la recherche d'une méthode sans méthodologie, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 282–308.
Denker, Alfred / Heinz, Marion / Sallis, John / Vedder, Ben / Zaborowski, Holger (Hg.): Heidegger und Nietzsche = Heidegger-Jahrbuch 2, Freiburg im Breisgau 2005.
Dennett, Daniel C.: Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life, New York / Toronto / London / Sidney 1995.
Derrida, Jacques: Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre [1976], Paris 2005.
Detering, Heinrich: „Singe mir ein neues Lied". Zu Friedrich Nietzsches letzten Texten = Bursfelder Universitätsreden, Bd. 27, Göttingen 2009.

Detering: Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010.
Deuber-Mankowsky, Astrid: Ariadne und der Tanz um die Philosophie. Zu Nietzsches Bilderdienst, in: Mattern, Jens (Hg.): Ein Bruch der Wirklichkeit. Die Realität der Moderne zwischen Säkularisierung und Entsäkularisierung, Berlin 2002, S. 100–128.
Devreese, Daniel / Biebuyck, Benjamin: ‚Il Polacco'. Überlegungen zu Nietzsches polnischer Legende im Lichte einer neuen Quelle: Ernst von der Brüggens *Polens Auflösung*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 263–270.
Dibelius, Martin: Der ‚psychologische Typus des Erlösers' bei Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 22 (1944), S. 61–91.
Dickopp, Karl-Heinz: Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), S. 50–71.
Didi-Huberman, Georges: Erfindung der Hysterie. Die photographische Klinik von Jean-Martin Charcot [1982], München 1997.
Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. Auflage, Berlin 1951.
Diethe, Carol: Vergiss die Peitsche. Nietzsche und die Frauen, Hamburg / Wien 2000.
Dinger, Hugo: Richard Wagners geistige Entwickelung. Versuch einer Darstellung der Weltanschauung Richard Wagners mit Rücksichtnahme auf deren Verhältnis zu den philosophischen Richtungen der Junghegelianer und Arthur Schopenhauers. Bd 1: Die Weltanschauung Richard Wagners in den Grundzügen ihrer Entwickelung, Leipzig 1892.
D'Iorio, Paolo: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 398–400.
D'Iorio, Paolo: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 395–401 (a).
D'Iorio, Paolo: La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 257–294 (b).
Djurić, Mihailo: Nietzsche und die Metaphysik, Berlin / New York 1985.
Djurić, Mihailo: Das philosophische Pathos, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 221–241.
Dombowsky, Don: Nietzsche as Bonapartist, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 347–369.
Domino, Brian: The Casuistry of the Little Things, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 51–62.
Drews, Arthur: Nietzsches Philosophie, Heidelberg 1904.
Dries, Manuel: Nietzsche's Critique of Staticism, in: ders. (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 1–19.
Drochon, Hugo: Twilight and Transvaluation: Nietzsche's ‚Hauptwerk' and the *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 175–182.
Drochon, Hugo Halferty: „The Time Is Coming When We Will Relearn Politics", in: Journal of Nietzsche Studies 39 (2010), S. 66–85.
Duffy, Michael F. / Mittelman, Willard: Nietzsche's Attitudes toward the Jews, in: Journal of the History of Ideas 49 (1988), S. 301–317.
Ebanoidse, Igor: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 552–556.
Ebeling, Gerhard: Genie des Herzens unter dem genius saeculi – J. C. Lavater als Theologe, in: Pestalozzi, Karl / Weigel, Horst (Hg.): Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater, Göttingen 1994, S. 23–60.

Eckart, Wolfgang U.: Nervös in den Untergang. Zu einem medizinisch-kulturellen Diskurs um 1900, in: Zeitschrift für Ideengeschichte III/1, Frühjahr 2009, S. 64–79.

Eichberg, Ralf: Freunde, Jünger und Herausgeber. Zur Geschichte der ersten Nietzsche-Editionen, Frankfurt am Main / Berlin / Bern 2009.

Einstein, Alfred: Nationale und universale Musik. Neue Essays, Zürich / Stuttgart 1958.

Eisen, Arnold M.: Nietzsche and the Jews Reconsidered, in: Jewish Social Studies 48 (1986), S. 1–14.

Elst, Koenraad: Manu as a Weapon against Egalitarianism. Nietzsche and Hindu Political Philosophy, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 543–582.

Emmelius, Johann-Christoph (Hg.): Franz Overbeck, Friedrich Nietzsche, die Anfänge des Streits zwischen Weimar und Basel. Ausgewählte zeitgenössische Briefe, Frankfurt am Main / Berlin / Bern u. a. 2012.

Engels, Eva-Marie (Hg.): Charles Darwin und seine Wirkung, Frankfurt am Main 2009.

Etter, Annemarie: Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 340–352.

Faber, Richard: Rome contre la Judée. La Judée contre Rome. Critique du Nietzschéisme noir, in: Bourel, Dominique / Le Rider, Jacques (Hg.): De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche, Paris 1991, S. 247–260.

Faguet, Émile: En lisant Nietzsche, Paris 1904.

Farulli, Luca: Nietzsche e l'uomo italiano della Rinascenza, in: Nietzsche und Italien. Ein Weg vom Logos zum Mythos? Akten des deutsch-italienischen Nietzsche-Kolloquiums, Tübingen, 27./28. November 1987, hg. vom Italienischen Kulturinstitut Stuttgart, Tübingen 1990, S. 41–57 (a).

Farulli, Luca: Nietzsche und die Renaissance. Die Reflexion über „Grenze" und „Grenzüberschreitung", in: Buck, August (Hg.): Renaissance und Renaissancismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann, Tübingen 1990, S. 54–70 (b).

Feldhoff, Heiner: Nietzsches Freund. Die Lebensgeschichte des Paul Deussen, Köln / Weimar 2008.

Ferrari Zumbini, Massimo: Nietzsche in Bayreuth. Nietzsches Herausforderung, die Wagnerianer und die Gegenoffensive, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 246–291.

Ferrari Zumbini, Massimo: „Ich lasse eben alle Antisemiten erschiessen". Anmerkungen zum Thema: Nietzsche und der real existierende Antisemitismus, in: Gockel, Heinz / Neumann, Michael / Wimmer, Ruprecht (Hg.): Wagner – Nietzsche – Thomas Mann. Festschrift für Eckhard Heftrich, Frankfurt am Main 1993, S. 123–140.

Ferrari Zumbini, Massimo: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus von der Bismarckzeit zu Hitler, Frankfurt am Main 2003.

Figal, Günter: Nietzsche. Eine philosophische Einführung, Stuttgart 2004.

Figal, Günter: Nietzsches Dionysos, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 51–61.

Figl, Johann: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984.

Figl, Johann: „Dionysos und der Gekreuzigte". Nietzsches Identifikation und Konfrontation mit zentralen religiösen ‚Figuren', in: Nietzscheforschung 9 (2002), S. 147–161.

Figl, Johann: Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin / New York 2007.

Figl, Johann: Transkulturelles Denken. Nietzsches frühe Kenntnisse anderer Religionen und Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 285–303.

Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie [1960], 6. Auflage, Stuttgart 1992.
Fischer, Heinz-Dietrich: Handbuch der politischen Presse in Deutschland, 1480–1980. Synopse rechtlicher, struktureller und wirtschaftlicher Grundlagen der Tendenzpublizistik im Kommunikationsfeld, Düsseldorf 1981 [mit einem Anhang: Programme deutscher Tendenzorgane 1832–1979, S. 599–645].
Fornari, Maria Cristina: Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke", in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 310–328.
Fornari, Maria Cristina: Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill. Aus dem Italienischen übersetzt von Leonie Schröder, Wiesbaden 2009.
Fornari, Maria Cristina / Campioni, Giuliano: Le tremblement de terre de Nice. Une source inédite de Nietzsche: Guy de Maupassant, in: EuroPhilosophie 2011, Éditions d'Ariane, http://www.europhilosophie-editions.eu/fr/fr/spip.php?article67 (Stand 10. 08. 2011).
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Das Leben Friedrich Nietzsche's, Bd. 1, Leipzig 1897, Bd. 2, 1. Abth., Leipzig 1897, Bd. 2, 2. Abth., Leipzig 1904.
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Der einsame Nietzsche [1913]. 11.-15. Tausend, Leipzig 1922.
Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, hg. und aus dem Französischen und Italienischen übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main / Berlin / Wien 1978, S. 83–109.
Frank, Hartwig: Die Metapher Russland im Denken Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 344–353.
Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München / Wien 2000 (= CBT).
Gabriel, Norbert: Studien zur Geschichte der deutschen Hymne, München 1992.
Gallwitz, Hans: Friedrich Nietzsche. Ein Lebensbild, Dresden / Leipzig 1898.
Gander, Hans-Helmuth (Hg.): „Verwechselt mich vor allem nicht!" Heidegger und Nietzsche, Frankfurt am Main 1994.
Gasché, Rodolphe: *Ecce homo* or The Written Body, in: Rickels, Laurence A. (Hg.): Looking After Nietzsche, Albany, NY 1990, S. 113–136.
Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin / New York 1997.
Gast, Peter [Pseudonym für Heinrich Köselitz]: Nietzsche – Wagner [mit Bemerkungen des Herausgebers Ferdinand Avenarius], in: Kunstwart, Bd. 2. 4. Stück, 2. Heft von November 1888, S. 52–55, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1068–1077 (Einleitung von Avenarius S. 1068, sein Kommentar S. 1076 f.).
Gauger, Hans-Martin: Nietzsches Stil am Beispiel von „Ecce homo", in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 332–355.
Gauger, Hans-Martin: Nietzsches Auffassung vom Stil, in: Gumbrecht, Hans Ulrich / Pfeiffer, K. Ludwig (Hg.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselementes, Frankfurt am Main 1986, S. 200–214.
Gauger, Hans-Martin: Der Autor und sein Stil, Stuttgart 1988.
Gayon, Jean: Nietzsche and Darwin, in: Maienschein, Jane / Ruse, Michael (Hg.): Biology and the Foundation of Ethics, Cambridge 1999, S. 154–197.
Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Basel 2010.
Georg-Lauer, Jutta: Dionysos und Parsifal. Eine Studie zu Nietzsche und Wagner, Würzburg 2011.
Georgsson, Peter: Nietzsche's Hammer again, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 342–350.

Gerhardt, Volker: Von der ästhetischen Metaphysik zur Physiologie der Kunst, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 374–393.
Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie", in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.
Gerhardt, Volker: Die Renaissance im Denken Nietzsches, in: Buck, August / Vasoli, Cesare (Hg.): Il Rinascimento nell' Ottocento in Italia e Germania. Die Renaissance im 19. Jahrhundert in Italien und Deutschland, Bologna / Berlin 1989, S. 93–116 (a).
Gerhardt, Volker: Pathos der Distanz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 199–201 (b).
Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin / New York 1996.
Gerhardt, Volker: Nietzsches Alter-Ego. Über die Wiederkehr des Sokrates, in: Nietzscheforschung 13 (2001), S. 315–332.
Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft, hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin / Boston 2011.
Gesemann, Wolfgang: Nietzsches Verhältnis zu Dostoevskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre, in: Die Welt der Slaven 6 (1961), S. 129–156.
Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 35–50.
Gide, André: L'Immoraliste, Paris 1902.
Gillespie, Michael Allen: Nietzsche's Musical Politics, in: ders. / Strong, Tracy B. (Hg.): Nietzsche's New Seas. Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics, Chicago / London 1988, S. 117–149.
Gilman, Sander L.: Heine, Nietzsche and the Idea of the Jew, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 76–100.
Glasenapp, Carl Friedrich: Das Leben Richard Wagners in sechs Büchern dargestellt, 6 Bände, 4. Auflage, Leipzig 1905.
Goch, Klaus: Nietzsches Vater oder Die Katastrophe des deutschen Protestantismus. Eine Biographie, Berlin 2000.
Goedert, Georges: Nietzsche der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids, Amsterdam / Würzburg 1988.
Goedert, Georges: Das Tragische als lebensbejahende Metapher. Zu Nietzsches metaphysischer Ästhetik der *Geburt der Tragödie*, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch 34 (2008), S. 49–68.
Golomb, Jacob: Nietzsche's Judaism of Power, in: Revue des études juives 147 (1988), S. 353–385.
Golomb, Jacob: Nietzsche: amico degli ebrei e nemico dell'antisemitismo, in: Nietzsche e gli ebrei. Antologia a cura die Vivetta Vivarelli. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci, Florenz 2011, S. 21–62.
Gooding-Williams, Robert: Zarathustra's Descent: INCIPIT TRAGOEDIA, INCIPIT PARODIA, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10 (1995), S. 50–69.
Gori, Pietro: La proposta antimetafisica di Nietzsche e Mach, Diss. phil. Instituto Italiano di Scienze Umane, Neapel 2007.
Görner, Rüdiger: Nietzsches Kunst. Annäherung an einen Denkartisten, Frankfurt am Main / Weimar 2000.
Görner, Rüdiger: „Ohne Musik wäre mir das Leben ein Irrthum". Nietzsches musikalisiertes Denken, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 13: Friedrich Nietzsche – Zwischen Musik, Philosophie und Ressentiment, Berlin 2006, S. 13–23.

Görner, Rüdiger: Wenn Götzen dämmern. Formen ästhetischen Denkens bei Nietzsche, Göttingen 2008.
Gossman, Lionel: Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas, Chicago / London 2000.
Götz, Frank: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 405–408.
Grätz, Katharina: Musealer Historismus. Die Gegenwart des Vergangenen bei Stifter, Keller und Raabe, Heidelberg 2006.
Grätzel, Stephan: Physiologie der Kunst – eine Grundlegung der Vernunft des Leibes, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 394–398.
Grau, Gerd-Günther: Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt am Main 1958.
Grau, Gerd-Günther: Die „Selbstaufhebung aller grossen Dinge". Philosophieren mit Nietzsche, Würzburg 2004.
Greaney, Patrick: The Richest Poverty. The Encounter between Zarathustra and Truth in the *Dionysos-Dithyramben*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 187–199.
Green, Steven: Nietzsche and the Transcendental Tradition, Urbana IL / Chicago 2002.
Gregor-Dellin, Martin: Richard Wagner. Sein Leben – sein Werk – sein Jahrhundert, München 1980.
Gritzmann, Gitta: Nietzsches Lyrik als Ausdruckskunst. Poetisch und stilistisch konstitutive Merkmale in Nietzsches 6. *Dionysos-Dithyrambus* „Die Sonne sinkt", in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 34–71.
Groddeck, Wolfram: „Die Geburt der Tragödie" in „Ecce homo". Hinweise zu einer strukturalen Lektüre von Nietzsches „Ecce homo", in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 325–331.
Groddeck, Wolfram: Nietzsches Gedicht: „Die Sonne sinkt". Eine philologische Lektüre des sechsten ‚Dionysos-Dithyrambus', in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 21–46.
Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche „Dionysos-Dithyramben". Bd. 1: Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften. Bd. 2: Die „Dionysos-Dithyramben". Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, Berlin / New York 1991.
Groddeck, Wolfram / Morgenthaler, Walter: Nietzsches Begegnung mit Gottfried Keller. Dokumente und Lektüren, in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 102–121.
Groff, Peter S.: Who is Zarathustra's Ape, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 17–31.
Grzelczyk, Johan: Féré et Nietzsche. Au sujet de la décadence, in: Le Philosophoire 24, Paris 2005 sowie http://www.hypernietzsche.org/jgrzelczyk-4 (Stand 26. 01. 2009).
Gundolf, Ernst / Hildebrandt, Kurt: Nietzsche als Richter unsrer Zeit, Breslau 1923.
Günther, Friederike Felicitas: Rhythmus beim frühen Nietzsche, Berlin / New York 2008.
Günzel, Stephan: Geophilosophie. Nietzsches philosophische Geographie, Berlin 2001.
Gutzwiller, Hans: Friedrich Nietzsches Lehrtätigkeit am Basler Pädagogium 1869–1876, in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 50 (1951), S. 149–224 (Reprint Basel 2002).
Haase, Marie-Luise: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 633–658.
Haase, Marie-Luise: Zarathustra auf den Spuren des Empedokles und eines gewissen Herrn Bootty. Ein Beitrag zur Quellenforschung, in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico /

Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 503–523.
Haase, Marie-Luise: „Nietzsche und …", in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin 2003, S. 17–34.
Haase, Marie-Luise / Salaquarda, Jörg: Konkordanz. Der Wille zur Macht. Nachlass in chronologischer Ordnung der Kritischen Gesamtausgabe, in: Nietzsche-Studien 9 (1980), S. 446–490.
Haaz, Ignace: Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche. À partir des *Fragments posthumes* de Nietzsche, de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* et de la *Recherche-Nietzsche*, Paris 2002.
Häfner, Ralf: Die Weisheit des Silen. Heinrich Heine und die Kritik des Lebens, Berlin / New York 2006.
Hahn, Karl Heinz / Montinari, Mazzino: Kommentar [zu:] Friedrich Nietzsche: Ecce homo. Faksimileausgabe der Handschrift, Leipzig 1985.
Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, hg. von Hanns Bächtold-Stäubli unter Mitwirkung von Eduard Hoffmann-Krayer, 10 Bde., Berlin 1927–1942.
Hanslick, Eduard: Neue Werke über Musik [Rezension von WA], in: Neue freie Presse, Wien, Nr. 8696, 5. November 1888, S. 4, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1036–1038.
Hartmann Cavalcanti, Anna: Nietzsche als Leser. Seine frühen Quellen und die Lektüre von Eduard Hanslick, in: Knoche, Michael / Ulbricht, Justus H. / Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006, S. 47–69
Hartwich, Wolf-Daniel: Die Erfindung des Judentums. Antisemitismus, Rassenlehre und Bibelkritik in Friedrich Nietzsches Theorie der Kultur, in: Trumah. Zeitschrift der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, Bd. 5 (1996), S. 179–200.
Hartwich, Wolf-Daniel: Die Sendung Moses. Von der Aufklärung bis Thomas Mann, München 1997 (a).
Hartwich, Wolf-Daniel: Judentum als „Rasse" bei Nietzsche und Freud. Zur Rezeption einer anthropologischen Kontroverse des 19. Jahrhunderts, in: Stegmaier, Werner / Krochmalnik, Daniel (Hg.): Jüdischer Nietzscheanismus, Berlin / New York 1997, S. 288–302 (b).
Hashe, Rainer J.: Nietzsche's Library, http://www.nietzschecircle.com/Pdf/NIETZSCHE_S_LIBRARY.pdf (Stand 15. 02. 2008).
Hatab, Lawrence J.: A Nietzschean Defense of Democracy, Chicago / La Salle, IL 1995.
Hatab, Lawrence J.: Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. An Introduction, Cambridge 2008.
Hausdorff, Felix: Gesammelte Werke, Bd. 7: Philosophisches Werk, hg. von Werner Stegmaier, Berlin / Heidelberg / New York 2004.
Havemann, Daniel: Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung, Berlin / New York 2002.
Heidegger, Martin: Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.
Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: ders.: Holzwege [1943], Frankfurt am Main 1972, S. 193–247.
Heidegger, Martin: Nietzsche [1936/61], 2 Bde., 5. Auflage, Pfullingen 1989.
Heidegger, Martin: Bremer und Freiburger Vorträge = Gesamtausgabe, Abt. 3: Unveröffentlichte Abhandlungen, Bd. 79, Frankfurt am Main 1994.
Heidegger, Martin: Nietzsche. Seminare 1937 und 1944. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein) 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens, hg. von

Peter von Ruckteschell = Gesamtausgabe, Abt. 4: Hinweise und Aufzeichnungen, Bd. 87, Frankfurt am Main 2004.
Heinrich, Elisabeth: „Der Begriff ‚Gott' war bisher der größte Einwand gegen das Dasein…" Nietzsches genealogische Destruktion der Religion, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 87–102.
Henke, Dieter: Gott und Grammatik. Nietzsches Kritik der Religion, Pfullingen 1981.
Hennis, Wilhelm: Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks, Tübingen 2003.
Hermens, Janske: „und so […] nenne ich Wagner den grossen Wohlthäter meines Lebens". On *Ecce homo* and Nietzsche's Ideal of the ‚Grosse Gesundheit', in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 201–207.
Hershbell, Jackson P. / Nimis, Stephen A.: Nietzsche and Heraclitus, in: Nietzsche-Studien 8 (1979), S. 17–38.
Heyne, Moritz: Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, 2. Auflage, Leipzig 1905.
Higgins, Kathleen Marie: Nietzsche and the Mystery of the Ass, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 100–118.
Hilberer, Thomas: Victor Hugo, *Les Contemplations*. Struktur und Sinn, Bonn 1987.
Hildebrandt, Kurt: Über Deutung und Einordnung von Nietzsches „System", in: Kant-Studien 41 (1936), S. 221–293.
Hillebrand, Bruno (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963. Bd. 2: Forschungsergebnisse, Tübingen 1978.
Himmelmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg / München 1996.
Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin / New York 2005.
Himmelmann, Beatrix: Nietzsche, Leipzig 2006.
Hirsch, Emanuel: Luther und Nietzsche [1920/21]. Mit einem Nachwort von Jörg Salaquarda, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 398–439.
His, Eduard: Friedrich Nietzsches Heimatlosigkeit [1941]. Reprint aus der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde, Basel 2002.
Hödl, Hans Gerald: Nietzsche, Jesus und der Vater. Entwurf einer biographischen Rekonstruktion, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 69–86.
Hödl, Hans Gerald: Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik, Berlin / New York 2009.
Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004.
Hoffmann, David Marc: Zur Geschichte des Nietzsche-Archivs, Berlin / New York 1991.
Hofmannsthal, Hugo von: Timon der Redner = ders.: Sämtliche Werke, 14. Band. Dramen 12, hg. von Jürgen Fackert, Frankfurt am Main 1975.
Hofmiller, Josef: Nietzsche, in: Süddeutsche Monatshefte 29, November 1931, S. 73–131.
Holz, Hans Heinz: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, 5 Bde., Darmstadt 2011.

Holzer, Angela: ‚Entlehnte Form'. Jacob Burckhardts Rehabilitation der Spätantike und Nietzsches römischer Kulturbegriff, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 241–253 (a).

Holzer, Angela: ‚Nietzsche Caesar'. The Turn against Dynastic Succession and Caesarism in Nietzsche's Late Works, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 371–391 (b).

Hörisch, Jochen / Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich (Wilhelm), in: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2., vollständig überarbeitete Auflage, hg. von Wilhelm Kühlmann, Bd. 8, Berlin / New York 2010, S. 593–600.

Horn, Anette: „Warum so hart! – sprach zum Diamanten einst die Küchen-Kohle: sind wir denn nicht Nah-Verwandte?" Nietzsches Argumente gegen den Populismus, in: Acta Germanica 22 (1994), S. 135–152.

Horn, Anette: Nietzsches Begriff der *décadence*. Kritik und Analyse der Moderne, Frankfurt am Main / Bern / Berlin 2000.

Horneffer, Ernst: Nietzsches letztes Schaffen. Eine kritische Studie, Jena 1907.

Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption, Würzburg 2002.

Hudek, Franz-Peter: Die Tyrannei der Musik. Nietzsches Wertung des Wagnerischen Musikdramas, Würzburg 1989.

Hudek, Franz-Peter: „Nietzsche contra Wagner". Über Nietzsches verpatzte Strategie seiner Wagner-Kritik, in: Steiert, Thomas (Hg): „Der Fall Wagner". Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991, S. 33–48.

Hühn, Lore: Tragik und Dialektik. Zur Genese einer Grundkonstellation nihilistischer Daseinsdeutung, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 19–38.

Hyde, J. Keith: Concepts of Power in Kierkegaard and Nietzsche, Farnham / Burlington, VT 2010.

Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München / Wien 1978.

Jaspers, Karl: Nietzsche und das Christentum, Hameln o. J. [1946].

Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936], 2. Auflage, Berlin 1947.

Jenkins, Scott: What Does Nietzsche Owe Thucydides?, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 32–50.

Jensen, Anthony: *Ecce homo* as Historiography, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 203–225.

Joël, Karl: Nietzsche und die Romantik, Jena / Leipzig 1905.

Johnson, Dirk R.: Nietzsche's Anti-Darwinism, Cambridge 2010.

Jordan, Wolfgang: Friedrich Nietzsches Naturbegriff zwischen Neuromantik und positivistischer Entzauberung, Würzburg 2006.

Joseph, Erkme: Nietzsche im *Doktor Faustus*, in: „Und was werden die Deutschen sagen?": Thomas Manns Roman *Doktor Faustus*, hg. von Hans Wißkirchen und Thomas Sprecher, Lübeck 1998, S. 61–111.

Jovanovski, Thomas: Critique of Walter Kaufmann's „Nietzsche's Attitude Toward Socrates", in: Nietzsche-Studien, Bd. 20 (1991), S. 329–358.

Jung, Carl Gustav: Psychiatrische Studien, Zürich / Stuttgart 1962.

Jüngel, Eberhard: Deus qualem Paulus creavit, dei negatio. Zur Denkbarkeit Gottes bei Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche. Eine Beobachtung, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 286–296.

Jüngel, Eberhard: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, 3. Auflage, Tübingen 1978.
Jünger, Ernst: Tagebücher II. Strahlungen I = ders.: Sämtliche Werke. 1. Abteilung: Tagebücher, Bd. 2, Stuttgart 1979.
Kaempfert, Manfred: Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche, Berlin 1971.
Kaftan, Julius: Das Christenthum und die Herrenmoral, Berlin 1897.
Kaftan, Julius: Aus der Werkstatt des Übermenschen, Heilbronn 1906.
Kail, Peter J. E.: Nietzsche and Hume. Naturalism and Explanation, in: Journal of Nietzsche Studies 37 (2009), S. 5–22.
Kaiser, Gerhard: Wie die Dichter lügen. Dichten und Leben in Nietzsches ersten beiden *Dionysos-Dithyramben*, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 184–224.
Kalb, Christof: Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt am Main 2000.
Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982.
Kaufmann, Walter: Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 21–44.
Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln / Wien 1980.
Kellenberger, James: Kierkegaard and Nietzsche. Faith and Eternal Acceptance, New York 1997.
Keller, Albrecht: Die Schwaben in der Geschichte des Volkshumors, Freiburg (Baden) 1907.
Kelly, Alfred: The Descent of Darwin. The Popularization of Darwinism in Germany, 1860–1914, Chapel Hill, NC 1981.
Kennaway, James: Psychiatric Philosophy in Nietzsche's „Der Fall Wagner" and „Nietzsche Contra Wagner", in: New German Review. A Journal of Germanic Studies 20 (2004/05), S. 84–95.
Kessler, Peter: Tolstoj-Studien des späten Nietzsche, in: Zeitschrift für Slawistik 23 (1978), S. 17–26.
Kiedaisch, Petra / Bär, Jochen A.: Heiterkeitskonzeptionen in der europäischen Literatur und Philosophie, in: dies. (Hg.): Heiterkeit. Konzepte in Literatur und Geistesgeschichte, München 1997, S. 7–30.
Kim, Jyung-Hyun: Nietzsches Sozialphilosophie. Versuch einer Überwindung der Moderne im Mittelpunkt des Begriffes „Leib", Würzburg 1995.
Kimmerle, Heinz: Wo liegt Nietzsches Über-Europa? Das ambivalente Verhältnis Nietzsches zu primär mündlich kommunizierenden Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 499–517.
Kinzel, Till: Lord Byron's *Manfred*, Nietzsche, and Philosophy's „Fatal Truth", in: Comparatio. Zeitschrift für Vergleichende Literaturwissenschaft 1 (2009), S. 321–338.
Kittler, Friedrich: Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ‚Ecce homo', in: Literaturmagazin 12 (1980), S. 153–178.
Kjaer, Jørgen: Zarathustras *Nachtlied* und der Dionysosdithyrambus *Von der Armut des Reichsten*, in: Nietzscheforschung 3 (1996), S. 127–146.
Klages, Ludwig: Das Problem des Sokrates [1918], in: ders.: Zur Ausdruckslehre und Charakterkunde. Gesammelte Abhandlungen, Heidelberg 1926 (a).
Klages, Ludwig: Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches, Leipzig 1926 (b).
Klaiber, Tilo: Das Imaginäre als Irrtum – und Faszinosum. Ein Aspekt von Nietzsches Religionskritik, kritisch beleuchtet, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 305–315.

Klaiber, Tilo: „Ich hasse Rousseau…“ Typus, Antitypus und das Motiv für Nietzsches Wahlfeindschaft, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 47–62.

Klass, Tobias Nikolaus: Wie man wird, was man isst. Nietzsches Diätetik, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 411–421.

Kleinschmidt, Erich: Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches „Ecce homo“, in: Weimarer Beiträge 46 (2000), S. 165–179.

Klinger, Elmar: Nietzsche und die Theologie. Sein Wort vom Tode Gottes, in: Zeitschrift für katholische Theologie 107 (1985), S. 310–318.

Klossowski, Pierre: Nietzsche et le cercle vicieux, Paris 1969.

Kluge, Friedrich: Etymologisches Wörterbuch, bearbeitet von Walther Mitzka, 20. Auflage Berlin 1967.

Knight, Arthur Harold John: Nietzsche and Epicurean Philosophy, in: Philosophy 8 (1933), S. 431–445.

Knoche, Michael / Ulbricht, Justus H. / Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006.

[Koegel, Fritz:] Vox humana. Auch ein Beichtbuch, Stuttgart / Leipzig / Berlin 1892.

Kofman, Sarah: Explosion I: De l’„Ecce homo“ de Nietzsche, Paris 1992.

Kofman, Sarah: Explosion II: Les enfants de Nietzsche, Paris 1993.

Kofman, Sarah: Le mépris des Juifs. Nietzsche, les Juifs, l’antisémitisme, Paris 1994.

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

Kohli, Christine Elisabeth: Nietzsche als Zeitungsleser im Jahr der „Umwertung aller Werte“ (1888). Master-Arbeit an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, 2011.

Kommerell, Max: Gedanken über Gedichte, Frankfurt am Main 1943.

Konersmann, Ralf: Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1993), S. 144–173.

Konersmann, Ralf: Seele, schöne; Seelenschönheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 90–92.

Koopmann, Helmut: Thomas Mann – Heinrich Mann. Die ungleichen Brüder, München 2005.

Koppen, Erwin: Dekadenter Wagnerismus. Studien zur europäischen Literatur des Fin de siècle, Berlin / New York 1973.

Kornberger, Martin: Zur Genealogie des „Ecce homo“, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 319–338.

Köster, Peter: Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe, Meisenheim am Glan 1972.

Köster, Peter: Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1981/82), S. 615–685.

Köster, Peter: Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918), Berlin / New York 1998.

Köster, Peter: Kontroversen um Nietzsche. Untersuchungen zur theologischen Rezeption, Zürich 2003.

Koszka, Christiane: Friedrich Nietzsche (1844–1900): A Classical Case of Mitochondrial Encephalomyopathy with Lactic Acidosis and Stroke-like Episodes (MELAS) Syndrome?, in: Journal of Medical Biography 17 (2009), S. 161–164.
Koszka, Christiane: MELAS (Mitochondriale Enzephalomyopathie, Laktazidose und Schlaganfall-ähnliche Episoden) – eine neue Diagnose von Nietzsches Krankheit, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 573–578.
Koszyk, Kurt: Deutsche Presse im 19. Jahrhundert = Geschichte der deutschen Presse, Bd. 2, Berlin 1966.
Kraus, Karl: Die Sprache = Schriften, hg. von Christian Wagenknecht, Bd. 7, Frankfurt am Main 1987.
Kreis, Rudolf: Nietzsche, Wagner und die Juden, Würzburg 1995.
Krell, David Farrell / Bates, Donald L.: The Good European: Nietzsche's Work Sites in Word and Image, Chicago 1997.
Krell, David Farrell / Bates, Donald L.: Der gute Europäer. Die Landschaften seines Lebens. Eine Biographie in Bildern und Selbstzeugnissen. Aus dem Amerikanischen von Sieglinde Denzel und Susanne Naumann, München 2000.
Krummel, Richard Frank: Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 478–495.
Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin / New York 1998–2006 (= Kr I-IV).
Kudlien, Fridolf: Idiosynkrasie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 187.
Kuhn, Elisabeth: Nietzsches Quelle des Nihilismus-Begriffs, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 253–278.
Kuhn, Elisabeth: „Cultur, Civilisation, die Zweideutigkeit des ‚Modernen'". Ferdinand Brunetières dritte Reihe der kritischen Studien über die Geschichte der französischen Literatur als Quelle für Friedrich Nietzsches Charakterisierungen des 17., des 18. und des 19. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 600–626.
Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin / New York 1992.
Kuhn, Elisabeth: Nietzsches Quelle des „Assassinenspruchs", in: Borsche, Tilman / Gerratana, Federico / Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin / New York 1994, S. 268–275.
Kuhn, Elisabeth: „Der Wille zur Macht". Vom „Hauptprosawerk" zu den „Nachgelassenen Fragmenten". Dokumente zur Editionsgeschichte, in: Prima Philosophia 8 (1995), S. 21–34.
Kühneweg, Uwe: Nietzsche und Jesus, Jesus bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 382–397.
Kulawik, Bernd: „… ich nehme, aus drei Gründen, Wagner's Siegfried-Idyll aus …", in: Nietzscheforschung 2 (1995), S. 205–217.
Kunne-Ibsch, Elrud: Die Stellung Nietzsches in der Entwicklung der modernen Literaturwissenschaft, Tübingen 1972.
Kurscheidt, Georg / Oellers, Norbert (Hg.): Schillers Werke. Nationalausgabe, 2. Bd., Teil IIA: Gedichte. Anmerkungen zu Bd. 1, Weimar 1991.
Laak, Dirk van: Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik, Berlin 2002.

Laarmann, Matthias: Natur und Gnade, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 6, München / Zürich 1993, Sp. 1048–1049.

Ladendorf, Otto: Historisches Schlagwörterbuch. Ein Versuch, Berlin / Strassburg 1906.

Laks, André: Une étymologie de Nietzsche dans le *Cas Wagner*. A propos de la lecture de l'essai de Paul Bourget sur les frères Goncourt, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 627–632.

Lampl, Hans Erich: Ex oblivione. Das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857–1907), in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 225–264.

Lampl, Hans Erich: Flair du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. Eine Trouvaille, Zürich 1988.

Lampl, Hans Erich (Hg.): Zweistimmigkeit – Einstimmigkeit? Friedrich Nietzsche und Jean-Marie Guyau („Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction"), Cuxhaven 1990.

Landerer, Christoph / Schuster, Marc-Oliver: Nietzsches Vorstudien zur *Geburt der Tragödie* in ihrer Beziehung zur Musikästhetik Eduard Hanslicks, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 114–133.

Landerer, Christoph / Schuster, Marc-Oliver: „Begehrlich schrie der Geyer in das Thal". Zu einem Motiv früher Wagner-Entfremdung in Nietzsches Nachlaß, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 246–255.

Lane, Melissa: Honesty as Best Policy. Nietzsche on Redlichkeit and the Contrast between Stoic and Epicurean Strategies of the Self, in: Bevir, Mark / Hargis, Jill / Rushing, Sara (Hg.): Histories of Postmodernism, New York 2007, S. 25–51.

Langer, Daniela: Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes, München 2005.

Large, Duncan: On ‚Untimeliness'. Temporal Structures in Nietzsche or: ‚The Day after Tomorrow Belongs to Me', in: Journal of Nietzsche Studies 8 (1994), S. 33–53.

Large, Duncan: Nietzsche's *Helmbrecht*, or: How to Philosophise with a Plougshare, in: Journal of Nietzsche Studies 13 (1997), S. 3–22.

Large, Duncan: Explanatory Notes, in: Nietzsche, Friedrich: Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 1998, S. 83–111.

Large, Duncan: Nietzsche's Use of Biblical Language, in: Journal of Nietzsches Studies 22 (2001), S. 88–115.

Large, Duncan: Wolf Man, Overman. „Nachträglichkeit" in Freud and Nietzsche, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 83–96.

Large, Duncan: Explanatory Notes, in: Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. How To Become What You Are. Translated with an Introduction and Notes by Duncan Large, Oxford 2007, S. 97–116.

Large, Duncan: Ernährung, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 288–296.

Large, Duncan: *Götzen-Dämmerung* from the Perspective of Translation Studies, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 151–160 (a).

Large, Duncan: Nietzsches Renaissance-Gestalten. Shakespeare, Kopernikus, Luther, Weimar 2009 (b).

Laska, Bernd A.: Nietzsches initiale Krise. Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht, in: Germanic Notes and Reviews 33/2 (2002), S. 109–133.

Lauble, Michael: Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit, Düsseldorf 1984.
Lawrence, David Herbert: Lady Chatterley's Lover [1928]. A Propos of „Lady Chatterley's Lover". Edited by Michael Squires, Cambridge 2002.
Ledure, Yves: Nietzsche et la religion de l'incroyance, Paris 1975.
Leese, Kurt: Die Krisis und Wende des christlichen Geistes. Studien zum anthropologischen und theologischen Problem der Lebensphilosophie, Berlin 1932.
Lehnert, Herbert: Kommentar zu: Thomas Mann: Essays VI, 1945–1950 = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 19.2, Frankfurt am Main 2009.
Leighton, Stephen: On Pity and Its Appropriateness, in: Dalferth, Ingolf U. / Hunziker, Andreas (Hg.): Mitleid. Kronkretionen eines strittigen Konzepts, Tübingen 2007, S. 99–118.
Leiner, George H.: To Overcome One's Self. Nietzsche, Bizet and Wagner, in: Journal of Nietzsche Studies 9/10 (1995), S. 132–147.
Lejeune, Philippe: Der autobiographische Pakt, in: Niggl, Günter (Hg.): Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung. Zweite, um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliographischen Nachtrag ergänzte Auflage, Darmstadt 1998, S. 214–257.
Lemke, Harald: Ethik des Essens. Eine Einführung in die Gastrosophie, Berlin 2007.
Lemm, Vanessa: Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics and the Animality of the Human Being, New York 2009.
Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich. Aus dem Französischen von Heinz Jatho. Mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1997.
Le Rider, Jacques: Nietzsche et Victor Hugo, in: Romantisme 132 (2006/2), S. 11–20 (a).
Le Rider, Jacques: Nietzsche und Schiller. Produktive Differenzen, in: Hinderer, Walter (Hg.): Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne, Würzburg 2006, S. 435–473 (b).
Le Rider, Jacques: Nietzsche et Flaubert, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 237–249.
Lessing, Theodor: Nietzsche [1920]. Mit einem Nachwort von Rita Bischof, München 1985.
Levy, Oscar: Nietzsche verstehen. Essays aus dem Exil 1913–1937, hg. von Steffen Dietzsch und Leila Kais = Gesammelte Schriften und Briefe, Bd. 1, Berlin 2005.
Lichtenberger, Henri: Richard Wagner – der Dichter und Denker. Ein Handbuch seines Lebens und Schaffens, Dresden 1899.
Lickint, Klaus Gerhard: Nietzsches Kunst des Psychoanalysierens: Eine Schule für kultur- und geschichtsbewusste Analytiker der Zukunft, Würzburg 2000.
Liebsch, Burkhard: Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault, in: Hegel-Studien 31 (1996), S. 113–140.
Lier, Gerda: Das Unsterblichkeitsproblem. Grundannahmen und Voraussetzungen, 2 Bde., Göttingen 2010.
Lipperheide, Christian: Die Ästhetik des Erhabenen bei Friedrich Nietzsche. Die Verwindung der Metaphysik der Erhabenheit, Würzburg 1999.
Liste der auszusondernden Literatur, hg. von der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone. Vorläufige Ausgabe nach dem Stand vom 1. April 1946, Berlin 1946 (http://www.polunbi.de/bibliothek/1946-nslit.html, Stand 15. 04. 2009).
Liste der auszusondernden Literatur, hg. von der Deutschen Verwaltung für Volksbildung in der sowjetischen Besatzungszone. Zweiter Nachtrag nach dem Stand vom 1. September

1948, Berlin 1948 (http://www.polunbi.de/bibliothek/1948-nslit.html, Stand 15. 04. 2009).
Liste der auszusondernden Literatur, hg. vom Ministerium für Volksbildung der Deutschen Demokratischen Republik. Dritter Nachtrag nach dem Stand vom 1. April 1952, Berlin 1953 (http://www.polunbi.de/bibliothek/1953-nslit.html, Stand 15. 04. 2009).
Loeb, Paul S.: Suicide, Meaning, and Redemption, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 163–190.
Lorenz, Martin: Die Metaphysik-Kritik in Nietzsches „Carmen"-Rezeption, Würzburg 2005.
Lorenz, Martin: Musik und Nihilismus. Zur Relation von Kunst und Erkennen in der Philosophie Nietzsches, Würzburg 2008.
Löschenkohl, Birte: Die Geburt der Metaphysik aus dem Geiste des Träumers. Über den Zusammenhang von Traum und Erkenntnis in der *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 213–220.
Losurdo, Domenico: Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz. Aus dem Italienischen von Erdmute Brielmayer, hg. und mit einer Einführung von Jan Rehmann, 2 Bde., Berlin 2009.
Lotz, Johannes Baptist: Zwischen Seligkeit und Verdammnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum, Frankfurt am Main 1953.
Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Otto Liebmann, *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1880), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 302–303 (a).
Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 304 (b).
Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Otto Liebmann, *Gedanken und Thatsachen* (1882), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 391–396.
Loukidelis, Nikolaos: Es denkt. Ein Versuch über den Aphorismus 17 von *Jenseits von Gut und Böse*. Diss. phil. Humboldt-Universität Berlin, Berlin 2009.
Love, Frederick R.: Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion, Berlin / New York 1981.
Love, Frederick R.: Nietzsche's Quest for a New Aesthetic of Music: „die allergrößte Symphonie", „großer Stil", „Musik des Südens", in: Nietzsche-Studien 6 (1977), S. 154–194.
Lovejoy, Arthur O.: The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. The William James Lectures Delivered at Harvard University 1933, Cambridge (Mass.) 1936.
Löw, Reinhard: Nietzsche, Sophist und Erzieher. Philosophische Untersuchungen zum systematischen Ort von Friedrich Nietzsches Denken, Weinheim 1984.
Löwith, Karl: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert [1933], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 3: Wissen, Glaube, Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie, Stuttgart 1985, S. 96–162.
Löwith, Karl: Kierkegaard und Nietzsche [1933], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 6: Nietzsche, Stuttgart 1987, S. 75–99 (a).
Löwith, Karl: Nietzsches antichristliche Bergpredigt [1962], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 6: Nietzsche, Stuttgart 1987, S. 467–484 (b).
Löwith, Karl: Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [1941/50], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 1–490.
Lütkehaus, Ludger: „Die indische Circe, das Nichts." Nietzsches Kampf gegen den Nihilismus, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 301–316.

Luyster, Robert: Nietzsche/Dionysus. Ecstasy, Heroism, and the Monstrous, in: Journal of Nietzsche Studies 21 (2001), S. 1–26.
Lypp, Bernhard: Dionysisch – apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz. Nietzsches ‚Physiologie' der Kunst als Version ‚dionysischen' Philosophierens, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 356–373.
Magnus, Bernd: Aristotle and Nietzsche. „Megalopsychia" and „Uebermensch", in: Depew, David J. (Hg.): The Greeks and the Good Life. Proceedings of the Ninth Annual Philosophy Symposium, Fullerton, CA / Indianapolis, IN 1980, S. 260–295.
Magnus, Bernd: The Deification of the Commonplace: *Twilight of the Idols*, in: Solomon, Robert C. / Higgins, Kathleen M. (Hg.): Reading Nietzsche, New York / Oxford 1988, S. 152–181.
Magnus, Bernd / Higgins, Kathleen M. (Hg.): The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2007.
Mann, Joel E.: Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 406–428.
Mann, Joel E. / Lustila, Getty L.: A Model Sophist: Nietzsche on Protagoras and Thucydides, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 51–72.
Mann, Thomas: Tonio Kröger [1903], in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 8, S. 271–338.
Mann, Thomas: Versuch über das Theater [1908], in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 10, S. 23–62.
Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen [1918], in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 12, S. 9–592.
Mann, Thomas: Lebensabriss [1930], in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 11, S. 98–144.
Mann, Thomas: Leiden und Größe Richard Wagners [1933], in: ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 9, S. 363–426.
Mann, Thomas: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde [1947] = ders.: Gesammelte Werke in dreizehn Bänden, Frankfurt am Main 1990, Bd. 6.
Mann, Thomas: Briefe I: 1889–1913. Ausgewählt und hg. von Thomas Sprecher, Hans R. Vaget und Cornelia Bernini = ders.: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Werke – Briefe – Tagebücher, Bd. 21, Frankfurt am Main 2002.
Mann, Thomas: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde [1947], hg. u. textkritisch durchgesehen von Ruprecht Wimmer unter Mitarbeit von Stephan Stachorski, Frankfurt am Main 2007 = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 2007.
Mann, Thomas: Die Entstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans [1949], in: ders.: Essays VI, 1945–1950, hg. und textkritisch durchgesehen von Herbert Lehnert = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 19.1, Frankfurt am Main 2009, S. 409–581 (a).
Mann, Thomas: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung [1947], in: ders.: Essays VI, 1945–1950, hg. und textkritisch durchgesehen von Herbert Lehnert = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 19.1, Frankfurt am Main 2009, S. 185–226 (b).
Margreiter, Reinhard: Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk, Meisenheim am Glan 1978.

Margreiter, Reinhard: Die Verwindung der Wahrheit und der Entzug des Göttlichen. Zur Rekonstruktion der Gottesbegriffe Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 48–67.

Marti, Urs: „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand". Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993.

Martin, Nicholas: Nietzsche contra Wagner: „Wie ich von Wagner loskam", in: Nietzscheforschung 2 (1995), S. 267–273.

Marton, Scarlett: Nietzsche, Kant et la métaphysique dogmatique, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 106–129.

Masini, Ferrucio: Die „zweite Unschuld", in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 91–107.

Mauch, Philipp: Nietzsches Reihenfolgenargument. Friedrich Nietzsches Kritik der Kausalität als Einwand gegen die Transzendentalphilosophie am Beispiel *Die vier grossen Irrthümer* aus *Götzen-Dämmerung*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 161–182.

Maurer, Reinhart: Nietzsche harmonisch. [Rez. von] Friedrich Kaulbach: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 497–506.

Mauthner, Fritz: Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. 1: Zur Sprache und zur Psychologie. Dritte Auflage, Berlin / Stuttgart 1921.

McNeill, David N.: On the Relationship of Alcibiades' Speech to Nietzsche's „Problem of Socrates", in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004, S. 260–275.

Mende, Erich: Nietzsche und sein Gegensatz, Cuxhaven / Dartford 1997.

Merlio, Gilbert: Erlösung vom Erlöser. Nietzsches Weg von Wagner zu sich selbst, in: Le texte et l'idée, Nr. 5, Nancy 1990, S. 155–177.

Merlio, Gilbert: Burckhardt éducateur, in: Nietzscheforschung 7 (2000), S. 343–355.

Meuthen, Erich: Vom Zerreißen der Larve und des Herzens. Nietzsches Lieder der „höheren Menschen" und die „Dionysos-Dithyramben", in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 152–185.

Meyer, Hermann: Nietzsches „Bildungsphilister", in: ders.: Zarte Empirie. Studien zur Literaturgeschichte, Stuttgart 1963, S. 179–201.

Meyer, Matthew H.: *Ecce homo* und die Alte Komödie, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 193–200.

Meyer, Richard M.: Nietzsche. Sein Leben und seine Werke, München 1913.

Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen / Basel 1991.

Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen / Basel 1993.

Meysenbug, Malwida von: Nietzsche [1902], Schutterwald 1996.

Michaëlis, Paul: [Rez. von] Jenseits von Gut und Böse, in: National-Zeitung (Berlin), 4. 12. 1886, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 865–871.

Miller, C[harles] A[nthony]: Nietzsche's „Daughters of the Desert". A Reconsideration, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 157–195 (a).

Miller, C[harles] A[nthony]: Nietzsche's „Discovery" of Dostoevsky, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 202–257 (b).

Miller, C[harles] A[nthony]: The Nihilist as Tempter-Redeemer: Dostoevsky's „Man-God" in Nietzsche's Notebooks, in: Nietzsche-Studien, Bd. 4 (1975), S. 165–226.

Miller, C[harles] A[nthony]: Nietzsches „Soteriopsychologie" im Spiegel von Dostoevskijs Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 130–149 (Diskussion S. 150–157).

Mistry, Freny: Nietzsche and Buddhism. Prolegomenon to a Comparative Study, Berlin / New York 1981.
Mittmann, Thomas: Friedrich Nietzsche. Judengegner und Antisemitenfeind, Erfurt 2001.
Mittmann, Thomas: Religion nach dem „Tod Gottes". Friedrich Nietzsche als Wegbereiter des Neuheidentums bei Ernst Horneffer, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 275–293.
Mittmann, Thomas: Vom „Günstling" zum „Urfeind" der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg 2006.
Möbius, Paul J.: Nietzsche. Krankheit und Philosophie [1904], Schutterwald 2000.
Mondor, Henri: Alain. Souvenirs. Pages inédites. Lettre sur le sujet du cœur et de l'esprit, 7e édition, Paris 1953.
Mönig, Klaus: „Sie hätte singen sollen, diese ›neue Seele‹ – und nicht reden!" Nietzsches späte Lyrik, in: Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 193–221.
Montinari, Mazzino: Ein neuer Abschnitt in Nietzsches „Ecce homo", in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 380–418.
Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin / New York 1982.
Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen: Die Götzen-Dämmerung, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 69–79.
Montinari, Mazzino: Nietzsche in Cosmopolis, in: Aller, Jan / Enklaar, Jattie (Hg.): Zur Wende des Jahrhunderts. Nietzsche, Bertram, Frommel, Hofmannsthal, Borchardt, Amsterdam 1987, S. 3–15.
Montinari, Mazzino: Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 323–348.
Moore, Greg: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 535–551.
Moore, Gregory: Nietzsche, Degeneration, and the Critique of Christianity, in: Journal of Nietzsche Studies 19 (2000), S. 1–18.
Moore, Gregory: Hysteria and Histrionics. Nietzsche, Wagner and the Pathology of Genius, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 246–266.
Moore, Gregory: Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge 2002 (a).
Moore, Gregory: Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 1–20 (b).
Moore, Gregory: Nietzsche, Medicine and Meteorology, in: Moore, Gregory / Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot / Burlington, VT 2004, S. 71–90.
Moore, Gregory: Krankheit, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 309–322.
Moraes Barros, Fernando de: Geist und Fleisch gewordene ‚Umwerthung aller Werthe'. *Ecce homo* als lebendiger Kommentar zum *Antichrist*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 163–169.
Morgan, Ben: Fear and Self-Control in *The Antichrist*. Nietzsche's Prussian Past, in: Martin, Nicholas (Hg.): Nietzsche and the German Tradition, Oxford / Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt am Main / New York / Wien 2003, S. 139–153.
Morillas, Jordi: *Über das Verbrechen:* Raskolnikows philosophische Lehre, in: Dostoevsky Studies. New Series 12 (2008), S. 123–137.
Morillas, Jordi / Morillas Esteban, Antonio: Der „Idiot" bei F. Nietzsche und F. M. Dostoevskij. Geschichte eines Irrtums, in: AGON. Grupo de Estudios Filosóficos, 15. Dezember 2011,

http://agonfilosofia.es/index.php?option=com_content&view=article&id=80:mordost&catid=8, abgerufen am 15. 12. 2011.
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Charles Féré, *Sensation et Mouvement*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 308 (a).
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Ernest Renan, *Vie de Jésus*, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 301 (b).
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 402.
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Benjamin Constant, *Adolphe* (1857), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 283–284.
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Goethe, *Gesellige Lieder* (1855), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 510 f.
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Friedrich Theodor Vischer, *Noch ein Wort über Tiermißhandlung in Italien* (1875) und *Auch einer. Eine Reisebekanntschaft* (1879), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 328–329 (a).
Morillas Esteban, Antonio: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Hermann Hettner, *Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts in drei Theilen* (1860), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 306–308 (b).
Morillas Esteban, Antonio / Sommer, Andreas Urs: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Arvède Barine, *George Eliot, d'après sa correspondance* (1885), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 548–550.
Morrison, Robert G.: Nietzsche and Buddhism. A Study in Nihilism and Ironic Affinities, Oxford 1997.
Mostert, Pieter: Nietzsche's Reception of Darwinism, in: Bijdragen tot de Dierkunde 49 (1979), S. 235–246.
Mourkojannis, Daniel: Ethik der Lebenskunst. Zur Nietzsche-Rezeption in der evangelischen Theologie, Münster 2000.
Müller, Daniel: Wider die „Vernunft in der Sprache". Zum Verhältnis von Sprachkritik und Sprachpraxis im Schreiben Nietzsches, Tübingen 1995.
Müller, Enrico: Die Griechen im Denken Nietzsches, Berlin / New York 2005.
Müller, Enrico: Von der „Umwerthung" zur Autogenealogie. Die *Götzen-Dämmerung* im Kontext des Spätwerks, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 141–149.
Müller, Enrico: Nietzsche und Plato [Sammelbesprechung], in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 352–359.
Müller, Enrico / Sommer, Andreas Urs: Einleitung zur Werkstatt [über Nietzsches *Ecce homo*], in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 127–131.
Müller, Friedrich: Die Blonde Bestie und Thukydides, in: Harvard Studies in Classical Philology 63 (1958), S. 171–178.
Müller, Hans von: Nietzsches Vorfahren, hg. von Evelyn und Richard Krummel, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 253–275.
Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986.
Müller-Buck, Renate: Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des ‚Kunstwart', in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 265–288.
Müller-Buck, Renate: „Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte". Nietzsche liest Dostojewskij, in: Dostojevsky Studies. New Series 6 (2002), S. 89–118.

Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin / New York 1971.
Müller-Lauter, Wolfgang: Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 189–223, Diskussion S. 224–235.
Müller-Lauter, Wolfgang: „Der Wille zur Macht" als Buch der ‚Krisis' philosophischer Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 223–260.
Müller-Lauter, Wolfgang: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin / New York 1999 (a).
Müller-Lauter, Wolfgang: Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin / New York 1999 (b).
Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III, Berlin / New York 2000.
Müller-Schöll, Nikolaus: Demolatrie. Zur rhetorischen Dekonstruktion von Geschichte und Ästhetik zwischen Benjamin und Nietzsche, in: Germanica. Jahrbuch für deutschlandkundliche Studien 2/3 (1995/1996), S. 99–115.
Murphy, Tim: Nietzsche, Metaphor, Religion, Albany, NY 2001.
Musil, Robert: Tagebücher, hg. von Adolf Frisé, 2 Bde., Hamburg 1976.
Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften = ders.: Gesammelte Werke, hg. von Adolf Frisé, Bd. 1, Hamburg 1978.
Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. Aus dem Nachlass (Fortsetzung) = ders.: Gesammelte Werke, hg. von Adolf Frisé, Bd. 5, Hamburg 1981.
Nancy, Jean-Luc: „Unsere Redlichkeit!" (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche). in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich. Essays von Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautrat, Frankfurt am Main / Berlin 1986, S. 169–192.
Naumann, Gustav: Zarathustra-Commentar, 4 Theile, 1899–1901.
Nehamas, Alexander: Nietzsche. Life as Literature [1985], 9. Auflage, Cambridge (Mass.) / London 1994.
Nehamas, Alexander: The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault, Berkeley / Los Angeles / London 1998.
Neumann, Robert: Nietzsche und die Folgen [1932], in: ders.: Meisterparodien. Auswahl und Nachwort von Jens Jessen, Zürich 1988, S. 89–106.
Neymeyr, Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant, in: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995), S. 225–248.
Neymeyr, Barbara: Psychologie als Kulturdiagnose. Musils Epochenroman *Der Mann ohne Eigenschaften*, Heidelberg 2005.
Neymeyr, Barbara: Das „größte Ausstrahlungsphänomen der Geistesgeschichte". Stationen der Nietzsche-Rezeption im Werk Gottfried Benns, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 477–496 (a).
Neymeyr, Barbara: „Selbst-Tyrannei" und „Bildsäulenkälte". Nietzsches kritische Auseinandersetzung mit der stoischen Moral, in: Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Zimmermann, Bernhard (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne, Bd. 2, Berlin / New York 2008, S. 1165–1198 (b).
Neymeyr, Barbara: Identitätskrise – Kulturkritik – Experimentalpoesie. Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption in Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: Valk, Thorsten

(Hg.): Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne, Berlin / New York 2009, S. 163–182.
Neymeyr, Barbara: Kommentar zu Nietzsches *Unzeitgemässen Betrachtungen I-IV* = Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/2, Berlin / Boston 2013.
Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Sommer, Andreas Urs: The Nietzsche Commentary of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities. Translated by Lisa Marie Anderson, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 100–104.
Neymeyr, Barbara / Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der „kurze Weg". Nietzsches „Cynismus", in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 103–122.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus [1979], Frankfurt am Main 1988.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Welthistorischer Cynismus"?, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 171–182.
Niemeyer, Christian: Die Fabel von der Welt als Fabel oder Nietzsches andere Vernunft. Irrtümer um eine Geschichte?, in: Nietzscheforschung 3 (1996), S. 233–245.
Niemeyer, Christian: Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk, Darmstadt 1998.
Niemeyer, Christian: Nietzsche, die Jugend und die Pädagogik. Eine Einführung, Weinheim / München 2002.
Niemeyer, Christian: „die Schwester! Schwester! 's klingt so fürchterlich!" Elisabeth Förster-Nietzsche als Verfälscherin der Briefe und Werke ihres Bruders – eine offenbar notwendige Rückerinnerung, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 335–355.
Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009 (= NLex).
Niemeyer, Christian: Nietzsche verstehen. Eine Gebrauchsanweisung, Darmstadt 2011 (a).
Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011 (b) (= NLex2).
Niemeyer, Christian / Drerup, Heiner / Oelkers, Jürgen / Porgrell, Lorenz von (Hg.): Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation, Weinheim 1998.
Nies, Klaus-Dieter: Sprache und Moral. Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, insbesondere im Zusammenhang seiner späten Moralphilosophie, Bern / Frankfurt am Main / New York / Berlin 1991.
Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin / New York 2004 ff. (= NWB).
Nohl, Hermann: Eine historische Quelle zu Nietzsches Perspektivismus. G. Teichmüller, die wirkliche und die scheinbare Welt, in: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung 149 (1913), S. 106–115.
Nolte, Josef: Die Rückkehr des Verdrängten. Savonarola im Urteil von Goethe, Jacob Burckhardt und Nietzsche, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 259–270.
Nordalm, Jens: Der gegängelte Held. „Heroenkult" im 19. Jahrhundert am Beispiel Thomas Carlyles und Heinrich von Treitschkes, in: Historische Zeitschrift 276 (2003), S. 647–675.
Nordau, Max: Entartung, 2 Bde., Berlin 1892–1893.

[Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942 (= BN).
Oei, Bernd: Nietzsche unter deutschen Literaten, Baden-Baden 2008.
O'Flaherty, James C. / Sellner, Timothy F. / Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, Chapel Hill, NC 1976.
O'Flaherty, James C. / Sellner, Timothy F. / Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition, Chapel Hill, NC / London 1985.
Orsucci, Andrea: Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco, Bologna 1992.
Orsucci, Andrea: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 370–388.
Orsucci, Andrea: Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin / New York 1996.
Orsucci, Andrea: Quellen Nietzsches in Charles Richet, *L'homme et l'intelligence* und Alfred Espinas, *Die thierischen Gesellschaften*, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 314–318.
Orsucci, Andrea: Quellen Nietzsches in Nägeli, Carl Wilhelm, *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 435–437.
Orsucci, Andrea: Nietzsche's Cultural Criticism and His Historical Methodology, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 23–33.
Orsucci, Andrea: Tradizione ebraica e civiltà europea: un passaggio cruciale nell'ottica di Nietzsche, in: Nietzsche e gli ebrei. Antologia a cura die Vivetta Vivarelli. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci, Florenz 2011, S. 63–100.
Orsucci, Andrea / Savorelli, Alessandro: Gustav Teichmüller filologo e metafisico tra Italia e Germania, in: Giornale critico della filosofia italiana, serie 6, Bd. 17 (1997), S. 47–111.
Osterhammel, Jürgen: Sklaverei und die Zivilisation des Westens, 2. Auflage, München 2009.
Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2011.
Ottmann, Henning: Nietzsches Stellung zur antiken und modernen Aufklärung, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 2, Würzburg 1985, S. 9–34.
Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin / New York 1999.
Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000 (= NH).
Panizzo, Paolo: Ästhetizismus und Demagogie. Der Dilettant in Thomas Manns Frühwerk, Würzburg 2007.
Pannwitz, Rudolf: Nietzsches *Dionysos-Dithyramben*, in: Antaios 4 (1962/63), S. 356–367.
Pappas, Nickolas: Snake. The Eternal-Serpentine, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 71–82.
Parker, David: Nietzsche's Ethics and Literary Studies: A Reading of *Ecce homo*, in: Cambridge Quarterly 33/4 (2004), S. 299–314.
Pauli, Wolfgang: Wissenschaftlicher Briefwechsel mit Bohr, Einstein, Heisenberg u. a., Bd. 4, Teil 2: 1953–1954, Berlin 1999.
Pécaud, Dominique: „Ce brave Guyau", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 239–254.
Penzo, Giorgio: Friedrich Nietzsche – Das Göttliche als Polarität, in: Zeitschrift für katholische Theologie 108 (1986), S. 135–144.
Penzo, Giorgio: Die Fragwürdigkeit der Wissenschaft als metaphysischer Kernpunkt von Nietzsches Atheismus, in: Nietzscheforschung 1 (1994), S. 51–64.

Pernet, Martin: Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche, Opladen 1989.
Perrakis, Manos: Der „Süden der Musik“ als System interkulturellen Experimentierens, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 255–262.
Pestalozzi, Karl: Nietzsches Baudelaire-Rezeption, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 158–178 (Diskussion S. 179–188).
Pestlin, Jörn: Nietzsche im *Völkischen Beobachter.* Eine Bestandesaufnahme, in: Nietzscheforschung 8 (2001), S. 235–248.
Peter, Niklaus: Im Schatten der Modernität. Franz Overbecks Weg zur „Christlichkeit unserer heutigen Theologie“, Stuttgart / Weimar 1992.
Petersen, Jens: Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin / New York 2008.
Pfeiffer, Thomas: Nietzsche in Nizza, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 517–526.
Pfotenhauer, Helmut: Physiologie der Kunst als Kunst der Physiologie? Überlegungen zur literarischen und mythologischen Faktur der Texte, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 399–411.
Pfotenhauer, Helmut: Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion, Stuttgart 1985.
Piazzesi, Chiara: Nietzsche lettore di Pascal. Il contributo di Ferdinand Brunetière, in: La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche, Lecce 2000, S. 169–221.
Pichler, Axel: Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken, Wien 2010.
Picht, Georg: Nietzsche. Mit einem Nachwort von Enno Rudolph, Stuttgart 1988.
Piecha, Detlev: „Nietzsche und der Nationalsozialismus“. Zu Alfred Baeumlers Nietzsche-Rezeption, in: Niemeyer, Christian / Drerup, Heiner / Oelkers, Jürgen / Pogrell, Lorenz von (Hg.): Nietzsche in der Pädagogik? Beiträge zur Rezeption und Interpretation, Weinheim 1998, S. 132–194.
Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch“. Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra“, Stuttgart 1990.
Platt, Michael: Behold Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 42–79.
Platz, Hermann: Nietzsche und Bourget, in: Neuphilologische Monatsschrift 8 (1937), S. 177–186.
Podach, Erich F.: Gestalten um Nietzsche. Mit unveröffentlichten Dokumenten zur Geschichte seines Lebens und seines Werks, Weimar 1932.
Podach, Erich F. (Hg.): Der kranke Nietzsche. Briefe seiner Mutter an Franz Overbeck, Wien 1937.
Podach, Erich F. (Hg.): Friedrich Nietzsches Werke des Zusammenbruchs, Heidelberg 1961.
Podach, Erich F.: Ein Blick in Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie, Heidelberg 1963.
Podach, Erich F.: Nietzsches Ariadne [1963], in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 153–168.
Poellner, Peter: Nietzsche and Metaphysics, Oxford 2000.
Pohl, Richard: Der Fall Nietzsche. Ein psychologisches Problem, in: Musikalisches Wochenblatt 19, Nr. 44, 25. Oktober 1888, S. 517–520, zitiert nach KGB III 7/3, 2, S. 1026–1033.
Politycki, Matthias: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches, Berlin / New York 1989.
Poljakova, Ekaterina: „Ästhetische Vollendung“. Zur philosophischen Ästhetik Nietzsches und Bachtins, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 205–236.

Poljakova, Ekaterina: Die „Bosheit“ der Russen. Nietzsches Deutung Russlands in der Perspektive russischer Moralphilosophie, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 195–217.
Pörksen, Uwe: Die Funktionen einer naturwissenschaftlichen Metapher in einem Satz Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 443–447.
Port, Ulrich: Pathosformeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierter Affekte (1755–1888), München 2005.
Porter, James I.: Nietzsche et les charmes de la métaphysique. „La logique du sentiment“, in: Nietzsche moraliste = Revue Germanique Internationale 11 (1999), S. 157–172.
Prange, Martine: Was Nietzsche Ever a True Wagnerian? Nietzsche's Late Turn and Early Doubt about Richard Wagner, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 43–71.
Probst, Peter / Dierse, Ulrich: Seele, schöne; Seelenschönheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 94–105.
Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, hg. von Herman Nunberg und Ernst Federn, 4 Bde., Frankfurt am Main 1976–1981.
Puschmann, Rosemarie: Magisches Quadrat und Melancholie in Thomas Manns *Doktor Faustus*. Von der musikalischen Struktur zum semantischen Beziehungsnetz. Mit Notenbeispielen, Zeichnungen und Abbildungen, Bielefeld 1983.
Puster, Rolf W.: Die Metaphysik der Sprachanalyse. Das Sagbarkeitsprinzip und seine Verwendung von Platon bis Wittgenstein, Tübingen 1997.
Pütz, Peter: Thomas Mann und Nietzsche, in: Hillebrand, Bruno: Nietzsche und die deutsche Literatur, Bd. 2: Forschungsergebnisse, Tübingen 1978, S. 128–155.
Pütz, Peter: Kunst und Künstlerexistenz bei Nietzsche und Thomas Mann. Zum Problem des ästhetischen Perspektivismus in der Moderne, Bonn 1987.
Pütz, Peter: Krankheit als Stimulans des Lebens. Nietzsche auf dem Zauberberg, in: Sprecher, Thomas (Hg.): Das *Zauberberg*-Symposium 1994 in Davos, Frankfurt am Main 1995, S. 249–264.
Quadlbauer, Franz: *Livi lactea ubertas*. Bemerkungen zu einer quintilianischen Formel und ihrer Nachwirkung, in: Livius. Festschrift für Erich Burck zum Geburtstag, hg. von Eckard Lefèvre und Eckart Olshausen, München 1983, S. 347–366.
Rahden, Wolfert von: Eduard von Hartmann ‚und‘ Nietzsche. Zur Strategie der verzögerten Konterkritik Hartmanns an Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 481–502.
Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 370–371.
Ratner-Rosenhagen, Jennifer: American Nietzsche. A History of an Icon and His Ideas, Chicago 2011.
Ratsch-Heitmann, Rüdiger / Sommer, Andreas Urs: Beiträge zur Quellenforschung. Register zu den Bänden 17–30, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 435–473.
Rebenich, Stefan: Theodor Mommsen. Eine Biographie, München 2007.
Reed, Terence J. unter Mitarbeit von Herwig, Malte: Kommentar zu Thomas Mann: Frühe Erzählungen 1893–1912 = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 2.2, Frankfurt am Main 2004.
Regent, Nikola: A ‚Wondrous Echo‘. Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 629–665.
Reginster, Bernard: Nietzsche's „Revaluation“ of Altruism, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 199–219.

Rehberg, Andrea: The Overcoming of Physiology, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 39–50.

Reibnitz, Barbara von: Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kap. 1–12), Stuttgart / Weimar 1992.

Reich, Hauke: Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche, Basel 2004.

Reinhardt, Hartmut: Richard Wagner und Schopenhauer, in: Müller, Ulrich / Wapnewski, Peter (Hg.): Richard-Wagner-Handbuch, Stuttgart 1986, S. 101–113.

Reinhardt, Karl: Nietzsches *Klage der Ariadne* [1935], in: ders.: Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung, Göttingen 1960, S. 310–333.

Rempel, Morgan H.: *Daybreak 68:* Nietzsche's Psychohistory of the Pre-Damascus Paul, in: Journal of Nietzsche Studies 15 (1998), S. 50–58.

Rempel, Morgan: Nietzsche, Psychohistory, and the Birth of Christianity, Westport, Con. / London 2002.

Reschke, Renate: „Korruption". Ein kulturgeschichtlicher Begriff Friedrich Nietzsches zwischen Geschichtsphilosophie und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 137–162.

Reschke, Renate: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000.

Reschke, Renate: Warum Kultur von Zeit zu Zeit an sich selbst zugrunde geht… Friedrich Nietzsche, die Décadence und die Ambivalenz einer ästhetisch dominierten Kultur, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 203–226.

Reschke, Renate: Wie und warum Friedrich Nietzsche sich Heinrich Heine als Franzosen oder wie er sich Heine als Heine sah, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin / New York 2009, S. 63–90.

Reuter, Sören: Logik, Metaphysik, Täuschung. Zur Motivkonstellation der frühen Nietzsche-Rezeption in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 10: Ästhetik und Ethik nach Nietzsche, Berlin 2003, S. 245–268.

Reuter, Sören: Vom Embryo zum Übermenschen? Zur Bedeutung entwicklungsgeschichtlicher Denkmodelle für Nietzsches Begriff der individuellen Größe, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 189–199.

Riccardi, Mattia: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens* (1865), in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 299–300.

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

Riccardi, Mattia: Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 333–351.

Richter, Sandra: Den neuen Glauben dichten. Louise von Salomés unbekannte Briefe an Friedrich Theodor Vischer (1880 und 1881). Mit einem Abdruck der Originaltexte, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 104 (2010), S. 17–41.

Rickert, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit, Tübingen 1920.

Riedel, Manfred: Das Lenzerheide-Fragment über den europäischen Nihilismus, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 70–81.

Riehl, Alois: Friedrich Nietzsche. Der Künstler und der Denker. Ein Essay, Stuttgart 1897.
Risse, Mathias: Origins of *Ressentiment* and Sources of Normativity, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 142–170.
Roche, Bruno: Premières leçons sur „Crépuscule des idoles" de Nietzsche, Paris 1996.
Röllin, Beat / Stockmar, René: „Aber ich notire mich, für mich." Die neunte Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe* von Nietzsches Werken, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 22–40.
Röllin, Beat / Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Alfred Fouillé, *La science sociale contemporaine* (1880), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 313 (a).
Röllin, Beat / Trenkle, Franziska: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Émile Bérard-Varagnac, *Portraits littéraires* (1887), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 321 (b).
Römer, Heinrich: Nietzsche und das Rassenproblem, in: Rasse. Monatsschrift für den Nordischen Gedanken 7 (1940), S. 59–65.
Roos, Richard: Regeln zu einer philologischen Lesung Nietzsches, in: Nietzsche kontrovers, hg. von Rudolph Berlinger und Wiebke Schrader, Bd. 6, Würzburg 1987, S. 7–42.
Roos, Richard: Nietzsche et Épicure. L'idylle héroïque, in: Balaudé, J[ean]-F[rançois] / Wotling, P[atrick] (Hg.): Lectures de Nietzsche, Paris 2000, S. 283–350.
Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton 1979.
Rosenthal, Julia / Bloch, Peter André / Hoffmann, David Marc (Hg.): Friedrich Nietzsche. Handschriften, Erstausgaben und Widmungsexemplare. Die Sammlung Rosenthal-Levy im Nietzsche-Haus in Sils-Maria, Basel 2009.
Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1989.
Ross, Werner: Der wilde Nietzsche oder die Rückkehr des Dionysos, Stuttgart 1994.
Ruehl, Martin: Politeia 1871. Nietzsche contra Wagner on the *Greek State*, in: Gildenhard, Ingo / Ruehl, Martin (Hg.): Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz = Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London 2003, S. 61–86.
Ruehl, Martin: Politeia 1871. Young Nietzsche on the *Greek State*, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester, NY 2004, S. 79–97.
Ruehl, Martin A.: ‚An Uncanny Re-Awakening': Nietzsche's Renascence of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin / New York 2008, S. 231–272.
Ruehl, Martin A. / Sommer, Andreas Urs: Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Zur 16. Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 135–139.
Ruhstaller, Peter: Burckhardt und Nietzsche. Deutungen einer vieldeutigen Beziehung, Heerbrugg 1988.
Rupschus, Andreas: Nietzsche und sein Problem mit den Deutschen, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 72–105.
Salaquarda, Jörg: Zarathustra und der Esel. Eine Untersuchung der Rolle des Esel im Vierten Teil von Nietzsches „Also sprach Zarathustra", in: Theologia Viatorum 11 (1966/72), Berlin 1972, S. 181–213.
Salaquarda, Jörg: Der Antichrist, in: Nietzsche-Studien 2 (1973), S. 91–136.
Salaquarda, Jörg: Nietzsche und Lange. Aneignung und Umwandlung, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 236–253 (a).
Salaquarda, Jörg: Umwertung aller Werte, in: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 12 (1978), S. 154–174 (b).

Salaquarda, Jörg: Studien zur *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 1–45.
Salaquarda, Jörg: Zum Seminar über „Nietzsche contra Wagner", in: Nietzscheforschung 2 (1995), S. 255–266.
Salaquarda, Jörg: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: ders. (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 288–322.
Salaquarda, Jörg: Der Sohn des „Elephanten-Weibchens". Nietzsches Theorie des Schaffens und die psychologisch-biographische Auslegung von *Also sprach Zarathustra*, in: Schirmer, Andreas / Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar 1999, S. 213–224.
Salin, Edgar: Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitenwende: Burckhardt – Nietzsche, Hamburg 1959.
Salis-Marschlins, Meta von: Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsche's, Leipzig 1897.
Samuel, Richard: Friedrich Nietzsche's *Ecce homo*. An Autobiography?, in: Schludermann, Brigitte u. a. (Hg.): Deutung und Bedeutung. Studies in German and Comparative Literature Presented to Karl-Werner Maurer, Den Haag 1973, S. 210–227.
[Sanders, Daniel:] Kleine Mittheilungen, in: Zeitschrift für deutsche Sprache 4 (1891), Heft 10, S. 445–459.
Sans, Edouard: Richard Wagner et la pensée schopenhauerienne, Paris 1969.
Santaniello, Weaver: Nietzsche, God and the Jews. His Critique of Judao-Christianity in Relation to the Nazi Myth. Foreword by David Tracy, Albany, NY 1994.
Santaniello, Weaver: A Post-Holocaust Re-Examination of Nietzsche and the Jews Vis-à-vis Christendom and Nazism, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 21–54.
Santaniello, Weaver: Nietzsche's Hierarchy of Gods in the *Anti-Christ*, in: Journal of Nietzsche Studies 19 (2000), S. 89–102.
Sarasin, Philipp: Darwin und Foucault. Genealogie und Geschichte im Zeitalter der Biologie, Frankfurt am Main 2009.
Sastre, Peggy: Généalogies de la morale. Perspectives nietzschéenne et darwinienne sur l'origine des comportements et des sentiments moraux. Thèse de doctorat, Université de Reims, Champagne-Ardennes, Reims 2011.
Sauerwald, Gregor: Heiterkeit, das Heitere, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1039–1043.
Sax, Leonard: What Was the Case of Nietzsche's Dementia?, in: Journal of Medical Biography 11 (2003), S. 47–54.
Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002.
Schäfer, Klaus: Zur theologischen Relevanz der Jesus-Deutung Friedrich Nietzsches, in: Feld, Helmut / Nolte, Josef (Hg.): Wort Gottes in der Zeit. Festschrift Karl Hermann Schelkle zum 65. Geburtstag dargebracht von Kollegen, Freunden, Schülern, Düsseldorf 1973, S. 319–329.
Schäfer, Martin Jörg: Literarischer Wahn im Medienkrieg. *Nietzsche contra Wagner*, in: Junge, Torsten / Ohlhoff, Dörthe (Hg.): Wahnsinnig genial – der Mad Scientist Reader. Aschaffenburg 2004, S. 97–122.
Schäfer, Rainer: Die Wandlungen des Dionysischen bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 178–202.

Schank, Gerd: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches „Ecce homo“, Bern / Berlin / Frankfurt am Main u. a. 1993.
Schank, Gerd: „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin / New York 2000.
Schank, Gerd: Nietzsche's „Blond Beast“. On the Recuperation of a Nietzschean Metaphor, in: Acampora, Christa Davis / Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham / Boulder / New York / Toronto / Oxford 2004, S. 140–155.
Scheib, Andreas: Nietzsches Carmen. Anmerkungen zu einer Verirrung, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 249–254.
Scheier, Claus-Artur: Einleitung, in: Nietzsche, Friedrich: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, hg. und eingeleitet von Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990 S. VII–CXXIII.
Scheier, Claus-Artur: I am No Human, I am Dynamite. Nietzsche's Historical Moment, in: Journal of Nietzsche Studies 2 (1991), S. 78–94.
Scheler, Max: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen [1915], hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt am Main 1978.
Schellong, Dieter: Neue Begegnung mit Nietzsche. Gedanken anlässlich der historisch-kritischen Taschenbuchausgabe des philosophischen Werkes, in: Evangelische Theologie 41 (1981), S. 352–376.
Schellong, Dieter: „...und im Kleinsten luxurirt.“ Zur Bedeutung von Nietzsches Diagnose der Décadence in der Musikpraxis, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 412–436.
Schellong, Dieter: Einige Interpretationsfragen zu Nietzsches Verurteilung des Christentums, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 338–358.
Schellong, Dieter: „Was würde der ernstgemeinte Parsifal sein?“ Zur Verlegenheit mit der Erlösungsoper, in: Steiert, Thomas (Hg): „Der Fall Wagner“. Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991, S. 147–232.
Schellong, Dieter: Zwischen griechischem Altertum und Richard Wagner. Verschlungene Denkwege des frühen Nietzsche, in: Schirmer, Andreas / Schmidt, Rüdiger (Hg.): Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches, Weimar 1999, S. 93–110.
Schestow, Leo: Dostojewski und Nietzsche. Philosophie der Tragödie, Berlin 1931.
Schipperges, Heinrich: Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1975.
Schlaffer, Heinz: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007.
Schlechta, Karl: Nietzsche über den Glauben an die Grammatik, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 353–358.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche und Sokrates. Philosophische Untersuchungen zu Nietzsches Sokratesbild, Meisenheim am Glan 1969.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. I. Kindheit, 3 Teilbände, Berlin / Aschaffenburg 1991.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend, 1. Teilband 1858–1861, Berlin / Aschaffenburg 1993.
Schmidt, Hermann Josef: Nietzsche absconditus oder Spurenlesen bei Nietzsche. II. Jugend. Interniert in der Gelehrtenschule: Pforta, 2. Teilband 1862–1864, Berlin / Aschaffenburg 1994.
Schmidt, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945. Bd. 2: Von der Romantik bis zum Ende des Dritten Reichs, 3. verbesserte Auflage, Heidelberg 2004.

Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Geburt der Tragödie* = Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/1, Berlin / Boston 2012.

Schmidt, Jochen / Schmidt-Berger, Ute (Hg.): Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann, Stuttgart 2008.

Schmidt, Rüdiger W.: Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts „Der Wille zur Macht", in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 465–477.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Metamorphosen der Macht. Die Geschichte des Guten und Bösen bei Nietzsche und Max Weber, in: Colpe, Carsten / Schmidt-Biggemann, Wilhelm (Hg.); Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt am Main 1993, S. 323–341.

Schöne, Albrecht: Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne, 2. überarbeitete und ergänzte Auflage, Göttingen 1968.

Schottky, Richard: Nietzsches Dithyrambus „Zwischen Raubvögeln". Ein Interpretationsversuch, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 1–27.

Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus. Typen radikaler Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

Schulte, Günter: Ecce Nietzsche. Eine Werkinterpretation, Frankfurt am Main / New York 1995.

Schulze, Ingrid: Nietzsche und Claude Lorrain, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 217–225.

Schütz, Anton: A Sad Science? Europe, Law, Anti-Legalism and the Roots of Nietzsche's *Antichrist*, in: New Nietzsche Studies 7, Nr. 3/4 (2007/08), S. 107–125.

Schwab, Philipp: Die tragische Überwindung des Nihilismus. Nietzsche ‚Philosophie des Tragischen' von der *Geburt der Tragödie* bis zum Spätwerk, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 575–621.

Schwenke, Heiner: Zurück zur Wirklichkeit. Bewusstsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller, Basel 2006.

Scott, Charles E.: The Ascetic Ideal's Twilight, in: Graduate Faculty Philosophy Journal 15/2 (1991), S. 121–129.

Seggern, Hans-Gerd von: Nietzsche und die Weimarer Klassik, Tübingen 2005.

Seitschek, Hans Otto: Der Fall Wagner, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 435–440.

Seybold, Dietrich: Leonardo da Vinci im Orient. Geschichte eines europäischen Mythos, Köln 2011.

Shapiro, Gary: Nietzsche contra Renan, in: History and Theory. Studies in the Philosophy of History 21 (1982), S. 193–222.

Shapiro, Gary: The Writing on the Wall: *The Antichrist* and the Semiotics of History, in: Solomon, Robert C. / Higgins, Kathleen M. (Hg.): Reading Nietzsche, New York / Oxford 1988, S. 192–217.

Sieg, Ulrich: Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007.

Siemens, Herman: Yes, No, Maybe So… Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and ‚Grosse Politik', in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 231–268.

Siemens, Herman: *Umwertung*. Nietzsche's „War-Praxis" and the Problem of Yes-Saying and No-Saying in *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 182–206.
Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008.
Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus [1907]. Hg. und mit einem Nachwort von Klaus H. Fischer, Schutterwald 2001.
Simon, Josef: Grammatik und Wahrheit. Über das Verhältnis zur spekulativen Satzgrammatik der metaphysischen Tradition, in: Nietzsche-Studien 1 (1972), S. 1–26.
Simon, Josef: Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Djurić, Mihailo / Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 62–74.
Simon, Josef: Nietzsche und das Problem des europäischen Nihilismus, in: Berlinger, Rudolf / Schrader, Wiebke (Hg.): Nietzsche – kontrovers, Bd. 3, Würzburg 1994, S. 9–37.
Simon, Theodor: Der Geist des Antichristen in Friedrich Nietzsches Schriften, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 15 (1904), S. 42–76.
Simonis, Linda: Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 57–74.
Simson, Wojciech: Beobachtungen zur Typographie in Nietzsches Vorreden von 86/87, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 204–222.
Skirl, Miguel: Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 151–162.
Skowron, Michael: Nietzsches weltliche Religiosität und ihre Paradoxien, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 1–39.
Skowron, Michael: Zarathustra-Lehren. Übermensch, Wille zur Macht, ewige Wiederkunft, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 68–89.
Skowron, Michael: Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der *Dionysos-Dithyramben*, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 296–315.
Skowron, Michael: Nietzsches „Anti-Darwinismus", in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 160–194.
Sleinis, Edgar Evalt: Nietzsche's Revaluation of Values. A Study in Strategies, Urbana / Chicago 1994.
Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt am Main 1983.
Sloterdijk, Peter: Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus, Frankfurt am Main 1986.
Small, Robin: Nietzsche in Context, Aldershot / Burlington 2001.
Smith, David: Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 135–154 (unter dem Titel „Nietzsche's Hinduism, Nietzsche's India. Another Look", auch in: Journal of Nietzsche Studies 28 (2004), S. 37–56).
Solies, Dirk: Die Kunst – eine Krankheit des Leibes? Zum Phänomen des Rausches bei Nietzsche, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 151–162.
Solomon, Robert C.: Nietzsche on Fatalism and „Free Will", in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 63–87.
Sommer, Andreas Urs: Der Gott des Aristoteles bei Martin Luther. Anmerkungen zu antithetischen Konzepten theologischer Metaphysik, in: Prima philosophia 8 (1995), S. 175–186.

Sommer, Andreas Urs: „Wenn die Welt ein Ding ist, das besser nicht wäre, ei so ist ja auch das Denken des Philosophen, das ein Stück dieser Welt bildet, ein Denken, das besser nicht dächte.“ Zur Karriere eines polemischen Argumentes gegen Schopenhauer, in: Schopenhauer-Jahrbuch 77 (1996), S. 199–210.

Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon“, Berlin 1997.

Sommer, Andreas Urs: Augustinus bei Franz Overbeck. Ein Rekonstruktionsversuch, in: Theologische Zeitschrift, hg. von der Theologischen Fakultät der Universität Basel 54 (1998), S. 125–150 (a).

Sommer, Andreas Urs: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik“. Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 169–194 (b).

Sommer, Andreas Urs: Der mythoskritische „Erasmusblick“. *Doktor Faustus*, Nietzsche und die Theologen, in: Thomas Mann Jahrbuch 11 (1998), S. 61–71 (c).

Sommer, Andreas Urs: Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‚Ostorientierung‘ in Nietzsches *Antichrist*, in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 194–214.

Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000 (a).

Sommer, Andreas Urs: Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 302–316 (b).

Sommer, Andreas Urs: Eschatologie oder Ewige Wiederkunft? Friedrich Nietzsche und Jacob Taubes, in: Faber, Richard / Goodman-Thau, Eveline / Macho, Thomas (Hg.): Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes, Würzburg 2001, S. 341–354 (a).

Sommer, Andreas Urs: Vivere militare est. Die Funktion und philosophische Tragweite militärischer Metaphern bei Seneca und Lipsius, in: Archiv für Begriffsgeschichte 43 (2001), S. 59–82 (b).

Sommer, Andreas Urs: „Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?“. Nietzsches antichristlicher Schauprozess, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 93–106 (c).

Sommer, Andreas Urs: Ursprung und Kultur. Friedrich Nietzsches und Franz Overbecks genealogische Reflexionen, in: Goedert, Georges / Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa?, Hildesheim / Zürich / New York 2002, S. 246–262.

Sommer, Andreas Urs: On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins, in: Gildenhard, Ingo / Ruehl, Martin (Hg.): Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz = Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London 2003, S. 87–103 (a).

Sommer, Andreas Urs: Theologie nach Nietzsches *Antichrist*?, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 179–189 (b).

Sommer, Andreas Urs: Was (er)schafft die Umwertung aller Werte? Zu Nietzsches Kreativitätsmythologemen, in: Krüger, Oliver / Sariönder, Refika / Deschner, Annette (Hg.): Mythen der Kreativität. Das Schöpferische zwischen Innovation und Hybris, Frankfurt am Main 2003, S. 191–206 (c).

Sommer, Andreas Urs: Jesus gegen seine Interpreten oder Die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der „Typus des Erlösers“, in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 75–86.

Sommer, Andreas Urs: Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.-29. August 2004, Berlin / New York 2005, S. 217–225 (a).

Sommer, Andreas Urs: Zur Genealogie der genealogischen Methode. Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: Vogel, Beatrix / Seubert, Harald (Hg.): Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas. Symposion 2000 des Nietzsche-Forums München. Vorträge aus den Jahren 2000–2002 = Mit Nietzsche denken. Publikationen des Nietzsche-Forums München e. V., Bd. 3, München 2005, S. 289–310 (b).

Sommer, Andreas Urs: „Dios ha muerto" y „¿Dioniso contra el crucificado?". Sobre la critica de Nietzsche a la religión y al cristianismo, in: Estudios Nietzsche 6 (2006), S. 47–64 (a).

Sommer, Andreas Urs: Nihilism and Skepticism in Nietzsche, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006, S. 250–269 (b).

Sommer, Andreas Urs: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel 2006 (c).

Sommer, Andreas Urs: Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213), in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 67–78 (a).

Sommer, Andreas Urs: Streiten, in: Konersmann, Ralf (Hg.): Wörterbuch der philosophischen Metaphern, Darmstadt 2007, S. 432–443 (b).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche contra Wagner, in: Sorgner, Stefan Lorenz / Birx, H. James / Knoepffler, Nikolaus (Hg.): Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch, Reinbek bei Hamburg 2008, S. 441–445 (a).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Bibel. Forschungen und Desiderate, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 40 (2008), Heft 1, S. 49–64 (b).

Sommer, Andreas Urs: Religionsfunktionalisierungen? Paul de Lagarde – Friedrich Nietzsche – Thomas Mann, in: Rückert-Studien 17 / Jahrbuch der Rückert-Gesellschaft e. V. 2006/2007, Würzburg 2008, S. 199–225 (c).

Sommer, Andreas Urs: Was heißt und zu welchem Ende schreibt man Philosophiegeschichte?, in: Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften 12 (2008), S. 267–293 (d).

Sommer, Andreas Urs: [Rezension von] Heinz Schlaffer, Das entfesselte Worte. Nietzsches Stil und seine Folgen, München 2007, in: Arbitrium. Zeitschrift für Rezensionen zur germanistischen Literaturwissenschaft 2008, Heft 1, S. 98–103 (e).

Sommer, Andreas Urs: Ein philosophisch-historischer Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*. Probleme und Perspektiven, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 35 (2009), S. 45–66 (a).

Sommer, Andreas Urs (Hg.): Friedrich Nietzsche und Lou von Salomé in Tautenburg. Auszüge aus der unpublizierten Selbstbiographie des Pfarrers Hermann Otto Stölten, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 389–392 (b).

Sommer, Andreas Urs: Genealogia di comunanze e divergenze. Franz Overbeck e Friedrich Nietzsche, in: Humanitas. Rivista bimestrale di cultura 64 (2009), S. 578–588 (c).

Sommer, Andreas Urs: Kurze Geistesgeschichte des Idioten, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/2, Sommer 2010, S. 5–19 (a).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 17 (2010), S. 31–44 (b).
Sommer, Andreas Urs: Religions- und Weltanschauungskonstrukte bei Paul de Lagarde, Friedrich Nietzsche und Karl May, in: Pyta, Wolfram (Hg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen (= Kultur und Technik, Bd. 17), Berlin 2010, S. 149–167 (c).
Sommer, Andreas Urs: Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias, in: Günther, Friederike / Holzer, Angela / Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin / New York 2010, S. 159–174 (d).
Sommer, Andreas Urs: Gott – Nihilismus – Skepsis. Aspekte der Religions- und Zeitkritik bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo / Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin / New York 2010, S. 17–29 (e).
Sommer, Andreas Urs: Kaiser Julian als antichristliche Integrationsfigur? Strauß, Ibsen und Nietzsche, in: Faber, Richard / Høibraaten, Helge (Hg.): Ibsens „Kaiser und Galiläer". Quellen – Interpretationen – Rezeptionen, Würzburg 2011, S. 81–101 (a).
Sommer, Andreas Urs: Todkrieg gegen das Christentum aus Geschmacksgründen? Nietzsches hässliche Christen, in: Paprotny, Thorsten (Hg.): Schönheit des Glaubens (Thomas-Morus-Impulse. Schriften der Thomas-Morus-Gesellschaft Hannover, Bd. 4), Münster / Berlin / London / Wien / Zürich 2011, S. 117–136 (b).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen, in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale, Neu-Isenburg 2011, S. 190–219 (c).
Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche als Basler Philosoph, in: Angehrn, Emil / Rother, Wolfgang (Hg.): Philosophie in Basel. Prominente Denker des 19. und 20. Jahrhunderts, Basel 2011, S. 32–60 (d).
Sommer, Andreas Urs: Das Tragische in Nietzsches Spätwerk, in: Hühn, Lore / Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin / Boston 2011, S. 553–574 (e).
Sommer, Andreas Urs: Große Menschen züchten? Nietzsche anti Darwin, in: Caysa, Volker / Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin / Boston 2012, S. 171–187 (a).
Sommer, Andreas Urs: Vorwort zu: Friedrich Nietzsche, Die Kultur der Schuld = Sammelbeilage von Philosophie Magazin 3 (März/April 2012), S. 2–3 (b).
Sommer, Andreas Urs: Judentum und Christentum bei Paul de Lagarde und Friedrich Nietzsche, in: Barth, Roderich / Barth, Ulrich / Osthövener, Claus-Dieter (Hg.): Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft in Halle, März 2009 = Schleiermacher-Archiv, Bd. 24, Berlin / Boston 2012, S. 549–560.
Souladié, Yannick: La Laideur de Socrate, in: Nietzsche-Studien 35 (2006), S. 29–46.
Souladié, Yannick: Dostojewskis Antichrist, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 325–333.
Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte [1918/1923]. Vollständige Ausgabe in einem Band, München 1963.
Spindler, Josef: Nietzsches Persönlichkeit und Lehre im Lichte seines „Ecce homo", Stuttgart / Berlin 1913.
Spitteler, Carl: Friedrich Nietzsche aus seinen Werken, in: Der Bund, Jg. 38, Nr. 1, 1. Januar 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972.

Spitteler, Carl: [Rezension von WA], in: Der Bund, Jg. 39, Nr. 309, 8. November 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1038–1041.
Spitteler, Carl: Aus der Werkstatt = ders.: Gesammelte Werke, hg. im Auftrag der Schweizerischen Eidgenossenschaft von Gottfried Bohnenblust, Wilhelm Altweg und Robert Faesi, Bd. 9, Zürich 1950.
Spitzer, Leo: Milieu and Ambiance. An Essay in Historical Semantics (Part 2), in: Philosophy and Phenomenological Research 3, Nr. 2 (Dezember 1942), S. 169–218.
Stack, George J.: Lange and Nietzsche, Berlin / New York 1983.
Staden, Heinrich von: Nietzsche and Marx on Greek Art and Literature. Case Studies in Reception, in: Daedalus 105 (1976), S. 79–96.
Staten, Henry: Nietzsche's Voice, Ithaca / London 1990.
Stegmaier, Werner: Darwin, Darwinismus, Nietzsche. Zum Problem der Evolution, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 264–287.
Stegmaier, Werner: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 163–183.
Stegmaier, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral", Darmstadt 1994.
Stegmaier, Werner: Das Zeichen X in der Philosophie der Moderne, in: ders. (Hg.), Zeichen-Kunst. Zeichen und Interpretation V, Frankfurt am Main 1999, S. 231–256.
Stegmaier, Werner: Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41–69.
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), S. 62–114.
Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin / Boston 2012.
Steiert, Thomas (Hg): „Der Fall Wagner". Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991.
Steinbach, Matthias: ‚Der Staat hat heute einen unsinnig dicken Bauch'. Politisches Denken und Nationalstaatskritik bei Friedrich Nietzsche, in: Historische Zeitschrift 283 (2006), S. 319–354.
Steinbuch, Thomas: A Commentary on Nietzsche's *Ecce homo*, Lanham MD / New York / London 1994.
Steinmann, Michael: Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin / New York 2000.
Steinmann, Michael: Ein individuelles Gesetz? Zu den Spannungen in Nietzsches und Simmels Konzeptionen von Recht und Moral, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 195–219.
Stellino, Paolo: Jesus als ‚Idiot'. Ein Vergleich zwischen Nietzsches *Der Antichrist* und Dostojewskijs *Der Idiot*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 203–210.
Stellino, Paolo: Der Verbrecher bei Nietzsche und Dostojewskij, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 221–229.
Stern, Tom: Nietzsche on Context and the Individual, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 15: Friedrich Nietzsche – Geschichte, Affekte, Medien, Berlin 2008, S. 299–315.
Stern, Tom: Nietzsche, Freedom, and Writing Lives, in: Arion 17.1 (2009), S. 85–110.
Sternberger, Dolf: Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde, Hamburg / Düsseldorf 1972.
Stiegler, Barbara: Nietzsche et la biologie, Paris 2001.

Stiegler, Barbara: Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ, Paris 2005.
Stingelin, Martin: Beiträge zur Quellenforschung. Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Oldenburg 1881 (2 Bde.), im Nachlaß von Frühjahr – Sommer und Sommer 1883, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 400–432.
Stingelin, Martin: Historie als „Versuch das Heraklitische Werden […] in Zeichen abzukürzen". Zeichen und Geschichte in Nietzsches Spätwerk, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 28–41.
Stingelin, Martin: Nietzsche und die Lehren vom Verbrecher, in: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche 3 (1992/93), Halle 1994, S. 102–114.
Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
Stingelin, Martin: Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie, in: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte. Preprint 120 (1999): Workshop „Physiologische und psychologische Praktiken im 19. Jahrhundert", S. 33–43.
Stingelin, Martin: „er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller, während ich bloss der Autor war". Friedrich Nietzsches Poetologie der Autorschaft als Paradigma des französischen Poststrukturalismus (Roland Barthes, Gilles Deleuze, Michel Foucault), in: Detering, Heinrich (Hg.): Autorschaft. Positionen und Revisionen, Stuttgart / Weimar 2002, S. 80–106.
Stöber, Rudolf: Deutsche Pressegeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2. überarbeitete Auflage, Konstanz 2005.
Sträßner, Matthias: Flöte und Pistole. Anmerkungen zum Verhältnis von Nietzsche und Ibsen. Mit einem Anhang, Würzburg 2003.
Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches, Regensburg 1998.
Striet, Magnus: Nietzsche – und kein Ende! Tendenzen der gegenwärtigen Forschung und Diskussion, in: Theologische Revue 95 (1999), Nr. 1, S. 3–18.
Striet, Magnus: Nietzsches Anti-Theodizee. Oder: Wie hielte ich's aus, ein Ich zu sein?, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster / Hamburg / London 2003, S. 191–208.
Stroux, Johannes: Nietzsches Professur in Basel, Jena 1925.
Talkenberger, Heike: Gauner, Dirnen, Revolutionäre. Kriminalität im 19. Jahrhundert, Darmstadt 2011.
Taubes, Jacob: Die Politische Theologie des Paulus. Vorträge gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg 23.-27. Februar 1987, nach Tonbandaufzeichnungen redigierte Fassung von Aleida Assmann. Hg. von Aleida Assmann und Jan Assmann in Verbindung mit Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich und Christoph Schulte, 2. Auflage, München 1995.
Taureck, Bernhard H. F.: Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie, Frankfurt am Main 2004.
Taureck, Bernhard H. F.: Nietzsche's Reasoning against Democracy. Why He Uses the Social Herd Metaphor and Why He Fails, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 191–203.

Thatcher, David S.: Musical Settings of Nietzsche Texts. An Annotated Bibliography (II), in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 355–383.
Thatcher, David S.: Nietzsche's „Rhinoxera", in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 424–425.
Thatcher, David S.: A Diagnosis of Idols. Percussions and Repercussions of a Distant Hammer, in: Nietzsche-Studien 14 (1985), S. 250–268.
Theisen, Bianca: Die Gewalt des Notwendigen. Überlegungen zu Nietzsches *Dionysos-Dithyrambus* „Klage der Ariadne", in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 186–209.
Thomas, R. Hinton: Nietzsche in German Politics and Society 1890–1918, Manchester 1983.
Thomé, Horst: Autonomes Ich und „Inneres Ausland". Studien über Realismus, Tiefenpsychologie und Psychiatrie in deutschen Erzähltexten (1848–1914), Tübingen 1993.
Tilley, Morris Palmer: A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. A Collection of the Proverbs Found in English Literature and the Dictionaries of the Period, Ann Arbor 1950.
Tillich, Paul: Der Mut zum Sein [1952], in: ders.: Sein und Sinn. Zwei Schriften zur Ontologie = Gesammelte Werke, Bd. 11, Stuttgart 1969, S. 13–139.
Tongeren, Paul J. M. van: „A Splendid Failure". Nietzsche's Understanding of the Tragic, in: Journal of Nietzsche Studies 11 (1996), S. 23–34.
Treiber, Hubert: Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches „ideale Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 326–362.
Treiber, Hubert: „Das Ausland" – die „reichste und gediegenste Registratur" naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches „idealer Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 394–412.
Treiber, Hubert: „Nietzsche und Burckhardt" nach 60 Jahren. Anmerkungen zu Alfred von Martins (1882–1979) typisierender Betrachtungsweise, in: Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte 57 (2006), S. 131–159.
Trillhaas, Wolfgang: Nietzsches „Priester", in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 32–50.
Trowitzsch, Michael: Nietzsche, theologisch, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), S. 111–130.
Türcke, Christoph: Der tolle Mensch. Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt am Main 1989.
Ueberweg, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Teil: Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart. Zwölfte, mit einem Philosophen-Register versehene Auflage. Völlig neubearbeitet von Traugott Konstantin Oesterreich, Berlin 1923.
Vaihinger, Hans: Nietzsche als Philosoph. Fünfte, erweiterte und vermehrte Auflage, Langensalza 1930.
Valadier, Paul: Nietzsche et la critique du christianisme, Paris 1974.
Valadier, Paul: Christliche Dekadenz und Wiederaufleben des Göttlichen. Die Ambivalenz Nietzsches und der Nietzsche-Interpretation, in: Stimmen der Zeit 103 (1978), Bd. 196, S. 395–406.
Valadier, Paul: Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche, Paris 1979.
Valadier, Paul: Nietzsche, l'intempestif, Paris 2000.
Venturelli, Aldo: Nietzsche in der Berggasse 19. Über die erste Nietzsche-Rezeption in Wien, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 448–480.

Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen, Berlin / New York 2003.
Venturelli, Aldo: Die *gaya scienza* der „guten Europäer". Einige Anmerkungen zum Aphorismus 377 des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Nietzsche Studien 39 (2010), S. 180–200.
Vinzens, Albert: Friedrich Nietzsches Instinktverwandlung, Basel 1999.
Viola, Salvatore: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 582.
Viola, Salvatore: Nietzsche e la teoria sociologica dello sviluppo della filosofia. Il caso de Roberty, in: Fornari, Maria Cristina (Hg.): La trama del testo. Su alcune letture di Nietzsche, Lecce 2000, S. 301–328.
Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
Vivarelli, Vivetta: Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin / New York 2008, S. 529–544.
Vivarelli, Vivetta: Premessa, in: Nietzsche e gli ebrei. Antologia a cura die Vivetta Vivarelli. Con due saggi di Jacob Golomb e Andrea Orsucci, Florenz 2011, S. 9–19.
Vivarelli, Vivetta: „Heine und ich…". Nietzsche, Heine e Théophile Gautier, in: Campioni, Giuliano / Pica Ciamarra, Leonardo / Segala, Marco (Hg.): Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera, Pisa (im Druck).
Vogel, Martin: Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums, Regensburg 1966.
Volhard, Ewald: Zwischen Hegel und Nietzsche. Der Ästhetiker Friedrich Theodor Vischer, Frankfurt am Main 1932.
Volkmann, Paul: Die Eigenart der Natur und der Eigensinn des Monismus. Vortrag, gehalten in Kassel und in Königsberg i. Pr. im Herbst 1909, Leipzig 1910.
Volkmann-Schluck, Karl-Heinz: Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches, Frankfurt am Main 1968.
Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.
Volz, Pia Daniela: „Der Begriff des Dionysos noch einmal". Psychologische Betrachtungen zum Dionysischen als Herkunftsmythos, in: Nietzscheforschung 9 (2002), S. 189–205.
Wahrig-Schmidt, Bettina: „Irgendwie, jedenfalls physiologisch". Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 434–464.
Wahrig-Schmidt, Bettina: „Die ganze Welt ist nur ein Hospital". Anmerkungen zu einer Metapher Senecas bei Nietzsche, in: Conway, Daniel W. / Rehn, Rudolf (Hg.): Nietzsche und die antike Philosophie, Trier 1992, S. 173–192.
Waite, Geoff: Nietzsche's Baudelaire, or the Sublime Proleptic Spin of His Politico-Economic Thought, in: Representations 50 (1995), S. 14–52.
Walser, Martin: Das menschliche Ermessen. Sieben Versuche, in: Wiedeking, Wendelin: Das Davidsprinzip, hg. von Anton Hunger, Frankfurt am Main 2002, S. 91–126.
Ward, Janet: Nietzsche's Transvaluation of Jewish Parasitism, in: Journal of Nietzsche Studies 24 (2002), S. 54–82.
Wassink, Melanie: Porsche auf dem Weg zum Weltkonzern, in: Hamburger Abendblatt, 27. Juni 2007.
Weber, Max: Wissenschaft als Beruf [1919], in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, hg. von Johannes Winckelmann, 7. Auflage, Tübingen 1988, S. 582–613.

Weigand, Wilhelm: Friedrich Nietzsche. Ein psychologischer Versuch, München 1893.
Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung / Frank Simon-Ritz / Clemens Wahle / Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff / Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart / Weimar 2000–2002 (= WNB).
Weindling, Paul: Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism 1870–1945, Cambridge 1989.
Weinrich, Harald: Kleine Literaturgeschichte der Heiterkeit = Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 303, Opladen 1990.
Weischedel, Wilhelm: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Bd. 1: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie, Darmstadt 1971.
Wellner, Klaus: Nietzsches Masken in *Ecce homo*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 143–161.
Widmann, Josef Viktor: Nietzsche's gefährliches Buch [1886], faksimiliert abgedruckt in: Hoffmann, David Marc (Hg.): Nietzsche und die Schweiz, Zürich 1994, S. 123–127 (Text auch abgedruckt in KGB III 7/2, S. 520–525).
Widmann, Josef Viktor: Nietzsches Abfall von Wagner, in: Der Bund, Jg. 39, Nr. 321 u. 322, 20. u. 21. November 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 1048–1055.
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: Platon. Bd. 1: Leben und Werke, Berlin 1919.
Willers, Ulrich: „Aut Zarathustra aut Christus". Die Jesus-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretationsgeschichte. Tendenzen und Entwicklungen von 1900–1980, in: Theologie und Philosophie 60 (1985), S. 418–442 und 61 (1986), S. 236–249.
Willers, Ulrich: Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie. Eine theologische Rekonstruktion, Innsbruck 1988.
Willers, Ulrich: „Die evangelische Praxis allein führt zu Gott, sie eben ist Gott". Friedrich Nietzsches hintergründige theologische Aktualität, Regensburg 1994.
Williams, Bernard: Shame and Necessity, Berkeley, CA 1993.
Williams, Stephen N.: The Shadow of the Antichrist. Nietzsche's Critique of Christianity, Grand Rapids, MI 2006.
Wimmer, Ruprecht unter Mitarbeit von Stachorski, Stephan: Kommentar zu Thomas Mann: Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde = Mann, Thomas: Große kommentierte Frankfurter Ausgabe, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 2007.
Windgätter, Christof: Rauschen – Nietzsche und die Materialitäten der Schrift, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 1–36.
Windgätter, Christof: „...with Mathematical Precision". On the Historiography of the Dynamometer, http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/essays/data/enc42 (Stand 20. 02. 2008).
Winteler, Reto: Nietzsches *Antichrist* als (ganze) *Umwerthung aller Werthe*. Bemerkungen zum „Scheitern" eines „Hauptwerks", in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 229–245.
Winteler, Reto: Nietzsches Bruch mit Wagner. Zur Plausibilität seiner späteren Stilisierung, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 256–272.
Wodtke, Friedrich Wilhelm: Impressionismus II. Deutsche Literatur im Impressionismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, hg. von Kurt Galling, Tübingen 1959, Bd. 3, Sp. 690–694.
Wolf, Friedrich: Die Natur als Arzt und Helfer [1928], Halle 2003.

Wolff, Paul: Dionysos oder der Gekreuzigte. Zur Lebensidee Nietzsches, in: ders.: Denken im Glauben. Reden und Aufsätze, Trier 1963, S. 85–96.
Wollek, Christian: Nietzsche und das Problem des Sokrates, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 11: Antike und Romantik bei Nietzsche, Berlin 2004, S. 241–248.
Wurzer, William S.: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.
Wuthenow, Ralph-Rainer: Die große Inversion. Jean-Jacques Rousseau im Denken Nietzsches, in: Neue Hefte für Philosophie 29 (1989), S. 60–79.
Wuthenow, Ralph-Rainer: Nietzsche als Leser. Drei Essais, Hamburg 1994.
Young, Julian: Nietzsche's Philosophy of Art, Cambridge 1992.
Yovel, Yirmiyahu: Nietzsche and the Jews. The Structure of an Ambivalence, in: Golomb, Jacob (Hg.): Nietzsche and Jewish Culture, London / New York 1997, S. 117–134.
Zavatta, Benedetta: Nietzsche, Emerson und das Selbstvertrauen, in: Nietzsche-Studien 36 (2006), S. 274–297.
Zavatta, Benedetta: Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications, in: Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin / New York 2008, S. 511–540.
Zibis, Alexander-Maria: Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg 2007.
Zibis, Alexander-Maria: „Das Kriegerische in unserer Seele". Nietzsches *Götzen-Dämmerung* als heroischer Kunst- und Lebensentwurf, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 16: Nietzsche im Film, Projektionen und Götzen-Dämmerungen, Berlin 2009, S. 201–212.
Ziegler, Leopold: Zarathustra-Glossen [1915/16], in: ders.: Gesammelte Werke in Einzelbänden, Bd. 6: Gesammelte Aufsätze I: 1901–1916, hg. von Renate Vonessen, Würzburg 2007, S. 229–253.
Ziegler, Theobald: Friedrich Nietzsche, Berlin 1900.
Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.
Zittel, Claus: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 419–421.
Zitzmann, Norbert: Die Frömmigkeit der Neuen Zeit. Max Maurenbrechers Nietzsche-Dysangelium, Münster 2008.
Zuckerman, Elliott: Nietzsche and Music. „The Birth of Tragedy" and „Nietzsche contra Wagner", in: Symposium 28/1 (1974), S. 17–30.
Zuckmayer, Carl: Als wärs ein Stück von mir. Horen der Freundschaft, Frankfurt am Main 1967.
Zweig, Stefan: Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin – Kleist – Nietzsche [1925] (Gesammelte Werke in Einzelbänden), Frankfurt am Main 1981.
Zweig, Stefan: Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin – Kleist – Nietzsche [1925], Leipzig / Weimar 1988.

Sach- und Begriffsregister

Aas 263, 265
Aberglaube 192, 544
Abstraktion 46
Absurditäten, sittliche und religiöse 14, 71
actio, Action 131, 133, 137, 139, 245, 347
Adressaten 15
aere perennius 558, 561f.
Affe 185, 258
Affekt 83, 85, 181, 190, 228, 233, 429, 434f., 477, 533, 579
Affresco (→ Fresco) 116–118
agacieren, *agaçant* 95, 117f., 444
Agon, agonal 280, 320, 466, 469, 570, 574f.
Ägypten, Ägypticismus 287f., 366, 368, 568f.
Ahasver → Jude, Ewiger
ahnen, Ahnung 92–94, 377
Alkohol (→ trunken) 111, 122, 172, 376–378
Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medicin 84
Altes Testament 349
altruistisch, Altruismus 491–495, 508, 517, 556
l'art pour l'art 469–472
Ambrosia 446
amor intellectualis dei 468
amor fati 468
Anämie, Anämisches 81f., 499
Anarchie, Anarchismus, Anarchist, anarchistisch 109f., 205, 255f., 347, 488–490
Anarchie der Atome 109, 301
ancilla dramaturgica 125
ancilla theologiae 125
Andalusien 49
Anmut, anmutig 64, 132, 147, 154, 197, 391
Anpassung 448, 529
Ansteckung, ansteckend 331, 494–496, 500
Anthropologen 269
Antiartisten 429f., 432
Antichristen 193, 320f.
antichristlich 20
antidemokratisch, Antidemokratismus 20, 512, 515
Antiesel 461
Antihistorisches 553
antimodern 510
antipolitisch 382f.
antirevolutionär 20
Antisemit, antisemitisch, Antisemitismus 63, 65–67, 96f., 151, 162, 165f., 242, 335, 365, 369f., 385, 464, 552
Antiqua 5f.
Antithese, ironische 27
Aphorismus 203, 206, 223, 248, 392, 557
apollinisch 205, 304, 434–438, 440, 442, 474
Apologie (Platon) 268, 272, 285
Arbeiter, Arbeiterfrage 518–520
Architekt, Architektur 434f., 440f.
Arier, arisch 364f., 368–371
Aristokrat, Aristokratie, aristokratisch (→ vornehm) 168, 387, 402f., 513f., 520
Aristokratismus des Geistes 403f.
Arme des Geistes, Arme im Geiste 80, 185, 318, 405
Armut 268
Artisten-Metaphysik 37
Arzt 284f., 316f., 495–497
Askese, Asket, asketische Ideale, Asketismus 17, 34, 314, 319f., 326, 427, 477
Ästhetik, Ästhetiker 163, 186, 436, 459, 462f., 492f.
Atheismus, Atheist, atheistisch 59, 205, 230, 321, 413, 445
Athen, Athener 260, 280–282, 285, 467, 543f.
Atomismus 300f., 340f.
Aufklärung 109f., 220, 325, 352
Auge 189f., 290, 316f., 389, 399, 425, 434f., 454
Auge Zarathustras 34
aushorchen 217, 222
Auskultation 218f.
Ausnahme 256f.
Ausschweifung des Gefühls 41
aut liberi aut libri 476
aut liberi aut lyrici 174
aut Wagner aut liberi 175

Autobiographie, autobiographisch 162, 203, 205f., 233, 559
Autogenealogie, autogenealogisch 110

Ballett 60–62, 100
Basel, Basler 183, 209, 283, 386f.
Bayreuth, Bayreuther 4, 11, 21f., 29, 60, 89, 94f., 102, 156, 168f., 174–176, 181
Bayreuther Blätter 103, 145, 172–174
Beamter 478–480, 520
Becher 484, 487
Begeisterung 157, 397f.
Begriffe 204, 296f., 352
beißen 130, 249f., 446
Bejahung, Ja-Sagen, Ja-Tun 35, 38, 79, 191, 229, 257, 267, 388f., 456, 459, 464f., 474, 560, 577f.
Bekehrung 28
Beleidigung, tödtliche 29
Bergpredigt 313, 316, 318
Berninismus 21, 181–183
Beruf 387
Beschneidung 368, 521
Bestie, blonde Bestie 360, 362–365
Besy (Dostojewskij) 187
Betrüger 289f.
Beweis der Kraft 214, 347
Biedermeier 22
Bier 377–379, 433
Bierbank-Evangelium 378
Bildung 385–390
Biologe, biologisch, biologistisch 21, 109, 186, 193, 202, 292, 362, 448, 508, 517
Blasebalg 273, 420
Bleichsucht 498f.
Blick, böser 424
Blitz 95
Blutschande 73
bon sens 309f.
böse, Bosheit 26, 28, 44, 54, 199, 212, 243–245, 270–272, 355
Brahmane, Brahmanismus 288, 349, 366
Brief als Form 14–16
brutal, Brutales, Brutalität 14, 41f., 86
Buddhismus, Buddhisten, buddhistisch 41, 76, 169, 349, 443
buffo 273, 420
Der Bund (Zeitung) 9, 19, 28, 210, 463, 501f.
Busen, gehobener 100, 242
Buße, Büßertum 307, 357, 477

Cagliostricität 85
camera obscura 425
canaille 242, 490, 548f.
cant 395f., 445
Carmen (Bizet) 13, 26–28, 39–41, 44–51, 102, 252, 393
catena aurea 489
catilinarische Existenz 534, 539f.
causa sui 297
Chamäleon 19, 203
Chaos, Chaotisches 14, 36, 93f., 111
China, Chinesen 518f.
Cholera 496, 500
Chor 33, 93, 133, 137
Christ, christlich, Christentum 5, 29f., 33, 51, 54, 63, 91, 103, 110, 141, 156, 164, 171, 173f., 186f., 189–194, 205f., 209, 233, 246, 256, 303, 307, 314, 316–318, 320, 322, 327, 352, 358, 362f., 370f., 376f., 395, 401f., 405f., 412–415, 418–420, 430, 432–434, 443f., 483, 485f., 488–490, 492, 497f., 503, 509, 531, 537, 544f., 552, 556, 561, 566–569
Chur 531
Circe, indische 46, 76f., 241
Colportage 399, 420, 423f.
consensus sapientium 263–265
Cornarismus 333
crede experto 333
Cretin, Kretinismus → Kretin
crux (→ Kreuz) 200
Cyniker, cynisch 50, 171, 565f.

Daimonion 271–273
Darmentleerung 26
darwinistisch, Darwinismus 258, 448–453, 517f.
Dauer 298
décadence, décadent, Dekadenz 3, 5, 8–10, 13–16, 21–24, 32–34, 43, 46, 74, 79–82, 91, 106–109, 117, 119, 126, 148, 158–160, 163, 174, 177, 191, 204, 206f., 233, 235, 240, 256, 259–261f., 264f., 267, 269f., 274, 276, 280, 282f., 303, 313f., 323, 426, 448, 456, 477, 492,

494, 496, 498, 500f., 503, 508, 510, 525, 529, 534, 565, 569, 575
Le décadent (Zeitschrift) 32
Degenerescenz, Degenereszenz 14, 17, 32, 84, 105, 264, 269, 280, 282f., 314, 319, 461, 533
Demokratie, demokratisch, Demokratisierung, Demokratismus 37f., 74, 110, 114, 321, 387, 402f., 508, 514f., 530f.
Demolatrie 169
Demut 109, 250, 464
denken lernen 390f.
Detail (→ *petits faits*) 116
Detonation 211
deutsch, Deutsche, Deutschland 34, 37, 40, 46–49, 64, 68, 91, 111, 117, 121, 146f., 150, 154, 160f., 163–165, 177f., 184, 193, 201, 205, 207, 245f., 249, 253f., 314, 369, 373–392, 394, 422, 427, 451, 454f., 537, 552, 556f., 573f.
Deutsches Reich 160f., 177, 193, 245, 321, 373f., 382, 451, 489, 515f.
Diabetiker 81
Diagnostik der modernen Seele 14, 194, 216
Dialektik, Dialektiker, dialektisch 133, 151, 204, 229, 259f., 268, 275–280, 422, 466, 469, 566
Dialog-Form 15, 286
Diamant 581
Diät 81f., 331f., 481, 553
Diätetik 331
Dichter 109
Dilettantismus 167
Ding 46, 79, 236, 241, 276f., 291, 296f., 298f., 306, 308, 311f., 313, 316, 329f., 340, 352, 355, 410, 429f., 432, 460, 473, 480, 525, 557, 569
Dinglichkeit 291, 298
dionysisch, Dionysisches 21, 205f., 214, 266, 303f., 434–438, 440, 442, 474, 559, 575–580
Disgregation 207, 333, 494, 529
Disziplin 159
Donner (→ Kanonendonner) 95f., 147, 201, 210
Dorer, dorisch 135–139
Drama (→ Schauspiel, → Theater) 125, 133–139, 141, 149f.
Drama der Zukunft 25
δρᾶν 135f.
Drastiker 136
Dressur 159f.
Druckkostenzuschuss 7
Drucksatz 5f.
Dualismus 140, 306
Dudelsack 252
Duell 7f., 10, 13
Dummheit 518
Dynamit 212, 490, 502, 526
Dynamometer, dynamometrisch 440, 462f.
Dyspepsie 444

ecce homo (Pilatus-Wort) 328
echt, Echtheit 157, 257
Eckensteher 327f.
Edda 190
egalitär, Egalitarismus, *égalité* → Gleichberechtigung
Egoismus 205, 235, 484f., 488, 491–493
Ehe 510, 516f., 542
Ehebruch 73, 458
Ehrbegriff 251, 534
Ehrfurcht 159, 161, 478f., 515, 533, 554–557
Eidechse 44
einfach 227f.
Einfalt 572f.
Eingeweide 26, 218f., 344–346, 406, 530
Einheit 108, 264, 291, 298, 426
Eis 154
Ekel 484, 495f., 551
Eleaten, Eleatismus 285, 289–291, 300f., 311
Elementarisches 125
Emanzipation 74, 415, 504f.
Empörung 73
Energie 108, 139, 335, 462, 464
England, Engländer, englisch 235f., 332, 377, 398, 415f., 418f., 445, 487, 491, 507, 531
Enharmonik 99
ens realissimum 297, 554
Entelechie 341
Entfremdung 31, 79
enthistorisieren 285, 288
Entlastung 28

Entlaufener 256f.
Entnatürlichung 325
entsagen, Entsagung 237, 432, 495, 498f.
Entscheidung 200
Entselbstung, Entselbstungs-Moral 34, 189
Enttäuschte 258
Entwicklung (→ Evolutionstheorie) 269, 450
épater le bourgeois 32
Epigonalität 502, 556
Epigramm, epigrammatisch 118, 203, 259, 392, 407, 560f.
Epikureer, epikureisch, Epikureismus 301, 322, 382, 497, 563
Epilepsie, Epilepsismus, Epileptiker, epileptisch 84, 91, 482
ἐποχή 389
Erbsünde (→ Sündenfall) 402, 546
Ereignis 135f.
erhaben, Erhabenes, Erhabenheit 89–91, 161
Erholung 7f., 102, 199, 210, 221f.
Erinnerung 93
Erkältung 31, 246
Erkennen, Erkenntnis 76, 171, 228, 295, 306f., 311f., 326, 330, 465f.
Erkenntnistheorie 294–296
Erkrankung → Krankheit
Erlebnis 475, 554
Erleichterer des Lebens 26
Erleichterung 26
erlösen, Erlöser, Erlösung 13f., 16, 46f., 54–56, 59, 63, 65, 74f., 78, 103, 164f., 191, 307f., 356f., 465, 472, 480f.
Erlösung dem Erlöser / Erlösung vom Erlöser 47, 164f.
Ernst 16, 28, 80, 106, 162, 197, 223, 278, 380, 382, 446
Ernüchterung 31
erobern 205, 509
Eros, Erotica, Erotik, Erotiker, erotisch 41, 49, 87, 280f., 467, 469
Erscheinung 150, 285, 289, 294, 310–312, 347, 354, 473, 480
erschöpft, Erschöpfte, Erschöpfung 42, 86
Erschwerung 26
Erzieher, Erziehung 361f., 381, 385–389, 478f., 534
Esel 234f., 411, 461, 534
espressivo 21, 160
esprit 51
L'esprit souterrain (Dostojewskij) 187f.
étalage 120, 275f.
eugenisch, Eugenik 361, 365, 371, 495–497, 544
Eule 265
Europa, europäisch 30, 72, 177, 464, 515, 552, 556
Europäer, gute 27
Eurhythmie 106
Evangelium, Evangelien 80, 187
Evangelium der Niedrigen, Evangelium der Armen, *évangile des humbles* 190, 370f., 404f., 485
Evolutionstheorie 140, 448–453
ewig, Ewigkeit 31, 93, 288, 557f.
Ewig Weibliches 64f., 70, 91, 413
Experiment am Leser 203
Explosiv-Stoff (→ Dynamit) 526, 574
Extremismus, denkerischer VII, IX
Exuberanz 111, 464f.

Fabel 305, 308, 338, 471
fable convenue 166
Fakir 86
Fall (Begriff) 23–25, 215f.
Falschheit, Fälschung 46, 251f., 292, 369, 567
Falschmünzer, Falschmünzerei 46, 53, 116, 152, 169, 218, 352f.
Fanatiker des Ausdrucks 21
Fatalismus, fatalistisch, Fatalität, *fatum* 44, 50, 324, 328, 399, 426f., 441, 533, 555
Fehlgriff 230
Feigheit 232, 251
Feind, Feindschaft 66, 229, 231, 314, 317, 320–322, 348, 474, 527, 574
Femininismus 170, 556
Festspiele, Bayreuther 29, 63, 156, 176
Fetischwesen 298–300
Feuilletonist 20
fiat veritas pereat vita 251
Fieber 50
Fiktion 241, 302, 338, 352
Filigran, filigran 46, 186
finesse 200, 406
Flachland 381f.
Flamenco 49

Fleisch 81f., 130
Der Fliegende Holländer (Wagner) 50, 56–58, 75, 117, 120
foeda superstitio 191f.
Formal-Wissenschaft 296
Fortschritt 115, 216, 307, 309, 363, 381, 442, 450f., 470f., 489, 500–502, 520, 525f., 532, 545, 548
Frageverbot 62f.
Fragezeichen 36, 215, 377
Fragwürdiges 199f.
Fraktur 5f.
Frankreich, Frankophilie, Franzosen, französisch 8, 26f., 37, 48, 72, 83, 92, 122, 124, 129, 201, 373, 382–385, 391, 400, 407, 413, 422f., 427, 469, 507, 523f., 527, 543, 566, 573f.
Frau (→ Weib) 66, 83, 174–176, 238, 240, 249, 469, 476, 493, 504f., 543f.
freier Geist, Freigeist, freigeistig 58, 177, 320f., 372
Freigebigkeit 129
Freiheit (→ Willensfreiheit) 37, 42, 109f., 205, 226, 399, 409, 504, 509, 511, 513f., 521
Freiheit, intelligible 353
Freiheits-Kriege 382–384
Fresco, Fresken (→Affresco) 105
Freude 306f., 462
Frieden 314, 483, 508, 513
Frieden der Seele 314, 322f.
frivol, Frivolität 19f., 101f.
froher Botschaft 199
Furcht 59, 78, 244, 339, 345, 347f., 363, 409, 443, 445, 474, 483, 497, 533, 555f., 579
Füße, leichte 43f., 154, 335, 391

Gänsefüßchen 208
Ganzes, Ganzheit 14, 17, 33, 107f., 355, 554f.
gaya scienza (→ Wissenschaft, fröhliche) 154f.
Gebärde 43, 85, 92, 112, 123, 125, 131, 544
Gebirge 201, 252
Gebot, göttliches 251f.
Gedächtnis 234
Gedanke 92, 122, 254
Gefahr, öffentliche 23
Gefühl der Macht 462–464, 483, 532
Gefühl, schönes, Gefühl des Schönen 101, 459, 560
Gegenreformation 156
Gegensatz-Typus 38
Geheimkunst 88
Gehirnlähmung 87
Gehör (→ Ohren) 272, 439f.
gehörnt 90
Gehorsam 159–161, 363, 416, 505
Geist, Geistigkeit 36, 141, 214, 229f., 245, 336, 373f., 377, 382, 448, 451f., 477
Geist des Volks 150
Geist, unsauberer 69f.
Geisteskranke 34
Gemeinsinn 325
Gemsen-Jagd 200
Genealogie, genealogisch 207, 287, 297, 304, 371, 491, 506
Genesung (→ gesund) 47, 49, 82, 234
Genie 83, 85, 106, 205, 334, 410f., 443, 465, 474, 481, 511, 526–530, 533f., 536, 539, 542
Genie der Lüge, Genie der médisance 8, 408
Genie der Wahrheit 8
Genua, Genueser 39f., 130, 224
Gerechtigkeit 504, 550
Germanen 160f., 361–364
Geruchssinn 292f.
Gesamtkunstwerk 29, 80
Geschlechterkampf 51, 504f.
Geschlechtlichkeit, Geschlechtserregung, Geschlechtstrieb 83, 171, 229, 314, 429f., 433–435, 465f., 469, 510, 516f., 577f.
Geschmack 117, 134, 192, 275f., 398, 560
Gesellschaft 108
Gesetz 73
Gesinnung 323f.
gesund, Gesundheit 332, 481f.
Gewissen 249f., 256–259, 318
Gewissen, gutes 45, 245, 372
Gewissen, intellektuelles 456f.
Gewissen, schlechtes (böses) 35f.
Gewissen seiner Zeit 32, 36
Gewissensbiss 232–234, 250, 534, 538
Gewissensfrage 256–259
Gewöhnung 346
Gicht 81f.

Gift, giftig, vergiftet, Giftmischerin 110, 112, 193, 262, 285, 314, 319f., 349, 385, 550
gigantisch, Gigantisches 89
Gil Blas (Roman von Alain-René Lesage sowie zwischen 1879 u. 1940 erscheinende Zeitschrift) 48
Glaube, gläubig, Gläubige 52, 63, 92, 215, 241, 246, 350, 417, 444f., 457, 522, 555
Gleichberechtigung, gleiche Rechte, Gleichheit, Egalitarismus, egalitär, *égalité* 37, 74, 110f., 489f., 504–506, 515, 525, 550
Glück 76, 117, 204, 235–237, 252, 259, 273–275, 283f., 350, 356, 483, 492f., 509, 513, 541f.
Glücksfall 24, 194, 215f., 483
Gott (→ Tod Gottes) 51f., 58f., 110, 205, 223, 226, 230, 237, 251, 253, 264, 297, 302, 326, 335, 356f., 415–418, 546
Götterdämmerung 58, 212
Gottesbeweis 297
Götze 199, 204, 213, 217, 222f., 406
Gräber 395
Grammatik 299f., 302
Griechen, griechisch 37, 41, 76, 133–139, 156, 172, 206f., 214, 229, 235, 265f., 268f., 274f., 281f., 300, 388, 467, 469, 514, 544f., 559f., 562–578
Größenwahn 14, 19, 209
Großzügigkeit 52f.
Gruft 29
gut, Gutes 101, 159, 297, 350, 417, 501
Gut und Böse 33, 359, 418f.
Gutheißen 555
Gymnasiallehrer, Gymnasium 385, 387f.

Hahn 261–263, 309
Hahnenschrei 308f.
Halkyonier, halkyonisch 147, 154f.
Halluzination 111f., 272f., 436
Hamburgische Nachrichten 19
Hamburgischer Korrespondent 19
Hamlet (Shakespeare) 112, 148
Hammer 211–213, 217f., 222, 580
Handlung 133–135
Hanswurst 20, 191, 257, 278
haranguieren 100
Harmonie 41, 94f., 99, 122
Haschisch-Welt 24
Hass (→ Todhass) 37, 51, 251f., 314, 362, 395, 464, 488, 539, 549
hässlich, Hässlichkeit 80, 91, 99f., 259, 268f., 459, 461f., 465, 473, 525
Hauptlehren 208f.
Hauptwerk 8, 105, 197f., 200, 207f.
hautrelief 131
Hedonismus, hedonistisch 102
Heidelberger Professoren, Erklärung der 387f., 564
heidnisch 229
Heiland 262, 284
heilig, Heilige, Heiligkeit 41, 71, 326, 370, 413, 444, 466, 522, 580
heiter, Heiterkeit 16, 48f., 80, 91, 106, 197, 214, 351, 446
Held, Heldin, heroisch, Heroismus 21, 73, 83, 141, 143, 335, 444f., 465, 526f.
Heldenthum und Christenthum (Wagner) 187
helfen 232
Heloten, Helotentum 381
Henoch (Buch) 370
Herakliteer 291
Herbst 199
Herde, Herdentiere, Heerden-Verthierung 109, 122, 159, 235, 257f., 274, 405, 448, 483, 507, 509, 511–513
Herrenmoral, herrenmoralisch 186f., 189–191
Herz 26, 192, 225, 324, 326, 344f., 382f., 415, 466, 475, 477, 541f.
Heterodoxien, philosophische 200
Heuchelei 395f., 457f., 522
Hexe, Hexenmeister 49, 85, 348f.
hieratisch 135–139
Hindu, Hinduismus, hinduistisch 76, 362
Hingebung 54
Hintertüren 455
Hirte 256f.
Historiker 246
historischer Sinn 287, 305
historisches Philosophieren 287
Histrio, Histrionismus 104, 120f., 396, 434f., 438
Hoffnung 37, 75, 350
Höflichkeit 43
holde Braune 378f.
Hölle 370, 395

homo mensura 460
homo poeta 141
Homöopathie, homöopathisch 231, 432–434
honnett 276f.
Horizont 71, 214, 248, 553
Hornvieh 178
horrendum pudendum 341
Hospital 160
Humanismus 387
Humanität 31, 38, 369, 380, 386, 502f.
Hund 171
Hyäne 395
Hygiene, hygienisch 365, 496, 499
Hyperboreer 154, 263, 307
Hypnose, Hypnotiseur, hypnotisch, hypnotisieren, Hypnotismus 17, 45, 85–88, 117f.
Hypochonder 350
Hysterie, Hysteriker, hysterisch, Hysterismus 16f., 45, 83f., 87, 105, 143, 175, 348f., 437f., 442

Ich als Substanz 298–300, 338–340
Ideal 34, 61, 71, 153, 160, 237, 406, 431, 486f., 507
idealisieren 429–431
Idealismus, Idealist, idealistisch 27, 62, 97, 100f., 173, 180, 186, 242, 258, 287, 295, 309, 336, 395, 420, 431, 436, 455, 460, 548f., 553, 567, 569, 571
Idealismus, Deutscher 115, 146, 150–153, 307
Idee 150, 153, 305, 307, 309, 313
Idee, fixe 55, 492
Ideen, moderne 37, 329, 525, 550
Ideenassoziation 145
Identität 298
Identitätsphilosophie 151f.
Idiosynkrasie 261, 273, 281, 285–287, 292, 443, 510, 516
Idiot, idiotisch, Idiotismus 42, 86, 92, 116, 275f., 279, 375, 486, 534
Der Idiot (Dostojewskij) 187
Idiotikon des Glücks 170
il faut tuer les passions 315f.
Illusion 111, 436
imaginär 208, 227, 237, 336, 341f., 346–348, 484
Imitatio Christi (De imitatione Christi) 412–415
Immoralismus, Immoralist, immoralistisch, Immoralität 58f., 255f., 263, 320f., 325, 486, 550
Imperativ, imperativisch 234, 307, 478f., 563
Imperium Romanum → Römer
Impressionismus 503
impressionisme morale 503
incipit Zarathustra 305, 312
increscunt animi, virescit volnere virtus 216f.
Indien, indisch 39, 41, 76, 365–369
Individuum 33, 108f., 489, 501, 505f., 509, 517, 521, 526, 545
in impuris naturalibus 393f.
Instinkt 24, 35f., 163, 204, 271, 274f., 282–284, 325f., 330, 333–335, 374, 424, 494, 507, 532, 553, 569
Instinkte, demokratische 36
Instinkt-Entartung, Instinkt-Verderbnis, Instinkt-Widersprüchlichkeit 8, 14, 45, 194, 216, 268, 274, 282, 333–335, 494
Institutionen 73, 205, 418, 509–511
Interesselosigkeit 459, 492
Interpretation 158, 241, 304, 427
Intuitivist 419
Ironie 260, 274, 279, 282
Irrenhaus 503f.
Irrtum 76, 204f., 252f., 298, 300, 304f., 329–357
Isländische Sage 190

Jansenismus 409
Ja-sagen → Bejahung
Jenseits 169, 287, 305, 377
Jesuit, Jesuitismus 162, 406, 414
Jetztzeit 37
Journal des Débats 81, 201f.
Judain, judainfrei 67
Juden, Judentum, jüdisch 33, 51, 63, 67, 72, 96f., 120, 165f., 275f., 278, 287, 366f., 369–372, 377, 400, 404, 506, 568f.
Das Judenthum in der Musik (Wagner) 96, 165
Jude, Ewiger 56f., 63
Jungfrau, höhere 50, 70
Jünglinge 153f., 174, 176, 280, 543f., 569
Junker, christlicher 193

Kaffee 82
Kaltwasserheilanstalt 174f.
Kamarina 172
Kampf 32, 160f., 435, 495
Kampf ums Dasein 66, 448–450
Kanonen, Kanonendonner, Kanonenschuss 211, 342f.
Karikatur 273
Karlsbad 175
Karpfen 332f.
Karthagisches, Karthago 143–145
Kasten 160, 358, 365–368, 387
Kastrat, Kastration, Kastratismus 313, 318, 326, 521
Katechismusform 256, 477
Katholicität des Ideals 24
Katholik, katholisch, Katholizismus 63, 156, 406, 409, 497f.
Katholizismus des Gefühls 21
Kausalität (→ Ursache) 298, 312, 329f., 335f., 343, 355
keusch, Keuscheit 54, 61, 145f., 171
Kindlein 82
Kirche (→ Christentum) 29, 318, 320f., 362f., 372, 406, 495, 504
Kirchenvater 156, 191, 412
Klapperschlange 46, 54, 82
Klarheit, beleidigende 398
Klassiker, klassisch 101, 186, 431, 434–436, 469, 559, 563f., 572
Kleinstaaterei 515f.
Kleinstes (→ *petits faits*) 116, 158
Klima 47, 146
Kloster 362f.
Klugheit 147, 216, 264, 275, 485
Knoblauch 192f., 367
Koalitionsrecht 519
Komödie 104
kompromittieren 58, 92f., 393, 458f.
Kondeszendenz 65
Königin von Saba (Goldmark) 185
Konservative 523
Kontextualisierung VIII f., 15
kontradiktorisch 106f.
Kontrapunkt 96f., 101, 113
Konvulsion, konvulsivisch 83
Kopfschmerzen (→ Akademie) 176, 481f.
Körper (→ Leib) 31, 524
Korybanten 83, 578
Korrobation 82
Kraft 214f., 236, 347, 361, 429f., 463, 532
Kraftaufwand, Prinzip des kleinsten Kraftaufwands 139f.
krank, Krankheit, Kränklichkeit, krankmachen Erkrankung 5, 13, 17, 23, 33–35, 82, 84, 110, 189f., 256f., 259, 261–263, 270, 285, 362, 481f., 494–496, 500, 502f., 530, 533–535, 548
Krebs 246, 525
Kreta 176f.
Kretin, Kretinismus 91f., 181
Kreuz 29, 176, 191–193, 557
Kreuzzeitung → *Neue preußische Zeitung*
Krieg (→ Kampf) 50, 159, 161, 171, 190, 208, 216f., 222, 314, 323, 449, 508, 513
Kriegserklärung 7, 73f., 201, 222
Kriegsmetaphorik 8, 216f., 222, 230, 511, 513
Kriminalisten 269
Krisis des Geschmacks 107
Kritik, Kritiker 295, 410
Kritik der reinen Vernunft (Kant) 297, 354
Kritik der praktischen Vernunft (Kant) 479, 522
Kritik der Urtheilskraft (Kant) 116
Kultur 3, 24, 29, 33, 36, 64, 72, 75, 216, 359, 361, 374, 382f., 506, 544
Kultur, nationale 104
Kulturkritik 18, 22
Kulturstaat 382f.
Kunst 5, 14, 18, 24, 27, 33f., 42, 61, 68, 72, 82, 102f., 105, 114, 119, 240f., 304, 358, 428–433, 436, 440, 442, 465, 469–474, 480f., 577
Kunst, demagogische 123
Kunst, dionysische 351, 577
Kunst zu lügen, lügenhafte Kunst, Talent zu lügen 14, 72, 105, 162
Künstler 17, 24, 30, 48, 63, 79f., 84, 240f., 303f., 427, 429, 431–433, 436, 440–443, 474
Künstler der *décadence*, Dekadenzkünstler 79f., 97
Künstler, moderner 37, 84
Künstliches 14, 42, 86
Kunstphilosophie (→ Ästhetik) 25

Kunstreligion 103f.
Kunstwart 20, 22, 464
Kunstwerk 93, 425
Kynismus, kynisch (→ Cyniker) 50, 171

Labyrinth 36, 124f., 176, 486
Lachen 28, 38f., 58, 215, 259
lactea ubertas 396f.
laisser aller 521f., 543
Länge 120
Langeweile, gelangweilt 169, 408, 477f.
Lärm 117f., 445
Laster 56, 172, 224, 554
Latein 390, 564
Leben 30, 33, 35, 49, 56, 82, 111, 139, 186, 191, 204, 207, 229, 252f., 261f., 265–267, 284f., 302, 314, 323, 325–327, 349f., 358, 449, 464f., 472f., 488, 494f., 498, 577
Lebensverneinung (→ Weltverneinung) 119, 262, 268, 302, 499
Lehren → Hauptlehren
Leib, Leiblichkeit 544f., 554
Leichtfüßigkeit → Füße, leichte
Leid, Leiden 41, 49, 75, 78, 103, 217, 349, 492, 504f.
Leidenschaft (→ Passion) 41, 48, 50, 80, 94, 96f., 149, 193, 268, 315–318, 320, 380, 382, 413, 453, 469, 505, 516
Leipzig 28, 40, 164, 191, 570
Leitmotiv 46, 54, 93, 99, 131
Leuchtturm 396
Lektüreanweisungen und Lektüreverhalten VIII f., 202
liberal, Liberalismus 205, 351, 457, 475, 509
libertin 410
Liebe 8, 13, 16, 49–53, 56, 58, 61, 65f., 76, 94, 96, 109, 118, 149, 215, 236, 320, 350, 377, 395, 413, 466–469, 504, 510, 516f.
Liebe, freie 74, 76, 109
Liebeshass 22
Lieder 243–245
limpidezza 47f.
Linie, gerade 259
Litterarisches Centralblatt für Deutschland 179–181
Literatur 148, 242
Lob 159
Logik 296, 390
Lohengrin (Wagner) 55, 62, 88, 93, 117, 145f., 150, 163, 174
Lüge, Lügner 8, 14, 17, 105, 227, 251f., 291, 371–373, 522, 564
Lüge, heilige 371f.
Lust 215, 347, 350f., 432, 459, 464, 478f., 579
Lust am Vernichten 579f.
Lust des Schaffens 206, 578
lux 200
Luxus 370

Macht (→ Wille zur Macht) 33, 216, 340, 374, 432, 434f., 442, 449f., 452, 462, 483
Magazin für die Literatur des In- und Auslandes 19
Magen 26, 130, 172, 344f., 444, 534
Magnetiseur, Magnetisierung 46, 87, 118f.
Maler, Malerei 303, 423, 433, 435, 437, 503
Mänaden 83
Mandarinentum 376
Manieren 113f., 276–278, 421
Mann, Männlichkeit 237f., 408, 421, 543f.
Manu-Gesetzbuch (*Mānava-Dharmaśāstra*)160, 205, 207, 287, 358, 365–369
Mars-Bewohner 158f.
Maschine, Maschinerie 37, 84, 429f., 478f., 481
Maske VII, 457f.
Masse 89, 116, 119f., 157, 168, 394, 402, 531
Materialismus 301, 309, 443
Mathematik 296
méditerraniser 53
Mechanismus, mechanistisch 341, 352
médisance 408f.
Medizin, medizinisch (→ Pathologisierung, → Psychopathologisierung) 112f., 194, 202, 216, 277, 282, 287, 495f.
Meer 49, 56, 72, 154
Meer der Harmonie, Meer der Musik 45, 49, 53, 360
Meistersinger (Wagner) 42, 49, 58, 129, 131, 167f.
Melancholie, Melancholiker 80, 117, 351, 413
Melodie, Melodik 14, 33, 55, 97–99

Melodie, unendliche 44f., 93f.
Menagerie 69, 186, 362f., 535
Mensch 35, 205, 229f., 459f., 478f., 483f., 486, 488
Menschheit 75, 101, 290, 372, 414, 417, 428, 470, 483, 501, 532, 544
Mephistopheles 88
Metall 455
Metaphysik 294f., 298, 307–309, 329
Metaphysik (Aristoteles) 523
Metaphysik des Henkers 353f.
Metaphysik der Sitten (Kant) 251
Milieu 268, 408, 528–530, 535–537
Militarismus 159f., 387
Mime (→ Schauspieler) 46, 102, 104, 121
Mimikry, *mimicry* 451–453
Miniaturismus, Miniaturist 14, 116, 158
Minotauros 176
misstrauen 247
Mitgefühl 465, 477, 503
Mitleid, Mitleiden 66, 78, 81, 103, 117, 119, 194, 417, 503f., 579
Mittag 312
Mitte, goldene 572f.
Mitteilung 474f.
mittelmäßig, Mittelmäßigkeit 376, 533, 536, 550
Mitternacht 307
modern, Moderne, Modernität 37f., 84, 194, 456, 502, 509, 514, 521, 531, 546, 550
Le moi est toujours haïssable 191f.
Mondkalb 173, 324
monstrum in fronte, monstrum in animo 269, 283
Monotono-Theismus 290
Moral 30f., 33f., 67, 73f., 76, 204, 207, 223, 229, 241, 251f., 255, 274f., 279, 284, 313–329, 331, 351, 356, 358, 360, 365, 371f., 415–419, 457, 472, 487, 494, 496f., 503, 524f., 546f., 550, 567, 569, 571
Moral, Selbstüberwindung der 30f.
Morale du Tirouvallouver 274
Moralin, moralinfrei, moralinsauer 67
moralisch-optische Täuschung 302, 311
Moralismus 283, 394, 416, 455
Moralist 24, 30f., 323f., 393, 508
Moralistik, Französische 203
Moral-Trompeter 394
mores 31
Mosaik 106, 425f., 563
Mucker, Muckertum 102f., 209, 328
müde, Müdigkeit 33, 211, 484
Mühsal 335, 513
Mumie 288, 290
München 40, 379
Musik 4, 9f., 13, 16–18, 21, 25, 27, 33, 39, 45, 47, 49, 53, 85, 87, 90, 94, 96, 102–104, 120–122, 125, 149f., 162, 181, 183, 252f., 428, 434f., 439, 442
Musik als Circe 169
Musik als Sprache (der Leidenschaft) 96, 121f., 125
Musikant 25f., 46
Musiker 21, 25, 104, 109, 115, 148f., 157
Musikalisches Wochenblatt 10, 12, 19, 84
Muskelsinn 439f.
Müßiggang 208, 211, 221, 224
Mut 216f., 225f., 228, 456, 501f., 569
myops 71
Mysterien 576–578
Mystizismus 89
mythologisch, Mythos 72, 137, 142, 352, 576f.

Nächstenliebe 194, 232, 504
Nacht, Nachtwandeln 87, 174, 309, 312, 480, 512
Nagel 334, 502
Nahrung 81, 333, 364, 367, 450, 544
Narcotica 376f., 429f., 517
Narr, Narrheit 264, 267
Nase 166, 286, 292f., 401
nationalsozialistisch 496
Natur 79, 229, 251, 325f., 450, 545–548, 553, 555
Natur, Rückkehr zur 53, 393f., 423–427, 545–548, 552
Naturalismus 325f., 330, 358f., 401, 416
Naxos 460f.
Neapel 28
Nebel 307–309, 322, 376, 391
Nerven (→ *névrose*) 86, 117, 174, 287, 346
Nervenkrankheit, Nervenzerrüttung, Nervosität 11, 400, 515f., 529f.
Neue freie Presse 19

Neue preußische Zeitung (*Kreuzzeitung*) 178f.
Neues Testament 192, 252, 313, 366, 370, 372
Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“ (Nietzsche) 11, 14
Neurastheniker 34
Neurotiker 528–530
névrose 83f., 529f.
New York 10
niaiserie allemande 573
Nichts, Nicht-Sein 34, 76f., 169, 241, 292, 473
Niedergang (→ *décadence*) 23, 32f., 38, 69, 122, 156, 158, 177, 186, 194, 204, 207, 260, 264f., 268, 303, 382f., 504, 507, 514
niedrig, Niedrige 122, 141
Nihilin 67
Nihilismus, Nihilist, nihilistisch 34, 37, 79, 81, 169, 207, 225f., 241, 254, 262f., 265, 327, 423f., 432, 443, 465, 484, 487, 490
Nikomachische Ethik (Aristoteles) 224, 235, 274, 542, 550, 572
Nirvana 76, 169
Nizza 40, 333
Nomoi (Platon) 168
Norden, nordisch 27, 47, 70, 76, 190
Nord und Süd (Zeitschrift) 89
Nornen 73, 142
Not, Notstand 113, 275f., 349, 449, 486
Novelle 27
nuances, Nuance 46, 114, 182
Null 238f., 385
Nützlichkeit 292, 557
nux 200

Objektivität 427, 443, 454, 478f.
ochsen 479f.
öffentliche Meinung 495, 519, 527, 552
Ohr (→ aushorchen) 148, 193, 219f., 290, 400
Ökonomie, ökonomisch 139f., 328, 478, 499, 506
Ontologie 304f.
Oper 26, 28, 60, 98, 101, 120, 131, 141
Oper, Große (*Grand opéra*) 168f.
Oper und Drama (Wagner) 49, 65, 74, 92f., 101, 109f., 112, 114f., 126, 141, 149, 431, 540
Operette 9, 400
Optik, optisch 105f., 189, 302, 423, 426, 453, 474
Optimismus 75, 262
Orchesterklang 39, 41f., 211
Organismus 108, 114, 333
Orgiasmus 220, 436, 559, 576f.
Ortslegende 135

Päderastie 280f., 466f.
panem et Circen 240f.
Paradoxon, Lust am 51
Parasit, parasitisch, Parasitismus 65f., 489, 495f.
Paris, Pariser 9–11, 21, 60–62, 80f., 84, 87, 168f., 382, 384, 399, 413, 507, 529, 535
Parsifal (Wagner) 5, 14, 29, 53, 57f., 63, 85, 95, 97, 99, 103, 118, 125, 139, 145f., 156, 164, 169–171, 177, 181, 480f.
partie honteuse 487
Passion, *passion* (→ Leidenschaft) 313–317
pathologisch, Pathologica, Pathologisierung (→ Psychopathologie) 41, 110, 260, 269, 272, 283, 436, 503
Pathos (→ Leiden, → Leidenschaft) 120, 133f., 136
Pathos, philosophisches 46, 120, 241
Pathos der Distanz 505f.
Pathosscenen 133–135
peinlich, Peinlichkeit 56
Perkussion 218f.
personale Großgenealogien 17
Perspektiven, perspektivisch, Perspektivismus 106, 301, 305, 310, 486
Perversität 261
Pessimismus, Pessimist, pessimistisch 14, 25, 74, 78f., 103, 152, 262f., 265, 267, 303, 314, 345, 350, 365f., 382, 384, 398, 427, 429, 432, 443, 470, 474, 494–496, 498–500, 579
petits faits 113, 399, 427f.
Pferd 254f.
Pflicht 132, 257, 386, 418, 428, 478f.
Phaidon (Platon) 31, 224, 262, 285, 300

Phaidros (Platon) 280, 467
Phallus 578
Pharisäer 404f., 415
Pharus 396
Philhellenen, Philhellenismus 559, 563, 572
Philologe, Philologie, philologisch 158, 478f.
Philosoph 30–32, 35f., 39, 41, 71, 79, 85, 204, 207, 226, 234, 247, 282, 286–292, 359f., 371, 391, 475f., 483f., 486f., 489, 522, 574f.
Philosophie 32, 34f., 79, 85, 207, 224, 235, 247, 261, 276, 286, 306, 393, 411, 467
Philtron 170
Phrasierung 157–159
Phylloxera vagnatrix 178
Phylloxera (Philloxera) Vastatrix Planch 178
Physiognomie, Physiognomiker 270, 283, 545
Physiologie, Physiologe, physiologisch 13, 17, 23, 26, 32f., 73, 81, 105, 162, 202, 204, 234, 264–266, 268, 269, 346f., 349, 362, 413, 429, 459, 461, 465, 472, 486, 521, 523–525, 528–530, 536, 544
Physiologie der Kunst 105, 186, 428f., 442, 524
pia fraus 371f.
Pietät 21
pittoresk, Pittoreskes 113, 122, 423f.
Platonismus 304, 307
Plebejer, plebejisch, Plebejismus 268, 407, 409, 486, 531, 549
Pöbel 203, 209, 267, 275–277, 279, 394, 396, 398, 421
Poetik (Aristoteles) 133, 135–138
Politeia (Platon) 268, 283, 354, 504
Politik (Aristoteles) 226
Politik, große 321
Polychromie des Ideals 153
Polyp 44
Port-Royal 409f.
Positivismus, Positivisten 294, 308f., 414f., 427
posthum geboren werden / posthume Menschen 31, 239f.
Postulat 308, 522
Präexistenz 539f., 566f.
Preußentum 443
Priap 68, 234
Priester, priesterlich 24, 34, 204, 215, 331, 352, 360f., 364–366, 371, 406f., 457, 498, 539, 544
Projektion 230, 298, 300
Protagoras (Platon) 273f.
Protestant, protestantisch, Protestantismus 184, 433f.
Proteus-Charakter 84
Provence 155
Psychologie, Psychologe, psychologisch 21, 26, 51, 80f., 202–204, 211, 220f., 224f., 248, 255, 294–296, 298, 340f., 352, 385, 399f., 408, 425, 454, 472, 524, 537, 539, 567
Psychologie des Irrtums 351
Psychologie des Künstlers 205, 220, 442
Psychopathologie, Psychopathologisierung, psychopathologisch 11, 13, 55, 83, 273
Psychopompos 36
Publikum 43, 68, 80, 132, 139, 243
Publikum und Popularität (Wagner) 173
pudeur 240
pulchrum est paucorum hominum 89, 387
Puritaner 235
Pyrrhoneer, pyrrhoneisch, Pyrrhonismus (→ Skepsis) 154, 322, 389

Qual der Gebärerin, Wehen der Gebärerin 206, 578
Quellenforschung VIII f.
querelle des anciens et des modernes 559

Rabe 263, 265
Rache, rächen, Rachsucht 229, 277, 302f., 314, 408f., 490, 539
Rachitis, „Rhachitiker“ 271f.
radikal, Radikalismus 201, 226, 324, 525
Rangordnung, Rangverschiedenheit, Rangdistanz 179, 235, 506, 520, 531
Raskolnikow (Dostojewskij) 187, 189, 538
Rasse, Rassismus, rassistisch 187, 361, 364f., 369–371, 408, 529
rationalisieren 163
Rationalismus 351, 417
Rattenfänger 82, 220
Raubtier (→ Bestie) 315, 362, 398, 512, 535
Rausch 42, 246, 429–431, 434–437, 442
reagieren 319, 389f., 437f.

Realismus 80, 554, 567, 569, 571
Rechte, gleiche → Gleichberechtigung
Recht zu leben 496
Rechtschaffenheit 101, 247f., 455, 507
recitativo, Rezitativ 130f.
Redlichkeit 152, 162, 445, 456
Reformation 91, 245
Reich Gottes 326f., 451, 405, 451
Reichswurm 177
Reineke Fuchs 276, 278
Reinheit 54
Reinheit der Musik 85
Reinlichkeit 179, 530
Reiz, Reizbarkeit (→ Überreiztheit) 26, 203, 319, 346, 389, 437, 462f., 530, 566
Recrudescenz, Rekrudeszenz 93
Relations-Welt 106
Relativierung IX
Religion 34, 64, 91, 98, 103, 142, 204, 237, 245, 306, 329, 331, 336, 348, 351, 361, 365, 371, 377, 413, 416–418, 445, 469, 515, 531f.
Religion der Liebe 370
Religion des Herzens 415
Religion des Mitleidens 119
Religion und Kunst (Wagner) 75, 103, 146
Renaissance 205, 497, 502, 527, 532, 552
Resignation 96, 417, 473
Ressentiment 279, 409, 484
Reue 232–234
Revolution, Revolutionär 51, 72–74, 150, 394, 409, 553
Revolution, Französische 109–111, 504, 549–551
Revue des deux mondes 187f., 202, 433
Revue Wagnérienne 81
Rezeption N.s VII, 12, 18–22, 138f., 178–181, 208–210, 231, 364f.
Rhachitiker → Rachitis
Rhetor, Rhetorik 14, 444
Rhinoxera 177f.
Rhinozeros 177
Rhythmik, Rhythmus, rhythmisch 21, 26, 45, 98, 122, 157–159, 172, 183, 439
riechen, Geruch 263, 265, 366, 401, 414, 530
ridendo dicere severum 38f., 80
ridendo dicere verum 38f.
Rienzi (Wagner) 169
Ring der Kette 489
Ring des Nibelungen (Wagner) 14, 42, 58–60, 72f., 77–80, 89, 117f., 131f., 141f., 177, 212, 265
Ringkampf 280
Rippe Gottes 237
Rom 156, 391, 513f.
Romantik, Romantiker, romantisch, *romantisme* 12, 14, 21, 48, 71, 87, 91, 113, 132, 142, 152, 155, 252f., 400, 409, 411, 420, 443f., 540, 548
Römer, römisch, Römisches Reich 206f., 371, 515f., 559–564
Rosengebüsch 170f.
Rückenmark 95
ruchlos 75
Ruhe des Auges 389
Runenschrift 72f.
Russen, russisch, Russland 243–245, 515f., 533

Säckingen 394
Sagacität, psychologische 10
Samariter 258
Sänger 104
Sankt Petersburg 9f., 21, 80f.
Satire, satirisch 28
satura Menippea 565
Saturnalien 474
Satzzeichen 208
Satyr, Satyrspiel 9, 20, 400, 580
Schaffen 96, 206, 251, 425, 431, 436, 442, 506, 528, 557, 578, 581
Scham 37
Schatten 222, 254f., 303, 312, 471
Schauspiel, Schauspieler, Schauspielerei, schauspielerisch 14, 16, 20f., 53, 104f., 116–119, 125, 127–129, 156f., 166, 248, 256f., 434f., 443, 550f.
Schein (→ Welt, scheinbare) 303f., 310, 564f.
Schicksal (→ Fatalismus) 20, 28–30, 50, 417, 537
Schiff, Schiffbruch 75f.
Schlange (→ Klapperschlange) 54, 342, 451, 472
Schmerz 217, 346, 349, 444, 559, 578

schön, Schönes, Schönheit 35, 79, 89f., 151, 163, 186, 205, 442f., 459–462, 465f., 473, 476, 493, 543f.
Schopenhauerei 30
Schreibe-Kuh 422
Schuld (→ Sünde) 78, 154, 349, 352, 356f.
Schule (→ Bildung → Erziehung) 478f.
Schule, gute 159
Schule der Geläufigkeit 396
Schulpforta 262, 515, 561
Schwache, Schwäche 33, 38, 74, 399, 426, 448, 450–452, 483, 545, 554
Schweine 76
Schwindel 5, 64, 567, 571
schwindsüchtig 432
Schwitzen 43, 398
Scirocco (→ Wind) 39, 43
Sechstagewerk 305
Seele 31, 35f., 45, 66, 224, 284, 314, 434, 505, 544f.
Seele, moderne 36f., 42f., 106, 171, 194
Seelen, schöne 572
Seelengröße 542
Seelenkündiger 36
Seelenwanderung 300
sehen lernen 389f.
Sehnsucht 56, 149
Seiendes 289, 297, 301
Seiltänzer 242f.
Sein 291f., 298–301, 311, 340f., 357, 564f.
Seitensprung 221
Sekretion 88
Selbstaufhebung 30, 207, 228, 248, 256
Selbstaufopferung 110, 513
Selbstbeherrschung 451f.
Selbstbejahung, Selbstverherrlichung des Lebens 191
Selbstbekenntnis 4, 477, 494, 511
Selbstbeschränkung 109f.
Selbsterhaltung 324, 330, 377, 449, 454, 459, 463, 494, 532
Selbsterkenntnis 79, 255, 261
Selbstgelöbnisse 4
Selbstkasteiung 22
Selbstlosigkeit 34, 130
Selbstmord → Suizid
Selbstneutralisierung 207
Selbstrelativierung 15
Selbstsucht 315, 488, 491f.
Selbstüberwindung 30f., 324, 477, 505, 552
Selbstverantwortlichkeit 509, 513
Selbstverachtung 24, 495, 548
Selbstvergewaltigung 161
Selbstvergrößerung 13
Selektion VII, 450, 517
Semiotik (→ Zeichenlehre) 112f., 359f.
Sensibilität 27, 83, 117, 146
sensorium commune 345
Senta-Sentimentalität 50
Sentenz 203, 223
Sexualität, Sexualleben 24, 29
Sibirien, sibirisch 533, 537
Sils-Maria 4, 15, 179
simplex sigillum veri 227
Sinne 289–294
Sinn, innerer 337
sinnlich, Sinnlichkeit 21, 24, 70, 121, 125, 146, 204, 286, 289f., 313, 317, 320, 398, 407, 429, 466, 554
Sinnlichkeit, nervöse 21
sitzen, Sitzfleisch 254
Sixtinische Madonna (Raphael) 146
Skandinavisches 143, 145
Skepsis, Skeptiker, skeptisch 154, 208, 228, 289, 296, 298, 301, 305, 307, 389, 446
Sklaven, sklavisch 122, 279, 366, 381, 452, 480, 495, 509, 512, 520f., 563
Sklavenaufstand 277, 279
Solidarität 510, 515f.
Sonne 47, 54, 64, 80, 221f., 254f., 298, 307–309, 533
Sonnenfleck 221f.
Sophisten 364, 460, 569–572
Sorrent 29
souverän, Souveränität 107, 442, 509, 515
Sozialismus, Sozialist, sozialistisch 77, 351, 371, 485, 490
Soziologie 507f.
Spanien, spanisch 40
Spannkraft 506f.
Spannung 9, 111, 135, 343f., 507, 533, 574
Sparta 381
Spaß, Späße 28
Speer 59, 73f.
Spektroskop 292f.
Spiel 21, 343

Spinne, Spinneweber, Spinneweberei 297, 467f.
Spiritismus 85
Sprache 121f., 204, 207, 298–300, 302f., 475
Sprachkritik 204, 207, 298f., 303, 475
Staat 381f., 510, 515, 540
Starke, Stärke 38, 242, 245, 270, 319, 364, 409, 448, 450–452, 533–536, 539, 545, 554, 571
Sterben 31, 261–263, 285, 495–500
Stil 4, 19, 45, 92, 106f., 114f., 125, 203, 397, 560f., 565f.
Stil, dramatischer 114f.
Stil, großer 13, 46, 161, 420, 441f.
stilo rappresentativo 130
Stimmgabel 203, 218, 222
Stimmrecht 519f.
Stimulans des Lebens, Stimulans zum Leben 82, 472f.
Stimulanz, Stimulantia 42, 472f.
stinken 401
Stoa, Stoiker, stoisch 75, 231, 315f., 322, 393, 419, 427, 467, 497, 507, 542, 567
Stockholm 10
Strafe 352, 357
Strauss (→ Kampf) 32
Stufen 258f.
Stumpfsinn 42
Stupidität 313
sub specie aeterni 288
Substanz 130, 298
Süden, südländisch 16, 27, 47–49, 154
Sudra 366f.
Suggestion 438, 443
Suizid, Selbstmord 483, 495–500
Sumpf 24, 172f., 367
Sünde, Sünder 41, 48, 55, 242, 307, 349, 362f.
Sündenfall 24, 349
Superfötation des Logischen 271
Sursum! Bumbum! 100
Sympathikus (*nervus sympathicus*) 343–346
Symposion (Platon) 220, 268, 270, 322, 459f., 466f.
Symptomatologie 359
Systematiker 247f.
Szeniker 121, 139, 147
Tabak 192f.
Tadel 159
Tageslicht 283, 471, 533
Takt 48, 334, 454f., 566
Talent 153, 168, 243
Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg (Wagner) 11, 42, 50, 55f., 60–62, 68–70, 100, 102, 117, 163, 185f.
Tanz, tanzen 43–45, 98, 112, 137, 154, 215, 252, 335, 391, 434f., 442
Tanz, maurischer 49
Tapeten-Stil 420
Tapferkeit 217, 474
Täter / Tun 298f., 340
Tatsachen, innere 336f.
Tatsachen, moralische 358f., 371
Taubstumme 475f.
Teil (→ Ganzes) 33, 107f.
Teufel 232, 314, 322, 363
Theater (→ Schauspiel) 14, 97, 117, 119–121, 168, 243
Theatrokratie 168
Theologe, Theologie 294, 353, 402, 415, 417, 445
therapeutisch, Therapie 24, 51, 194, 282
Tiefes 90f.
Tier 226, 484, 486
Tochter, höhere 50
Tod 29, 285, 287–289, 495–498, 552
Tod Gottes 59, 214
Todhass 50f., 171
Toleranz 458, 554
Ton 112f., 218f.
Ton-Semiotik 112f.
Tor (Pforte) 95
Toreador 393
Torheit, reine / reiner Tor 142f., 170, 480f.
Totalität 554
Tradition 509f.
Trägheit 96
Tragik, tragisch, Tragödie 3, 9, 29, 40, 46f., 50f., 58, 80, 90, 93, 133–135, 142, 303f., 429f., 436, 440, 443, 456, 465, 473f., 565, 579
Transfiguration 434f.
Trappisten 318f.
Trauer 307
Traum 112, 342f., 436

Treibhäuser 509, 513
Treue 54
Tribschen 29, 461
Tristan und Isolde (Wagner) 29, 45, 49, 58, 62f., 93f., 99, 117, 174
Trost 307f.
Troubadour 155
trunken, Trunkenheit, Trunksucht (→ Alkohol) 111, 172, 351, 561
Tschandala 207, 313, 366–371, 521, 539
Tübinger Stift 116
Tugend 60, 97, 101, 109, 186, 229, 235, 237, 242, 255f., 266, 273–275, 283f., 307, 327, 332, 350, 357, 393, 427, 451, 478, 483, 533, 536, 550, 554
Tugenden, männliche 249, 374
Turin, Turiner 4, 15, 40, 223
Typographie 208, 213
Tyrann, Tyrannis 119–121, 279, 286, 385, 513, 533

Übel 74f., 231
Übereilung 250
Uhr 422
Übermensch 501
überreizen, Überreiztheit 37, 83f., 175, 188, 378
Übersinnliches 153
überwältigen, Überwältigendes, Überwältigung 80, 90, 189
überzeitlich, Überzeitliches 32, 35
Überzeugung VII, 220, 237, 389, 458
umbringen 230f.
Umwerthung aller Werthe (Buchprojekt und Begriff) 7–9, 20, 194, 197, 199f., 206, 208, 211–215, 223, 353, 370, 373, 483
Unaussprechliches 45, 92, 103
Unbedingtes 297
Unbekanntes 57, 308, 338, 346
Unbewusstes, Unbewusstheit 150, 283f., 385
Unendliches, Unendlichkeit (→ Melodie, unendliche) 94, 153
Unerkennbares 151f., 307–309
Ungleichheit 111
Unglück 76, 133f., 382, 492, 544
uninteressiert 492f.
Universalität 555
Universität 376, 381, 385, 390, 456
Unnatur 229
Unpersönliche 185, 453f., 477
unpolitisch 382f.
Unredlichkeit 152
Unruhe der Optik, Unruhe des Auges 105f., 426
Unschuld, unschuldig, Unschuldiges 14, 42f., 86, 522
Unschuld des Werdens 353, 356f.
unsterblich, Unsterblichkeit 31, 240, 544, 557
Untergrund, unterirdisch 533, 546, 556
Ursache 204f., 297f., 300, 329–331, 339–348, 352f., 355
Ursachentrieb 342f., 347f., 490
Urteilsenthaltung, Urteilsverzicht (→ ἐποχή) 389f.
ut desint vires, tamen est laudanda voluptas 447
Utilitarismus, Utilitaristen, utilitaristisch 235f., 416, 419

vampirisch 317
variatio delectat 16
Vegetarier, vegetarisch, Vegetarismus 81f.
Venedig 513f.
Venezianische Epigramme (Goethe) 68, 193, 557
verantwortlich, Verantwortlichkeit 205, 356, 495f., 510, 515f.
Verbesserer, verbessern, Verbesserung 101, 205, 357–360, 363, 395, 415, 494
Verbrecher 245, 269f., 282, 318, 348, 428, 533–538
Vererbung 534f.
Verfall → *décadence* → Niedergang
Verführer, Verführung, Verführungskraft 14, 27, 46, 51, 80, 102, 169f., 240f., 301, 398, 415, 472
Vergeistigung 313f., 317f., 320f.
Vergnügen 102
Vergrößerungsglas 34
Verhängnis (→ *fatum*) 355
Verinnerlichung 35
Verkleinerung, Vermittelmäßigung 37, 302, 475
Vermögen 115f., 300
Vernichtung der Moral 251

Vernunft 153f., 204, 223, 259f., 268, 273–275, 283–286, 289, 291f., 298, 300, 302, 308, 310, 335, 402, 554, 569
Verrat 29
verschnitten, Verschneidung (→ Kastration) 229, 313, 536f.
Verstanden-Werden 239
Verstellung 251
Verträge 73, 77
Vervollkommnung 39, 417, 432, 450, 517
Verwechselt-Werden 18, 400, 406, 449
Verzweiflung 60f., 289
Vibration 111
Virtuosentum 124
virtù 483
Vision 434–437
Vitalismus 337f.
Vivisektion 24, 194, 216
vivre pour autrui 492
Volk (→ Pöbel) 290, 398, 489
Volk der Denker 374
Vollkommenheit 154, 450, 459f., 506
vornehm, Vornehmheit 20, 66, 132f., 190, 192f., 223f., 275–277, 279, 403, 475, 504–506, 563
Vorsehung 75f.
Vorstellung 94

Waffe 104, 279f., 513, 536
Wagnerei, Wagnerianer, Wagnerianismus, Wagnerismus 3f., 6, 12, 19, 27f., 30, 80, 94, 130, 156, 168, 172–174, 185, 193, 212, 230, 380, 413, 481
Wagner-Vereine 164f.
Wahnheim 77
Wahnsinn 11, 209, 272f., 499, 529, 536, 548
Wahrheit 199f., 223, 227f., 240, 245f., 251, 306, 312, 329, 347, 351, 398, 418, 470, 522
Walhall 77, 212
Wand 328
Wanzen 192f.
Wartburg 70
Wehen der Gebärerin → Qual der Gebärerin
Weib, Weiblein (→ Frau) 63–65, 87, 174, 237f., 240, 242, 246, 248f., 307, 396, 406, 415, 421, 467, 469, 509f.
Weib, anbetendes 63f.
Weib der Zukunft 57
Weimar 379
Weisheit 147, 214f., 228, 263, 265
Welt, innere 337f.
Welt, scheinbare 204, 292, 302–313
Welt, wahre 204, 292, 302–313
Die Welt als Wille und Vorstellung (Schopenhauer) 75, 78f., 94, 145, 149, 152, 267, 326f., 340, 349, 353, 441, 460, 465–467, 473, 503f.
Weltordnung, sittliche 229, 353, 355
Weltverleumdung 169
Weltverneinung 78, 100, 327, 496
Werden 30, 78, 204, 207, 287, 357, 579
Werte (→ Moral) 38, 193f., 256, 266f., 297, 311, 506, 521
Werte, Widerspruch der 193
Wert des Lebens 266f., 327
Wetter (→ Klima) 147, 528
Widernatur 315
Wiedergeburt 362
Wiederkäuen VIII, 14, 71
Wiederkunft, Ewige 206, 209, 218, 304, 472, 577, 580
Wien 10
Wille 24, 30, 76, 94, 149, 204, 241, 298, 300, 314, 326, 336f., 340, 355, 359, 378, 416, 430, 440f., 465f., 473, 493, 528, 554
Wille zum Ende, Wille zum Nichts 33f., 264
Wille zum Leben 206, 464
Wille zur Macht (Begriff) 33, 139, 224f., 251, 304, 319, 337, 354, 434f., 440–442, 448, 464, 483, 509–511, 574, 580
„Der Wille zur Macht“ (N.s nie realisiertes Buchprojekt) 130, 197f., 207, 304, 328f., 351, 357, 392, 428
Wille zum System 247
Wille zur Wahrheit 241, 465
Wille zur Wirkung 120
Willensaufhebung, Willensverneinung 76, 79, 103, 326f., 465, 473
Willensfreiheit, Willensunfreiheit 83, 109, 205, 323, 329, 332, 351–354, 533
Wind (→ Scirocco) 199
Wirklichkeit 296, 311f., 341
Wirkung (→ Wille zur Wirkung) 126, 133f., 329–331, 336f., 352f., 531

Wissen 225f.
Wissenschaft, wissenschaftlich 63, 114, 157, 262, 294–296, 311, 336, 358, 381, 402f.
Wissenschaft, fröhliche (→ *gaya scienza*) 28
Wissenschaften, moderne 38
Wissenschaftsbetrieb 380f.
Witz, tragischer 51
Wolken, Gewölk 100, 153f., 181
Wunde 216f.
Wunder 54, 145f., 164, 215
Wünschbarkeit 322, 474, 484, 486f.
Wunschheim 77
Würde 257, 420
Wurm 250, 410, 472, 509

x 21

Zähmung 205, 324, 358, 360–363, 371
Zahnarzt 317
Zahnstocher 131
Zauberer 46, 53, 82, 171, 258
Zeichenlehre, Zeichenrede 296, 359f.
Zeichen-Welt 352
Zeitgeist 527
Zeitgemäßes 31
Zeitgeschmack 31
Zeitschriften, Zeitungen 11
Zellen 108
Zerstreute 4
Ziel 259
Zirkus (→ Akademie) 117f.
Zivilisation 37, 72, 361f., 394, 457, 527, 529, 546–548
Züchtung 160, 205, 358, 360–362, 365, 368, 371, 450, 483, 488, 509, 514
Zufall 34, 76, 426
Zukunft der Musik 47, 53
Zürich 183
Zweck 354–356
Zweideutigkeit der Werte 38
Zwilling 197

Personenregister

Abel, Günter 296, 304, 319, 356, 449
Acampora, Christa Davis 280, 480
Achilleus 399, 446
Acton, Lord John Emeric 374
Adam 238
Adorno, Theodor W. 22
Aenesidemus 297
Ahasveros 57–58
Aischylos 90, 136
Ajax (Sohn des Telamon) 399–400
Ajax der Lokrer 399
Alain (Émile Chartier) 396
Alberich 142
Albert, Paul 48, 202, 321, 398, 408–412, 414, 420–421, 454, 528
Alexander III. der Große, König von Makedonien 255, 481, 526
Alfieri, Vittorio 161–162
Allen, Joseph Henry 447
Allen, William Francis 447
Allison, David B. 304
Altmann, Amandus 279
Ambros, August Wilhelm 55
Amfortas 480
Anaximander 357
Andler, Charles 67
Andreas-Salomé, Lou 40, 45, 217, 511
Ansell-Pearson, Keith X
Äolos 154
Apollon 265, 353
Apollonios von Tyana 71
Appel, Sabine 214
Argenson, Marc-Pierre d' 566
Ariadne 176, 460–461
Aristobulos 568
Aristophanes 135, 153, 273, 281, 568
Aristoteles 133, 135–137, 224, 226, 235, 264, 271, 274, 277, 280, 301, 493, 523, 542, 550, 572, 578–579
Aristoxenos von Tarent 268
Arndt, Ernst Moritz 253–254
Arnobius der Ältere 202, 234, 461, 576–578
Artemis 146
Aschheim, Steven E. 210
Asklepios 261–262
Ast, Friedrich 565
Athene 399
Attali, Patrick X
Aubigné, Théodore Agrippa d' 166–176
Augustinus, Aurelius 15, 307, 319, 322
Avenarius, Richard 140
Avenarius, Ferdinand 20, 183, 383, 464
Avicenna (Abu Ali al-Husain ibn Abdullah ibn Sina) 363

Babich, Babette E. 267
Bach, Johann Sebastian 41, 121
Bachtin, Michail 566
Baedeker, Karl 92
Baeumler, Alfred 231, 356, 561
Bagehot, Walter 216, 452, 512
Bahnsen, Julius 106–107
Bain, Alexander 221, 253, 430–431, 464, 559
Balke, Friedrich 534
Balzac, Honoré de 316, 410–411, 423, 524
Bär, Jochen A. 214
Barbera, Sandro 402, 552
Barbey d'Aurevilly, Jules 530
Barine, Arvède (Louise-Cécile Vincens) 417–418, 542
Bates, Donald L. 452
Baucher, François 255
Baudelaire, Charles 5, 23–25, 32, 79–81, 113, 306, 410–412, 525, 530
Baudrillard, Jean 304
Bauer, Bruno 23, 322
Baumann, Johann Julius 550
Baumgartner, Adolf 575
Baumgartner, Marie 43, 89, 225
Becker, Otto 388
Beethoven, Ludwig van 27, 49, 65, 90, 98, 101, 120–121, 133, 150, 184–185, 239, 455
Behler, Ernst 455
Bekker, Immanuel 388
Bellaigue, Camille 116, 129, 148, 172, 385
Benders, Raymond J. XIII
Benne, Christian X, 219
Benoit, Camille 391
Bentham, Jeremy 419

Bérard-Varagnac, Arsène Émile 124, 202, 239, 372, 395–397, 402, 404, 419–423, 446–447
Berger, Oskar 86
Bergk, Theodor 137
Berlepsch, Hermann Alexander von 155
Berlioz, Hector 21, 26
Bernauer, Markus 173
Bernini, Lorenzo 21, 181–183
Bernoulli, Carl Albrecht XIII, 267
Berry, Jessica N. 229
Bertram, Ernst 278
Besnard, Franz von 234, 461, 576–578
Bett, Richard 229, 482, 561
Bismarck, Otto von 140, 156, 160, 375–376, 520, 540
Biterolf 70
Bizet, Geneviève 9
Bizet, Georges 13, 16, 26–28, 39–45, 47, 49, 51, 102, 167, 252, 393
Bleibtreu, Carl 188–189, 375–376, 401, 404, 455
Blondel, Eric 218
Bock, Carl Ernst 219, 346, 432, 437, 499–500
Boerhaave, Hermann 227
Bohley, Reiner 262, 561
Boie, Heinrich Christian 379
Boileau, Nicolas 32
Bonfiglio, Thomas 365
Borchmeyer, Dieter 29, 104
Borghi-Mamo, Erminia 40
Borgia, Cesare 501, 534
Born, Marcus Andreas X, 220–221, 513
Börne, Ludwig 404
Borsche, Tilman 291
Bossuet, Jacques-Bénigne 32, 471–472
Bourdeau, Jean 25, 201, 212
Bourget, Paul 11, 13, 24–25, 32–33, 36, 104, 106–109, 112–115, 138, 158, 192, 202, 239, 254, 264, 282, 396, 398–400, 403, 412, 420, 424, 426, 428, 431, 470, 474, 524, 534, 563
Bournet, Albert 514
Bourquin, Christophe 208
Bouterweck, Friedrich Ludewig 36
Boutet, Anne-Françoise-Hippolyte 129
Braatz, Kurt 404
Brahms, Johannes 14, 183–185
Braid, James 86–87, 118
Brandes, Georg 4, 6, 9–10, 80, 83, 101, 139, 143–144, 187, 190, 201–202, 221, 225, 252, 384, 398, 400, 406–407, 423, 431, 462, 524–525, 553
Brennecke, Detlef 364
Brobjer, Thomas H. X, 202, 208, 218, 269, 287, 291, 342, 404, 420, 443, 449, 460, 468, 508, 531, 567, 569, 571
Brochard, Victor 202, 274, 277, 285, 289–291, 296–298, 301, 311, 571
Brockhaus, Hermann 28, 100, 175, 332, 490, 523
Brose, Karl 399
Brosses, Charles de 300
Brown, Richard S. G. 524
Brunetière, Ferdinand 84, 132, 144, 202, 273, 350, 416, 432, 472, 503, 529, 543, 546–549, 566
Brünnhilde 42, 74, 77–79
Bruno, Giordano 380
Brusotti, Marco X, 279, 319, 348, 456, 468, 550
Büchmann, Georg 38, 374, 394
Büchner, Ludwig 450–451
Buckle, Henry Thomas 393, 531
Buddensieg, Tilmann 560
Buddha (Siddhartha Gautama) 41, 367
Bülow, Hans von 4, 7, 63
Bunge, Gustav von 337–338, 439, 525
Bunsen, Robert 388
Burckhardt, Jacob 6, 182, 202, 214, 283, 285, 317, 320, 331, 333, 348–349, 374, 383, 386–387, 433, 461, 501–502, 543, 570, 574–575
Burger, Hermann 498
Burke, Edmund 90
Byron, George Noël Gordon Lord 395–396, 514

Cabani, Pierre Jean Georges 524
Caesar, Gaius Julius 481–482, 513, 539–540
Cagliostro, Allessandro Conte di (eigentlich Giuseppe Balsamo) 37, 46, 84–87, 194
Cameron, Frank 375
Campioni, Giuliano 84, 132, 143, 155, 188, 362, 393, 396–398, 401–402, 404, 411, 421, 526–527, 538, 541

Camus, Albert 231
Cancik, Hubert 210, 369, 559, 561, 563, 567
Cancik-Lindemaier, Hildegard 567
Cardano, Gerolamo 534
Carlyle, Thomas 72, 86, 130, 192, 235–236, 258, 278, 393, 398, 443–446, 499, 531–532
Caspari, Otto 54, 66, 88, 145, 261, 299, 348, 353, 364, 512, 539
Cassini, Jean Dominique 566
Catilina, Lucius Sergius 539–540, 561
Cato, Marcus Porcius 233
Catullus, Gaius Valerius 461
Caysa, Volker 437
Cellini, Benvenuto 351, 534
Chamfort, Nicolas 51, 407
Charcot, Jean-Martin 83–84, 188, 269, 349, 462
Châtelet, Émilie du 249
Chaves, Ernani 402
Cherbuliez, Victor 446
Choung, Dong-Ho 450
Christaller, Erdmann Gottreich 404
Christaller, Johann Gottlieb 404
Christians, Ingo 520
Cicero, Marcus Tullius 16, 270, 393, 479, 540, 543–544, 560
Cioran, Emile M. 525
Claessens, Peter 218
Claude, Antoine Louis 524
Claus, Roland 545
Claussen, Johann Hinrich 555
Clemens von Alexandrien 322
Clergeau, Abbé 105
Cobet, Christoph 335
Colli, Giorgio 20, 210
Comte, August 247, 294, 299, 308–309, 412, 414–415, 491–492, 507, 528, 541–542
Constant, Benjamin 52–53
Conway, Daniel W. 265
Cornaro, Alvise (Luigi) 331–333
Corneille, Pierre 132–133, 139, 469
Corssen, Paul Wilhelm 560–561
Cotta, Gaius Aurelius 543
Courbet, Gustave 79–80
Cousin, Victor 469
Creighton, Mandell 374
Crescenzi, Luca 263, 281, 343, 368, 404, 468, 570, 576
Creuzer, Georg Friedrich 265, 576, 578
Cromwell, Oliver 445
Custine, Astolphe Louis Léonor, Marquis de 457, 523
Czerny, Carl 396

Daffner, Hugo 40, 44, 46, 48–50
Dahlhaus, Carl 78
Dahlkvist, Tobias 263, 500, 533
Damastes (Prokrustes) 525
Dannhauser, Werner J. 261
Dante Alighieri 124, 395
Därmann, Iris 431, 437
Darwin, Charles 140, 398, 448–452, 501
Dehmel, Richard 221
Delacroix, Eugène 21, 79–80, 514
Deleuze, Gilles 279, 461
Dellinger, Jakob 298
Demokrit von Abdera 271, 291, 300–301, 382
Derély, Victor 187
Descartes, René 227, 290, 299, 338, 465
Desprez, Louis 122, 202, 401, 530
Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, Comte 524
Detering, Heinrich X, 104
Deussen, Paul 6–7, 200, 294, 368
Dickopp, Karl-Heinz 310
Diderot, Denis 44, 475
Didi-Hubermann, Georges 83
Diels, Hermann 357, 507
Dierse, Ulrich 322
Diethe, Carol X
Dinger, Hugo 74
Diogenes Laertius 75, 353, 389
Diogenes von Sinope 266, 353
Dionysios von Halikarnassos 565
Dionysos 137, 176, 202, 220, 227, 234, 335, 353, 456, 460–461, 526, 555, 559, 575, 577–578, 580
D'Iorio, Paolo X, 298
Djurić, Mihailo 46, 436, 461
Dombowsky, Don 375, 527, 532
Dostojewskij, Fjodor 81, 187–189, 202, 245, 317, 533, 537–538
Doudan, Ximénènes 471

Dove, Alfred 14
Dries, Manuel X, 291
Dühring, Eugen 202, 267, 279, 302, 369, 385, 522, 531
Dujardin, Edouard 81
Dumas, Alexandre 24–25
Ebanoidse, Igor 576–577
Ebrard, Johann Heinrich August 369
Eckart, Wolfgang U. 516
Eckermann, Johann Peter VIII, 384
Eichberg, Ralf X, 198
Einstein, Alfred 106
Elia (Prophet) 265
Eliot, George 415–418, 477, 542, 545
Elsa 62, 150
Elst, Koenraad 358
Emerson, Ralph Waldo 130, 231, 445–446
Empedokles 290
Epiktet 567
Epikur 15, 239, 301
Epinay, Louise Florence Pétronille de La Live d' 476
Erda (Jörd) 141–142
Erdmann, Johann Eduard 415
Erdmannsdörffer, Bernhard 388
Eros 49, 322
Eschenbach, Wolfram von 56, 480
Espinas, Alfred 44, 66, 360–361, 517, 543
Etter, Annemarie 365–369
Eva (Genesis) 578
Eva (*Meistersinger*) 58, 129, 131
Euklid 290
Euripides 33, 135, 163, 227, 578
Eye, August von 36
Eymery 364

Faguet, Émile 122, 166–167, 202, 315–316, 397, 421, 458, 469, 543
Falckenberg, Richard 12
Fechner, Gustav Theodor 140
Fénelon, François de Salignac de La Mothe 397, 573
Féré, Charles 81, 84, 202, 246, 254, 269–270, 282–283, 319, 347, 355, 384, 430–431, 437–440, 442–443, 461–463, 473, 475, 495, 498–500, 524, 529, 533, 535
Ferrari Zumbini, Massimo 5, 22
Fétis, François-Joseph 93
Feuerbach, Ludwig 230, 416
Fichte, Johann Gottlieb 51, 299
Figal, Günter 461
Fischer, Engelbert Lorenz 336
Fischer, Kuno 66, 116, 233, 250, 288, 307, 355, 388, 465, 468, 489, 552, 555
Flaubert, Gustave 25, 92, 143–145, 192, 254, 470, 474, 504, 524–525
Fleischmann, Adolf 10
Flügel, Ewald 444
Fontenelle, Bernard Le Bovier de 566
Fornari, Maria Cristina 44, 143, 399, 448, 491–492, 508, 512, 515, 518–519
Förster, Bernhard 5
Förster(-Nietzsche), Elisabeth 4, 6, 9, 130, 198, 373, 562
Foster, Michael 222, 524
Foucault, Michel 246
Foucher, Paul 48, 127, 132, 202, 274, 393, 407, 409, 562
Fouillée, Alfred 226, 493, 507
France, Anatole (Jacques-Anatole Thibault) 88, 390–391, 412, 420, 564
Franz von Assisi 403
Frauenstädt, Julius 473
Freerk, Marion X
Freud, Sigmund 343, 504
Freytag, Gustav 135
Friedrich II. der Große, König von Preußen 147, 479
Friedrich III., deutscher Kaiser 375
Fries, Jacob Friedrich 92
Fritsch, Theodor 242, 369
Fritzsch, Ernst Wilhelm 10, 12, 84, 454
Fromentin, Eugène 428
Froude, James Anthony 130, 192, 202, 235–236, 278, 398, 443–446
Fuchs, Carl 6, 12, 27, 33, 45, 157–159, 183, 200, 276, 278, 446, 558
Furius Antias 216

Gagern, Carlos von 245
Galiani, Ferdinando 202, 476–477
Galton, Francis 202, 269, 272, 361, 365, 436, 480, 511–512, 533–536, 544
Garve, Christian 147
Gasser, Reinhard 347

Gautier, Théophile 79, 422
Gavarni, Paul 237–238, 248
Gebhart, Émile 569
Geffcken, Friedrich Heinrich 375
Gegenbaur, Carl 388
Gellius, Aulus 216
Gelzer, Johann Heinrich 457
Georgsson, Peter 218
Gerhardt, Volker 261, 360, 374, 429, 505, 555
Gersdorff, Carl von 6, 28, 177, 212, 561
Gervinus, Georg Gottfried 172
Geuss, Raymond 571
Geyer, Ludwig 165
Gibbon, Edward 23, 32
Gide, André 256
Gillespie, Michael Allen 203
Giovanoly, André 94
Glasenapp, Carl Friedrich 11, 54, 93, 97, 103, 119, 142, 149
Gobineau, Joseph Arthur de 187, 363–364, 380
Goedert, Georges 303
Goethe, Johann Wolfgang von VIII, 14, 30, 44, 51–52, 65–68, 70–71, 88, 121, 126, 154, 174–175, 191–193, 202, 205, 218, 220, 239, 263–264, 278, 320, 373, 382–384, 391, 395, 455, 464–465, 480, 487, 499, 502–503, 516, 532, 541, 545, 551–557, 560, 573–573, 577
Goldmark, Karl 185–186
Goncourt, Edmond Huot de und Jules Huot de 25, 83, 92, 106, 113–115, 122, 138, 202, 230, 237–240, 243, 248, 395–396, 399–401, 403, 407–409, 412–413, 420, 422–426, 428, 458, 470, 527
Gooding-Williams, Robert 313
Gori, Pietro 342
Görner, Rüdiger 391, 395
Görres, Johann Joseph 480
Gossman, Lionel 387
Gottsched, Johann Christoph 147
Götz, Frank 550
Gournay, Vincent de 521
Graetz, Heinrich 51
Grau, Gerd-Günther 374
Grätzel, Stephan 429
Grimm, Jacob 25, 36, 88, 217, 221, 265, 315–316, 322, 347–348, 380, 467, 473
Grimm, Wilhelm 25, 36, 88, 217, 221, 265, 315–316, 322, 347–348, 380, 467, 473
Grob, Karl X
Groddeck, Carl Theodor 515
Groddeck, Wolfram 221, 255, 376, 578
Groff, Peter S. 258
Grosse Wiesmann, Hannah X-XI
Grote, George 571
Grzelczyk, Johan 283
Gsell Fels, Theodor 155
Gugler, Bernhard 95
Günther, Friederike Felicitas 455
Günther, Georg 135
Günzel, Stephan 218
Gury, Jean-Pierre 406
Guyau, Jean-Marie 202, 232, 290, 293, 299, 331, 340–341, 346, 351, 382, 413, 427–428, 431–432, 459, 462–463, 473, 489, 527–528, 534
Gwinner, Wilhelm 319

Haase, Marie-Luise 362, 480, 512, 535
Haaz, Ignace 319
Haeckel, Ernst 450
Hagen (von Tronje) 142, 265
Hagen, Edmund von 179
Hahnemann, Samuel 434
Halévy, Ludovic 27, 177
Halkyone 154
Hammer, Fritz 210
Händel, Georg Friedrich 95, 184
Hanslick, Eduard 11–12, 19, 28, 39, 42, 84, 149, 151, 167, 173–174, 185, 193
Hartmann, Eduard von 202, 284, 347, 385, 456
Hatab, Lawrence J. 279, 515
Hauptmann, Gerhart 178
Haym, Rudolf 107, 151
Hebbel, Friedrich 90, 231
Hebel, Johann Peter 326
Heckel, Emil 164
Heffter, Moritz Wilhelm 288
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 90, 150–153, 214, 404, 464–465, 556
Hehn, Viktor 66–71, 126, 175, 192, 202, 218, 220, 278, 304, 373, 383–384, 395, 433, 455, 464, 516, 551–554, 557, 577

Heidegger, Martin 304, 437, 578
Heidenhain, Rudolf Peter Heinrich 86
Heigelin, Johann Friedrich 380
Heine, Heinrich 57, 192, 229, 363, 400, 464–465
Heinze, Karl Friedrich Rudolf 388
Helena 177
Hellwald, Friedrich von 88, 160, 202, 237, 244, 361–363, 374, 377, 452, 504, 518, 569
Helmholtz, Hermann von 456
Henckel, Wilhelm 187
Hennis, Wilhelm 570
Herakles 258
Heraklit 290–292, 507
Herbart, Johann Friedrich 336
Herder, Johann Gottfried 68–69, 278, 489, 502
Hering, Ewald 334
Herrmann, Emanuel 74–75, 140, 161, 202, 216, 292, 294, 315, 320, 331, 363, 377, 426, 506, 516–517, 544
Hermes 36
Herodias 145
Hersch, Isaak Moses 173
Herwegh, Georg 75
Herz, Henriette 67
Herzen, Alexandre 283, 351
Herzen, Alexander Iwanowitsch 244–245
Hesiod 568
Heyne, Moritz 379
Hieronymus, Sophronius Eusebius 15
Higgins, Kathleen Marie 235
Hilberer, Thomas 396
Hillebrand, Karl 380, 398, 403, 406–407, 501
Himmelmann, Beatrix X, 391
Hirsch, Jenny 335
Hobbes, Thomas 362
Hödl, Hans Gerald 63, 217, 334, 461, 527, 560–561, 580
Höffding, Harald 95, 202, 224, 255, 273, 293, 301, 311–312, 329–330, 334–335, 338, 340, 347, 350–351, 456, 463–464, 532, 538, 567, 574
Hoffmann, David Marc 172, 210
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus 89, 100, 118
Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich 170–171, 374–375
Hofmannsthal, Hugo von 278
Hölderlin, Friedrich 34, 214, 573
Holmes, Oliver Wendell 476
Holsten, Karl 388
Holten, Carl von 4, 7
Holz, Hans Heinz 260
Holzer, Angela 482
Homer 29, 76, 135, 280, 399–401, 472, 490, 568
Honegger, Johann Jakob 543
Horatius Flaccus, Quintus 38, 206, 387, 558, 561–563, 572
Hörisch, Jochen
Horn, Anette 282, 580
Horn, Artur von 388
Houssaye, Henry 148
Hugo, Victor 16, 121–124, 127, 129, 157, 166–167, 278, 395–396, 399, 410–412
Hume, David 330, 338, 346
Hummel, Johann Nepomuk 384

Ibsen, Henrik 145
Institoris, Heinrich (Heinrich Kramer) 212
Io 397
Isis 515
Isolde 58, 62–63, 79

Jacobi, Friedrich Heinrich 69, 92, 218
Jacolliot, Louis 202, 287, 357, 365–371, 521
Jähn, Friedrich Wilhelm 55
Jahn, Otto 163, 167
Janet, Paul 414
Janz, Curt Paul 170, 173, 262, 560
Jenkins, Scott 571
Jesaja (Prophet) 578
Jesus Sirach 239
Jesus von Nazareth 17, 71, 82, 133, 141, 193, 278, 282, 316,-317, 322, 328, 404–405, 415, 526, 529
Johannes (Evangelist) 51, 193, 306, 309, 322, 328
Johannes der Täufer 145
Johnson, Dirk R. 449
Joly, Henri 66, 84, 202, 526
Jordan, Wolfgang 394
Jovanovski, Thomas 261

Jünger, Ernst 214, 231
Jupiter 50

Kail, P. J. E. 346
Kallikles 364, 571
Kant, Immanuel 66, 92, 115–116, 119, 151–152, 175, 250, 295, 297–298, 303, 308, 313, 353–354, 372, 382, 391, 396, 454–455, 459, 478–480, 489, 492, 513, 522, 551, 554
Karl X., König von Frankreich 166–167
Karneades von Kyrene 291
Karr, Alphonse 92, 238
Kassandra 399
Kattanek, Sita Maria XI
Kaufmann, Walter 261, 282
Keller, Gottfried 376, 487
Kelly, Alfred 450
Kelterborn, Louis 575
Kennaway, James 11
Keppler, Friedrich 164
Keyx 154
Kiedaisch, Petra 214
Kimmerle, Heinz 336
Kirke 76, 240
Klages, Ludwig 217, 272
Klaiber, Tilo 342, 394
Kleist, Heinrich von 270
Klettenberg, Susanna Katharina von 572
Klinger, Friedrich Maximilian 172
Klingsor 46, 53, 57, 170–171
Klopstock, Friedrich Gottlieb 68–70, 552, 557
Knebel, Karl Ludwig von 218, 553
Knoche, Michael X
Knox, John 445
Koch von Berneck, Max 92
Koegel, Fritz 172, 226
Kohlenbach, Michael 271
Kohli, Christine Elisabeth XI, 81, 533
König, Theodor 540
Königsberger, Leo 388
Konstantin I. der Große (Flavius Valerius Constantinus), römischer Kaiser 176
Kopp, Herrmann 388
Köselitz, Heinrich 3–7, 9, 11, 20, 26–28, 40, 44, 46–47, 56, 58, 68, 81, 85, 118, 120–121, 145–146, 164–167, 170, 175, 177, 183–185, 190, 198, 200–201, 209–211, 216–217, 252–253, 287, 365, 403, 412, 420, 481, 525, 531, 539, 558, 562
Kotzebue, August von 129
Kranz, Walther 357, 507
Kraus, Karl 178
Krause, Erdmuthe 87
Krauss, August 92
Kreimendahl, Lothar X
Kriton von Athen 262, 285
Kröner, Eugen 293, 346, 439
Krug, Gustav Adolf 28–29
Krummel, Richard Frank VIII
Kuhn, Elisabeth 548
Kundry 57–58, 125, 170, 480
Kunze, Carl Ferdinand 81, 83, 105, 175, 219, 346, 377, 432, 437, 444, 499–500

Laak, Dirk van 320
Laarmann, Matthias 394
La Bruyére, Jean de 227, 458
Lachmann, Karl 73
Ladendorf, Otto 540
La Fontaine, Jean de 458
Lagarde, Paul de 67, 369, 404
Laks, André 138
Lamairesse, Eugène 274
Lamartine, Alphonse de 421, 520
La Mettrie, Julien Offray de 479
Lampl, Hans Erich 81, 246, 269, 282, 340, 430, 462–463
Landerer, Christoph 12, 165
Lane, Melissa 445
Lange, Friedrich Albert 44, 202, 267–268, 270, 273–274, 280–281, 518–519, 571
Lao-tse 366
Large, Duncan IX, 227, 234, 258, 263, 284, 315, 343
La Rochefoucauld, François VI., duc de 44, 458
Lasaulx, Ernst von 263
Lasson, Adolf 550
La Tour, Bertrand de 272
Lauble, Michael 231
Lawrence, David Herbert 394
Lecky, William Edward Hartpole 202, 497
Leibniz, Gottfried Wilhelm 283, 566
Leiner, George H. 27

Lejeune, Philippe 162
Lélut, Louis François 273, 342
Lemaître, Jules 202, 249, 397, 400, 420–421
Lenau, Nikolaus 394
Leo XIII. (Papst) 351
Le Rider, Jacques 395–396
Leroy-Beaulieu, Anatole 244–245
Lessing, Gotthold Ephraim 215, 305, 457
Letourneau, Charles-Jean-Marie 524
Levin, Rahel 67
Lewes, George Henry 545
Lichtenberg, Georg Christoph 270, 322
Liebmann, Otto 109, 145, 202, 227, 283, 301, 334, 341, 354–355, 359–360, 459–460, 506
Liliencron, Detlev von 210
Lindau, Paul 11, 62, 89, 95–96, 99–100, 107, 480
Linus, Bischof von Rom 568
Lipperheide, Christian 91
Lippert, Julius 363
Liszt, Franz 63–64, 155–157, 191, 396
Littré, Émile 414–415, 531
Livius, Titus 397, 560, 564
Lobeck, Christian August 575–577
Loeb, Paul S. 497
Lohengrin 62–63, 145, 150
Lombroso, Cesare 269, 535–536
Löschenkohl, Birte 343
Loukidelis, Nikolaos X, 284, 299, 302, 355, 360
Love, Friedrich R. 46, 53
Lovejoy, Arthur O. 489
Löw, Reinhard 298
Löwenfeld, Leopold 81, 84, 175
Löwenthal, Max von 394
Lucanus, Marcus Annaeus 472
Ludwig II., König von Bayern 245
Ludwig XIV., König von Frankreich 401, 530
Lukas (Evangelist) 133, 148, 192, 219, 258, 316, 326, 405, 522
Lukian von Samosata 566, 570
Lustila, Getty L. 460, 571
Lütkehaus, Ludger 77
Luther, Martin 49, 51, 70, 93, 213, 219, 278, 451, 466, 513, 536
Luyster, Robert 461
Lypp, Bernhard 105, 429
Maas, Julia XI
Mach, Ernst 202, 339, 342, 476
Machiavelli, Niccolò 239, 569
Magnus, Bernd 302, 501, 542
Mahmud von Ghazni (Sultan) 363
Mainländer, Philipp 498
Malebranche, Nicholas 566
Malthus, Thomas Robert 450
Manet, Édouard 79–80
Mann, Heinrich 273, 420, 424
Mann, Joel E. 460, 571
Mann, Thomas 22, 82, 121, 138–139, 214, 273, 343, 364–365, 383, 420, 424
Manu 160, 205, 207, 287, 358, 365–369, 372, 387
Marchesi, Luigi 183
Maria (Mutter Jesu) 146, 522
Marivaux, Pierre Carlet de 566
Mark Aurel (Marcus Aurelius Antoninus Augustus), römischer Kaiser 71, 167, 559
Markus (Evangelist) 148, 219, 316, 318, 327, 440
Marsyas 220
Martha von Bethanien 522
Marti, Urs 321, 515, 546, 550
Matthäus (Evangelist) 80, 148, 176, 178, 185, 190, 192, 215, 219, 296, 309, 316, 318, 322, 326, 387, 440
Mauch, Philipp 330
Maudsley, Henry 351
Maupassant, Guy de 143, 254
Mayer (Mayr), Johann Simon 182
Mayr, Richard 362, 380
Mazzini, Giuseppe 47
McNeill, David N. 270
Medwin, Thomas 251
Mehring, Franz 327
Meilhac, Henri 27, 177
Meiners, Christoph 565
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 117, 154, 167, 184
Menippos von Gadara 565
Menzel, Wolfgang 460
Mephistopheles 88
Mérimée, Prosper 26–27, 47–48, 321, 403, 427–428, 454, 573
Merlio, Gilbert 387

Meyer, Conrad Ferdinand 376
Meyer, Richard M. 7
Meyerbeer, Giacomo 55, 126, 168–169, 185
Meysenbug, Malwida von 7–8, 29, 58, 61–62, 85, 156, 176, 181, 191, 216
Michel, Émile 433
Michelet, Jules 393, 397–398
Mierendorff, Carlo 231
Mill, John Stewart 145, 205, 236–237, 335, 398–399, 415, 419, 504, 511–512, 515, 518–520, 531
Miller, Charles Anthony 187
Milton, John 471–472
Minos 176
Minotaurus 176
Mirabeau, Honoré-Gabriel de Riquetti, comte de 249
Mittmann, Thomas 369
Mohammed (Prophet) 373
Molière, Jean Baptiste 458
Moloch 144
Mommsen, Theodor 537
Mondor, Henri 396
Mone, Franz Joseph 265
Monod, Gabriel 8
Montaigne, Michel de 232–233, 398, 407
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède et de 32, 146
Montinari, Mazzino IX, 20, 197–198, 218, 223–224, 282, 285, 304, 392, 524, 561, 580
Moore, Gregory 11, 174, 219, 283, 347, 371, 381, 449, 508
Moreau de Tours, Jacques-Joseph 83, 272
Morgenthaler, Walter 376
Mörike, Eduard 563
Morillas, Jordi 538
Morillas Esteban, Antonio 52, 500, 542
Mosenthal, Salomon Hermann von 185
Mozart, Wolfgang Amadeus 101, 476
Mugnone, Leopoldo 41
Müller, August 363
Müller, Enrico X, 17, 208, 261, 272, 280, 564, 574
Müller, Friedrich 364
Müller, Friedrich Max 368
Müller, Karl Otfried 138
Müller-Buck, Renate 383, 464, 552
Müller-Lauter, Wolfgang 22, 81, 109, 216, 282, 288, 319, 327, 354, 449–450, 577
Müller-Schöll, Nikolaus 169
Müntzer, Thomas 212
Musäus, Johann Carl August 374
Musset, Alfred de 427–428
Musil, Robert 22, 95, 106, 261

Nägeli, Carl von 202, 294, 296, 301, 341, 449–450, 506, 524
Napoleon I. (Napoléon Bonaparte), Kaiser von Frankreich 239, 362, 372, 382–384, 398, 526–528, 532, 537, 546, 554
Napoleon III. (Charles-Louis-Napoléon Bonaparte), Kaiser von Frankreich 537
Naumann, Constantin Georg 4–7, 9–10, 39, 194, 197–198, 200–201, 211, 213, 359, 386, 392, 454
Naumann, Emil 185
Naumann, Gustav 210
Nehamas, Alexander 261
Neurohr, Johann Andreas 147
Newton, Isaac 566
Neymeyr, Barbara 22, 95, 261
Nicolai, Rudolf 138
Niebuhr, Georg VIII, 69
Niehues-Pröbsting, Heinrich 353, 566
Niemeyer, Christian 220, 247, 292
Nies, Klaus-Dieter 475
Nietzsche, Franziska 130, 562
Niobe 573
Nisard, Désiré 446–447
Noah 265
Nohl, Hermann 310
Nohl, Ludwig 56–59, 65, 72–73, 91, 161, 164–165, 171, 202, 245–246, 480–481
Nordau, Max 335

Odysseus 56–57, 76, 240, 399
Oettingen, Alexander von 374
Offenbach, Jacques 177, 400–401
Oldenberg, Hermann 41
Olympiodoros der Jüngere 263
Ölzelt-Newin, Anton 492
Orpheus 568
Orsucci, Andrea 266, 310, 346, 363–364, 377, 449, 506, 508
Osterhammel, Jürgen 520

Ottmann, Henning 168, 187, 321, 354, 364, 496, 508, 550, 571
Overbeck, Franz 6–7, 10, 15, 29, 51, 173, 187–189, 198, 200, 202, 209–210, 222, 225, 264, 307, 331, 333, 337, 355, 386, 401, 515, 525, 527, 539, 546, 558, 567
Ovid (Publius Ovidius Naso) 154, 371, 447, 460

Palestrina, Giovanni Pierluigi de 97–99
Paneth, Josef VII, 544
Panizzo, Paolo 104, 163, 524
Pappas, Nickolas 472
Parmenides 289–291, 301
Pascal, Blaise 44, 191, 273, 350, 410, 412, 432, 495–496, 528–529
Parsifal (Parzival) 29, 57, 62, 142, 145, 170–171
Passow, Franz 136
Paulus 15–17, 141, 212, 278, 371, 445
Pécaud, Dominique 340
Peleus 461
Penelope 57
Perl, Henry 164–165
Perrakis, Manos 27, 53
Perrin, Pierre 120
Pestalozzi, Heinrich 193
Pestalozzi, Karl 411
Pestlin, Jörn 231
Peters, Emil 581
Petersen, Jens 354
Petrus, Simon 309
Petrus Damiani 125
Pfotenhauer, Helmut 105, 429
Piecha, Detlev 231
Pieper, Annemarie X
Pilatus, Pontius 306, 328
Planche, Gustave 52, 82
Platner, Ernst 272
Platon 15, 31, 168, 204, 206, 212, 220, 224, 262–263, 265, 267–269, 272–275, 277, 280–281, 283–285, 287, 300–301, 306, 309, 310, 312, 322, 353–354, 364, 366, 372, 459–460, 466–469, 504, 564–569, 571, 574
Plessner, Helmuth 164
Plutarch 167, 255, 481–482
Podach, Erich F. 461
Poe, Edgar Allan 23–24
Pohl, Richard 10–11, 19, 42, 80, 91, 99–100, 115, 154, 171
Politycki, Matthias 67–68, 395, 552
Poljakova, Ekaterina 245, 566
Polybios 570
Polyklet 466
Polypemon (Prokrustes) 525
Pörksen, Uwe 429
Poseidon 176, 399
Post, Albert Hermann 543
Prange, Martine 3
Praxiteles von Athen 573
Pougin, Arthur 120–121
Prado, Louis 535
Prantl, Karl 393
Prel, Carl du 140
Pressensé, Edmond de 406
Preyer, William Thierry 86, 348
Priapos 68–69, 234, 461
Probst, Peter 322
Prokrustes 525
Propertius, Sextus 544
Protagoras von Abdera 460
Proteus 84
Proudhon, Pierre-Joseph 490
Pseudo-Longinus 90
Puschmann, Theodor 11, 14
Puster, Rolf W. 351
Pütz, Peter IX, 82
Pyrrhon von Elis 389
Pyrrhus, König der Molosser 127–128
Pythagoras von Samos 568

Quadlbauer, Franz 397
Quincke, Georg Hermann 388
Quinet, Edgar 261
Quintilianus, Marcus Fabius 397

Raabe, Wilhelm 105
Racine, Jean 114, 129, 133
Raffael (da Urbino) 430, 432–433
Rahden, Wolfert von 322, 456
Rancé, Armand Jean Le Bouthillier de 319
Ranke, Leopold von 501
Rauh, Raphael Benjamin XI
Rebenich, Stefan 537
Rée, Paul 351, 363, 455, 491, 503

Regent, Nikola 502
Reginster, Bernard 492
Regnault-Warin, Jean-Joseph 105
Rehberg, Andrea 524
Reibnitz, Barbara von 266
Reich, Eduard 84
Reinhardt, Hartmut 75
Reinsberg-Düringsfeld, Otto Freiherr von 162
Renan, Ernest VIII, 25, 71, 202, 317, 370–371, 401–406, 415, 423, 526
Reschke, Renate 265, 464
Reuter, Hermann 326
Reuter, Sören 319
Ribot, Théodule 339
Riccardi, Mattia 302, 480
Richet, Charles 83, 105, 111, 143, 172, 202, 342, 344–346, 348, 351, 376–378
Rickert, Heinrich 448–449
Riemann, Hugo 157–160
Risse, Mathias 279
Roberty, Eugène 92, 151–152, 202, 247–248, 294–295, 299, 301, 308–309, 480, 524, 567
Rohde, Erwin 12, 29, 163, 167, 183, 209, 266, 386
Roller, Christian Friedrich Wilhelm 430–431
Röllin, Beat 132, 226, 393, 447
Rolph, William Henry 145, 202, 235, 294, 347, 350, 419, 449–450, 491–492, 494, 508, 578
Romundt, Heinrich 25, 326
Roodt, Vasti 515
Rorty, Richard 294
Roscher, Wilhelm 570–571
Rosegger, Peter 179
Rossini, Gioacchino 186
Rothe, Richard 383
Rousseau, Jean-Jacques 205, 393–394, 407–409, 415, 420, 422–423, 471–472, 546–550
Roux, Wilhelm 66, 319, 449
Rückert, Friedrich 179
Ruehl, Martin A. 501–502, 520
Ruffei, Sophie 249
Ruhstaller, Peter 386
Rupschus, Andreas 373
Ruthardt, Adolf 177
Sachs, Hans 58, 131, 168
Sainte-Beuve, Charles-Augustin 145, 250, 407–413, 528
Saint-Ogan, Lefebvre 543
Saint-Victor, Paul de 501, 569
Salaquarda, Jörg 235
Salis-Marschlins, Meta von 7, 201, 213
Sallust (Gaius Sallustius Crispus) 206, 540, 560–561, 571
Salomé, Lou von → Lou Andreas-Salomé
Sand, George 82–83, 152, 205, 393, 397, 414, 419–423, 514, 525
Sandvoß, Franz 464
Sans, Edouard 75
Sauerwald, Gregor 214
Savorelli, Alessandro 310
Sayn-Wittgenstein, Carolyne Fürstin von 25
Scarlatti, Alessandro 131
Schaarschmidt, Karl 263
Schaberg, William H. 7, 20, 198, 213
Schäfer, Rainer 437
Schank, Gerd 364–365, 535
Scheffel, Joseph Viktor von 394–395
Scheib, Andreas 48
Scheler, Max 279
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 150–152, 464
Schellong, Dieter 33, 159
Schenkendorf, Max von 521
Scherer, Edmond 202, 403, 416
Schikaneder, Emanuel 476
Schiller, Friedrich 67–68, 71, 90, 101, 107, 121, 126, 133, 139, 151, 175, 179, 270, 393–395, 455, 552–553, 573, 578
Schirnhofer, Resa von 40, 403
Schlaffer, Heinz 22
Schlechta, Karl 302
Schlegel, Friedrich von 71, 246, 455
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 262, 273, 383
Schmid, Carl Christian Erhard 147
Schmidt, Hermann Josef 261
Schmidt, Jochen X, 461, 526
Schmidt, Julian 320
Schmidt, Leopold 202, 275, 280, 570, 574–575
Schmidt, Rüdiger W. 503
Schmidt-Berger, Ute 461

Schmitt, Carl 320
Schneider, Georg Heinrich 202, 333, 348, 352, 361
Schneider, Louis 579–580
Schöll, Adolf 384, 552–555
Scholz, Friedrich 517
Schopenhauer, Arthur 3–4, 12, 14, 16, 25–26, 29, 74–79, 85, 90, 94, 96, 111, 145, 149–154, 181, 187, 202, 205, 212, 214, 227, 231, 239–240, 262–263, 267, 299, 310, 313, 318, 326–327, 339–340, 349–350, 352–354, 363, 381, 386, 412, 440–441, 456, 460, 465–467, 469, 472–473, 492, 499, 503–504, 522, 526, 539, 579
Schulz, Gabriele XI
Schulze, Herrmann 388
Schulze-Gaevernitz, Gerhart von 236
Schumann, Robert 103, 184
Schuster, Marc-Oliver 12, 165
Schütz, Heinrich 191
Schwab, Philipp 303
Schwab, Sophie VII, 544
Schwenke, Heiner 310
Scott, Charles E. 212
Seggern, Hans-Gerd von 193, 218, 431, 468, 552
Sembach, Paul 331–332
Semper, Gottfried 105
Semper, Karl 452–453, 524
Seneca, Lucius Annaeus 15, 205, 230, 284, 393
Seume, Johann Gottfried 243–244
Sextus Empiricus 154
Seydlitz, Reinhart von 6, 40, 156, 200
Shakespeare, William 33, 118, 122, 134, 148, 239, 482, 514
Shapiro, Gary 402
Shelley, Percy Bysshe 251
Sidgwick, Henry 419
Siegfried (von Xanten) 27, 59–60, 72–74, 77, 90, 132, 142, 246, 265, 420
Siegmund (von Xanten) 73, 132
Sieglinde (von Xanten) 73
Siemens, Herman W. 321, 515
Silius Italicus 333
Simon, Josef 302
Simplikios 567
Simson, Wojciech 208
Skirl, Miguel 228, 279
Skowron, Michael 450
Small, Robin 298, 310
Smith, David 365
Sokrates 3, 17, 31–32, 35–36, 71, 133, 135, 163, 197, 203, 207, 220, 228, 259–285, 286, 327, 341, 459, 467–469, 494, 500, 565, 573–575
Solies, Dirk 431
Solomon, Robert C. 352
Sommer, Annette X
Sophokles 25, 135–136
Souladié, Yannick 268
Spencer, Herbert 44, 140, 145, 359, 398, 416, 448, 462, 491–494, 508, 512, 567
Spinoza, Baruch de 52, 119, 214, 233, 288, 306–307, 355, 468, 553
Spir, Afrikan 298, 362
Spitteler, Carl 7, 9, 19, 28, 81, 134–135, 209, 463, 502
Spitzer, Leo 572
Stack, George J. 267, 288, 453, 571
Stähelin, Felix 575
Stark, Carl 84
Stegmaier, Werner 450, 453, 459
Stein, Charlotte von 502, 553, 557
Stein, Heinrich von 11, 54, 93, 97, 103, 119, 142, 149, 172–173, 176, 380–381, 468
Steinhart, Karl 262–263
Steinmann, Michael 373
Stellino, Paolo 538
Stendhal (Henri Beyle) 24–25, 49, 92, 173, 182, 187, 239, 321, 372, 407, 428, 458, 493, 514, 537–539
Stengel, Adolf 388
Stern, Tom 206, 511
Sterne, Laurence 45
Stiegler, Barbara 202, 461
Stingelin, Martin 84, 462, 534, 543
Stobaios, Johannes 354, 467
Sträßner, Matthias 219
Strauß, David Friedrich 3, 75, 175, 278, 327, 336, 378–379, 416
Stricker, Salomon 524
Striet, Magnus 302
Strindberg, August 9, 51, 145, 201–202, 367, 533–535

Sully, James 231
Susemihl, Franz 281

Tacitus, Publius Cornelius 192, 373–374
Taine, Hippolyte 25, 201, 362, 365, 395, 443, 445, 464, 527–528, 531, 534, 538, 543
Talkenberger, Heike 536
Talma, François-Joseph 16, 127–129
Tannhäuser 55–56, 68, 70–71
Tantalos 446
Tappert, Wilhelm 11–12, 42, 71, 82–83, 85, 93, 97, 102, 118–120, 157, 166–167, 173–174, 178
Tarde, Gabriel 348, 535
Taureck, Bernhard H. F. 512
Teichmüller, Gustav 202, 227, 291–292, 299, 307, 310, 322, 468
Tertullianus, Quintus Septimius Florens 438, 490
Thatcher, David S. 178, 218
Theißen, Gerd X
Theseus 36, 176, 460–461, 525
Thetis 154, 461
Thomas, R. Hinton 210
Thomas von Aquin 394
Thomas von Kempen 316, 412, 414
Thukydides 206, 364, 561, 569–571, 574
Tocqueville, Alexis de 515
Tolstoi, Lew Nikolajewitsch Graf 81
Tongeren, Paul J. M. van X, 303, 456, 559
Treiber, Hubert 261, 387
Treitschke, Heinrich von 51, 546, 556
Trenkle, Franziska 132, 226, 393, 447
Tristan 58, 62–63, 93
Turgenew, Iwan Sergejewitsch 25, 188

Ueberweg, Friedrich 135, 288, 297
Uhde, Wilhelm 210
Unger, Daniel XI

Vaihinger, Hans 515
Valéry, Paul 396
Vallette-Eymery, Marguerite 364
Vasari, Giorgio 442
Vauban, Sébastien Le Prestre de 566
Vaux, Clothilde de 541
Vega Carpio, Frey Lope Félix de 446–447
Venus 55–56, 60, 68, 70
Venturelli, Aldo 155, 331, 404, 449, 501
Vercelli, Atto von 169
Vergil (Publius Vergilius Maro) 172, 472
Verlaine, Paul 32, 148
Victorinus, Marius 227
Viehoff, Heinrich 140
Vinet, Alexandre 350
Vinzens, Albert 335
Vischer, Friedrich Theodor 404
Vitruv (Marcus Vitruvius Pollio) 441
Vivarelli, Vivetta X, 350, 512
Vogel, Martin 29
Vogüé, Eugène-Melchior, vicomte de 187–188, 428, 537
Volkmann, Paul 351
Volkmar, Lothar 7
Voltaire (Pseudonym für François Marie Arouet) 249, 273, 316, 400, 407–408, 546–547, 549–550
Volz, Pia Daniela 219

Wachler, Heinrich Ernst 210
Wagner, Cosima 21, 29, 33, 63–64, 75, 77, 81, 86, 92, 98, 102–104, 111, 125, 133, 156, 176, 184, 396, 461
Wagner, Friedrich 165
Wagner, Johanna 165
Wagner, Richard 3–194, 197–199, 202, 209, 212, 214–216, 221–223, 230–231, 240–241, 245–246, 262, 265, 282, 307, 323, 327–328, 353, 369, 380, 382, 385–386, 394–396, 400, 413, 420, 425–426, 431, 438, 442, 446, 454–455, 458, 461, 474, 476, 480–481, 487, 526, 540, 558, 566
Wagner, Siegfried 176
Wahrmund, Adolf 369
Wahrig-Schmidt, Bettina 108–109, 282–283, 347, 351, 495, 498, 500, 503
Wallace, Alfred Russel 452
Walser, Martin 89–90
Wander, Karl Friedrich Wilhelm 224, 259, 332, 374, 487
Ward, Janet 66
Wassink, Melanie 89
Weber, Carl Julius 382
Weber, Carl Maria von 55
Weber, Ernst von 194, 439

Weber, Max 570
Weigand, Wilhelm 108
Weindling, Paul 365
Weinhold, Karl 86, 379
Weinrich, Harald 214
Weiße, Christian Hermann 322
Wellhausen, Julius VIII, 202, 230, 316–317, 325, 415, 506, 521
Werner, Karl 568–569
Widmann, Josef Viktor 19, 177, 209–210, 501–502, 526
Wiedeking, Wendelin 89
Wieland, Christoph Martin 468, 543, 563
Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von X
Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von 263, 328
Wilhelm I., deutscher Kaiser 579
Wimmer, Ruprecht 420
Winckelmann, Johann Joachim 214, 543, 572–573, 577
Windgätter, Christof X, 6, 462
Windisch, Ernst 368
Winteler, Reto 29
Wodtke, Friedrich Wilhelm 503
Wolf, Friedrich 545
Wölfflin, Heinrich 432, 442
Wollek, Christian 261
Wolzogen, Hans von 42, 55, 173–174, 190
Wotan 58–60, 73–74, 141–142, 265
Wuthenow, Ralph-Rainer 394
Wuttke, Heinrich 527
Wyttenbach, Johann Hugo 147

Xenophon 268–269, 274, 285, 467, 574

Yriarte, Charles 188

Zachariä, Friedrich Wilhelm 379
Zarathustra 31, 34, 43–44, 53, 165, 173, 200, 211, 215, 219, 224, 237, 258, 312–313, 504
Zarncke, Friedrich 179
Zeller, Eduard 266, 268–274, 277, 279, 281, 568
Zelter, Carl Friedrich 71
Zenobius von Athos 172
Zenon von Elea 289
Zenon von Kition 75–76
Zephania 265
Zeus 446
Zibis, Alexander-Maria X, 217, 513, 545
Ziegler, Leopold 272
Zimmern, Helen 212
Zimmermann, Robert 179
Zittel, Claus 47, 228
Zola, Émile 401, 503, 528, 530
Zöllner, Johann Carl Friedrich 293
Zopyrus 270
Zuckmayer, Carl 231
Zschokke, Heinrich 328
Zweig, Stefan 231