

DE GRUYTER

NIETZSCHE- STUDIEN

NIETZSCHE-STUDIEN 2020 · BAND 49

In den *Nietzsche-Studien* werden Interpretationen aus verschiedenen Disziplinen und Richtungen auf dem aktuellen Forschungsstand vorgestellt. Das Jahrbuch enthält neben Dokumentationen, Aufsätzen, Vorträgen und Miszellen auch Rezensionen ausgewählter Schriften zu Nietzsche.

2020 · BAND 49

www.degruyter.com
ISSN 0342-1422

DE
|
G

DE
|
G

NIETZSCHE-STUDIEN

Abstracts sind publiziert in / indiziert in:

Dietrich's Index philosophicus

European Science Foundation

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

Répertoire bibliographique de la philosophie

The Philosopher's Index

NIETZSCHE- STUDIEN

Internationales Jahrbuch
für die Nietzsche-Forschung

Begründet von
Mazzino Montinari · Wolfgang Müller-Lauter
Heinz Wenzel

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

Band 49 · 2020

DE GRUYTER

Online-Zugang für Subskribenten/Online access for subscribers:
www.degruyter.com/view/j/niet

ISSN 0342-1422

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalogue record for this book is available from the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin / Boston

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck: CPI books GmbH, Leck

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Anschriften der Herausgeber

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

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

Prof. Dr. Vanessa Lemm, College of Humanities, Arts and Social Sciences, Flinders University, GPO Box 2100, Adelaide 5001, South Australia, Australien, E-Mail: vanessa.lemm@flinders.edu.au

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

Redaktion:

Benjamin Alberts, M. A.

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

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Günter Abel (Berlin/Deutschland)

Prof. Dr. R. Lanier Anderson (Stanford/USA)

Prof. Dr. Keith Ansell-Pearson (Warwick/UK)

Prof. Dr. Rebecca Bamford (Hamden/USA)

Prof. Dr. Christian Benne (Kopenhagen/Dänemark)

Prof. Dr. Jessica Berry (Atlanta/USA)

Prof. Dr. Marco Brusotti (Lecce/Italien)

Prof. Dr. João Constancio (Lissabon/Portugal)

Prof. Dr. Daniel Conway (College Station/USA)

Prof. Dr. Luca Crescenzi (Trient/Italien)

Prof. Dr. Carlo Gentili (Bologna/Italien)

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (Campinas/Brasilien)

Prof. Dr. Wolfram Groddeck (Zürich/Schweiz)

Prof. Dr. Anthony Jensen (Providence/USA)

Prof. Dr. Scarlett Marton (São Paulo/Brasilien)

Prof. Dr. John Richardson (New York/USA)

Prof. Dr. Martin Saar (Frankfurt am Main/Deutschland)

Prof. Dr. Herman Siemens (Leiden/Niederlande)

Prof. Dr. Andreas Urs Sommer (Freiburg im Breisgau/Deutschland)

Prof. Dr. Werner Stegmaier (Greifswald/Deutschland)

Prof. Dr. Sigrídur Thorgeirsdóttir (Reykjavík/Island)

Prof. Dr. Paul J. M. van Tongeren (Nijmegen/Niederlande)

Prof. Dr. Aldo Venturelli (Urbino/Italien)

Prof. Dr. Isabelle Wienand (Basel/Schweiz)

Prof. Dr. Patrick Wotling (Reims u. Paris/Frankreich)

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Marina Silenzi

Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie — 1

Marie Wokalek

Abenteurer und Entdecker vor dem „Theater-Auge“ in Nietzsches *Morgenröthe* — 29

Sigridur Thorgeirsdottir

Vom Krieg zur Liebe. Nietzsches Philosophieren über Männlichkeiten im Lichte von Gegenwartsdebatten — 52

Jozef Majerník

The Psychological Theory of *On the Utility and Liability of History for Life* — 71

Robin Small

A Dynamic Interpretation of Nietzsche’s “The Greatest Weight” — 97

Montserrat Herrero

Political Theologies Surrounding the Nietzschean “Death of God” Trope — 125

Felipe G. A. Moreira

The Will to Synthesis: Nietzsche, Carnap and the Continental-Analytic Gap — 150

David Hurrell

Herbert Spencer: A Case History of Nietzsche’s Conception of Decadence — 171

Germana Berlantini

Texte et Contexte. Georges Bataille Lecteur de Nietzsche dans la Revue *Acéphale* — 197

Diskussionsbeitrag

William A. B. Parkhurst

Does Nietzsche Have a “*Nachlass*”? — 216

Berichte

Christian Wollek

„Odi profanum vulgus et arceo“. Zwei lateinische Oden des Schülers Nietzsche — 258

Emanuele Enrico Mariani

Nietzsche und die Worte des *Avestā*. Lektürespuren parsischer Texte in *Also sprach Zarathustra* — 276

Nachweise zur Quellenforschung

César Guardé-Paz

Nachweis aus Ludwig Preller, *Hermippi Smyrnaei Peripatetici Fragmenta*, in: *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* 17.1 (1836) — 292

César Guardé-Paz

Nachweise aus Arnobius der Afrikaner, *Sieben Bücher wider die Heiden* (1842) — 293

César Guardé-Paz

Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe* — 295

William A. B. Parkhurst / Simon Dutton

Nachweis aus Friedrich Ueberweg, *Ueber die platonische Weltseele*, in: *Rheinisches Museum* 9 (1854) — 297

Jing Huang

Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1869) — 299

Eduardo Nasser

Nachweise aus Jacob Bernays, *Joseph Justus Scaliger* (1855) — 302

Eduardo Nasser

Nachweise aus Gottfried Bernhardt, *Grundriß der Römischen Litteratur* (1865) — 307

Eduardo Nasser

Nachweise aus Otto Jahn, *Aus der Alterthumswissenschaft* (1868) — 311

César Guardé-Paz

**Nachweis aus Moritz von Engelhardt,
Das Christenthum Justins des Märtyrers (1878) — 315**

Rezensionen

Guy Elgat

Some Recent Work on Nietzsche's Ethical Thought — 316

1. Daniel R. Ahern, *The Smile of Tragedy: Nietzsche and the Art of Virtue*. Pennsylvania: Penn State University Press 2012, 180 pp., ISBN 978-0271052519.
2. Peter R. Sedgwick, *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics* (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 61). Montreal: McGill-Queen's University Press 2013, 256 pp., ISBN 978-0773542693.
3. Christine Swanton, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche* (New Directions in Ethics 3). Oxford: Wiley Blackwell 2015, 248 pp., ISBN 978-1118939390.

Vinod Acharya

Beyond Onto-theology and Metaphysics: the Cases of Heidegger and Nietzsche — 329

1. Simon F. Oliai, *Challenging the Absolute: Nietzsche, Heidegger, and Europe's Struggle Against Fundamentalism*. Lanham, MD: University Press of America 2015, XVI + 153 pp., ISBN 978-0761865155.
2. Antonio Cimino / Gert-Jan van der Heiden (eds.), *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*. London / New York: Bloomsbury 2017, X + 209 pp., ISBN 978-1501321221.

Uwe Rauschelbach

Neuerscheinungen zu Nietzsches Ästhetik — 346

1. Federico Celestini, *Nietzsches Musikphilosophie. Zur Performativität des Denkens*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2016, 328 S., ISBN 978-3770560578.
2. Rüdiger Görner, *Schreibrhythmen. Musikliterarische Fragestellungen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2019, 148 S., ISBN 978-3825369613.
3. Christian Benne / Dieter Burdorf (Hg.), *Rudolf Borchardt und Friedrich Nietzsche. Schreiben und Denken im Zeichen der Philologie* (Schriften der Rudolf-Borchardt-Gesellschaft, Bd. 14). Leipzig: Quintus-Verlag 2017, 234 S., ISBN 978-3929583106.
4. Diemo Landgraf, *Ethik und Ästhetik in der dekadenten Literatur vor und nach Nietzsche* (Reihe Litterae, Bd. 233). Freiburg / Berlin / Wien: Rombach Verlag 2018, 394 S., ISBN 978-3793099116.

Paul Slama

Nietzsche's Engagement with Kant and the Kantian Legacy — 353

1. Marco Brusotti / Herman Siemens (eds.), Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics (Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, vol. 1). London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic 2017, 320 pp., ISBN 978-1474274777.
2. João Constâncio / Tom Bailey (eds.), Nietzsche and Kantian Ethics (Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, vol. 2). London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic 2017, 350 pp., ISBN 978-1474275958.
3. Maria João Mayer Branco / Katia Hay (eds.), Nietzsche and Kant on Aesthetics and Anthropology (Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, vol. 3). London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic 2017, 306 pp., ISBN 978-1474275996.

Siglen — 368

Stellenregister — 370

Hinweise zur Gestaltung von Manuskripten für die *Nietzsche-Studien* — 377

***Nietzsche-Studien* Style Sheet — 381**

Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Dr. Vinod Acharya, Seattle University, Philosophy, 901 12th Avenue, Seattle, Washington 98122, USA, E-Mail: acharyav@seattleu.edu

Germana Berlantini, Università degli Studi di Trento, Le forme del testo, Via Tommaso Gar 14, 38100 Trento, Italien, E-Mail: germana.berlantini@gmail.com

Dr. Simon J. Dutton, University of South Florida, Philosophy, 4202 E. Fowler Avenue, FAO 226 Tampa, Florida 33620-9951, USA, E-Mail: simond@honors.usf.edu

Dr. Guy Elgat, School of the Art Institute of Chicago, Liberal Arts, Chicago, Illinois 60603, USA, E-Mail: guyelgat2011@u.northwestern.edu

Dr. César Guarde-Paz, University of Barcelona, Faculty of Philosophy, Pantano de Tremp 42, 08032 Barcelona, Spanien, E-Mail: cguarde@live.cn

Prof. Dr. Montserrat Herrero, Universidad de Navarra, Departamento de Filosofía, 31009 Pamplona, Navarra, Spanien, E-Mail: mherrero@unav.es

Jing Huang, Freie Universität Berlin, Institut für Religionswissenschaft, Fabeckstr. 23–25, 14195 Berlin, Deutschland, E-Mail: jinghuang.berlin@gmail.com

David Hurrell, The Open University, Department of Philosophy, Milton Keynes MK7 6AA, United Kingdom, E-Mail: david.hurrell@open.ac.uk

Jozef Majerník, University of Chicago, The John U. Nef Committee on Social Thought, 1130 East 59th Street, Chicago, Illinois 60637-5418, USA, E-Mail: jmajernik@uchicago.edu

Emanuele Enrico Mariani, Università degli Studi di Palermo, Viale delle scienze, 90133 Palermo, Italien, E-Mail: emanuelenricomariani@gmail.com

Dr. Felipe G. A. Moreira, University of Miami, Department of Philosophy, 1252 Memorial Drive, Coral Gables, Florida 33124-4670, USA, E-Mail: f.alvesmoreira@umiami.edu

Prof. Dr. Eduardo Nasser, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Philosophisches Seminar, Platz der Alten Synagoge 1, 79098 Freiburg im Breisgau, Deutschland, E-Mail: eduardo.nasser@philosophie.uni-freiburg.de

William Amadeus Brewster Parkhurst, University of South Florida, Philosophy, 4202 E. Fowler Avenue, FAO226 Tampa, Florida 33620-9951, USA, E-Mail: parkhurst1@usf.edu

Uwe Rauschelbach, Ernst-Reuter-Str. 12, 67346 Speyer, Deutschland, E-Mail: urauschelbach@t-online.de

Marina Silenzi, Universität Basel, Philosophisches Seminar, Steinengraben 5, 4051 Basel, Schweiz, E-Mail: lasilen@yahoo.com.ar

XII — Inhaltsverzeichnis

Dr. Paul Slama, Université de Namur, Département de Philosophie, Faculté de Philosophie et Lettres,
Rue Grafé 1, 5000 Namur, Belgien, E-Mail: paul.slama@hotmail.fr

Prof. Dr. Robin Small, The University of Melbourne, Graduate School of Education, 100 Leicester
Street, Melbourne, Victoria 3010, Australien, E-Mail: robin.small@unimelb.edu.au

Prof. Dr. Sigrídur Thorgeirsdóttir, University of Iceland, Department of Philosophy, 101 Reykjavík,
Island, E-Mail: sigrthor@hi.is

Dr. Marie Wokalek, Persönliche Referentin des Präsidenten, Hochschule für Musik und Darstellende
Kunst Frankfurt, Eschersheimer Landstr. 29–39, 60322 Frankfurt am Main, Deutschland, E-Mail:
Marie.Wokalek@hfmdk-frankfurt.de

Dr. Christian Wollek, Westendstr. 15, 65195 Wiesbaden, Deutschland, E-Mail: chwollek@gmx.net

Abhandlungen

Marina Silenzi

Eine psychophysiologische Lektüre der Vorreden von 1886/87. Genese und Bedeutung von „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Spätphilosophie

Abstract: The 1886/87 prefaces for the new editions of *The Birth of Tragedy*, the first volume of *Human, All Too Human*, *Daybreak*, and *The Gay Science*, as well the preface for the first edition of the second volume of *Human, All Too Human*, are Nietzsche's starting point for elaborating and developing his late conception of illness and health. To arrive at a more detailed interpretation of the health process that Nietzsche describes, it is necessary to establish an intertextual reading of the prefaces and the aphorism GS 370 from the perspective of a psychophysiological analysis. Nietzsche classifies his interpretation of illness under the term "romanticism," which he sees embodied by the figures of Schopenhauer and Wagner and which he considers to be the most extreme case of illness – while his conception of health is classified under the term "tragic pessimism." Nietzsche applies the meaning of romanticism and tragic pessimism until the end of his work, transforming both concepts into categories from which he defines the nature of the human being.

Keywords: Prefaces, Romanticism, Pessimism, Illness, Health, Psychophysiology

Einleitung

Dieser Beitrag ist der Frage gewidmet, wie Nietzsche in der späten Phase seines Werks die Begriffe der Krankheit, der Gesundheit und des Genesungsprozesses interpretiert.¹ Im Hinblick auf diese Frage schlage ich fünf Thesen vor: Die erste lautet, dass

1 Für ein besseres Verständnis der Begriffe „Krankheit“ und „Gesundheit“ in Nietzsches Philosophie siehe z. B. Diana Aurenque, *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches*, Wiesbaden 2018, und „Nietzsche und die ‚unzähligen[n] Gesundheit[n]en des Leibes‘“, in: Orsolya Friedrich / Diana Aurenque / Galia Assadi / Sebastian Schleidgen (Hg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld 2016, 23–38; Mirella Carbone / Joachim Jung, „Nietzsche und die Kunst der Gesundheit“, in: Günter Götde / Nikolaos Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, 323–333; Marta Faustino, „Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die große Gesundheit“, in: Chiara Piazzesi / Giuliano Campioni / Patrick Wotling (Hg.), *Lecture della Gaia Scienza / Lectures du Gai Savoir*, Pisa

Nietzsches Vorreden von 1886/87 der Ort sind, an dem seine späte Auffassung dieser Begriffe entsteht und sich ausgestaltet.² Für die Begründung dieser These spielen Nietzsches Charakterisierungen der Krankheit als „schlechter Pessimismus“ oder „Romantik“ sowie der Gesundheit als „tragischer Pessimismus“ oder „Pessimismus der Stärke“ eine wesentliche Rolle. Bis zu dieser Zeit wurden die Konzepte „Pessimismus“ und „Romantik“ allgemein in einem negativen Sinn verstanden. Erst ab 1886/87 bestimmt Nietzsche sie spezifisch in Bezug auf die Krankheit, die er durch Wagner und Schopenhauer verkörpert sieht, und zwar mit jeweils besonderen Merkmalen. Diesen neuen Sinn erhält Nietzsche bis zum Ende seiner Philosophie aufrecht, wobei er vor allem die wagnerianische Romantik betont, die er ab 1888 als *décadence* oder *dégénérescence* kennzeichnet.

Zweitens muss die Interpretation sich mit der psychophysiologischen Dimension der Vorreden von 1886/87 auseinandersetzen, um die Bestimmung der Romantik als den schlimmsten Fall der Krankheit und als spezifische Eigenschaft Wagners und Schopenhauers sowie den Sinn hinter dem von Nietzsches erstmals in diesen Schriften eingeführten „tragischen Pessimismus“ zu verstehen. Erst auf diesem Weg lässt sich die tiefere Bedeutung beider Begriffe in den späten Werken Nietzsches erfassen. Die bereits genannte Tatsache, dass Nietzsche von 1886/87 an den Sinn beider Arten von Pessimismus beibehält bzw. weiter entwickelt, gibt ihnen in seinem Denken den Status von Kategorien, da sie – insbesondere der „tragische Pessimismus“ – unmittelbar mit Krankheit und Gesundheit sowie deren jeweiligen Eigenschaften zusammenhängen. Jene Kategorisierung der Zustände der Krankheit und der Gesundheit beruht nicht nur auf dem Sinn, den Nietzsche ihnen in seinem Werk zuschreibt. Im Hintergrund dieser Zuschreibung liegt nämlich eine philosophische Perspektive, die sowohl die Romantik als auch den tragischen Pessimismus als grundlegende Attribute menschlicher Tätigkeit und Haltung auffasst: Man schafft und interpretiert die

2010, 221–235; Gregory Moore, „Nietzsche, Medicine and Meteorology“, in: Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004, 71–90; David Mitchell, „How the Free Spirit Became Free. Sickness and Romanticism in Nietzsche’s 1886 Prefaces“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 21.5 (2013), 946–966; Pia Schmücker, „Die große Gesundheit als Salutogenese oder Krankheit als Stimulanz des Lebens“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 225–244; Werner Stegmaier, „Über Gesundheit und Krankheit im außermoralischen Sinn“, in: Friedrich / Aurenque / Assadi / Schleidgen (Hg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin*, 39–62. Zu einer detaillierten Darstellung der französischen Forschungslinie zum Thema der Gesundheit und Krankheit in Nietzsches Philosophie vgl. Marta Faustino, „Auf der Suche nach der ‚grossen Gesundheit‘. Französische Neuerscheinungen zum Thema Gesundheit und Krankheit im Denken Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 639–646.

² Zu den Begriffen von Krankheit und Gesundheit in den Vorreden von 1886/87 vgl. auch Melanie Shepherd, „‘Let Us Return to Herr Nietzsche’. On Health and Revaluation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 50 (2019), 125–148. Im Gegensatz zum vorliegenden Artikel konzentriert sich die Autorin in ihrer Analyse auf die Vorrede der *Genealogie der Moral* und die Rolle der Gesundheit in Bezug auf die Moral.

Welt aus einem Zustand entweder des Reichtums oder der inneren Armut heraus, und dies definiert die Natur eines Menschen.

Drittens ist die Konzeption des Genesungsprozesses in den Vorreden von 1886/87 aus einer Selbstreferenzialität heraus entwickelt, in der Nietzsche bestimmte Perioden seines eigenen Schaffens im Rahmen dieser Konzeption charakterisiert, nämlich als Perioden der Krankheit, der Loslösung und der Gesundheit, auch wenn sich letztere, die Gesundheit, nach Nietzsches eigener Darstellung nie vollenden lässt. Diese Perioden und ihre jeweiligen Charakterisierungen konstituieren den Sinn der Krankheit und der Gesundheit mit. Eine vierte These lautet, dass diese Vorreden ein genaueres Verständnis von FW 370 – und umgekehrt – ermöglichen. Schließlich wird die Ursache der Krankheit hier als psychologische Ursache mit unmittelbaren physiologischen Folgen interpretiert, allerdings von der Annahme ausgehend, dass ein rein physiologisch bzw. instinktiv wirkendes Ereignis die Gegenreaktion hervorruft.

Der von Nietzsche angedeutete psychologische Grund der Vorreden von 1886/87

1886 entschließt sich Nietzsche, neue Vorreden für vier seiner zuvor veröffentlichten Bücher zu schreiben. *Die Geburt der Tragödie*, *Morgenröthe*, *Menschliches*, *Allzumenschliches I* und *Die fröhliche Wissenschaft* sollen ein neues Format mit neuen Vorreden erhalten. Außerdem verfasst er eine Vorrede für die erste Ausgabe von *Menschliches*, *Allzumenschliches II*, die aus zwei früheren Schriften besteht: *Vermischte Meinungen und Sprüche* und *Der Wanderer und sein Schatten*. Nietzsche schlägt in diesen fünf Vorreden von 1886/87 einen psychologischen bzw. selbstanalytischen Ton an, der in seinem Schaffen bisher beispieslos ist und sich im Folgenden nur kurz in der Vorrede von *Der Fall Wagner* und in *Ecce homo* wiederholt. Die Gründe für die Ausarbeitung dieser Vorreden und die Geschichte des Arbeitsprozesses wurden in der Nietzscheforschung bereits erörtert, so dass ich diese Themen hier nur kurz anspreche. Wichtig ist aber zu betonen, dass Nietzsche in den Briefen jener Zeit die Absicht deutlich ausdrückt, diese Vorreden müssten eine psychosomatische Ebene enthalten. Er macht aus diesen Schriften die Bühne, auf der sich eine experimentelle Psychologie entfaltet, und er definiert die Krankheit und Gesundheit vor allem auf der Grundlage dieser selbstanalytischen Tätigkeit.

1886 beendet Nietzsche endgültig sein Verhältnis zu seinem Verleger Ernst Schmeitzner, der für die Herausgabe von der dritten *Unzeitgemässen Betrachtung* an bis zum dritten Buch von *Also sprach Zarathustra* im Jahr 1884 zuständig war. Nietzsche sieht die dringende Notwendigkeit, einen neuen Verleger für seine Bücher zu finden, und wendet sich deswegen an seinen früheren Herausgeber Ernst Wilhelm Fritsch, der seine Anfrage annimmt und Schmeitzner die restlichen Exemplare der bereits gedruckten Bücher abkauft. Am 7. August 1886 teilt Nietzsche seinem neuen

Verleger das erste Mal seine Idee mit, *Menschliches*, *Allzumenschliches* I und II, *Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* mit neuen Vorreden zu versehen. Die neuen Ausgaben der Bücher sollen das Interesse des Publikums wiedererwecken, damit die restlichen Exemplare endlich verkauft werden können.³ Nach Nietzsches eigener Erklärung geht es darum, eine Art von Illusion zu schaffen: Der Leser soll glauben, dass die neuen Ausgaben vollständig neu gedruckt wurden. Er möchte aber auch die Gelegenheit nutzen, um sich seinen alten Büchern wieder anzunähern und bestimmte Aspekte zu überarbeiten. Für ihn bedeuten der Verlagswechsel und die Neuausgabe eine echte Gelegenheit, seine alten Schriften neu zu ordnen und eine neue Perspektive zu entwickeln, was aber nur aus der Perspektive der Gegenwart von 1886 heraus erreicht werden kann.⁴

Zum Verständnis der Gründe für die Entstehung der Vorreden ist auf die entsprechende Literatur der Nietzscheforschung zu verweisen. Interpretationen zur Entstehung dieser Schriften legen Claus-Artur Scheier, Wolfram Groddeck, Jutta Georg, Sebastian Kaufmann u. a. vor. Georg erklärt, dass die Neuausgabe der alten Bücher „ein Motiv [hat]: der Wunsch, endlich gelesen zu werden und die schlechten Verkaufszahlen seiner Bücher zu verbessern“.⁵ Kaufmann betont ebenfalls den Wunsch Nietzsches, dass seine Bücher nicht nur verkauft, sondern auch gelesen würden: „Insbesondere [...] wollte Nietzsche seinen früheren, bis dahin kaum gelesenen Werken gesteigertes Interesse verschaffen.“⁶ Georg fügt jedoch in ihrer Interpretation hinzu, dass „[g]leichmaßen aber mit den neuen Vorreden wohl auch neue Akzente gesetzt“ werden sollten.⁷ Auf diese Weise versteht Georg sowohl Nietzsches Absicht, gelesen zu werden und die Verkaufszahlen zu steigern, als auch die Entfaltung neuer Perspektiven seiner Philosophie als die wesentlichen Motive hinter der Genese der Vorreden. Zusätzlich nennt Nietzsche selbst ein drittes Motiv zur Genese der Vorreden 1886, nämlich den Weg zu seinem *Zarathustra*. Er schreibt dazu an Fritzsich: „Dieser ‚Versuch‘, zusammengehalten mit der ‚Vorrede von Menschl. Allzumenschliches‘, ergibt eine wahre Aufklärung über mich – und die allerbeste Vorbereitung für meinen verwegenen Sohn Zarathustra.“ (29. August 1886, Nr. 740, KSB 7.237) Auf diese Selbstdeutung bezieht sich Jutta Georg, die daher die Vorreden von 1886

3 In dem genannten Brief an Fritzsich schreibt Nietzsche: „Die Zahl der Exemplare ist so groß, daß es s c h e i n e n möchte, als ob es sich um eine ganz neue Ausgabe handle. Dies hat mir einen Gedanken eingegeben. Wenn nun einmal die Titel- und Umschlagblätter durch neue zu ersetzen sind und jedenfalls einige Buchbinder-Arbeit nöthig wird, was meinen Sie?“ (7. August 1886, Nr. 730, KSB 7.224 f.)

4 Vgl. z. B. auch den Brief an Heinrich Köselitz, 2. September 1886, Nr. 742, KSB 7.243.

5 Jutta Georg, „Vorrede. Die Bedeutung der Zurückdatierung“, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin 2015, 19–28: 19.

6 Sebastian Kaufmann, „Die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören‘ von Wort und Satz“. Textgenese und Druckgeschichte der *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Benne / Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche*, 7–18: 13.

7 Georg, „Vorrede“, 20.

auch als „Nachreden“ versteht: „Wenn jede Zeile auf den *Zarathustra* zuläuft, ist das eine sehr starke These [...], die Vorreden auch als Nachreden verstehen zu können“.⁸ Wolfram Groddeck weist ebenso auf diesen Aspekt der Vorreden – eigentlich aller Schriften Nietzsches sowohl vor 1886/87 als auch danach – hin, aber er betont letztendlich die Beziehung zwischen *Also sprach Zarathustra* und der neuen Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft*.⁹

Auch Claus-Artur Scheier betont die Rolle dieser Vorreden als „Schlüssel“, aber nicht zu den früheren Schriften oder speziell zum *Zarathustra*, sondern „zu allen folgenden Schriften bis zu den Briefen und Postkarten vom Januar 1889“.¹⁰ Freilich kann sich diese Interpretation weniger auf die Gründe für die Entstehung der Vorreden beziehen als vielmehr auf die Nachwirkungen auf Nietzsches Schaffen, die der in diesen Vorreden niedergelegte Reflexionsprozess auch in den folgenden Jahren haben sollte. Was die Gründe für die Abfassung betrifft, nimmt Scheier vor allem finanzielle Probleme sowie Nietzsches Aussicht in den Blick, für seine Leserschaft neue Akzente hinsichtlich seiner Selbstentwicklung bzw. der Entwicklung eines „*Ecce auctor*“ zu setzen. Aus der Interpretation von Groddeck wie auch aus der von Scheier möchte ich zwei Aspekte besonders hervorheben: Groddeck findet „die große Spannung zwischen Text und Paratext nur in der Tendenz zur inhaltlichen und stilistischen Autonomisierung der Vorworte“,¹¹ und Scheier empfiehlt, sie zusammen zu lesen, da „jedenfalls die Vorreden von 1886 [...] auch im Zusammenhang gedacht [sind]“.¹² Ebenso findet Paul van Tongeren „die Entwicklungsgeschichte des freien Geistes, Nietzsches selber oder auch einer bestimmten Problematik in seinem Werk“¹³ in den fünf Vorreden wie auch in der zur *Genealogie der Moral* artikuliert. Diesen Interpretationen zufolge stellen die Vorreden, so Axel Pichler, „eine quasi autobiographische Entwicklungsgeschichte ihres Verfassers bzw. seines Philosophierens“¹⁴ dar, wobei er jedoch die Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* ausnimmt.¹⁵ In diesem Sinne entwirft der

8 Georg, „Vorrede“, 20.

9 Vgl. Wolfram Groddeck, „Die ‚Neue Ausgabe‘ der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach ‚Zarathustra‘“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 184–198: 194: „alle Aphorismen-Bücher betrachtet Nietzsche jetzt – wie er in mehreren Briefen betont – als *Kommentar* für seinen ‚Zarathustra‘“.

10 Claus-Artur Scheier, *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, Hamburg 1990.

11 Groddeck, „Die ‚Neue Ausgabe‘ der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘“, 190.

12 Scheier, *Ecce auctor*, VIII.

13 Paul van Tongeren, „Ich‘ bin darin [...] ‚ego ipsissimus [...] ‚ego ipsissimum‘. Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 1–16: 9.

14 Axel Pichler, „Prosopopeisches Denken. Eine textgenetische Lektüre der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘ zu ‚Also sprach Zarathustra‘*, Heidelberg (2016), 29–73: 33.

15 Vgl. Pichler, „Prosopopeisches Denken“, 71–73.

vorliegende Beitrag eine Analyse der Vorreden in ihrem Zusammenhang. Dabei gibt die Tatsache, dass Nietzsche in den Briefen der Zeit häufig seine „Entwicklung“ oder „Selbstentwicklung“ anspricht, einen Anlass, näher auf den psychosomatischen Ton der Vorreden von 1886/87 einzugehen.

Es ist zunächst notwendig, die Bedeutung oder den Charakter von Nietzsches Darstellung seiner „Entwicklung“ zu betrachten. Diesbezüglich schreibt er an seinen neuen Verleger:

Meine Schriften stellen eine fortlaufende Entwicklung dar, welche nicht nur mein persönliches Erlebniß und Schicksal sein wird: – ich bin nur der Erste, eine heraufkommende Generation wird das, was ich erlebt habe, von sich aus verstehn und eine feine Zunge für meine Bücher haben. Die Vorreden könnten das Nothwendige im Gange einer solchen Entwicklung deutlich machen (Brief an Ernst Fritsch, 7. August 1886, Nr. 730, KSB 7.225).

Nietzsche sieht seine Aufgabe, die er deutlich als eine soziale Aufgabe definiert, darin, der Öffentlichkeit die Entwicklung der Philosophie, die er eigentlich als die Entwicklung *seiner* Philosophie versteht, nahezubringen. Dazu braucht er die fünf neuen Vorreden. In einem weiteren Brief an Fritsch einige Tage später betont er wieder, diesmal mit einem stärkeren Bezug zu seiner eigenen Philosophie, die Notwendigkeit, verstanden zu werden: „es [= die Vorrede von MA I] ist ein wesentlicher Beitrag zum Verständniß meiner Bücher und der ihnen zu Grunde liegenden s ch w e r v e r s t ä n d l i c h e n Selbstentwicklung.“ (16. August 1886, Nr. 732, KSB 7.228) Zuletzt, Ende August 1886, drückt Nietzsche seinem Verleger nochmals seine Absicht aus, in den Vorreden die Entwicklung seines Werkes zu erklären:

Das Wesentliche ist, daß, um die Voraussetzungen für das Verständniß des Zarathustra zu haben [...] alle meine früheren Schriften ernstlich und tief verstanden sein müssen; insgleichen die Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge dieser Schriften und der in ihnen sich ausdrückenden Entwicklung. Vielleicht ist es ebenso nützlich, sogleich jetzt auch die neue Ausgabe der „Geburt“ (mit dem „Versuche einer Selbstkritik“) auszusenden. Dieser „Versuch“, zusammengehalten mit der „Vorrede von Menschl. Allzumenschliches“, ergiebt eine wahre Aufklärung über mich – und die allerbeste Vorbereitung für meinen verwegenen Sohn Zarathustra. (29. August 1886, Nr. 740, KSB 7.237)

Hier spielt Nietzsche erneut darauf an, dass die Vorreden, insbesondere diejenigen zur *Geburt der Tragödie* und zu *Menschliches, Allzumenschliches I*, als Schlüssel zu einem besseren Verständnis seines Werkes, insbesondere seines *Zarathustra*, dienen sollen. Inwiefern wird dieser Bezug auf die Entwicklung seiner Philosophie nun zu einer Selbstreferenz, die einen selbstanalytischen Charakter trägt? Diesen Charakter gewinnt Nietzsches Darstellung dadurch, dass er selbst zum Leser seiner vergangenen Werke wird. Wie van Tongeren erklärt:

Dadurch wurde er, wenn man so will, zu einem zweiten Leser: jetzt war er nicht mehr der Autor, der als erster Leser den anderen, künftigen Lesern erzählt, was er in diesem Buche geschrieben hat und warum und wie man es lesen soll, jetzt wird er wirklich zum Leser, der in den Büchern

(seien es auch die eigenen) Neues entdeckt und in neuen Vorreden Bericht über seine Leseerfahrungen erstattet.¹⁶

Aber Nietzsche selbst stellt klar, dass seine Analyse der vergangenen Werke nicht strikt im philosophischen Bereich bleibt. Wohl wäre es möglich, diese Analyse auf die spezifischen begrifflichen Unterschiede, d. h. auf die im engeren Sinne inhaltliche Entwicklung seines Werkes auszurichten. Darüber hinaus rückt aber die Analyse des eigenen Werkes in Bezug auf eine persönliche Entwicklung in den Brennpunkt von Nietzsches Selbstlektüre. So findet sich der Leser in den Vorreden von 1886/87 mit einer psychologischen Selbstanalyse von Nietzsches Vergangenheit konfrontiert, wobei Nietzsche zugleich die Rollen des betrachteten Subjekts und die des Analytikers einnimmt. Dieser Charakter des Inhalts der Vorreden ist nicht nur in diesen Schriften selbst deutlich sichtbar – vor allem in den Vorreden zu *Menschliches*, *Allzumenschliches* II und zur *Fröhlichen Wissenschaft* –, sondern auch die Briefe vor ihrer Ausarbeitung weisen darauf hin.

In demselben Brief, den er mit dem ersten Vorschlag zur Redaktion der Vorreden an Fritzsich richtet, weist Nietzsche auch auf seine damalige persönliche Verfassung hin (die der ‚Loslösungszeit‘ entspricht, wie später zu sehen sein wird):

es hatte gute Gründe, daß ich damals als diese Werke entstanden, mir ein Stillschweigen auferlegte – ich stand noch zu nahe, noch zu sehr „drin“ und wußte kaum, *was mit mir geschehn war*. Jetzt, wo ich selber am besten und genauesten sagen kann, was das Eigene und Unvergleichliche an diesen Werken ist“ (7. August 1886, Nr. 730, KSB 7.225, Hervorhebung M. S.).

Die Besonderheit seines früheren Werkes war mit seinem inneren Zustand verflochten. Dieser Zustand der totalen Subjektivität, der als Zustand des Patienten identifiziert werden kann, machte es ihm unmöglich, seine Ideen auf eine distanziertere und objektivere Weise zu präsentieren. Eben diese Aufgabe sollen die neuen Vorreden erfüllen, wie Nietzsche in einem Brief an Köselitz anspricht: „Die Vorrede, so wie sie h i e r vorliegt, hat hoffentlich eine erträgliche Mitte zwischen dem Allzusubjektiven und Allzuobjektiven – jene Mitte, die den g u t e n G e s c h m a c k einer Vorrede ausmacht? Oder was meinen Sie? –“ (2. September 1886, Nr. 742, KSB 7.243). Mit diesem „*Stück Psychologie*, welches in dieser Vorrede enthalten ist“ (16. August 1886, Nr. 732, KSB 7.228, Hervorhebung M. S.), versucht er, einen Mittelweg zwischen einem introspektiven und einem objektiven Blick auf sein Werk zu treffen.¹⁷ Der Inhalt der

¹⁶ Van Tongeren, „Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, 10.

¹⁷ Vgl. van Tongeren, „Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, 14: „Dieses ‚ipsissimum‘ fand er in seinen Büchern, als er sie 1886 erneut als Vorbereitung zum Schreiben der neuen Vorreden las [...]. Nietzsche entdeckt sich selber, d. h. den Prozess der Erkrankung und Genesung, der er ist oder für den er sich hält, als das, worum es in seiner Philosophie geht, als die Sache seiner Philosophie – auch darum steht das Neutrum ‚ipsissimum‘“.

Selbstentwicklung, auf die Nietzsche in den Vorreden von 1886/87 Bezug nimmt, zielt vor allem auf die Überwindung eines Lebensabschnitts ab, den er als Krankheitsperiode charakterisiert. Das Besondere an seiner damaligen Philosophie sei die Überwindung bestimmter starker Einflüsse auf sein Denken gewesen – vor allem der Einflüsse von Schopenhauer und Wagner. Dies schreibt er in einem weiteren Brief über die Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches* II:

Es liegt mir etwas an dieser zweiten Vorrede. Um den ewigen Mißverständnissen in Bezug auf meinen Bruch mit R. W<agner> ein Ende zu machen, habe ich mich entschlossen, die Hauptsache deutlich zu sagen. Es ist freilich damit etwas gewagt. – Übrigens bin ich heil-froh, auf diese schreckliche und lebensgefährliche Wendung als auf ein „Hinter-mir“ blicken zu können. Im Handumdrehen hätte ich daran zu Grunde gehn können; ich bin nicht grob genug dazu, um mich von Menschen trennen zu können, die ich geliebt habe. Aber es ist geschehn: und ich lebe noch [...]. Ist es nicht ein Meisterstück und Kunstgriff, wie ich den Fritzsche zur Herausgabe der 2 Bände Mensch<liches> Allzu<menschliches> gebracht habe? Ich meine, es wird sein Vortheil sein. (Mir scheint es eine Erlösung). (Brief an Köselitz, 13. September 1886, Nr. 747, KSB 7.247 f., Hervorhebung M. S.)

Den Ausdruck „Hinter-mir“ verwendet Nietzsche an der zitierten Stelle, um über seine Überwindung der Romantik zu sprechen.¹⁸ Er weist in diesem Brief darauf hin, dass er sich jetzt, d. h. im Kontext des Jahres 1886, ganz „heil-froh“ fühlt, wenn er über diese Erfahrung schreiben kann. Im Einklang hiermit versteht er die Vorrede für den zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* als „Erlösung“ und auch als ein Meisterstück, in dem er endgültig seine Befreiung von der Romantik artikuliert. Die Vorrede ist die Ouvertüre zum Werk, und in dieser Ouvertüre nimmt Nietzsche die Rolle des Patienten wie auch die Rolle des Psychologen bzw. des Arztes an, der sich selbst analysiert und heilt. So tritt er in eine selbstanalytische Tätigkeit ein, deren Rückblick vom Endpunkt einer „Selbstentwicklung“ aus geschieht. Was diese Entwicklung betrifft, kommt eine psychosomatische Dimension zum Tragen, die er u. a. anhand der Begriffsfelder von Krankheit / Romantik wie auch von Gesundheit / tragischem Pessimismus in seine Vorreden einführt. Diese fünf Schriften beabsichtigen, die Überwindung der Romantik und somit den Beginn seiner neuen Philosophie zu markieren.

¹⁸ Den Ausdruck verwendet Nietzsche auch in MA II, Vorrede 1.

Die Vorreden von 1886/87: Die Romantik, die Loslösung und der Pessimismus

Der Prozess zur Gesundheit ist das gemeinsame Thema der fünf Vorreden von 1886/87. Obwohl es in anderen Schriften erwähnt und auch ausgearbeitet wird – was insbesondere dann augenfällig wird, wenn man Nietzsches gesamte Philosophie als „Lebensphilosophie“ interpretiert –, entwickelt er das Thema dank des Reichtums der Intertextualität in diesen fünf Vorreden tiefgründiger als in früheren Werken.¹⁹ Im Zusammenhang mit diesen Schriften muss FW 370 als grundlegendes Moment in der Entwicklung dieses Themas betrachtet werden. Auch dieser Aphorismus erweist sich als zentral für das Verständnis von Krankheit und Gesundheit in Nietzsches später Philosophie.

Im *Versuch einer Selbstkritik* blickt Nietzsche vor allem auf die wichtigsten Aspekte der *Geburt der Tragödie* zurück. Seine Analyse des Buchs ist eng mit seiner aktuellen Interpretation des Dionysischen verbunden.²⁰ Zum ersten Mal in seiner veröffentlichten Philosophie unterscheidet er einen guten Pessimismus, den er „Pessimismus der Stärke“ nennt, von einem schlechten.²¹ In der Form von Fragen – möglicherweise,

19 Aus meiner Sicht ist es jedoch möglich, die Vorreden von 1886/87 als Quellen für Nietzsches späte Konzeption der Krankheit und Gesundheit unter den folgenden Gesichtspunkten zu interpretieren: 1. die Konzentration des Themas (in jeder dieser Vorreden bezieht sich Nietzsche auf die Krankheit bzw. auf seine Genesung); 2. die Strukturierung (wie schon erwähnt wurde, entfaltet er in ihnen eine psychologische Analyse, die aus zwei philosophischen Fragen hervorgeht: Was ist Romantik bzw. krank? und: Was ist Gesundheit bzw. gesund für das Individuum?); 3. die Intertextualität (durch diese fünf Vorreden hindurch wiederholt Nietzsche immer wieder bestimmte Metaphern und Symbole, wodurch eine Verbindung der Vorreden untereinander wie auch eine gewisse Eigenständigkeit der Vorreden gegenüber den Schriften, denen sie voranstehen, hergestellt wird); 4. die Aufrechterhaltung der Bedeutung von „Krankheit“ bzw. von „Gesundheit“ bis zum Ende seiner Arbeit, auch wenn er den Begriff zusehends durch diejenige der „décadence“ und „dégénérescence“ ersetzt; 5. der klare Kontrast der spezifischen Bedeutung von Pessimismus oder Romantik einerseits zur Bedeutung des tragischen Pessimismus andererseits. Dies trifft vor allem auf die beiden Bände von *Menschliches, Allzumenschliches*, den *Versuch einer Selbstkritik* und *Die fröhliche Wissenschaft* zu.

20 Wie Schmidt in seinen Kommentaren zur *Geburt der Tragödie* aufweist, analysiert Nietzsche sein erstes Buch später durchaus kritisch und distanziert sich von Schopenhauer und Wagner: „Vierzehn Jahre nach der Veröffentlichung der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* blickt N. in diesem ‚Versuch‘, den er der mit verkürztem Titel versehenen Neuauflage von 1886 vorausschickt, kritisch zurück. Er distanziert sich von methodischen Unzulänglichkeiten, jugendlichem Überschwang und den einst für ihn maßgebenden Autoritäten: von Schopenhauer und Wagner“ (Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012, 3).

21 Sowohl das erste Manuskript der Vorrede zu *Morgenröthe* als auch dasjenige der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* wurden laut Nietzsches eigener Datierung am Ende jener Vorrede im Herbst 1886 verfasst. Das erste Manuskript der Vorrede zum zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* wurde im September 1886 verfasst, diejenige zum ersten Band im Frühling 1886. Am Ende des *Versuchs einer Selbstkritik* gibt es kein Datum, aber die Briefe bestätigen, dass Nietzsche seinem Heraus-

um den Inhalt des Buches neuen Lesern, die er sich erhofft, nicht zu enthüllen – stellt Nietzsche eine Überlegung vor, die man als eine ziemlich vollständige Definition des tragischen Pessimismus begreifen kann. Er beschreibt diesen Pessimismus als Kennzeichen eines Individuums, das in der Fülle des Seins lebt und mit diversen Formen von Problemen konfrontiert werden kann:

Giebt es einen Pessimismus der Stärke? Eine intellektuelle Vorneigung für das Harte, Schauerliche, Böse, Problematische des Daseins aus Wohlsein, aus überströmender Gesundheit, aus Fülle des Daseins? Gibt es vielleicht ein Leiden an der Ueberfülle selbst? Eine versucherische Tapferkeit des schärfsten Blicks, die nach dem Furchtbaren verlangt, als nach dem Feinde, dem würdigen Feinde, an dem sie ihre Kraft erproben kann? (GT, Versuch einer Selbstkritik 1)

Die transfigurative Fähigkeit verwandelt sich im Prozess zur Gesundheit in eine direkte Manifestation der Kräfte jedes Menschen, d. h. in seine Fähigkeit, eine mehr oder weniger vollständige Gesundheit zu entwickeln. Der Pessimismus der Stärke wird ein Modell für die Gesundheit, das Nietzsche in der Philosophie seiner letzten Jahre hauptsächlich mit der Konzeption des Dionysischen bzw. des dionysischen Künstlers in Beziehung setzt. An der Spitze dieses Modells steht der dionysische Mensch, der sich mit dem Schrecklichsten konfrontiert, um sich selbst zu bejahen, und zwar auf der Grundlage seiner sich fortwährend weiter sammelnden Kräfte. Am Ende des *Versuchs einer Selbstkritik* stellt Nietzsche ein anderes Konzept vor, das er zuvor schon mehrmals verwendet hatte, aber in den Vorreden von 1886/87 mit einer neuen Bedeutung versieht: Er schließt diese neue Vorrede mit einem Hinweis auf die Romantik. In diesem Passus erreicht er den Höhepunkt der Selbstkritik an seiner romantischen Frühperiode in der Philosophie: Es ist unbestreitbar, dass sein Buch die Spuren Wagners und Schopenhauers enthält. Trotzdem versteht er auch – und hauptsächlich – sein erstes veröffentlichtes Werk als Gegenbewegung zur Romantik²²:

Nochmals gesagt, heute ist es mir ein unmögliches Buch [...]. Hier redete jedenfalls [...] eine fremde Stimme, der Jünger eines noch „unbekannten Gottes“, der sich einsteilen unter die Kapuze des Gelehrten, unter die Schwere und dialektische Unlustigkeit des Deutschen, selbst unter die schlechten Manieren des Wagnerianers versteckt hat (GT, Versuch einer Selbstkritik 3).

Im letzten Absatz streitet Nietzsche den jungen Romantikern die Ansicht ab, die Romantik, wie er sie selbst einmal verkörpert hatte, sei eine notwendige Entwicklungsstufe: „„Sollte es nicht nötig sein?“ ... Nein, drei Mal nein! ihr jungen Romantiker [...] – ihr solltet lachen lernen, meine jungen Freunde, wenn anders ihr

geber diese Schrift zuerst übergeben hat. Vgl. MA II, Vorrede 7; M, Vorrede 5, und FW, Vorrede 4. Siehe auch den Brief an Fritsch vom 29. August 1886, Nr. 740, KSB 7.238.

²² Über eine frühere Diskrepanz zwischen Nietzsche und Wagner vgl. Carlotta Santini, „Gegen eine Theorie der Musik als ‚Sprache des Gefühls‘“, in: Jutta Georg / Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche und Wagner*, Berlin 2016, 278–288. Die Autorin stellt dort ausführlich die Uneinigkeit dar, die von Anfang an zwischen Nietzsche und Wagner hinsichtlich ihres Grundverständnisses von Musik bestand.

durchaus Pessimisten bleiben wollt“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 7). In diesem Abschnitt stellt Nietzsche der Romantik den Pessimismus im positiven Sinne gegenüber. Schon in der ersten der Vorreden kann sich der Leser ein ziemlich genaues Bild davon machen, was einerseits „tragischer Pessimismus“ und andererseits dessen Gegensatz bedeutet, der in der Romantik als Mangel an Kraft, die negativen Lebensumstände zu überwinden und zu verwandeln, besteht. Nietzsche behauptet auch, ein Romantiker gewesen zu sein.

Die Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* I stellt deutlich fest, dass Nietzsche stark von „Schopenhauer’s blindem Willen zur Moral“ (MA I, Vorrede 1) sowie von „Richard Wagner’s unheilbare[r] Romantik“ beeinflusst wurde und dass genau das ihn krank gemacht habe: „Genug, ich lebe noch“. Dieses Gefühl der Überwindung in einer schwierigen Zeit, die Nietzsche in der Vorrede als eine Zeit der Krankheit definiert, bringt er in der Vorrede von *Morgenröthe* wieder zum Ausdruck: „In der That, meine geduldigen Freunde, ich will es euch sagen [...], hier in dieser späten Vorrede, welche leicht hätte ein Nachruf, eine Leichenrede werden können: denn ich bin zurück gekommen und — ich bin davon gekommen.“ (M, Vorrede 2) Die Namen von Schopenhauer und Wagner werden in dieser Vorrede erst kurz vor Schluss angedeutet und mit dem romantischen Einfluss auf die Kultur assoziiert²³: „dass wir von Grund aus Allem feind sind [...]; feind dem Halb- und Halben aller Romantik und Vaterländerei; feind auch der Artisten-Genüsslichkeit, Artisten-Gewissenlosigkeit [...]; feind, kurzum, dem ganzen europäischen Femininismus“ (M, Vorrede 4). Auch die Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* II beginnt Nietzsche mit der Geschichte seiner Genesung, nachdem er klarstellt, dass man nur von seinen Siegen sprechen sollte und dass genau dies der Inhalt seiner Werke sei: „sie reden immer von einem „Hinter-mir““ (MA II, Vorrede 1). In diesem Sinne äußert er seine damalige Notwendigkeit, sich vom Einfluss von Schopenhauer und Wagner zu trennen, und gibt sogar genaue Zeitpunkte an, zu denen diese Trennung begann:

Als ich sodann, in der dritten Unzeitgemässen Betrachtung, meine Ehrfurcht vor meinem ersten und einzigen Erzieher, vor dem grossen Arthur Schopenhauer zum Ausdruck brachte — ich würde sie jetzt noch viel stärker, auch persönlicher ausdrücken — war ich für meine eigne Person schon mitten in der moralistischen Skepsis und Auflösung drin, das heisst ebenso sehr in der Kritik als der Vertiefung alles bisherigen Pessimismus —, und glaubte bereits „an gar nichts mehr“, wie das Volk sagt, auch an Schopenhauer nicht [...]. Selbst meine Siegs- und Festrede zu Ehren Richard Wagner’s, bei Gelegenheit seiner Bayreuther Siegesfeier 1876 [...], war im Hintergrunde eine Huldigung und Dankbarkeit gegen ein Stück Vergangenheit von mir, gegen die schönste, auch gefährlichste Meeresstille meiner Fahrt ... und thatsächlich eine Loslösung, ein Abschiednehmen. (MA II, Vorrede 1)

²³ Nietzsches Andeutung richtet sich gegen Schopenhauer und Wagner. Mit Bezug auf den Patriotismus parodiert er Schopenhauers *Parerga und Paralipomena*, und natürlich steht Richard Wagner für die Figur des Künstlers, der sich dem Genuss hingibt und gewissenlos ist. Vgl. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena I. Zweiter Teilband: Aphorismen zur Lebensweisheit*, Zürich 1977, 394.

Was die Loslösungsperiode betrifft, so bezieht sich Nietzsche auf den ersten Band von *Menschliches, Allzumenschliches*, der mit der „Kälte des Psychologen“ (MA II, Vorrede 1) über „eine Menge schmerzlicher Dinge“ geschrieben worden sei. Wenn er sich an dieser Stelle die Rolle des Psychologen zuschreibt, spielt er jedoch gleichermaßen auf das Schreiben dieser Vorrede an, in der er genau solche Dinge, die „unter“ und auch „hinter“ ihm liegen, „nachträglich für sich noch feststellt und gleichsam mit irgend einer Nadelspitze fest s t i c h t“. Nietzsche verbindet hier die Untersuchung des Unbewussten mit derjenigen der Vergangenheit, um zu einem stärkeren psychologischen bzw. psychophysiologischen Zustand vordringen zu können. Mit anderen Worten: Ein besseres Verständnis seiner Gesamtheit als Individuum ist die Voraussetzung für eine größere Gesundheit. Er schreibt in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches II* über die Analyse einer Periode der Krankheit in seinem Leben, die nach seiner Einschätzung durch den Einfluss von Schopenhauer und Wagner verursacht wurde. Wie im *Versuch einer Selbstkritik* entwirft er auch hier einen Kontrast zwischen dem guten Pessimismus und der Romantik und betrachtet seine nach der Loslösung von Schopenhauer und Wagner verfassten Werke als Schritte der Therapie gegen die letztere. Die beiden Schriften, die den zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* ausmachen – *Vermischte Meinungen und Sprüche* und *Der Wanderer und sein Schatten* –, sind eigentlich eine „Fortsetzung und Verdoppelung einer geistigen Kur, nämlich der a n t i r o m a n t i s c h e n Selbsthandlung“ (MA II, Vorrede 2). In *Menschliches, Allzumenschliches I* und II spricht „ein Pessimist also mit dem guten Willen z u m Pessimismus“. Dieser „Pessimist“ kommt im Durchgang durch die Analyse seines eigenen Genesungsprozesses zu einer „Gesundheitslehre“. Nietzsche selbst „war krank, mehr als krank, nämlich müde“. Diese Krankheit identifiziert er in den introspektiven Vorreden von 1886/87 deutlich mit der von ihm so genannten „Romantik“, die wesentlich von zwei Figuren bestimmt ist. Eine spezifischere Annäherung an dieses Konzept wird erst mit FW 370 erfolgen. Bereits hier ist es jedoch möglich, die Konnotation der Krankheit im Gegensatz zum Pessimismus zu verstehen, und genau diesen Gedanken präsentiert Nietzsche am Ende der Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches II*:

Dass ich schliesslich meinen Gegensatz gegen den r o m a n t i s c h e n Pessimismus, das heisst zum Pessimismus der Entbehrenden, Missglückten, Ueberwundenen, noch in eine Formel bringe: es giebt einen Willen zum Tragischen und zum Pessimismus, der das Zeichen ebensosehr der Strenge als der Stärke des Intellekts (Geschmacks, Gefühls, Gewissens) ist. (MA II, Vorrede 7)

Die Verwendung des Begriffs „Formel“ bezieht sich auf ein von Nietzsche festgelegtes Prinzip, das nicht nur den Pessimismus eines starken Willens, sondern auch, wie Nietzsche selbst in diesem Passus behauptet, dessen Gegensatz, nämlich die Romantik definiert. Auf diese Weise stellt er deutlicher dar, worauf er mit seiner Konzeption der Krankheit und Gesundheit hinweist: Der Pessimismus der Romantik ist diejenige Art von Krankheit, die zurückgelassen werden muss, weil sie die Individuen repräsentiert, denen es fortwährend an transfigurativen Kräften mangelt.

Schließlich stellt Nietzsche auch in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* wieder seine selbstanalytischen Reflexionen und auf diesem Weg die Geschichte seiner Krankheit dar. Mit Bezug auf dieses Buch und die Zeit, die Nietzsche während seiner Ausarbeitung durchlebte, erklärt er: „Es scheint in der Sprache des Thauwinds geschrieben: es ist Uebermuth, Unruhe, Widerspruch, Aprilwetter darin, so dass man beständig ebenso an die Nähe des Winters als an den Sieg über den Winter gemahnt wird, der kommt, kommen muss, vielleicht schon gekommen ist“ (FW, Vorrede 1). Hier tritt die Metapher des Winters und des Tauwinds wie in der Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches* I wieder auf: Der Tauwind, der mit dem bevorstehenden Ende des Winters weht, bezieht sich hier auf die Überwindung der Krankheit.²⁴ Die *fröhliche Wissenschaft* ist, wie Nietzsche behauptet, in der Sprache des Auftauens geschrieben und drücke das Klima des Monats April aus, da der April das Ende des Winters und folglich den Anfang der Genesung des Menschen markiert: „Es wird wieder wärmer [...], gelber gleichsam; Gefühl und Mitgefühl bekommen Tiefe, Thauwinde aller Art gehen über ihn weg.“ (MA I, Vorrede 5)

Nietzsche stellt auch hier, wenn auch nicht so direkt wie in der Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches* II, die seiner Krankheit entsprechenden Perioden dar: Der gesamte Prozess der Arbeit an der *Fröhlichen Wissenschaft* spiegelt den von ihm erlebten Gang durch die Krankheit hindurch bis zur Rückgewinnung der Gesundheit wider; er stellt den Sieg über eine lange dunkle Zeit in seinem Leben dar: „Dies ganze Buch ist eben Nichts als eine Lustbarkeit nach langer Entbehrung und Ohnmacht, das Frohlocken der *wiederkehrenden Kraft*, des *neu erwachten Glaubens* an ein Morgen und Uebermorgen“ (FW, Vorrede 1, Hervorhebung M. S). Das Gefühl, in eine stärkere Gesundheit einzutreten, findet also in der Periode statt, die der Ausarbeitung der Vorreden von 1886/87 entspricht. Das ganze Werk ist eine Gegenbewegung zur Romantik, die er ähnlich wie in den anderen Vorreden charakterisiert:

Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisenthum an unrechter Stelle, diese Tyrannei des Schmerzes überboten noch durch die Tyrannei des Stolzes, der die Folgerungen des Schmerzes ablehnte — und Folgerungen sind Tröstungen —, diese radikale Vereinsamung als Nothwehr gegen eine krankhaft hellseherisch gewordene Menschenverachtung, diese grundsätzliche Einschränkung auf das Bittere, Herbe, Wehethuende der Erkenntniss, wie sie der Ekel verordnete, der aus einer unvorsichtigen geistigen Diät und Verwöhnung — man heisst sie Romantik — allmählich gewachsen war (FW, Vorrede 1).

Ein weiteres Moment der Krankheit, das Nietzsche in der Darstellung des Genesungsprozesses artikuliert, besteht in der Loslösung. Ihre Beschreibung befindet sich hauptsächlich in der Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches* I, in geringerem Maße auch in den Vorreden von *Morgenröthe, Menschliches, Allzumenschliches* II und der

²⁴ Vgl. auch Pichler, „Prosopopeisches Denken“, 48.

Fröhlichen Wissenschaft. Dies fügt sich zu der Tatsache, dass für den ersten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* die Figur der „freien Geister“ zentral ist und dass die Darstellung dieser Figur mit einem sozialen Bedürfnis zusammenhängt, das zu den Grundzügen seines eigenen Lebens nach dem Bruch mit Schopenhauer und Wagner gehört: „aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia, Unthätigkeit)“ (MA I, Vorrede 2). Nietzsche bestimmt die „freien Geister“ gerade durch ihren Bruch mit der Vergangenheit: „Man darf vermuthen, dass ein Geist, in dem der Typus „freier“ Geist einmal bis zur Vollkommenheit reif und süß werden soll, sein entscheidendes Ereigniss in einer grossen Loslösung gehabt hat“ (MA I, Vorrede 3). Das zentrale Ereignis im Leben des freien Geistes ist der Bruch mit dem, worin er versunken ist, der Bruch mit dem, was ihn davon abhält, frei zu sein. Ein solcher Bruch mit der Vergangenheit bzw. der Wille zur Genesung tritt abrupt als etwas auf, das die Seele plötzlich freisetzt: „die junge Seele wird mit Einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen“. Ein Individuum, das wie der freie Geist seine Loslösung findet, wird durch seinen Leib bzw. seine instinktive Dimension früher oder später zur Genesung geführt. Der Mensch, der nach seiner Gesundheit sucht, versteht plötzlich den Befehl, der aus seinem Inneren kommt: „„Lieber sterben als hier leben“ – so klingt die gebieterische Stimme und Verführung; und dies „hier“, dies „zu Hause“ ist Alles, was sie bis dahin geliebt hatte!“ (MA I, Vorrede 3)

Jene Aussage aus der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* I ist wesentlich für das Verständnis dieser fünf Vorreden insgesamt – auch wenn sich ihre letztendliche Bedeutung erst angesichts des neuen Mottos der *Fröhlichen Wissenschaft* erschließt.²⁵ Wenn Nietzsche in diesem Motto sagt, dass er im eigenen Haus lebt, spielt er auf die Überwindung aller anderen Werte als der eigenen an, indem er gerade und nur dadurch, dass er an einen fremden Ort gelangt ist, wieder in der Lage ist, sich einen Zustand des „zu Hause“ neu zu schaffen. Die Bedeutung ist eindeutig: Der Mensch wird frei und hinterlässt etwas, das von nun an nur noch ein Teil der Vergangenheit ist, ungeachtet der von ihm empfundenen Zuneigung für diese Zeit. Was ihn sich bis dahin heimisch fühlen ließ, was ihm Vertrauen gab, aber vielleicht eine gewisse Lethargie einkehren ließ, verwandelt sich in etwas Fremdes. Das neue, verfremdende Gefühl führt den Menschen dahin, seine Autonomie wieder zu erreichen: „Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen Das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen Das, was ihr „Pflicht“ hiess, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stossendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung“ (MA I, Vorrede 3).

Die Loslösung ist hier als ein positives Ereignis geschildert, dank dessen man seine Befreiung erreicht und seinen eigenen Weg findet. Zu der positiven Beschreibung kommt nun die negative Seite hinzu, auf die ein solcher Vorgang die Antwort

²⁵ Vgl. FW, Motto der Ausgabe 1887, KSA 3.343.

darstellt. Der von Nietzsche angedeutete Sieg stellt einen heilenden Prozess dar, der jedoch sehr lang dauern und als schwierig erlebt werden kann. Er erkennt an, dass der Befreiungsprozess eine negative und schmerzhaft Seite umfasst, die für das Individuum auch gefährlich ist: „dergleichen Schlimmes und Schmerzliches gehört zur Geschichte der grossen Loslösung.“ (MA I, Vorrede 3) Gerade diese erste Manifestation der Stärke und des Willens zur „Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung“ hat einen bestimmten Grad von Krankheit zur Folge: „wie viel Krankheit drückt sich an den wilden Versuchen und Seltsamkeiten aus, mit denen der Befreite, Losgelöste sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen sucht!“ Daher erfährt das Individuum im Trennungsvorgang zwei wesentliche Dinge: den Schnitt, der zur Suche nach neuen Werten und zu ihrer Ausarbeitung führt, aber zugleich auch eine durch gerade diesen Schnitt provozierte Phase der Krankheit, die allerdings schließlich von der Genesung nicht getrennt werden kann: „Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit“ (MA I, Vorrede 4).

Nietzsches Konzeption der Gesundheit entspricht keinem Zustand, sondern einem nie abgeschlossenen Prozess, da sie „der Krankheit selbst nicht entrathen mag“ bzw. die Krankheit als eigenes Element enthält.²⁶ Auf diese Weise wird der Mensch nicht gesund, sondern „gesünder“ (MA I, Vorrede 5): Er verzichtet nie auf die Krankheit. Eine zunehmende Gesundheit enthält in sich selbst ihre eigene Ursache,²⁷ d. h. die Krankheit. Ein freier Geist kann immer nur gesünder werden, was bedeutet, dass es für ihn keinen höheren Zustand einer endgültigen Gesundheit gibt. Nietzsche entwickelt in seiner Philosophie einen offenen Begriff von Gesundheit, der eine fortwährende Bewegung oder ein Streben zu einem höheren Zustand darstellt. Der von ihm in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* I entwickelte Begriff der Gesundheit ist dynamisch, weil der Mensch ständig auf der Suche nach seinem eigenen Wohlbefinden ist. Diese Überlegung ist im Folgenden näher zu erläutern.

26 Wie Diana Aurenque erklärt, können die Begriffe von Gesundheit und Krankheit in ihrer Analyse als „starre Phänomene“ verstanden werden, die sich jedoch dynamisch entwickeln (Aurenque, *Die medizinische Moralkritik*, 121). Dabei ist es auch wichtig, den individuellen Charakter sowohl der Krankheit als auch der Gesundheit hervorzuheben, was die Autorin im gleichen Buch erläutert. Die Gesundheit als ein ständiges perspektivistisches Schaffen als Ausdruck des Willens zur Macht wird auch von Thomas Long behandelt: vgl. Thomas Long, „Nietzsche’s Philosophy of Medicine“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 112–128.

27 Eine ähnliche Interpretation vertritt auch Marta Faustino, „Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência*“, in: *Estudos Nietzsche* 7 (2016), 8–30: 18: „Em primeiro lugar, a doença é sempre referida, não só como parte fundamental da própria constituição da (grande) saúde, mas mesmo como meio da sua promoção, crescimento e fortalecimento: no universo nietzschiano, a saúde não é o contrário da doença, mas a capacidade de *superção* contínua da doença, através da qual a própria saúde se torna mais forte e robusta“.

Die Erschöpfung und der Rausch als Gründe der Krankheit: Zu FW 370

Vor der Analyse von FW 370 ist es notwendig, Nietzsches Interpretation des Leibes kurz aufzugreifen. Nur im Zusammenhang mit dieser Konzeption kann der Prozess der Gesundheit und damit auch die Art und Weise, wie Nietzsche die Krankheit als Romantik definiert, verstanden werden. Nietzsches erste offensichtliche Erklärung der Organisation des Leibes befindet sich im ersten Buch von *Also sprach Zarathustra*.²⁸ In den berühmten Abschnitten *Von den Hinterweltlern* und *Von den Verächtern des Leibes* präsentiert er ein Argument über die Entstehung der Krankheit. Dort heißt es:

Müdigkeit, die mit Einem Sprunge zum Letzten will, mit einem Todessprunge, eine arme unwisende Müdigkeit, die nicht einmal mehr wollen will: die schuf alle Götter und Hinterwelten. Glaub mir, meine Brüder! Der Leib war's, der am Leibe verzweifelte, – der tastete mit den Fingern des bethörten Geistes an die letzten Wände. (Za I, Von den Hinterweltlern, KSA 4.36)

Das Verhalten der „Hinterweltler“, die Lebensmüdigkeit und die ihr entsprechende ‚Züchtung‘ des Glaubens an eine transzendente und wahrere Welt bringen den Leib an einen Punkt, an dem er an sich selbst zu verzweifeln beginnt. Unter der Bedingung eines auf diese Weise geschwächten Lebenswillens gelingt dem Leib das nicht mehr, „was [er] am liebsten will: – über sich hinaus zu schaffen.“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes) Hier kann man eine wichtige Übereinstimmung mit einem Gedanken erkennen, den Nietzsche ein paar Jahre später in den Vorreden von 1886/87 festhält: Die zentrale Funktion des Menschen ist es, sich gegen alle schwierigen Bedingungen und Situationen durchzusetzen, d. h., weiterhin schöpferisch zu sein.²⁹ Dazu ist das

²⁸ Zur Entstehung des Glaubens an das Ich als denkendes Wesen und die Kritik an diesem Glauben in Nietzsches Interpretation des Leibes vgl. Barbara Stiegler, *Nietzsche e la Biologia*, Mantova 2010, 45–57; Günter Abel, *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1998, 82–139; Heinrich Schipperges, *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975, 78–85.

²⁹ Abel schreibt dazu: „Es handelt sich Nietzsche zufolge in allem Geschehen um Prozesse fortwährender Schöpfung. Dies ist die Gestalt, in der hier erneut das Problem der beständigen Schöpfung auftritt. Freilich geht es jetzt nicht mehr darum, die Erhaltung als eine externe, von Gott erbrachte Leistung im Sinne der *creatio continua* auffassen zu müssen. Bestand vormals das Problem darin, daß Erhaltung ohne externe Schöpfung gar nicht möglich schien, so besteht es jetzt am anderen Ende, d. h. nach Durchgang durch das neuzeitliche Prinzip der Selbsterhaltung, eher in der Frage, wie es überhaupt zu Erhaltungsphänomenen kommen kann, wo doch Geschehen im Grunde fortwährender Prozeß kräfte relationaler interner Schöpfungen, mithin des Wechsels und der Veränderung ist. In den von Nietzsche konzipierten Vollzügen der dynamischen Willen-zur-Macht-Kräfte handelt es sich nicht mehr um von außen, von einem Dritten herangetragene und dann von diesem auch unterhaltene, sondern um ganz aus der inneren Kräfteverfassung selbst hervorgehende, interne, fortwährende und wesentlich explosionsartige Schöpfungsprozesse“ (Abel, *Nietzsche*, 131).

Individuum nicht mehr in der Lage, wenn es eine innere Müdigkeit angesichts der einzelnen und kontingenten Existenz entwickelt. Genau in diesem Moment, wenn die durch die Instinkte regulierten plastischen Kräfte nicht mehr reagieren, nimmt die Vernünftigkeit eine Stelle ein, die ursprünglich den leiblichen Vermögen zukommt. Das „Über-sich-hinaus-Schaffen“ entspricht der fundamentalen Fähigkeit des Individuums³⁰ (eigentlich aller Organismen), alle ihm entgegnetretenden Erlebnisse zu überwinden. Jenes ästhetische Können ist eine Grundlage des Lebens, da das Schaffen eine ständige Tätigkeit ist.³¹ Um Nietzsche zu paraphrasieren: Der Leib schafft die ganze Zeit, aber wir wissen es nicht.³² Wenn solche transformativen Prozesse nicht durchgeführt werden, muss der Mensch erkranken. Die Verächter des Leibes – die „Hinterweltler“ sind eine Art davon – stellen die Vernunft mit ihren Vermögen in den Vordergrund und bestreiten, dass sie eine Schöpfung des Leibes ist.³³ Der Glaube, dass die Vernunft und nicht der Leib die grundlegenden Funktionen im Menschen lenkt, ist für Nietzsche absurd. Auf diese Weise wird in seiner Perspektive das Selbst – das er in *Von den Verächtern des Leibes* als die Selbstregulation des Leibes versteht³⁴ –

30 Über die vierte Rede von *Also sprach Zarathustra* und das „Über-sich-hinaus-Schaffen“ vgl. Nikolaos Loukidelis, „Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes und das Über-sich-hinaus-Schaffen“, in: Caysa / Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe*, 218–224. Dort schreibt er: „Bei der oben angedeuteten Grundtriebfeder handelt es sich um das Über-sich-hinaus-Schaffen. Es stellt einen konkreten Impuls dar, der auf eine Disposition des Leibes zum Schaffen zurückgeht. Dieser Impuls offenbart sich im Akte der Zeugung. Damit sind erstens die geschlechtsspezifische Dimension des Terminus gemeint, zweitens Leistungen des Geistes und der Kultur und drittens die Selbstgestaltung des Menschen“ (220).

31 Die Idee der inneren Beziehung der ästhetischen Dimension des Menschen auf das Leben ist bereits in der *Geburt der Tragödie* klar sichtbar. Zum Hinweis Nietzsches auf seine eigene frühe Konzeption der Kunst, des Lebens und ihrer gegenseitigen Beziehung vgl. Konstanze Schwarzwald, „Über Körper im Rausch. Nietzsche und das Problem der Veränderung der Rauschkultur“, in: Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche – Philosoph der Kulturen?*, Berlin 2008, 381–390.

32 Vgl. FW 354: Die Tätigkeit der Organe ist eine interpretative Tätigkeit.

33 Vgl. Za I, Von den Verächtern des Leibes, wo Nietzsche das Ich oder die Vernunft als Werkzeug des Leibes definiert.

34 Zur Interpretation des Selbst vgl. Stiegler, *Nietzsche e la Biologia*, 60–66. Stiegler verweist auf die Theorie des inneren Milieus von Claude Bernard und den Einfluss der biologischen Theorien von Wilhelm Roux auf Nietzsches Philosophie. Für eine eingehende Analyse zum Selbst und zum Leib in Nietzsches Philosophie sowie zu deren Verhältnis zu Roux vgl. Wolfgang Müller-Lauter, „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien 7* (1978), 189–235; Sören Reuter, „Vom Embryo zum Übermenschen? Zur Bedeutung entwicklungsbiologischer Denkmodelle für Nietzsches Begriff der individuellen Größe“, in: Caysa / Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe*, 189–199. In *Der Kampf der Theile im Organismus*, Leipzig 1881, behauptet Roux: „auch die Nahrungsaufnahme und die Assimilation müssen der Selbstregulation unterliegen, wie wir das auch noch in der einfachsten Weise bei der Flamme verwirklicht sehen“ (222). Die grundlegendsten Funktionen wie Ernährung und Assimilation unterliegen der Selbstregulation des Leibes, aber ebenso auch bewusste Gedanken und Empfindungen: Das Selbst sagt dem Ich, was und wann es etwas fühlen muss (vgl. Za I, Von den Verächtern des Leibes). Müller-Lauter schreibt dazu: „Was sich im Hintergrund, besser im Untergrund, vollzieht, ist etwas für uns völlig Unsichtbares und Unbewuß-

„[u]ntergehn [...], und darum wurdet ihr zu Verächtern des Leibes! Denn nicht mehr vermögt ihr über euch hinaus zu schaffen.“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes) Der Leib, für den der Geist – im Sinne des bewussten Ich – ein „Werk- und Spielzeuge“ ist, wird krank, wenn die von ihm geschaffene vernünftige Dimension zu viel Macht gewinnt. An diesem Punkt provoziert die Vernunft die Erkrankung, die den Leib überkommt und fortschreitet, bis er nicht mehr leben will: „Aber zu spät ward es ihm jetzt dafür: — so will euer Selbst untergehen, ihr Verächter des Leibes.“ Die Krankheit, die beim psychologischen Verlust beginnt, greift dann die physiologische Ebene an, bis das Individuum keine Reaktionsmöglichkeit mehr hat oder, in Nietzsches eigenen Worten, keine „r e c h t e n Mittel“ (EH, Warum ich so weise bin 2) mehr wählen kann. Der Leib, der die Kontrolle des Ich haben sollte – denn er (oder das Selbst) „herrscht und ist auch des Ich’s Beherrscher“ (Za I, Von den Verächtern des Leibes) –, verliert seine Macht und unterliegt den begrenzten Parametern der Vernunft, die doch bisher in der Geschichte der Menschheit bewiesen hat, wenig über das Leben, die Gesundheit, die „erdlichen“ Werte zu wissen. Die übermäßige Dominanz des Ich im Leib führt dazu, dass die Instinkte ermüden, erkranken und sogar absterben, während sie ihre Fähigkeiten an die Vernunft abgeben. Das kranke Ich wirkt wie eine Zelle, die die anderen ansteckt, bis der ganze Leib krank ist. Der Mensch wird dann zu einem morbiden Wesen,³⁵ wenn er nicht mehr instinktiv gegen die Krankheit reagieren kann. Das „Zu-hause-Bleiben“, d. h., im Leben angesichts verschiedener herausfordernder Situationen tatenlos zu bleiben und stillzustehen, was Nietzsche in der Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches* II als Verzicht auf die Erfüllung der dem Menschen eigenen Aufgaben darstellt, wurde bereits als eines der Symptome der Krankheit dargestellt. Der Mensch kann und soll im Gegensatz hierzu in jedem Fall einen aktiven Überwindungsprozess ins Werk setzen. Nimmt er diese Herausforderung nicht an, verliert er die Fähigkeit, über sich hinaus zu schaffen, weil alle seine Instinkte erschöpft sind. Der Leib als Beherrscher des Ich hat keine Macht mehr darüber und entwickelt

tes. *Wahrscheinlich* ist da der eigentliche Kampf im Gange: unbewusste Gewohnheiten, unberechenbar Körperliches, kaum faßbare Gefühle für Andere, plötzlich auftretende Affekte, dies und vieles mehr wirkt aufeinander“ (Müller-Lauter, „Der Organismus als innerer Kampf“, 194 f.). Der Mensch mit einer höheren Selbstregulation ist ein Mensch mit einer stärkeren Gesundheit, so Nietzsche: „Die *Selbstregulierung* ist nicht mit Einem Male da. Ja, im Ganzen ist der Mensch ein Wesen, welches nothwendig zu Grunde geht, weil es sie noch nicht erreicht hat. Wir sterben alle zu jung aus tausend Fehlern und Unwissenheiten der Praxis. — Der freieste Mensch hat das größte Machtgefühl über sich, das größte Wissen über sich, die größte Ordnung im nothwendigen Kampfe seiner Kräfte, die verhältnißmäßig größte Unabhängigkeit seiner einzelnen Kräfte, den verhältnißmäßig größten Kampf in sich: er ist das zwieträchtigste Wesen und das wechselreichste und das langlebendste und das überreich begehrende, sich nährende, das am meisten von sich ausschneidende und sich erneuernde“ (Nachlass 1881, 11[130], KSA 9488).

35 Vgl. EH, Warum ich so weise bin 2. An dieser Stelle definiert Nietzsche ein morbides Wesen (1886 den Romantiker, 1888 den *décadent*) als ein krankes Individuum ohne Aussicht auf Heilung.

sich zu einer gestörten Einheit, die die Welt und das Leben vor allem aus einer vernünftigen und bewussten Perspektive auslegt.

Was ist aber in erster Instanz der psychologische Grund dafür, dass der Leib seine Selbstkontrolle verliert und der eben skizzierte unumkehrbare Prozess beginnt? Ein erster Ansatz zu einer Antwort wurde mit Bezug auf die „Hinterweltler“ und Verächter des Leibes erläutert. In beiden Abschnitten stellt Nietzsche einen Gegensatz zwischen den „Hinterweltlern“, die Verächter des Leibes sind, und jenen Wesen dar, die mit „eine[m] Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft“, ausgestattet sind (Za I, Von den Hinterweltlern, KSA 4.37). Beide Abschnitte sind miteinander verbunden, da die „Kranke[n] und Absterbende[n]“, die „das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen“ erfanden, „Leib und Erde“ verachten. Es ist eben die kleine Vernunft, die das Empirische geringschätzt und den Leib wegen seines kontingenten und individuellen Charakters verachtet. Die Verachtung des Leibes ist in erster Linie eine Verachtung des im Leib gegründeten Wissens. Die Einheit, die Nietzsche „Leib“ nennt, wirkt auf die gesamte Individualität. Die Vernunft ist durch den Leib beeinflusst, aber trotzdem hat sie eine besondere Fähigkeit, die nur sie entwickeln kann, nämlich das rationale Denken, das Verständnis der Welt durch Begriffe. In dieser Hinsicht hat die Vernunft eine gewisse Autonomie – in anderen Worten: Nietzsche versteht den Leib als eine Kräfte-Organisation,³⁶ in der jedes Organ eine bestimmte Funktion hat.³⁷ Letztendlich soll es aber keine „Anarchie“ in der Organisation geben, sondern eine Koordination im Streit um die Kraft, wobei die primitivsten Organe immer noch die wesentlichen Rollen spielen. Die Vernunft ist nach Nietzsche das zuletzt geschaffene Organ des

36 Zur Interpretation des Leibes als Kraft-Organisation und das Verhältnis dieser Interpretation zum alten Organismusbegriff vgl. Abel, *Nietzsche*, 110–120: „Ein Organismus ist so im Grunde nichts anderes als der zu einer relativ einheitlichen Organisation gelangte Ausdruck dieser fortwährenden Kräfteprozesse, wobei sich ein Machtwille als herrschend über eine jeweilige Vielheit der Teile durchgesetzt hat und nun das Verhältnis von Teil und Ganzem in der Binnenstruktur der gesamten Machtordnung mit Erfolg vorzuschreiben, d. h. seine organisierende Kraft und seine Imperative durchzusetzen in der Lage ist [...]. Dieser Übergang vom alten Organismus-Gedanken zum Vorgang der Kräfte-Organisation ist von grundlegender Bedeutung. In ihm liegt die Pointe von Nietzsches Philosophie des Lebendigen. Sie betrifft nicht nur das Organische im engeren Sinne, sondern ist auf alles Seiende, dessen Kern die Willen-zur-Macht-Lebendigkeit ist, auszuweiten“ (113).

37 Nietzsche betont nicht nur die Wichtigkeit und Rolle jedes Organs, sondern auch ihre Anzahl in stärkeren Individuen und solchen Individuen, die er als entartet versteht: „Die höheren Menschen unterscheiden sich von den niederen wie die höheren Thiere von den niederen, durch die Complicirtheit ihrer *Organe* und Menge derselben. Sie nach Einfachheit sehnen – d. h. es leichter haben wollen!“ (Nachlass 1880, 4[105], KSA 9.126) Die geringere Menge an Organen würde anscheinend darauf zurückgehen, ob ein Organ verwendet wird oder ob es atrophiert: „Wie sich auf vielen Thieren *Parasiten* ansiedeln, welche das Thier nicht los werden kann, so auch auf Menschen – sie unterscheiden sich von den Dienern, daß sie vom Wirthe leben, wider oder mit seinem Willen, ohne ihn zu Grunde gehen: viele Frauen. Ehemals freies Leben und dazu eine Menge *Organe*, die dann für das Parasitenleben nicht mehr nöthig sind: sie degeneriren und werden *rudimentäre Organe*. Giebt es so etwas bei Menschen?“ (Nachlass 1880, 4[201], KSA 9.150).

Leibes,³⁸ da sie hauptsächlich auf das menschliche Sozialbedürfnis antwortet und nur deswegen einer perspektivischen Interpretation der Welt mit dem Anspruch auf Allgemeinheit folgt. Die Vernunft, wie sie die Philosophie konzipiert, stellt nun eine erkrankte Vernunft dar. Sie ist Teil eines kranken Leibes, der seine Macht über sie verloren hat. Auf diese Weise scheint es, sie könne für sich und ohne den Körper gefasst werden.

In FW 370 behandelt Nietzsche die Romantik geradezu als fest umrissene Eigenschaft und erteilt ihr damit einen gewissen ontologischen Status, der sich näher als die psychophysiologische Kategorie eines niedrigen Willenzustands verstehen lässt: „Insgleichen deutete ich mir die deutsche Musik zurecht zum Ausdruck einer dionysischen Mächtigkeit der deutschen Seele [...]. Man sieht, ich verkannte damals, sowohl am philosophischen Pessimismus, wie an der deutschen Musik, das war ihren eigentlichen Charakter ausmacht – ihre Romantik“ (FW 370, KSA 3.620). „Was ist Romantik?“ fragt Nietzsche, und seine Antwort beruht auf einer doppelten Klassifizierung des romantischen Typus. Einerseits ist der Romantiker derjenige, der an der im Leben wahrgenommenen Armut leidet. Wieder nennt Nietzsche ähnliche Eigenschaften wie jene, die er der Romantik bereits in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* zuschrieb: „die Ruhe, Stille, glattes Meer, Erlösung von sich“ (FW 370, KSA 3.620) sind die Inhalte der Sehnsucht des Romantikers. Andererseits ist Romantiker derjenige, der den „Rausch, den Krampf, die Betäubung, den Wahnsinn“ braucht. In Verbindung mit den fünf Vorreden und Nietzsches Geschichte seiner Krankheit ist leicht zu erkennen, dass diese beiden Arten von Romantik ein bestimmtes Gesicht haben, nämlich einerseits dasjenige Schopenhauers, andererseits dasjenige Wagners. In Nietzsches eigenen Worten: „Dem Doppel-Bedürfnisse der Letzteren entspricht alle Romantik in Künsten und Erkenntnissen, ihnen entsprach (und entspricht) ebenso Schopenhauer als Richard Wagner, um jene berühmtesten und ausdrücklichsten Romantiker zu nennen“. Die Definition der zwei Arten von „Leidenden“, wie Nietzsche sie hier nennt, wird bereits in der neuen Vorrede der *Fröhlichen Wissenschaft* eingeführt.³⁹ FW

38 Vgl. Nachlass 1883, 7[126], KSA 10.285: „Wie wenig wird uns bewußt! Wie sehr führt dies Wenige zum Irrthum und zur Verwechslung! Das Bewußtsein ist eben ein Werkzeug: und in Anbetracht, wie viel und Großes ohne Bewußtsein geleistet wird, nicht das nöthigste, noch das bewunderungswürdigste. Im Gegentheil: vielleicht giebt es kein so schlecht entwickeltes Organ, kein so vielfach fehlerhaftes, fehlerhaft arbeitendes: es ist eben das letzt-entstandene Organ, und also noch ein Kind – verzeihen wir ihm seine Kinderleiden! Zu diesen gehört außer vielem Anderen die Moral, als die Summe der bisherigen Werthurtheile über Handlungen und Gesinnungen der Menschen.“ Die Tatsache muss betont werden, dass Nietzsche die Vernunft oder das Bewusstsein als Organ des Leibes versteht. Dieses Verständnis ist für ihn der Schlüssel zur Überwindung der dualistischen Auffassung der Metaphysik. Der Leib ist eine hierarchisch gegliederte Einheit.

39 Vgl. FW, Vorrede 2, und Nachlass 1885/86, 2[111], KSA 12.117 / KGW IX, W I 8.113f.: „Das Problem vom Sinn der Kunst: wozu Kunst? / Der Reichste an Lebensfülle kann den Luxus der {von} Zerstörung {sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen sondern selbst die fürchterliche That u. Verneinung} sich gönnen: {bei ihm} das Häßliche u. Böse gleichsam als {erlaubt in} Folge seines Überschusses

370 nimmt aus der Vorrede die Zusammengehörigkeit von Philosophie und Gesundheit wieder auf. Das Individuum ist nach den Aussagen der Vorrede die Reflexion der Philosophie seiner Person. Im Aphorismus behauptet er etwas Ähnliches, indem er sagt, dass die Philosophie ein Hilfs- und Heilmittel der Existenz ist: „Jede Kunst, jede Philosophie darf als Heil- und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden“ (FW 370, KSA 3.620). Hieraus ergibt sich die Frage, wie eine bestimmte Kunst oder Philosophie mit dem Charaktertyp eines Individuums und der Weise seiner Existenz zusammenhängt. Nietzsche bestimmt die Romantik und den tapferen Pessimismus als Entsprechungen zu der Art und Weise, wie ein Mensch aus seiner psychosomatischen Sphäre heraus das Leben interpretiert und vollzieht. Der Romantiker, der angesichts des Lebens der ärmste und am meisten leidende Typ ist, braucht die „Milde, Friedlichkeit, Güte [...] im Denken und im Handeln [...]“; ebenso auch die Logik, die begriffliche Verständlichkeit des Daseins“ (FW 370, KSA 3.621).

Dem von Nietzsche beschriebenen Typ entspricht ein Wille, der den Zustand vorzieht, in dem ihm nichts entgegensteht. Dieser Zustand absoluter Passivität ist durch die Vernunft beherrscht. Der Wille ist nicht bereit, sich mit Problemen und Traumata zu konfrontieren und sie zu überwinden, sondern versucht, immer im selben Zustand zu bleiben. Aus diesem Grund wirft Nietzsche in diesem Aphorismus eine zweite Frage zu diesem Thema auf: „In Hinsicht auf alle ästhetischen Werthe bediene ich mich jetzt dieser Hauptunterscheidung: ich frage, in jedem einzelnen Falle, „ist hier der Hunger oder der Ueberfluss schöpferisch geworden?““⁴⁰ Denn der romantische Mensch wird

von zeugenden u. erklärenden {unerschöpfbaren bildnerischen befruchtenden} Kräften, welche über Alles Herr werden {aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchland zu schaffen gleichsam als im Stande sind. Vorräthe von Kraftmassen} / Der Leidendste u. Lebensärmste umgekehrt hat die {Anmuth, Milde, Friedlichkeit} Schönheit nöthig (auch die Logik u. die Logisirung {Verständlichkeit} der Welt (als Wissenschaft), {auch die optimistische Betrachtung u. Befriedigung in engsten innerhalb enger Horizonten}“. In beiden nachgelassenen Aufzeichnungen wiederholt Nietzsche die Klassifizierung von FW 370 und der Vorrede der *Fröhlichen Wissenschaft*. Es ist offensichtlich, dass ihm dieser Unterschied zwischen den zwei Arten von Menschen sehr deutlich vor Augen stand. Dieser Parameter wird dann zum entscheidenden Maß der Krankheit und Gesundheit.

40 Die bereits konsolidierte Interpretation von Günter Abel zu dem, was Nietzsche in seiner Philosophie als „ästhetisch“ bezeichnet, erlaubt mit Klarheit und Präzision zu erklären, was er an dieser Stelle zu sagen versucht. Das ästhetische Stadium repräsentiert jeden kreativen, interpretativen Akt des Menschen. Die „ästhetischen Werte“, von denen hier gesprochen wird, sind die Werte, die das Individuum erzeugt, um eine interpretative Sicht der Welt zu generieren. Ein Entwurf oder eine vorbereitende Schrift für FW 370 befindet sich in Nachlass 1885/86, 2[122], KSA 12.122 / KGW IX, WI 8.89. Auch dort stellt Nietzsche die Frage nach der Definition der Romantik: „{Was ist Romantik? –} Für die Aesthetik {In Hinsicht auf alle aesthet. Werthe bediene ich mich jetzt dieser} Grundunterscheidung: ob aus {ich frage in jedem einzelnen Falle: ist hier der} Hunger oder aus {der} Ueberfluß schöpferisch {geworden?“}“. Der Unterschied der zwei Arten von Menschen ist derselbe: Schafft das Individuum aus seinen Kräften oder aus deren Mangel heraus? Aber der schöpferische Akt beschränkt sich nicht auf die Kunst. Was Nietzsche in diesem Abschnitt – genau wie in FW 370 – als „aesthet. Werthe“ versteht, sind die schöpferischen Prozesse des Individuums, die seinem inneren Zustand und seiner Kraft entsprechend in der Welt wirken.

ganz klar von ‚welken‘ Werten geleitet, die ihn schwächen und seine negative Weltanschauung widerspiegeln. „Hunger“ ist der Hinweis auf den Mangel, der notwendigerweise eine entsprechende Interpretation des Lebens erzeugt, da sie aus einem Zustand innerer Armut hervorgeht. Diese Vision steht im Gegensatz zu dem, was aus der Fülle auftaucht und daher eine positive Interpretation des Lebens ausdrückt. Aus einem Zustand des inneren Reichtums hervorgegangen, wird jede Perspektive auf die Welt den Charakter dieses Reichtums tragen.⁴¹ Nachdem Nietzsche diese Klassifikation von Existenztypen beinahe mit definitorischer Strenge darstellt, kann man sowohl die Romantik als auch den tragischen Pessimismus als Kategorien verstehen, da es sich um Eigenschaften handelt, die von Menschen ausgesagt werden können.

Die Unfähigkeit zu agieren stellt Nietzsche anhand seiner Charakterisierung Schopenhauers dar. Die andere Art von Romantik – nämlich diejenige, die Wagner repräsentiert – weicht jedoch teilweise von diesem passiven Willen ab. Sie wird durch Wahnsinn und Desorganisation des Leibes beschrieben. Nietzsche sieht die wagnerianische Romantik als Äußerung des Rausches. Er vergleicht hier den „dionysische[n] Gott und Mensch[en]“ (FW 370, KSA 3.620), der „sich nicht nur den Anblick des Fürchterlichen und Fragwürdigen gönnen [kann], sondern selbst die fürchterliche That und jeden Luxus von Zerstörung, Zersetzung, Verneigung“, mit dem Vertreter der Romantik. Der dionysische Mensch ist der „Reichste an Lebensfülle“, und deswegen genießt er „eine[n] Ueberschuss[] von zeugenden, befruchtenden Kräften“, durch die er jede Situation ändern kann: Der dionysische Mensch macht „aus jeder Wüste noch ein üppiges Fruchthland“. Die Verwandlung der Dinge ist eine für das Individuum positive Transformation. Entsprechend bezieht sich Nietzsche hier nicht auf irgendeinen Menschen, sondern auf den dionysischen Menschen. Dieser Aspekt muss betont werden, denn letzterer hat nicht nur die Fähigkeit zur Transfiguration, sondern neigt vielmehr von sich aus zu herausfordernden, kritischen Situationen.

In diesem Aphorismus stellt Nietzsche zwei Extrempole von Krankheit und Gesundheit vor: Einerseits schildert er die Romantik als Krankheit ohne Heilung, die deshalb außerhalb des graduellen, nicht-dualistischen Schemas der Gesundheit fällt; andererseits bestimmt er den dionysischen Menschen durch dessen überströmende Gesundheit, was in Zusammenhang mit seiner Konzeption der „großen Gesundheit“ verstanden werden kann. Er nennt einen Prozess „Zerstörung“, der sich entweder auf die Selbstermächtigung und daraus folgend auf die Überwindung einer Situation richtet oder eben zur eigenen Vernichtung führt. Die Romantik Wagners zerstört aus Wut über das Leben: „es kann auch der Hass des Missrathenen, Entbehrenden, Schlechtweggekommenen sein, der zerstört, zerstören muss, weil ihn das Bestehende, ja alles Bestehn, alles Sein selbst empört und aufreizt“ (FW 370, KSA 3.621 f.). Die unerwünschte Aufregung des Leibes verweist auf eine innere Störung

⁴¹ Vgl. GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 9. Auch in Za I, Von der schenkenden Tugend entwickelt Nietzsche diese Vorstellung der schenkenden Tugend.

seiner Organisation. Dies ist der Fall einer schwerkranken Person, die physiologisch keine angemessene und regulierende Reaktion finden kann und deren Leib auch dann reagiert, wenn er es gar nicht soll: Die Selbstregulierung des Leibes ist verloren gegangen. Ein Individuum, das sich von jeder Situation unnötig aufreizen und aufregen lässt, verliert noch weiter die Kräfte, an denen es ihm ohnehin schon mangelt. Schopenhauer und Wagner drücken als größte Vertreter der Romantik ihr Leiden am eigenen Mangel an Kraft in der Wirklichkeit aus. Dies versteht Nietzsche als ihre Rache am Leben selbst. Einer solchen Haltung setzt er einen „Pessimismus der Zukunft“ (FW 370, KSA 3.622), d. h. den tragischen Pessimismus entgegen. In dieser Passage verwendet Nietzsche einen ähnlichen Ausdruck wie denjenigen, den er mit Bezug auf die freien Geister in der Vorrede von *Menschliches, Allzumenschliches* I formuliert: Der Pessimismus der Zukunft „kommt! ich sehe ihn kommen!“ Der Begriff „freier Geist“, den Nietzsche besonders in den Vorreden von *Menschliches, Allzumenschliches* I und II benutzt, bezeichnet die Art von Menschen der Zukunft, die sich von der Krankheit wie auch von der Tradition lösen kann, um eine stärkere Gesundheit zu erreichen.

Die Krankheit hat in der Philosophie Nietzsches drei hauptsächliche Gründe: 1. die Krankheit des Ich bzw. die Verachtung des Leibes; 2. das Verlangen nach Ruhe, Stille, Unveränderlichkeit, das als Depression verstanden werden kann, sowie 3. die extreme Aufregung inmitten der leiblichen Müdigkeit, den Verlust der Koordination des Leibes, der zu seinem nervösen Zusammenbruch führt. Beide Arten von Romantik haben ihre Hauptursache in der Krankheit des Ich, d. h. in dem Verlust der Instinkte, die bestimmen, ob und wann das Individuum reagieren soll.⁴² Dieses Krankheitsmodell trifft auf alle Menschen zu. Nietzsche beschreibt jedoch keine Art von Krankheit, die vom ersten Moment an unvermeidlich ist. Die erste Ursache der Krankheit liegt auf der psychologischen Ebene, die ihrerseits auf die Physiologie wirkt. Damit der Mensch in physiologischer Hinsicht jedoch auf nicht mehr heilbare Weise erkrankt, wäre es nötig, der Krankheit über die Zeit hinweg ihren Lauf zu lassen – mehr noch, man müsste sie geradezu heranzüchten. Die von Nietzsche vorgeschlagene Konzeption der Gesundheit, die auf das Verständnis des Leibes als Ganzes antwortet, bei dem die Vernunft im Vergleich zu anderen überlebenswichtigen Organen wie den Instinkten eine untergeordnete Rolle spielt, ist die Gegenbewegung zur Romantik, zum müden, depressiven oder unkoordinierten Typus. In beiden Fällen wurden letztendlich die Instinkte niedergeschlagen, was deutlich auf eine nihilistische Weltsicht hinweist. Nur ein Mensch

42 In einer Reihe von nachgelassenen Aufzeichnungen aus dem Jahr 1887 beginnt Nietzsche, sich mit dem Verhältnis des ästhetischen Urteils zum Bereich des Instinktiven zu befassen. Aus Platzgründen werden hier nur einige wenige Passagen aus diesen Aufzeichnungen zitiert, die sich letztendlich der Krankheit bzw. der Gesundheit widmen. Nietzsche schreibt: „Es ist die Frage der Kraft (eines Einzelnen oder eines Volkes), ob u {u} wo das {Urtheil} Schöne {„schön“} oder das Häßliche angesetzt wird.“ (Nachlass 1887, 10[168], KSA 12.555 / KGW IX, W II 2.25) Zum Thema des Verhältnisses der Ästhetik zur Gesundheit vgl. Marina Silenzi, „Dionysischer Histrionismus. Charles Féré und die Genese von Nietzsches später Ästhetik“, in: *Nietzscherforschung* 22 (2015), 147–156.

mit einer stärkeren Gesundheit, die Nietzsche idealerweise im dionysischen Menschen vollendet sieht, ist der Überwinder einer solchen dekadenten Mentalität.⁴³

Der Prozess der Gesundheit in den Vorreden von 1886/87

Sowohl die Depression als auch das Überreagieren oder das unkoordinierte Reagieren widersprechen dem Prinzip der Gesundheit, das Nietzsche als die Fähigkeit postuliert, sich den schrecklichen Dingen des Lebens zu stellen und sie zu verändern. Die Reaktion gegen die Krankheit tritt, wie Nietzsche es in den Vorreden von 1886/87 feststellt, instinktiv auf⁴⁴: Sein „gesund geliebener Instinkt“ (MA II, Vorrede 2) war verantwortlich dafür, ihn zur Genesung zu leiten. Dieses Ereignis, das Nietzsche mit einem „Erdstoss“ in der „junge[n] Seele“ (MA I, Vorrede 3) vergleicht, geschieht auf einer unbewussten Ebene. Diese Interpretation lässt keinen Platz für die Vorstellung, dass die Erholung oder Heilung von der Vernunft geleitet sein könnte. Nietzsche ergänzt anschließend: „Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie [die junge Seele] Herr wie ein Befehl“ (MA I, Vorrede 3). Hier kann man sehen, dass die Überwindungsbewegung gegen die Krankheit auf Instinkten, Trieben und ‚Andrängen‘ beruht.

Wenn Nietzsche sich im Allgemeinen auf die Instinkte bezieht, stellt er damit einen Gegensatz zur vernünftigen und bewussten Ebene auf. Das „irgend wohin, um jeden Preis“ bezeichnet eindeutig das Bedürfnis des Leibes, den Weg zur Genesung zu

⁴³ Die Ausarbeitung seiner Konzeption der großen Gesundheit ist eng mit der Überwindung des Nihilismus und der Schaffung neuer Werte in der Welt verbunden. Nur durch eine Änderung des metaphysischen dualistischen Paradigmas kann der Mensch bejahende Werte schaffen. In der vorliegenden Arbeit liegt der Schwerpunkt jedoch auf der Vertiefung der Krankheits- und Gesundheitskonzepte in der späten Philosophie Nietzsches sowie auf deren Genese in den Vorreden von 1886/87. Zur Beziehung zwischen der großen Gesundheit und der Gründung neuer Werte als Überwindung der dualistischen Denkweise vgl. Shepherd, „„Let us return to Herr Nietzsche“: „Nietzsche seeks new philosophers to give birth to values that affirm life as will to power [...]. [I]n employing health as a criterion in the effort to create new values, Nietzsche responds to some additional challenges concerning the form that new values themselves must take. The first is that of trying to assert value in a way that does not rely on a ‘belief in oppositions of values’ (BGE 2). The second is trying to assert value in a form that acknowledges the perspectival character of evaluation [...]. And great health, as a disposition toward appropriation and overcoming, is the moving ground from which values not defined by opposition might originate” (139–144). Vgl. auch Aurenque, *Die medizinische Moralkritik*, 95–129.

⁴⁴ Diese Idee äußert Nietzsche wiederholt auch in den nachgelassenen Aufzeichnungen von 1887, wenn er die Annahme formuliert, dass die ästhetischen Urteile von Instinkten getrieben werden: „{Aesthetica} / Zur Entstehung des Schönen u. des Häßlichen. Was uns {instinktiv} widersteht, aesthetisch, ist aus allerlängster Erfahrung dem M. als schädlich, gefährlich, mißtrauen-verdienend bewiesen: der plötzlich redende {aesthetische} Instinkt (im Ekel {zb.} usw ist {enthält} ein Urtheil. Insofern steht das Schöne unter {innerhalb} der Rubrik {allgemeinen Kategorie der biologischen Werthe} des Nützlichen, Wohlthätigen {, Lebensteigernden}“ (Nachlass 1887, 10[167], KSA 12.554 / KGW IX, W II 2.27).

finden. Die unbewusste Dimension veranlasst ihn zu reagieren, zwingt ihn, in einer Situation, in der er bislang passiv war, eine aktive Rolle zu übernehmen. Dies wird von Nietzsche in der endgültigen Fassung der Vorrede für *Menschliches, Allzumenschliches* I betont, wo er die Loslösung als „diese[n] erste[n] Ausbruch von Kraft und Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Werthsetzung, diese[n] Wille[n] zum freien Willen“ (MA I, Vorrede 3) charakterisiert. Im passiven Zustand trifft den Geist ein Kraftstoß wie eine Explosion, die ihn zum Prozess der Genesung treibt. Aus den Instinkten und Trieben entsteht der Wille zur Befreiung, der die eigenen Werte zu bestimmen versucht, ohne sich dabei von der Krankheit beschränken zu lassen. Die Instinkte und Triebe gelten hierbei als leibliche Grundlagen, die selbst nicht gänzlich in der Krankheit versunken sind. Letztere wird als Zustand der Unterdrückung beschrieben, die die Kräfte des Individuums niederhält und die Entwicklung seiner Überzeugungen verhindert. Wenn Nietzsche sich auf diese „Selbst-Werthsetzung“ und „Selbstbestimmung“ bezieht, hat dies einen wörtlichen Sinn: Jeder soll erreichen, was fördernd für das eigene Leben ist. Die psychische und auch somatische Beschränkung durch die Krankheit wird allein kraft des Willens zur Selbstbestimmung durchbrochen. Die Art und Weise, wie ein Individuum seine Welt interpretiert, wird nicht mehr von einer deprimierten Verfassung beherrscht, sondern nährt sich nun aus einer Kraft, die es erlaubt, die Welt und die eigene Existenz zu würdigen. Die Fähigkeit des Individuums, seine Weltsicht in die Tat umzusetzen und sich nicht mehr von einem Zustand der Schwäche niederhalten zu lassen, ist das Ergebnis des Genesungsprozesses: „der Befreite, Losgelöste [sucht] sich nunmehr seine Herrschaft über die Dinge zu beweisen“ (MA I, Vorrede 3). Den Weg zum tapferen Pessimismus versteht Nietzsche als „den Weg zu [sich] selbst, zu [s]einer Aufgabe“ (MA II, Vorrede 4). Diese Aussage ist von größter Wichtigkeit, da Nietzsche hier den Gegensatz zu einem kranken Zustand, nämlich den Willen zur Genesung, mit dem tapferen Pessimismus identifiziert. Im Kontrast zu diesem ist es ein Kennzeichen der Romantik, Trost in einem Zustand zu finden, der der Gesundheit schadet und daher das Leben bedroht – anders gesagt, sich in diesem Zustand „zu Hause“ zu fühlen.

Warum wird der Mensch krank? Im Allgemeinen tritt die Krankheit ein, wenn er auf seine „eigene Aufgabe“ verzichtet. In Nietzsches eigenen Worten: „Krankheit ist jedes Mal die Antwort, wenn wir an unsrem Rechte auf u n s r e Aufgabe zweifeln wollen“ (MA II, Vorrede 4). In der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* hält Nietzsche fest, dass der Mensch sein Leben an vielerlei Philosophien orientiere. Er selbst beschreibt das Leben auf folgende Weise: „Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch Alles, was uns trifft, wir k ö n n e n gar nichts anders.“ (FW, Vorrede 3) Mit der Betonung auf dem Wort „k ö n n e n“ bestimmt Nietzsche die Aufgabe des Menschen im Leben: alles in „Licht“, d. h. in etwas Gutes zu transfigurieren.⁴⁵ Seine wesentliche Aufgabe ist folglich, eine ständige Ver-

45 Vgl. Schmücker, „Die große Gesundheit als Salutogenese“, 46.

wandlung der Dinge und des Lebens durchzuführen und darin die innere Bewegung der Existenz zu verwirklichen, oder wie zuvor schon erklärt wurde: „Über-sich-hinaus-[zu-]Schaffen“. Das ist die „Schlangenklugheit“ (MA II, Vorrede 2) des Leibes, „die Haut zu wechseln“, und das Motto des Pessimismus der Stärke.

Nietzsche vollzieht in seiner Interpretation der Gesundheit die Aufhebung und Überwindung aller Arten von metaphysischen Dichotomien. Wie der Leib, der das Organ der Vernunft beinhaltet, übt die Krankheit eine eigenständige Rolle im Phänomen der Gesundheit aus. Die realen Zustände des Menschen gehen über die Dichotomie von Krankheit und Gesundheit hinaus, da sie beide zugleich in sich fassen. Der Gesundheitszustand kann nicht mehr als dualistisches Geschehen betrachtet werden: Bei einem inneren Zustand größerer Stärke wird der Krankheitsgrad momentan niedriger, aber er verschwindet nicht.⁴⁶ Die Gesundheit umfasst die Krankheit als ihren Bestandteil; beide sind im Grunde das gleiche Phänomen mit einer gemeinsamen Manifestation: Im Ausdruck der Gesundheit spiegelt sich der Grad der Krankheit wider. Deshalb ist es zumindest in der Philosophie Nietzsches richtig, nicht von „Gesundheit“ als geschlossenem Begriff zu sprechen, sondern von einem „Prozess der Gesundheit“, den der Mensch immerzu durchlebt.

Schluss

Die Analyse der Vorreden von 1886/87 im Zusammenhang mit FW 370 führt zu einem genaueren Verständnis der späten Konzeption von Krankheit und Gesundheit, die Nietzsche in diesen Schriften in einem engen gedanklichen Zusammenhang einführt und bis zum Ende seines Werkes aufrechterhält. Mit dieser Konzeption verbunden sind der Gedanke des tragischen Pessimismus, der als ein Modell der Gesundheit gilt und mit diesem spezifischen Sinne in diesen Schriften zum ersten Mal vorkommt, wie auch die zugespitzte Auslegung der Romantik als Krankheit, deren Vertreter Schopenhauer und Wagner sind. Der Grundzug der Romantik ist in Nietzsches Darstellung die Depression oder die mangelhafte Koordination der schöpferischen Kräfte, die beide

⁴⁶ Diese Idee notiert Nietzsche erstmals in einer nachgelassenen Aufzeichnung von 1888. Unter dem Einfluss von Férés Auslegungen der Krankheit argumentiert er: „Ich setze hier eine Reihe psych. Zustände als Zeichen vollen u blühenden Lebens hin, welche man {heute} gewohnt ist, als krankhaft zu beurtheilen. Nun haben wir verlernt inzwischen, zwischen gesund u krank von einem Gegensatz zu reden: es handelt sich um Grade, – meine Behauptung in diesem Falle ist, daß was heute „gesund“ genannt wird, ein niedrigeres Niveau von dem darstellt, was unter günstigen Verhältnissen gesund wäre ... daß wir relativ krank sind ... {Der Künstler gehört zu einer noch stärkeren Rasse ... Was uns schon schädlich, was bei uns krankhaft wäre, ist bei ihm Natur – – –} (Nachlass 1888, 14[119], KSA 13.297 / KGW IX, W II 5.101). Zu Nietzsches Lektüre von Férés Schriften vgl. Hans Erich Lampl, „Ex oblivione. Das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857–1907)“, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 225–264; Silenzi, „Dionysischer Histrionismus“, 147.

wiederum darauf zurückgehen, dass das Ich die Funktionen des Leibes übernommen hat. Der tragische Pessimismus, den Nietzsche als die Fähigkeit zur Transfiguration alles Schrecklichen im Leben definiert, wird als Prinzip oder Kategorie der Gesundheit in seiner Philosophie bestimmt. Die auf die Krankheit folgende Phase der Loslösung erfolgt in dieser Konzeption instinktiv. Sie ist daher nur in einem Menschen möglich, der noch das aus dem Leib entspringende Vermögen hat, auf die Krankheit zu reagieren und sich psychosomatisch zu erholen. Nietzsche versteht die Krankheit und die Gesundheit nicht als geschlossene Zustände, sondern als Phänomene in einem einzigen Prozess, in dem der Mensch ständig darum kämpfen muss, seine Gesundheit zu bekräftigen und zu steigern. Aus diesem Grund sollte man weder von Begriffen noch von endgültigen Zuständen, sondern vom Prozess der Gesundheit sprechen.

Literaturverzeichnis

- Abel, Günter: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1998
- Aurenque, Diana: *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches*, Wiesbaden 2018
- Aurenque, Diana: „Nietzsche und die ‚unzähligen[n] Gesundheit(en) des Leibes‘“, in: Orsolya Friedrich / Diana Aurenque / Galia Assadi / Sebastian Schleidgen (Hg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld 2016, 23–38
- Carbone, Mirella / Jung, Joachim: „Nietzsche und die Kunst der Gesundheit“, in: Günter Götde / Nikolaos Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, 323–333
- Faustino, Marta: „Auf der Suche nach der ‚grossen Gesundheit‘. Französische Neuerscheinungen zum Thema Gesundheit und Krankheit im Denken Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 39 (2010), 639–646
- Faustino, Marta: „Grande saúde e filosofia do futuro. Algumas notas sobre o aforismo 382 da *Gaia Ciência*“, in: *Estudos Nietzsche* 7 (2016), 8–30
- Faustino, Marta: „Nietzsches Umkehrung des Gesundheitsbegriffes und die große Gesundheit“, in: Chiara Piazzesi / Giuliano Campioni / Patrick Wotling (Hg.), *Lecture della Gaia Scienza / Lectures du Gai Savoir*, Pisa 2010, 221–235
- Georg, Jutta: „Vorrede. Die Bedeutung der Zurückdatierung“, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin 2015, 19–28
- Groddeck, Wolfram: „Die ‚Neue Ausgabe‘ der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach ‚Zarathustra‘“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 184–198
- Kaufmann, Sebastian: „Die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören‘ von Wort und Satz‘. Textgenese und Druckgeschichte der *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Christian Benne / Jutta Georg (Hg.), *Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin 2015, 7–18
- Lampel, Hans Erich: „Ex oblivione. Das Féré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Féré (1857–1907)“, in: *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 225–264
- Long, Thomas: „Nietzsche’s Philosophy of Medicine“, in: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), 112–128
- Loukidelis, Nikolaos: „Die ‚grosse Vernunft‘ des Leibes und das Über-sich-hinaus-Schaffen“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 218–224

- Mitchell, David: „How the Free Spirit Became Free. Sickness and Romanticism in Nietzsche's 1886 Prefaces“, in: *British Journal for the History of Philosophy* 21.5 (2013), 946–966
- Moore, Gregory: „Nietzsche, Medicine and Meteorology“, in: Gregory Moore / Thomas H. Brobjer (Hg.), *Nietzsche and Science*, Aldershot 2004, 71–90
- Müller-Lauter, Wolfgang: „Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche“, in: *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 189–235
- Pichler, Axel: „Prosopopeisches Denken. Eine textgenetische Lektüre der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*“, in: Katharina Grätz / Sebastian Kaufmann (Hg.), *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*, Heidelberg (2016), 29–73
- Reuter, Sören: „Vom Embryo zum Übermenschen? Zur Bedeutung entwicklungsbiologischer Denkmodelle für Nietzsches Begriff der individuellen Größe“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 189–199
- Santini, Carlotta: „Gegen eine Theorie der Musik als ‚Sprache des Gefühls‘“, in: Jutta Georg / Renate Reschke (Hg.), *Nietzsche und Wagner*, Berlin 2016, 278–288
- Scheier, Claus-Artur: *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, Hamburg 1990
- Schipperges, Heinrich: *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1975
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012
- Schmücker, Pia: „Die große Gesundheit als Salutogenese oder Krankheit als Stimulanz des Lebens“, in: Volker Caysa / Konstanze Schwarzwald (Hg.), *Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe*, Berlin 2012, 225–244
- Schwarzwald, Konstanze: „Über Körper im Rausch. Nietzsche und das Problem der Veränderung der Rauschkultur“, in: Andreas Urs Sommer (Hg.), *Nietzsche – Philosoph der Kulturen?*, Berlin 2008, 381–390
- Shepherd, Melanie: „‘Let Us Return to Herr Nietzsche’: On Health and Revaluation“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 50 (2019), 125–148
- Silenzi, Marina: „Dionysischer Histrionismus. Charles Féré und die Genese von Nietzsches später Ästhetik“, in: *Nietzscherforschung* 22 (2015), 147–156
- Stegmaier, Werner: „Über Gesundheit und Krankheit im außermoralischen Sinn“, in: Orsolya Friedrich / Diana Aurenque / Galia Assadi / Sebastian Schleidgen (Hg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld 2016, 39–62
- Stiegler, Barbara: *Nietzsche e la Biologia*, Mantova 2010, 45–57
- Tongeren, Paul van: „‘Ich’ bin darin [...] ‚ego ipsissimus [...] ‚ego ipsissimum‘. Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 1–16

Marie Wokalek

Abenteurer und Entdecker vor dem „Theater-Auge“ in Nietzsches *Morgenröthe*

Abstract: Adventurers and discoverers are recurring figures and themes in Nietzsche's writings. This is especially the case in *Morgenröthe* and *Die fröhliche Wissenschaft*, where this conceptual constellation belongs to the context of the “free spirits”. For Nietzsche, it seems, adventurers and discoverers represent the productive as much as destructive potential of any desire for knowledge. In this article, I will thus focus on two connected questions: (1) what are the specific epistemic characteristics of the adventurer and the discoverer, and (2) how are these characteristics performed, and how do they become manifest, in a text like *Morgenröthe*. The analysis of the function of the “theatre eye” plays a key role here.

Keywords: Adventure, Discoverer, Epistemic desire, Theatre eye, *Morgenröthe*

Abenteurer und Entdecker werden in Nietzsches Werk häufig in spezifischen und wiederkehrenden Begriffskonstellationen thematisch. In diesem Sinne beschreiben sie eine besondere Denkfigur. Von den veröffentlichten Werken weisen *Morgenröthe* und *Die fröhliche Wissenschaft* die meisten expliziten Fundstellen auf.¹ Die Denkfigur gehört in den Kontext von Nietzsches verschiedenen Freigeist-Entwürfen und Freigeist-Relativierungen. Im Rahmen ihrer spezifischen semantischen Konstellationen figurieren die Abenteurer und Entdecker das produktive wie destruktive Potential eines triebhaften Erkenntnismodus. Zwei Ausgangsfragen leiten die folgende Analyse: Erstens, welche Eigenschaften zeichnen den abenteuernden, entdeckenden Erkenntnismodus genau aus? Zweitens, wie wird dieser Erkenntnismodus in Nietzsches Werk *Morgenröthe* inszeniert; in welche Beleuchtungen wird er gerückt?

Ich konzentriere mich aus zwei Gründen hier auf den von der Forschung seltener analysierten Text *Morgenröthe*. Zum einen tritt mit *Morgenröthe* in der Mitte der freigeisterischen Phase eine „Wende“² ein, die den Auftritt todesmutiger Abenteurer und grenzüberschreitender Entdecker – auf den ersten Blick – plausibel und geboten erscheinen lässt: Nietzsche sieht „in der Freiheit des Geistes und der Seelenruhe keinen zureichenden Ausgleich mehr für den Verlust an Kraft und Spannung der Seele, der mit dem Untergang des Christentums“³ einhergeht. In Nietzsches Fokus steht nun ein

1 Vgl. Art. „Abenteurer“, in: Nietzsche Research Group (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Bd. I, Berlin 2004, 3–9.

2 Marco Brusotti, „Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen ‚Morgenröthe‘ und der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 199–225: 199.

3 Brusotti, „Erkenntnis als Passion“, 208. Vgl. auch 204: „In *Menschliches*, *Allzumenschliches* hatte Nietzsche eine weitgehende Überwindung der Leidenschaften angestrebt. Dort steht der freie Geist für

Zustand gesteigerter Affektivität; ein erhöhtes Machtgefühl jenseits jeder metaphysischen Begründung. Vor diesem Hintergrund fasst Nietzsche in einer Nachlassnotiz aus dem Jahre 1880 auch eine neue „unerhörte Art von Männlichkeit“ ins Auge:

Unsere Maaßstäbe nach dem Christenthum: nach jenem unerhörten Sich-ausspannen aller Muskeln und Kräfte unter dem höchsten Stolze sind wir alle verurtheilt, die Schwächeren Geschwächeren darzustellen: es sei denn, daß wir eine unerhörte Art von Männlichkeit gewinnen, welche diesen Zustand der menschlichen Erniedrigung noch stolzer als das Christenthum zu tragen wüßte. Kann hierzu uns nicht die Wissenschaft dienen? Wir müssen dem Phantasie-Effekt des Christenthums für die edelmüthigen Naturen etwas Überbietendes entgegenstellen — eine Entsagung und Strenge! (Nachlass 1880, 7[281], KSA 9.375 f.)

Nietzsche verwendet hier den Konjunktiv und markiert mit dem steigenden und zugleich einschränkenden Adjektiv „unerhört[]“ die anvisierte Männlichkeit als Phantasma. Er überdenkt das Verfahren einer rhetorischen Evidenzherstellung: Es gilt, jene neue männliche stolze Kraft, Entsagung und Strenge dem Leser als Wunschbild vor Augen zu stellen; als eine Art Gegenbild zu den christlichen Exempla asketischer Heiliger – ein Gegenbild, das letztlich wieder nur eine „helfende Illusion“⁴ ist, die allerdings eine stärkende psychagogische Wirkung entfalten könnte. Fungieren die Abenteurer und Entdecker in *Morgenröthe* als virile Gegenbilder zum christlichen Asketen? Bieten sie ein energetisierendes „Surrogat“⁵ für den Verlust der „Phantasie-Effekte“ des Christentums?

Genau besehen sind die Abenteurer und Entdecker in *Morgenröthe* keine ungebrochen affirmierten Figurationen für Kühnheit, Verwegenheit oder stoische Stärke und Ungebundenheit. Sie werden von Nietzsche immer wieder in ein grotesk-burleskes Zwielficht gerückt, das ihre vermeintlich starken, aristokratisch-heroischen Entdeckerqualitäten deutlich abschwächt. Vor dem Hintergrund des „Dramas des Frei-geistes“, „dieses inkarnierten“ – gleichwohl immer scheiternden – „Versuches Leben und Erkenntnis zu vereinen“,⁶ ist jeder positive Entdeckeroptimismus von vornherein illusionär. Wo der Entdeckeroptimismus nur den Erfolg der Eroberung als nahe Folge seiner Loslösung vom alten Boden sieht und dabei die Augen verschließt für die letzte Konsequenz seiner Loslösung: seine tödliche „Selbstaufhebung“, ist er nichts

den Menschen mit gutem Temperament, der sich ganz der Erkenntnis widmet und so zuletzt ein von Affekten freieres Leben führt.“

⁴ Sigridur Thorgeirsdottir, „Die Kritik essentialistischer Bilder der Frauen in Nietzsches Spätphilosophie und ihre Bedeutung für philosophische Theorien der Geschlechterdifferenz“, in: *Nietzscheforschung* 5/6 (1998), 487–499: 494.

⁵ Vgl. MA I 477. Nietzsche spricht hier den gefährlichen, abenteuerlichen, wissenschaftlichen Entdeckungsreisen der Engländer eine Kraft mobilisierende Bedeutung zu, die sie zu einem „Surrogat“ des (angesichts der um sich greifenden Mattheit des hochkultivierten Europas) in physiologischer Hinsicht letztlich unentbehrlichen Krieges werden lassen.

⁶ Peter Heller, *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlin 1972, 461.

als „Selbsttäuschung“.⁷ Die tatsächlich nur scheinbare Souveränität des Aufbruchs der Abenteurer und Entdecker erscheint höchst fragwürdig, wenn dieser Aufbruch als fluid-flüchtige, unabschließbare, dem erbärmlichen Scheitern stets naherückende Bewegungsfolge gezeigt wird, wie in den beiden Kurztexten M 314 und M 575, auf die ich in Abschnitt IV näher eingehen werde.

Nietzsche inszeniert seine Abenteurer und Entdecker mit sympathisierender Ironie als kühn-komische Vögel. Er zeigt uns ihren Aufschwung als „schauerliche Komödie“.⁸ Die Rede von der Inszenierung ist nicht metaphorisch gemeint, sondern versucht, Nietzsches in „Textgeschehen“⁹ umgesetztes Verfahren performativer Distanzierung und Perspektivierung zu erfassen. Nietzsche bindet sein philosophisches Denken mitunter zurück „an textuell inszenierte Figuren“.¹⁰ Im Rahmen der Denkwelt von *Morgenröthe* zum Beispiel begegnet die intradiegetische bzw. textinterne Figur eines skeptischen Fragenden; eines, an seinen Zweifeln auch leidenden, einsamen Denkers, der Gesellschaft sucht und sich ein „Wir“ von – in doppeltem Wortsinne – phantastischen Freunden imaginiert. Der Kunstgriff einer theatral-performativen Imagination von anziehenden, zwielichtigen freien Geistern wie den Abenteurern und Entdeckern hilft nicht nur dem philosophischen Autor Nietzsche dabei, seine kritische Analyse moralischer Vorurteile und Erkenntnisformen darstellerisch so zu organisieren, dass die anvisierte neue Leidenschaft der Erkenntnis und ihr Machtgefühl nicht als neues Dogma erscheint, sondern als mehrdimensional und ambivalent erfahrbar wird. Die theatrale Imagination hilft darüber hinaus auch der textinternen Figur des Denkers, sich – gleichsam als ‚Theater auf dem Theater‘ – den prekären Modus seiner Skepsis vor sein eigenes „Theater-Auge“ (M 509) zu führen: Die problematische Relationalität zwischen dem intellektuellen Ideal einer freien und starken Loslösung von tradierten Moralien und Glaubensinhalten einerseits und den nicht loszuwerdenden „Gelüste[n]“ (M 575) nach dem festen Ufer der einen Wahrheit andererseits wird in kurzen Handlungssequenzen der phantastischen Freunde in Szene gesetzt, zu denen sich der ihnen und darin auch sich selbst zuschauende Denker distanzierend und zugleich identifizierend verhalten kann.

Im zweiten Abschnitt der Vorrede zur Neuausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* I schreibt Nietzsche 1886 über die „freien Geister“, er habe sie sich, als er „es nöthig hatte“, „erfunden [...] als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel“, „als

7 Vgl. Claus Zittel, *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995, 70–73.

8 Vgl. M 539: „Hat euch nie die Angst geplagt, [...] dass euer Sinn zu stumpf, und selbst euer Feingefühl des Sehens noch viel zu grob sei? Wenn ihr einmal merktet, was für ein Wille hinter eurem Sehen waltete? [...] Eure körperlichen Ermattungen werden den Dingen matte Farben geben, eure Fieber werden Ungeheuer aus ihnen machen! [...] Ist es nicht eine schauerliche Komödie, in welcher ihr so unbedachtsam mitspielen wollt? –“.

9 Vgl. Marcus Andreas Born / Axel Pichler, „Einleitung“, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 1–14: 4.

10 Born / Pichler, „Einleitung“, 4.

tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden“ (MA I, Vorrede 2). Jakob Dellinger hat auf die „akzentuierte visio-Metaphorik“ dieses Abschnitts aufmerksam gemacht und in seiner Analyse der „schriftstellerischen Inszenierung“ von Rahmenhandlung und Binnenerzählung gezeigt, dass die „freien Geister“ den Status einer „künstlerisch-fiktionalen Erdichtung“ haben.¹¹ In *Morgenröthe*, so meine These, hat der Kunstgriff eines „Schattenspiels“ abenteuernder Entdecker-Gesellen vor dem „Theater-Auge“ (M 509) eine über das *divertissement* hinausgehende strukturelle Spiegelfunktion für den Denker, die zunächst am ehesten als Verfahren beschrieben werden kann, sich ästhetisch zu sich selbst ins Verhältnis zu setzen.

Damit komme ich zu dem zweiten Grund für meine Konzentration auf *Morgenröthe*. *Die fröhliche Wissenschaft* gilt häufig als der Text, in dem Nietzsche die Rolle der Kunst neu bewertet. Ein wichtiges Argument für diese Deutung ist meist der Kurztext FW 107, der unter dem Titel „Unsere letzte Dankbarkeit gegen die Kunst“ die „Kunst als den guten Willen zum Scheine“, als rettende „Gegenmacht“ zu jener „reizbaren Redlichkeit“ in Stellung bringt, welche in *Morgenröthe* eine so große Rolle spielte.¹² Der ungeheure Gedanke, dass ein „Erkenntnistrieb die Menschheit so weit treiben könnte, sich selber darzubringen“ (M 45), der in *Morgenröthe* vorherrscht, wird im Kontext von *Die fröhliche Wissenschaft* von dem „anderen Grenzgedanken“¹³ einer ewigen Wiederkunft des Gleichen ergänzt. Damit gerät das Philosophieren unter neue Voraussetzungen. Neben der strengen Redlichkeit kommt der Erkenntnismodus einer „Gleichgültigkeit“¹⁴ ins Spiel, die dem ästhetischen, lustvoll-gelassen anschauenden Auge des Erkennenden eine wesentliche Bedeutung zuschreibt. Wie verhält sich dazu das oben bereits angedeutete ästhetische Selbstverhältnis des mit dem „Theater-Auge“ auf sich und seine „Gesellschaft“ (M 314) blickenden abenteuernden Denkers, das eine so wichtige Rolle in *Morgenröthe* spielt? Handelt es sich in *Morgenröthe* noch um eine andere Technik als der in *Die fröhliche Wissenschaft* geforderte Blick „auf uns hin und hinab [...] aus einer künstlerischen Ferne her“ (FW 107)? Oder ist sie eine Vorbereitung darauf, vielleicht gar derselbe Kunstgriff? Vor dem Horizont dieser Frage, die sich an meine Ergebnisse anschließen müsste (in meinem Fazit in Abschnitt V werde ich mögliche Antworten andeuten), soll im Rahmen dieses Aufsatzes die Bedeutung des Blicks aus dem „Theater-Auge“ auf die Abenteurer und Entdecker in *Morgenröthe* analysiert werden.

¹¹ Jakob Dellinger, „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I‘, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 340–379, bes. 351–353.

¹² Vgl. die Argumentation bei Brusotti, „Erkenntnis als Passion“, 218–220.

¹³ Brusotti, „Erkenntnis als Passion“, 213.

¹⁴ Mazzino Montinari, „Nietzsches Philosophie als ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘“, in: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 64–78: 77.

Ich gehe in fünf Schritten vor: In Abschnitt I frage ich nach den spezifischen Qualitäten der Abenteurer und Entdecker und ihres Erkenntnismodus. In Abschnitt II beleuchte ich Nietzsches Gründe für seine Ironisierungen und Problematisierungen der Denkfigur starker, heroischer Erkenntnis-Abenteurer und Entdecker. Abschnitt III stellt das Verfahren des Blicks aus dem „Theater-Auge“ vor und fragt nach den Erwartungen, die sich mit dieser Praktik eines Sehens aus dem „dritten Auge“ verknüpfen. In Abschnitt IV möchte ich anhand zweier Detailanalysen der beiden Kurztexte „Aus der Gesellschaft der Denker“ (M 314) und „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ (M 575) zeigen, in welchen Beleuchtungen das „Theater-Auge“ die Abenteurer und Entdecker zeigt. Abschnitt V zieht ein kurzes Fazit und skizziert weiterführende Fragen, die sich an meine Ergebnisse anschließen könnten.

I

Nietzsche weiß um die Gefahr einer Schwächung des Menschen durch Erkenntnis und verknüpft – auch im Zuge seiner Rhetorik gegen den ‚femininen‘ Hang zum Mitleid, zum „[V]ermitteln und [M]ischen“ (M, Vorrede 4) – in *Morgenröthe* die Leidenschaft der Erkenntnis mit der Hoffnung auf Kräftigung.¹⁵

Vor diesem Hintergrund wird zum Beispiel eine befreiende Loslösung starker Abenteurer-Söhne von der Mutter Europa, „dem verdumpften alten Weibe“ (M 206), imaginiert. Der Aufbruch der „Freien“ heraus aus dem Sumpf der „Sesshaften“ läuft auf eine Art unbewussten Muttermord hinaus.¹⁶ Denn dies sei der düstere Hintergrund „aller jener Abenteurer-Seligkeit, welche um Odysseus und Seinesgleichen wie ein ewiges Meeresleuchten“ (M 562) liege: Den Einen treibe „es von Ort zu Ort, und dem Andern, dem Sesshaften und Zärtlichen“, breche das Herz darüber – so wie auch die Mutter des Odysseus „aus Gram und Verlangen nach ihrem Kinde“ starb.

Auf dem Feld der Wissenschaft stellt sich Nietzsche, wie oben bereits angeführt, eine neue „unerhörte Art von Männlichkeit“ (Nachlass 1880, 7[281], KSA 9.375 f.) vor Augen. Abenteurer und Entdecker gehen versuchsweise und rücksichtslos, nicht selten sogar gewalttätig vor. Somit dienen diese Figurationen in *Morgenröthe* als Leitbilder für diejenigen Forscher und Denker, die ohne Rücksicht auf sittliche Werturteile die verschiedensten Methoden erproben: „Dieser redet mit den Dingen als Polizist, Jener als Beichtvater, ein Dritter als Wanderer und Neugieriger. Bald mit Sympathie, bald mit Vergewaltigung wird man“ den Dingen „Etwas abdringen [...]. Wir Forscher sind wie alle Eroberer, Entdecker, Schifffahrer, Abenteurer von einer verwegenen

¹⁵ Vgl. Montinari, „Nietzsches Philosophie als ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘“, 75.

¹⁶ In diesem Zusammenhang klingt auch der Topos von der Moderne als Weib an. Vgl. Albrecht Koschorke, „Die Männer und die Moderne“, in: Wolfgang Asholt / Walter Fähnders (Hg.), *Der Blick vom Wolkenkratzer. Avantgarde – Avantgardekritik – Avantgardeforschung*, Amsterdam 2000, 141–162.

Moralität und müssen es uns gefallen lassen, im Ganzen für böse zu gelten“, schreibt Nietzsche unter der Überschrift „Forscher und Versucher“ (M 432). Das Telos dieser Engführung von Denker und Abenteurer ist der Appell, sich immer im Modus des skeptisch-strengen „Versuchers“ zu halten¹⁷ und niemals den Verführungen einer „Versucherin“ (M 511) – in dieser weiblichen Gestalt tritt die Wahrheit auf – zu erliegen.

Genau in diesem Versuch, souveräne Versucher zu bleiben, sind die neuen Denker jedoch selbst noch kleine „Versuchsstaten“ und „Experimente“ (M 453). Sie werden folglich nicht darum herumkommen, zu versuchen, ihrer selbst sicherer zu werden. Es gilt auch das fremde Terrain des inneren Selbst zu entdecken und die physiologischen Bedürfnisse der eigenen Triebe in ihrer Relationalität als die wahren Herrscher zu durchschauen: „Glaubt ihr denn, dass wir Andersgesinnten der reinen Narrheit halber uns der Reise durch die eigenen Öden, Sümpfe und Eisgebirge aussetzen und Schmerzen und Überdruß an uns freiwillig erwählen, wie die Säulenheiligen?“ (M 343) Das Glück der Selbsterkenntnis lockt, jedoch erlangt die wahrhaft „männliche[] Skepsis“¹⁸ immer nur verschiedene Gradationen des Selbstgefühls in Form von Machtgefühl – und manchmal auch nur Müdigkeit.

Für die Erkenntnis, die Nietzsche als eine Leidenschaft konzipiert, die vor keinem Opfer zurückschreckt und die um ihren tödlichen „Tragödien-Ausgang“ (M 45) weiß, ist das Machtgefühl des Suchenden eine unerlässliche Quelle des Begehrens. Den *amour passion*¹⁹ prägt dabei immer auch der Wille zum Selbstopfer, zur Aufopferung. Der Eintritt „in den Orden der Erkenntnis“ lehrt nicht nur „höhere Ritterdienste“ (M 201). Er erfordert auch von Beginn an eine „ritterliche[] Abenteuerlichkeit und Opferlust“ (M 199). Die kulturellen Wurzeln dieser aristokratischen Hingabebereitschaft liegen für Nietzsche in einem ritterlich höfischen „Erbtriebe“ aus dem „Zeitalter Ludwigs des Vierzehnten“.²⁰ Nietzsche schließt hier an Schopenhauers

17 In FW 293 umgibt die „Strenge der Wissenschaft“, vor der die Frauen und leider auch viele Künstler Furcht hätten, eine spezifisch „männliche“ Atmosphäre: „Wer aber an sie gewöhnt ist, mag gar nicht anderswo leben, als in dieser hellen, durchsichtigen, kräftigen, stark elektrischen Luft, in dieser männlichen Luft. [...] In diesem strengen und klaren Elemente aber hat er seine Kraft ganz: hier kann er fliegen! Wozu sollte er wieder hinab in jene trüben Gewässer, wo man schwimmen und waten muss und seine Flügel missfarbig macht!“

18 Vgl. JGB 209: Der Zug „zur männlichen Skepsis“ trete hervor „zum Beispiel als Unerschrockenheit des Blicks, als Tapferkeit und Härte der zerlegenden Hand, als zäher Wille zu gefährlichen Entdeckungsreisen, zu vergeistigten Nordpol-Expeditionen unter öden und gefährlichen Himmeln. Es mag seine guten Gründe haben, wenn sich warmblütige und oberflächliche Menschlichkeits-Menschen gerade vor diesem Geiste bekreuzigen: cet esprit fataliste, ironique, méphistophélique nennt ihn, nicht ohne Schauder, Michelet“.

19 Vgl. Marco Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997, 191, Anm. 352: „Nietzsches *passio nova* ist eher dem *amour passion*, wie Stendhal ihn kennzeichnet, als dem platonischen *eros* nachgebildet.“

20 Brusotti, *Leidenschaft der Erkenntnis*, 279, Anm. 140: „Es gibt kein Anzeichen dafür, daß Nietzsche

Analyse der ritterlichen Ehre an und überträgt den Ehrenkodex auf seinen neuen Gegenstand: die Erkenntnis.²¹ Man war bereit, für die Ehre sein Leben zu lassen, für die Erkenntnis sei man es erst recht.

II

Die angeführten Textstellen verdeutlichen, dass Nietzsche das Ideal von Kraft, Stärke, Opferbereitschaft, moralischer Ungebundenheit und abenteuerlicher Experimentierfreude des leidenschaftlichen Erkenntnistriebes hier mit Hilfe einer Metaphorik stereotyper Männlichkeit illustriert.²² Nietzsche lenkt seine philosophischen Gedankenströme häufig über eine geschlechtertypologische Metaphorik, die einerseits dezidiert binär, stereotyp und nicht selten unumwunden frauenverachtend operiert. Andererseits aber verflüssigt Nietzsche bei seinem Einsatz geschlechtertypologischer Metaphorik auch immer wieder die ontologische Geschlechterdifferenz. Er lässt die Opposition tradierter Männlichkeit und Weiblichkeit ineinanderlaufen, verwischt die Zuschreibungen, unterwandert sie kritisch. Dreh- und Angelpunkt von Nietzsches Kritik ontologischer Geschlechtsdualismen ist das Gebot des Perspektivismus, das Primat der Interpretativität sowie seine Kritik metaphysischer Wahrheitsbegriffe.²³ Auch in *Morgenröthe* wird die stereotype Männlichkeit ironisiert und erscheint aus verschiedenen Perspektiven höchst fragwürdig. Neben der existentiellen Gefahr, sich mit der Erkenntnispassion zu Grunde zu richten, und der Gefahr einer Selbsttäuschung, die sich an das feste Ufer der einen vermeintlichen Wahrheit krallt, besteht eine weitere Bedrohung für die männlichen Tugenden der Erkenntnis-Abenteurer darin, am Ekel über das Phantomhafte jeder vermeintlichen Erkenntnis irre und schwach zu werden. Im Herbst 1881 notierte sich Nietzsche dementsprechend:

schon in *Morgenröthe* an die provenzalischen Troubadours denkt, wie es dann in der *Fröhlichen Wissenschaft* der Fall ist.“ M 191 konfrontiert die Vorbilder „ritterlicher Tugenden, strenger Pflicht, grossmüthiger Aufopferung, heldenhafter Bändigung“ aus Corneilles Dramen mit denen moderner Künstler, mit ihren „halb priesterlichen, halb irrenärztlichen Hintergedanken“.

21 Vgl. Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena* I, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Wolfgang v. Löhneysen, Bd. IV, Frankfurt a. M. 1986, 420–481. Vgl. Brusotti, *Leidenschaft der Erkenntnis*, 280, Anm. 141.

22 Nicht stereotyp männliche Figuren bei Nietzsche wären z. B. Hamlet oder Dionysos.

23 Vgl. zu Nietzsches ‚Destruktion metaphysischer Wahrheitsbegriffe am Leitfaden der Frage nach der Frau‘: Jacques Derrida, „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt a. M. 1986, 129–168. Standardsetzende feministische Auseinandersetzungen mit Nietzsches Werk finden sich in dem Sammelband: Kelly Oliver / Marilyn Pearsall (Hg.), *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998. Als Quelle für eine Philosophie der Männlichkeit bleibt Nietzsches Werk noch zu entdecken. Vgl. hierzu den Aufsatz von Sigridur Thorgeirsdottir in diesem Band.

Ich gestehe, die Welt, wie sie sich mir nach reiflichstem Besinnen darstellt, dieses fortwachsende Phantom der Menschenköpfe, an dem wir alle in voller Blindheit arbeiten, dichten, lieben, schaffen – dies ist ein Resultat, welches eigentlich meinem männlichen Instinkt zuwider ist: daran mögen sich Frauen und Künstler gemäß ihren Instinkten und ihrer Verwandtschaft mit allem Phantomhaften ergötzen. Ich fürchte bei seinem Anblick für die männlichen Tugenden und weiß nicht recht, wobei sich noch Tapferkeit und Gerechtigkeit und harte geduldige Vernünftigkeit geltend machen soll, wenn alles so werdend, so phantastisch, so unsicher, so grundlos ist. Nun, wenigstens dies soll uns bleiben: als Männer wollen wir uns doch eben diese Wahrheit sagen, wenn sie nun einmal Wahrheit ist, und sie nicht vor uns verhehlen! Auch dem Anatomen ist der Cadaver oft zuwider – aber seine Männlichkeit zeigt sich im Beharren. Ich will erkennen. (Nachlass 1881, 15[2], KSA 9.634)

Auch dieses letzte, übrig gebliebene Beharren weiß darum, dass sein Wille – als männliche Tugend konzipiert – nur der Kadaver ist, den es gerade seziert. Auf diese Weise wird das Erkennen-Wollen als Text auch zu einer Art ‚anatomischem Theater‘ im Medium der Schrift.

In *Morgenröthe* seziert Nietzsche vor allem das Machtgefühl des Erkennenden. Es kann Katalysator, Motor oder – als falscher Stolz – auch „Hemmschuh“²⁴ der Erkenntnisleidenschaft sein. In dem Bestreben, die Leidenschaft der Erkenntnis zur extremen Spannung und Kraft zu steigern, gilt es, ein Machtgefühl jenseits jeder metaphysischen Begründung zu entwickeln, das auch frei ist von Eitelkeit oder falschem Stolz.²⁵ Im Modus der spezifischen Entsagung zeigt sich dieses produktive Machtgefühl im Gewand einer Hochgemutheit oder schamhaften Großmut. Sobald das Machtgefühl als Trieb jedoch zum Hochmut tendiert, gerät die Redlichkeit der Erkenntnis in Gefahr. Aus der Perspektive, die diese Triebmechanik im Blick hat, gerät die ‚männliche‘ Souveränität des Machtgefühls, das die Abenteurer und Entdecker antreibt, in ein ironisierendes Zwielficht.

Die tieferen Gründe für Nietzsches Distanz zu den Abenteurern und Entdeckern liegen also in der Janusköpfigkeit des Begehrens, das im Zentrum von *Morgenröthe* steht. Nietzsches Fokus auf das Machtgefühl bringt es mit sich, dass die Vision von einer postmetaphysischen *vita contemplativa* des Denkers mit einem bipolaren Begehren zu rechnen hat: In Nietzsches Blick gerät die prekäre Relation des hochgemuten Strebens nach Machtgefühl einerseits und des Willens zur spezifischen Entsagung

²⁴ Vgl. M 32: „Der Hemmschuh. – „Moralisch zu leiden und dann zu hören, dieser Art Leiden liege ein Irrthum zu Grunde, diess empört. [...] Somit ist es der Stolz und die gewohnte Art, ihn zu befriedigen, welche sich dem neuen Verständniss der Moral entgegenstemmen. Welche Kraft wird man also anzuwenden haben, um diesen Hemmschuh zu beseitigen? Mehr Stolz? Einen neuen Stolz?“

²⁵ Nietzsche schließt mit seiner Bestimmung von Stolz und Eitelkeit an Schopenhauers Analyse im *Parerga*-Kapitel „Von Dem, was einer vorstellt“ aus den *Aphorismen zur Lebensweisheit* an. Vgl. Marco Brusotti, „Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühe Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880–1881“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), „Centauren-Geburten“. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 435–460: 437.

andererseits.²⁶ Diese Entsagung kennzeichnet Schamhaftigkeit, eine Sehnsucht nach dem Sprung ins ‚eigene Wasser‘,²⁷ nach dem Aufgehen in der Flut, dem Ausharren in milder Passivität, die – wie bei einer, gleichsam männlichen, Schwangerschaft – der Ankunft des Gedankens still harret²⁸ und um ihre Außenwirkung sich nicht schert.

Hinsichtlich des hochgemuten Strebens nach Machtgefühl ist die Figuration starker Entdeckerlust und ritterlicher Abenteuerlichkeit passend und plausibel. Hinsichtlich der anvisierten postmetaphysischen *vita contemplativa* und ihrer Entsagung jedoch wird sie problematisch: Der Trieb zum Machtgefühl läuft stets Gefahr, umzuschlagen in eine nach außen hin orientierte, schamlos nach Effekt oder Ehre haschende Eitelkeit. Für Nietzsche ist der Entdecker Kolumbus das Beispiel für diese Anmaßung, aufgrund von falschen anthropozentrischen Schlüssen zum „„Enträthler der Welt““ werden zu wollen (M 547, vgl. auch M 37). Diesem eitlen Ehrgeiz stellt Nietzsche eine „grossmüthigere[] Grundempfindung“ gegenüber: „„Was liegt an mir!““ steht als Devise „über der Thür des künftigen Denkers.“ Das ist die Aufforderung zu einer stoisch intonierten Erkenntnispassion, die nicht auf den Besitz von Gewissheit oder auf den eigennütigen Ruhm des Entdeckers aus ist, sondern sich mutig treiben lässt, ins Blau des offenen Meeres.²⁹

26 Vor dem Hintergrund dieser Bipolarität des einen und selben Begehrens erscheint es methodisch problematisch, bei Nietzsche zwischen einem ‚guten‘, für den Feminismus anschlussfähigen „Willen“ („knowledge“) bzw. einer energetisierenden Kraft auf der einen Seite und einem ‚bösen‘, misogynen „Willen“ („desire“) bzw. einer dominierenden Kraft auf der anderen Seite zu unterscheiden, wie das aus feministischer Sicht versucht wurde: Vgl. Cynthia Kaufmann, „Knowledge as Masculine Heroism or Embodied Perception. Knowledge, Will, and Desire in Nietzsche“, in: *Hypathia* 13 (1998), 63–87.

27 Vgl. M 440: „Nicht entsagen! – Auf die Welt verzichten, ohne sie zu kennen, gleich einer Nonne, – das giebt eine unfruchtbare, vielleicht schwermüthige Einsamkeit. Diess hat Nichts gemeinsam mit der Einsamkeit der *vita contemplativa* des Denkers: wenn er sie wählt, will er keineswegs entsagen; vielmehr wäre es ihm Entsagung, Schwermuth, Untergang seiner selbst, in der *vita practica* ausharren zu müssen: auf diese verzichtet er, weil er sie kennt, weil er sich kennt. So springt er in sein Wasser, so gewinnt er seine Heiterkeit.“ Es sei daran erinnert, dass die Wasser-, Meer- und Flutmetaphorik bei Nietzsche nicht das Weibliche (oder den Uterus) impliziert, sondern uferlose Grenzenlosigkeit, das Chaos des Werdens, das keine Insel des Verstandes, kein Land und keine schützende Höhle der Wahrheit bietet. Vgl. Werner Stegmaier, „Fließen“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Aufl., Darmstadt 2011, 104–124: 114–116. Vgl. außerdem Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, übers. v. Gillian C. Gill, New York 1991, 47: „No rapture, no peril, is greater than that of the sea. And the man has still to come who will live that love out beyond the reach of any port.“ „How afraid they are the sea will swallow them up. [...] And what good is all their seamanship if the sea refuses to submit to it? [...] And who will rescue them from the whirlwind sown by their own presumptuousness?“ (49)

28 Vgl. M 552 und M 473.

29 In einer Nachlassnotiz aus dem Jahr 1881 verweist Nietzsche auf den einerseits stoischen Ursprung der Devise „„was liegt an mir?““ und seine andererseits eklektisch-experimentelle Aneignung antiker „Kunstgriff[e]“: Die dem Stoizismus abgelernte „härtere Haut“ ergänzte er durch das dem „Epikeureism“ abgeschauten „Auge dafür, wo alles uns die Natur den Tisch gedeckt hat.“ (Nachlass 1881, 15[59], KSA 9.655) Ich habe an anderer Stelle ausgeführt, wie sich auch die Textgenese von Nietzsches

Aber auch die großmütige Devise „Was liegt an mir!“³⁰ ist nicht ohne Gefahr für das Machtgefühl künftiger Denker. Problematisch bleibt, dass selbst diese stoizistische Verbrämung der neuen starken Entsagungskraft ihre Herkunft aus der ursprünglich christlichen „Gewissens-Vivisektion“³⁰ nur sublimiert. „[P]udenda origo!“ (M 42) ruft Nietzsche aus und betreibt einigen rhetorischen Aufwand, um die neue vitale, postmetaphysisch-heroische *vita contemplativa* von der lebensmatten christlichen *vita contemplativa* abzugrenzen.³¹

III

Welche Verfahren fasst Nietzsche ins Auge, um den oben skizzierten Gefährdungen des Machtgefühls durch die Affekte Hochmut, Eitelkeit, Ekel oder Scham zu begegnen?

Er plädiert dafür, die genetisch-genealogische Betrachtung durch einen psychologisch-phänomenologischen Blick auf „das Nächste, das Um-uns und In-uns“ (M 44) zu ersetzen. Dieser psychologisch-phänomenologische Blick bedürfte eigentlich eines reinigenden Auges, das nicht im engen Horizont von Trieb und Temperament gefangen ist. Ansonsten läuft man Gefahr, sich auch mit dem Blick nach innen nur wieder auszeichnen zu wollen, wie es nach Nietzsche zum Beispiel im „Triumph des Asketen über sich selber“ (M 113) geschehe, der gleichsam vor sich selber mit sich selbst Tragödie spielt. Dessen „nach Innen gewendetes Auge“ sehe „den Menschen zu einem Leidenden und zu einem Zuschauenden zerspaltet“ und blicke „fürderhin in die Aussenwelt nur“ hinein, „um aus ihr gleichsam Holz zum eigenen Scheiterhaufen zu sammeln“ – dies sei die „letzte Tragödie des Triebes nach Auszeichnung, bei der es nur noch Eine Person giebt, welche in sich selber verkohlt“ (M 113).

Dem Menschen ist jedoch das „reinemachende Auge“ (M 497) nicht gegeben. „Mein Auge, wie stark oder schwach es nun ist, sieht nur ein Stück weit, und in diesem Stück webe und lebe ich, diese Horizont-Linie ist mein nächstes grosses und kleines Verhängniss, dem ich nicht entlaufen kann.“ (M 117) Wir müssen uns folglich mit unserem „dritte[n] Auge“ behelfen. Nietzsche nennt es in *Morgenröthe* auch das „Theater-Auge“:

Gedicht *Nach neuen Meeren* als eine Kritik am Entdeckerheroismus à la Kolumbus lesen lässt: Marie Wokalek, „Nietzsches ‚Nach neuen Meeren‘. Verdichtung eines Aufbruchs ins Unbestimmte“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 269–279. **30** Nachlass 1885/86, 2[207], KSA 12.168: Die „geistige Feinheit“, die die Abenteurer hinaus aufs Meer treibe, sei „wesentlich durch Gewissens-Vivisektion erreicht worden. Wir wissen das wohin? noch nicht, zu dem wir getrieben werden, nachdem wir uns dergestalt von unsrem alten Boden abgelöst haben. Aber dieser Boden selbst hat uns die Kraft angezuchtet, die uns jetzt hinaus treibt in die Ferne, in's Abenteuer“.

31 Vgl. zur Analyse der *vita contemplativa*: M 41, 42, 88 und 440.

Wie! du bedarfst noch des Theaters! Bist du noch so jung? Werde klug und suche die Tragödie und Komödie dort, wo sie besser gespielt wird! Wo es interessanter und interessirter zugeht! Ja, es ist nicht ganz leicht, dabei eben nur Zuschauer zu bleiben, – aber lerne es! Und fast in allen Lagen, die dir schwer und peinlich fallen, hast du dann ein Pfortchen zur Freude und eine Zuflucht, selbst noch, wenn deine eigenen Leidenschaften über dich herfallen. Mache dein Theater-Auge auf, das grosse dritte Auge, welches durch die zwei anderen in die Welt schaut! (M 509)

Das „Theater-Auge“ findet an der Tragikomödie unserer Leidenschaften insofern „Freude und eine Zuflucht“, als es eben nicht qua ‚Jammer und Schauder‘ mitleidet, sondern diese Tragikomödie möglichst aus einer dramaturgisch geschulten, ästhetischen Distanz heraus genießt.³²

Für dieses Verfahren scheint eine, ursprünglich antik-stoische, imaginative Übung Pate zu stehen: Man setze sich in ein ästhetisches Verhältnis zu sich selbst, man rufe gezielt eine bestimmte Vorstellung von sich vor sein inneres Auge, betrachte das Schauspiel der eigenen Leidenschaften wie ein Zuschauer, um Gelassenheit, Ruhe, Besonnenheit zu erlangen.³³ Schopenhauer brachte den imaginativen Kunstgriff in einen Zusammenhang mit der Objektivität des Intellekts, die das Genie – ein gleichwohl widernatürlicher Zustand – von der Wurzel des Willens ablöse. Darin – Schopenhauer führt an dieser Stelle Jean Paul als Gewährsmann an – liege die „Besonnenheit“ als das „Wesen des Genies“.³⁴ Das Genie „mit seinem entfesselten Intellekt“ lasse sich mit einem

unter den großen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der einzige wäre, welcher alles wahrnehme und daher gern sich von der Bühne eine Weile losmache, um aus den Logen das Schauspiel zu genießen – das ist die geniale Besonnenheit.³⁵

32 Nietzsches Vorbehalt gegen jede Art von erweichender ‚Mitleidsdramaturgie‘ in *Morgenröthe* lässt auch die Katharsis als Affektabfuhr, die in *Geburt der Tragödie* positiv bewertet wurde, in ein Zwielficht geraten. Vgl. M 144 und 172. Zu Nietzsches Kritik am Mitleid im Kontext seiner Katharsis-Diskussion vgl. auch Christian J. Emden, „Nietzsches Katharsis. Von der Tragödientheorie zur Anthropologie der Macht“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 1–48.

33 Nietzsche konnte darüber z. B. bei Epiktet, Epikur und Marc Aurel lesen.

34 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Wolfgang v. Löhneysen, Bd. II, Frankfurt a. M. 1986, 498.

35 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, 498. Vgl. auch 510: Mit dem Kind teilt das Genie den „Überschuß der Erkenntniskräfte über die Bedürfnisse des Willens“, die „Naivität und erhabene Einfalt“: „Jedes Genie ist schon darum ein großes Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse“. Vivetta Vivarelli, die v. a. Goethes Übungen des Auges in *Italienische Reise* als Referenz für Nietzsches „Vorschule des Sehens“ (M 497) in Anschlag bringt, erinnert an Schopenhauers suggestive Formel vom „Weltauge“ des Genies, von der Nietzsche sich absetze: Vivetta Vivarelli, „Vorschule des Sehens‘ und ‚stilisierte Natur‘ in der ‚Morgenröthe‘ und der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 134–151: 135 f.

Jean Paul formulierte in der *Vorschule der Ästhetik* (1804) im III. Programm „Ueber das Genie“ vorsichtiger: „Nun gibt es eine höhere Besonnenheit, die, welche die innere Welt selber entzweiet und entzweithelt in ein Ich und in dessen Reich, in einen Schöpfer und dessen Welt.“³⁶ „Daher ist der Dichter, wie der Philosoph, ein Auge; alle Pfeiler in ihm sind Spiegelpfeiler.“³⁷ Wenige Seiten später heißt es: „Ueberhaupt sieht die Besonnenheit nicht das Sehen, sondern nur das abgespiegelte oder zergliederte Auge; und das Spiegeln spiegelt sich nicht. Wären wir uns unserer ganz bewußt, so wären wir unsre Schöpfer und schrankenlos.“³⁸

Nietzsche postuliert keine Objektivität oder Besonnenheit des Intellekts. Er weiß, dass es keine Souveränität des Bewusstseins gibt, die sich durch imaginative Übungen der Selbstregierung erlangen ließe.³⁹ Dass man „die Heftigkeit eines Triebes [...] bekämpfen“ wolle, das stehe „nicht in unserer Macht“ (M 109), betont Nietzsche. Der Intellekt sei bei diesem Vorgang selbst wieder nur das „blinde Werkzeug eines anderen“, gleichsam rivalisierenden Gegentriebes. „[U]nser Intellect ist ein Spiegel“ (M 121), und „die allgemeinste Geschichte der Erkenntniss“ (M 243) handle davon, dass wir, sobald wir versuchen, „den Spiegel an sich zu betrachten, [...] Nichts, als die Dinge auf ihm“ erkennen. Wollten wir aber „die Dinge fassen“, so kämen wir „zuletzt wieder auf Nichts, als auf den Spiegel.“ Vor dem Hintergrund dieses radikalen Skeptizismus ist für Nietzsche im tatsächlich nur „sogenannten Genie“ (M 263) keineswegs ein besonnener Intellekt tätig, sondern vielmehr ein „physiologischer Widerspruch“ wirksam, der – wenn auch nicht bewältigt – so doch selbstreflexiv wahrgenommen und mitvollzogen wird: Das sogenannte Genie „besitzt einmal viele wilde, unordentliche, unwillkürliche Bewegung und sodann wiederum viele höchste Zweckthätigkeit der Bewegung, – dabei ist ihm ein Spiegel zu eigen, der beide Bewegungen neben einander und in einander, aber auch oft genug wider einander zeigt.“ (M 263)

Die verzerrten und zugleich erhellenden Effekte eines solchen Spiegelkabinetts zeigt auch der Blick aus dem „Theater-Auge“. Nietzsches Appell, durch das „Theater-Auge“ wie durch ein „drittes Auge“ zu schauen, transformiert die Selbstregierungszwecke der ursprünglich stoischen imaginativen Übung: Der Blick aus dem „Theater-Auge“ zielt hier keineswegs auf eine Befreiung von den Leidenschaften (Ataraxie, Autarkie) zugunsten einer Objektivität des Intellekts. Mit Hilfe des „Theater-Auges“ sollen vielmehr verschiedene Perspektivierungen und Beleuchtungen der menschlichen Seelen ausprobiert werden.

³⁶ Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Weimar 1935, Bd. XI, 47.

³⁷ Paul, *Vorschule der Ästhetik*, 47.

³⁸ Paul, *Vorschule der Ästhetik*, 49.

³⁹ Vgl. Claus Zittels Argumentation gegen die Rede von einer Ethik der Lebenskunst bei Nietzsche: Claus Zittel, „Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 103–123: 111: „Die flexible Einheit der Kunstwerke kann als *Erkenntnismodell* für Lebensvollzüge fungieren, nicht aber als ethisches Modell.“

Gemeint ist hier keine, Äußerlichkeiten nachäffende, Schauspielerei, der alles „Spiel, Ton, Gebärde, Bühne, Coullisse und Publikum“ (M 324) wird. Gemeint ist vielmehr eine Art „Wahrspielerei“ (M 418) aus Redlichkeit, die Distanz zu sich selbst verschaffen kann.⁴⁰ „Nicht Symbol sein wollen“ (M 526) fordert Nietzsche, und er beklagt die „Fürsten“, denen es nicht erlaubt sei, „sich zeitweilig im Verkehre zu annulliren“, so dass sie unter dem „Zwang, Etwas zu bedeuten, [...] zuletzt thatsächlich zu feierlichen Nullen“ würden. „Wahrspielerei“ (M 418) lässt sich denken als ein aufmerksamer Blick aus dem „Theater-Auge“ in den Spiegel, der jedoch keineswegs die vermeintliche Wahrheit hinter der Spiegelfläche zeigt, sondern nur die Effekte des Spiegeln und Widerspiegeln selbst vor Augen stellt, sie wie ein ‚Theater auf dem Theater‘ im buchstäblichen Sinne vorführt und erlebbar macht. Niemand beobachtet schärfer als ein mit Redlichkeit begabter und machtbewusster Schauspieler oder auch ein Maler, der „im Geiste mehrere Beleuchtungen des selben Gegenstandes“ (M 533) probiert und „das Ganze der Wirkung durch einen Gegensatz“ dividiert, „den er hinstellt. – Hätten wir doch erst das Auge dieses Schauspielers und dieses Malers für das Reich der menschlichen Seelen!“ – „Wir Anfänger!“

Der Blick aus dem „Theater-Auge“ hat vor diesem Hintergrund ein doppeltes Telos: (1.) Der Mensch erholt sich von seinem Ekel über die Phantomhaftigkeit aller Einsichten und von der Scham über die Unzulänglichkeit seines Erkenntnisvermögens, indem er Zuflucht nimmt zum Standpunkt eines Zuschauers des Lebens und der menschlichen Seele in allen ihren Spielarten. Wir „haben die Gefährlichkeit in’s Nachdenken und Erkennen getragen, und erholen und beruhigen uns von ihr am Leben“ (M 154), heißt es in dem Kurztext „Trost der Gefährdeten.“⁴¹ (2.) Durch dieses (letztlich mehr epikureische als stoizistische) Verfahren gewinnt der Schauende neue Energie und Freude am Abenteuer der Skepsis. Der Blick aus dem „Theater-Auge“ ist beruhigend und stimulierend zugleich. Er holt den Denker aus der Einsamkeit und erholt ihn von seiner Müdigkeit. Das Zuschauen macht Lust, sich erneut in das gefährliche Erkenntnisabenteuer zu stürzen. Dieser Kunstgriff hat folglich psychagogische Effekte auf das janusköpfige Machtgefühl: Er kuriert falschen Titanismus und er kann eine müde gewordene, lebensmatte *vita contemplativa* immer wieder in eine fruchtbare, heitere *vita contemplativa* transponieren.

⁴⁰ Vgl. zu Nietzsches Auseinandersetzung mit der Schauspielerei: Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012, 321ff. und 328, sowie Giuliano Campioni, „Wagner als Histro. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*“, in: Borsche / Gerratana / Venturelli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*, 461–488: 482f.

⁴¹ Vgl. auch M 240: Unter der Überschrift „Von der Moralität der Schaubühne“ betont Nietzsche, dass ein Tragödiendichter wie Shakespeare niemals Moralität im Sinn gehabt habe. Er wolle nicht „mit seinen Bildern des Lebens gegen das Leben einnehmen! Er ruft vielmehr: „es ist der Reiz allen Reizes, dieses aufregende, wechselnde, gefährliche, düstere und oft sonnendurchglühte Dasein! Es ist ein Abenteuer, zu leben [...]““. Vgl. auch M 572 mit dem Titel: „Das Leben soll uns beruhigen.“

IV

Was macht nun das „Theater-Auge“ aus den Abenteurern und Entdeckern, die eben gerade „[n]icht Symbol sein“ (M 526) sollen? In welchen Beleuchtungen sieht es diese Figurationen?

Unter der Überschrift „Überdruss am Menschen“ entfaltet sich in M 483 ein kleiner Dialog zwischen der textinternen Figur eines Denkers A und seines Gegenübers B, der sich sehr gut als Prolog den beiden Szenen vorangestellt denken lässt, die uns in M 314 „Aus der Gesellschaft der Denker“ sowie in M 575 nach dem Ausruf „Wir Luft-Schifffahrer des Geistes!“ gezeigt werden:

A: Erkenne! Ja! Aber immer als Mensch! Wie? Immer vor der gleichen Komödie sitzen, in der gleichen Komödie spielen? Niemals aus anderen, als aus diesen Augen in die Dinge sehen können? Und welche unzählbaren Arten von Wesen mag es geben, deren Organe besser zur Erkenntnis taugen! [...] Jammer und Ekel! – B: Das ist ein böser Anfall, – die Vernunft fällt dich an! Aber morgen wirst du wieder mitten im Erkennen sein und damit auch mitten in der Unvernunft, will sagen: in der Lust am Menschlichen. Gehen wir an's Meer! – (M 483)

Am Ufer des Meeres stehend, würde der Denker A dann das burleske Schauspiel der „Abenteurer und Wandervögel“ auf dem „Inselchen“ (M 314) aus ästhetischer Distanz als theatrales Ereignis erleben. Die phantastischen Freunde würden seine „Lust am Menschlichen“, seine „Unvernunft“ (M 483) wiederbeleben. Am „wohlsten“ (M 263) wird dem „sogenannten Genie“ gerade dann, wenn es „mit höchster Zweckthätigkeit etwas Phantastisches und Unvernünftiges thut (das ist alle Kunst) – thun muss.“

Sich in dieser „Gesellschaft der Denker“ spiegelnd, würde die Denkerfigur A ihre Erkenntnispassion mit dem „Theater-Auge“ als Tragikomödie betrachten, sie könnte sich vorübergehend von ihrem Ekel erholen und neue Lust auf die eigenen Abenteuer der Erkenntnis bekommen:

Aus der Gesellschaft der Denker. – Inmitten des Ozeans des Werdens wachen wir auf einem Inselchen, das nicht grösser als ein Nachen ist, auf, wir Abenteurer und Wandervögel, und sehen uns hier eine kleine Weile um: so eilig und so neugierig wie möglich, denn wie schnell kann uns ein Wind verwehen oder eine Welle über das Inselchen hinwegspülen, sodass Nichts mehr von uns da ist! Aber hier, auf diesem kleinen Raume, finden wir andere Wandervögel und hören von früheren, – und so leben wir eine köstliche Minute der Erkenntnis und des Errathens, unter fröhlichem Flügelschlagen und Gezwitscher mit einander und abenteuern im Geiste hinaus auf den Ozean, nicht weniger stolz als er selber! (M 314)

Die Ereignisse, die in dieser kleinen Szene dargestellt werden, sind zum einen Körperbewegungen – zunächst klein und begrenzt, dann raumgreifender: Aufwachen, sich eilig Umsehen, andere Finden, Flügelschlagen und Zwitschern. Zum anderen gehen diese Körperbewegungen einher mit einer Denkbewegung: ausgehend von „[i]nmitten des Ozeans“ bis „hinaus auf den Ozean“ (M 314). Körper- und Denkbewegungen stehen unter dem Druck der Zeit, die knapp bemessen ist: „so eilig [...] wie möglich“ schauen

diese Abenteurer „eine kleine Weile“ um sich, denn „wie schnell“ können Wind oder Wellen den Tod bringen. Alles läuft in der noch traumumfangenen *passage* zwischen Schlaf und Wachen, in einer „köstliche[n] Minute“ kurz nach dem Aufwachen ab.

Die Bewegungen kennzeichnet eine antithetische Struktur aus affektiver Distanz gegenüber den Erkenntnisillusionen einerseits und einer andererseits dennoch heiteren, stolzen Lust am experimentell-abenteuernden Erraten, am „[A]benteuern im Geiste hinaus auf den Ozean“ (M 314). Das agonale „Aber“ setzt die Zäsur. In der ersten Hälfte des Kurztextes rucken die Abenteurer und Wandervögel „eilig und neugierig“ mit ihren Köpfchen und sehen doch nicht mehr als ihr „Inselchen, das nicht grösser als ein Nachen ist“. Nietzsches ironische Parodie arbeitet hier nicht nur mit dem Diminutiv, sondern auch mit einer grotesken Potenzierung des Illusionären durch die sich duplizierenden Topoi von Insel und Kahn.

Kant variierte in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) den antiken Topos von der Insel des Verstandes als einem „Land der Wahrheit“, „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins“.⁴² Nach Nietzsche gibt es jedoch keine Insel des Verstandes inmitten des trügerischen Meeres von Fiktionen und Illusionen. Seine Seefahrer, Entdecker und Abenteurer sind, wie der fliegende Holländer, zur unendlichen Fahrt verdammt. Alle Länder, jede Insel, die sie entdeckt oder erreicht zu haben meinen, haben den ontologischen Status von Illusionen. Wenn sie sich dennoch irgendwo niederlassen, dann aus Müdigkeit.

Warum wähen sich die Abenteurer und Wandervögel auf diesem „Inselchen“, auf dem sie sich niedergelassen haben, wie in einem „Nachen“ (M 314)? Wird mit dem Bild des Nachens die letzte Fahrt über den Acheron assoziiert? „[D]enn wie schnell“ können sie doch von einem Wind verweht oder von einer Welle hinwegespült werden, „sodass Nichts mehr“ von ihnen „da ist!“ Markiert das Motiv des Nachens vielleicht auch die Selbsttäuschung? Schopenhauer schrieb in *Welt als Wille und Vorstellung* (1819/44):

Denn wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt mitten in einer Welt voll Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis.⁴³

⁴² Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. III, Frankfurt a. M. 1988, 267 f. (B 295): Die Insel des Verstandes als das „Land der Wahrheit“ sei „umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank, und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflechtet, von denen er niemals ablassen, und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“

⁴³ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Wolfgang v. Löhneysen, Bd. I, Frankfurt a. M. 1986, 482. Nietzsche zitiert diese Textstelle in GT 1.

Mit dem „Aber“ zu Beginn der zweiten Hälfte von M 314 schlägt die Stimmung um: Man findet sich nun in guter Gesellschaft, wie in einem kleinen heiteren „Versuchstaat“ (M 453). Die Lust an den lebensnotwendigen Irrtümern, am Erkennen und Erraten wird jetzt mit „fröhlichem Flügelschlagen und Gezwitscher“ (M 314) bejaht.

Einen letzten ironischen Akzent setzt Nietzsche wiederum, wenn er diese Abenteuerer und Wandervögel am Schluss behaupten lässt, bei ihrem „[A]benteuern im Geiste [...] nicht weniger stolz“ als der Ozean zu sein. Handelt es sich hierbei nun um das neue stolze Selbstvertrauen, das der Suche nach der Gewissheit zu widerstehen vermag?⁴⁴ Oder entspringt dieser Stolz erneut der unredlichen Eitelkeit des Machtgefühls, das meint, sich fröhlich zwitschernd messen zu können mit dem über sich selbst erhabenen – stummen – „Ozean des Werdens“?⁴⁵

Souverän – das wird durch diese ambivalente, theatrale Imagination von Körper- und Denkbewegung erneut unterstrichen – ist das Beharren auf dem Erkennen-Wollen tatsächlich nur dort, wo es tapfer mit beiden und weiteren fraglichen Modifikationen seines unfreien, relationalen Bewusstseins rechnet, wo es der abenteuerlichen „Fragwürdigkeit“ seiner skeptischen Souveränität auch in der Form der Erkenntnisdarstellung gerecht zu werden versucht, indem es sie als offene, fluide, unabschließbare, stets dem Scheitern nahe Bewegung zeigt.⁴⁶

Wie sieht es mit der Souveränität des Aufbruchs aus, den die „Luft-Schifffahrer des Geistes“ im letzten Kurztext von *Morgenröthe* als Ereignis und Bewegungsabfolge imaginieren?

Wir Luft-Schifffahrer des Geistes! – Alle diese kühnen Vögel, die in's Weite, Weiste hinausfliegen, – gewiss! irgendwo werden sie nicht mehr weiter können und sich auf einen Mast oder eine kärgliche Klippe niederhocken – und noch dazu so dankbar für diese erbärmliche Unterkunft! [...] [E]s ist nicht die edelste und anmuthigste Gebärde, mit der die Müdigkeit stehen bleibt: auch mir und dir wird es so ergehen! Was geht das aber mich und dich an! Andere Vögel werden weiter fliegen! Diese unsere Einsicht und Gläubigkeit fliegt mit ihnen um die Wette hinaus und hinauf, sie steigt geradewegs über unserm Haupte und über seiner Ohnmacht in die Höhe und sieht von dort aus in die Ferne, sieht die Schaaren viel mächtigerer Vögel, [...] die dahin streben, [...] wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist! – Und wohin wollen wir denn? Wollen wir denn über das Meer? Wohin reisst uns dieses mächtige Gelüste, das uns mehr gilt als irgend eine Lust? [...] Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir, nach Westen steuernd, ein Indien zu erreichen hofften, – dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern? Oder, meine Brüder? Oder? – (M 575)

⁴⁴ Vgl. Brusotti, *Leidenschaft der Erkenntnis*, 194 f.: „Die neue Leidenschaft muß den Trieb nach Gewißheit, seinem Suchen nach einem äußeren Halt und seinen übereilten Forderungen widerstehen. Sie vermag es nur durch ein stolzes Selbstvertrauen.“ Vgl. auch M 32.

⁴⁵ Vgl. M 423: „Oh Meer! Oh Abend! Ihr seid schlimme Lehrmeister! Ihr lehrt den Menschen aufhören, Mensch zu sein! Soll er sich euch hingeben? Soll er werden, wie ihr es jetzt seid, bleich, glänzend, stumm, ungeheuer, über sich selber ruhend? Über sich selber erhaben?“

⁴⁶ Vgl. zum Aphorismus als „Abenteuer des Denkens“ und als „Form der prägnanten Fragwürdigkeit“: Stegmaier, *Nietzsches Befreiung*, 7–15.

Dieser letzte Kurztext von *Morgenröthe* ist über das Bild von den Wandervögeln, über die Imagination einer „Wir“-Gemeinschaft geselliger, abenteuernder Denker sowie über die Verschränkung von leiblicher und geistiger Bewegungsfolge eng mit dem szenischen Ereignis aus M 314 verknüpft. Beide Kurztexte variieren im Grunde denselben Gedanken. Im Unterschied zu den beiden kurzen Bewegungssequenzen in „Aus der Gesellschaft der Denker“ jedoch scheinen Raum und Zeit in der Imagination der „Luft-Schifffahrer des Geistes“ – auf den ersten Blick – weniger beschränkt zu sein. Hier fliegen „[a]lle diese kühnen Vögel“ nicht nur „in’s Weite“, sondern sogar ins „ungeheuer“ „Weiteste [...] hinaus und hinauf“ (M 575). Sie haben auch nicht nur eine schnelle, „köstliche Minute“ (M 314) Zeit, sondern sie verstehen sich als Übergangs- und Mittlerfigurationen in der Generationen umfassenden Zeitspanne einer großen „Brüder“-Familie von Vögeln, irgendwo zwischen den bereits gestrandeten „Vorläufer[n]“ und anderen „viel mächtigere[n]“ Vögeln, die noch „weiter fliegen“ werden (M 575).

Dennoch „zeugt die Flug- und Erhebungsmetaphorik“ keineswegs „vom Gestus einer heroischen (Selbst-)Überwindung, die bei Nietzsche später immer mehr an Bedeutung“ gewinne, wie Jochen Schmidt im Stellenkommentar zu *Morgenröthe* konstatiert.⁴⁷ Im Gegenteil, der pathetische Heroismus einer Selbsterhebung ‚aller dieser kühnen‘ freien Geister wird hier über eine, durch Sequenzen aus Spruch und Widerspruch geführte, Kreisbewegung als grotesk entlarvt. Er mündet in der aggressiv wiederholten Frage nach der Möglichkeit des Scheiterns an der leeren Unendlichkeit – eine Möglichkeit, die durch ihre rhetorische Form zur Gewissheit wird. Es ist dieselbe Gewissheit, die zu Beginn des Kurztextes den Startpunkt der hochfliegenden Denkbewegung bildete: „Alle diese kühnen Vögel, die in’s Weite, Weiteste hinausfliegen, – gewiss! irgendwo werden sie nicht mehr weiter können“ (M 575).

Was wir hier vor uns haben, ist die heitere Inszenierung einer burlesken Mischung aus Parabel und Fabel.⁴⁸ Sie zeigt uns ein Machtgefühl, das sich nicht etwa über sich selbst erhebt, sondern sich vielmehr zwanghaft, aber lustvoll an sich selbst überhebt, an sich verhebt. Nicht ohne Ironie kommt diese energetisierende „Wahrspielerei“ in der Maske einer Wahrsagerei daher: Die Denkbewegung wird als Vogelschau in Szene gesetzt.⁴⁹

In drei aufeinanderfolgenden Ereignissequenzen sehen wir mit dem „Theater-Auge“ der textinternen Denkerfiguration drei Fluglinien: Die erste zeigt die Spur der

⁴⁷ Jochen Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Morgenröthe“*, Berlin 2015, 454.

⁴⁸ Der Titel des Kurztextes weckt auch Assoziationen an die Figuration eines modernen Ikarus wie Jean Pauls *Luftschiffer Giannozzo* (1801).

⁴⁹ Vgl. das dazu passende, allerdings deutlich später entstandene Notat: Nachlass 1887/88, 11[30], KSA 13.17: „Eine Höhe und Vogelschau der Betrachtung gewinnen, wo man begreift, wie Alles so, wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art „Unvollkommenheit“ und das Leiden an ihr mit hinein in die **höchste Wünschbarkeit** gehört ...“

müde und ungraziös sich niederhockenden Denkbewegung der „Einsicht“ (M 575) in die erbärmlichen Grenzen der individuellen Erkenntnisfähigkeit.

Die zweite Fluglinie zeigt – gemäß der schon bekannten Devise „„Was liegt an mir!““ – im konkurrierenden Widerspruch zur ersten Sequenz („um die Wette“) die Denkspur der „Gläubigkeit“ an die Entdeckertouren der „Schaaren viel mächtigerer Vögel“, die dennoch kommen werden und weiter hinaus und höher hinauf in die noch unentdeckten Regionen der Erkenntnis streben werden, dorthin, „wo Alles noch Meer, Meer, Meer ist!“ (M 575) Diese hyperbolische Wortwiederholung mit Alliteration evokiert lautliche Assoziationen mit dem gleichlautenden größenwahnsinnigen „Mehr“, aber auch mit dem gegenbildlichen ernüchternden „Leer“. Die Wortfigur fungiert hier wie ein Sprungbrett für den Sturzflug des – über „Haupt[]“ und „Ohnmacht“ hinaus – hochfliegenden Titanismus dieser „Gläubigkeit“; ein Sturzflug, der durch die Selbstbefragung der dritten Fluglinie ausgelöst wird.

Die dritte Fluglinie stellt nämlich, im Widerspruch zur zweiten, die Redlichkeit der „Gläubigkeit“ in Zweifel, indem sie sie als „Gelüste“ eines neuen, überstolzen Kolumbustyps entlarvt, der „nach Westen steuernd“ eben doch nach dem Ruhm strebt, „über das Meer“ zu kommen und festes Land – „ein Indien“ der Wahrheit – zu entdecken (M 575). Die die Coda einleitende Frage: „Wird man vielleicht uns einstmals nachsagen, dass auch wir [...] ein Indien zu erreichen hofften, – dass aber unser Loos war, an der Unendlichkeit zu scheitern?“ wirft rückblickend einen weiteren Schatten auf den heroischen Gestus des „Was geht das aber mich und dich an!“, der den zweiten Flugversuch, den der „Gläubigkeit“, eingeleitet hatte. Die Rede vom „Loos“ nimmt den mit der Vogelschau verknüpften Schicksalsgedanken nochmals auf und schließt den Kreis zur Eingangssequenz, die mit der Einsicht schloss: „auch mir und dir wird es so ergehen!“

Am Schluss dann kitzelt die starke Setzung des zweifachen, einerseits rhetorischen, andererseits aber durch die Wiederholung auch sich selbst in Frage stellende „Oder, meine Brüder? Oder?“ (M 575) einen neuen skeptischen Widerspruch heraus: Er bleibt reiner Affekt ohne abschließende Sinngebung, aber ist notwendig, denn die „Luft-Schifffahrer“ müssen zu neuer Leidenschaft finden, sich erneut aufschwingen – und sei es nur für die Dauer des nächsten Experiments.

V

Der Blick aus dem „Theater-Auge“ auf den prekären Status des Machtgefühls der Abenteurer und Entdecker in *Morgenröthe* ist ein Kunstgriff mit Spiegelfunktion. Über die textinterne Inszenierung kleiner Ereignissequenzen, die das Nebeneinander, Ineinander und Widereinander von Willkürlichkeit und Zwecktätigkeit des triebhaften Erkenntnismodus ebenso vor das „dritte Auge“ stellen wie die titanischen Höhenflüge des Machtgefühls kühner Wandervögel oder ihr erbärmliches Scheitern, erfasst

die Denkerfigur aus verschiedenen mimetischen Perspektiven kritisch-ironisch und distanziert die Fragwürdigkeit auch ihrer eigenen Erkenntnisdisposition. Der selbst-reflexive Effekt geht einher mit einer Erholung vom Ekel über diese unhintergehbaren Mängel. Der Blick aus dem „Theater-Auge“ hält sich ans Zuschauen und lehnt das Mitempfinden ab. Das Anschauen des Kaleidoskops verschiedenster Spielarten des Lebens und der menschlichen Seele ist belustigend, beruhigend und stimulierend zugleich. Es bewirkt Entlastung und gibt neuen Auftrieb.

In FW 78 entwickle Nietzsche, so schreibt Brusotti, die Idee des „Theater-Auges“ aus *Morgenröthe* anhand der These weiter, dass die dramatische Kunst die Menschen gelehrt habe, sich ästhetisch zu sich selbst zu verhalten, „sich vor sich selber „in Scene zu setzen“.“ (FW 78)⁵⁰ „Die Fähigkeit, Ereignisse als Schauspiel (als Tragödie, aber vor allem als Komödie) wahrzunehmen“, sei „eine Vorform des amor fati“.⁵¹ Im Gegensatz zu Brusottis Deutung möchte ich unterstreichen, dass die Perspektive des „Theater-Auges“ keine Ästhetisierung des Lebens anstrebt.⁵² Die mimetisch-performative Transponierung der Spielarten des Lebens und der menschlichen Seele in andere Beleuchtungen durch das „Theater-Auge“ zielt in *Morgenröthe* gerade nicht auf jene Verklärungsmacht, die den darstellenden Künsten in FW 78 zugeschrieben wird: „Erst die Künstler, und namentlich die des Theaters, haben den Menschen Augen und Ohren eingesetzt, [...] erst sie haben uns [...] die Kunst gelehrt, wie man sich selber als Held, aus der Ferne und gleichsam vereinfacht und verklärt ansehen könne“ (FW 78). Die künstlerische Ferne des Erkenntnisabenteurers zu sich selbst, die in *Morgenröthe* über das „dritte Auge“ angesteuert wird, will nicht etwa die strengen Vorschriften der „reizbaren Redlichkeit“ (FW 107) übertreten, wie das nach Brusotti dann spätestens in *Die fröhliche Wissenschaft* der Fall sei, sondern sucht die interessierte ästhetische Distanz aus Redlichkeit. Brusotti argumentiert in diesem Zusammenhang mit dem Kurztext FW 107, in dem die Kunst als „Gegenmacht“ zur Redlichkeit bezeichnet

⁵⁰ Vgl. Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 445.

⁵¹ Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 272.

⁵² Brusotti, dessen textgenetische, philologisch-philosophische Analysen zur Leidenschaft der Erkenntnis in *Morgenröthe* für ein Verständnis des Werks unverzichtbar sind, fragt nach den Lebensformen hinter den Freigeist-Entwürfen und akzentuiert v. a. Strategien diätetisch-ethisch-ästhetischer Lebensgestaltung. Dabei nimmt Brusotti besonders die „Narration“ als Verfahren der Werkkonstitution in den Blick. Vgl. Brusotti, „Erkenntnis als Passion“, 202: „schreibend will Nietzsche seinen eigenen Lebensweg zu einer ästhetischen Ganzheit gestalten.“ Vgl. auch Brusotti, *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, 454: Mit dem Gedanken des *amor fati* verbinde Nietzsche den Entwurf, das Leben durchgängig zu ästhetisieren. Paul van Tongeren bemerkt, ebenfalls unter Bezugnahme auf den *amor fati* und *Die fröhliche Wissenschaft*, jedoch ohne Bezug auf *Morgenröthe*, eine nicht-aktivistische Art der „Zuschauer-Kunst“ bei Nietzsche: die Kunst, sich zum Zuschauer zu machen, „die Dinge in einer neuen Weise zu sehen, wie im Spiegel eines jasagenden Geistes“. Vgl. Paul van Tongeren, „Was uns Nietzsches Ästhetik für die Frage der Lebenskunst lehrt“, in: Günter Götde / Nikolas Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, 118–125.

wird.⁵³ Die Formulierungen dieses Kurztextes passen tatsächlich sehr genau zu den Ergebnissen meiner Analyse:

Wir müssen *zeitweilig* von uns ausruhen, dadurch, dass wir auf uns hin und hinab sehen und, aus einer künstlerischen Ferne her, über uns lachen oder über uns weinen; wir müssen den Helden und ebenso den Narren entdecken, der in unsrer Leidenschaft der Erkenntnis steckt, [...] so thut uns Nichts so gut als die *Schelmekappe*: wir brauchen sie vor uns selber [...]. Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit *ganz* in die Moral zu gerathen [...], *gar noch* selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden. Wir sollen *auch* über der Moral stehen können: und nicht nur stehen, [...] sondern auch über ihr schweben und spielen! [...] – *Und so lange ihr euch noch irgendwie vor euch selber schämt, gehört ihr noch nicht zu uns!* (FW 107, Hervorhebungen Marie Wokalek)

Die Bedeutung der Kunst, die Nietzsche in diesem Kurztext umkreist, liegt nicht in der Funktion einer ethisch-ästhetischen Alternative zum moralischen Dasein. Meine Kursivierungen im obigen Zitat sollen verdeutlichen, wie Nietzsche den Fokus hier vielmehr darauf lenkt, dass der ‚gute Wille zum Schein‘ oder das ästhetische Auge dem Menschen ab und zu eine zeitweilige Möglichkeit bieten könnte, etwas Abstand zu seiner Redlichkeit und Erkenntnisleidenschaft zu gewinnen. Nietzsche fasst hier die Kunst als Mittel zur gelassenen Scham-Bewältigung ins Auge. Sie wird zu einem Mittel, das dabei helfen kann, die unvermeidlichen Ausschläge des Machtwillens in die Höhe und in die Tiefe – in Hochmut, Eitelkeit, falschen Überstolz auf der einen Seite sowie in eitle Demut, falsche Scham auf der anderen Seite – hochgemut-heiter auszuhalten, erträglich zu machen. Für die Aussicht auf eine solche Entlastung und Beruhigung streift man sich gerne und dankbar ab und zu die „*Schelmekappe*“ (FW 107) über.

Alle Facetten sogenannter Männlichkeit – „Tugenden“ wie Kraft, Stärke, Tapferkeit, Verwegenheit, heroische Opferbereitschaft – zeigen sich unter dem Blick aus dem „Theater-Auge“ in sehr fragwürdiger Verfassung. In M 26 betont Nietzsche das Tierhafte dieser Tugenden: „Die Anfänge der Gerechtigkeit, wie die der Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit, – kurz Alles, was wir mit dem Namen der *sokratischen Tugenden* bezeichnen, ist *thierhaft*: eine Folge jener Triebe, welche lehren, nach Nahrung zu suchen und den Feinden zu entgehen.“ Eine der Überlebenstechniken, die Tiere anwenden ist „[d]as, was die englischen Forscher mit *mimicry* bezeichnen“. Die Tiere lernen:

sich beherrschen und sich in der Weise verstellen, dass manche zum Beispiel ihre Farben der Farbe der Umgebung anpassen [...], dass sie sich todt stellen oder die Formen und Farben eines anderen Thieres [...] annehmen [...]. Auch jenen Sinn für Wahrheit, der im Grunde der Sinn für Sicherheit ist, hat der Mensch mit dem Thiere gemeinsam: man will sich nicht täuschen lassen, sich nicht durch sich selber irre führen lassen, man hört dem Zureden der eigenen Leidenschaften misstrauisch zu, man bezwingt sich und bleibt gegen sich auf der Lauer (M 26).

53 Brusotti, „Erkenntnis als Passion“, bes. 218–220.

Vor diesem Hintergrund könnte der Blick aus dem „Theater-Auge“ selbst als eine tierhafte Anpassungskunst um des Überlebensvorteils willen verstanden werden⁵⁴ – als eine Praktik instinktiv-strategischer Mimikry, die über die mimetisch-performative Darstellung imaginativ so in den Erkenntniswillen der Abenteurer- und Entdeckervögel hineinfindet, dass dessen triebhafte, tierische Beschränkung erlebbar wird. Die Denkerfigur bleibt „gegen sich auf der Lauer“, indem sie sich mittels des „Theater-Auges“ in die Optik ihrer fragwürdigen Spiel- und vor allem Spiegelgesellen versetzt: „Warum das „Ich“ verdoppeln! – Unsere eigenen Erlebnisse mit dem Auge ansehen, mit dem wir sie anzusehen pflegen, wenn es die Erlebnisse Anderer sind, – diess beruhigt sehr und ist eine rathsame Medicin.“ (M 137) Es bliebe dann jedoch die Frage zu beantworten, wie ein solcher hier männlich und produktiv konnotierter mimetischer Kunstgriff zu dem in Nietzsches Texten immer wieder auftauchenden (rhetorischen) Affekt gegen die weibliche Verstellungskunst und „Anähnlichung“ (M 532) ins Verhältnis zu setzen wäre.

Auch die feministische Theorie kennt die Praktik einer strategischen, kritischen Mimesis, allerdings mit dem Ziel, über performative, spielerische, sprachliche, parodistische und re-kontextualisierende Aneignung und Imitation geschlechterstereotyper Identitäten die hegemoniale Ordnung zu irritieren, zu unterlaufen und zu transformieren.⁵⁵ Nietzsche jedoch zielt nicht auf – dem Bewusstsein nicht mögliche – Transformationen, sondern vielmehr auf ein möglichst reflektiertes und distanzirtes Beharren im Gestus des „Trotz alledem!“ Bei aller Einsicht in die Fragwürdigkeit und Ambivalenz heroischer Tugenden, bei aller Einsicht in das Unsichere, Werdende,

54 Vgl. M 509: „ein Pfortchen zur Freude und eine Zuflucht“.

55 Vgl. etwa Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. v. Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1991, 190–208: „Der hier verteidigte Begriff der Geschlechter-Parodie (*gender parody*) setzt nicht voraus, daß es ein Original gibt, das diese parodistischen Identitäten imitieren. Vielmehr geht es gerade um die Parodie *des* Begriffs des Originals als solchem [...]: sie ist eine Produktion, die effektiv – d. h. in ihrem Effekt – als Imitation auftritt. Diese fortwährende Verschiebung ruft eine fließende Ungewißheit der Identitäten hervor, die ein Gefühl der Offenheit für deren Re-Signifizierung und Re-Kontextualisierung vermittelt. Die parodistische Vervielfältigung der Identitäten nimmt der hegemonialen Kultur und ihren Kritiken den Anspruch auf naturalisierte oder wesenhaft geschlechtlich bestimmte Identitäten“ (203). Vgl. auch Luce Irigarays mimetisches Verfahren einer interpretierenden Re-Lektüre abendländischer philosophischer Texte mit dem Ziel, das Verdrängte und Verschwiegene hörbar werden zu lassen: Luce Irigaray, *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, übers. v. Eva Meyer u. Heidi Paris, Berlin 1979, 70–88: Der Weg, über den sich das weibliche Geschlecht Zutritt zum hegemonialen Diskurs verschaffen könne, um ihn letztlich zu „destruieren“, sei „derjenige, der historisch dem Weiblichen zugeschrieben wird: die Mimetik“ (78). „Mimesis zu spielen bedeutet also für eine Frau den Versuch, den Ort ihrer Ausbeutung durch den Diskurs wiederzufinden, ohne sich darauf einfach reduzieren zu lassen [...], durch einen Effekt spielerischer Wiederholung das ‚erscheinen‘ zu lassen, was verborgen bleiben mußte: die Verschüttung einer möglichen Operation des Weiblichen in der Sprache. [...] ‚[E]nthüllen‘, daß, wenn die Frauen so gut mimen, dann deshalb, weil sie nicht einfach in dieser Funktion aufgehen. Sie bleiben ebenso sehr anderswo.“

Phantastische, Haltlose jeder Welt-, Wahrheits- und auch Geschlechterkonstruktion, tritt dieses Beharren auf dem Erkennen-Wollen letztlich doch immer wieder unter dem Namen „Männlichkeit“ auf.

Literaturverzeichnis

- Art. „Abenteuer“, in: Nietzsche Research Group (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Bd. I, Berlin 2004, 3–9
- Born, Marcus Andreas / Pichler, Axel: „Einleitung“, in: Marcus Andreas Born / Axel Pichler (Hg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“*, Berlin 2013, 1–14
- Brusotti, Marco: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von „Morgenröthe“ bis „Also sprach Zarathustra“*, Berlin 1997
- Brusotti, Marco: „Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen ‚Morgenröthe‘ und der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘“, in: *Nietzsche-Studien* 26 (1997), 199–225
- Brusotti, Marco: „Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühe Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880–1881“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 435–460
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, übers. v. Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1991
- Campioni, Giuliano: „Wagner als Histro. Von der Philosophie der Illusion zur Physiologie der *décadence*“, in: Tilman Borsche / Federico Gerratana / Aldo Venturelli (Hg.), *„Centauren-Geburten“*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin 1994, 461–488
- Dellinger, Jakob: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu ‚Menschliches, Allzumenschliches I‘“, in: *Nietzsche-Studien* 44 (2015), 340–379
- Derrida, Jacques: „Sporen. Die Stile Nietzsches“, in: Werner Hamacher (Hg.), *Nietzsche aus Frankreich*, Frankfurt a. M. 1986, 129–168
- Emden, Christian J.: „Nietzsches Katharsis. Von der Tragödientheorie zur Anthropologie der Macht“, in: *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 1–48
- Heller, Peter: *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche*, Berlin 1972
- Irigaray, Luce: *Das Geschlecht, das nicht eins ist*, übers. v. Eva Meyer u. Heidi Paris, Berlin 1979
- Irigaray, Luce, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, übers. v. Gillian C. Gill, New York 1991
- Kaufmann, Cynthia: „Knowledge as Masculine Heroism or Embodied Perception. Knowledge, Will, and Desire in Nietzsche“, in: *Hypathia* 13 (1998), 63–87
- Koschorke, Albrecht: „Die Männer und die Moderne“, in: Wolfgang Asholt / Walter Fähnders (Hg.), *Der Blick vom Wolkenkratzer. Avantgarde – Avantgardekritik – Avantgardeforschung*, Amsterdam 2000, 141–162
- Montinari, Mazzino: „Nietzsches Philosophie als ‚Leidenschaft der Erkenntnis‘“, in: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 64–78
- Oliver, Kelly / Pearsall, Marilyn (Hg.): *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998
- Paul, Jean: *Vorschule der Ästhetik*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Weimar 1935, Bd. XI
- Schmidt, Jochen: *Kommentar zu Nietzsches „Morgenröthe“*, Berlin 2015
- Stegmaier, Werner: „Fließen“, in: Ralf Konersmann (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, 3. Aufl., Darmstadt 2011, 104–124

- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*, Berlin 2012
- Thorgeirsdottir, Sigridur: „Die Kritik essentialistischer Bilder der Frauen in Nietzsches Spätphilosophie und ihre Bedeutung für philosophische Theorien der Geschlechterdifferenz“, in: *Nietzscheforschung* 5/6 (1998), 487–499
- Tongeren, Paul van: „Was uns Nietzsches Ästhetik für die Frage der Lebenskunst lehrt“, in: Günter Gödde / Nikolas Loukidelis / Jörg Zirfas (Hg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, 118–125
- Vivarelli, Vivetta: „Vorschule des Sehens‘ und ‚stilisierte Natur‘ in der ‚Morgenröthe‘ und der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘“, in: *Nietzsche-Studien* 20 (1991), 134–151
- Wokalek, Marie: „Nietzsches ‚Nach neuen Meeren‘. Verdichtung eines Aufbruchs ins Unbestimmte“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 269–279
- Zittel, Claus: „Ästhetisch fundierte Ethiken und Nietzsches Philosophie“, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 103–123
- Zittel, Claus: *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*, Würzburg 1995

Sigridur Thorgeirsdottir

Vom Krieg zur Liebe. Nietzsches Philosophieren über Männlichkeiten im Lichte von Gegenwartsdebatten

Abstract: Recent discussions have connected Nietzsche's philosophy of masculinity to the return of authoritarian politics. Neoconservative debates about masculinity, and right-wing extremism, explicitly refer back to Nietzsche's philosophy and often present democratization, a feminization of society, and political correctness as responsible for a weakening of masculinity. One example for this reception of Nietzsche's writings is Jordan Peterson's psychological diagnosis of a presumed crisis of masculinity. This article undertakes a comparison of Nietzsche's philosophy of masculinities with Peterson's neo-Jungian psychology of masculinity in the context of recent conceptualizations of patriarchy, misogyny, and gendered forms of resentment. This comparison will highlight that Nietzsche's conception of masculinity is more complex, and has philosophically more to offer, than neoconservative ideas about masculinity that one-sidedly foreground male strength. Finally it will be pointed out how a Jungian analysis discloses aspects of the Dionysian that are of relevance to contemporary gender studies of Nietzsche's philosophy.

Keywords: Jordan Peterson, C. G. Jung, Masculinity, Dionysos, Ariadne, Warrior, Misogyny

Nietzsches Rede vom Menschen als dominantes „Ueber-Thier“ (MA I 40) wird oft im Kontext einer Philosophie der Männlichkeit gesehen.¹ Gibt es wirklich etwas Neues zu diesem Thema zu sagen? Ist nicht Nietzsches Philosophieren über Männlichkeiten meist misogyn und patriarchal? Alle Welt kennt seine berühmt-berüchtigten Sätze wie etwa den aus *Also sprach Zarathustra*, wo Nietzsche Zarathustra behaupten lässt, der „Mann soll zum Kriege erzogen werden und das Weib zur Erholung des Kriegers“ (Za I, Von alten und jungen Weiblein). Wie könnten Nietzsches philosophische Überlegungen über Mannsein und Maskulinität mehr bieten als ein historisch längst überholtes Modell, das für die heutigen Debatten über Männlichkeiten belanglos ist?² Die Sache scheint klar, und trotzdem möchte ich versuchen, zu einigen aktuellen Fragen

¹ Dieser Aufsatz ist eine überarbeitete Fassung eines Vortrages beim Nietzsche-Kolloquium in Sils Maria vom September 2019 mit dem Titel „Das dominante Ueber-Thier. Nietzsches Konstruktionen von Männlichkeit.“

² Das ist auch die Schlussfolgerung von Tom Digbys Interpretation von Nietzsches Philosophie der Maskulinität und heterosexuellen Beziehungen im Zeichen eines Antagonismus von Herr und Sklave. Digby spekuliert aber zudem, dass Nietzsche nicht seine eigene persönliche Meinung mitteile,

der heutigen Männlichkeitsforschung mit Nietzsche zu denken und weiterzudenken. Dazu gibt es Anlass genug: Nietzsches Philosophie des Mannseins und der Maskulinität hat eine reichhaltige Rezeptionsgeschichte, die bis heute nichts an Aktualität und Brisanz verloren hat. Ich werde Nietzsches Philosophie im Lichte gegenwärtiger populärwissenschaftlicher Debatten um die vermeintliche Krise der Männlichkeit diskutieren. Diese Debatten nehme ich zum Anlass, Nietzsches Gedanken zum Mannsein mit Blick auf neuere begriffliche Bestimmungen von Patriarchie und Misogynie sowie von Ressentiments in den Geschlechterbeziehungen zu erläutern.

Um das Feld dieser Untersuchung abzustecken, ist es hilfreich, zwei Interpretationsvarianten von Nietzsches Philosophie der Männlichkeit zu unterscheiden. Erstens geht es um Nietzsche als „Prügelknabe“ oder eben als Prophet für angeblich faschistische Männlichkeitsideale. Thema ist dabei allerdings nicht Alfred Baeumlers furchtbare Auslegung von Nietzsches Philosophie des kriegerischen Mannes für die Ideologie der Nazis im „Dritten Reich“. ³ Vielmehr geht es hier um Nietzsche als Vordenker für gegenwärtige autoritäre Männerideale, die etwa mit den Namen Donald Trump, Wladimir Putin oder Jair Bolsonaro verbunden sind, bis hin zu neofaschistischen Bewegungen wie der Alt-Right-Bewegung, die auf „starke Männer“ schwören und sich gerne mit Nietzsche schmücken. So macht Ronald Beiner in seinem 2018 erschienenen Buch *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right* Nietzsches Philosophie des Übermenschen verantwortlich für die Wiederkehr ultrarechter Politik. ⁴ Nietzsches affirmative Bewertung von Männlichkeit im Islam kommt hier erschwerend hinzu, obwohl wir bedenken sollten, dass ihm die fundamentalistischen und totalitären Aspekte eines politischen Islams der Gegenwart nicht bekannt sein konnten. Nietzsche war gegen die Gleichstellung der Geschlechter, da er zwischen ihr und der Gleichmacherei nicht zu unterscheiden vermochte; die deutliche Hierarchie und die traditionelle Rollenverteilung der Geschlechter im Islam dienten ihm als Gegenbeispiel.

Zweitens geht es um die vermeintliche Krise der Männlichkeit. Nietzsche hat die autoritäre Seite seiner Maskulinitätsphilosophie in Verbindung mit seiner Diagnose des krisenhaften Zustandes der Männlichkeit zu seiner Zeit entwickelt. Seine Krisendiagnose erlebt gegenwärtig eine Renaissance, nicht zuletzt in den tiefenpsychologischen und kulturphilosophischen Analysen des kanadischen Neo-Jungianers Jordan Peterson und dessen Vorschlägen zur Stärkung und Rehabilitierung der – seiner Meinung nach in Verruf geratenen – Maskulinität. Wie Peterson hat Nietzsche auch über die Schwächung der Männer in Zeiten des demokratischen Ideals und der damit

sondern die „kulturelle Programmierung“ der Geschlechter in Europa und den USA seiner Zeit (Tom Digby, *Love and War. How Militarism Shapes Sexuality and Romance*, New York 2014, 26).

³ Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931.

⁴ Ronald Beiner, *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right*, Philadelphia, PA 2018.

einhergehenden Gleichstellungspolitik reflektiert. Die Thematisierung der Schwäche der Männer geht mit einer Betonung der Wiederkehr des autoritären Politikers einher, obwohl das kein Thema von Peterson ist, da deren gemeinsamer Nenner eine vermeintliche Feminisierung und Demokratisierung der Politik und Gesellschaft sei. Der Hauptteil der folgenden Interpretation ist dem Vergleich von Nietzsche und Peterson gewidmet, auch weil ihre Überlegungen zur Männlichkeit gegenwärtig eine breite Resonanz erfahren: Petersons Buch *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos* (2018),⁵ seine unzähligen YouTube-Vorträge (sein YouTube-Kanal hat über 2,5 Millionen Abonnenten) und seine Interviews, die von zig Millionen Menschen gelesen und gehört werden, zeigen, dass er anscheinend einen Nerv im Zeitgeist trifft und Probleme auf eine Weise diskutiert, die viele Männer anspricht.⁶ Eine solche Popularität allein reicht aber nicht als Grund zum Vergleich aus. Wichtiger noch im Zusammenhang dieser Interpretation von Nietzsches Philosophie der Männlichkeit ist, dass Peterson einen Faden aufgreift, der bisher in feministischen und queeren Interpretationen seiner Philosophie der Männlichkeit und Geschlechterdifferenzen kaum oder nur andeutungsweise aufgenommen wurde.

Peterson ist ein jungianischer Psychologe, und Carl Gustav Jungs Interpretationen von Nietzsches Philosophie, nicht zuletzt des Dionysischen und der Archetypen der Geschlechter, sind ein wichtiger Hintergrund für seine Gedanken. Peterson behauptet, Jung „spent much of his life answering, and attempting to answer, Nietzsche’s questions about morality.“⁷ Jung widmete einem Seminar zu Zarathustra als dionysischer Figur ganze fünf Jahre und war zeitlebens überzeugt von der Bedeutung des Dionysos für die Kultur wie für das Verständnis von Geschlecht und Geschlechterdifferenz.⁸ Nietzsche gehört daher zu den bedeutendsten philosophischen Vorläufern der jungianischen Tiefenpsychologie, und diese wird hier als das Bindeglied zwischen Peterson und Nietzsche verstanden.⁹ Die feministische und queer-theoretische Nietzsche-Forschung hat vor allem Nietzsches Dekonstruktion dualistischer Geschlechterdifferenzen als Vorform sozialkonstruktivistischer Theorien der Geschlechteridentitäten zum Thema.¹⁰ Selbst wenn feministische oder psychoanalytische Interpretationen tiefenpsychologische Ebenen in Nietzsches Geschlechterphilosophie thematisieren, geschieht dies vor allem mit Blick auf die Theorien von Freud und Lacan.¹¹ Eine fe-

5 Jordan Peterson, *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos*, Toronto 2018.

6 Vgl. Siehe Kelefa Sanneh, „Jordan Peterson’s Gospel of Masculinity“, in: *The New Yorker* (26.02.2018), <https://www.newyorker.com/magazine/2018/03/05/jordan-petersons-gospel-of-masculinity>: „Peterson, formerly an obscure professor, is now one of the most influential – and polarizing – public intellectuals in the English-speaking world.“

7 Jordan Peterson, *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, London 1999, 411.

8 Carl-Gustav Jung, *Nietzsche’s „Zarathustra“*. *Notes of the Seminar Given in 1934–1939*, ed. James L. Jarrett, Princeton, NJ 1988.

9 Vgl. Paul Bishop, *The Dionysian Self. C. G. Jung’s Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin 1995.

10 Vgl. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990.

11 Vgl. Luce Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, übers. v. Gillian C. Gill, New York 1991.

ministische, maskulinistische, queere Interpretation von Nietzsches Philosophieren über dionysische Männlichkeit mit Blick auf die tiefenpsychologische Betrachtung im Sinne Jungs steht noch aus. Hier wird sie lediglich ansatzweise thematisiert, vor allem mit Blick darauf, wie möglicherweise eine dionysische, männliche Stärke von der kulturbedingten Schwächung der Männer, die Nietzsche konstatiert, abgeleitet werden könne. Zentral für eine solche Interpretation ist, dass die Leiblichkeit der dionysischen Männlichkeit zu Grunde liegt, d. h. einer nicht dualistischen Auffassung des Menschen.

Obwohl die historischen Umstände von Nietzsche und Peterson weit auseinander liegen, ist ein Vergleich erlaubt, wenn im Auge behalten wird, dass beide mit ihren Analysen auf geschichtlich unterschiedliche Situationen und Bedingungen reagieren. Gleichwohl haben sie einen gemeinsamen Ausgangspunkt, nämlich die Meinung, dass Männer im Zeitalter der Demokratisierung durch übertriebene Egalitätsforderungen auf besondere Weise geschwächt werden. Der Vergleich mit Peterson ist auch Anlass für eine Untersuchung, wie Nietzsches Philosophie der Männlichkeiten Hinweise auf eine Maskulinität geben kann, die gleichermaßen über den „harten“ wie den „weiche- ren“ Typus hinausgeht. Mit dieser Interpretation versuche ich, über die überlieferte Spannung in der Rezeption von Nietzsches Maskulinitätsphilosophie hinauszugehen. Es geht mir nicht um die Wahl zwischen Nietzsche als Ideengeber für das sexistische und rassistische Denken von Hitler und Mussolini oder der Alt-Right-Bewegung der Gegenwart¹² und einem weicheren Nietzsche, den Walter Kaufmann in Reaktion auf den Missbrauch der Philosophie Nietzsches durch das NS-Regime in Stellung gebracht hat und den später auch die feministische und queere Philosophie anerkannt hat.¹³

12 Vgl. Hugo Drochon, „Why Nietzsche Has Once Again Become an Inspiration to the Far-Right“, in: *New Statesman* (29.08.2018), <https://www.newstatesman.com/2018/08/why-nietzsche-has-once-again-become-inspiration-far-right>. Vgl. auch Steven Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2019. Pinker sieht Nietzsches Philosophie als Vorboten für den Faschismus von Hitler und Mussolini und für Ayn Rands extrem neoliberales Bild des egoistischen Mannes: „Ayn Rand’s celebration of selfishness, her deification of the heroic capitalist and her disdain for the general welfare had Nietzsche written all over them“ (446).

13 Vgl. Kelly Oliver / Marilyn Pearsall, *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998, und Lynne Huffer, *Mad for Foucault. Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York 2010. Trotz ihres Plädoyers für soziale Hierarchien ist Nietzsches Philosophie, wie etwa Schotten argumentiert, queerer Praxis förderlich, insofern sie gegen Sklavenmoral und von einem Geist der Selbstbefreiung getrieben ist, der mit Nietzsches aristokratischem Radikalismus vergleichbar ist (Heike C. Schotten, „Wounded Attachments? Slave Morality, the Left, and the Future of Revolutionary Desire“, in: Christine A. Payne / Michael J. Roberts (Hg.), *Nietzsche and Critical Social Theory. Affirmation, Animosity, and Ambiguity*, Leiden 2020, 31–59). „Queering“ wird hier im weiten Sinne verstanden als Dekonstruktion essentialistischer und binärer Strukturen. Wie ich bereits gezeigt habe, ist Nietzsches Philosophie sowohl Dekonstruktion von Geschlechterdifferenzen als auch ein Plädoyer für die Möglichkeit, „männliche“ und „weibliche“ Identitäten zu entwickeln, d. h., Differenzen deutlicher herauszustellen (Sigridur Thorgeirsdottir, „Love of the Sexes in Nietzsche’s Philosophy. From Opposition to Transformative Interaction“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 105–113). „Queering“ als Auflösung

Nietzsche ist beides, hart und weich, je nachdem, welche Aspekte seiner Philosophie hervorgehoben werden. Als offener Geist ist er seiner Zeit weit voraus und offen für männliche und weibliche Aspekte seiner selbst.¹⁴ „Weich“ soll hier nicht auf „soft“ (als mentale Einstellung zu sich selbst und anderen) reduziert, sondern als Sammelbegriff für Interpretationsansätze verstanden werden, die in Nietzsches Philosophie der Geschlechterdifferenzen die Befreiung aus restriktiven Strukturen und eine freie Entfaltung betonen. Männlichkeit als Identität wird im Zusammenhang von feministischen und queeren Interpretationen kaum gesondert herausgestellt. Identität bedeutet in diesem Kontext lediglich, dass eine/r sich als ein bestimmtes Geschlecht selbst identifiziert. Daher geht es mir hier darum, einen alternativen Interpretationsweg einzuschlagen, um bei Nietzsche Ansätze zu einer Maskulinitätsphilosophie zu finden, die für Menschen, die sich als Männer identifizieren und sich in der verfahrenen gegenwärtigen Gesprächssituation nicht wiederfinden, interessant sein könnte, gerade weil Nietzsche in einer Diagnose der kultur- und zeitgeistbedingten Schwächung der Männlichkeit seinen Ausgangspunkt findet.

Peterson greift diesen Faden auf und sieht in dieser Schwächung eine logische Folge des kulturellen Nihilismus, des schlechten Gewissens der Männer sowie von deren Ressentiments. Da das Patriarchat in Verruf geraten ist, stehen nach Peterson die heutigen Männer unter Druck. Peterson wehrt sich gegen den direkten Angriff auf eine Männlichkeit, die häufig zum Sündenbock für katastrophale politische und ökologische Entwicklungen gemacht wird. Er tritt vehement gegen diese Schuldzuweisungen ein, für die er vor allem politische Korrektheit und eine überspitzte Egalitätskultur verantwortlich macht. Eben wegen dieser Kritik wird Peterson häufig als „Liebling“ der Alt-Right-Bewegung angesehen, obwohl er sich dagegen wehrt. Gewiss gibt es Berührungspunkte, aber als Phänomen gehört Peterson meines Erachtens in ein breiteres Zeitgeistbild, das sich in einer kritischen Haltung zu bestimmten Feminismen und vor allen Dingen zur Kultur der politischen Korrektheit niederschlägt. In einem ersten Schritt werde ich daher Petersons Auslegung der Maskulinitätsphilosophie Nietzsches darstellen, um dann in einem weiteren Schritt die Gemeinsamkeiten sowie die Differenzen beider Autoren deutlich zu machen.

Mir geht es hier insbesondere darum zu klären, was in der Debatte mit der vermeintlichen „Schwäche der Männer“ gemeint ist, d. h., was dabei reaktiv und antifeministisch ist in dem Sinne, dass Demokratisierung, Feminismus und politische Korrektheit bloß als Sündenböcke abgestempelt werden, und was davon als proaktiv und im Sinne einer progressiven Männlichkeit her gedacht werden kann. Meine These

restriktiv-binärer Strukturen und eine Differenzphilosophie von „männlich“ und „weiblich“ schließen sich insofern nicht aus, als es sich bei Letzterer um die Vervielfältigung von Identitäten geht, die als „männlich“ und „weiblich“ identifiziert werden.

¹⁴ Cynthia Kaufmann, „Knowledge as Masculine Heroism or Embodied Perception. Knowledge, Will, and Desire in Nietzsche“, in: *Hypatia* 13.4, 63–87, weist auf den harten (maskulinen) und weichen (femininen) Nietzsche in seiner Lehre vom Willen zur Macht hin.

ist, dass im Zusammenhang der Debatte über eine Krise der Männlichkeit nicht die Männer an sich das Problem sind, sondern dass der eigentliche Adressat ein bestehendes Dominanzsystem sein sollte, also eine hegemoniale männliche Ordnung.¹⁵ Diese Ordnung, von der sicherlich viel mehr Männer profitieren als Frauen, unterdrückt nicht nur Frauen, sondern hält auch Männer auf vielerlei Weise in Schach. Hegemoniale Männlichkeit wird als gesellschaftliche Praxis definiert, die die Dominanz der Männer in der Gesellschaft sowie die untergeordnete Position von Frauen und Gruppen von Männern, die als „schwächer“ wahrgenommen werden, legitimiert. Diese Ordnung zeichnet sich durch einen privilegierten Zugang des Patriarchats zur Macht aus. Meines Erachtens sollte hegemoniale Männlichkeit in Zeiten des globalen Kapitalismus als gegenwärtige Form der patriarchalen Ordnung aufgefasst werden, da die Werte, die dieser von Finanzmächten gesteuerten Politik zugrunde liegen, traditionellerweise mit dem Männlichen assoziiert werden. Weder Peterson noch Nietzsche sind für die unterdrückenden Mechanismen einer solchen globalen Ordnung sensibilisiert, da beide, jeder auf seine Weise, eine patriarchale Kultur prinzipiell, d. h. in der Theorie, für nützlich halten, und im Falle von Peterson gar nützlich für beide Geschlechter. Sie sind blind dafür, wie dieses System auch den Umgang der Geschlechter miteinander stört, insofern Misogynie ein wesentliches Element der hegemonialen maskulinen Ordnung ist. Beide Geschlechter, ja, alle Geschlechter, auch Intersex oder nichtbinäre Geschlechter, wollen gegenseitigen Respekt und ressentimentfreie Anerkennung. Dies ist auch das implizite Anliegen von Nietzsches und Petersons Reflektionen über die Kränkung und Schwächung des europäischen bzw. westlichen Mannes. Wir wissen, dass gegenseitiger Respekt für Differenzen eine Voraussetzung der Liebe und der gegenseitigen Anerkennung der Geschlechter ist. Hier wird also im weiten Sinne von Krieg oder Liebe der Geschlechter als von einem globalen, politisch-kulturellen Phänomen gesprochen, weniger von Liebe oder Krieg im engeren Sinne individueller, persönlicher Liebesbeziehungen.

Die Bezugnahme auf Nietzsches Philosophie in der gegenwärtigen Debatte zur Schwäche und Stärke der Männlichkeit hat eindeutig damit zu tun, dass Nietzsche unter den Philosophen der Moderne eine Ausnahmeerscheinung bleibt, weil er einen Beitrag zur Männlichkeitsforschung geleistet hat und Männlichkeit nicht ausschließlich relational zur Weiblichkeit thematisiert.¹⁶ Es darf Nietzsche zugerechnet werden, dass er eine reichhaltige, wenn auch widerspruchsvolle Theorie der Geschlechterdifferenz geschaffen hat, und er ist damit noch immer den meisten großen männlichen

15 Zur Auslegung des Begriffs der hegemonialen Männlichkeit siehe Raewyn W. Connell, *Masculinities*, Berkeley, CA 2005, und Raewyn W. Connell / James W. Messerschmidt, „Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept“, in: *Gender & Society* 19.6 (2005), 829–859. Siehe auch Susanne Horchreiter / Silvia Stoller, „Mann – Männer – Männlichkeiten. Zur Einführung“, in: Susanne Horchreiter / Silvia Stoller (Hg.), *Mann – Männer – Männlichkeiten. Interdisziplinäre Beiträge aus den Masculinity Studies*, Wien 2018, 7–27.

16 Vgl. Horchreiter / Stoller, „Mann – Männer – Männlichkeiten. Zur Einführung“.

Philosophen des 20. Jahrhunderts voraus. Die meisten dieser berühmten männlichen Philosophen schweigen bis heute über das Mannsein und gehen für gewöhnlich von einem unreflektierten und undifferenzierten Verständnis des Mannes als Menschen aus. Nie haben sich sozialpolitisch-orientierte Philosophen wie etwa Habermas und Rawls, um nur zwei Klassiker der Gegenwartsphilosophie zu nennen, philosophisch eigens zur Maskulinität geäußert, sondern es meist beim bloßen „Menschen“ bewenden lassen, obwohl wir längst wissen, wie idealisiert-männlich der Begriff des Menschen in der Geschichte der Philosophie ist.¹⁷ Aber um zu dieser Einsicht zu gelangen, ist es erforderlich, den Mann in seiner geschlechtlichen Identität philosophisch zu betrachten, wie Nietzsche es tut. Dabei setzt er nicht bei der Stärke der Männer, sondern am wunden Punkt der Schwäche an.

Die Schwächung der Männer

Auf den ersten Blick mutet es kontrafaktisch an, von einer Schwäche der Männer in einer Zeit zu sprechen, in der es eine hegemoniale männliche Herrschaft, etwa in Hinblick auf materiellen Besitz und politische Macht, gibt. Die Reichtümer der Welt, ob Geld, Land, Ressourcen etc., gehörten zu Nietzsches Zeiten und gehören noch immer größtenteils Männern. Diese Männer werden zahlenmäßig aber immer weniger, da in Zeiten des Finanzkapitalismus ein prozentualer Bruchteil der menschlichen Erdbevölkerung, globale Finanzeliten, immer mehr Reichtümer anhäufen und immer deutlicher Politik „aufkaufen“ und entkräften. Diese Ebene der globalen und politischen Ökonomie ist aber nicht der Hintergrund von Nietzsches und Petersons Analysen. Der Diskurs der Schwäche ist bei ihnen zunächst hauptsächlich auf mentale Befindlichkeiten und soziale Phänomene der Demokratisierung gerichtet, die seit der Französischen Revolution im Gange sind. Nachdem die Rechte der Männer auch auf das andere Geschlecht übertragen wurden, ist die Autorität des Mannes modifiziert, wie Dieter Thomä in seiner Philosophie der Väter herausgestellt hat.¹⁸ Daher verwundert es nicht, wenn Nietzsche als ausgesprochener Kritiker der Französischen Revolution in JGB 239 schreibt, dass der demokratische Hang zu gleichen Rechten für Frauen und deren Emanzipation auch „von männlichen Flachköpfen“ propagiert wird (KSA

¹⁷ Von Nietzsches Warte sind herkömmliche philosophische Begriffe des Menschen darüber hinaus auch anthropomorph, da es ihm bei seinen Betrachtungen nicht nur um das Verhältnis der Geschlechter und geschlechtstypische Identitäten ging. Ihm ging es auch um die Bestimmung des Menschen in seinem Verhältnis zu nicht-menschlichen Tieren, zur Natur und ansatzweise zu den aufkommenden Technologien seiner Zeit. Seine Überlegungen zu Geschlechterdifferenzen gehören ferner in den weiteren Zusammenhang seiner Philosophie des Mensch-Übermensch-Verhältnisses. Insofern das Übermenschliche zukünftige Möglichkeiten des Menschseins bezeichnet, kann die Differenzphilosophie Nietzsches als Vervielfältigung von geschlechtstypischen Differenzen verstanden werden.

¹⁸ Dieter Thomä, *Väter. Eine moderne Heldengeschichte*, Hamburg 2008.

5.176). Diese Männer propagieren eine Gleichstellung der Geschlechter, die Nietzsche nicht anerkennt, weil seines Erachtens durch sie die Differenz der Geschlechter unterminiert werde. Nietzsche ist ein Differenzdenker, wenn es um die Geschlechter geht. Er ist kein deterministischer, biologischer Essentialist, da sich für ihn die menschliche Geschlechtsnatur ständig ändert und entwickelt. Gleichwohl ist für ihn der Unterschied zwischen den zwei Hauptgeschlechtern unentbehrlich, um die eigene Stärke, die aus der Spannung zwischen ihnen entsteht, aufrechtzuerhalten. Hieraus wird deutlich, dass Nietzsche im Zusammenhang mit der Männlichkeit in erster Linie von Stärke und Schwäche im psychologischen Sinne spricht, obwohl diese Stärke notwendigerweise mit der gesellschaftlichen Stellung der Geschlechter einhergeht. Dafür war Nietzsche in seiner Zeit jedoch nicht sonderlich sensibilisiert. So beschimpft er in JGB die zu seiner Zeit aufkommende Frauenbewegung, die vor allem für Wahlrecht und Bildung gekämpft hat:

Freilich, es giebt genug blödsinnige Frauen-Freunde und Weibs-Verderber unter den gelehrten Eseln männlichen Geschlechts, die dem Weibe anrathen, sich dergestalt zu entweiblichen und alle die Dummheiten nachzumachen, an denen der „Mann“ in Europa, die europäische „Mannhaftigkeit“ krankt (JGB 239, KSA 5.177).

Wie Nietzsche macht Peterson die Demokratisierung und das, was er als Feminisierung von politischen Einstellungen sieht, sowie vor allem die politische Korrektheit als deren Auswuchs schuldig für einen Angriff auf die Maskulinität schlechthin: „If men are pushed too hard to feminize, they will become more and more interested in harsh, fascist political ideology.“¹⁹ Peterson bestreitet vehement, dass Männlichkeit im Kern auf Blutbäder und Plündern hinausläuft. Seine Befürchtung ist, dass die Männer sich einfach aufgeben und sich abmelden, wenn die Patriarchie in der Hauptsache als weltzerstörend und als Vergewaltigungskultur angesehen wird. Das damit einhergehende schlechte Gewissen, so Peterson, führt nicht nur zum Selbsthass, sondern auch zum Hass auf das andere Geschlecht.²⁰ Er führt auch Argumente dafür an, dass die Patriarchie eine nützliche Einrichtung für beide Geschlechter ist, begründet seine Argumente für diese Position jedoch mit einem kruden biologischen Essentialismus einer pseudowissenschaftlichen evolutionären Biologie. Er sieht eine Parallele zwischen Hummern als evolutionär erprobte, starke und alte Gattung einerseits und der menschlichen Gattung andererseits. Unter den Hummern sind Alphatiere, um die die Weibchen werben. Das will heißen, dass ein kleiner Teil der männlichen Tiere einen Großteil des Nachwuchses zeugt. Dies spiegelt sich in der Tatsache

¹⁹ Peterson, *12 Rules for Life*, 330.

²⁰ Peterson, *12 Rules for Life*, siehe Kapitel zu Regel 11. Eine derart zynische Reaktion der Männer auf Feminismus und Demokratisierung wird sehr deutlich im Werk von Michel Houellebecq, einem Autor, der stark von Nietzsche und Schopenhauer beeinflusst ist und der männliche Figuren beschreibt, die die Möglichkeit einer aufrichtigen Beziehung zu sich selbst und zu Frauen aufgegeben haben.

wider, dass gewisse Männer in der Geschichte der menschlichen Gattung überproportional viele Nachkommen hätten wie etwa Dschingis Khan, von dem angeblich ein beträchtlicher Teil aller Asiaten stammen solle. Mit diesem Beispiel will Peterson auch einige weitere Dinge erklären: dass etwa viele Männer frustriert seien, weil sie keine Frauen abbekämen. Im Hummerbeispiel liegt diese Frustration jedoch sozusagen in der Natur der Sache.

Die Frustration der Männer, die keine Frauen finden, hat ihre Spitze in den „Incels“ (Abkürzung für „involuntary celibacy“, also ungewolltes Zölibat) – einer Subkultur im Internet, die sich durch die Annahme definiert, dass es den Männern, die sich als „Incels“ identifizieren, unmöglich sei, eine romantische oder sexuelle Beziehung mit Frauen zu haben und die daher zu einem unfreiwilligen Zölibat verdammt seien. Für die „Incels“ sind die heutigen Frauen zu stark geworden, sie hätten zu viel Macht über die Männer erlangt. Racheakte erfolgen, wie etwa der Amoklauf von Isla Vista im Jahr 2014, bei dem der 22-jährige Elliot Rodger sechs Menschen getötet und 14 weitere verletzt hat, um Rache an Frauen, die ihn abgelehnt hatten, und an Männern, die mit Frauen sexuell aktiv waren und die er darum beneidete, auszuüben.²¹ Peterson macht nicht den Fehler, solche Akte als individuelle und psychische Problemfälle abzutun, wie es Steven Pinker tut,²² aber er versucht, dieses Phänomen mit Rückgriff auf biologische Aspekte der Geschlechterbeziehungen zu erklären. In einer seiner umstrittensten Äußerungen behauptet er, dass eine erzwungene Monogamie wohl die einzige (obwohl nicht realistische) Lösung für solche bösartigen Auswüchse fragiler Maskulinität sei.²³ Eine viel näherliegende Annahme ist, das Bedürfnis der ungewollt im Zölibat Lebenden als kulturelle Befindlichkeit in einer Zeit des Umbruchs traditioneller Geschlechterrollen und als Ausdruck der mit diesem Umbruch einhergehenden Desorientierung anzusehen, wobei der Zorn und das Ressentiment auf sexuell aktive Frauen und Männer einem Irrglauben an ein vermeintlich berechtigtes Bedürfnis (heterosexueller) Männer entspringen, das die Frauen zu stillen hätten.²⁴

Die zweite Anleihe Petersons bei Nietzsche findet sich bei dessen Kritik am Christentum. Christus, mit seiner persönlichen Stärke, Unabhängigkeit und Disziplin, sei in seiner Vorbildlichkeit für Männer, so Peterson, durch theologische Dogmen und

21 So schreibt Rodger in dem Manifest über seine Tatmotive, die er hinterlassen hat: „When I think about the amazing and blissful life I could have lived if only females were sexually attracted to me, my entire being burns with hatred. They denied me a happy life, and in turn I will take away all of their lives.“ (<https://www.documentcloud.org/documents/1173808-elliott-rodger-manifesto.html>).

22 Kate Manne, *Down Girl. The Logic of Misogyny*, Oxford 2018, 37.

23 Vgl. Jordan Peterson, „On the *New York Times* and Enforced Monogamy“, <https://www.jordanbpeterson.com/media/on-the-new-york-times-and-enforced-monogamy>, und Greg Callaghan, „Right-Winger? Not Me, Says Alt-Right Darling Jordan Peterson“, in: *New York Times* (19.04.2018), <https://www.nytimes.com/2018/05/18/style/jordan-peterson-12-rules-for-life.html>.

24 Vgl. Kate Manne, „Reconsider the Lobster“, in: *The Times Literary Supplement* (25.05.2018), <https://www.the-tls.co.uk/articles/jordan-peterson-12-rules-kate-manne-review>.

die kirchliche Institution untergraben worden. Durch die paulinische und später die lutherische Theologie wurde die Verantwortung für die Erlösung auf den Opfertod Christi übertragen, mit der Folge, dass die Aufforderung, gemäß dem Vorbild Christi zu handeln, geschwächt wurde. Die dogmatische Überbewertung des Überirdischen auf Kosten des Irdischen hat ferner dazu geführt, dass die Rechtfertigung des Leidens ins Jenseits verlagert wurde. Damit ist die Eigenverantwortung für die persönliche Leidensbewältigung außer Kraft gesetzt. Das Christentum kann aus diesen Gründen kein überzeugender Leitfaden für eine aufrichtige und starke Männlichkeit sein. Der Hauptpunkt von Petersons Aufforderung zur Stärkung des Mannseins ist nämlich, dass man lernen muss, die Schwere des Lebens mit Würde zu ertragen. Petersons Anleitungen dazu klingen im Allgemeinen viel pädagogischer und moralistischer als Nietzsches Ideen zur männlichen Stärke, aber im Prinzip kommen die beiden Denker in der Betonung von individueller Verantwortung und Mut zum Selbstsein überein. Die Stoßrichtung von Petersons Männlichkeitsphilosophie ist trotzdem eine andere. Er möchte, dass Männer bessere, verantwortungsbewusste Partner bzw. Ehemänner, Väter und Bürger werden. Nietzsche war weniger bedacht auf die bürgerliche Dimension und die damit einhergehenden zivilen Verpflichtungen. Aus seiner tiefgreifenden Skepsis gegenüber allen Egalitätsforderungen wollte er die Liebesbeziehungen der Geschlechter keineswegs unter der moralischen Perspektive der Gleichberechtigung, sondern aus der psychologischen Perspektive der Differenz der Geschlechter betrachten, sowohl auf der individuellen als auch auf der gesellschaftlichen Ebene.²⁵

Geschlechterdifferenz, die Psychologie Jungs und Dionysos

Nietzsches Philosophie der Geschlechterdifferenz als Vorläufer der jungianischen Psychologie der Geschlechter kommt deutlich in JGB 231 zum Vorschein:

Aber im Grunde von uns, ganz „da unten“, giebt es freilich etwas Unbelehrbares, einen Granit von geistigem Fatum, von vorherbestimmter Entscheidung und Antwort auf vorherbestimmte ausgelesene Fragen. Bei jedem kardinalen Probleme redet ein unwandelbares „das bin ich“; über Mann und Weib zum Beispiel kann ein Denker nicht umlernen, sondern nur auslernen, — nur zu Ende entdecken, was darüber bei ihm „feststeht“. (JGB 231)

Diese Textstelle ist sehr aufschlussreich. Einerseits sagt Nietzsche, dass das Weibliche oder Männliche bei uns auf eine bestimmte Weise vorzufinden ist. So kann jeder seine ihm oder ihr eigene Art der Geschlechtlichkeit erleben und ausdrücken, je nachdem,

²⁵ Vgl. Willow Verkerk, „Nietzsche on Love“, in: *Philosophy Now* 104 (2014), https://philosophynow.org/issues/104/Nietzsche_on_Love.

wie die äußeren Umstände dies erlauben, fördern oder hemmen. Andererseits sagt Nietzsche hier, dass der Denker nicht umlernen kann, sondern nur zu Ende entdecken, was über Mann und Weib bei ihm „feststeht“. Es geht hier nicht darum, dass sich Frauen und Männer Ideen zum Maskulinen oder Femininen bei anderen abschauen; vielmehr geht es darum, in sich etwas Weibliches und Männliches entdecken und erleben zu können. Das stimmt auch mit Jungs Idee überein, dass Männer und Frauen in sich weibliche und männliche Anteile haben, aber diese als Männer oder Frauen unterschiedlich erfahren und ausdrücken. Allerdings geht Jung mit seiner Theorie der archetypischen weiblichen und männlichen Dimensionen der Seele, die sich in seinen Begriffen von *Anima* und *Animus* artikulieren, einen Schritt über Nietzsche hinaus. Davon ausgehend behauptet Peterson, dass wir uns bewusst auf diese Archetypen beziehen müssen. Sie sind für ihn Manifestationen der universellen Grammatik von Emotion und Motivation, und wenn wir keinen Bezug zu ihnen entwickeln, werden wir seines Erachtens verzweifeln und uns verlieren. Hier geht Peterson eindeutig weiter als Nietzsche, da er der Meinung ist, dass wir eine eigene Wertsetzung nicht erfinden können, insofern wir im Sinne Jungs unseren Seelen keine Anschauungen aufzwingen können.²⁶

Zu der universalen Grammatik der Geschlechterarchetypen gehört, dass der Mann eine Identifikation im Bild Gottes hat. In Anspielung auf Nietzsche und über ihn hinausgehend behauptet Peterson, dass der Tod Gottes zugleich den Tod des Mannes in Form seiner Schwächung bedeutet.²⁷ Nietzsche selbst war sich bewusst, dass „der Vater“ in Gott „gründlich widerlegt“ ist (JGB 53), und daher hat er der männlich-väterlichen Gottesfigur auch nicht die kraftspendende Funktion zugesprochen, die Peterson ihr zuschreibt. An die Stelle des toten Gottes hat Nietzsche mit Dionysos eine neue Gottesfigur zum Ideal der Lebensbejahung und Identifikation mit der Erde erkoren – und er hat Dionysos in Ansätzen eine weibliche Figur zur Seite gestellt: Eine Macht, die von zwei komplementären Mächten getragen wird, ist nämlich entschieden stärker als die einseitige Dominanz eines Geschlechtes. Die Komplementarität hat eine ausgleichende Funktion, so dass beide Seiten sich gegenseitig verstärken bzw. voneinander korrigieren lassen. In seinem mit „Dionysos“ am Vorabend seiner geistigen Umnachtung unterzeichneten Brief an Jacob Burckhardt (und im Ton von seiner Krankheit geprägt) bestätigt Nietzsche diese Komplementarität: „denn ich, zusammen mit Ariadne, habe nur das goldne Gleichgewicht aller Dinge zu sein“ (4. Januar 1889, Nr. 1245, KSB 8.574).

Diese und ähnliche Textstellen legen nah, dass das Feminine zum Teil in Nietzsches Konzeption des Dionysischen einfließt, dass also der dionysische Philosoph weibliche wie männliche Elemente hat. Um das Dionysische als einen dualen Gott darzustellen, der neben männlichen Elementen auch das Affektive, das Dunkle, die

²⁶ Peterson, *12 Rules for Life*, Kapitel zu Regel 7.

²⁷ Peterson, *12 Rules for Life*, Kapitel zu Regeln 7 und 8.

Natur und die Erde repräsentiert, vereinnahmt Nietzsche das Weibliche. Wie der neo-jungianische Psychologe James Hillman bemerkt, repräsentiert Dionysos, wie Paul Bishop in seiner Interpretation schreibt:

an act of psychic recuperation of lost powers and potential, now rendered available for use. According to Hillman, to accept Dionysos means to take back into the psyche what has been put upon the body, to take back centuries of misogyny, to take back into consciousness the physical, the feminine and the inferior. This is the redemption of what Jung called [...] “the earth, darkness, the abysmal side of bodily man with his animal passions and instinctual nature” and [...] “matter” in general.²⁸

In *Das Tanzlied* adressiert das Leben Zarathustra folgendermaßen: „Aber veränderlich bin ich nur und wild und in Allem ein Weib, und kein tugendhaftes: „Ob ich schon euch Männern „die Tiefe“ heisse oder „die Treue“, „die Ewige“, die „Geheimnisvolle.““ (Za II, Das Tanzlied) Diese Synthese des Weiblichen und des Männlichen, die Nietzsches und Jungs Theorien des Dionysischen (die Peterson anscheinend nicht gut bekannt sind²⁹) durchzieht, lässt Bishop am Ende seiner sonst so luziden Analyse schlussfolgern, dass beide Theorien einem Irrationalismus erliegen. Das lässt ihn ferner behaupten, dass Nietzsches Philosophie von den Nazis ideologisch missbraucht werden konnte und Jung theoretisch-heidnisch gefärbten Elementen der Naziideologie anheimfiel³⁰:

More broadly, both Nietzsche and Jung are part of the struggle between the rationalistic and the irrational(istic) outlook. [...] Yet to assign any role at all to the Unconscious in the construction of our identity is a highly precarious business. Proof of this assertion was compellingly provided by Nietzsche, who spent his last ten years in a sanatorium, and by Jung, who virtually turned Analytical Psychology into a substitute religion.³¹

Mit dieser Kritik folgt Bishop in die Fußstapfen von Habermas' Irrationalismusvorwurf, nach dem das Dionysische in der Philosophie Nietzsches ein Rückfall in ein mythologisches Denken bedeute.³² Noch weniger überzeugt, dass Bishop die Rolle des Unbewussten in der Konstruktion der Identität als prekär bezeichnet, zumal für Nietzsche als Denker der „großen Vernunft des Leibes“ das Unbewusste gerade die schöp-

²⁸ Bishop, *The Dionysian Self*, 19. Bishop zitiert James Hillman, „First Adam, then Eve“, in: *Eranos-Jahrbuch* 38 (1969), 349–403: 395.

²⁹ In Peterson, *Maps of Meaning*, wird das Dionysische von Peterson nur einmal in Verbindung mit dem Unbewussten und dem Weiblichen erwähnt (103).

³⁰ „It is highly ironic therefore, that Nietzsche should have been so misused by the National Socialists, and that Jung should have risked complicity with that abuse, apparently unable to combat the tenets of reactionary, pagan politics – Dionysos in the Wotanist mode“ (Bishop, *The Dionysian Self*, 396).

³¹ Bishop, *The Dionysian Self*, 378.

³² Vgl. Jürgen Habermas, „Eintritt in die Postmoderne. Nietzsche als Drehscheibe“, in: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1986, 104–129.

ferischen Kräfte darstellt, aus denen sich das rationale und philosophische Denken in seiner Erkenntnis- und Wahrheitssuche speist. Die Beziehung zum Unbewussten im Denken impliziert daher eine erweiterte Rationalität – gegen Habermas' Vorwurf des Irrationalismus – und ist somit als Teil der Philosophie Nietzsches auch Teil der Aufklärungstradition.³³ Das Unbewusste steht für die affektiven und experimentellen Dimensionen des philosophischen Denkens, die das Denken der Philosophen zu ungewollten Erinnerungen ihrer Urheber macht, wenn sie sich dieser Dimensionen ihres Denkens nicht bewusst sind (JGB 6).

Dionysos und das Mütterliche

Mit dem Dionysischen will Nietzsche das Affektive, das Unbewusste, das Erotische mit in das Denken des dionysischen Philosophen der Zukunft einbeziehen. Stärke bedeutet, die Quellen des verkörperten Denkens zu nutzen, die unterschiedlichen Willen oder Willensquanten zu organisieren und ihnen eine Richtung zu geben.³⁴ Eben dies ist die Bedeutung der Forderung, dass der dionysische Mensch sowohl Geist als auch Natur sein soll. Im Spätwerk Nietzsches ersetzt Ariadne das frühere Apollinische als Gegenpart des Dionysischen, wie Peter Durno Murray richtig bemerkt.³⁵ An die Stelle des Gegensatzes vom Dionysischen und Apollinischen tritt ein affektives Verhältnis von Dionysos und Ariadne, wobei Ariadne eine philosophische Position repräsentiert, die einer Zeit und Kultur entstammt, die vor dem Anti-Naturalismus und der Körperentfremdung der platonisch-christlichen Weltanschauung liegt.³⁶ Daher behauptet Nietzsche, dass den Kirchenvätern als Männern die Natur fehle.³⁷

Was aber in Nietzsches Konzeption der weiblichen Seite des Dionysischen fehlt, ist vor allem das Mütterliche, das auch ein Teil der antiken Bedeutung von Dionysos

33 Zu meiner Kritik an Habermas' Interpretation siehe die Einleitung zu Sigrídur Thorgeirsdóttir, *Vis Creativa. Zur Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 1996. Habermas ist sich bewusst, dass der zurückgekehrte Dionysos vom Wahnsinn befreit sein soll. Habermas' Kritik basiert auf einer allzu scharfen Unterscheidung von Vernunft und dem Anderen der Vernunft, wie es in „Eintritt in die Postmoderne“ (107) heißt.

34 Vgl. Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971.

35 Peter Durno Murray, *Nietzsche and the Dionysian. A Compulsion to Ethics*, Leiden 2018.

36 Murray, *Nietzsche and the Dionysian*, 304.

37 Vgl. AC 59: „Was ihnen [den Kirchenvätern] abgeht, ist etwas ganz Anderes. Die Natur hat sie vernachlässigt, — sie vergass, ihnen eine bescheidene Mitgift von achtbaren, von anständigen, von reinlichen Instinkten mitzugeben ... Unter uns, es sind nicht einmal Männer ... Wenn der Islam das Christentum verachtet, so hat er tausend Mal Recht dazu: der Islam hat Männer zur Voraussetzung ...“

ist.³⁸ Nietzsche ist vonseiten feministischer Kritik des Öfteren vorgeworfen worden, das Mütterliche für seine Konzeption des Dionysischen vereinnahmt zu haben. Luce Irigaray hat Nietzsche daher des Muttermordes beschuldigt, insofern Nietzsche den dionysischen Philosophen als Mutterboden stilisiert, der schöpferische Produkte aus sich zeugt und gebiert.³⁹ Nietzsche stellt keine Verbindung zum Dank und dem Erinnern des Mütterlichen her. Es geht bei Nietzsche um eine einseitige Aufnahme des Weiblichen, statt das Weibliche und Männliche in sich als Differenz gedeihen zu lassen. Irigaray interpretiert diese Strategie der Übernahme als die ultimative Ablehnung der Liebe zur Frau.⁴⁰ Nietzsche spricht für das Weibliche, er lässt es sich nicht adressieren. Anscheinend kann er die Macht, die dem Männlichen in der Kultur zugekommen ist, nicht kompromittieren. Er erfüllt daher letzten Endes nicht das Versprechen, das Dionysos repräsentiert, der in seiner Frau Ariadne einen weiblichen Gegenpart hat und auf deren Ansichten er angewiesen ist.⁴¹ „Dionysos: Sei klug, Ariadne! ... Du hast kleine Ohren, du hast meine Ohren: steck ein kluges Wort hinein!“ (DD, Klage der Ariadne, KSA 6.401)

Laut Adrian Del Caro hat Nietzsche lediglich ein selektives und bruchstückhaftes Bild von Dionysos hinterlassen und eine maskierte Unterdrückung des Weiblichen vorgestellt. Er blieb auch schweigsam zum Phallus, wie Paul Bishop in seiner Studie zu Jungs Rezeption von Nietzsches Philosophie des Dionysischen darlegt. Das mag letztlich der Grund sein, warum Nietzsche einem traditionellen Modell des Mannes als dominantem Über-Tier verhaftet bleibt.⁴² Dennoch bleiben seine Bemerkungen zum dominanten Mann ambivalent. So bemerkt Nietzsches Zarathustra z. B. wiederholt, dass Männer kindlicher als Frauen und Frauen in vielerlei Hinsicht klüger als Männer seien: „der Mann ist kindlicher als das Weib.“ (Za I, Von alten und jungen Weiblein)

38 Wie Bishop schreibt: „According to Bachofen, Dionysos was closely related to the Earth-Mother deities [...] even if he was a masculine god. [...] In his *Dionysisch* und *Apollinisch* [...] Martin Vogel explains that Dionysos, war mit dem Kult der ‚Großen Mutter‘ eng verbunden“ (Bishop, *The Dionysian Self*, 100).

39 Vgl. Irigaray, *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*.

40 Siehe Kelly Oliver, *Womanizing Nietzsche. French Readings of the Figure of the Woman*, London 1995, 86.

41 „Nietzsche’s *anima*, to use Jung’s term, is very much alive throughout *Zarathustra* in the figure of the disguised Ariadne“, wie Adrian Del Caro behauptet. Vgl. Adrian Del Caros Review von Paul Bishops Buch: <http://www.hunter.cuny.edu/jns/reviews/paul-bishop-the-dionysian-self-c.-g.-jung2019s-reception-of-friedrich-nietzsche>. Nietzsche hat Cosima auch als Ariadne bezeichnet.

42 Es könnte autobiographische Gründe geben, die zum Teil erklären, warum Nietzsche in seinen späten Werken hartnäckig an diesem Ideal festhält und „bissig“ gegen Frauen ist. Es scheint, dass seine Bemerkungen zu Männern und Männlichkeiten nach seiner Enttäuschung mit Lou Salomé deutlich misogyn werden. Seine Freundschaften mit emanzipierten Frauen seiner Zeit sind darüber hinaus ein Teil der in vielerlei Hinsicht widersprüchlichen philosophischen Einstellungen Nietzsches zu Frauen und Geschlechterdifferenzen. Vgl. dazu Sigridur Thorgeirsdottir, „Frauen im Leben Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 410–419.

Nietzsche bringt diese Kindlichkeit jedoch nicht in Verbindung zur Schwäche der Männer.

Im Gegensatz hierzu behauptet Peterson, dass gerade das Unreife das deutlichste Zeichen von männlicher Schwäche in der Gegenwart sei. Die Angst vor dem verantwortungsbewussten Mannsein lasse viele junge Männer in der Adoleszenz verharren. Eines der Hauptmotive seines Buches über die zwölf Regeln gegen Chaos ist, dass Männer ihr Leben regeln und dem Chaos nicht nachgeben. Unaufgeräumte Kinderzimmer junger erwachsener Männer und Collegen, die oft nur glückselige Inseln für junge Leute seien, die nicht erwachsen werden könnten oder wollten, sind ihm ein Zeichen dieser Krise. Seine Lösungsvorschläge, Ordnung zu schaffen und damit anzufangen, das eigene Zimmer in Ordnung zu bringen, findet sehr viel Resonanz, weil sie ein verbreitetes Problem thematisieren. Solche Selbsthilfe-Beratung, die auf individuelle Lebensführung abzielt, hilft aber nicht gegen die bösen Auswüchse einer misogynen Patriarchie, die ihren extremsten Ausdruck in einer fragilen oder toxischen Maskulinität finden. Wenn Elliot Rodger das krankhafte Extrem der fragilen Seite repräsentiert, steht Jeffrey Epstein, der kürzlich verstorbene US-amerikanische Millionär, für die krankhaften Exzesse der toxischen Maskulinität. Epstein hat reichen und mächtigen Männern der globalen politischen Finanzeliten mit Hilfe weiblicher Komplizinnen junge Mädchen als Sexsklavinnen serviert, um seine Machtstellung in einer zutiefst korrupten politischen Ökonomie zu demonstrieren und zu festigen. Es genügt nicht, diese Extremtypen auf ihre individuelle Psychopathologie zu reduzieren. Sie operieren mit dem Mindset einer patriarchalen Ordnung, die weiterhin lebendig und wirksam ist. Die Ideologien, die in den Extremformen der toxischen und fragilen Maskulinität erscheinen, sind die einer misogynen Patriarchie.

Misogynie und Ressentiment

In einer vortrefflichen Analyse definiert Kate Manne in ihrem Buch *Down Girl* (2018) Misogynie als „law enforcement branch of patriarchal order“, einer Patriarchie, die von Hollywood bis Kabul global ist.⁴³ Als Herrschaftssystem, basierend auf Privilegien einerseits und Disprivilegien andererseits, ist Misogynie zudem von einem asymmetrischen Verhältnis hinsichtlich des Gebens und Nehmens gekennzeichnet. Diese Urlogik der Misogynie wird bei Nietzsche deutlich in seiner schon zitierten Bemerkung zum Mann als Krieger und zum Weib als Erholung des Kriegers (Za I, Von alten und jungen Weiblein). Der Mann benötigt von der Frau Fürsorge und Erholung, und wenn er dies nicht bekommt, wird die Frau als ungenügend beschimpft. Der Krieger ist seit

⁴³ Manne, *Down Girl*, 62.

jeher bestimmend für die männliche Identität,⁴⁴ und er ist auch Nietzsches Vorbild für männliche Stärke, vor allem in seiner Philosophie in und nach dem *Zarathustra*, auf die ich mich beziehe.⁴⁵ Es sind aber gerade diese Elemente von Nietzsches Männerbildern, die in der heutigen Debatte zur Maskulinität aktuell werden und Nietzsches Philosophie des starken Mannes zur Inspiration für die rechtspopulistische Wiederkehr des autoritären Politikers erscheinen lassen.

Misogynie ist die Einstellung, dass der Mann Sonderrechte hat, und sie tritt in Kraft, wenn Frauen diese Rechte verletzen. Der Sexismus ist „wissenschaftlich“, indem er die patriarchale Ordnung rationalisiert, und die Misogynie ist moralistisch, besteht in den Regeln der Sanktion.⁴⁶ Diese Einstellung zum anderen Geschlecht speist sich aus Ressentiments, da Rache an Frauen ausgeübt werden soll, wenn sie die Regeln der Misogynie missachten. Am Beispiel der fragilen Maskulinität wird deutlich, dass die gestärkte gesellschaftliche Stellung der Frauen auch zum Anlass von männlichem Neid und Ressentiment wird, wie Martha Nussbaum untersucht hat.⁴⁷ Nietzsche als *der* Philosoph des Ressentiments hat ein blindes Auge für diesen Aspekt seiner Philosophie der Geschlechter. Er müsste einsehen, dass Ressentiments gegenüber etwas, das ein Teil von einem selbst ist, nämlich gegenüber dem Weiblichen, zum Selbsthass führen müssen.

Dionysische Männlichkeit

Letzten Endes steht Nietzsches Philosophie der starken Maskulinität in Spannung zu seiner allgemeineren These des Dionysischen als Einheit von weiblichen und maskulinen Attributen. Als Jungianer ist Peterson ebenfalls der Meinung, dass Männer auch mit ihren typischer- und traditionellerweise als „weiblich“ gekennzeichneten Seiten in Kontakt stehen müssen. Die maskuline Ordnung (*logos*, Rationalität) muss einen

⁴⁴ Vgl. Digby, *Love and War*.

⁴⁵ Der kriegerische Mensch darf nicht mit dem Soldaten verwechselt werden: Der Krieger ist der freie Mensch, und der Soldat ist der gehorchende Mensch. Vgl. GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 38: „Der freie Mensch ist Krieger. – Wonach misst sich die Freiheit, bei Einzelnen, wie bei Völkern? Nach dem Widerstand, der überwunden werden muss, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. 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.“

⁴⁶ Vgl. Manne, *Down Girl*, 20: „I propose taking sexism to be the branch of patriarchal ideology that *justifies* and *rationalizes* a patriarchal social order, and misogyny as the system that *policies* and *enforces* its governing norms and expectations. So sexism is scientific; misogyny is moralistic. And patriarchal order has a hegemonic quality.“

⁴⁷ Martha Nussbaum, „Objectification and Internet-Misogyny“, in: Saul Levmore / Martha Nussbaum (Hg.), *The Offensive Internet. Speech, Privacy and Reputation*, Cambridge 2011, 68–90.

Anhalt auch in dem Chaos (Affektivität), das das Weibliche repräsentiert, finden.⁴⁸ Mit seiner langjährigen Erfahrung als Psychotherapeut empfiehlt Peterson, auf die eigenen Gefühle zu achten, auf sich selbst zu hören und anderen gut zuzuhören. Es gibt deutliche Anzeichen bei Nietzsche, dass er sich bewusst ist, dass Männer sowohl auf Ariadne als auch auf die affektiven Seiten ihrer selbst achten können. In *Morgenröthe* spricht er von den kriegerischen Menschen in der Zeit des Aischylos, „die schwer zu rühren [sind], und wenn das Mitleiden einmal über ihre Härte siegt, so ergreift es sie wie ein Taumel [...]. An Seelen, die so das Mitleiden empfinden, wendet sich die Tragödie, an harte und kriegerische Seelen [...], welchen es aber nütze ist, von Zeit zu Zeit erweicht zu werden“ (M 172).

Nietzsche spricht auch davon, dass Männer lernen sollten, Freundschaften tiefer und intensiver zu pflegen, wie er etwa im *Zarathustra* schreibt: „Aber sagt mir, ihr Männer, wer von euch ist denn fähig der Freundschaft? Oh über eure Armuth, ihr Männer, und euren Geiz der Seele! Wie viel ihr dem Freunde gebt, das will ich noch meinem Feinde geben, und will auch nicht ärmer damit geworden sein.“ (Za I, Vom Freunde) Hier geht es nicht um utilitaristische Bündnisse oder männlichen Seilschaften, sondern um Freundschaften, in denen Männer geben – Nietzsche kennzeichnet das Geben aber, wie wir wissen, als eine weibliche Eigenschaft in einer Passage über die Liebe der Geschlechter in FW 363.⁴⁹

Nietzsches Philosophie der Maskulinitäten reicht vom Krieg über die Freundschaft und zur Liebe. Zusammengefasst heißt das, dass sie mehr zu bieten hat als neokonservative, wenn nicht neofaschistische Männerbilder, die einseitig Stärke beschwören. Leider kommen diese Aspekte nur durch wenige explizite Andeutungen zum Ausdruck. Implizit sind diese Aspekte in seiner Philosophie jedoch viel reichhaltiger: Erstens verbietet Nietzsches Kritik des Ressentiments den misogynen Umgang mit Frauen und den dazugehörigen Selbsthass der Männer. Implizit ist zweitens in seiner Philosophie eine Liebe zum Weiblichen im Dionysischen enthalten, obwohl Nietzsche, wie Irigaray und Bishop gezeigt haben, das Weibliche im Dionysischen männlich zu machen versucht. Und drittens: Selbst wenn der Mann auf dem Mikrolevel privater Krieger ist und die Frau zu seiner Erholung da sein soll, sind es die Makrostrukturen einer hegemonialen Maskulinität, also der Patriarchie, die das Männliche in seinen Entfaltungsmöglichkeiten am meisten hemmen. Diese Makrostrukturen haben auch die Beziehungen der Geschlechter vergiftet, mit der Folge, dass jetzt die Maskulinität auf der Anklagebank sitzt, wie Peterson meint. Es geht darum, dass diese beiden Geschlechter sich aus überholten Strukturen befreien. Wie wir wissen, war für Nietzsche die Macht über sich selbst die Voraussetzung aller Macht. Diese Macht über sich

⁴⁸ Vgl. Peterson, *Maps of Meaning*, 48, „We live in a universe characterized by the constant interplay of yang and yin, chaos and order: emotion provides us with an initial guide when we don't know what we are doing, when reason alone will not suffice.“

⁴⁹ Vgl. Thorgeirsdóttir, „Love of the Sexes in Nietzsche's Philosophy“.

selbst ist das, was den eigentlichen Krieger im besten Sinne des Wortes ausmacht, als Mensch, der darum kämpft, das Beste aus sich zu machen, worin Nietzsche und Peterson übereinkommen. Wenn die Geschichte nur dieses individualistische Ende hätte, wie es bei Nietzsche und Peterson der Fall zu sein scheint, wäre sie unvollendet. Paradoxerweise enthält der mehrfach zitierte Satz vom Krieger und seiner Frau einen Wink, um aus der Falle des solipsistischen Standpunktes herauszukommen: Der Krieger braucht Erholung, und sie kann für Erholung sorgen. Wenn wir das Leben als Kampf betrachten – und Nietzsche tut das öfters –, dann kämpfen alle, und alle brauchen Erholung. Nietzsche beharrt darauf, dass die Geschlechter unterschiedlich sind, und daher bleiben die Geschlechterverhältnisse (wie übrigens alle persönlichen Verhältnisse) asymmetrisch. Wenn beide Geschlechter aus der Struktur einer ressentiment-geladenen Ordnung befreit sind, können sie einander auf befreiende und transformierende Art begegnen: Männer können Frauen achten und neu lieben, und Frauen verlieren ihren Zorn und können Männer neu wertschätzen. Sie haben sich immer geliebt oder lieben wollen, selbst wenn die patriarchalen Bedingungen die gegenseitige Achtung und Anerkennung behindert haben. So weit dachte Nietzsche nicht. Mit ihm und über ihn hinausdenken heißt, den Bogen vom Krieg zu einer Liebe zu spannen, die vom „Genie des Herzens“ (JGB 295), wie Nietzsche Dionysos nannte, inspiriert ist.

Literaturverzeichnis

- Baeumler, Alfred: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931
- Beiner, Ronald: *Dangerous Minds. Nietzsche, Heidegger and the Return of the Far Right*, Philadelphia, PA 2018
- Bishop, Paul: *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin 1995
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1990
- Callaghan, Greg: „Right-Winger? Not Me, Says Alt-Right Darling Jordan Peterson“, in: *New York Times* (19.04.2018), <https://www.nytimes.com/2018/05/18/style/jordan-peterson-12-rules-for-life.html>
- Connell, Raewyn W. / Messerschmidt, James W.: „Hegemonic Masculinity. Rethinking the Concept“, in: *Gender & Society* 19.6 (2005), 829–859
- Connell, Raewyn W.: *Masculinities*, Berkeley, CA 2005
- Del Caro, Adrian: „Review of Paul Bishop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*“, <http://www.hunter.cuny.edu/jns/reviews/paul-bishop-the-dionysian-self-c.-g.-jung2019s-reception-of-friedrich-nietzsche>
- Digby, Tom: *Love and War. How Militarism Shapes Sexuality and Romance*, New York 2014
- Drochon, Hugo: „Why Nietzsche Has Once Again Become an Inspiration to the Far-Right“, in: *New Statesman* (29.08.2018), <https://www.newstatesman.com/2018/08/why-nietzsche-has-once-again-become-inspiration-far-right>
- Habermas, Jürgen: „Eintritt in die Postmoderne. Nietzsche als Drehscheibe“, in: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1986, 104–129
- Hillman, James: „First Adam, then Eve“, in: *Eranos-Jahrbuch* 38 (1969), 349–403

- Horchreiter, Susanne / Stoller, Silvia: „Mann – Männer – Männlichkeiten. Zur Einführung“, in: Susanne Horchreiter / Silvia Stoller (Hg.), *Mann – Männer – Männlichkeiten. Interdisziplinäre Beiträge aus den Masculinity Studies*, Wien 2018, 7–27
- Huffer, Lynne: *Mad for Foucault. Rethinking the Foundations of Queer Theory*, New York 2010
- Irigaray, Luce: *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*, übers. v. Gillian C. Gill, New York 1991
- Jung, Carl-Gustav: *Nietzsche's „Zarathustra“: Notes of the Seminar Given in 1934–1939*, ed. James L. Jarrett, Princeton, NJ 1988
- Kaufmann, Cynthia: „Knowledge as Masculine Heroism or Embodied Perception. Knowledge, Will, and Desire in Nietzsche“, in: *Hypatia* 13.4, 63–87
- Manne, Kate: *Down Girl. The Logic of Misogyny*, Oxford 2018
- Manne, Kate: „Reconsider the Lobster“, in: *The Times Literary Supplement* (25.05.2018), <https://www.the-tls.co.uk/articles/jordan-peterson-12-rules-kate-manne-review>
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971
- Murray, Peter Durno: *Nietzsche and the Dionysian. A Compulsion to Ethics*, Leiden 2018
- Nussbaum, Martha: „Objectification and Internet-Misogyny“, in: Saul Levmore / Martha Nussbaum (Hg.), *The Offensive Internet. Speech, Privacy and Reputation*, Cambridge 2011, 68–90
- Oliver, Kelly / Pearsall, Marilyn: *Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche*, University Park, PA 1998
- Oliver, Kelly: *Womanizing Nietzsche. French Readings of the Figure of the Woman*, London 1995
- Peterson, Jordan: *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos*, Toronto 2018
- Peterson, Jordan: *Maps of Meaning. The Architecture of Belief*, London 1999
- Peterson, Jordan: „On the *New York Times* and Enforced Monogamy“, <https://www.jordanbpeterson.com/media/on-the-new-york-times-and-enforced-monogamy>
- Pinker, Steven: *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress*, New York 2019
- Sanneh, Kelefa: „Jordan Peterson's Gospel of Masculinity“, in: *The New Yorker* (26.02.2018), <https://www.newyorker.com/magazine/2018/03/05/jordan-petersons-gospel-of-masculinity>
- Schotten, Heike C.: „Wounded Attachments? Slave Morality, the Left, and the Future of Revolutionary Desire“, in: Christine A. Payne / Michael J. Roberts (Hg.), *Nietzsche and Critical Social Theory. Affirmation, Animosity, and Ambiguity*, Leiden 2020, 31–59
- Thomä, Dieter: *Väter. Eine moderne Heldengeschichte*, Hamburg 2008
- Thorgeirsdottir, Sigridur: „Frauen im Leben Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 38 (2009), 410–419
- Thorgeirsdottir, Sigridur: „Love of the Sexes in Nietzsche's Philosophy. From Opposition to Transformative Interaction“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 105–113
- Thorgeirsdottir, Sigridur: *Vis Creativa. Zur Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*, Würzburg 1996
- Verkerk, Willow: „Nietzsche on Love“, in: *Philosophy Now* 104 (2014), https://philosophynow.org/issues/104/Nietzsche_on_Love

Jozef Majerník

The Psychological Theory of *On the Utility and Liability of History for Life*

Abstract: The problem of history in Nietzsche's second *Unfashionable Observation* is best approached through that which it is supposed to serve: life, more specifically human life. I argue that Nietzsche presents an oblique but nevertheless complete articulation of the nature of the human soul as consisting of two basic parts, of desiring (the unhistorical) and memory (the historical): of a multiplicity of desires that struggle for domination over the others, and which express themselves in more complex ways through memory-based structures such as conscience. I then discuss some implications of this conception. First, I interpret the significance of the useful kinds of history: rather than being different modes of historical science, they are much more basic modes of practical relating to the matters of our world (especially to other humans and their ways of life) that are external to us both temporally *and* spatially. Second, I discuss the particular kinds of desires which underpin the three useful kinds of history. Third, I interpret the problem of scientific history as arising from a turning of the normal human structures of meaningfulness against themselves, and as resulting in two specific kinds of psychic damage: to our *capacity* for growth and self-cultivation, and to our *will* to do so at all. Finally, I show the importance of the erotic-historic soul for the questions of right and wrong methods of self-knowledge and for the meaning of the imperative "sei du selbst!" that we find in *Schopenhauer as Educator*.

Keywords: Soul, Desiring, Memory, History, Self-knowledge

The notion of the three useful kinds of history from HL 2–3 is one of the most striking aspects of this early essay of Nietzsche, and accordingly it has received considerable critical attention. However, the interpretations of what kind of phenomena they are and of their significance (in the context of *On the Utility and Liability of History for Life*, as well as of Nietzsche's work as a whole) are many and highly varied.

On one end of the spectrum we find accounts such as Anthony Jensen's, who sees the "useful" kinds of history as motivated by the biases of different kinds of historiographers, and believes the useful kinds of history play no role in Nietzsche's work after *On the Utility and Liability of History for Life*;¹ or Jeffrey Church's, according to

¹ Jensen draws here on Thomas H. Brobjer, "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *Journal of the History of Ideas* 65 (2004), 301–322, who notes that Nietzsche never talks about the three useful kinds of history after *On the Utility and Liability of History for Life* (310–311) and attributes this to an "intellectual and emotional crisis" that Nietzsche underwent in 1875/76 (303). Two points have to be made in this regard. First, the useful kinds of history are present (although without being explicitly mentioned) in *Schopenhauer as Educator* and *Richard Wagner in Bayreuth*. This is

whom the “useful” kinds of history are essentially pre-modern and inferior to modern, scientific history, and who believes Nietzsche is trying to “dialectically synthesise” these two approaches to history.² On the other end we find approaches which affirm the importance of all three useful kinds of history to a healthy human life, such as Martin Heidegger’s or Vanessa Lemm’s.³ In between these two poles there are readings which affirm the superiority of one of the useful kinds of history over the others, such as Shilo Brooks’, which argues that Nietzsche is a proponent of monumental history, and identifies antiquarian history as the source of the historical sickness; and Catherine Zuckert and Vanessa Lemm both (in their own way) take critical history to be more truthful than and therefore superior to the other two useful kinds of history.⁴ This variety already shows a certain confusion in understanding the three useful kinds of history: it is as if we were not yet sure in what register to speak of them.

In the following I propose that the problem of history in *On the Utility and Liability of History for Life* is best approached through that which it is supposed to serve: life, more specifically human life, which is in Nietzsche’s essay conceptualized as the soul. I argue that in HL 1 we find an oblique but nevertheless complete articulation of the nature of the human soul as consisting of two basic parts, of desiring (the unhistorical) and memory (the historical): of a multiplicity of desires that struggle for domination over the others, and which express themselves in more complex ways through memory-based structures such as conscience. I call this soul *erotic-historic* after its constituent parts. From the ways in which these two parts interact then arises the world of our experience, to which we relate originally by the means of the useful

perhaps most apparent in the monumentalizing portrait of Wagner in *Richard Wagner in Bayreuth* which, as is shown by Nachlass 1874, 32[8]–32[61], KSA 7.756–775, was far removed from his actual understanding of Wagner and his project at that point. I think it is more accurate to locate the beginning of Nietzsche’s crisis to the reality of the inaugural Bayreuth festival of August 1876, which shattered any remaining hopes Nietzsche might still have held for Wagner. Second, even though the three useful kinds of history do not appear in writing after *On the Utility and Liability of History for Life*, they are nevertheless Nietzsche’s first account of how the past and the foreign is incorporated according to one’s individual needs, and this model of relating to the matters of our world will remain of great importance also for the later Nietzsche; cf. BGE 230.

² Anthony K. Jensen, *An Interpretation of Nietzsche’s On the Uses and Disadvantage of History for Life*, New York 2016, 83 and 74; Jeffrey Church, *Nietzsche’s Unfashionable Observations: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh 2019, 57.

³ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, 396–397; Vanessa Lemm, “Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche’s *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*”, *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 169–200: 184–187.

⁴ Shilo Brooks, *Nietzsche’s Culture War: The Unity of the Untimely Meditations*, New York 2018, 88–89 and 75; Catherine Zuckert, “Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsche’s Untimely Considerations”, *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 55–82: 76; Vanessa Lemm, “History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche’s *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*”, *CR: The New Centennial Review* 10.3 (2011), 167–188: 181; Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008, 163–173

kinds of history, and more recently by a peculiar modification thereof known as scientific history. I take this articulation of the nature of the soul – the earliest one that we find in Nietzsche’s writings – to be central to *On the Utility and Liability of History for Life*, and to the four *Unfashionable Observations* as a whole. Thereby I hope to provide a more coherent account of the doctrines of *On the Utility and Liability of History for Life* than has hitherto been presented. My argument shows how the discussions of the three useful kinds of history in HL 2–3, of the problem of scientific history in HL 4–5 and HL 7–9, as well as of the correct method of self-knowledge in SE 1, are all tied up with and dependent on the articulation of the soul in HL 1.

I will begin by bringing out this articulation of the soul, and then show some of its manifold implications. First, I interpret the significance of the useful kinds of history: rather than being different modes of historical science, as scholars tend to think,⁵ they are much more basic modes of practical relating to the matters of our world (especially to other humans and their ways of life) that are external to us both temporally *and* spatially. They are ways of drawing upon the experience of others so as to accomplish our goals or values – the objects of our *desire*, which is what moves us in the first place – as well as we can. Second, I discuss the particular kinds of desires which underpin the three useful kinds of history. Third, I interpret the problem of scientific history as arising from a certain kind of turning of the normal human structures of meaningfulness against themselves, and as resulting in two specific kinds of psychic damage: to our *capacity* for growth and self-cultivation, and to our *will* to do so at all. Finally, I show the importance of the erotic-historic soul for the questions of right and wrong methods of self-knowledge and for the meaning of the imperative “sei du selbst!” that we find in SE 1.

HL 1: The Erotic-Historic Soul

The first chapter of *On the Utility and Liability of History for Life* opens with the image of a grazing herd of animals. These animals are said to live “unhistorically”: they are construed as having no memory and no awareness of time. The animal lives absorbed in the present moment, it “appears in each and every moment as exactly what it is” (HL 1, KSA 1.249 / 88);⁶ the animal needs not become what it is, for it always already is what it is. The “unhistorical” is, however, a negative designation of this mode of

⁵ Glenn Most, “On the Use and Abuse of Ancient Greece for Life”, *Cultura Tedesca* 20 (2002), 31–53: 32, interprets the title of the essay as “The Use and Abuse of History Departments for Life”; Jensen, *An Interpretation*, ch. 3.

⁶ Translations of passages from the *Unfashionable Observations* are from Richard T. Gray’s translation, Stanford, CA 1995, occasionally modified; the page number to this translation is given after the reference to KSA. Translations of other German texts quoted herein are my own.

perception: if the animals do not perceive “historically”, how *do* they perceive? Following Zuckert,⁷ we can take our bearing on this question from HL 1 (KSA 1.253 / 91), where Nietzsche tells us that the force underlying the unhistorical mode of perception is passion, or more generally: desiring. The animal is constructed as pure immediacy of desiring with no memory, and the horizon of its perception is as if reduced to the single point of its present desire. The life of an animal consists, then, in following and satisfying its momentary desire, which in their case is rather easy to satisfy, and this ease of satisfaction makes them happy. Desiring is the fundamental faculty of all living beings, including humans – and it is because we all are desiring beings that there is no cardinal difference between man and animal (HL 9, KSA 1.319 / 153): all living beings have needs and desires, and the striving to satisfy these is the motive force behind all their actions.

However, the human mode of desiring is in an important way different from the simple unhistoricity of the animal. The source of this difference is the other basic faculty of the human soul, acquired during the long millennia of our becoming-human: memory. Memory, the “historical” force within us, means at the most basic level our awareness of time and its passing, of the “it was”; but by the same token it also opens up the dimension of the future to us. This awareness has far-reaching consequences for the human way of being, and in this sense it constitutes our specific difference from other animals. Nietzsche stresses first the kinds of suffering this brings: we suffer because we cannot change what already happened, because of our impotence vis-à-vis the past; we suffer because we see the changeable and perishable character of all things; and most importantly, we suffer from our own changeability or subjectedness to the flux of things. Man’s memory reveals to him “what his existence basically is – a never to be perfected imperfect” (HL 1, KSA 1.249 / 88) – that we cannot live simply as “what we are” (as the animals do), because we are always already different than we used to be and because all our striving to become something concrete will necessarily be frustrated by the impermanence of all things, ourselves included.⁸ Whatever we may want to become, our strivings will never be fulfilled and our desire will never be fully satisfied. Hence, human life cannot be completed or perfected; it can only be, and it inevitably will be, terminated by death. This is what we realize (to a varying degree) when we are submerged in the “historical” mode of perception, and hence we as humans, as “historical” beings, suffer from the past.⁹

⁷ Zuckert, “Nature, History and the Self”, 57.

⁸ Cf. Nietzsche’s example of the man who would remember everything (HL 1, KSA 1.250 / 89), and Jensen’s (*An Interpretation*, 49) helpful illustration of such a man’s problems.

⁹ Lemm, “Animality, Creativity and Historicity”, 175, argues that suffering from the past is merely “the result of a particular conception of the past: one that ignores the ways in which the human animal needs forgetfulness.” I believe this account fails to consider just how deeply our suffering from the past is bound up with having memory at all, regardless of what conception of the past one may hold: I take it to be a constitutive limitation of the human animal. I also believe that my reading of these

The second significant consequence of having memory is the way it transforms our desiring. When our perception of external things is combined with the capacity to remember, we become aware of a lot more than is strictly necessary for the satisfaction of our momentary desires, and thus our minds are burdened with all sorts of unnecessary information. In order to clean up this mental clutter, humans possess the capacity of active forgetting. Active forgetting is possible and necessary only for beings capable of remembering in the first place, and thereby it is distinct from the animal lack of remembering.¹⁰ Forgetting is a part of the “unhistorical”, which means that the principle on the basis of which we select what to remember and what to forget are the needs of our dominant passion, which is to say the needs of “life” (since desiring is the basic characteristic of all living beings).¹¹ Forgetting occurs in two modalities: first, on a more immediate level, one temporarily forgets the passage of time and its consequences, and thereby becomes capable of acting. “All action requires forgetting” (HL 1, KSA 1.250 / 89), says Nietzsche: only by setting aside our historicity and imperfective character can we become absorbed in our passions and act on them. Accomplishing any goal we may have requires, on this account, that we assign to this goal a (fictitious) permanence and importance – which would not pass the scrutiny of the historically perceiving mind – and act on this temporary fiction.

Second, on a more global level, forgetting is instrumental in forming horizons that limit our worlds. These horizons are fundamentally erotic in that they are formed on the basis of the passion or desire that rules within us – be it passion “for a woman or for a great idea” (HL 1, KSA 1.253 / 91), or for anything else.¹² This desire

passages refutes Jensen’s (*An Interpretation*, 46) claim that “as with many of his theses in *On the Utility and Liability of History for Life*, there is no real argument [that humans indeed suffer from the past] that Nietzsche presents for our evaluation, but an insight surrounded by illustrations and examples that he leaves up to his reader to accept or reject.”

10 The animal who is asked about its happiness in the first paragraph of HL 1 is said to “forget” its answer, but this forgetting is as rhetorical as its willingness to answer to man. It “forgets” in the sense that it’s construed as incapable of forming memories at all. The active capacity of forgetting presupposes memory, and thus is unique to humans.

11 Nietzsche considers the capacity to perceive unhistorically, i. e. to be governed by our desiring, to be “more significant and more originary” than the “historical” mode of perception (HL 1, KSA 1.252 / 91). These characteristics of it arise from desiring being the fundamental force of all living beings.

12 Werner Dannhauser, “Introduction”, in William Arrowsmith (ed.), *Friedrich Nietzsche: Unmodern Observations*, New Haven, CT 1990, 75–86, believes these horizons are “constituted by [one’s] fundamental set of assumptions about all things, by what [one] takes, or mistakes, for the absolute truth which cannot be questioned” (78). However, it makes more sense to conceive of the horizons as formed not by indifferent truths, but rather as beliefs (taken to be true, of course) about what is meaningful, significant, and valuable in one’s life on the basis of one’s ruling passion – to conceive of them as erotic. Such a reading can answer one of Dannhauser’s own objections against the notion of a horizon (83): “if horizons are the subjective creations of human beings, why do we not – why can’t we – find,

forms (or re-forms) how we see the world: in the grip of a powerful, ruling passion, all our (previous) valuations are “changed and devalued” (HL 1, KSA 1.253 / 92), and the goal of this ruling passion becomes the new highest value, so to speak. As such, this goal also becomes the criterion of significance for everything we perceive or learn: if it is conducive to our goal, i. e. if it is significant, it is remembered; if it is insignificant, it will be forgotten. Our horizons are, fundamentally, horizons of significance. These horizons delimit the world in which a given human being lives in that they enclose everything one considers important to one’s life, and exclude whatever is not relevant to it. They are maintained by the power of active forgetting which selects what is to be included within it and what not. Within such a horizon lies our world, the contents of which are ordered in terms of their meaning for our life, for what we strive for. In this manner, our ruling desire is the “unhistorical” force that determines the structure and the limits of our world. Nietzsche stresses that being in the grip of a ruling desire is “the most unjust condition in the world” (HL 1, KSA 1.253 / 92), i. e. that our desires do not consider things¹³ as they are, but solely as what good they can be to us and to our goals. Yet this fundamental injustice of the human way of being is the mother of every deed, and hence also of any possible kind of justice: it is “not only the womb of the unjust deed, but of every just deed as well”.

The third crucial consequence of being endowed with memory is that this makes us truly human, i. e. capable of what is highest in man. In an earlier version of HL 1 (Nachlass 1873/74, 30[2], KSA 7.726), Nietzsche suggests that our memory is praiseworthy “precisely because the past cannot die in us and tirelessly drives us farther like an inoculated drop of foreign blood, up the entire ladder of all those things that human beings call great, amazing, immortal, divine.” There is a similar statement in the published version of HL 1 (KSA 1.252–253 / 91):

only when the human being, by thinking, reflecting, comparing, analyzing, and synthesizing, limits that ahistorical element, only when a bright, flashing, iridescent light is generated within that enveloping cloud of mist – that is, only by means of the power to utilize the past for life [...] – does the human being become a human being.

By enlarging our horizons beyond the present moment, beyond the point which constitutes the horizon of an animal, our memory makes it possible for us to hold the past

in principle at least, as many horizons as there are human beings?” On my reading, there *are* as many horizons, and worlds bounded by those horizons, as there are human beings. Which of course doesn’t mean that many people’s worlds can’t be quite similar to each other – whether due to the influence of external forces such as upbringing in the same culture, or (more significantly) because of the similarity of their respective ruling passions.

¹³ I understand “things” in the sense of the Greek πράγματα or of the Latin *res* – as objects of our actions, of our πράττειν, and not exclusively as physical objects.

in mind together with the present, and thus to *compare* them.¹⁴ Comparing is an operation of measuring, and measuring requires a measure, a standard according to which the compared objects are judged: comparing the past with the present is thus the original form of evaluation, of valuing. This comparing allows us not just to find more suitable means for our goals, but also to evaluate our goals themselves by comparing them to those of other people, or to our own past goals. But, contrary to Church,¹⁵ this does not mean that Nietzsche thinks of memory “in normative terms”. While memory enables our normative capacities to exist by providing things to compare, the criterion by which we compare them is supplied by our ruling desire. Given that desire as desire is constituted by a lack – we desire something we don’t have and perceive as necessary or good for us – in Nietzsche as well as in Plato (*Symposium*, 200a–d), I describe our desiring with the Platonic word *erotic*.

Thus, the comparing of goals is the source of our capacity to grow, to overcome ourselves as we are now, and to extend the range of our possibilities (and so, in the limit case, the range of the possibilities of humanity as a whole), which is precisely the kind of life that Nietzsche wants to foster in his readers.¹⁶ This growth and extension of our powers, perspectives, and possibilities is more than simple change of goals over time, which occurs already in animals (who need now to eat, then to drink, then to sleep), and more than simple projecting on the basis of a fixed and unchanging goal (a farmer in archaic Greece may well spend his life in the belief that farming is his lot in this life, assigned to him by Zeus). It is that which makes man the not-yet-determined animal. Here lies the true human privilege over other animals, our true humanity: namely in the potential for reaching the yet-unreached heights of life, for doing and making great, amazing, or even divine things.¹⁷

Thus, what we find in HL 1 is a conception of the human soul as arising from the two basic parts of desiring and memory; desiring is understood as a manifold of desires that vie for rule over the others (otherwise there would be no *ruling* desire), and the

14 Cf. Nachlass 1873, 29[29], KSA 7.636: “All remembering is comparing, i. e. equating [*Gleichsetzen*]. Every concept tells this to us; it is the primordial ‘historical’ phenomenon”. As Jörg Salaquarda, “Studien zur Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung”, *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 1–45: 18, points out, and as Nietzsche himself says in his discussion of monumental history (HL 2, KSA 1.261 / 99), all such comparisons are necessarily inaccurate and therefore strictly speaking untrue. But they are nevertheless necessary for the growth and extension of one’s life.

15 Church, *Nietzsche’s Unfashionable Observations*, 64.

16 Cf. HL 2, KSA 1.259 / 97; HL 9, KSA 1.317 / 151 and KSA 1.319 / 153.

17 While I appreciate James Conant’s distinction between “das Schichttortenkonzept der geistigen Verfaßtheit des Menschen” and “das transformative Konzept” thereof, on the basis of my reading I cannot agree with his claim that “das Schichttortenkonzept sitzt [...] sehr tief in Nietzsches frühem Denken” (James Conant, *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus und Perspektivismus*, trans. J. Schulte, Konstanz 2014, 351–356). On the contrary, I believe that my account of how memory transforms human desiring into a specifically *human* capacity shows HL 1 to be a fine example of Conant’s “transformative concept”.

desires then express themselves through memory-based structures such as evaluating or conscience in ways more complex than a simple drive for immediate satisfaction – a conception that may be called erotic-historic after its two constituent parts.¹⁸ Its chief experiential correlative is that we naturally find ourselves within worlds ordered by our ruling passion, expanded beyond the limits of the present desire by our capacity to remember, and bounded by erotic horizons – and in this way we experience our lives as meaningful. This conception is the root of what the later Nietzsche will call “perspectivism”.¹⁹ At the center of these worlds are our ruling passions and their desiderata, in terms of which everything else is considered (or ignored).²⁰ We strive to attain these, and thus we conceive of our lives in terms of future-oriented projects that we hope to accomplish (and having hope is a sign of having such a project that underlies it). Our ruling desires, and the projects arising out of them, are consequently the basis of the manifold human ways of life, i. e. ways of ordering our lives toward the goals that we, as individuals or as communities, seek to attain. A world thus understood is a universal structure correlative to human subjectivity, an integral part of “human nature”: it is not just a feature of pre-modern humanity, as Church claims.²¹ For Nietzsche, there cannot be such a fundamental break between pre-modern and modern cultures, as all these cultures cater to humans with the same basic mental structure. A “universal horizon”, claimed by Church to be a particular achievement of modern culture,²² may for Nietzsche be at best an aspiration, and only for an individ-

18 The Platonic tripartite model of the soul from the *Republic*, in which each of the three parts (and, at least in the case of the appetitive part, also its sub-parts) has its own desire to satisfy, and caring for the soul means harmonizing these parts under the rule of the calculating part, is clearly an inspiration for Nietzsche. Both Plato and Nietzsche examine the reality of psychic conflict among the various desires that constitute the soul, as well as the various possible ways of ordering the soul into a single, ordered, and non-self-contradictory whole (inasmuch as this is in human capacities).

19 Goethe is an important forerunner of this conception, as evident from his aphorism *Betrachtungen im Sinne der Wanderer* 155 from *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (Johann Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, in *Werke*, ed. Erich Trunz, Hamburg 1950, vol. VIII, 306). Nietzsche was an avid reader of Goethe, and there is a piece of indirect evidence that he had the *Wanderjahre* in mind while writing *On the Utility and Liability of History for Life*: his paraphrase of Goethe at HL 7, KSA 1.301 / 137 to the effect that sciences, being by their nature esoteric (as Goethe put it), should contribute to public life “only by means of an enhanced praxis”. The source of this aphorism is *Aus Makariens Archiv* 78 (*Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 471), and not the other collection of aphorisms in the *Wanderjahre*, *Betrachtungen im Sinne der Wanderer*, as is mistakenly indicated at KSA 14.70. However, the said aphorism is also reprinted in *Maximen und Reflexionen* 474 (Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, in *Werke*, ed. Erich Trunz, Hamburg 1950, vol. XII, 430).

20 Our worlds thus are of human making in the sense that they result from the activity of our soul, not in the sense that they would be arbitrary fabrications that we could make and unmake as we please. This also doesn't mean that one's world and its horizons have to be entirely or chiefly of one's own making – a tradition may well form a significant part of one's horizon, and tradition is by definition not of one's own making.

21 Church, *Nietzsche's Unfashionable Observations*, 100, 111, 117, 134 and elsewhere.

22 Church, *Nietzsche's Unfashionable Observations*, 159.

ual as opposed to an entire culture;²³ the mistaken striving for (something like) it will turn out to be the root of the “historical sickness” (see below).

However, a world, ordered and bounded by a horizon as it may be, is not a closed system. On the one hand, things within our worlds change and pass away, and on the other hand, new things come into being or enter our worlds from outside. One’s world thus is constantly changing, and there is always a wealth of things in it that have not yet been ordered within its structure. This ceaseless process of ordering the external things (which include our knowledge of the past), or “incorporation [*Einverleiben*]” is, however, a demanding activity, and one can incorporate only as much of the external things as their “*plastic force*” (HL 1, KSA 1.251 / 89) is capable of processing. The notion of plastic force serves as an index of the strength of one’s nature: the more we can incorporate into our world, the better we are equipped to pursue our goals. It also determines the optimal size of the horizon of one’s world – normally, our worlds are only as large as we can “stomach”, and the capacity of active forgetting is a mechanism of psychic excretion of superfluous knowledge. However, if the horizon of our world comes to encompass more than we are able to incorporate, the structures which order our world begin to break down, and our world turns into chaos in which we are unable to proceed with action – just as our digestive system is unable to do its work when we suffer from dyspeptic states.

This conception of the world ordered in terms of meaningfulness is clearly visible in the “historical humans”, who live in the hopes of accomplishing their projects in the future, yet their projects are unhistoric (i. e. erotic) even if they are not aware of it: “they have no idea how unhistorically they think and act despite all their history” (HL 1, KSA 1.255 / 93). It is more difficult to see how the “suprahistorical human beings” fit into this framework: after all, they are said to see history as “the omnipresence of imperishable types” (HL 1, KSA 1.256 / 94) and, because they see human being as determined in this way, to have no hopes to accomplish anything beyond the already given human possibilities. However, as Zuckert already has pointed out, also the suprahistorical men are motivated by a powerful passion (and hence unhistorically).²⁴ In their case it is the passion for justice – and this passion had been frustrated so much by their awareness of the necessary “blindness and injustice dwelling in the soul of those who act” (HL 1, KSA 1.254 / 93) that they have no hope left for attaining it. In this situation – which is a case of suffering from the “*es war*”, from their impotence to change the world according to their desires – they find solace in some kind of moralistic or ascetic doctrine. These doctrines teach “happiness or resignation, virtue

²³ Cf. BGE 39.

²⁴ Zuckert, “Nature, History and the Self”, 57n4. Here it is important to note that, unlike the “unhistorical” and the “historical”, the “suprahistorical” does *not* refer to a part of our soul, but rather to human cultural productions like art and religion (HL 10, KSA 1.330 / 163). In other words, the “suprahistorical” exists on a different order of being than the “unhistorical” and the “historical”.

or atonement” (HL 1, KSA 1.256 / 94), as opposed to action, as the purpose of human existence.²⁵ However, this description shows the key problem of these doctrines: they are ignorant of the nature of human life insofar as they pretend as if it were possible not to act “unjustly”, without a motivating passion (and they are blind to their own motivating passion). As a consequence, they ask men to live “justly”, i. e. in ways that makes genuine action impossible.

This problem reappears in HL 3, where we learn that according to the criteria of genuine justice, “every past is worthy of being condemned” (HL 3, KSA 1.269 / 106) because every past, i. e. every human life, is based on the fundamental injustice that is caring only (or predominantly) for one’s own good. That this is the case for every human life becomes apparent in the account of the genuinely just man in the second paragraph of HL 6. This man wants justice, i. e. the truth “as the ordering and punishing judge” (HL 6, KSA 1.286 / 122–123), as the basis for setting up laws and imperatives for his culture or community; but in doing so, he realizes the injustice inherent in any given human life. He is thus faced with a choice: he can either accommodate his legislation to the needs of human life, i. e. base it on the falsehood or illusion that life is not fundamentally unjust, and thus make his own legislation untrue and unjust; or, if he wants to preserve the purity of his justice, he must resign from his legislative task altogether. If he chooses to become a legislator, he can do so only with the awareness of the untruth and injustice of the justice he is establishing, and in this way he “tragically consumes himself in pursuit of an impossible virtue” (HL 6, KSA 1.286 / 122). In other words, he learns that any livable justice is in fact unjust, or that genuine justice is not livable. This tension between justice and the needs of life is closely related to the fact that truth, in *On the Utility and Liability of History for Life*, is conceived as “deadly” (HL 9, KSA 1.319 / 153), i. e. as incompatible with the illusions that life needs in order to grow and thrive: “only in the shadow of the illusion of love does the human being create – that is, only in the unconditional belief in perfection and justness” (HL 7, KSA 1.296 / 131) – but the truth is that all such illusions are indeed merely illusions. In short, unconditional justice entails the recognition of one’s own injustice, and the consequent abolition of one’s own life; and conversely, living and thriving entails a non-negligible degree of injustice. We may therefore call this justice deadening, or, to use the later Nietzsche’s word, life-denying. This tension between life, on the one hand, and truth and justice, on the other, pervades not just *On the Utility and Liability of History for Life*, but the *Unfashionable Observations* as a whole, and to my knowledge is not resolved anywhere in them.²⁶ Nietzsche certainly leaves

²⁵ The Buddhist Four Noble Truths seem like a good example of what Nietzsche has in mind here: they describe life as essentially suffering, and offer ascetic practices as one’s only chance for release from it.

²⁶ This deeply problematic character of justice in the *Unfashionable Observations* is why I cannot agree with Church, *Nietzsche’s Unfashionable Observations*, 73, that justice is a constitutive human need and that “Nietzsche does not simply enjoin cultures to embrace illusion [...], all such illusions

this issue unresolved at the end of HL 1 and turns instead to the three useful kinds of history, or three ways in which knowledge of the past can be conducive to our growth and self-overcoming.

HL 2–3: *Historia magistra vitae*

Life is in need of history so that it may form ever higher goals and pursue them ever more competently, and the three useful kinds of history are “useful” insofar as they “serve life”, i. e. fulfill this need. The “life” in question is defined as an insatiable appetite for more, it is “that dark, driving, insatiable power that lusts after itself” (HL 3, KSA 1.269 / 106). In other words, it is life not simply as the perpetuation of one’s existence, but life as the capacity to grow, expand, and overcome itself, whose specifically human form is the capacity to compare various goals and to set ever-higher goals for ourselves. Taking stock from Vanessa Lemm’s suggestion that plastic force is “at the core of each of the three forms of history in the service of life”,²⁷ we may conversely consider the three useful kinds of history as ways of artificially or consciously aiding our plastic force in its task of incorporating the past into our ordered view of the world. In other words, the useful kinds of history are ways of making the facts about the past meaningful in such a way that we remain oriented toward, and capable of, further growth.

History (i. e. the study of the past) is given this privileged position in our world because history (i. e. the past) is the realm constituted by human action. History as the study of the past is then in effect the study of human action, its ends, and its consequences. This makes it eminently suited for the tasks of our self-orientation (both as being oriented within a certain space: where do I stand in relation to others? – and as being directed at a goal: whither am I trying to get, and whence?) in the vast world that our memory opens up to us, and for deliberation about our own actions and ends. History can help us deliberate about what consequences our planned actions are likely to have, how to act to make accomplishing our goal as likely as possible, and what goal to accomplish in the first place. It is the accumulated experience of the

are unjust, and [...] we must provide a new [and truthful] justification for modern culture”. The basis of this claim is his thesis that in the *Unfashionable Observations*, “Nietzsche portrays the modern exemplar as categorically distinct from pre-modern individuals in virtue of the modern achievement of transcending all historical horizons” (235), for which I find no textual basis in the *Unfashionable Observations*. All human life – and indeed all life in general – is fundamentally unjust under the conception of justice developed in *On the Utility and Liability of History for Life*, and there is no suggestion in the *Unfashionable Observations* that modern human beings are somehow different in this crucial respect. Besides, if this were the case, how could the ancient Greeks have suffered from the same problem as the modern Germans, and be a model for overcoming it (HL 10, KSA 1.333 / 166–167)?

²⁷ Lemm, “History, Life, and Justice”, 170.

past generations of human beings that is our best source of guidance for life. This is why history, and the ways in which we approach it, is of such eminent importance for our lives – for good or for bad – and why it matters not just for how we incorporate the events of the past, but also for how we deal with external things here and now, and how we conduct ourselves in general. The three useful kinds of history are in effect Nietzsche’s way of taking the ancient wisdom that *historia* is *magistra vitae* and explicating what it means in terms of the erotic-historic soul that needs to process and incorporate the past and the foreign.²⁸

From the above follows that conceptions such as Glenn Most’s, which see Nietzsche’s *Historie* as roughly identical with academic historiography, offer far too narrow a view of the scope of Nietzsche’s argument in *On the Utility and Liability of History for Life*.²⁹ I understand the three useful kinds of history not just as kinds of historiography, but more broadly: as ways in which an individual (or a group) may perceive and incorporate facts about the past in a fruitful manner.³⁰ Generally speaking, Nietzsche’s *Historie* is more akin to the Ancient Greek ἱστορία, “inquiry” or “observation”, than to modern notions of history that mean exclusively the study of past events (and that can be conceived as a subset of ἱστορία). And this expansive understanding of *Historie* is not just a peculiarity of *On the Utility and Liability of History for Life*. When we consider later passages that deal with the “historical sense”, such as HH I 274, HH II, AOM 223, or BGE 224, we see that in all these aphorisms it refers to a general capacity to understand humans and entire cultures that are external and foreign to us, be they external to us in time (such as a culture from the past) or in space (such as a culture from a different present-day corner of the Earth). Despite the somewhat misleading name, “historical sense” for Nietzsche is not necessarily connected with

28 This sentence from Cicero’s *De Oratore*, II.36 (Cicero, *De Oratore*, Books I–II, trans. E. W. Sutton and H. Rackham, Cambridge 1942) has its precedent in Polybius I.1 (Polybius, *The Histories*, Books I–II, trans. W. R. Paton, Cambridge 1922), who says that ἀληθινωτάτην μὲν εἶναι παιδείαν καὶ γυμνασίαν πρὸς τὰς πολιτικὰς πράξεις τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν. Nietzsche paraphrases this sentence at HL 2, KSA 1.258 / 96: “Polybius [...] called political history the proper preparation for governing a state and the best teacher”. This paraphrase takes place in the context of monumental history, but, as will be shown below, the other useful kinds of history are just as much teachers of life – just of different kinds of human life. On the complex modern history of the topos *historia magistra vitae*, cf. Reinhart Koselleck, “Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process”, in *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe, New York 2004, 26–42.

29 Most, “Use and Abuse”, 32.

30 Cf. Nachlass 1873/74, 30[2], KSA 7.730, where *die Historie* is defined as “every occupation with the past [*Geschichte*]”. Jensen, *An Interpretation*, 68–78, too, interprets monumental, antiquarian, and critical history rather narrowly, as modes of historiography which stem from the fixed personal biases of the historiographer. As a consequence, he doesn’t find much of interest in them. In order to explain how history can be useful to life, he comes up with a new concept – “affirmative history”, which consists in such a combination of monumental, antiquarian, and critical history as is actually conducive for life and growth (146–148). This category does the work which, on my reading, the three useful kinds of history already do by themselves if they are understood properly.

understanding humans of the past (although those are its frequent object): it is rather a sense for how to inquire into the conditions, values, and lives of those who don't live like we do (the object of historical inquiry must be at least to a certain degree foreign to us; that which is familiar and known to us, that which strikes us as self-evident, does not call for a historical way of approaching it).

The useful kinds of history are not mutually exclusive: a single person may use different kinds of history even regarding the same events, according to their present need. By this I do not mean that we can arbitrarily choose which kind to use in any given situation, but rather that our psychic growth may necessitate a "revaluation" of an event, which in the framework of *On the Utility and Liability of History for Life* would mean approaching it with a different kind of history. Nietzsche himself presents the men of the Renaissance in quick succession both as exemplars of monumental history (HL 2, KSA 1.260–261 / 98) and as models of antiquarian history (HL 3, KSA 1.266 / 103), implying that their original antiquarianism reawakened "the ancient Italian genius" within them, which subsequently enabled them to pursue further endeavors of monumental character. The useful kinds of history remember and forget selectively – they do not aim at the truth at any cost, but serve life, i. e. the goals of our ruling passion – and so the past "suffers" (i. e. is falsified to a certain extent) under each of them. They are kinds of poetic or artistic rather than theoretic or scientific history: they are creative interpretations which necessarily make a certain selection of the available facts and which interpret them from a certain perspective,³¹ this perspective being (in the ideal case) determined by the needs of the interpreter in question. These interpretations involve not just constructing narratives of events, but also the (re)evaluation of events particularly important to oneself.

The proper use of the useful kinds of history is such that it contributes to the growth of the user's horizons and capacity for action; the improper uses, their "disadvantages", are such that they undermine this function in one way or another.³² Insofar as they are used in the latter way, Nietzsche calls such service "degeneration" (e. g. HL 3, KSA 1.268 / 106). The useful kinds of history correspond to three different kinds

³¹ Jensen, *An Interpretation*, 92, explains that the historian *qua* historian necessarily performs two kinds of mental construction upon the past. First, he introduces "generalizing concepts that abbreviate the welter of experience into intellectually manageable units", and second, he provides "the 'links', so to say, between events, times, places, and agents that take an account of the past from pure chronicle to a genuine history imbued with narrative structure". Such falsifications are necessary features of *any* history, and thus they do not constitute a particular shortcoming of the three useful kinds of history, contrary to Scott Jenkins, "Nietzsche's Use of Monumental History", *Journal of Nietzsche Studies* 45 (2014), 169–181: 173, and Church, *Nietzsche's Unfashionable Observations*, 72–73.

³² Nietzsche recognizes two basic kinds of improper uses of each of the useful kinds of history. The first arises from inexperienced application of the given kind of history, e. g. when an attempt at a monumental history results in a mythic fiction. The second is using history as a weapon to hinder the growth of others rather than as a tool for one's own growth, as the philistines tend to use it (HL 2, KSA 1.262–263 / 100–101).

of needs or desires that shape particular kinds of human life: monumental history serves to “one who acts and strives” (HL 2, KSA 1.258 / 96) or to one who “wants to create something great” (HL 2, KSA 1.264 / 102); antiquarian history serves to “one who preserves and venerates” (HL 2, KSA 1.258 / 96) or to one who wants “to remain within the realm of the habitual and the time-honored” (HL 2, KSA 1.264 / 102); and critical history to “one who suffers and is in need of liberation” (HL 2, KSA 1.258 / 96) or to one who wants “to throw off the burden at all costs” (HL 2, KSA 1.264 / 102). But all these uses are different modalities of the single overarching need of life to grow beyond what it currently is. With this in mind, the unity of the three useful kinds of history can be expressed as follows. Monumental history is a means to *produce* the conditions of growth of a certain (namely the interpreter’s) kind of life; antiquarian history is a means to *preserve* such conditions; and critical history is a means to *destroy* the conditions which prevent us from growth.³³ Thus I disagree with Heidegger’s interpretation of monumental history as corresponding to the future, antiquarian history to the past, and critical history to the present. They all are rather interpretations of the past (or of the foreign), in the present (situation), for the sake of the future (growth or action).³⁴

The Proper Uses of the Useful Kinds of History

From Nietzsche’s perspective, history belongs first of all – “above all” (HL 2, KSA 1.258 / 96) – to the active men who strive to accomplish great things, to those who *make* history.³⁵ They aim to bring forth “some kind of happiness” (HL 2, KSA 1.259 / 97), but they think of this happiness on a grand scale: it is not merely their own, private happiness, but the happiness of their nation or even of mankind as a whole.

³³ Cf. Nachlass 1873, 29[115], KSA 7.683, with the following scheme:

The human being wants to create	monumental
to remain in the habitual	antiquarian
to free oneself from a distress	critical.

³⁴ Heidegger, *Sein und Zeit*, 396–397. Heidegger’s lectures on *On the Utility and Liability of History for Life* (Martin Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Frankfurt a. M. 2003, 91) give fundamentally the same account thereof as *Sein und Zeit*. This account has been criticized by Zuckert, “Nature, History and the Self”, 64n26, who noted that the three useful kinds of history “seem, however, actually to describe three different pursuits of knowledge which different men have undertaken at different times”. Achim Geisenhanslüke, “Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung*”, *Nietzsche-Studien* 28 (1999), 125–140: 134, also argues that Heidegger’s account is a “forcierte Interpretation” and points out that “jede der drei Historien auch alle drei Modi der Zeit umfaßt”. However, his claim that they are oriented on the present rather than on the future is indefensible when one considers that the activity or “life” of the human soul, as it was developed in HL 1, is fundamentally a future-oriented projecting of goals to be attained.

³⁵ Cf. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre (Betrachtungen im Sinne der Wanderer 56)*, 292.

In return for these great benefactions they expect glory (*Ruhm*), or what Heraclitus called κλέος ἀένανον θνητῶν: they wish to be remembered and celebrated for their benefactions, and in this way to attain a humanly possible immortality. The meaning (*Sinn*, HL 2, KSA 1.258 / 96) of history for them – i. e. the use of history for their ruling passion – is that it helps them to accomplish their deeds, and monumental history serves them to make their lives meaningful by facilitating such accomplishments. The past is to provide them with examples of men who have already accomplished similar great things, and in these they find “inspiration to emulate and to improve” (HL 2, KSA 1.258 / 96). These examples then serve them to improve their own efforts, to attain “a higher form of praxis” (HL 2, KSA 1.263 / 101).

Those who appropriate the past monumentally in effect act out what was described above as our true humanity: their actions bring out new, yet-unseen human possibilities, and thus drive the development of the human species. Hence, Nietzsche speaks of their great deeds as expressions of “the fundamental thought in the belief in humanity” (HL 2, KSA 1.259 / 97), a “Nietzschean humanism”, as it were. It is thanks to them that ever-new human potential first becomes visible and eventually becomes a reality. He also interprets the principle on which they act as the appropriation and actualization of those qualities and capacities which are “capable of extending the concept of ‘the human being’ and of giving it a more beautiful substance” (HL 2, KSA 1.259 / 97): *interprets*, for they themselves need not, and for the most part do not, think that the purpose of their actions is to extend the range of human possibilities. This is a formal principle which admits of various kinds of content, of various kinds of cultivation of the human soul and of various kinds of deeds. Machiavelli provides an illustration of this use of history for life and action when he recommends that “a prince should read histories and consider in them the actions of excellent men”, and that: “Above all he should do as some excellent man has done in the past who found someone to imitate who had been praised and glorified before him, whose exploits and action he always kept beside himself, as they say Alexander the Great imitated Achilles; Caesar, Alexander; Scipio, Cyrus.”³⁶

The main use of monumental history is, then, that it provides one with the examples to imitate (as much as the different circumstances permit it), and thereby in the best case to attain greatness of one’s own. However, this search for monumental exemplars (which necessarily, as all history, falsifies its objects to a certain extent) must be careful not to monumentalize too much at the expense of reality. Otherwise the

³⁶ Niccolò Machiavelli, *The Prince*, trans. H. C. Mansfield, Chicago 1998, 60. Cf. Nachlass 1873, 29[87], KSA 7.669, where (although using a different conceptual framework than in the published version of *On the Utility and Liability of History for Life*) Machiavelli is grouped together with Livy and Tacitus – historians whose works are, I believe, well suited for monumental appropriation. Nietzsche had read Machiavelli’s *Prince* as early as 1862 (Thomas H. Brobjer, *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 44).

result will be “a mythical fiction”, which surely is subjectively meaningful, but, unlike history, does not provide any concrete guidance for action (HL 2, KSA 1.262 / 100).

Antiquarian appropriation of the past is essentially the history of one’s own,³⁷ of the tradition that one has been raised in and finds familiar and comfortable, of one’s “home”. This tradition is recognized as the origin that made us what we are – as a good origin for which we are grateful. This distinguishes it both from monumental history, which tends to draw its examples from more foreign sources and strives to imitate their deeds rather than conserve what they accomplished, and from critical history, whose attitude to its objects is the opposite of the antiquarian veneration. The objects of antiquarian history are then chronicled and catalogued so they may be preserved as fully as possible even despite the inevitable decay of all things. Its scope is very limited – it cares only about its particular object – but within this limited scope it strives to preserve everything, no matter how small or insignificant it otherwise would seem, as faithfully as possible. As such, this is the principle of all kinds of local and national historiographies, which engage in precisely this kind of cataloguing the past of “one’s own” – they preserve the memory of all rulers, events, and poets that belong to one’s country or city, no matter how uninteresting they may be to an external observer who would compare them with events or poets from other places. For the antiquarian historian of Slovakia, a Martin Kukučín is infinitely more important than Shakespeare or Goethe, for the sole reason that Kukučín was Slovak and the latter two poets were not. Given this character of antiquarian history, Nietzsche says that its greatest value lies in “binding even less-favored generations and populations to their native land and native customs” (HL 3, KSA 1.266 / 104), that it gives the common people an elementary satisfaction with their hard and unexciting life and teaches them to think of themselves as parts of a greater, more glorious whole, from which they can derive a certain pride and satisfaction. At its core, antiquarian history creates *traditions*: narratives that bind a people or a group of people together as parts of a shared project established by a great founder³⁸ in the past. Thus it is essential for the creation of communities of unequals, in which the lesser men can find a meaningful way of participating in the projects devised by greater men.³⁹

37 On this cf. Nachlass 1873, 29[178], KSA 7.705, which quotes Aristotle’s *Politics*, 1262b22ff.; cf. Jing Huang, “Nachweis aus Aristoteles’ *Politik*, übertragen von Jacob Bernays”, *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 242. The passage from the *Politics* discusses a thing’s being “one’s own” and its rarity as the two main sources of attachment to it, and Nietzsche goes on to discuss antiquarian history with reference to it. Sigmund Freud (*Das Unbehagen in der Kultur*, Ditzingen 2016, 48) remarks that people enjoy even the smell of their own farts.

38 I.e. by a monumental man: Zuckert, “Nature, History and the Self”, 60. Zuckert also notes that antiquarian history is instrumental for preserving the achievements of the past great men (or at least knowledge thereof) for the following generations, and so allows the posterity to build and expand upon them (64).

39 Christian J. Emden, “Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche’s Second ‘Untimely Meditation’”, *Modern Intellectual History* 3 (2006), 1–31: 13–18, is correct that national histories,

It is, however, only of limited immediate use for the great men themselves. While it can preserve and perpetuate the conditions of greatness – as Nietzsche says the Renaissance Italians recovered ancient poetry which spurs to great deeds (HL 3, KSA 1.266 / 103) – it cannot make such conditions. This characteristic leads to two distinct disadvantages of antiquarian history. First, it can lead to the mummification of life by overly focusing it on the past glories and/or injustices, without these having any clear beneficial effect for the future. Second, the antiquarian preference for piously preserving the old and the traditional “lames the person of action” (HL 3, KSA 1.268 / 106): in effect it asks the would-be innovator “who are *you* to challenge the ways our great ancestors have established?” It is in this sense that “*everything that is truly productive is offensive*”, as Nietzsche declared in DS 11 (KSA 1.222 / 64). Whoever wants to act, to make something new, to make history, must be ready to offend those who revere the *status quo*, and the antiquarian mode of history is always on the side of the *status quo*.

The purpose of the critical mode of appropriating the past is destroying the conditions which are unsuitable for one’s growth.⁴⁰ This takes place by exposing the given piece of the past as unjust and unworthy of being preserved and revered, and thus breaking its hold over one’s mind. A past condemned in this manner then ceases to be an obstacle for one’s growth, for one’s project. Even though justice (and lack thereof) is the ostensible criterion by which the critically appropriated cast is condemned, such condemnations do not occur for the sake of justice. Critical history operates with the self-contradictory conception of justice which we saw in action among the supra-historical men in HL 1 – according to this conception, all life is essentially unjust, and therefore worthy of condemnation. Critical history uses this conception of justice selectively – namely only on those pieces of the past which are hindering to the practitioner of critical history – and in this manner it serves his life, as defined at HL 3 (KSA 1.269 / 106). By being just selectively, critical history is unjust according to its own criterion of justice.

For, were it to apply its justice universally, it would have to condemn also its own practitioners, who too are “products of earlier generations” (HL 3, KSA 1.270 / 107), and thus carry at least traces of the condemned past within themselves. The most extreme example of such a universal application of justice are the supra-historical men, who are aware of the injustice inherent in all action, including their own actions, and thus they are unable to act and have to seek refuge in life-denying moralistic doctrines (HL 1, KSA 1.256 / 94, HL 3, 1.269 / 107). In this way they demonstrate one of

especially those of larger and imperially minded nations, often have significant monumental traits. However, I would argue that even these national histories exhort in the first place to preserving and continuing the glories of the past rather than to establishing something radically new, and thus also they are fundamentally antiquarian.

⁴⁰ Heidegger, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, 79, points out that critical history is not just liberation from something, but also liberation *for* the pursuit of a particular goal. In this sense it is connected and ministerial to monumental history.

the chief dangers of critical history: “too frequently we stop at knowing what is good without actually doing it, because we also know what is better [in this case, the good of their alleged justice] without being capable of doing it” (HL 3, KSA 1.270 / 107–108). This kind of “justice” is also readily visible in one of the most obvious examples of critical history, namely in the way how revolutionary movements treat their respective *ancien regime*: all that belongs to the past is treated with suspicion and removed to make room for the new, revolutionary, just order. However, the new, just order inevitably fails to materialize, for the good that had been accomplished by the revolution always pales in comparison with the ideal which animates the revolution, the perfect but humanly unattainable justice. As this failure of the revolution becomes evident, ever more and more of the past is being condemned – the revolution begins to eat its own children, with the consequences we know from the history of the French or the Bolshevik revolutions.

However, if done properly, critical history remains unaware of its injustice.⁴¹ Its real aim is to serve life by condemning what hinders it, not to bring about universal justice of the life-denying kind. This service at its best consists in breaking up old habits and traditions for the sake of establishing new ones that are suitable to the needs of the practitioner’s life: “we cultivate a new habit, a new instinct, a second nature, so that the first nature withers away” (HL 3, KSA 1.270 / 107). Plato’s critique of the traditional Greek poetry and of the habits and attitudes this poetry instills in its audience (*Republic*, 376e–398b) would in Nietzsche’s view be a prime example of such critical practice for the sake of establishing something yet-unseen.⁴² If all goes well, this second nature will over time become a new first nature⁴³: it will open up the mental space for new traditions and for new endeavors to the humans of the present.

The Problem of Scientific History

If the useful kinds of history represent the “natural relation” (HL 4, KSA 1.271 / 108) to the past and the foreign by virtue of allowing us to incorporate their objects into our structured worlds, scientific history – understood as the disinterested pursuit of knowledge for its own sake, without regard for the practitioner himself – is unnatu-

⁴¹ Contrary to Lemm, “Animality, Creativity and Historicity”, 186, it is not a “premise” of critical history that “every past is worthy of being condemned” (HL 3, KSA 1.269 / 107), but rather its unstated *implication*.

⁴² Cf. Christa Davis Acampora, *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013, 48: “Nietzsche regards Platonic Socratic philosophy as fundamentally organized in terms of contesting Homer”.

⁴³ The “nature” Nietzsche means here is the ruling passion within one’s soul, and by extension the order of one’s soul. In other words, the perspective from which critical history conducts its critique will over time become the perspective which guides one’s overall actions and strivings.

ral because its effects on its practitioners are the opposite of healthy incorporation. Insofar as it posits the indiscriminate pursuit of knowledge about various ways of life as an unquestionable good, it effectively hijacks the structures of meaningfulness and turns them against themselves. Those who accept this “good” as their own good, who accept the limitless pursuit of knowledge as their ruling passion, are led to learn more and more, without regard for the limits of their plastic force – and thus they will eventually cease to be able to incorporate what they learn and to order their worlds. In other words, their soul will become dyspeptic. Nietzsche recognizes two broad classes of mental damage caused by scientific history. The first of these is the damage to our capacity for growth, which is treated in HL 4–5; the second is scientific history’s destruction of our will to strive for growth at all, the topic of HL 7–9.

Nietzsche focuses first on the issue that historical education overloads its pupils with facts that are of no particular use to them. This is a burden for our plastic force, which strives to order the new knowledge into our preexisting structures of significance, but this proves impossible for two reasons. First, because of the sheer amount one is expected to learn and know (and consequently to incorporate); and second, because the new knowledge is not organized according to the principles of either of the three useful kinds of history (if it were, it could foster a tendency beneficial to life in one’s soul). The various pieces of the newly-acquired knowledge are “involved in a struggle with one another” (HL 4, KSA 1.272 / 109), pointing the knower in a variety of different directions, and thereby cancelling out each other’s potentially beneficial effects – no useful lessons can be learned from this unordered and contradictory manifold of knowledge.⁴⁴ One eventually learns to live in these conditions and develops a “second nature”, a new order of the soul oriented on knowing as much as possible, on becoming a walking encyclopedia (HL 4, KSA 1.274 / 110–111). What this weaker and sicker nature amounts to is a dissolution of order in one’s world: the horizons that used to bound one’s world have been pushed “as far back as infinity” (HL 4, KSA 1.272 / 109) in all directions, and one thereby loses track of what is the meaning of the possibilities in one’s life. What before seemed clearly desirable and important now becomes simply one possibility among many others, and this chaos cannot be ordered into a new, larger whole because one cannot encompass the whole any longer.

This condition, i. e. this (dis)order of the soul, has now become commonplace thanks to the historical education of the young. Historical education has transformed *Bildung* from the process of formation, ordering and strengthening of one’s soul into “only a kind of knowledge about cultivation [*Bildung*]” (HL 4, KSA 1.273 / 110), into a

⁴⁴ Cf. Nachlass 1872/73, 19[11], KSA 7.419, where Nietzsche compares an indiscriminate drive to knowledge to an indiscriminate sexual drive: “the *indiscriminate* drive to knowledge is equal to the indiscriminate sexual drive – signs of *vulgarity!* [*der Gemeinheit*]”. Just as a person who would pursue sexual relations with anyone is enslaved by this passion, one who strives to know indiscriminately is in effect promoting what should be a means to other ends into an end in itself, at the expense of life to which knowledge as means ought to serve. Also cf. *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II 4.218n8.

catalogue of how peoples in other times and places have lived that has no bearing on how one should live oneself. Thus emerges a disorder peculiar to modern humans, namely their split personality, or “the remarkable antithesis between an interior that corresponds to no exterior and an exterior that corresponds to no interior” (HL 4, KSA 1.272 / 109). Such a person suffers from a split of one’s personality into ineffectual knowledge and unreflective practical life. This split of the inner and the outer actually means the weakening of one’s “instinct”, of one’s ruling or motivating passion, which is now no longer capable of shaping one’s life in its entirety. The sufferer of the historical sickness no longer feels capable of that, he becomes “hesitant and uncertain and can no longer believe in himself” (HL 5, KSA 1.280 / 117). This means that according to the definition of culture as unity of style (DS 1, KSA 1.163 / 9) they become uncultured, i. e. barbarians in the sense of *David Strauss, the Confessor and the Writer*. More precisely, they lose their capacity for self-cultivation. In the absence of any higher ordering principle, all that remains to guide one’s actions in the now-chaotic world are the basic, immediate desires that can be summed up as the desire for comfortable life; the “serious things in [one’s] life” come to be reduced to “profession and business, together with wife and child” (DS 2, KSA 1.170 / 16).

The second class of negative consequences of overexposure to scientific history is the destruction of our will to grow, of the will to autonomously order our life, or of the ruling passion itself. This happens because for a motivating desire to be truly motivating, the object of our desire must be “in the shadow of the illusion of love” (HL 7, KSA 1.296 / 131). In other words, for a desire to be as strong as to allow us to order the entirety of our life according to it, one must first possess “the unconditional belief in perfection and justness” of the desire’s object (HL 7, KSA 1.296 / 131): one must believe that he is truly striving for the best possible thing there is, that he is striving for genuine happiness and a genuine good. This is in most cases an illusion, as scientific history correctly teaches us: what past generations considered to be “perfect and just” is for later generations often just a function of their prejudices and ignorance, and Nietzsche himself is of the opinion that the vast majority of human efforts amount to little more than meaningless suffering.⁴⁵ Here Nietzsche shows us this effect on the example of Christianity which, after being subjected to scientific history, was cleansed of so many prejudices and injustices (which in the past were seen through the illusions of love and considered essential parts of the faith) that what remained of it has assumed a “scarcely visible form” (HL 7, KSA 1.297 / 132), i. e. has almost ceased to exist.

However, despite the falsity of “the unconditional belief in perfection and justness”, i. e. despite this belief being (almost necessarily) an illusion, it is indispensable to possess such a belief in order to begin to grow, or to form a project at all, in the first place. One may outgrow such illusions eventually, but one never reaches that stage if one does not begin supported by an illusion of this kind. Goethe provides us with a

⁴⁵ Cf. SE 5, KSA 1.377–378 / 209–210.

fitting example of such a salutary illusion from his own life: “But had I known [when I was young] as clearly as now how many excellent things have already been here for centuries and millennia, I wouldn’t have written a single line, but done something else instead.”⁴⁶ Even the greatest German poet needed to believe in the absolute value of his youthful strivings. The reality of their limited value in comparison to other great works of the human spirit had to wait until he grew strong enough for it.

But if a young person is by their education bereft of such illusions, he becomes “homeless” and “skeptical of all customs and concepts” (HL 7, KSA 1.299 / 135) – those that guided the lives of the past generations, as well as those he was taught to believe in. The question arises: if everything past generations believed in has been shown to belong to a ceaseless and meaningless line of follies, by what right do we think ourselves exempt from this universal rule? – and no satisfactory answer may appear. In such a case, one is bound to conclude that “in every age things were different, it does not matter what you are” (HL 7, KSA 1.300 / 135). This attitude – that nothing one may strive for truly matters, for eventually it will all be shown to be a folly anyway, just as everything men of the past believed in – is the core of what Nietzsche calls “an *ironic existence*” (HL 7, KSA 1.302 / 137). Such an attitude precludes us from believing in the unconditional value of any goal we may have, and so saps the ruling passion of its power to order our life and world; the ruling passion ceases to rule and becomes simply one passion among many others, none of which has the force to compel others into an ordered whole. The practical result is again a philistine-like character who does not lead his life, but is rather led by the circumstances he finds himself in, or simply by the desire for comfortable life.

However, it should be emphasized that the target of Nietzsche’s critique is not so much academic historical science, but rather the proliferation of this mode of history as the sole valid one. The tools of scientific history are a great contribution to the toolkit of the professional historian, of one who knows why they need to study a particular people or historical period. The problem of scientific history arises only when scientific history does not remain “esoterisch” in Goethe’s sense⁴⁷: i. e. when it doesn’t contribute to the given culture’s way of life by suggesting particular improvements to it, or an “*enhanced praxis*” (HL 7, KSA 1.301 / 137), but when it instead challenges that way of life by presenting appealing alternatives to it.⁴⁸ Thus, the real problem of scientific history is that, rather than being a preserve of qualified experts, it is being taught to every girl and boy these days. We find an indication as to how Nietzsche would

⁴⁶ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Frankfurt a. M. 2010, 174, conversation from 16 February 1826. Nietzsche wrote down this quotation in Nachlass 1873, 29[77], KSA 7.663.

⁴⁷ Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, 471.

⁴⁸ Insofar as scientific history strives to be “value-free”, i. e. refuses to take the side of its culture’s way of life, it challenges that way of life by presenting other ways of life as equally valid alternatives thereof.

imagine the non-scientific-historical education of youth in Nachlass 1871/72, 14[25], KSA 7.385: “The *teaching of children* is the duty of *parents* and *community*: preservation of the tradition is its main task”. In other words, it would be education along the lines of antiquarian history. The methods and results of scientific history would be available only to those who will actively show an interest in them, and only for the purposes of their research, the results of which would be known only to other experts.

The countermeasures proposed by Nietzsche to combat the historical sickness likewise aim at limiting the influence of scientific history, both in individuals and in culture at large, and at reinstating the influence of the three useful kinds of history. First of these, enacted directly in *On the Utility and Liability of History for Life*, is an attempt to dispel the mythology of scientific history, which claims that thanks to it we become more just and truthful than ever before; instead, Nietzsche tries to show in HL 6 that it actually makes us less capable of genuine justice, and that its deleterious effects are not just mere growing pains, but real psychic damage. Such damaged individuals become less and less capable of anything higher than a merely comfortable life. This argument amounts in effect to a critical-historical account of scientific history. The argument that modern historical education does not amount to *Bildung* proper, but only to a “knowledge about cultivation [*Bildung*]” (HL 10, KSA 1.327 / 110) – i. e. abstract knowledge of how other people(s) have cultivated themselves that does nothing to facilitate our own *Bildung* – leads to an exhortation to the readers to begin a genuine cultivation of their own souls. Here the Greeks present an example worth imitating. Like the contemporary Germans, they too used to suffer from “a flood of things alien and past, of ‘history’” (HL 10, KSA 1.333 / 166).⁴⁹ However, they managed to order this chaos by a reflection on “their genuine needs”, by getting to *know themselves*, and subsequently by ordering their souls accordingly with the help of the three useful kinds of history – and Nietzsche’s readers are to follow their suit.

SE 1: Erotic-Historic Self-Knowledge

SE 1 begins where HL 10 left off: with an exhortation to the “young souls”. Here they are told to listen to the voice of their conscience that tells them “be yourself! You are none of those things that you now do, think, and desire” (SE 1, KSA 1.338 / 172). This imperative is rather puzzling: where does it come from? And how are we to “be ourselves” if all we are is apparently not ourselves?

We can begin to make sense of these questions by noticing the aspirational character of the voice of conscience. The conscience tells us not just that we are unique, but also that this uniqueness of ours is something yet to be attained; that our current deeds, opinions and even desires are not yet truly ours; that what we truly are needs to

⁴⁹ Note that here, too, *Historie* means not just the past, but both the past and the external.

be liberated from “chains of opinions and fear” (SE 1, KSA 1.338 / 172). Our conscience demands that we get to know our uniqueness – that we get to know ourselves – and that we consequently live according to what we truly are, “according to our own standards and laws” (SE 1, KSA 1.339 / 173). Conscience is, then, oriented more toward the future than toward the past or the present – just as a healthy soul is ordered around a ruling passion and its project, a goal that is to be attained. On the basis of this correspondence between conscience and the ruling desire of the soul we can understand conscience as a memory-based structure that is oriented toward the future – more specifically, as a structure that compares what one aims at, what one wants to be (and is not yet), with what one is now. It is in this sense (as compared with what we aim to be) that our very deeds and desires – the deeds and desires of our present selves – are not truly our own.⁵⁰

However, the imperative “be yourself” is, by itself, extremely vague: how does one find out what one truly is if our present self is a completely inadequate guide in this respect? And how can we understand ourselves in terms other than whatever our current ruling desire would like to make of us? These questions are the subject of the fourth paragraph of SE 1, where Nietzsche discusses two separate methods for getting to know ourselves. The first method consists in examining one’s present self, one’s inclinations, attributes, talents, and capacities, as one already possesses them. But this method does not lead to the desired goal: in the course of such self-examination, one learns only that he is “a dark and veiled thing” (SE 1, KSA 1.340 / 174), and that beneath each layer of our psychic makeup that we painstakingly explore there lies yet another one, and another one, and so on, without any clear endpoint to this process. Furthermore, this method of self-examination carries the risk of damaging oneself so that no physician can heal us, of permanently crippling our soul. I take this damage to consist in limiting our self-understanding only to the capacities we already manifestly possess, thereby foreclosing the possibilities of growth which we may possess without yet being aware of them.⁵¹

The second method of self-knowledge takes our “true self” to be a dynamic process rather than a static set of passions and capacities. Nietzsche advises the young souls to look toward the most important things they have been doing so far, to ask themselves “what have you up to now truly loved, what attracted your soul, what dominated it while simultaneously making it happy?” (SE 1, KSA 1.340 / 174). After thinking back to what were the highest desiderata, the objects of their ruling passion(s), in their life so far, they are to order these in their temporal sequence (SE 1, KSA 1.340–341 / 174):

Place this series of revered objects before you, and perhaps their nature and their sequence will reveal to you a law, the fundamental law of your authentic self. Compare these objects, observe

⁵⁰ Conscience is understood in an analogous manner also in BGE 158.

⁵¹ On this cf. the account of the hidden growth of “the organizing ‘idea’ that is destined [*berufne*] for ruling” within Nietzsche himself in EH, *Warum ich so klug bin* 9.

how one completes, expands, surpasses, transfigures the others, how they form a stepladder on which until now you have climbed up to yourself; for your true being does not lie deeply hidden within you, but rather immeasurably high above you, or at least above what you commonly take to be your self.

This meditation expressly engages our capacity to compare our goals with those of others (and with our own previous goals), and hence our true humanity, our character as the not-yet-determined animal. The self-knowledge which we get from it unites the two basic faculties of our soul, our desiring and our memory – it is an erotic-historic self-knowledge – and thereby it understands our true self as a dynamic, growing being, as a living being that partakes in the basic character of all life.⁵² It strives to give us clarity about ourselves – at least partial or provisional clarity, which is nevertheless a better guide than any other form of self-knowledge – by considering our ruling passions so far not in isolation, but in their relation to each other: by seeing how our later highest goals supersede and expand upon the earlier ones, we come to realize there is a certain directionality in their sequence, one that is likely to continue in the future.⁵³ It is self-knowledge of a character that matches the nature of the soul that is its subject: it takes the soul on the terms of its own being, on terms of desiring and temporality, unlike the static first way of self-knowledge that forces the soul into categories alien to it. This self-knowledge adequate to the nature of the self in question thus makes it possible to attain the ever-greater liberation (and hence expression) of our productive uniqueness, of the genius that lies dormant within us (e. g. SE 3, KSA 1.358–359 / 190–192).⁵⁴ Contrary to Church’s view,⁵⁵ this is not a neo-Kantian act of self-determining freedom that is opposed to nature as the realm of necessity. It is rather a process of self-cultivation: the relation of nature and culture is understood here on the ancient model, in which culture means a cultivation of our natural capacities and thus is continuous with nature rather than diametrically opposed to it. The nature in question here is our ruling desire in its temporal development, and the main

⁵² Cf. HL 3, KSA 1.269 / 106.

⁵³ James Conant, “Nietzsche’s Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*”, in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future*, Cambridge 2001, 181–257, expresses this well: Nietzsche “pictures each of us as a series of such [higher] selves, each in flight from, and yet each also representing a stepping stone toward, its own unique, exemplary successor” (203). He also points out that it is the future, higher self “for whom [Nietzsche] is writing”, but of necessity it is our present self “to whom he writes”. Thus there is no notion of “essential self” in *Schopenhauer as Educator*, contrary to Paul Franco, “Becoming Who You Are: Nietzsche on Self-Creation”, *Journal of Nietzsche Studies* 49 (2018), 52–77: 55.

⁵⁴ Cf. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre (Betrachtungen im Sinne der Wanderer* 30), 287: “denn nicht allein das, was mit uns geboren ist, sondern auch das, was wir erwerben können, gehört uns an, und wir sind es.”

⁵⁵ Church, *Nietzsche’s Unfashionable Observations*, 139–140.

means of its cultivation that Nietzsche recognizes in the *Unfashionable Observations* are, as we have seen, the three useful kinds of history.

* * *

We have seen how the erotic-historic soul is articulated in HL 1, and what this articulation says about the three useful kinds of history, the problem of scientific history, and the question of self-knowledge. The usefulness of the three useful kinds of history varies according to the individual and the situation they find themselves in, or according to the needs of one's soul. They are, at the bottom, ways of improving our capacity to incorporate the things and matters we encounter into our psychic structures, and thus of facilitating spiritual growth. The historical sickness can be grasped as a process which turns historical inquiry, which is in a healthy soul a means of facilitating psychic growth, into an end in itself; one affected by it accumulates knowledge without any measure – without regard for the overall needs of his soul – and thus contrary to the needs of his soul. The erotic-historic self-knowledge of SE 1 is the correct method of self-knowledge because it takes the soul on its own terms and so allows us to think about who we are – about what does it mean to “sei du selbst” in our individual case – without forcing ourselves into arbitrary constraints of what we currently are that do not reflect the potentialities of our temporally extended being.

Finally, I submit that an argument can be made that the erotic-historic conception of the soul has a far-reaching significance for understanding not just *On the Utility and Liability of History for Life*, but also all four of the *Unfashionable Observations*, both individually and as a united, coherent whole. The ways of cultivating this kind of soul, the diagnosis of its contemporary sickness, Nietzsche's choice of his principal audience (the “young souls”) and the rhetorical means he uses to appeal to them, the presentation of Wagner's becoming-himself in WB 2–3 which is the major example of this process in the *Unfashionable Observations*, the account of the transformative potential of Wagner's art – all this, and much more, is conceived in the *Unfashionable Observations* with regard to this conception of the soul, the outline of which I have presented above. And the basic principles of this conception of the soul – the multiplicity of desires that conflict with each other and strive for rule over the whole person, the notion of conscience as an avenue for a more complex expression of our ruling desire, and the incorporation of the matters we encounter in the world into the structures of meaningfulness formed and bounded by our ruling desire – will remain the principles of Nietzsche's mature psychology, as can be seen in BGE 12, 19, 158, or 230. However, this argument goes beyond the scope of this article.

Bibliography

- Acampora, Christa Davis: *Contesting Nietzsche*, Chicago 2013
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Brobjer, Thomas H.: "Nietzsche's View of the Value of Historical Studies and Methods", *Journal of the History of Ideas* 65 (2004), 301–322
- Brooks, Shilo: *Nietzsche's Culture War: The Unity of the Untimely Meditations*, New York 2018
- Church, Jeffrey: *Nietzsche's Unfashionable Observations: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh 2019
- Conant, James: *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus und Perspektivismus*, trans. J. Schulte, Konstanz 2014
- Conant, James: "Nietzsche's Perfectionism: A Reading of *Schopenhauer as Educator*", in Richard Schacht (ed.), *Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge 2001, 181–257
- Dannhauser, Werner: "Introduction", in William Arrowsmith (ed.), *Friedrich Nietzsche: Unmodern Observations*, New Haven, CT 1990, 75–86
- Emden, Christian J.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008
- Emden, Christian J.: "Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche's Second 'Untimely Meditation'", *Modern Intellectual History* 3 (2006), 1–31
- Franco, Paul: "Becoming Who You Are: Nietzsche on Self-Creation", *Journal of Nietzsche Studies* 49 (2018), 52–77
- Geisenhanslüke, Achim: "Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches kritische Anthropologie in der *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*", *Nietzsche-Studien* 28 (1999), 125–140
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen 2006
- Heidegger, Martin: *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*, Frankfurt a. M. 2003
- Huang, Jing: "Nachweis aus Aristoteles' *Politik*, übertragen von Jacob Bernays", *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 242
- Jenkins, Scott: "Nietzsche's Use of Monumental History", *Journal of Nietzsche Studies* 45 (2014), 169–181
- Jensen, Anthony K.: *An Interpretation of Nietzsche's On the Uses and Disadvantage of History for Life*, New York 2016
- Koselleck, Reinhart: "Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process", in *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trans. Keith Tribe, New York 2004, 26–42
- Lemm, Vanessa: "Animality, Creativity and Historicity: A Reading of Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*", *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 169–200
- Lemm, Vanessa: "History, Life, and Justice in Friedrich Nietzsche's *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*", *CR: The New Centennial Review* 10.3 (2011), 167–188
- Most, Glenn: "On the Use and Abuse of Ancient Greece for Life", *Cultura Tedesca* 20 (2002), 31–53
- Salaquarda, Jörg: "Studien zur *Zweiten Unzeitgemässen Betrachtung*", *Nietzsche-Studien* 13 (1984), 1–45
- Zuckert, Catherine: "Nature, History and the Self: Friedrich Nietzsche's Untimely Considerations", *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 55–82

Robin Small

A Dynamic Interpretation of Nietzsche's "The Greatest Weight"

Abstract: GS 341 is one of the most familiar of Nietzsche's writings. This article proposes a new reading that stands in contrast with most English-language Nietzsche scholarship. The text presents a communication and its reception. A 'demon' makes an announcement, and a hearer responds in one way or another. But there is also another narrative altogether, whose conceptual vocabulary comes from a *dynamic* world-view. In this an interaction of forces leads to a new situation. If the hearer is not crushed by the 'greatest weight', there must be an inner force that counteracts its impact. I argue that what Nietzsche calls *amor fati* is a state that allows our drives to achieve full expression, and so makes possible a collective strength able to withstand the greatest impact. The final sentence refers to a "confirmation and sealing". What happens is that the demon's message makes an impression on the receptive hearer. For Nietzsche this is a working metaphor, not a turn of phrase. In a draft from this period he writes: "Let us stamp the image of eternity on *our* life!" That sudden and forceful act, embodying an evaluative judgement, is the event that GS 341 is all about.

Keywords: *Amor fati*, GS 341, Metaphor, Weight, Confirmation, Sealing

1 Introduction

Section 341 of *The Gay Science*, headed "The Greatest Weight", is one of the most familiar of Nietzsche's writings, interpreted and re-interpreted by a host of commentators. The text is concise and forceful, even by Nietzsche's standards. What it says can be readily summarised: how would we respond if a demon suddenly appeared and informed us that everything in our lives will occur again and again? Would we be crushed by his words, or be happy and grateful? Straightforward though it may seem, the question raises issues that continue to engage philosophers. My aim here is to open up what I think is a different direction for these debates. My new reading stands in contrast with the positions appearing in English-language Nietzsche scholarship, in its choice of emphasis within the text as well as in what it contributes as interpretation.

Most readers, it seems to me, pay too little attention to some metaphors that run through "The Greatest Weight". They can hardly be ignored altogether, but scholars like to move away as soon as possible to a more formal vocabulary.¹ Their strategy is to

¹ Exceptions include Robert Gooding-Williams, *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA

filter out the abstract concepts and apply their analytic skills to those. In consequence, they focus on the *content* of the demon's message, that is, the doctrine of eternal recurrence, and treat the *delivery* of the message to a hearer as a framing device that can be noted and set aside. I prefer to stay with the metaphors occurring throughout the text. For that reason I will (perhaps surprisingly) be saying little about the eternal return for much of this discussion. Nietzsche's symbolism points to broader issues concerning our ability to come to terms with the nature of reality, and one of my aims will be to place the text within that context.

What the text of GS 341 presents is a dramatic encounter between a "demon" and an individual with whom the reader is invited to identify himself or herself. What happens is a discursive communication and its reception. The demon makes an announcement, and the hearer responds in one way or another. But there is also another narrative altogether, which emerges fully only at the end, as I will try to show. Its conceptual vocabulary comes from a *dynamic* world-view. What happens here is an interaction of forces, with a new situation as outcome. For the event itself, words such as "thought", "question" and "moment" are used.² In their different ways, the two discourses are attempts to grasp this reality. Yet Nietzsche argues, disconcertingly, that their mission is impossible. In the early essay *On Truth and Lie in the Non-Moral Sense* he says that subject and object are "two absolutely different spheres" between which "there is no causality, no correctness, and no expression." Nevertheless, he goes on, there may be "an *aesthetic* relation: I mean, a suggestive transference, a stammering translation into a completely foreign tongue – for which there is required, in any case, a freely inventive [*frei dichtenden und frei erfindenden*] intermediate sphere and mediating force" (TL 1).³

This is where metaphor comes in: to bridge the gap between experience and event. In the terminology of *On Truth and Lie*, our language is the language of the subject, not of the object. It expresses our forms of experience, in both everyday life and scientific theorising. When it is used for what lies in a different sphere, it becomes a "mobile army" of metaphors. An important example is the vocabulary that Nietzsche later uses when he writes about forces and drives, about interactions that involve struggle, conflict and reconciliation, attraction and repulsion, domination and submission, or when he presents images of violent collision, of head to head confrontation, and of becoming entangled, intertwined, knotted together, and so on.

2001; Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009; and Paul S. Loeb, *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010.

² I am not using the word "event" in any unusual sense, but simply for what actually happens. A different view of the eternal return as an event appears in Keith Ansell-Pearson, "Living the Eternal Return as an Event: Nietzsche with Deleuze", *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 64–97.

³ *On Truth and Lie in a Non-Moral Sense*, in Nietzsche, *Philosophy and Truth*, trans. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, NJ 1979, 86. For other texts of Nietzsche the English translations of Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale have been used, with some modifications.

This dynamic symbolism is doing the real work in GS 341, as in many places in Nietzsche's work. He has good reasons for relying on it. The language of force conveys a sense of why something is happening. Thus, for example, if the demon's message is destructive for the hearer, that is because he or she is crushed under its weight. If the lanes of past and future in *Thus Spoke Zarathustra* engage in a hostile altercation, it is because each is claiming possession of the present moment (Z III, On the Vision and Riddle). If taking in (or "incorporating") the "thought of thoughts" transforms you, it is because it disrupts the drives that make up your personality, leading to a radical re-arrangement (Nachlass 1881, 11[143], KSA 9.496). A metaphor that does not work in this way is just a pretty picture. The image of the cosmic hourglass (in GS 341 and again in Z III, The Convalescent) is a case in point.⁴ We are told that this hourglass is "turned about" to run out again, but *how* that happens is impossible to say, unless one imagines a big hand coming down from heaven to do the turning.⁵ So while the idea makes a pleasing illustration, especially when the reader is included as a grain of sand, it contributes nothing further.

The language of force gets its meaning from familiar experiences of pushing and pulling, encountering obstacles, or feeling our own weight. When an event is described as a collision, explosion, conquest, absorption or (in our case) sealing, readers feel that they are being told not just *what* is happening, but *how* and even *why* it is happening. Yet this is a debated issue, as Nietzsche is well aware. The positivists of his time wanted to exclude what they saw as anthropomorphic ideas from physical science. Nietzsche admires their boldness, and even endorses their claim that such ideas give a false impression of providing explanations (BGE 21). In fact, he outflanks the positivists by taking their approach still further. He argues that they are naïve in assuming that their concepts are no longer metaphorical: "the mechanistic concept of motion is already a translation of the original process into the sign language of sight and touch" (Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.302). Similarly, the dynamic replacement of solid atoms with "centres of force" presupposes a thing that has effects: "i. e., we have not got away from the habit into which our senses and language seduce us" (Nachlass 1888, 14[79], KSA 13.258).

We still need a language to get any grasp of the world. From time to time Nietzsche tries out novel expressions such as "dynamic quanta", but it is telling that he takes them no further. When the positivists' vision of a science from which human elements have been excluded is taken to its final consequence, it turns out to be an illusion. What remains is a different option: to go on using metaphorical language, but with

4 In both places Nietzsche distances himself from the metaphor by putting it in the mouth of supporting characters.

5 In notebook drafts, Nietzsche is mocking about any appeal to providence to avoid the final state of force predicted by physical theory (Nachlass 1881, 11[201], KSA 9.522, and 11[292], KSA 9.553). But since an hourglass does not turn itself over, a final state is reached when the sand has run out.

open eyes. As Nietzsche puts it: “It is not within our power to alter our mode of expression: it is possible to grasp to what extent it is mere semiotic” (Nachlass 1888, 14[122], KSA 13.302).⁶ Upon adopting that attitude, we become free for the opportunities that metaphor provides for getting away from our own corner and discovering new perspectives.

It seems to me that this is the way in which Nietzsche uses his dynamic vocabulary. It is consistent with his earlier thinking about a “freely inventive intermediate sphere” where the ideas of experience can be put to uses that go beyond their original purpose. With this in mind, a dynamic interpretation of GS 341 will take its imagery of force and impact as the key to understanding what is happening in the narrative, as well as its possible outcomes.

Let us start with the event. What is happening is that *something hits you*. If not a straightforward fact, this is as close to one as we can hope to get. Everything else is an interpretation, using the language of experience but carrying it across (which is what “metaphor” means) to what lies outside experience. The word “thought” is a key example. In *Beyond Good and Evil*, Nietzsche says that a philosopher is someone “who is struck [*getroffen*] by his own thoughts as from outside, as from above and below, as by *his* type of events [*Ereignissen*] and lightning bolts” (BGE 292).⁷ A lightning bolt does not lend itself to further analysis, but a thought will usually involve ideas that can be considered, analysed, drawn out, or seen in a broader context. This is certainly true of the thought that is at the centre of GS 341. At the same time, much of the text is about other aspects of experience. It includes spoken words, a spider and moonlight between the trees, and it asks whether the reader has ever experienced (*erlebt*) a “tremendous moment” when the demon’s message would be welcomed. This may not be everyday life, yet it remains consistent with what Nietzsche calls “the perspective from our corner” (GS 374). It is not until the last sentence, with its sudden shift in vocabulary, that he breaks away to introduce ideas (“confirmation” and “sealing”) that force us to move beyond the preceding narrative and use a different metaphorical vocabulary to identify what is actually happening in this text.

2 What Happens in the Scenario?

A dynamic interpretation of GS 341 can start with the title, “The Greatest Weight”. One possible outcome of the demon’s message, readers are told, is that the hearer will be crushed: “er würde dich [...] vielleicht zermalmen”. This is clear enough: it is what we imagine a great weight may do to anyone that it lands on. More intriguing is how this

⁶ On “semiotic” and “sign language”, see Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau 1882, 95 ff.

⁷ Cf. EH, Why I Write Such Good Books, Z 3.

imagery fits the other outcome, where the hearer expresses joy and gratitude. The weight must be the same, given that the message is the same. What prevents it from crushing this hearer? We are not told, but the symbolism points to an answer. Where any force is at work, what happens is determined by the presence or absence of *other* forces. An impacting force may not be destructive if it meets with a force that counteracts the impact. Hence, there must be such a force within the hearer who welcomes the message. Talk of "resistance" may seem odd when referring to an acceptance of the message's content, but in a dynamic terminology this is the right word for a countervailing force. Just what it can be is a puzzle, though, and the solution has to be sought elsewhere.

The best clue is found where Nietzsche speaks of weight as a property of life. In *The Anti-Christ* he writes: "When one places life's weight [Walter Kaufmann's 'centre of gravity' works well here] not in life but in the 'beyond' – in *nothingness* – one deprives life of its weight altogether" (A 43).⁸ In a notebook containing drafts for *The Gay Science*, he writes: "How do we give the inner life *weight*, without making it evil and hostile to other kinds of thinking? Religious faith declines and the individual starts to think of himself as fleeting and inessential, and so finally becomes weak" (Nachlass 1881, 11[172], KSA 9.507).

Both passages argue that some world-views – not just traditional religion but also the secular liberalism that replaces it in modern culture – deprive life of its *inner weight*. The same metaphor is put to use in *The Gay Science* when the experience of the death of God is described as a sense of weightlessness, in which one loses any sense of "up" and "down" (GS 125). The concept of inner weight is also crucial to GS 341. Only an inner force can prevent the "greatest weight" from crushing the person that it acts upon. We can guess that the person who sees himself as "fleeting and inessential" (and may be complacent about this, until faced with the consequences of nihilism) is also the one who will fall down and curse the demon. Only the person whose life has 'inner weight' will be capable of welcoming the message.⁹

It is hasty to suppose that weight is always a bad thing for Nietzsche, despite his account of Zarathustra's conflict with his enemy, the "spirit of gravity". It is true that weight is what makes things fall, and that weight can hold us back, act as an oppressive burden, and even crush us. Zarathustra says that we should learn not just to stand,

⁸ Judith Norman offers a metaphor-free version: "When the emphasis of life is put on the 'beyond' rather than on life itself – when it is put *on nothingness* –, then the emphasis has been completely removed from life" (*The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005, 39).

⁹ I am taking it that "weight" can be understood broadly as force. In his original translation of this text Kaufmann used "stress" in the title, not a bad choice, even if he later changed his mind (*The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann, New York 1954, 101). When Nietzsche uses *Schwerkewicht* and *Schwere* he is talking about force, stress or pressure, although not always of a sudden onset, as I argue he is in "The Greatest Weight".

walk, run and climb, but to dance and fly (Z III, On The Spirit of Gravity 2). This looks like a progressive liberation from the constraints of gravity. Yet dancers and birds are not weightless. If they were, they would not move freely but float about, without any ability to display grace and artistry. If they do give onlookers an impression of weightlessness, this is an artful illusion, achieved through a skilful deployment of forces that include their own weight. In contrast, actual weightlessness produces disorientation and even an unnerving sensation of falling. This is how Nietzsche conveys the loss of values and meaning that comes with nihilism and the “death of God” (GS 125). Without forces in interaction, conflict and even direct collision, a creative outcome is impossible, and “weight” is frequently a factor in such processes.

Evidently the “inner weight” of the individual’s life can increase or decrease. Just as every organism interacts with the world around it, so too our personalities take in what comes from outside and make it part of themselves. The word that Nietzsche uses for this is “incorporation [*Einverleibung*]”. In terms of experience, it has an everyday name: learning. The two ideas come together when he writes: “Learning changes us; it does what all nourishment does which also does not merely ‘preserve’ – as the physiologist knows” (BGE 231). Some thoughts are powerful sources of change when “incorporated”, but there are also transfers going in the other direction, that is, from within one individual to others. In the next section, GS 342, we are introduced to Zarathustra, who says: “Behold, I am sick of my wisdom, like a bee that has gathered too much honey; I need hands outstretched to receive it.” At present, however, we are concerned only with what is required to welcome the demon’s message: the “inner weight” that prevents a destructive outcome.

This theme of countervailing force was not new to Nietzsche. Several earlier works throw light on its role in GS 341. The first is his 1876 *Untimely Meditation, Richard Wagner in Bayreuth*. The composer’s development is presented here as driven by a necessity of its own (UM IV, WB 6). Explaining him as the accidental product of circumstances is impossible, Nietzsche argues, since a Wagner who appeared by chance would have been crushed (*zerdrückt*) by the hostile environment into which he was thrown. The real explanation lies in Wagner’s “primordially determined nature [*ur-bestimmte Natur*]”. A phrase appears that will recur later: all true music is “a piece of fate [*ein Stück Fatum*]”, and only this original source of power, emerging into the world of appearance, can account for the realisation of Wagner’s musical works, despite all the obstacles that had to be overcome.

So far, these ideas bear on just one person, Richard Wagner.¹⁰ A broader treatment comes in a section of *The Wanderer and His Shadow* headed “Turkish Fatalism” (HH II, WS 61). It argues that “fate” is misunderstood when seen as an external power

¹⁰ Nietzsche did later advise readers to substitute “Nietzsche” or “Zarathustra” for the name “Wagner” in “all psychologically decisive places” of this work (EH, Why I Write Such Good Books, BT 4). This passage would make a good test case.

which we may either struggle against, but always in vain, or else accept with resignation. Struggle and resignation are themselves fated, and so taking them as relations to something separate is an illusion: "In truth every man is himself a piece of fate."¹¹ Hence, Nietzsche concludes, feeling anxiety at the thought of fate is foolish: we might just as well be afraid of ourselves. Notebook entries make the same point: each of us is a *fatum* and necessity for all that is to come (Nachlass 1883, 16[64], KSA 10.522). One note adds that we have done this "from eternities [*seit Ewigkeiten*]" (Nachlass 1883, 21[6], KSA 10.602) – possibly meaning: in cycles of pre-existence.¹²

This argument goes back to the Stoics, who direct it against the so-called "idle argument", which claims that if whatever happens does so of necessity, then deliberation over one's actions is pointless. An apt example is provided by Cicero:

For they argue as follows: If it is fated for you to recover from this illness, you will recover whether you call in a doctor or do not; similarly, if it is fated for you not to recover from this illness, you will not recover whether you call in a doctor or do not; and either your recovery or your non-recovery is fated; therefore there is no point in calling in a doctor.¹³

The Stoic response is that the "idle argument" overlooks the causal connectedness of events. If calling in a doctor is a necessary condition of recovering, then it is just as much fated as recovering. Such connected events were described by Chrysippus as "co-fated [*confatalia*]". Nietzsche's description of the individual as a "piece of fate" is consistent with the thesis that our actions and outside factors have the same power over the course of events: "The single human being is a piece of *fatum* from the front and from the rear, one law more, one necessity more for all that is yet to come and be" (TI, *Morality As Anti-Nature* 6).

Nietzsche also has a modern source. From school days onward, his ideas about freedom and necessity were influenced by Ralph Waldo Emerson's essay *Fate*.¹⁴ The tension between inner and outer forces is a central theme in Emerson's discussion. He writes: "For, if Fate is so prevailing, man also is part of it, and can confront fate with fate. If the Universe have these savage accidents, our atoms are as savage in resistance.

¹¹ Similarly, in *Twilight of the Idols*: "The individual person is a piece of fate from the front and from the rear, one more law, one more necessity for all that is to come and to be" (TI, *Morality as Anti-Nature* 6).

¹² An 1884 note reads: "My completion [*Vollendung*] of fatalism: 1) by the eternal return and pre-existence 2) by the elimination of the concept 'will'" (Nachlass 1884, 25[214], KSA 11.70). The reference to pre-existence as a corollary of the eternal return is unusual: elsewhere the emphasis is on the *future* recurrence of one's present life.

¹³ *De Fato*, XIII, 30, in Cicero, *De Oratore, De Fato, Paradoxa Stoicorum and De partitione oratoria*, trans. H. Rackham, London 1940, vol. 1, 225.

¹⁴ Two schoolboy essays, *Fate and History* and *Freedom of Will and Fate*, draw heavily on Emerson for their ideas. See Keith Ansell-Pearson / Duncan Large (ed.), *The Nietzsche Reader*, Malden, MA 2006, 12–17.

We should be crushed by the atmosphere, but for the reaction of the air within the body.”¹⁵ The last sentence resonates so strongly with the dynamic scheme underpinning GS 341 that we are surely justified in bringing the two together.

The first step in a dynamic interpretation of “The Greatest Weight” is a recognition that underlying the narrative is a process that involves outer and inner forces in interaction. But now further questions arise. Why is the outer force described as the greatest weight? What is the inner force that counteracts its effect? And if their coming together is a sudden event, does it have further consequences? I will attempt to answer each of these in the following discussion.

3 The Greatest Weight

As I said earlier, what happens in GS 341 is that something hits you. In the scenario, this is a message delivered by a demon, and further details are added. Two key words are used for this “something”: it is a thought (which will “gain power over you”) and a question (which will “lie on your actions as the greatest weight”). These expressions shift from a dynamic vocabulary to our experiences of thinking and asking questions. Yet both of their descriptions point to forces outside our control. According to Nietzsche, “a thought comes when ‘it’ wants, and not when ‘I’ want” (BGE 17) and so does the question that is located “in [*bei*] each and every thing”. It is not asked by anyone, including the individual whose actions it bears upon, and it has a ‘weight’ of its own.

Let us look more closely at these terms, starting with “thought [*Gedanke*]”. Nietzsche often uses this word for what he calls “the thought of thoughts” (Nachlass 1881, 11[143], KSA 9.496). But what does it mean? For modern readers, a “thought” is a proposition, an abstraction that is distinct from particular acts of thinking or speaking. The separation of logic from psychology in modern philosophy, promoted most influentially in the writings of Gottlob Frege, has accustomed us to this idealisation.¹⁶ So understood, the thought of eternal return is a candidate for conceptual analysis, including both supporting arguments and criticisms, as a considerable body of scholarship demonstrates.

In contrast, I take the thought of eternal return to be an event – that is, what actually occurs. For Nietzsche, a thought is something that “comes to us”, as he often puts it.¹⁷ It can strike us “as from outside” (BGE 292). Such a thought can gain power

¹⁵ Ralph Waldo Emerson, „Fate“, in *The Conduct of Life*, Boston 1860, 1–42: 20.

¹⁶ See Gottlob Frege, “The Thought: A Logical Enquiry”, *Mind* 65 (1956), 289–311, first published as “Der Gedanke: Eine logische Untersuchung”, *Beiträge zur Philosophie der deutschen Idealismus* 1 (1918/19), 58–77.

¹⁷ See e. g. D 44, GS 6 and 324, and especially BGE 17.

over us. It can make an impression on our lives, or it can crush and destroy us. Its influence can go beyond the individual, and determine the future of nations, even of humanity as a whole (Nachlass 1881, 11[148], KSA 9.498). Hence, Nietzsche can say that "the greatest thoughts are the greatest events" (BGE 285). The propositions that modern logic deals with do none of these things. They are ideal abstractions, whereas "[t]houghts are forces" (Nachlass 1884, 26[38], KSA 11.158).

This clears up a puzzle. One can expect that the impact of the "greatest weight" will have a dramatic effect, one way or the other. But aren't readers in the same position as the demon's hearer in being introduced to the eternal return? Why should being written rather than spoken make a difference? Yet no reader ever reacts in either of the ways described in the text. Why is that? One answer might be that the source is different. The narrator is the "free spirit" of Nietzsche's middle works, in effect, a representative of the author.¹⁸ Within the scenario, the message comes from a "demon", not a human being. Does that account for its dramatic impact? In an insightful discussion, Jörg Salaquarda links Nietzsche's "demon" with the *daimon* of ancient Greek thought, citing passages in Plato's dialogues as probable sources.¹⁹ One is Socrates' description of his *daimonion*, an inner voice that, he explains, sometimes warns him against some course of action.²⁰ Another is in the *Symposium*, where the wise Diotima identifies Love (*eros*) as a *daimon*, explained as a spirit intermediate between mortal and immortal beings, through which they are able to communicate with each other.²¹ To these we could add a passage in the *Timaeus* which locates the individual person's *daimon* within the soul, supporting Salaquarda's emphasis on an inner presence.²²

Do these links solve our puzzle about the thought's impact? In the text, the "demon" appears as a message bearer, not as a figure who inspires awe or fear. Having appeared unnoticed, it is only in speaking that he makes himself known. I think we must conclude that what makes an impact on the hearer is the *message itself* – that is, the thought that acts as the "greatest weight". Hence, that is where the difference between hearer and reader is to be found. It is the difference between an actual event and its representation. The event in this case is the sudden impact of the thought of eternal return. Like any force, the thought will have an effect, but what this is depends on other factors as well. If it is accepted and welcomed, some force within the hearer must be playing an active role in the outcome. I will return to this point shortly.

Turning to the other expression, "question": we are told that "[t]he question in each and every thing, 'Do you desire this once more and innumerable times more?'

¹⁸ See Nachlass 1877, 25[2], KSA 8.483 f. Only in the section title does the author appear as himself. After *The Gay Science* Nietzsche gave up this practice, perhaps because he was now speaking in his own voice throughout the text.

¹⁹ Jörg Salaquarda, "Der ungeheure Augenblick", *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 317–337: 325–330.

²⁰ Plato, *Apology*, 31d, in *The Dialogues of Plato*, trans. B. Jowett, New York 1937, vol. 1, 414.

²¹ Plato, *Symposium*, 202d–203a, in *The Dialogues of Plato*, vol. 1, 327 f.

²² Plato, *Timaeus* 90a, in *The Dialogues of Plato*, vol. 2, 66.

would lie upon your actions as the greatest weight.” This follows on the statement that the thought would “perhaps crush you”, and so seems to explain how that would happen. Yet one might object: isn’t the question the same for any hearer, including the one who welcomes the message? Wouldn’t it therefore lie on that person’s actions just as much? Another text using similar imagery is helpful here. In his discourse “On the Three Evils”, Zarathustra poses what he calls “three weighty questions”, and offers “three weighty answers” which he tells us will balance the scales that he is holding. The questions are: “On what bridge does the present pass to the future? By what compulsion does the higher compel itself to the lower? And what bids even the highest grow still higher?” (Z III, On the Three Evils) These look like riddles, but the answers have already been supplied: voluptuousness, the lust to rule and selfishness. Zarathustra goes on to emphasise the unruly, violent character of these drives. Each of them pursues its own ends without regard to anything else, but it becomes clear that this excess of force is what is demanded by tasks that involve a disruption of boundaries.

So too, the “weighty” question about the eternal return needs to be matched by an equally weighty answer. This answer is left unspecified, but the examples in Z III, On the Three Evils, suggest that it must be more than a simple “yes”. Could it be that some powerful drive is at work here too? This puzzle is really the same as the problem about the impact of the “greatest weight”. The more forceful a thought is, the more likely it is to appear as a question – that is, something that calls for a response. So it is here, and therefore we can take both problems together. What is the force that acts as the greatest weight, and what is the countervailing force that produces a stable outcome? The answer to the first question must lie in the thought of eternal return. So I turn to consider this theme, which is easy to state yet hard to grasp fully.

This thought is the greatest weight, I suggest, because it comes with the *force of necessity*. Certainly, necessity runs throughout the demon’s message. He does not say that your life will return, but that it will have to return (which does, of course, imply that it will return).²³ By the same token, what he calls “this life as you now live it” is the return of a life that has occurred before, and that this return is just as necessary as those that will occur in the future. In other words, everything in the individual person’s life happens of necessity. By itself, this is hardly a new claim: it is just the doctrine of fatalism, in the philosophical sense. In notes, Nietzsche describes the eternal return as the “completion” and the “most extreme form” of fatalism (Nachlass 1884, 25[214], KSA 11.70, and 27[67], KSA 11.291). These are cryptic statements. What is different about fatalism in this form? With causal determinism, every state of the world is

²³ In Z III, On the Vision and Riddle, Zarathustra asks: “must not all of us have been there before?” and “must we not return eternally?” Given that the context is a line of argument, this might only mean: “doesn’t it necessarily follow that all of us have been there before?”. In GS 341 the “must” is tensed, forcing English translators to use “will have to” as a substitute, with some loss of effect, it seems to me.

the effect of the previous state, and this is why it can be described as occurring of necessity.²⁴ That is, what makes it necessary is its immediate cause. But with the eternal return described by the demon, the necessity of the events in my life is due to the past cycles that are now being repeated, the same in every detail. Since there is no original cycle, the source of their necessity is impossible to locate: they have been necessary, as Nietzsche puts it, "from eternities". This is why, despite the emphasis on necessity in his message, the demon makes no mention of causal determinism, and so avoids any issues that it might raise for a hearer, especially one who has read Nietzsche's critiques of our notion of causality.

I turn now to the inner force on account of which the welcoming hearer is not crushed by the demon's message. In Emerson's example, the pressure of the atmosphere is counteracted by "the reaction of the air within the body". If the thought of eternal return is the "greatest weight" because of the power of fate, must not what withstands it be the same power within the hearer? We have noted Nietzsche's description of the individual as a "piece of fate" and "one necessity more for all that is yet to come and be." His response to the "Turkish fatalism" that sees fate (or Fate) as an irresistible power is: "You yourself, poor fearful man, are the implacable *moira* enthroned even above the gods that governs all that happens" (HH II, WS 61). In notes, he gives this idea a name: *ego fatum*.²⁵ But a recognition that the individual and "fate" are equally able to determine the course of events is not by itself a drive that leads to action. For this reason, it does not tell us what the inner force at work in the positive outcome is.

The related expression *amor fati* looks more promising, given that "love" suggests an impulse that has aims of its own. Further, *amor fati* is not found in every personality – in fact, it may be very rare (although Nietzsche boldly claims it as "my own inmost nature"; EH, Why I Write Such Good Books, CW 4). On the other hand, if every one of us is a "piece of fate", whether we realise that or not, this cannot explain different responses to the demon's message. Still, what Nietzsche says about *amor fati* remains sketchy. It implies that "one wants nothing to be different, not forward, not backward, not in all eternity" (EH, Why I Am So Clever 10). More positively, it expresses itself as an imperative to love what is necessary (Nachlass 1881, 15[20], KSA 9.643). The thought of eternal return is not mentioned in these passages, yet the forward- and backward-looking perspectives of *amor fati*, each extending to eternity, belong to the thought as well, and are the source of its challenging character if, as I have argued, they make it the "most extreme form of fatalism".

²⁴ The same will be true of any particular event that has a particular cause. But Nietzsche argues that the properties of particular things are determined by the total state of which they are a part (Nachlass 1881, 11[202], KSA 9.523).

²⁵ Nachlass 1884, 25[158], KSA 11.55, and 27[67], KSA 11.291. Plans for Part Three of *Zarathustra* include an earlier version, "Ich als Fatum" (Nachlass 1883, 16[83], KSA 10.526, and 20[3], KSA 10.590).

Can we say, then, that the force that withstands the “greatest weight” is *amor fati*? The structure of *The Gay Science* signals a correspondence between these themes, in that Book Four begins with one and ends with the other.²⁶ One could argue that the pledge of commitment to *amor fati* (“let that be my love henceforth!”) in GS 276 is fulfilled in the positive response to the demon’s message in GS 341.

On closer inspection, there are problems with this account. One is that it makes the forces that come together here too similar – in fact, they seem to be the same as each other. But if they were, then the eternal return would not come as news. The alternative to falling down and cursing the demon would be to say: “Tell me something I don’t already know.” This cannot be right, since we are told that the message will “change you as you are”. Welcome or not, it makes an impact.

What is more, there are problems with treating *amor fati* as an active force. What does it want to *make happen*? Nietzsche tells us only what it does *not* want – that is, it wants nothing to be different. A positive answer is hard to find, and with reason. As Béatrice Han-Pile writes, “by definition fate or necessity will unfold whether we love it or not, and it is not clear what difference our love could make.”²⁷ Much the same could be said about the love of God, and Nietzsche himself makes this comparison. In a June 1882 letter to Franz Overbeck, he refers in a cryptic fashion to personal plans which the Overbecks had been encouraging, and goes on: “Apart from that I am in a fatalistic ‘resignation to God’s will [*Gottergebenheit*]’ – I call it *amor fati* – such that I would run into a lion’s jaws, not to mention – –”.²⁸ We see a striking contrast here. Even though *amor fati* is portrayed as a surrender to a higher power, its effect is to promote bold action – that is, to encourage living dangerously. In *Fate*, Emerson observes that the bravest warriors belong to nations that regard life and death as preordained for everyone. He concludes that the “best use” of fatalism is to “teach a fatal courage” in facing dangers, in the belief that our own purposes have as much right as the impersonal forces of nature to determine the future.²⁹

With this in mind, I conclude that *amor fati* may figure within a dynamic account without being a powerful force on its own, if it is what enables other forces to act

²⁶ GS 342, in which Zarathustra is introduced, is a coda that takes us beyond the work, although the questionable addition of Book Five conceals the original design from readers.

²⁷ Béatrice Han-Pile, “Nietzsche and Amor Fati”, *European Journal of Philosophy* 19.2 (2009), 224–261: 226. She identifies this claim with the ancient “idle argument”, but that is about practical reasoning, and it is not clear that any particular decisions are implied by “love of fate” – which is perhaps just the point here.

²⁸ Letter to Franz Overbeck, 5 June 1882, Nr. 236, KSB 6.199 f. The Overbeck letter to which this is a reply has not been preserved. It may have been about a possible marriage, which would explain Nietzsche’s remarks about leaving his sister out. See also his reference to the Overbecks in a letter of 7 June 1882 to Lou Salomé, Nr. 237, KSB 6.200.

²⁹ Emerson, “Fate”, 20.

without reservations.³⁰ Nietzsche even has his own version of "fatal courage": he asserts that freeing absolute necessity from goals, and thus affirming the innocence of becoming, "gives us the greatest courage and the greatest *freedom*" (Nachlass 1883, 8[19], KSA 10.340 f.). "Courage" here means willingness to pay the price of achieving our goals. What these goals are is left open, though. Inner forces that might supply the answer include the "weighty" drives described in Z III, On the Three Evils: selfishness, voluptuousness, and the lust to rule. Their violent and lawless nature, while accounting for their evil reputation, is also what makes them good candidates, since it implies a readiness to take immediate action if unexpected opportunities or challenges present themselves. It is true that Nietzsche scholars prefer to see an affirmation of the doctrine of eternal return as having more high-minded motives, such as the quest for an artistic re-conception of one's life as a unified whole. But any drive that is powerful enough to counteract the "greatest weight" is likely to be dangerous in other situations, as these passions clearly are – and others could no doubt be added.

On the view of *amor fati* that I am proposing, it is wrong to assume that a particular force must be identified as the inner counterpart of the "greatest weight". Those who welcome the demon's message may be doing so for quite different reasons, insofar as they experience the "highest feeling" (Nachlass 1881, 11[163], KSA 9.505) from the fulfilment of their own ruling drives. Further: when a strong drive is allowed to act freely, it will often be acting not alone, but with the support of other drives. According to Nietzsche, the phrase "weak will" really means that the forces within personality are lacking in any organisation. He describes this as "oscillation and lack of weight [*Schweregewicht*]" (Nachlass 1888, 14[219], KSA 13.394). The forces will cancel each other out, or take turns at pushing the person in this or that direction, as with Plato's portrayal of the "democratic" personality.³¹ In contrast, the strong will consists in "precision and clarity of direction". Here forces are co-ordinated under a single ruling impulse, avoiding both of those dangers. Their combined strength can bring about achievements in life, as well as protection from outside intrusion. Hence, it may be that a disciplined organisation of inner forces, rather than a single massive force, is what enables the individual to withstand the "greatest weight".

30 Nietzsche was influenced by Julius Robert Mayer's essay *Ueber Auslösung*, which explains how a small force may bring about the release of a much greater quantity of stored-up force, a process often found in living things. See e. g. Nachlass 1881, 11[25], KSA 9.452, 11[135 f.], KSA 9.492, and 11[263], KSA 9.541 f. As GS 360 shows, what interests Nietzsche about the idea is its applicability to our own inner drives. Mayer's essay was first published in *Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Württemberg* 1 (March 22, 1876), 104–107. It is now more accessible in Mayer's *Die Mechanik der Wärme: Sämtliche Schriften*, ed. Hans Peter Münzenmayer, Heilbronn 1978, 411–416. On the importance of Mayer's essay for Nietzsche, see also Günter Abel, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2nd edn., Berlin 1998, 45 ff., and Alwin Mittasch, *Nietzsche*, Stuttgart 1952, 114 ff., 138 ff. and 150 ff.

31 Plato, *Republic*, VIII, 558c–562a, in *The Dialogues of Plato*, vol. 1, 816–821.

My overall argument up to this point can be summarised along the following lines. An interpretation of GS 341 needs to address what happens in its narrative and why it happens. If the hearer is not crushed by the greatest weight”, there must be a force that counteracts its impact. We can say more about these forces themselves. The greatest weight” is associated with the force of necessity, symbolised in the idea of fate. Is there an inner force that corresponds to this? Nietzsche’s idea of *ego fatum* does not suggest a driving force, and his concept of *amor fati*, or love of fate, is less a force in its own right than a state that allows our strongest drives to achieve full expression. However, in suitable circumstances that freedom will make possible a collective strength able to stand up to the greatest impact.

4 Sealing

Let us now take this whole line of thought to its next stage. The two forces, outer and inner, have to match if the outcome is not to be destructive. So, do they simply cancel each other out, like the disordered forces at play within the weak personality? If so, there are no further consequences: the demon’s message will make no impression. The response might be: “So what?” Some commentators, of whom Ivan Soll is probably the most notable, have recommended such an attitude of indifference.³² However, the reason they give for brushing off the message is not that outer and inner forces cancel each other. Instead, it is an argument about personal identity that amounts to an adaptation of the old Epicurean argument against fear of death: “When recurrence is I am not; when recurrence is not I am; therefore, recurrence is nothing to me.” Metaphorically speaking, they are claiming that the message, weighty or not, simply misses its target. Hence, a more civil reply to the demon could be: “You’re talking to the wrong person.”³³

Whether Nietzsche overlooked this possibility is open to question. He might dismiss it as a rationalisation, designed to excuse a strategy of evasion. At issue here is the content of the doctrine of eternal return. His published presentations all use tensed language, with highly personal content. They tell us that everything in our lives will occur infinitely many times in the future, and (just as importantly, if less empha-

³² Ivan Soll, “Reflections on Recurrence: A Re-Examination of Nietzsche’s Doctrine, *die Ewige Wiederkehr des Gleichen*”, in Robert C. Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY 1973, 322–342. For critical discussion see Paul S. Loeb, “The Colossal Moment in Nietzsche’s *Gay Science* § 341”, in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 428–447. Early advocates of this argument were Georg Simmel, *Schopenhauer and Nietzsche*, trans. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein, Amherst, MA 1986, 174, and Henri Bois, “Le ‘Retour éternel’ de Nietzsche”, *L’Année philosophique* 24 (1913), 145–184.

³³ Cf. Bois, “Le ‘Retour éternel’ de Nietzsche”, 171: “Pardon, répliquerai-je; ce n’est pas [ma vie] qui reviendra, mais une autre qui lui ressemblera sans être elle”.

sised) that everything in our lives has occurred infinitely many times in the past. As Nietzsche often points out, our awareness of past and future gives rise to strong feelings, such as regret, hope and fear (see especially UM II, HL 1). It is hardly surprising that the prospect of re-living our present lives again and again will be alarming.³⁴ The "indifference" case replaces all this with an impersonal overview of events (including experiences) that have separate locations in time, just as objects do in space. It can now argue that my counterpart in a future cycle is like a qualitatively similar duplicate in a distant region of space, about whom I am unlikely to care deeply.³⁵ But the conceptual shift away from human temporality to a quasi-spatial model has already done the work. Indifference is built into this discourse from the start, and to bring it out as a seeming conclusion is merely to make that explicit. The best response, therefore, is not to accept this translation, and instead to retain the thought of eternal return as it reads in GS 341: that is, as saying that *your* life (and not just some set of events in general) will occur again and again, just as it has occurred before, infinitely many times.

In contrast, Aaron Ridley makes a case for indifference on the assumption that the person whose life recurs is indeed the same. He writes: "If I passed the test I passed, if I failed I failed and I'll go on doing whichever I did infinitely many more times, without it changing a thing. The thought of eternal recurrence, then, should be a matter of the deepest indifference."³⁶ Perhaps the implied reasoning is a version of the "idle argument" directed against any form of fatalism. If so, then it is open to a rebuttal similar to Cicero's. Yet there is something right about Ridley's thesis, if one takes the perspective of a detached observer. When I encounter this demon, I will respond to him according to my nature, and nobody can change that. To this extent, the outcome is a matter of indifference for everyone but me. There is no reason to suppose that the demon cares what effect his message has on the hearer.³⁷ The same goes for the "free spirit" narrator, and even for Nietzsche himself (see e. g. Nachlass 1881, 11[144], KSA 9.496). Yet it is obvious that neither of the hearers imagined as being on the receiving end of the 'greatest weight' is finding the thought "a matter of indifference". Could they be mistaken, in the way that the "idle argument" claims? The issue there is whether deliberation over our actions makes sense, and the focus is on the relation between decisions and their intended outcomes. Yet the demon's message is not a call for practical deliberation to deal with some problem, as when (to recall Cicero's

³⁴ "Again and again" may suggest a repeated addition of intervals in later time, but I think that what is meant is a reiteration of the future tense, which is more like increasing an intensive than an extensive magnitude – in other words, more like multiplication than addition. Importantly, this involves no departure from the perspectival standpoint of the present moment.

³⁵ See e. g. Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990, 268.

³⁶ Aaron Ridley, "Nietzsche's Greatest Weight", *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 19–25: 20.

³⁷ Some commentators depict the "demon" as hostile, but this is because they associate him with the "malicious demon" of Descartes, or with the "spirit of gravity" who is Zarathustra's arch-enemy.

example) a sick person considers whether to send for a doctor. It is simply an announcement, and the responses in the text are equally direct speech acts, the natural expressions of forces in action. The idle argument, fallacious or not, is irrelevant here.

Indifference is not the alternative to falling down and cursing that appears in “The Greatest Weight”. Instead, we are offered an enthusiastic positive response. But what is actually happening there, as compared with the negative outcome? The answer is given in the conclusion: “Or how well disposed would you have to become to yourself and to life to *crave nothing more fervently* than this ultimate eternal confirmation and sealing?” The final word is *Besiegelung*, not *Siegel*, so translating it into English as “seal” is wrong – this is an event, not an object.³⁸ The two expressions “confirmation” and “sealing” are closely related, yet in contrast. Confirmation is a social practice, while sealing is a physical process. Thus, the passage refers both to a performative act and to its material or perceptible form.³⁹ That two-sided imagery is crucial to the entire section, not a literary flourish that can be passed over. Those who do so (and Soll even substitutes an ellipsis for “and sealing”) may remain unaware of the event that is central to GS 341.⁴⁰

The metaphor is one that Nietzsche uses in many places. Earlier in *The Gay Science* he refers to a drive “to imprint the seal of power on a recalcitrant brow” (GS 13). Elsewhere he says that those who have the ruler’s power of naming “seal every object and event with a sound and, as it were, take possession of it” (GM I 2). At other times he speaks of stamping, impressing or imprinting, often with the making of coins in mind. These expressions belong together with “sealing” as variations on a theme. First and foremost, what they convey is a sudden, forceful impact that brings about a change in the object at hand. More specifically, it leaves behind an image or an inscription as a lasting consequence of the event. The other philosopher who often uses this imagery is Plato.⁴¹ Nietzsche would be familiar with these passages in Plato’s dialogues, although he may also have scriptural sources in mind.⁴²

38 The one translator who gets this right is Thomas Common, not highly regarded by today’s scholars.

39 Similarly, in *Zarathustra* the lanes of past and future are given two descriptions, one discursive and the other dynamic: they “contradict each other” and “collide head to head.” As with GS 341, these paired expressions stand for differing aspects of the same idea.

40 A writer who does make something of “sealing” is Bernd Magnus, for whom accepting the eternal return means “believing that what you *now* do seals the *future*, imposes the seal of eternal repetition upon this very event” (Bernd Magnus, “Perfectibility and Attitude in Nietzsche’s *Übermensch*”, *Review of Metaphysics* 36 (1983), 633–659: 645). No further details are given, though.

41 See e. g. Plato, *Phaedo* 75d, *Theaetetus* 191d–e and *Timaeus* 26c, in *The Dialogues of Plato*, vol. 1, 459, and vol. 2, 195 and 11. The *Republic*’s fiction of individual souls as made of different metals hints at the same idea.

42 See e. g. *Revelation* 7:2–8, where “the seal of the living God” is placed on the foreheads of the righteous. It appears that the final chapter in Part Three of *Zarathustra* was at first called “The Sealing” (Nachlass 1883, 18[41], KSA 10.577, and KSA 14.325). It finally became “The Seven Seals”, suggesting an allusion to *Revelation* 5–8, although that is about *removal* of seals. Apart from having seven sections, the chapter contains no explanation for its title.

When Nietzsche speaks of "sealing" at the end of GS 341, he draws attention to two distinct aspects of the process. On the one hand, it is a social practice, here designated as "confirmation". A seal confirms that a document is authentic evidence. In common English we say "seal of approval", a cliché that exemplifies Nietzsche's notion of metaphors whose original force has been forgotten. Similarly, with ancient coins made of gold or silver, the image guarantees the purity and weight of the metal, and thus confirms the coin's value. The image itself is very often that of the ruler whose authority sets and enforces those standards.⁴³ If these coins lose their images, they will still have value as metal, as Nietzsche remarks in *On Truth and Lie*, but without evidence of their purity and weight, that value remains undetermined. Hence, worn-down coins will not be useable as a means of exchange, that is, as money.

At the same time, sealing and minting are physical events. They involve an interaction of forces that has a material result. With sealing, a metal stamp is pressed on to soft wax. When coins are made, an engraved die strikes a metal disc. In both cases, a pattern or image is transferred from the prototype to the new version. It remains in place from then on, to carry out a role of its own in later social situations.

Is this what is happening in GS 341? The model accounts for both of the possible outcomes. One is what happens when wax or metal is too soft to withstand an impact, and is merely flattened. In the other, the inner and outer forces, acting in conjunction, produce a positive result. What exactly is this? The text does not describe it in terms of forces and their action. Instead, it tells us what this hearer says to the demon. On my view, however, the spoken passages are not what is essential in this scenario. At best, they are an incidental expression of what is really happening – or maybe a running commentary. Still, let us look at these two verbal responses.

One is an unspecified curse aimed against the demon. The other is: "You are a god, and never have I heard anything more godlike ['divine' in some translations]". The oddness of these words has not been remarked on, to my knowledge. The demon is there to deliver a message, and that is all he does. While some expression of thanks may be in order, this response goes a lot further, too far in fact. For a start, "You are a god" is an outright falsehood.⁴⁴ A demon is not a god, as Nietzsche knows perfectly

⁴³ With this in mind, Nietzsche writes: "Better remain a debtor than pay with a coin that does not bear our own image!" says our sovereignty" (GS 252).

⁴⁴ The words "god" and "godlike" look even more out of place when we turn back to GS 337, a few pages earlier. It describes a "godlike feeling" that, it says, humanity has never yet achieved. This is "the happiness of a god full of power and love," like the sun when it pours out its endless riches. That image reappears at the start of *Zarathustra*, and is elaborated on a more human scale as the "gift-giving virtue". But the demon in GS 341 shows no sign of being full of power and love, and is not handing out any wealth. His closest counterpart in Nietzsche's writing is the "unfeeling demon" of *On the Pathos of Truth* (one of the 1872 *Prefaces to Unwritten Books*). That demon appears to report the final fate of the human race. They ended in despair, he says, having realised that all their knowledge was false: "They died and in dying cursed the truth" (CV 1). The demon does not say how they found this out, but we

well. Or could it be that the response is not intended seriously? After all, the demon has just called the hearer a “speck of dust [*Stäubchen von Staube*]”.⁴⁵ A natural response would be: “If I am just a speck of dust, why are you taking the trouble to explain all this to me?” As an alternative, “You are a god” is a comeback that matches the demon’s (surely unauthorised) closing words, but goes in the other direction, toward excessive praise. At the least, it is not simply an acceptance of what the demon has said, but something more forceful. This hearer is standing up to the demon, not just answering but answering back (as we say). That is consistent with the idea of a resisting force which, as I am arguing, does not imply a rejection of the message.

So far, then, the dynamic interpretation is able to engage with the text in some detail, even if its language is very different. Even so, the allusion to “sealing” leaves us with more questions than answers. A seal usually carries an image that bears a symbolic meaning, and one would expect that to be intended here. But what would it be in this case? The hearer’s response gives no clues. The best indication of what is not said about the positive outcome, I suggest, can be found in two notebook entries from the same period. The first is this: “Let us stamp [*Drücken wir*] the image of eternity on *our* life! This thought contains more than all the religions that despise this life as something fleeting and teach us to look toward an indeterminate *other* life” (Nachlass 1881, 11[159], KSA 9.503). The “thought” involved in this stamping is the doctrine of the eternal return. Once again, it is contrasted with religious beliefs that, in Nietzsche’s view, deprive this present life of its importance. The note echoes a passage in *The Birth of Tragedy*: “And any people – just as, incidentally, any individual – is worth only as much as it is able to press upon its experiences the stamp of the eternal” (BT 23). But what stands out is “the image of eternity”, an evident borrowing from Plato’s *Timaeus*. Its appearance is surprising, given Nietzsche’s habit of describing himself as an opponent of Platonism. Yet maybe not so surprising, for his stated aim is to provide a substitute for the teachings of Platonism and Christianity, both of which privilege a supposed “other life” that remains “indeterminate”. As we noted, Nietzsche poses a crucial question: how do we give the inner life weight? Religion may give a wrong answer, but secularism fails even to ask the question. Instead, it expects us to content ourselves with the brief satisfactions of a fleeting life. What Nietzsche wants is to retain what was beneficial in religious belief – that is, its eternal perspective.

In the same notebook we read: “This life – your eternal life!” (Nachlass 1881, 11[183], KSA 9.513) Here too any religion which teaches us that some other life is our eternal life is rejected. “This life – your eternal life!” could be read simply as a statement: this life is your eternal life. But its dramatic dash suggests another possibility: a shift from “before” to “after”. On that view, the dictum is about something that

have to suspect that he told them. If so, then it might be that they cursed him as well, like the hearer who falls down and curses the demon in GS 341.

45 This may mean a grain of sand in the cosmic hourglass, but it also echoes *Genesis* 3:19.

happens, or at least can happen, and is not just a descriptive statement. The present life is to become our eternal life, and the dash is standing in for that event. This is a speculative reading, but it is consistent with the nearby note about stamping the image of eternity on one's life, and it confirms how much light these texts throw on GS 341. In fact, if challenged to summarise "The Greatest Weight" in a few words, "This life – your eternal life" might be the best choice.

Since this section has travelled some distance from its starting-point, a review of its argument may be helpful. We began by noting that the idea of "sealing" is consistent with the model of forces in interaction that underpins the scenario of "The Greatest Weight". What happens is that the demon's message *makes an impression* on the receptive hearer. For Nietzsche this is a working metaphor, not a mere turn of phrase. What it describes is a sudden and forceful event, the transfer of a pattern or inscription from prototype to copy. Now we want to know: *what* is it that is impressed or imprinted? The best clues for an answer, I have suggested, are found in drafts from this period that use the same imagery.

My thesis is that these texts answer one question about the "sealing" in "The Greatest Weight". What is on the seal – that is, what is impressed by the thought that acts as the "greatest weight": – is the image of eternity. In his *Timaeus*, Plato says that this image is impressed by the demiurge on the soul of the world, and in turn on the souls of the heavenly bodies, which therefore move eternally "according to number". In consequence, time can be said to have parts with definite magnitudes, such as years, months and days. More broadly, becoming is governed by measure and uniformity, with a single common direction. Nietzsche's concept of becoming is far more Dionysian: he emphasises its continual fluctuations in tempo and intensity.⁴⁶ In fact, it resembles the "discordant and disorderly motion" that according to Plato occurred before the image of eternity was impressed by the demiurge.⁴⁷ What is common to the two uses of this image is just the theme of eternity. This has also appeared in the references to "your eternal life" and to "this ultimate, eternal confirmation and sealing." Thus, the image on the seal matches the content of the confirmation that it is supposed to provide. It is that confirmation, therefore, that we need to look into more closely.

⁴⁶ See e.g. his remarks on "variation in the tempo of becoming" (Nachlass 1887, 9[62], KSA 12.369, and 9[91], KSA 12.384).

⁴⁷ Plato, *Timaeus* 30a, in *The Dialogues of Plato*, vol. 2, 14.

5 Confirmation

Amongst English-language commentators, the idea that the doctrine acts as a “test” has been widely accepted for many years.⁴⁸ However, I think that it is mistaken. For a start, there is not a word about any test in GS 341. Nietzsche does speak of “our hardest test [*unsere schwerste Probe*]” in *The Gay Science*, but this is specified as a need to reject the illusion of a personal providence (GS 277). It has nothing to do with the doctrine of eternal return. So, what grounds are there for displacing the description from “Personal Providence” (as this section is headed) to “The Greatest Weight”?

The notion that a “test” is being set in GS 341 trades on an impression given in several places. In Kaufmann’s translation, the text begins: “What, if [...]”.⁴⁹ With its Germanic comma, this looks like a request for an answer on the reader’s part. But the normal English equivalent of “*Wie, wenn ...*” is “What if ...” which means only “Let us suppose that ...” That is how it is used earlier in *The Gay Science*, when Nietzsche writes: “But what if pleasure and displeasure were so tied together that whoever *wanted* to have as much as possible of one *must* also have as much as possible of the other” (GS 12).⁵⁰ That this is speculation, not a query addressed to readers, is plain from what follows: “And that is how things may well be.”⁵¹ After the demon’s announcement, we meet a barrage of questions which, in effect, come down to just one. Would you fall down and curse the demon, or be overjoyed by the prospect of reliving your life again and again? Yet if those are the likely consequences, the ‘questions’

48 See e.g. Bernd Magnus, *Nietzsche’s Existential Imperative*, Bloomington, IN 1978, 156; George J. Stack, *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983, 32; Richard Schacht, *Nietzsche*, London 1983, 258; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life As Literature*, Cambridge, MA 1985, 190; Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 270; Bernd Magnus / Kathleen M. Higgins, “Nietzsche’s Works and Their Themes”, in Bernd Magnus / Kathleen M. Higgins (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 1996, 21–68: 37; Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche’s Moral and Political Thought*, Cambridge 1996, 176; Eric Oger, “The Eternal Return as Crucial Test”, *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 7–15; Kathleen M. Higgins, *Comic Relief: Nietzsche’s Gay Science*, New York 2000, 128; Linda L. Williams, *Nietzsche’s Mirror: The World as Will to Power*, Lanham, MD 2001, 118; Lawrence J. Hatab, *Nietzsche’s Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York 2005, 66 f.; R. Lanier Anderson, “Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption”, *European Journal of Philosophy* 13.2 (2005), 185–225: 197; David C. Wood, *Time After Time*, Bloomington, IN 2007, 21; Philip J. Kain, *Nietzsche and the Horror of Existence*, Lanham, MD 2009, 59; Monika M. Langer, *Nietzsche’s Gay Science: Dancing Coherence*, Basingstoke 2010, 210 f.; David Rynhold / Michael J. Harris, *Nietzsche, Soloveitchik, and Contemporary Jewish Philosophy*, Cambridge 2018, 119; and Michael Ure, *Nietzsche’s The Gay Science: An Introduction*, Cambridge 2019, 196.

49 Kaufmann’s earlier translation begins even more literally: “How, if [...]” (*The Portable Nietzsche*, 101).

50 Cf. Plato, *Phaedo* 60b, in *The Dialogues of Plato*, vol. 1, 443.

51 Similarly, in *Daybreak* the phrase “*Wie, wenn ...*” appears in four places, none of which reads as a question looking for an answer from the reader (D 90, 93, 207 and 424).

simply tell us what they are, and their air of inquiry is only semblance.⁵² The question that comes at the end is equally rhetorical. In fact, none of the questions in GS 341 is a "test" for the reader, since they are not put directly to him or her.

There are certainly two possible outcomes, and on that basis it could still be claimed that the scenario presents a kind of test. After all, one sequel is good and the other bad, and which happens depends on the individual. Doesn't that make it a test, in some broad sense? We may say this, of course, but I doubt that the many writers who apply "test" (or words like "examination" and "diagnosis") to the encounter in GS 341 will allow that they are talking so loosely. What they are indicating is a procedure that has finding out as its purpose, not as an incidental outcome. Nothing in the text suggests such an agenda. As described, the demon is not an examiner or judge. His sole task is to make an announcement, and there is no indication that he stays about to see the effect of his words, or even pays attention to the hearer's immediate response.

So: what is happening, if not a test? The answer is in the text: a *confirmation*. The imagery of sealing and stamping points to the difference. The intention here is not to find out anything, but to attest to what is already known. The image impressed on a gold or silver coin gives a guarantee of its weight and composition. In principle, we could determine these for ourselves. Wherever precious metals are used, there is always a possibility of debasement. Hence, testing them for purity is a long-established practice, carried out by various procedures.⁵³ None of these resembles the imagery of impact and "sealing" in GS 341. In fact, the whole purpose of the image impressed on the coin is to make such a test unnecessary. Once again, then, we have no reason to suppose that Nietzsche is talking about any test or examination there. Even if the demon's message has positive and negative results, that does not make it a test, unless one uses the word loosely for any action that succeeds or fails to achieve its purpose.

⁵² This passage needs a careful reading. After a first indication of the possible outcomes, it continues: "If this thought gained possession of you, it would change you, as you are, and perhaps crush you." In Walter Kaufmann's translation, this reads: "or perhaps crush you." It is hard to believe that Kaufmann was careless in writing "or" in place of "and". The wording must be a decision reflecting his construal of the sentence as "If this thought gained possession of you, it would either change you, as you are, or else crush you." Yet the change is unfortunate for all those who rely on his version (and quote it as if written by Nietzsche). The substitution is seriously misleading, in that "crush you" is one side of an either-or, as the word "perhaps" signals, but "change you, as you are" is not the other side. Rather, this "perhaps" is standing in for an "either" which would point toward the "or" that comes later: "Or how well disposed would you have to become". Since it occurs before the disjunction, "it would change you, as you are" must apply to both outcomes.

⁵³ Some are simple, such as dropping a coin on a hard surface and listening to the ringing sound, or making a cut to see if the metal inside matches the surface. The water method devised by Archimedes for measuring specific gravity remains well-known, in part because of the often retold story of its discovery. See Andrew Oddy, "Assaying in Antiquity", *Gold Bulletin* 16.2 (1983), 52–59.

The theme of confirmation emerges in another question that really expresses a statement, that is: “You must be well disposed to yourself and to life to *crave nothing more fervently* than this ultimate eternal confirmation and sealing”. Hence, if you are overjoyed by the thought of eternal return, that is because you are already wishing for such a confirmation. That in turn implies that you have become well disposed toward yourself and to life – or, putting these together, toward your own life. Here we are, in effect, looking into what has happened before the encounter. Readers probably assume that the demon’s visit comes as a surprise. Certainly he does not appear by invitation (in that case, he would not be “sneaking after” the hearer) or during office hours (since “some day or night” leaves the time open). This does not mean that what comes before is unimportant. The text contains two clues, one at the beginning and the other at the end, and each throws light on the central event.

The first is that the demon follows you into your “loneliest loneliness”.⁵⁴ This signals a theme central to Nietzsche’s later thinking: solitude (*Einsamkeit*).⁵⁵ There are many hints that this state is a deliberate choice. Earlier in the book, Nietzsche says that in solitude one speaks softly, to avoid hearing an echo that might suggest a disturbing (and critical) presence (GS 182). In the section that comes after “The Greatest Weight”, we meet Zarathustra, enjoying his mountain solitude for ten years, during which his wisdom accumulates to the extent of being a burden. For Nietzsche, solitude is a challenge, but a necessary one for the thinker. “We are born, sworn friends of solitude”, he later writes (BGE 44). So it is not as if the demon intends to catch us in a state of weakness or low spirits: rather, at a time when his message will get our full attention.

Further, solitude does not mean simply the absence of other people. One can be solitary in a crowd.⁵⁶ What matters is a separation from the attitudes, beliefs and values that society imposes on us. These are what we need to get away from, if not by becoming a hermit, then by setting out to destroy our own deep-seated illusions. This task is, in fact, a precondition for any imprinting of the “image of eternity” on one’s life. As Plato points out: “those who wish to impress figures on soft substances do not allow any previous impression to remain, but begin by making the surface as even

⁵⁴ Salaquarda takes this to confirm that the “demon” represents one’s own inner self, since the essence of solitude is an absence of outside influences and, in particular, of other voices (“Der ungeheure Augenblick”, 324). My response is that, even if this is right, we will still benefit from uncovering the full meaning of the metaphors of inner and outer force and of interpersonal speech that run throughout the text of GS 341. By directing our attention to the inner self, Salaquarda’s reading sets aside the imagery of weight, crushing and “sealing”, rather prematurely as I believe.

⁵⁵ When Nietzsche brought out a new edition of *The Gay Science*, he presented the book as a consequence of his own “radical retreat into solitude [*Vereinsamung*]” (GS, Preface 1).

⁵⁶ Yet this is perhaps not as easy as it sounds. Despite his tips for maintaining one’s solitude within society through “ways and tricks” (GS 365) Nietzsche stayed away from big cities such as Paris, although he did talk of moving there in 1882.

and smooth as possible."⁵⁷ Nietzsche specifies the first condition for living with the thought of return as "freedom from morality" (Nachlass 1884, 26[283], KSA 11.224) – that is, ridding ourselves of the beliefs that block the way to new values and a new form of life. The person who does this may be prepared for the demon's appearance, even if it comes as a surprise at the time.

The final sentence moves beyond that by adding that one must experience a sense of wishing or longing. The object of this longing is described as a confirmation, and is identified by the word 'this' with what has gone before – that is, with what the demon has said. But does it make sense to say: "I wish that someone would inform me that everything in my life will recur endlessly many times"? That implies that I am already aware of the thought, and am looking for an authority to justify believing that it is true. Yet the demon spells out his message in detail, which is helpful for a hearer for whom the concept of eternal return is novel, but a waste of time if it is a familiar idea.

To resolve this puzzle, we need to think more carefully about "confirmation". In general, this word means that some judgement is supported by an independent source (see e. g. BT 19 and HH I 170). As such, confirmation is not within our power to bring about, at least directly. We can seek out situations in which it might happen, but sometimes these are elusive. It may be unclear where confirmation would come from, or what form it would take, and this is just where "longing" is likely to be experienced. Finding value and meaning in our lives is a case in point. It seems that here we are looking for a confirmation, but *without knowing just what it will consist in*.⁵⁸ Thus, the person who is elated by the message is expressing surprise as well as joy. He or she may well say: "This is exactly what I was yearning for". That is a judgement made in hindsight, which is not to say it is wrong. On reflection, one may not find this concept so strange. The best gifts are ones that inspire some similar response, not those that check off an existing wish list.⁵⁹ In such cases, a giver seems to know what we want better than we do ourselves, a power of insight that might even justify the "godlike" label, despite my earlier doubts about this word.

The wish for confirmation implies something whose status is in question: what is it in this case? The narrator (who seems to know more about the thought of eternal return than the demon) tells us that you must have become "well disposed [*gut*] to yourself and to life." This is a mild expression compared with "love". Zarathustra says: "Deeply I love only life – and verily, most of all when I hate life. But that I am also well disposed toward wisdom, and often too well, that is because she reminds me so much of life" (Z II, The Dancing Song). Other occurrences in *The Gay Science* are

⁵⁷ Plato, *Timaeus* 50e, in *The Dialogues of Plato*, vol. 2, 31.

⁵⁸ If the confirmation is the kind that comes from other people, then solitude would not be the best place to find it. Instead, one might consult an expert on the subject, as Zarathustra does in Z I, On the Teachers of Virtue, without much satisfaction.

⁵⁹ We might say this about people as well as things, although Nietzsche's remarks about friendship and love do not go far enough to justify reading the idea into his thought.

similar in tone (GS 2, 291 and 310). Whereas love does not want or need confirmation, being ‘well disposed’ is a provisional attitude, one that might or might not develop further. If it involves a valuation, then, that is a candidate for confirmation. But would we long for this to happen? Why not leave well alone? That depends on how much the issue matters to us. If it is felt deeply, something important must be at stake.

What this is can be gathered from the context. If we enter into a radical solitude, ridding ourselves of the false beliefs and damaging values imposed by society, then the value of our lives becomes problematical. At one time that value was guaranteed by religion and metaphysics, which located life’s centre of gravity in a “higher” reality (A 43). With these beliefs now untenable, we are weightless and drifting through empty space, with no point of reference for identifying meaning and direction. The answer offered by modernity is a secular world-view that refuses to admit any need for such confirmation, and settles for mundane satisfactions as providing life with all the meaning that it needs.

Nietzsche is relentless in his rejection of this solution. In *Zarathustra* he ridicules it as the creed of the “last men”, who give no thought to any idea of life beyond the moment (Z I, Zarathustra’s Prologue 5). They held up as obvious objects of contempt (for readers, at any rate: in the narrative, Zarathustra has evidently misjudged his audience). *The Gay Science* gives credit to artists for enabling us to avoid such a narrow, short-sighted form of life: “Without this art we would be nothing but foreground and live entirely in the spell of that optic which makes what is closest at hand and most vulgar appear as if it were vast, and reality itself.” (GS 78) Meanwhile, traditional religion gets unexpected praise for surrounding us with “eternal perspectives”. The confirmation and sealing that it provided has turned out to be specious, but it was right in trying to answer a question that evidently needs to be asked by anyone who is well disposed toward life.

My conclusion is that “well disposed [...] to yourself and to life” means: willing to affirm the value of your life, and that this value judgement is what calls for confirmation. Accordingly, the hearer who responds positively is taking the demon’s message to be the confirmation he or she has been wishing for. How else can one explain the satisfaction that is so clearly expressed, even if the wording is, as I have suggested, not wholly in earnest? It would be hard to argue that the demon has delivered, or even promised, some benefit to the hearer. Rather, the need for value and meaning, not yet formulated by Nietzsche as the crisis of nihilism, provides the context in which the thought of eternal return can have its full effect on the individual.

I have tried here to bring out the implications of “this ultimate eternal confirmation and sealing.” In the previous section, the key question was: what is on the seal? My answer is: the image of eternity. In this section, the main question has been: what is confirmed by the sealing? My answer is: the value and meaning of life. Now, it may be objected that the demon has only asserted the eternal return of this life, and said nothing about its value. Yet a similar observation can be made about the practices from which these metaphors are drawn. Strictly speaking, the image on a gold or silver

coin does not tell us its value, but only how much gold or silver it contains. Valuation here is something that raises its own issues.⁶⁰ So too, the image of eternity tells us that this life is "your eternal life". The next step is to conclude that life not only has value but can act as a *standard of value*, perhaps much in the way that money acts as a standard for the values of other commodities, even before there is actual buying and selling.

Nietzsche has no intention of going into this subject in GS 341, and even elsewhere he seldom touches on the relation between value and temporality. One late note recalls the Stoic view that the impermanence of things gives us a reason for maintaining equanimity, and goes on: "To me, on the contrary, everything seems to be worth much too much to be so fleeting; I seek after an eternity for everything" (Nachlass 1887/88, 11[94], KSA 13.43). One can guess that the demon and his message would be well received here, but the longing for an eternal confirmation is only asserted, not explained. I think that the same has to be said of GS 341. If you are made joyful by the demon's message, that is because it is the confirmation of a value judgement that you are now making only in a provisional way, by being "well disposed to yourself and to life". Just how it constitutes such a confirmation is a question for which GS 341 gives no indications.

6 Conclusion

We have seen that alongside the demon's message and the narrator's comments, the text contains a dynamic account of forces and their interactions. This can hardly be called hidden, and yet many readers consider only the message and its effect. Why is that? Certainly the eternal return lends itself to analysis and debate. These tasks look easier if metaphors like "crush you" and "sealing" are taken to be vivid and striking but inessential decorative touches. The view taken in this discussion is that, on the contrary, they are intended to approach closer to the reality that GS 341 is about than a conversation in the moonlight can do. For Nietzsche, metaphorical does not mean fictional. Even the highly symbolic description of "my Dionysian world of eternal self-creation and eternal self-destruction" (Nachlass 1885, 38[12], KSA 11.610 f.) that his editors placed at the end of *The Will to Power* is meant to be more literal than any prosaic report on everyday experience. So too, in GS 341 the underlying account of forces in interaction is meant to be closer to a factual report on the "moment" than the story on the page, about an imagined encounter with a demon.

⁶⁰ For example, the value of these metals varies over time, as Aristotle remarks: "Now the same thing happens to money itself as to goods – it is not always worth the same; yet it tends to be steadier" (*Nicomachean Ethics* 5.5, 1133b.14, trans. W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, New York 1941, 1011).

This is not the only Nietzschean text that works on these several levels. Another is Z III, On the Vision and Riddle. There a dramatic scenario is presented: Zarathustra and the “spirit of gravity” engage in a tense debate over time and recurrence. Zarathustra gives a description of two long lanes, evidently symbolising future and past time, extending on either side of a gateway named “Moment”. As a pictorial image, this conveys the perspectival character of past and future, as seen from the present. But there is a strongly dynamic element as well: the two lanes not only “contradict each other” but come together in a head-on collision.⁶¹ Can it be a coincidence that the gateway is where this event occurs? More plausibly, the “moment” is a product of the collision, taken as an interaction of forces. Within the flow of becoming, it emerges as a brief and unstable stasis that makes possible the standpoint required for a perspectival conception of time as past and future.⁶² Without going into the details of this model, I simply note its affinity with the dynamic reading of GS 341 offered above.

The event that is central to “The Greatest Weight” is designated by several words: “thought”, “question” and “moment”. Each of these is a provisional label, pointing toward a possible elaboration, although carrying those out would go well beyond the text itself. In *Ecce Homo* Nietzsche speaks of another event, for which he has two further words, “inspiration” and “revelation”. What he says about it echoes GS 341: “One hears, one does not seek; one accepts, one does not ask who gives; like lightning, a thought flashes up, with necessity, without hesitation regarding its form – I have never had any choice” (EH, Why I Write Such Good Books, Z 3). Here the emphasis is on the thought as a reality in its own right, whereas GS 341 goes into its preconditions and, at greater length, into its consequences.

Because these are so striking, it is understandable that they capture our attention. This leads to misunderstandings. The diagnosis that Nietzsche might give is indicated in *Twilight of the Idols*. Under the heading “The Four Great Errors” he argues that much confusion (especially in morality and religion) is due to faulty reasoning about cause and effect. The first of these “errors” consists in “mistaking the effect for the cause” (TI, The Four Great Errors 1). His examples involve behaviours that arise out of physiological conditions, but are mistakenly taken as the causal conditions of a healthy or unhealthy life. For instance: a sparing diet comes naturally to anyone who has a slow metabolism, but is then given credit for the consequences of that slowness, such as longevity. For the person whose metabolism is faster, Nietzsche argues, this diet would do more harm than good.

⁶¹ Further, since all things are “knotted together”, whatever passes through the gateway “draws after it” everything that is to come. This too implies the action of forces that account for what happens: in this case, the recurrence not only of particular events but of much longer courses of events, such as those that constitute a human life.

⁶² Strictly speaking, therefore, it is not until this event has occurred that we can describe what comes together at the gateway as “ways” representing past and future time. See Robin Small, *Time and Becoming in Nietzsche’s Thought*, London 2010, 111–113.

As with such a physiological state, the event in GS 341 has both conditions and consequences. Its conditions are indicated by the setting within which the encounter occurs: a state of "loneliest loneliness" in which accepted beliefs and valuations have lost their authority over us. For some (such as Zarathustra's "last men") this is not a problem, since mundane satisfactions are enough to satisfy them, but others long for a new source of value and meaning in their lives. The result of the encounter will be very different for the two cases. Why is that? If we overlook the dynamic (or "physiological") processes that underpin what is seen or said, the answer will be sought in acts of cognition that are taken to be ungrounded and autonomous. Hence, the long-running debates amongst scholars over whether you have to believe in the truth of the thought for it to have an effect on you. On my reading, it is not that the thought has an effect because you believe it. Rather, the belief *is the effect*, or one of the effects, alongside others. If beliefs have effects of their own, that is because they enable further physiological processes to take place. "You say that nutrition, location, atmosphere and society change and determine you? Now, your opinions do that even more, since they determine you toward this nutrition, location, atmosphere and society" (Nachlass 1881, 11[143], KSA 9.496).

On the dynamic interpretation, the difference in outcomes described in GS 341 is due to the presence or absence of an "inner weight" countering the impact of the demon's message. Now the issue is about the forces or drives that compose individual personality. Whether these constitute what Nietzsche calls 'inner weight' depends not just on their strength, but on how they are related to one another. Without organisation, they will not amount to a power capable of achieving aims of its own, including resisting the stress of an impacting force. For this co-ordination, Nietzsche assumes that a ruling impulse is needed. I suggested that what he calls *amor fati* might serve to promote its gaining power, even if the resulting type of personality differs between one individual and another. The second half of my discussion applied this model to the final sentence of GS 341, which refers to "this final, ultimate confirmation and sealing." The practice of leaving this passage out of consideration is consistent with omission of the account of forces that underpins all that has gone before, and is made explicit here. Closer attention shows that the image of sealing extends the preceding narrative to a new stage. Without it, we might have the notion of withstanding the "greatest weight", but are unlikely to identify the further outcome of the event, or the evaluative judgement which is what GS 341 is really about.

Bibliography

- Abel, Günter: *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, 2nd edn., Berlin 1998
- Anderson, R. Lanier: "Nietzsche on Truth, Illusion, and Redemption", *European Journal of Philosophy* 13.2 (2005), 185–225
- Ansell-Pearson, Keith: "Living the Eternal Return as an Event: Nietzsche with Deleuze", *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 64–97
- Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche Contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought*, Cambridge 1996
- Bois, Henri: "Le 'Retour éternel' de Nietzsche", *L'Année philosophique* 24 (1913), 145–184
- Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990
- Frege, Gottlob: "The Thought: A Logical Enquiry", *Mind* 65 (1956), 289–311, first published as "Der Gedanke: Eine logische Untersuchung", *Beiträge zur Philosophie der deutschen Idealismus* 1 (1918/19), 58–77
- Gooding-Williams, Robert: *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford, CA 2001
- Han-Pile, Béatrice: "Nietzsche and Amor Fati", *European Journal of Philosophy* 19.2 (2009), 224–261
- Hatab, Lawrence J.: *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms with Eternal Recurrence*, New York 2005
- Higgins, Kathleen M.: *Comic Relief: Nietzsche's Gay Science*, New York 2000
- Kain, Philip J.: *Nietzsche and the Horror of Existence*, Lanham, MD 2009
- Langer, Monika M.: *Nietzsche's Gay Science: Dancing Coherence*, Basingstoke 2010
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009
- Loeb, Paul S.: "The Colossal Moment in Nietzsche's *Gay Science* § 341", in Paul Katsafanas (ed.), *The Nietzschean Mind*, London 2018, 428–447
- Loeb, Paul S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010
- Magnus, Bernd: *Nietzsche's Existential Imperative*, Bloomington, IN 1978
- Magnus, Bernd / Higgins, Kathleen M.: "Nietzsche's Works and Their Themes", in Bernd Magnus / Kathleen M. Higgins (ed.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 1996, 21–68
- Magnus, Bernd: "Perfectibility and Attitude in Nietzsche's *Übermensch*", *Review of Metaphysics* 36 (1983), 633–659
- Mittasch, Alwin: *Nietzsche*, Stuttgart 1952
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life As Literature*, Cambridge 1985
- Oddy, Andrew: "Assaying in Antiquity", *Gold Bulletin* 16.2 (1983), 52–59
- Oger, Eric: "The Eternal Return as Crucial Test", *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 7–15
- Ridley, Aaron: "Nietzsche's Greatest Weight", *Journal of Nietzsche Studies* 14 (1997), 19–25
- Rynhold, David / Harris, Michael J.: *Nietzsche, Soloveitchik, and Contemporary Jewish Philosophy*, Cambridge 2018
- Salaquarda, Jörg: "Der ungeheure Augenblick", *Nietzsche-Studien* 18 (1989), 317–337
- Schacht, Richard: *Nietzsche*, London 1983
- Simmel, Georg: *Schopenhauer and Nietzsche*, trans. Helmut Loiskandl, Deena Weinstein and Michael Weinstein, Amherst, MA 1986
- Small, Robin: *Time and Becoming in Nietzsche's Thought*, London 2010
- Soll, Ivan: "Reflections on Recurrence: A Re-Examination of Nietzsche's Doctrine, *die Ewige Wiederkehr des Gleichen*", in Robert C. Solomon (ed.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY 1973, 322–342
- Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Berlin 1983
- Ure, Michael: *Nietzsche's The Gay Science: An Introduction*, Cambridge 2019
- Williams, Linda L.: *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*, Lanham, MD 2001
- Wood, David C.: *Time After Time*, Bloomington, IN 2007

Montserrat Herrero

Political Theologies Surrounding the Nietzschean “Death of God” Trope

Abstract: Approaches to Nietzsche’s political philosophy abound. In this article, however, we explore the possibility of identifying not only a political philosophy, but also a political-theological reading in Nietzsche’s texts. In fact, such a political-theological reading already has something of a genealogy. In the 1960s, “radical theology” appropriated the Nietzschean topic of the death of God, which engendered a transferred radical political theology consisting in radical democracy. The first part of this article explores twentieth-century political theologies surrounding the death of God. We ask herein if this is the only possible political-theological reading of Nietzsche’s texts. The second part argues that, in fact, we can ascribe to Nietzsche a “theological” intention that is transferable to his political theory in a way that differs from the attempts of radical political theology and other political theologies surrounding the death of God. We conclude that, in any case, Nietzsche’s political theology aims to counterbalance St. Paul’s nihilism more than to constitute a determined political view.

Keywords: Political Theology, Death of God, Eternal recurrence, St. Paul

Approaches to Nietzsche’s political philosophy abound.¹ One classic approach, in Domenico Losurdo’s words, comes in the form of considering Nietzsche an “enlightened aristocrat.”² There are also “liberal” readings of Nietz-

1 A good example is found in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin 2008; Manuel Knoll / Barry Stocker (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014; Hugo Drochon, *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, NJ 2016.

2 Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago 1990; Domenico Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico: Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turin 2002; Don Dombowsky, *Nietzsche’s Machiavellian Politics*, London 2004; Daniel Conway, *Nietzsche and the Political*, London 1996; Thomas Fossen, “Nietzsche’s Aristocracy Revisited”, in Siemens / Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics*, 299–318: 317: “Nietzsche’s perfectionism is inherently aristocratic in the sense that it involves an unconditional commitment to oneself and an instrumentalization of others and aspects of oneself, but what this means with respect to politics is left open”. But the fact that this aristocracy shares a “distant attitude” is not necessarily a consequence of a hierarchical construction of the state. In the same vein, see Vanessa Lemm, “Nietzsche’s Vision

Acknowledgment: I would like to thank Emmanuel Cattin, Didier Franck, Vanessa Lemm and Maria Guibert for their comments on the first draft of this article during the workshop on “Nietzsche et la Religion” that took place in Paris, Sorbonne in April 2019. I would also like to thank my research team in the Institute for Culture and Society at the University of Navarra.

sche,³ democratic ones,⁴ and biopolitical ones.⁵ Detailed readings of Nietzsche's political texts, like the one Henning Ottmann presents, underline that, throughout his life, Nietzsche maintained equidistance between liberalism and socialism, and he did not completely resolve the tension between the Apollonian and the Dionysian realms. Nietzsche did not think of emancipation in the terms of social classes, but rather in terms of culture and freedom of spirit, which led to his worries about the possible democratic "tyranny of the majority." In Ottmann's opinion, the only "political program" Nietzsche was interested in corresponds to the alliance of politics and culture, with Napoleon and Goethe as his models. Ultimately, Nietzschean "Great Politics" is found in a "radical aristocratism" that is neither racist, anti-Semitic, nor Darwinian.⁶ A more recent interpretation of Nietzsche's political philosophy is found in Hugo Drochon's book *Nietzsche's Great Politics*. Like Ottmann, he offers a careful analysis of the different periods in Nietzsche's writings on politics with the advantage that, when writing, he had access to Nietzsche's final notebook entitled "Great Politics." Drochon's book aims to restore Nietzsche's political thinking in the context of his own era, avoiding the confusion that comes with interpretations of Nietzsche as a democrat, a Nazi or as simply apolitical. For Drochon, Nietzsche's proposal was clear after *Jenseits von Gut und Böse*:

He transformed what he labeled "petty politics" into his own theory of what "great politics" should truly be: the master-morality politics of unifying Europe through a cultural elite "good European" caste—which has its ideal the intermarriage of Prussian officers and Jewish financiers—to serve as a geopolitical counterweight to Russia and the British Empire.⁷

einer neuen Aristokratie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2008), 365–383, and Paul Valadier, *Nietzsche l'intempestif*, Paris 2000, 54.

³ Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, Oxford 2007; John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004.

⁴ Lawrence Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago 1995.

⁵ Roberto Esposito, *Bios: Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires 2006; Roberto Esposito, *Immunitas: Protección y negación de la vida*, Buenos Aires 2009; Vanessa Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009; Vanessa Lemm, *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago de Chile 2014.

⁶ Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin 1999. A different version of Nietzsche's aristocratism is found in Lemm, "Nietzsches Vision einer neuen Aristokratie". In her book on Nietzsche and contemporary political thinking (Vanessa Lemm, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile 2013), Lemm connects Nietzsche's post-statism and post-anarchism with the ideology of radical democracy. The noble culture that Nietzsche refers to in his writings can only be achieved through agonistic tension with the State. The notion of "Rangordnung" is a cultural notion and has no political-hierarchical translation.

⁷ Drochon, *Nietzsche's Great Politics*, 12. See the entirety of chapter six on great politics, 92–105.

By focusing solely on the texts to which each of these versions appeal, they all seem to be accurate. In any case, all of them deal with Nietzsche’s political philosophy, but another possible political reading of Nietzsche’s texts is found on the theopolitical level. This article aims to recover and to undertake this reading.

The above-mentioned “recovery” refers to the fact that a theological-political reading of Nietzsche emerged in the 1960s and led to conceptions of radical democracy. We must ask ourselves whether that version is accurate and if it is the only possible theopolitical reading of Nietzsche’s texts. To respond to these questions, the first part of this article explores proposals from twentieth-century radical theologies, radical political theologies and political theologies surrounding the death of God. We claim that they are derived from Nietzsche’s “death of God” motif. Secondly, this article argues that, in fact, we can intuit a “theological” intention in Nietzsche that can be transferred to his political theory. We claim that Nietzschean political theology aims to counterbalance St. Paul’s nihilism more than to constitute a determined political order.

1 Genealogy of the Theopolitical Reading of Nietzsche: Interpretations Surrounding the “Death of God”

This reading is based on one of the most basic tropes in Nietzsche’s philosophy, namely the death of God. This trope has multiple antecedents; one of the most noteworthy is Hegel’s use of the expression in *The Phenomenology of Spirit* (1807), where he describes this phrase as the “most terrible thought.”⁸ Earlier interpretations are found in Schopenhauer and in what Winfried Müller-Seyfarth calls “the school of pessimism.”⁹

⁸ In *The Phenomenology of the Spirit*, Hegel argues that the death of God is an ever-new event and necessary for the sake of the true God’s coming. The Bible’s critique of idols introduced the notion of the death of God in theological discourse. Paradoxically, this non-idolatrous text *par excellence*—which tries to ground God in the truth of the Spirit—displays diverse idolatrous figures of God. The idols of the spirit degrade both God and man. All unilateral interpretations of the Bible should be deconstructed in order to disclose this concept, and it is the abstract idea of God that must die, namely the represented (*Vorstellung*) God. In Hegel’s *Lectures on the Philosophy of Religion*, the expression of the “death of God” appears in relationship to the death and resurrection of Christ. Saying that God has died is most fearsome according to Hegel because it announces the presence of the negative, scission and death in the heart of God, the presence of the negative in eternity itself. In any case, for Hegel, resurrection rather than death has the last word.

⁹ As Winfried H. Müller-Seyfarth, *Die modernen Pessimisten als décadents: Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Würzburg 1997, notes, Nietzsche draws from Schopenhauer: the thing-in-itself is not identified with the will to

In *Götzen-Dämmerung*, Nietzsche describes in six phases the historical process that has unfolded with the death of God, an event phenomenologically described in *Die fröhliche Wissenschaft*. In the final phase, the true world will be abolished with the apparent one.¹⁰ Nietzsche's philosophy is a response to this situation. The death of God is not a prophecy, but rather a judgment of a historical event to which philosophy must respond. Nietzsche in particular responds with the two hypotheses from his philosophy: the will to power and eternal recurrence.

There are various philosophical interpretations of the death of God trope. One of the most prominent is found in Heidegger; the phrase "God is dead" implies the supra-sensible world lacks an operating force.¹¹ Heidegger's version of the death of God brought with it different critiques. René Girard, for example, criticized Heidegger for not considering different religious confessions in his interpretation.¹² For Nietzsche, the opposition between Dionysus and Christ was crucial, as the aphorism "The two types: Dionysus and the Crucified" demonstrates (Nachlass 1888, 14[89], KSA 13.265–267). The Christian God dies, not the God of metaphysics, notwithstanding the multiple ties among them. Nietzsche's strategy of contrasting Christ and Dionysus is valid; indeed, they share an ethos of martyrdom and suffering, but many differentiating nuances between these apparently similar ideas exists. Girard also faults Nietzsche

life, but with the will to death (*Wille zum Tode*). He also draws from the "school of pessimism", particularly Eduard von Hartmann, Julius Bahnsen and Philipp Mainländer. Franco Volpi, *Il Nichilismo*, Rome 1996, underlines Mainländer's singular influence on Nietzsche with his text *Die Philosophie der Erlösung* of 1876. Volpi thinks that Nietzsche radicalized an idea in Plutarch's *De defecto oraculorum*, namely "the great Pan is death." In his view, Nietzsche's encounters with Dostoyevsky and Paul Bourget led him to associate the idea of the death of God with the logic of decadence in history and particularly in Europe.

10 GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde: "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! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit; INCIPIIT ZARATHUSTRA.)" In *Il Nichilismo*, Volpi seems to think that eternal recurrence is nihilism's most perfect achievement; on the contrary, Didier Franck, in *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris 1998, thinks of eternal recurrence as a response to nihilism. Nietzsche did not want to accelerate nihilism, but rather to control it in search of proposing a real way out, which brought him to the overman or superman, namely the only one who can incorporate the truth of eternal recurrence.

11 Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, 212. The supra-sensible world, i. e., the world that to date we have identified as the most real, the most efficient, the most perfect, has lost its efficacy. In the end, for Heidegger, the "death of God" signifies the end of metaphysics with Nietzsche as its last representative. In Heidegger's opinion, Nietzsche transfers the supra-sensible to the subject and, based in it, accelerates the very nihilism he criticizes. The Nietzschean subject is an onto-theological figure, namely God's incarnation in the human subject. For Heidegger, this is the last step in the history of the oblivion of *Sein*. On Heidegger's interpretation of Nietzsche, see José Daniel Parra, *Heidegger's Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future*, Lanham, MD 2019.

12 See Stijn Latré, "Heidegger, Girard on "The Death of God"", *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 299–305.

for his preference for a tragic perspective on life that links life and death. He therefore tries to unmask the mechanism of the scapegoat.

Paul Valadier also criticized Heidegger’s interpretation of the death of God.¹³ Contrary to Heidegger, Valadier does not see Nietzsche as celebrating said death. It is not something that he thinks should happen, but rather a product of history itself¹⁴ and the situation that follows it is catastrophic rather than liberating. Nietzsche regrets this fact. Valadier insists that the key for affirming that the death of God is not a simple “interior fact”, nor a philosophical idea, but rather it is a reality that incorporates into history the plurality of actors involved in “giving death” to God, as Nietzsche affirms in *Die fröhliche Wissenschaft*. Until completely extinguishing the memory of God, humanity will be disoriented and can only affirm contradictory value judgments. Moreover, Valadier adds that Nietzsche’s work contains a metaphorical sense of the death of God since he knows well, as he attests in *Also sprach Zarathustra*, that the death of God cannot be more than a prejudice.¹⁵ The divine and divinity will always be there, but they can appear in forms other than the Biblical God.

13 Paul Valadier, “Mort(s) de Dieu et luxuriance du divin”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 47–59: 54f. He does not share Heidegger’s view that Nietzsche spurs on the death of God and consequently pushes the oblivion of Being forward. See also Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974, 473. Following this text, Valadier suggests that Nietzsche wants to heal man from a will to power that situates him in the center and calls him to reject the things around him. The authentic will to power does not overlook reality by locking man in himself, but rather blesses the surrounding reality. Conversely, the will to truth implies a desire for domination, even in the ascetic realm. Nietzsche’s perspectivist view rejects the then dominant thought in so far as it accepts the insertion of the body as the place where the world is captured and avoids thinking of this placement as the center of the world. In Valadier’s view, the most important consequence of affirming the “death of God” is that it “rescinds” man to his real existence.

14 Valadier, “Mort(s) de Dieu”, 54.

15 Za IV, Ausser Dienst, KSA 4.324: “Du alter Papst, sagte hier Zarathustra dazwischen, hast du Da s mit Augen angesehen? Es könnte wohl so abgegangen sein: so, u n d auch anders. Wenn Götter sterben, sterben sie immer viele Arten Todes.” Za IV, Das Eselsfest 1: “Schlimm genug, antwortete der Wanderer und Schatten, du hast Recht: aber was kann ich dafür! Der alte Gott lebt wieder, oh Zarathustra, du magst reden, was du willst. Der hässlichste Mensch ist an Allem schuld: der hat ihn wieder auferweckt. Und wenn er sagt, dass er ihn einst getödtet habe: T o d ist bei Göttern immer nur ein Vorurtheil.” Za III, Von den Abtrünnigen 2, KSA 4.230: “Mit den alten Göttern gieng es ja lange schon zu Ende: — und wahrlich, ein gutes fröhliches Götter-Ende hatten sie! Sie „dämmerten“ sich nicht zu Tode, — das lügt man wohl! Vielmehr: sie haben sich selber einmal zu Tode — g e l a c h t ! Das geschah, als das gottloseste Wort von einem Gotte selber ausgieng, — das Wort: „Es ist Ein Gott! Du sollst keinen andern Gott haben neben mir!“ — — ein alter Grimm-Bart von Gott, ein eifersüchtiger vergass sich also: Und alle Götter lachten damals und wackelten auf ihren Stühlen und riefen: „Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt?“ Wer Ohren hat, der höre. — Also redete Zarathustra in der Stadt, die er liebte und welche zubenannt ist „die bunte Kuh.“ Von hier nämlich hatte er nur noch zwei Tage zu gehen, dass er wieder in seine Höhle käme und zu seinen Thieren; seine Seele aber frohlockte beständig ob der Nähe seiner Heimkehr.” See also Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, and Eugen Biser, “Der totesagte Gott: Zur Herkunft und Bedeutung von Nietzsches ‘Gott ist tot’”, *Lebendiges Zeugnis* 23 (1968), 53–66.

Valadier's idea is similar to the aforementioned significance of the death of God in Hegel's texts, namely the death of God as the result of a necessary evolution and purification of historical prefigurations surrounding the idea of God.¹⁶ In the same vein, Nietzsche recognizes that the Greek gods died because of the imposition of monotheism; the Trinitarian God brought on the death of a monotheistic God, which, in turn, was extinguished by the birth of Christianity. For Nietzsche, the death of God is a product of nihilism, which consists in discovering the hidden falsehood in redemption's machinery. The well-known aphorism FW 125 speaks of this last step; here, Nietzsche does not prophesy the death of God, but rather he narrates the story until the God's light fades. In any case, the decline of the Christian God does not mean the decline of all gods: "Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!" (AC 19)¹⁷ Nietzsche laments. The decline of the Christian God, Valadier notes, develops into a new form of hyper-divinization, a proliferation of divinities leading to idolatry.¹⁸

For his part, Merold Westphal interprets the Nietzschean trope as a prophecy comparable to others that appear in the Bible.¹⁹ In Didier Franck and Heinrich Meier's interpretation, Nietzsche does not announce a diffuse divinity but rather a new philosophy.²⁰

16 See Montserrat Herrero, "Variaciones hegelianas de la crítica bíblica ilustrada: El espíritu frente a la letra", *Scripta Teológica* 50 (2018), 275–302.

17 AC 19: "Dass die starken Rassen des nördlichen Europa den christlichen Gott nicht von sich gestossen haben, macht ihrer religiösen Begabung wahrlich keine Ehre, um nicht vom Geschmacke zu reden. Mit einer solchen krankhaften und altersschwachen Ausgeburth der *décadence* hätten sie fertig werden müssen. Aber es liegt ein Fluch dafür auf ihnen, dass sie nicht mit ihm fertig geworden sind: sie haben die Krankheit, das Alter, den Widerspruch in alle ihre Instinkte aufgenommen, — sie haben seitdem keinen Gott mehr geschaffen! Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott! Sondern immer noch und wie zu Recht bestehend, wie ein ultimatium und maximum der gottbildenden Kraft, des creator spiritus im Menschen, dieser erbarmungswürdige Gott des christlichen Monotono-Theismus! dies hybride Verfalls-Gebilde aus Null, Begriff und Widerspruch, in dem alle *Décadence*-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben! —"

18 Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, 491. Za III, Von den Abtrünnigen 2, KSA 4.230: "Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt?"

19 Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, New York 2001, 290. Westphal intends to rescue Nietzsche from the context of an atheist interpretation in order to re-appropriate him for the theological tradition.

20 Franck, *Nietzsche*, 467: "La doctrine de l'éternel retour n'est pas une doctrine religieuse, mais la doctrine philosophique qui libère la philosophie de toute tutelle de la théologie." He also quotes M 62. Heinrich Meier's book *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine Philosophische Auseinandersetzung*, Munich 2017, examines Zarathustra's ambivalent interpretation between philosophy and prophecy. He concludes that the doctrine of the superman is prophetic, but that Nietzsche does not share it. On the contrary, the doctrine of eternal recurrence is philosophical, but Nietzsche failed to develop it fully. Nietzsche only really developed and accepted the doctrine of the will to power. Meier interprets this doctrine as a means and as an instrument for philosophical knowledge of the self, an instrument for

John Manoussakis even thinks of the death of God as the end of philosophy interpreted as idolatry of the concepts.²¹

The interpretations of the death of God trope mentioned thus far come from the philosophical domain, but they are not the only ones. There are also other interpretations from the field of theology. In fact, in the 1960s, theology was responsible for the dominant interpretations of the death of God. Thomas J. J. Altizer was particularly responsible for this theological turn towards the death of God.²² For him, Nietzsche’s phrase inaugurated a new theological-political phase in terms of the absence of God.²³ We have to suppose, he notes, that the death of God is an event that has happened in “our time, our history and our existence.”²⁴

This means that our era is not to be understood as created by God, or dependent on God, and, as a consequence, it cannot expect to be saved by him.²⁵ Kierkegaard was the first to take this outcome into account in noting that our world defines itself against faith. In any case, as Altizer underlines, in Kierkegaard’s epoch, the death of God did not penetrate subjectivity, which could still be defined in relationship to faith. This last period of history features an unresolvable dialectic movement; God died with regard to each objectivity, but for subjectivity, resurrection has become unbearable. This implies an affirmation of pure immanence. Being begins in every moment and, in the same moment, it expires. Eternal recurrence of every instance is the counterpoint to the doctrine of the death of God. For Altizer, eternal recurrence represents the inversion of the theological category of the Kingdom of God. It is a religious category; eternal recurrence comes with a new divine figure that goes beyond the Christian God, the God of religion and the God of the Church. Eternal recurrence is a way of interpreting the immanence of historical time. Based on this doctrine, the categories of the immanent historical world and those of the Kingdom of God cease to be antithetic, as Christian faith would have it.

self-critique and self-control in the form of the will to truth (Meier, *Was ist Nietzsches Zarathustra?*, 234).

21 John P. Manoussakis, “The Philosopher-Priest and the Mythology of Reason”, *Analecta Hermeneutica* 4 (2012), 1–18.

22 Thomas J. J. Altizer, “Theology and the Death of God”, *The Centennial Review* 8 (1964), 129–146; Thomas J. J. Altizer / William Hamilton, *Radical Theology and The Death of God*, New York 1966.

23 John D. Caputo / Gianni Vattimo, *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, New York 2007, 68f.: “My lingering worry is that the death of God theologies are themselves thinly distinguished *grand récits*. They are theologies of history that tell the big story of how we go from the religion of the Father of Judaism, to the religion of the Son in the New Testament, to the religion of the Spirit in modernity (Altizer) or in postmodernity (Taylor), which is the final story.” Caputo also alludes to the analogy of this periodization by referring to Joaquin de Fiori (76).

24 Altizer, “Theology and the Death of God”, 129.

25 Franck, *Nietzsche*, 52, reiterates this conclusion that originated with Nietzsche.

2 Radical Theology: The Theological Turn in Nietzsche's "Death of God" Trope

Altizer's interpretation, together with the voices of other twentieth-century American theologians, especially during the 1960s, grounded a theological movement called the "theology of the death of God", or more simply, "radical theology."²⁶ As a movement, it rejects a comfortable alliance between religion and culture. Following Altizer, the Christian in the historical context of the death of God expects the impossible and, at the same time, he approaches the profane as the source of all sacramental power; following Paul van Buren, in this period of history, the Christian becomes the perfect image of Christ, completely free, subject to nothing and nobody, and therefore owner of himself. He proclaims a theology of maturity. Van Buren represents a non-religious theology that follows Rudolf Bultmann's path, affirming the impossibility of language for adequately speaking about God. The Christian mission is an ethical one alone.²⁷ William Hamilton represents the third line in this theological tradition. He describes, on the one hand, the experience of the abandonment of God and, on the other hand, the necessity of transitioning from the monastery to the world through the only Christian praxis possible in our days, namely remaining close to our neighbor.²⁸ These three actors of the new "theological" crusade share a negation of every form of Christian dogmatics, but they remain Christian in so far as they use Jesus as the model for the praxis they proclaim.

Radical theology followed its own path and gained new representatives in the 1980s, as is the case of Mark C. Taylor, Charles E. Winquist, and Carl A. Raschke.²⁹ Katherine Keller is an epigone of this brand of theology, however, she is better understood as a representative of the "theology of the process."³⁰ These authors' reading of Christianity could be considered a form of postmodern theology following Taylor's assertion that, "deconstruction is the hermeneutic of the death of God."³¹

26 The movement surrounding the author here quoted includes the following scholars: John W. Lewis, Jürgen Moltmann, Ronald G. Smith, Dorothee Sölle, Herbert Brown, David Miller, Richard Underwood and Gabriel Vahanian. See Gabriel Vahanian, *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961. Together with these authors, it is important to underline the reformist tenets of John A. T. Robinson, *Honest to God*, Philadelphia, PA 1972, and Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966. The forerunners of these ideas include Dietrich Bonhoeffer and Søren Kierkegaard.

27 Altizer / Hamilton, *Radical Theology*, 34.

28 Altizer / Hamilton, *Radical Theology*, 36.

29 Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago 1984; Charles E. Winquist, *Epiphanies of Darkness*, Minneapolis, MN 1986; and Carl A. Raschke, *The End of Theology*, Aurora, CO 1999.

30 Katherine Keller, *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, Abingdon 2003.

31 Taylor, *Erring*, 6.

3 Political Theologies Surrounding the Death of God

Radical theology in the terms described above has also influenced some postmodern continental philosophers—more or less following Nietzsche—as much as it influenced the movement properly named “radical political theology.”

As part of the “theological turn” in postmodern continental philosophy, we can include Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben and Gianni Vattimo, among others, in addition to their epigones, Merold Westphal, Richard Kearney and John D. Caputo.³² Their theoretical approaches could be also considered political theologies of the death of God. Or at least Jeffrey W. Robbins suggests as much in the 2007 book he edited, *After the Death of God*, which consists of an interview with Vattimo and Caputo and includes an epilogue by Gabriel Vahanian. All of them believe that the death of God is necessarily followed by the “deconstruction of the death of God” in order to achieve another form of postmodern faith in a post-secular context.³³ For each of them, the theology surrounding the death of God acquires a specific form. For example, for Vattimo, it relates to the “transcription” of God in history.³⁴ For Caputo, the death of God is an event that begins with the criticism of idols in the Old Testament and continues to be a critique of every idolatrous representation of God. Following Caputo, deconstruction is based on a “theology of the event” that in a way tries to differentiate itself from other theologies of the death of God, but affirms with them the pure immanence of this world—the only one we know (not any other “double world”).³⁵ An event is not something coming, but rather what happens when something comes by way of a name. What happens to us takes refuge in the name of God.³⁶ The liberation of the event aroused by the name of God is the work of deconstruction.

32 See Westphal, *Overcoming Onto-theology*; Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, IN 2001; and Caputo / Vattimo, *After the Death of God*.

33 Caputo / Vattimo, *After the Death of God*, 13. Afterwards, Caputo develops postmodernism’s theological turn, taking advantage of his Derridean heritage, as well as of Deleuze’s ideas (47–54). He notes: “On my accounting, things take a theological turn in postmodernism when what we mean by the event shifts to God. Or, alternatively, things take a postmodern turn in theology when the meditation upon *theos* or *theios*, God or the divine, is shifted to events, when the location of God or what is divine about God is shifted from what happens, from constituted words and things, to the plane of events” (49).

34 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002.

35 Caputo / Vattimo, *After the Death of God*, 80.

36 John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, IN 2006. He suggests that theology is a house divided against itself and that it lacks self-understanding. Its bipolarity is a function of the distinction between name and event. “The name belongs to the world and can gather worldly prestige and because of that it can be seen as a strong force; whereas the event belongs to the order that disturbs the world with the possibilities of being otherwise, and this by means of its weak but unconditional force. In this theology the name of God is not the name of a cause, but of a call” (8). Instead of the highest being in the order of presence and at the same time with historical determinance, it is weakened by a flux of indecisiveness and translatability, and becomes more open-ended.

In this deconstructive task, Caputo sees a rehabilitation of Nietzsche's idea of eternal recurrence. In any case, it represents a way to uproot the metaphysics of presence. As Vattimo has underlined, professing faith in Christianity first implies professing faith in the inevitability of a certain textual tradition that we have inherited.³⁷ Every faith supposes a certain cultural construction that must be continually deconstructed in order to avoid falsification. Consequently, every post-critical faith renounces absolute content and avoids every instance of concrete historical faith. As Nietzsche remarked, this task is impossible without evaluating and producing new interpretations, that is, without producing texts.

4 Radical Political Theologies

Another group of intellectuals fall under the label of "radical political theologians", including Jeffrey W. Robbins, Clayton Crockett and Creston Davis.³⁸ Radical political theology consists in intervening in theological theory from the political arena. Nietzsche's substitution of God for the divine first opened up this possibility, thus vacating the meaning of God. After that, radical theology could reshape a new idea of God. The novelty of radical political theology is found in transferring political meaning to the event that the name of God provokes, particularly that of democracy.³⁹

Radical political theology rests on a critical approach to the radical extortion of Christianity in its primitive stage, which enshrined not only St. Paul's interpretation of Christ and his teachings but also the imperial edifice that began with Constantine. This current argues that Christianity and Christianism are radically opposed ideas. Unlike Nietzsche, who wanted to deconstruct the Crucified, these theologians intend to deconstruct the "all powerful God." As Crockett underlines,⁴⁰ the death of God in

³⁷ Caputo / Vattimo, *After the Death of God*, 36.

³⁸ See Jeffrey W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology*, New York 2011; Clayton Crockett, *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York 2011; and Ward Blanton / Noelle Vahanian / Jeffrey W. Robbins / Clayton Crockett, *An Insurrectionist Manifesto: Four New Gospels for a Radical Politics*, New York 2016.

³⁹ It is true that there are also other movements, such as one from Britain on the margins of postmodernity, namely "radical orthodoxy" led by John Milbank, who tried to show the political possibilities that theological transferences open up. For these intellectuals, even if every faith must exist in history, the image of God is not irreparably deformed throughout history. Milbank also uses Nietzsche's texts in his particular deconstruction of modernity, considering it a mythological narrative that is an alternative to modernity's narrative. In any case, the transference of meanings is the opposite as in the case of radical political theology, moving in this case from theology to politics: John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990, 279. Concerning Milbank's use of Nietzsche's theology, and on a Christological approach to Nietzsche's philosophy, see David Deane, *Nietzsche and Theology: Nietzschean Thought in Christological Anthropology*, Aldershot 2006.

⁴⁰ Crockett, *Radical Political Theology*, 15 f.

the political domain results in the impossibility of believing in a rational, benevolent and sovereign God. Faced with this fact, radical political theology concludes that it not only becomes impossible to refer to God in intelligible discourse, but also to think of God as an object of faith and, in so far as this is the case, to restore religion. The only possible path opened for a consequent theology in the historical period of the death of God is the substitution of the name of God with other names in a complex game of meanings and metaphors taken from political language. This is particularly the case for achieving a comprehensible meaning of the Kingdom of God.

As Carl Schmitt has shown, the construction of political concepts in the modern world comes from theological concepts and meanings, and, as Jan Assmann has shown, in the ancient world theological concepts were shaped by the sacralization of political concepts and meanings.⁴¹ Given this situation, we can add—following the example of radical political theologians—that, in the postmodern and post-secular age, theological concepts tend toward being based on the translation of political concepts, like in the ancient world.⁴²

One of the central questions that radical political theology poses is as follows: what does it mean to think of divinity like we think of democracy?⁴³ The response necessarily begins with deconstructing the idea of divine sovereignty. There are multiple metaphors that allow for this, including democracy to come (Derrida), radical democracy (Crockett), anarchy (Robbins), the possible (Kearney), sacred anarchy (Caputo), potency (Agamben,⁴⁴ Negri⁴⁵) and worldliness (Vattimo). These are the new names for God and his Kingdom. For all these authors, democracy does not name a constituted regime, but rather it is a permanent future, a promise. In this view, all forms of

⁴¹ See Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. and introd. George Schwab, forew. Tracy B. Strong, Chicago 2005, and Jan Assmann, *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Munich 2000.

⁴² Montserrat Herrero, *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Lanham, MD 2015, and “Carl Schmitt’s Political Theology: The Magic of a Phrase” in Montserrat Herrero / Jaume Aurell / Angela Miceli (eds.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe: Discourses, Rites and Representations*, Turnhout 2017, 23–43. Crockett, *Radical Political Theology*, 161: “Now according to the temporalization or periodization of modernity, secular concepts succeed and replace theological concepts, which is the more conventional reading of modernity.”

⁴³ Crockett, *Radical Political Theology*, 55.

⁴⁴ Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed., trans., and introd. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA 1999, 180. He reveals a potency that does not pass into the act, in Agamben’s words. The anarchical idea certainly seems to be understood as the imbalance of a plurality of arches, which does not allow for the constitution of hierarchical power.

⁴⁵ Antonio Negri’s philosophy depends on Spinoza’s philosophy more than on that of Nietzsche. For Spinoza, the power of God is identical to his essence. Spinoza’s metaphysics is linked to his *Theological-Political Tractatus*, where he details the social potency of power: the multitude that functions as the subject of freedom. This construction aims toward a radical version of democracy and, in a way, toward a revolutionary democracy (Antonio Negri, *Savage Anomaly: The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt, Minneapolis, MN 1999).

authoritarian government rest on onto-theological premises that imply truth judgments. Radical perspectivism—as implied in Nietzsche’s philosophy and in radical hermeneutics, postmodernism and deconstruction—is associated with an anti-authoritarian political project. In this sense, radical political theology’s task is found in assigning new names to God.⁴⁶

The death of God, the death of metaphysics and democracy to come are all part of the same tapestry. Democracy is the sole political form that allows for its own deconstruction, thus guaranteeing its revision and repeatability. This happens in multiple ways and contains a plurality of differences.⁴⁷ This political project functions as an authentic faith; in so far as it is always open to that which is “to come”, to the unexpected, it requires faith, hope and love. The democracy to come is “hauntological”, that is, spectral, as Derrida put it.⁴⁸ As Crocket asserts: “Our challenge is to think the possibility of a radically democratic politics and practice, which would be necessarily a religious or quasi-religious politics and practice insofar as religion is inescapable.”⁴⁹ The question is whether this way of understanding democracy can be more than a critique of every constituted order, i. e., a “parasitic way of politics.”

5 What Remains of Nietzsche in the Political Theologies Surrounding the Death of God?

Radical political theologies resemble Mikhail Bakunin’s “negative political theology”, in the words of Ottmann, who underlines that Bakunin’s political project principally aims for the extinction of religion. It is true that radical political theologies are probably more Bakunian than Nietzschean.⁵⁰ In fact, all the different positions described above share—perhaps unconsciously—Bakunin’s conclusion—in his book *God and the State*, first published in French in 1882—that every oppressive power comes from the ideas of God and the divinity of the soul. Emancipation necessarily consists in liber-

⁴⁶ This is part of a consequent political theology, following which “the metaphysical image that a definite epoch forges of the world has the same structure as what the world immediately understands to be appropriate as a form of its political organization” (Schmitt, *Political Theology*, 46).

⁴⁷ Caputo, following Derrida, notes: “The dream of democracy—let’s say its prayer—is the dream of a world in which we would endlessly be able to reinvent ourselves, in which there would be a profusion of difference rather than fusion or playing in harmony” (Caputo / Vattimo, *After the Death of God*, 122).

⁴⁸ This idea of deconstructive democracy is more related to reformation than to revolution, as in the case of Žižek or Badiou; it is closer to Rorty’s pragmatic project.

⁴⁹ Crocket, *Radical Political Theology*, 164. Here there is no “theological turn” as such, but rather an ever-new “political turn” similar to what early modernity inaugurated by means of exegetical instruments. See Montserrat Herrero, “The Early Modern ‘Philosophical Bible’ and the Supposedly Secular Modern State”, *The European Legacy*, 22.1 (2017), 31–49.

⁵⁰ Henning Ottmann, *Geschichte des Politischen Denkens: Die Neuzeit*, Stuttgart 2008, 218.

ation from religion. Nietzsche also reaffirms this point of view, but he does not share Bakunin’s socialist or anarchist revolutionary project, nor does he share the concept of a radical democracy that political theologies derived from the purported death of God.

However, some aspects of Nietzschean philosophy are reflected in the political theologies of the death of God: (1) The notion that the death of God is the fundamental event that conditions our future⁵¹ and not, as Valadier underlines, the birth of capitalism or the development of democracy.⁵² For these political theologies, radical democracy or “democracy to come” is also a response to that event. (2) These political theologies suppose a radical immanence that accords with the Nietzschean project.⁵³ (3) Radical political theologies depend on a “radical hermeneutic” when interpreting the sacred texts, which follows from the Nietzschean project of creating a “new philology” in opposition to “Christian philology” (M 84). (4) These political theologies affirm an inextricable link between faith and love, and therefore interpret Christianity as a vital praxis. (5) They retain Nietzsche’s perplexity when it comes to God intruding into the realm of metaphysics or vice versa. These political theologies sharply criticize traditional attributes applied to the idea of God. This criticism echoes the idea of the impossibility of conceptualizing the divine, which can be evoked through discourse related to *mythos* rather than *logos*. (6) They engage Nietzsche in looking for alternative ways of understanding resurrection. The eternal recurrence is a new concept that can replace Christianity’s former center of gravity.⁵⁴ In fact, Altizer inter-

51 FW 343: “Das grösste neuere Ereigniss, — dass „Gott todt ist“, dass der Glaube an den christlichen Gott unglauwürdig geworden ist — beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen.” FW 125: “Der tolle Mensch. — Habt ihr nicht von jenem tollen Menschen gehört, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündete, auf den Markt lief und unaufhörlich schrie: „Ich suche Gott! Ich suche Gott!“ [...] „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, — ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? [...] Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernsten Gestirne, — und doch haben sie dieselbe gethan!“ — Man erzählt noch, dass der tolle Mensch des selbigen Tages in verschiedene Kirchen eingedrungen sei und darin sein Requiem aeternam deo angestimmt habe. Hinausgeführt und zur Rede gesetzt, habe er immer nur diess entgegnet: „Was sind denn diese Kirchen noch, wenn sie nicht die Grüfte und Grabmäler Gottes sind?“ —”

52 Valadier, “Mort(s) de Dieu”, 47–59.

53 William Hamilton, “The Death of God Theology”, *The Christian Scholar* 48 (1965), 27–48.

54 “Der mächtigste Gedanke”, as Nietzsche would say. Nachlass 1881, 11[220], KSA 9.526f.: “Der mächtigste Gedanke verbraucht viele Kraft, die früher anderen Zielen zu Gebote stand, so wirkt er um bildend, er schafft neue Bewegungsgesetze der Kraft, aber keine neue Kraft. Darin beruht aber die Möglichkeit, die einzelnen Menschen in ihren Affekten neu zu bestimmen und zu ordnen.” It is difficult not to understand this cosmologically, as Valadier notes. He interprets it as an “amen to the eternity” (Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, 542). In the last phase of its development, this doctrine does not signify a dull permanence of conjunctures. A pronounced “yes” to life will return once and again, but between them, radical alteration occurs. Every “yes” is a new beginning. The will is always open to that which is “to come.” The problem of the incorporation of God after the last God is at the center of Franck’s book (Franck, *Nietzsche*, 91).

prets resurrection in a worldly way. Caputo speaks of a “weak resurrection” as a means towards liberation from a “ruined time.”⁵⁵ (7) These political theologies share a project of overcoming the moral God, opening up a path toward the unconditional affirmation of life. Since affirmation of life is pluralistic, the new figure of God must be polytheistic or idolatrous.⁵⁶ The antitype of the Crucified is Dionysus, who does not expect a redemptive death, but rather martyrdom for the sake of the affirmation of life. In his last texts, Valadier underlines that Nietzsche interchanges the name of Dionysus and the Crucified as if there were no difference between them.⁵⁷

55 Caputo, *The Weakness of God*, 241.

56 Za III, Von alten und neuen Tafeln 11: “Vieler Edlen nämlich bedarf es und vielerlei Edlen, da s es Adel gebe! Oder, wie ich einst im Gleichniss sprach: „Das eben ist Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt!“” Za III, Von den Abtrünnigen 2, KSA 4.230: “Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt?” Polytheism is included in Dionysus’s figure, as Nietzsche asserts in *Die Geburt der Tragödie* with some common traits: Dionysus is a philosophical God, as Nietzsche underlines in JGB 295; his philosophy is marked by laughter; his cult is knowledge, even if he seems to be irrational. If, as a philosopher, Dionysus describes himself as Socrates’s opposite, as God, he is opposed to the Christian God. He is the anti-symbol of the Crucified. The largest difference between both is that, while Christ puts his passion and death at the center of his cult, Dionysus focuses on the overflowing exaltation of life, even though it can lead to suffering. In any case, there are two different kinds of suffering. The difference lies not in a disposition to martyrdom, but in the different senses of martyrdom. JGB 295: “Wie es nämlich einem Jeden ergeht, der von Kindesbeinen an immer unterwegs und in der Fremde war, so sind auch mir manche seltsame und nicht ungefährliche Geister über den Weg gelaufen, vor Allem aber der, von dem ich eben sprach, und dieser immer wieder, kein Geringerer nämlich, als der Gott D i o n y s o s, jener grosse Zweideutige und Versucher Gott, dem ich einstmals, wie ihr wisst, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe — als der Letzte, wie mir scheint, der ihm ein O p f e r dargebracht hat: denn ich fand Keinen, der es verstanden hätte, was ich damals that. Inzwischen lernte ich Vieles, Allzuvieles über die Philosophie dieses Gottes hinzu, und, wie gesagt, von Mund zu Mund, — ich, der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos: und ich dürfte wohl endlich einmal damit anfangen, euch, meinen Freunden, ein Wenig, so weit es mir erlaubt ist, von dieser Philosophie zu kosten zu geben? Mit halber Stimme, wie billig: denn es handelt sich dabei um mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches. Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophiren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte, — unter euch, meine Freunde, hat sie schon weniger gegen sich, es sei denn, dass sie zu spät und nicht zur rechten Stunde kommt: denn ihr glaubt heute ungern, wie man mir verrathen hat, an Gott und Götter [...]. Man erräth: es fehlt dieser Art von Gottheit und Philosophen vielleicht an Scham? — So sagte er einmal: „unter Umständen liebe ich den Menschen — und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war —: der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier, das auf Erden nicht seines Gleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht. Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.“ — „Stärker, böser und tiefer?“ fragte ich erschreckt. „Ja, sagte er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer; auch schöner“ — und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem halkyonischen Lächeln, wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt habe. Man sieht hier zugleich: es fehlt dieser Gottheit nicht nur an Scham —; und es giebt überhaupt gute Gründe dafür, zu muthmaassen, dass in einigen Stücken die Götter insgesamt bei uns Menschen in die Schule gehn könnten. Wir Menschen sind — menschlicher ...”

57 Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, 538.

6 Another Reading of Nietzsche’s Political Theology

Are there any other political-theological readings of Nietzsche’s death of God trope? Is there any sense in which we can find in Nietzsche a theological intention that can be transferred into the political realm? Is it in any sense possible to speak of political theology in Nietzsche?

Nietzsche’s criticism of St. Paul, to whom he attributes a nihilist interpretation of Christianity’s good news (M 68), invites us to think of him as an alternative exegete, a new apostle for a new era.

Franck’s interpretation in *Nietzsche et l’ombre de Dieu* (1998) allows us to try out another reading of Nietzsche’s political theology. In fact, one of Franck’s central theses is that the Nietzschean-Christianism controversy originates with the Pauline doctrine of justification that Nietzsche interpreted through Luther.⁵⁸ Nietzsche attempts to overcome God’s justice with the will to power’s justice and the death and resurrection of Christ with a new source of resurrection on the part of eternal recurrence. Nietzsche considers himself the apostle of a Gospel to come. Does this theological approach allow for its translation into the political arena? If the response is no, then we have to admit that Nietzsche presents a “negative political theology”, meaning that his idea of the divine cannot be translated into the political realm.⁵⁹ The last part of this article will explore the answer to this question.

One theological symbol that Franck explores in his interpretation of Nietzsche refers to the “body of Christ” to name the Christian community. Franck’s thesis is that, for Nietzsche, “the body” remains key for achieving resurrection in the form of eternal recurrence.⁶⁰ This implies that it is indispensable to clarify what the body means

⁵⁸ Franck, *Nietzsche*, 50. Franck asserts this theological transposition in Nietzsche’s ideas and concepts: “When a concept originates in Christian dogmatics, it preserves in itself the stamp of its site of origin; that is, ultimately, the stamp of God himself—if only as Creator of that finite understanding to which certainty can be introduced. Now, this stamp of origin could not be erased like some arbitrary stamp, because its origin looms over all the others. In carrying a concept from Christian dogmatics into philosophy, by exporting it outside its birthplace, one may perhaps erase some of its theological traits. But this is also to proceed to a surreptitious and radical theologization of philosophy as such, since one is thereby introducing into reason itself a trace of God, which is to say God himself” (32; English translation Didier Franck, *Nietzsche and the Shadow of God*, trans. Bettina Bergo and Philippe Farah, Evanston, IL 2012, 22).

⁵⁹ James Martel compared Nietzsche’s political theology with Walter Benjamin’s messianism. In his opinion, both present a “negative messianism” in so far as Benjamin’s messiah and Nietzsche’s prophet “do” nothing except preserve us from false hopes that could lead to phantasmagoria. Thus, humans should bear the weight of all responsibility. Given this, Martel affirms that their political theologies are similar (James Martel, *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, New York 2012, 132f.). I agree concerning the “negative” character of these political theologies, although I develop Nietzsche’s political theology from another perspective.

⁶⁰ Franck, *Nietzsche*, 175.

in his philosophy from a combined understanding of his last doctrine's three main pillars, namely eternal recurrence, the will to power, and the revaluation of values. To take the body as the "guiding thread", as Franck notes, implies depriving the I of its function and seeing the unity of consciousness as a mere semblance of unity. The whole of Franck's book is devoted to interpreting this Nietzschean thesis in terms of the body, which is, for Nietzsche, a system of chaotic wills or a plurality of drives, souls and forces that are both active and reactive. The unity of the body, which is always that of an agonistic hierarchy, should not be thought of as a state of being, but it should rather be conceived as an event or a becoming.⁶¹

In terms of theological transposition, the death of God preserves the possibility of wills actively becoming manifest. Nietzsche connects monotheism to the reduction of a multiplicity of perspectives. As Franck notes, as long as God ensures the unity of the body—as is the case for the Pauline "body of Christ" when denoting the Christian community—the different forces of the body can only be reactive, i. e., obedient or disobedient; they all react to the divine will. St. Paul's definition of the Christian body is thus exclusively reactive.⁶² Nietzsche, on the contrary, unveils the possibility of an active body. Indeed, the construction of this active body leads Nietzsche to the doctrine of eternal recurrence, which is the only possibility for such a body to achieve a kind of unity beyond any kind of false domination. As such, Franck's interpretation of eternal recurrence corresponds to an image of a total sum of forces:

Signifying that 'all of becoming moves in the repetition of a determinate number of perfectly equal states' (equal indeed because of its iteration), eternal recurrence describes the movement to which forces are necessarily subject. And forces are instantaneously coordinated with each other by virtue of the constancy of their total sum. As the law of becoming, eternal recurrence has not itself become. [...] The doctrine of eternal recurrence is thus not cosmological: it concerns the movement of chaos, not that of cosmos [...]. [I]n non-Nietzschean terms, eternal recurrence is the universal a priori of all identity, of any constitution of the world.⁶³

I base my theopolitical interpretation of Nietzsche on Franck's aforementioned analogy: the death of God converts the reactive "body of Christ" into a complete, active political body.

It is no coincidence that the Pauline metaphor of the "body of Christ" has been extensively developed both in the theological and in the juridical-political realms. It has undergone numerous interpretations and transformations, for example, with Kantorowicz's work from the historical-juridical point of view, with Henri de Lubac

⁶¹ Franck, *Nietzsche*, 182f.

⁶² Franck, *Nietzsche*, 196.

⁶³ Franck, *Nietzsche*, 355f.; English translation 255f.

from the theological perspective, and with Michel de Certeau from the symbolic and literary points of view.⁶⁴

Franck’s comment of Philippians 3, 21 seems to be correct: “The body of Christ is that utterly unique body, which makes the transformation of others possible [...]. The power of Christ is the power of his body; it is exerted on our own bodies by shaping them according to his.”⁶⁵ The centrality of the body is clear in all of Paul’s writings⁶⁶: “These things are a shadow of the things to come; but the body is Christ’s” (Colossians 2, 17). In many texts, Paul expresses the idea of a community “incorporated” in Christ, for example in Ephesians 5, 30: “Christ does for the church, because we are members of his body”, as well as in 1 Corinthians 6, 15: “Do you not know that your bodies are members of Christ?” Other texts refer to the strains and the branches in terms of the spousal union. And there are others that occur in the context of the explanation of the Eucharist: 1 Corinthians 10, 17: “Because there is one bread, we who are many are one body, for we all partake of the one bread.” Romans 12, 4–5: “For as in one body we have many members, and not all the members have the same function, so we, who are many, are one body in Christ, and individually we are members one of another.” This idea is repeated in 1 Corinthians 12, 12–31.⁶⁷

64 Henri de Lubac, *Corpus mysticum: L’Eucharistie et l’Église au Moyen Âge. Étude historique*, Paris 2009; Michel de Certeau, *La fable mystique (XVI-XVII siècle)*, Paris 1982; Ernst H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ 1997. On the evolution of St. Paul’s famous metaphor describing the Christian community, which ultimately led to the expression of the “mystical body of Christ” and its consequences for theological and political meaning, see Antonio Bento, “From the Medieval Church as a Mystical Body to the Modern State as a Mystical Person: Ernst Kantorowicz and Carl Schmitt”, in Herrero / Aurell / Micelli (eds.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe*, 65–85. As de Lubac notes in *Corpus mysticum*, 288, the ancient church transformed the Pauline metaphor into a triadic form: the historical body of Christ, the sacramental body of Christ, and the ecclesial body of Christ. Subsequent exegesis only conserved two terms: the *corpus verum* and the *corpus mysticum* attributed respectively to the Eucharist and to the Church, although both eventually shifted somewhat. Before 1150, the *corpus verum* referred to the Church and the *corpus mysticum* to the Eucharist; later the references became just the opposite. As Bento explains, the denomination of the Church as a *corpus mysticum* has its origin in Pope Boniface VIII’s 1302 *Bulla Unam Sanctam*. In any case, as Kantorowicz asserts, the greatest change came with Thomas Aquinas, who, instead of *corpus mysticum*, introduced the expression *persona mystica*. Hence, Bento comments: “In reaching for the status of *corpus mysticum*, the *corpus Christi* of the High Middle Ages is transformed, and with that transformation, it is the Church itself which, in the Low Middle Ages, is transformed into a *persona mystica*” (Bento, “From the Medieval Church as a Mystical Body”, 84). This nominal change consolidated the reality of the church, which allowed for the political transference that Kantorowicz so ably describes in *The King’s Two Bodies*.

65 Franck, *Nietzsche*, 77; English translation 56.

66 See John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology*, London 1966.

67 “For just as the body is one and has many members, and all the members of the body, though many, are one body, so it is with Christ. For in the one Spirit we were all baptized into one body—Jews or Greeks, slaves or free—and we were all made to drink of one Spirit. Indeed, the body does not consist of one member but of many. If the foot would say: ‘Because I am not a hand, I do not belong to the

All these images help clarify the meaning of the metaphor of the “body of Christ.” After resurrection, the body that vanished must be searched after, as Michel de Certeau notes. Christianity is instituted around a missing body.⁶⁸ The body of Christ, which replaced the body of Israel, was then replaced by the Christian community, i. e., the Church, where he still lives. The body is a matter of transformation.

The letter to the Colossians contains a concrete reference to the place of Christ in the community’s body: “He is the head of the body, the church; he is the beginning, the firstborn from the dead, so that he might come to have first place in everything” (Colossians 1, 18). In addition, “and not holding fast to the head, from whom the whole body, nourished and held together by its ligaments and sinews, grows with a growth that is from God” (Colossians 2, 19).

This reference to Christ as head is absent in Franck’s exegesis of St. Paul; thus, his interpretation leads to an image of “compassionate love as the synthetic principle that ensures the conjunction of wills in a body, which relates them the ones to the others. The love of God in both senses of the genitive, is the bond of the body, while the death of God is its dissolution.”⁶⁹ The absence of the unifying function of the “head” appears as a kind of Nietzschean intervention in the exegesis of Paul’s texts. But, as can be seen in the previous quotations, Paul speaks of Christ as head, even though his treatment of the body of Christ evolves.⁷⁰ In fact, contrary to Paul’s bodily metaphor,

body,’ that would not make it any less a part of the body. And if the ear would say: ‘Because I am not an eye, I do not belong to the body,’ that would not make it any less a part of the body. If the whole body were an eye, where would the hearing be? If the whole body were hearing, where would the sense of smell be? But as it is, God arranged the members in the body, each one of them, as he chose. If all were a single member, where would the body be? As it is, there are many members, yet one body. The eye cannot say to the hand: ‘I have no need of you,’ nor again the head to the feet: ‘I have no need of you.’ On the contrary, the members of the body that seem to be weaker are indispensable, and those members of the body that we think less honorable we clothe with greater honor, and our less respectable members are treated with greater respect; whereas our more respectable members do not need this. But God has so arranged the body, giving the greater honor to the inferior member, that there may be no dissension within the body, but the members may have the same care for one another. If one member suffers, all suffer together with it; if one member is honored, all rejoice together with it. Now you are the body of Christ and individually members of it. And God has appointed in the church first apostles, second prophets, third teachers; then deeds of power, then gifts of healing, forms of assistance, forms of leadership, various kinds of tongues. Are all apostles? Are all prophets? Are all teachers? Do all work miracles? Do all possess gifts of healing? Do all speak in tongues? Do all interpret? But strive for the greater gifts. And I will show you a still more excellent way.”

⁶⁸ De Certeau, *La fable mystique*, 108–111.

⁶⁹ Franck, *Nietzsche*, 80; English translation 59.

⁷⁰ In fact, the image of the “head” in Paul’s writings proceeds from different sources. One includes the book of Daniel, chapter 7, which includes a prophecy of a figure who is at the same time individual and collective, the “son of man.” This close relationship between the Messiah and his community, the King and his people, was already present throughout the Old Testament. The idea of the “head” also possibly emerged as a reinterpretation of the Genesis narrative about creation, i. e., Adam as head of the creation made out of every part of the earth (Genesis 2, 7). This corresponds to Rabbinic tradition

the Nietzschean body is beheaded.⁷¹ The death of God dismembered the body’s integrity, including the possibility of having a body, unless the will to power comes to its aid.⁷² As Franck shows, once the body is the guide,⁷³ it is the unique device by means of which we can access the world; we have to accept that its existence proceeds from the miracle of its coherence.⁷⁴ The construction of the body in the course of becoming should be achieved by the will to power.⁷⁵ Yet, how is that possible given the multiple forces that inhabit the body? This becomes possible only when these diverse forces do not share the same intensity and only one of them becomes dominant.⁷⁶

going back to 150 BCE. The idea of Adam’s cosmopolitanism signified a material continuum between the human community as one body and one head.

71 Michel Foucault began one of his last courses at the Collège de France by claiming that the classical theory of sovereignty had been used for the sake of a statist and repressive theory of power and that today it is necessary to “cut off the king’s head.” It is always a question of the “head.” See Michel Foucault, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975–1976)*, Paris 1997.

72 Nachlass 1885/86, 1[58], KSA 12.25: “Von jedem unserer Grundtriebe aus giebt es eine verschiedene perspektivische Abschätzung alles Geschehens und Erlebens. Jeder dieser Triebe fühlt sich in Hinsicht auf jeden anderen gehemmt, oder gefördert, geschmeichelt: jeder hat sein eigenes Entwicklungsgesetz (sein Auf und Nieder, sein Tempo, usw.) — und dieser ist absterbend, wenn jener steigt. Der Mensch als eine Vielheit von „Willen zur Macht“: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen. Die einzelne angeblichen „Leidenschaften“ (z. B. der Mensch ist grausam) sind nur fiktive Einheiten, insofern das, was von den verschiedenen Grundtrieben her als gleichartig ins Bewußtsein tritt, synthetisch zu einem „Wesen“ oder „Vermögen“, zu einer Leidenschaft zusammengedichtet wird. Ebenso also, wie die „Seele“ selber ein Ausdruck für alle Phänomene des Bewußtseins ist: den wir aber als Ursache aller dieser Phänomene auslegen (das „Selbstbewußtsein“ ist fiktiv!)”

73 Za I, Von den Verächtern des Leibes.

74 Franck, *Nietzsche*, 176–182.

75 Franck, *Nietzsche*, 199: “La volonté de puissance assure la synthèse de la multitude d’êtres vivants qui constituent le corps.”

76 Nachlass 1888, 14[105], KSA 13.282f.: “Unsere Erkenntniß ist in dem Maaße wissenschaftlich geworden, als sie Zahl und Maaß anwenden kann ... Der Versuch wäre zu machen, ob nicht eine wissenschaftliche Ordnung der Werthe einfach auf eine Zahl- und Maßscala der Kraft aufzubauen wäre ... — alle sonstigen „Werthe“ sind Vorurtheile, Naivetäten, Mißverständnisse ... — sie sind überall *reduz*irbar auf jene Zahl- und Maß-Scala der Kraft — das *Aufwärts* in dieser Scala bedeutet jedes *Wachsen* an Werth: das *Abwärts* in dieser Scala bedeutet *Verminderung* des Werths. Hier hat man den Schein und das Vorurtheil wider sich. eine Moral, eine durch lange Erfahrung und Prüfung erprobte, bewiesene Lebensweise kommt zuletzt als Gesetz zum Bewußtsein, als *domin*ierend ... und damit tritt die ganze Gruppe verwandter Werthe und Zustände in sie hinein: sie wird ehrwürdig, unangreifbar, heilig, wahrhaft es gehört zu ihrer Entwicklung, daß ihre Herkunft *ver*gessen wird ... Es ist ein Zeichen, daß sie Herr geworden ist ...

Ganz dasselbe könnte geschehen sein mit den Kategorien der Vernunft: dieselben könnten, unter vielem Tasten und Herumgreifen, sich bewährt haben durch relative Nützlichkeit ... Es kam ein Punkt, wo man sie zusammenfaßte, sich als Ganzes zum Bewußtsein brachte, — und wo man sie *bef*ahl ... d. h. wo sie wirkten als *bef*ehlend ... Von jetzt ab galten sie als *a priori* ..., als jenseits der Erfahrung, als unabweisbar ... Und doch drücken sie vielleicht nichts aus als eine bestimmte

The political meaning of every “body” begins to appear here. Each body is a public space, and every public space is a political space governed by dominant and dominated forces. Every organ is political: “Die **letzten** Organismen, deren Bildung wir sehen (Völker Staaten Gesellschaften), müssen zur Belehrung über die ersten Organismen benutzt werden.” (Nachlass 1881, 11[316], KSA 9.563)⁷⁷

The political body, just like the individual body, is a sphere of dominating formations constructed through active and reactive forces.⁷⁸ What is imposed is not the best, but it is necessary for life. Unconscious unity is generated by the impulse to

Rassen- und Gattungs-Zweckmäßigkeit, — bloß ihre Nützlichkeit ist ihre „Wahrheit“ —“. Cf. Franck, *Nietzsche*, 185–187.

77 Nachlass 1881, 11[316], KSA 9.563f.: “Die **letzten** Organismen, deren Bildung wir sehen (Völker Staaten Gesellschaften), müssen zur Belehrung über die ersten Organismen benutzt werden. Das Ichbewußtsein ist das letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig fungirt, fast etwas Überflüssiges: das Bewußtsein der Einheit, jedenfalls etwas höchst Unvollkommenes und Oft-Fehlgreifendes im Vergleich zu der wirklich eingeborenen einverleibten arbeitenden Einheit aller Funktionen. Unbewußt ist die große Hauptthätigkeit. Das Bewußtsein erscheint erst gewöhnlich, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will — als Bewußtsein zunächst dieses höheren Ganzen, des Außer-sich. Das Bewußtsein entsteht in Bezug auf das Wesen, dem wir Funktion sein könnten — es ist das Mittel, uns einzuverleiben. So lange es sich um Selbsterhaltung handelt, ist Bewußtsein des Ich unnöthig. — So wohl schon im niedersten Organismus. Das Fremde Größere Stärkere wird als solches zuerst vorgestellt. — Unsere Urtheile über unser „Ich“ hinken nach, und werden nach Einleitung des Außer-uns, der über uns waltenden Macht vollzogen. Wir bedeuten uns selber das, als was wir im **höheren** Organismus gelten — allgemeines Gesetz. Die Empfindungen und die Affekte des Organischen sind alle längst fertig entwickelt, bevor das Einheitsgefühl des Bewußtseins entsteht. **Älteste Organismen**: chemische langsame Prozesse, in noch viel langsameren wie in Hüllen eingeschlossen, von Zeit zu Zeit explodirend und dann um sich greifend und dabei neue Nahrung an sich ziehend.”

Also Nachlass 1881, 12[163], KSA 9.604: “der einfachste Organismus ist der vollkommene — alle complicirteren sind fehlerhafter und unzählige der höheren Art gehen zu Grunde. Heerden und Staaten sind die höchsten uns bekannten — sehr unvollkommenen Organismen. Endlich entsteht, hinter dem Staate, das menschliche Individuum — das höchste und unvollkommenste Wesen, welches in der Regel zu Grunde geht und die Gebilde aus denen es entsteht zu Grunde richtet. Das ganze Pensum der Heerden- und Staatentriebe ist in seinem Innern concentrirt. Er kann allein leben, nach eigenen Gesetzen — er ist kein Gesetzgeber und **will** nicht herrschen. Sein Machtgefühl schlägt nach innen. Die sokratischen Tugenden!”

Nachlass 1887, 10[53], KSA 12.483: “Natürlicher ist unsere Stellung in politicis: wir sehen Probleme der Macht, des Quantums Macht gegen ein anderes Quantum. Wir glauben nicht an ein Recht, das nicht auf der Macht ruht, sich durchzusetzen: wir empfinden alle Rechte als Eroberungen.”

78 Nachlass 1887, 9[8], KSA 12.342: “Zum Plane. An Stelle der moralischen Werthe lauter naturalistische Werthe. Vernatürlichung der Moral. An Stelle der „Sociologie“ eine Lehre von den Herrschaftsgebilden An Stelle der „Erkenntnißtheorie“ eine Perspektiven-Lehre der Affekte (wozu eine Hierarchie der Affekte gehört). die transfigurirten Affekte: deren höhere Ordnung, deren „Geistigkeit“. An Stelle von Metaphysik und Religion die ewige Wiederkunftslehre (diese als Mittel der Züchtung und Auswahl) (8) „Gott“ als Culminations-Moment: das Dasein eine ewige Vergottung und Entgottung. Aber **darin** kein Werth-Höhepunkt sondern ein Macht-Höhepunkte”.

self-preservation. For political domination, quantity is transformed into quality. It materializes a strange dialectic between quantity and quality that allows for the creative will to pronounce a value judgment in every instance. The question is who is capable of executing this value and who is capable of embodying it.

The death of God supposes a new metaphor of the body that does not imply a long-term, hierarchical order on the political level, but rather a chaos of impulses that allow for direction in the case of the imposition of a dominant force that produces a conjunctural hierarchy. Franck recognizes this clearly: “An organ is thus at once the monument to a domination and the document of an interpretation. What does this mean? In determining the differences of power, the will to power, which is the very principle of such a determination, institutes a hierarchy.”⁷⁹ The dominant force acts by the means of interpretation.⁸⁰ Hierarchy is, then, the first result of evaluation.

Is this “interpretation” not the cultural force of great politics? The new political body is an unstable one, only possible in its unfolding. The possibility to act comes in an instant, for the sake of life, inevitable in the form of a hierarchy, but only for a short time. Finally, Franck notes, we arrive at the “instance” that must be interpreted in Nietzsche’s doctrine as a “head.”⁸¹ He sustains himself in the instance repeatedly without representing any passing, consolidation, instauration, or institutionalization.⁸² Finally, the doctrine of eternal recurrence allows us to think of a completely active body, passing from a hierarchical formation to another one depending on how the plurality of forces play out.

Manfred Riedel, who interprets eternal recurrence as a theory of time, has pointed out that, in fact, it can be thought of following the image of Janus—the union of two opposed heads that represent the two vectors of time in an instance. It symbolizes the unity of the instance that immediately dissolves into duality, an instance that is barely observable.⁸³

This instance in the infinite weakness of their passing from one dimension of time to the other represents the redemptory and transformative counterpoint of an

⁷⁹ Franck, *Nietzsche*, 229; English translation 166.

⁸⁰ Nachlass 1885/86, 2[148], KSA 12.139f.: “Der Wille zur Macht interpretirt: bei der Bildung eines Organs handelt es sich um eine Interpretation; er grenzt ab, bestimmt Grade, Machtverschiedenheiten. Bloße Machtverschiedenheiten könnten sich noch nicht als solche empfinden: es muß ein wachsen-wollendes Etwas da sein, das jedes andere wachsen-wollende Etwas auf seinen Werth hin interpretirt. Darin gleich — In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes **Interpretieren** voraus).”

⁸¹ Franck, *Nietzsche*, 409.

⁸² Franck, *Nietzsche*, 96: The death of God opens up a perspectivism and the possibility of being a completely active body and not just a reactive one.

⁸³ Manfred Riedel, *Vorspiele zur Ewigen Wiederkunft: Nietzsches Grundlehre*, Wien 2012, 82–102.

unstable body. Zarathustra celebrates his own Eucharist.⁸⁴ It is the Church that did not understand what Eucharist means, Nietzsche would say.⁸⁵

Wanting to live in this instance of “affirming” (saying yes to life) is a fundamental decision, both individual and political.⁸⁶ Nietzsche intends to recover the image of Jesus as a pure archetype. The good news is a vital praxis guided by the instance at present and not an institutional configuration governed by sacerdotal power, even if it were democratic. A pure active organism cannot exist as a political community in so far as it does not preserve order; the aspect of order is a conservative element of the political. It cannot exist as either revolution or disturbance because it would also be reactive.⁸⁷

In my view, Nietzsche intended to write a chapter of the “philosophical Bible” more than to ignite a political revolution. The Nietzschean theological-political narrative derived from the death of God seems to be a “negative political theology”, although not in the Bakuninan sense. It is compatible with many historical political-philosophical achievements, always pending concrete political decisions. The new divinities that Nietzsche enshrined do not allow for definite political transference, but rather, and at best, for occasional policy.

84 Za IV, Das Abendmahl: “An dieser Stelle nämlich unterbrach der Wahrsager die Begrüssung Zarathustra’s und seiner Gäste: er drängte sich vor, wie Einer, der keine Zeit zu verlieren hat, fasste die Hand Zarathustra’s und rief: „Aber Zarathustra! [...] Diess aber war der Anfang von jener langen Mahlzeit, welche „das Abendmahl“ in den Historien-Büchern genannt wird. Bei derselben aber wurde von nichts Anderem geredet als vom höheren Menschen.” Nachlass 1884/85, 31[63], KSA 11.391: “Das Abendmahl. Das Lied des Lachenden. Die Begrüßung. Das Abendmahl. Die Improvisation. Die Rosenrede.” Nachlass 1884/85, 32[16], KSA 11.416: “Die Begrüßung. Das Abendmahl. Vom höheren Menschen. Das Lied des Zauberers. Von der Wissenschaft. Der Nachtsch-Psalme. Der Auferstandene.”

85 AC 22: “Das Christenthum hatte barbarische Begriffe und Werthe nöthig, um über Barbaren Herr zu werden: solche sind das Erstlingsopfer, das Bluttrinken im Abendmahl, die Verachtung des Geistes und der Cultur; die Folterung in allen Formen, sinnlich und unsinnlich; der grosse Pomp des Cultus. Der Buddhismus ist eine Religion für späte Menschen, für gütige, sanfte, übergeistig gewordne Rassen, die zu leicht Schmerz empfinden (— Europa ist noch lange nicht reif für ihn —): er ist eine Rückführung derselben zu Frieden und Heiterkeit, zur Diät im Geistigen, zu einer gewissen Abhärtung im Leiblichen.” Encore: AC 32: “Freilich bestimmt der Zufall der Umgebung, der Sprache, der Vorbildung einen gewissen Kreis von Begriffen: das erste Christenthum handhabt nur jüdisch-semitische Begriffe (— das Essen und Trinken beim Abendmahl gehört dahin, jener von der Kirche, wie alles Jüdische, so schlimm missbrauchte Begriff) Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn.”

86 To live the way you desire to live is the only possible action that deserves resurrection. Nachlass 1881, 11[161], KSA 9.503: “Nicht nach fernem unbekanntem Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen in Ewigkeit so leben wollen! — Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran.”

87 If we put the political question in Vanessa Lemm’s terms in *The Animal Philosophy of Nietzsche*, 152–156, it makes culture, rather than civilization, possible.

Bibliography

- Agamben, Giorgio: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed., trans., and introd. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA 1999
- Altizer, Thomas J. J. / Hamilton, William: *Radical Theology and The Death of God*, New York 1966
- Altizer, Thomas J. J.: “Theology and the Death of God”, *The Centennial Review* 8 (1964), 129–146
- Assmann, Jan: *Herrschaft und Heil: Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Munich 2000
- Bento, Antonio: “From the Medieval Church as a Mystical Body to the Modern State as a Mystical Person: Ernst Kantorowicz and Carl Schmitt”, in Montserrat Herrero / Jaume Aurell / Angela Miceli (eds.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe: Discourses, Rites and Representations*, Turnhout 2017, 65–85
- Biser, Eugen: “Der totgesagte Gott: Zur Herkunft und Bedeutung von Nietzsches ‘Gott ist tot’”, *Lebendiges Zeugnis* 23 (1968), 53–66
- Blanton, Ward / Vahanian, Noelle / Robbins, Jeffrey W. / Crockett, Clayton: *An Insurrectionist Manifesto: Four New Gospels for a Radical Politics*, New York 2016
- Caputo, John D. / Vattimo, Gianni: *After the Death of God*, ed. Jeffrey W. Robbins, New York 2007
- Caputo, John D.: *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington, IN 2006
- Cavell, Stanley: *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago 1990
- Certeau, Michel de: *La fable mystique (XVI-XVII siècle)*, Paris 1982
- Conway, Daniel: *Nietzsche and the Political*, London 1996
- Cox, Harvey: *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, New York 1966
- Crockett, Clayton: *Radical Political Theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York 2011
- Deane, David: *Nietzsche and Theology: Nietzschean Thought in Christological Anthropology*, Aldershot 2006
- Dombowsky, Don: *Nietzsche’s Machiavellian Politics*, London 2004
- Drochon, Hugo: *Nietzsche’s Great Politics*, Princeton, NJ 2016
- Esposito, Roberto: *Bios: Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires 2006
- Esposito, Roberto: *Immunitas: Protección y negación de la vida*, Buenos Aires 2009
- Fossen, Thomas: “Nietzsche’s Aristocracy Revisited”, in Herman W. Siemens / Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche’s Legacy for Political Thought*, Berlin 2008, 299–318
- Foucault, Michel: *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975–1976)*, Paris 1997
- Franck, Didier: *Nietzsche and the Shadow of God*, trans. Bettina Bergo and Philippe Farah, Evanston, IL 2012
- Franck, Didier: *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, Paris 1998
- Hamilton, William: “The Death of God Theology”, *The Christian Scholar* 48 (1965), 27–48
- Hatab, Lawrence: *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*, Chicago 1995
- Heidegger, Martin: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950
- Herrero, Montserrat: “Carl Schmitt’s Political Theology: The Magic of a Phrase” in Montserrat Herrero / Jaume Aurell / Angela Miceli (eds.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe: Discourses, Rites and Representations*, Turnhout 2017, 23–43
- Herrero, Montserrat, “The Early Modern ‘Philosophical Bible’ and the Supposedly Secular Modern State”, *The European Legacy*, 22.1 (2017), 31–49
- Herrero, Montserrat: *The Political Discourse of Carl Schmitt: A Mystic of Order*, Lanham, MD 2015

- Herrero, Montserrat: "Variaciones hegelianas de la crítica bíblica ilustrada: El espíritu frente a la letra", *Scripta Teológica* 50 (2018), 275–302
- Kantorowicz, Ernst H.: *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, NJ 1997
- Kearney, Richard: *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, IN 2001
- Keller, Katherine: *Face of the Deep: A Theology of Becoming*, Abingdon 2003
- Knoll, Manuel / Stocker, Barry (eds.): *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014
- Latré, Stijn: "Heidegger, Girard on 'The Death of God'", *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 299–305
- Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*, Oxford 2007
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche y el devenir de la vida*, Santiago de Chile 2014
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Santiago de Chile 2013
- Lemm, Vanessa: *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, New York 2009
- Lemm, Vanessa: "Nietzsches Vision einer neuen Aristokratie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2008), 365–383
- Losurdo, Domenico: *Nietzsche, il ribelle aristocratico: Biografia intellettuale e bilancio critico*, Turin 2002
- Lubac, Henri de: *Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Paris 2009
- Manoussakis, John P.: "The Philosopher-Priest and the Mythology of Reason", *Analecta Hermeneutica* 4 (2012), 1–18
- Martel, James: *Divine Violence: Walter Benjamin and the Eschatology of Sovereignty*, New York 2012
- Meier, Heinrich: *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine Philosophische Auseinandersetzung*, Munich 2017
- Milbank, John: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990
- Müller-Seyfarth, Winfried H.: *Die modernen Pessimisten als décadents: Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, Würzburg 1997
- Negri, Antonio: *Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt, Minneapolis, MN 1999
- Ottmann, Henning: *Geschichte des Politischen Denkens: Die Neuzeit*, Stuttgart 2008
- Ottmann, Henning: *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2nd edn., Berlin 1999
- Parra, José Daniel: *Heidegger's Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future*, Lanham, MD 2019
- Raschke, Carl A.: *The End of Theology*, Aurora, CO 1999
- Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004
- Riedel, Manfred: *Vorspiele zur Ewigen Wiederkunft: Nietzsches Grundlehre*, Wien 2012
- Robbins, Jeffrey W.: *Radical Democracy and Political Theology*, New York 2011
- Robinson, John A. T.: *Honest to God*, Philadelphia, PA 1972
- Robinson, John A. T.: *The Body: A Study in Pauline Theology*, London 1966
- Schmitt, Carl: *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. and introd. George Schwab, forew. Tracy B. Strong, Chicago 2005
- Siemens, Herman W. / Roodt, Vasti (eds.): *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*, Berlin 2008
- Taylor, Mark C.: *Erring: A Postmodern A/theology*, Chicago 1984
- Vahanian, Gabriel: *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*, New York 1961
- Valadier, Paul: "Mort(s) de Dieu et luxuriance du divin", *Revista Portuguesa de Filosofia* 57 (2001), 47–59

Valadier, Paul: *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris 1974

Valadier, Paul: *Nietzsche l'intempêtif*, Paris 2000

Vattimo, Gianni: *Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*, Milano 2002

Volpi, Franco: *Il Nichilismo*, Rome 1996

Westphal, Merold: *Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith*, New York 2001

Winqvist, Charles E.: *Epiphanies of Darkness*, Minneapolis, MN 1986

Felipe G. A. Moreira

The Will to Synthesis: Nietzsche, Carnap and the Continental- Analytic Gap

Abstract: This essay presupposes that Friedrich Nietzsche and Rudolf Carnap champion contrasting reactions to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes. Nietzsche embraces a libertarian reaction that is in agreement with his anti-democratic aristocratic political views, whereas Carnap endorses an egalitarian reaction aligned with his democratic and socialist political views. After characterizing these reactions, the essay argues for two claims. The first claim is that the stated contrasting reactions are to be considered, not only by the few scholars who are interested both in Nietzsche's and Carnap's writings, but by a far larger group that includes those who have addressed the continental-analytic gap; those who are concerned with the development of contemporary philosophy; and/or those who are interested in the writings of Michel Foucault, Jacques Derrida, David Lewis and/or Peter van Inwagen. The second claim is that we have to entertain a synthesis of Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian reaction in order to overcome the continental-analytic gap.

Keywords: Carnap, Metaphysical disputes, Continental-analytic gap, Synthesis

Introduction

Consider three quite distinct writings: Plato's *Republic*; the Bible; and Richard Rorty's 1992 autobiographical essay, *Trotsky and the Wild Orchids*, gathered in his 1999 *Philosophy and Social Hope*. Regardless of their differences, these writings serve to illustrate a distinction between two kinds of practices. These are the "libertarian" practices and the "egalitarian" practices. To put it in Platonic terms, an example of a libertarian practice is that of seeking to satisfy one's own pleasures (e. g., the pleasures of knowing, being admired and making a profit), regardless as to whether such an action benefits one's community. An example of an egalitarian practice is that of sacrificing such pleasures for the sake of following the rules of one's community. To borrow

Acknowledgment: I would like to thank the University of Miami's Ethics and Philosophy Summer Internship program for having financed (during the summer of 2018) the research that ultimately led to this essay. I also would like to thank the anonymous referees of *Nietzsche-Studien* as well as Berit Brogaard, Otávio Bueno, Markus Gabriel, Amanda Moreira, Irene Olivero, Mark Rowlands and Michael Slote for valuable comments on previous versions of this article. I am also grateful for Nicolas Nicola for having proofread my article.

from the Bible's terminology, an example of a libertarian practice is that of selfishly acting in accordance with one's own will, regardless of God's will. An example of an egalitarian practice, on the other hand, is that of doing the opposite by altruistically acting in accordance with God's will, regardless of one's own will. To use Rorty's words, an example of a libertarian practice is that of pursuing one's "private, weird, snobbish, incommunicable interests" (e. g., an interest for "wild orchids"), regardless as to whether such interests promote social justice.¹ In contrast, an example of an egalitarian practice is that of promoting social justice, while sacrificing one's own idiosyncratic interests.

More precisely, by a libertarian practice, I would like to understand a particular kind of action: namely, an action that privileges individualistic tendencies of either consciously or unconsciously acting in accordance with, and contributing to bring about (or, to put it in Nietzschean terms, to "affirm"), one's own singularity and/or those of others, while problematizing the constraints that any kind of community imposes upon such singularities. In contrast, by an egalitarian practice, I understand an action that privileges communitarian tendencies to either consciously or unconsciously contribute to creating a really universal community, while seeking to attenuate one's own singularity and/or the singularity of others, especially those whose practices violate the norms of merely particular communities. A merely particular community, let us assume, is a narrow community that exclusively seeks to defend the interests of a limited group of persons, such as that of all white, male, heterosexual, wealthy North Americans or Europeans. A really universal community is one that seeks to defend the interests of all beings, or at least all persons, regardless of their race, nationality, gender, income, etc.

I do not aim to engage in exegetical work on Plato's *Republic*, the Bible or Rorty's writings. Yet, a plausible interpretation of the latter, I assume, is that they are attempts to promote some sort of synthesis between libertarian and egalitarian practices. I will spell out more precisely what I mean by a synthesis in what follows. For now, I would like to emphasize that I am inclined to conclude that the ideal political community described by Socrates in Plato's *Republic* would be one in which persons would satisfy their own pleasures by following the rules of the ideal community (and vice versa). It also seems plausible that the Bible can be read as praising those whose individual wills are hardly distinguishable from God's will. Furthermore, I do not think that it is very problematic to interpret Rorty as a philosopher who aimed to satisfy his idiosyncratic interests and promote social justice at the same time. In Rorty's words, he was someone who "wanted a way to be both an intellectual and spiritual snob and a friend of humanity — a nerdy recluse and a fighter for justice".² Another issue that I cannot approach is whether Plato's *Republic*, the Bible or Rorty successfully promoted some

¹ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York 1999, 6.

² Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 8.

sort of synthesis of libertarian and egalitarian practices. Indeed, one might claim that this is not the case inasmuch as these writings fail to promote both of these practices. In other words, someone (say, influenced by Friedrich Nietzsche) might argue that Plato's *Republic*, the Bible and/or Rorty's works have failed to be really libertarian because they have served to excessively constrain people's individualistic tendencies. In contrast, someone (say, influenced by Rudolf Carnap) might also argue that these writings have failed to be really egalitarian pieces; instead of defending the interests of a really universal community, Plato's *Republic*, the Bible and Rorty only defended the interests of merely particular communities: respectively, say, the ancient Greek community, the Christian community, and the American community of the late twentieth and early twenty-first century.

For the purpose of this essay, it is crucial to note that the distinction between libertarian and egalitarian practices has an important implication for metaphysics. More precisely, what is crucial is that Nietzsche and Carnap champion contrasting reactions to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes: Nietzsche embraces a libertarian reaction that runs in agreement with his anti-democratic aristocratic political views, whereas Carnap endorses an egalitarian reaction aligned with his democratic and socialist political views. This claim is presupposed in the present essay.³ "Metaphysical disputes" is used here as an umbrella term that covers two kinds of disagreements that may be associated with metaphysics (broadly understood): theoretical metaphysical disputes regarding claims (e. g., there is evil, there is a thing-in-itself, and there is consciousness), and practical metaphysical disputes regarding practices (e. g., those of addressing the theoretical metaphysical dispute over the existence of consciousness as opposed to addressing the theoretical metaphysical disputes over the existence of evil or a thing-in-itself). A libertarian reaction is that of theoretically defending claims that are to provoke dissensus, while practically resisting egalitarian practices and promoting libertarian ones. An egalitar-

³ I have developed this claim in Felipe G. A. Moreira, "Overcoming Metametaphysics: Nietzsche and Carnap", *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 240–271, which also spells out several points that Nietzsche and Carnap have in common, starting from the fact that they are both interested in the "overcoming" (*Überwindung*) of metaphysics. For other readings that stress such points, see Steven D. Hales, "Nietzsche on Logic", *Philosophy and Phenomenological Research* 56.4 (1996), 819–835; Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000; Gottfried Gabriel, "Carnap's 'Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language': A Retrospective Consideration of the Relationship between Continental and Analytic Philosophy", in Paolo Parrini / Wesley C. Salmon / Merrilee H. Salmon (eds.), *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, University Park, PA 2003, 30–42; Abraham D. Stone, "Heidegger and Carnap on the Overcoming of Metaphysics", in Stephen Mulhall (ed.), *Martin Heidegger*, London 2006, 217–244; Carl B. Sachs, "What is to be Overcome? Nietzsche, Carnap, and Modernism as the Overcoming of Metaphysics", *History of Philosophy Quarterly* 28.3 (2011), 303–318; and Thomas Mormann, "Carnap's *Boundless Ocean of Unlimited Possibilities*: Between Enlightenment and Romanticism", in Pierre Wagner (ed.), *Carnap's Ideal of Explication and Naturalism*, New York 2012, 63–78.

ian reaction is that of doing the exact opposite, that is, to theoretically defend claims regarding which consensus is to be reached, while practically resisting libertarian practices and promoting egalitarian ones.

The claim that Nietzsche champions a libertarian reaction, whereas Carnap endorses an egalitarian reaction is an example of what I call a metametaphysical descriptive claim. Metametaphysical descriptive claims are about metaphysical disputes, approaches to metaphysical disputes and/or reactions to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes. In contrast, a metametaphysical normative claim is a practical suggestion about how to deal with such metaphysical disputes, approaches and/or reactions. Likewise, what is crucial for the purpose of this essay is to underline that it is inspired by the stated plausible reading of Plato's *Republic*, the Bible and Rorty's article in making cases for the following two metametaphysical normative claims:

- (1) The contrast between Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian reaction is to be considered, not only by the scholars (named in footnote 3) who are interested in both of these philosophers' works, but by a far larger group of philosophers that includes those who have addressed the continental-analytic gap; those who are concerned with the development of the history of twentieth- and twenty-first-century philosophy; and/or those who are interested in the works of Michel Foucault, Jacques Derrida, David Lewis and/or Peter van Inwagen.⁴
- (2) It is necessary to entertain a synthesis of Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian reaction to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes.

⁴ Michel Foucault, *History of Madness*, ed. and trans. Jean Khalfa, trans. Jonathan Murphy, Oxford 2006; Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles / Eperons: Les Styles de Nietzsche*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979; David Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Malden, MA 1986; Peter van Inwagen, "Freedom to Break the Laws", *Midwest Studies in Philosophy* 28 (2004), 334–350. The aforementioned group includes: Richard Rorty himself (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ 1979; *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989; *Philosophy and Social Hope*) as well as Hilary Putnam (*Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, IN 2008), Bernard Williams (*Ethics and the Limits of Inquiry*, London 2006), Gary Gutting (*What Philosophers Know: Case Studies in Recent Analytic Philosophy*, Cambridge 2009), Adrian W. Moore (*The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge 2012), Markus Gabriel (*Why the World Does Not Exist*, trans. Gregory Moss, Cambridge 2012; *I am not a Brain: Philosophy of Mind for the Twenty-First Century*, trans. Christopher Turner, Cambridge 2017), Todd May (*Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, University Park, PA 1997), Daniel Nolan (*David Lewis*, Kingston 2002), those who contributed to Jack Reynolds / James Chase / Ed Mares / James Williams (eds.), *Postanalytic and Metacontinental: Crossing Philosophical Divides*, London 2010; Scott Soames (*The Analytic Tradition in Philosophy*, vol. I: *The Founding Giants*, Princeton, NJ 2014; *The Analytic Tradition in Philosophy*, vol. II: *A New Vision*, Princeton, NJ 2017), those who contributed to the essays gathered in John A. Keller (ed.), *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*, Oxford 2017, etc.

1 Beyond Nietzsche and Carnap

A reason for embracing (1) is that, throughout the last century, several continental philosophers, such as Foucault and Derrida, were influenced by Nietzsche's libertarian reaction. On the other hand, these philosophers did not pay much attention (if any at all) to Carnap's egalitarian reaction. Consider, for instance, Foucault's *History of Madness* (1961). This work deals with a genealogical issue that most analytic philosophers, practically speaking, have simply not considered: how and why are some claims about madness, mentally disordered or allegedly mentally disordered persons became widely shared throughout the seventeenth and up to the twentieth century. Examples of such claims are: "the meaning and the reference of the term 'madness' have not significantly changed over the last four centuries or so"; "in diagnosing someone as being mentally disordered, psychiatrists have usually respected scientific standards that have not significantly changed over the last four centuries or so"; and "psychiatry has not mainly served to isolate those who exhibit deviant behavior (e. g., men who engage in sexual intercourse with other men)". In aiming to articulate a thought-provoking history of psychiatry, Foucault rejects all of these claims. In doing so, it is plausible to read him as someone who aimed to provoke dissensus, and to even shock or embarrass, especially those in the community, or the "herd" of people, who have presupposed the stated claims.

Practically speaking, simply by publishing *History of Madness*, Foucault seems to resist the egalitarian practice of isolating the so called "sick" or "mentally disordered" in mental institutions for the sake of protecting the supposedly "healthy" or "mentally sane" part of the community. He also seems to promote the libertarian practice of problematizing these institutions on the basis that they are ultimately hypocritical ones, that is, while speaking in the name of apparently "peaceful" notions of "science" and/or "treatment", such institutions would have fought a quite violent "war" against persons (especially "deviants") by overly constraining and even pathologizing their singularities.⁵ As several interpreters, such as Todd May and Gary Gutting have indicated,⁶ then, Foucault's approach was certainly inspired by Nietzsche. Ultimately, Foucault often appears to point to Nietzsche's political task of resisting the "diseased" egalitarian practices and promoting the "healthy" libertarian ones.⁷

Derrida seems to be a similar case. Consider his take on Nietzsche himself, *Spurs: Nietzsche's Styles* (1978). In this work, as in most of his writings, Derrida addresses a matter that, practically speaking, analytic philosophers have likewise not usually

⁵ For a detailed take on Foucault's views on violence, see Leonard Lawlor, *From Violence to Speaking Out: Apocalypse and Expression in Foucault, Derrida and Deleuze*, Edinburgh 2016.

⁶ Todd May, *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, University Park, PA 1992; Gary Gutting, *Thinking the Impossible: French Philosophy since 1960*, Oxford 2011.

⁷ For a detailed take on this task, see Moreira, "Overcoming Metametaphysics", 260.

discussed: the quarrel over the idea that there are exegetical claims about certain texts (especially, philosophical ones) that cannot be rationally contradicted. Throughout his works, Derrida suggests that no such claim can be obtained. A claim that seems to contradict this suggestion, and that was canonical among Nietzsche's interpreters by the time Derrida was writing, is: "Nietzsche has sexist views on women". Derrida problematizes this reading. He does so by considering other passages of Nietzsche's works rarely taken into account, reading famous passages anew and pointing toward the plausibility of a uniquely thought-provoking interpretation: that Nietzsche's philosophy is "feminine" and, indeed, more "feminine" than that of most so-called feminists who are still rooted in "phallogocentric" thinking. In suggesting so, it is plausible to read Derrida as someone who seeks to provoke dissensus and even to shock or embarrass, especially those who are part of the community or "herd" that embraced (or "constructed") a canonical reading.

Derrida, thus, seems to resist an egalitarian practice of this community, namely the practice of taking for granted Nietzsche's canonical reading, say, for the sake of establishing a common criterion to evaluate exegetical claims about Nietzsche's writings. He also implicitly promoted the libertarian practice of problematizing educational philosophical institutions, especially French ones, that focus on the history of philosophy and that employ standardized tests on the history of philosophy to hire professors as well as to evaluate students. It seems that Derrida's point is that, in implicitly speaking in the name of a quite narrow notion of *logos*, such institutions excessively constrain their members' singularities, especially the singularities of those whose ways of thinking are too "feminine". This would be so because these institutions would have constructed canonical readings as if the supporters of these readings were authorities who are never to be contradicted; Derrida suggests that this situation renders the articulation of thought-provoking interpretations of philosophical writings, like his own readings, extremely difficult.

Now let us paraphrase a claim that John Richardson made about Nietzsche: it appears that the strongest kind of claim any single reading of Foucault or Derrida can plausibly make for itself is to pick one voice or aspect of their writings and show that voice as somehow dominant, somehow subordinating the many other incompatible voices that are also available.⁸ The above exegetical remarks about Foucault and Derrida are hopefully sufficient to back up the claim that one of their voices is a Nietzschean voice. It is not this essay's aim, though, to articulate detailed readings of Foucault and Derrida that show how this voice dominates others, such as, say, Foucault's more Kantian voice; Derrida's more Jewish voice; Foucault's and Derrida's more egalitarian voices; etc.

⁸ Richardson's claim is that "the strongest kind of claim any single reading [of Nietzsche] can plausibly make for itself [is] to pick *one* voice or aspect in Nietzsche's writings, and show how to see that voice as somehow dominant, somehow trumping or subordinating the many other incompatible voices also there" (John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004, 9).

What is crucial here is to emphasize that, in the institutional context of analytic philosophy (e. g. most philosophy departments in the United States), norms, such as the following one, are usually implicitly embraced: one should not even mention Foucault or Derrida or their likes, unless one wishes to mock the alleged “absurdity” of their writings. In other words, mockery is accepted and perhaps even encouraged by analytic philosophers who, nevertheless, have never carefully addressed the writings of these French philosophers or taken Nietzsche’s libertarian reaction into account. Basic observation also indicates that, in the institutional contexts of continental philosophy (e. g. several philosophy departments in France or literature departments in the United States), an equally distinct set of norms is often endorsed. An example is the norm that one should not mention analytic philosophers, unless it is to mock the alleged “naivety” of their thinking, that is, certain mockeries are also embraced by some continental philosophers, especially those who ignore Carnap’s egalitarian reaction to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes. So, what counts as a “serious philosopher” varies quite dramatically from analytic to continental contexts.

A second reason for accepting (1) is that Carnap’s reaction has influenced several analytic philosophers who, nonetheless, practically ignored Nietzsche’s libertarian reaction. Examples of such philosophers are Lewis and van Inwagen. Consider Lewis’s *On the Plurality of Worlds* (1986). This book’s focus is on a theoretical metaphysical dispute that, practically speaking, most continental philosophers have ignored: whether there are concrete possible worlds that are neither spatial-temporally nor causally connected to our world. Lewis endorses modal realism: the thesis that these worlds do exist. Arguably, modal realism has caused more dissensus, is more thought-provoking and even more shocking than Foucault’s history of psychiatry or Derrida’s reading of Nietzsche. Yet, it does not seem that Lewis aimed to provoke dissensus or to shock his readers. Rather, in defending modal realism, his aim seems to be that of reaching consensus. Under the influence of Robert Nozick,⁹ Lewis, for instance, criticizes a coercive use of language on the basis that such use functions as an implicit threat; ultimately, it renders any kind of “democratic” debate improbable. What characterizes such a coercive use of language are expressions, such as: “you *must* believe the conclusion of my *knockdown* argument”. According to Lewis, there seems to be no knockdown argument in philosophy, “or [at least] hardly ever [given that] Gödel and Gettier may have done it”.¹⁰

Lewis also presupposes that philosophers are to “measure the price” in attempting to achieve a common philosophical “equilibrium”.¹¹ With this, as it were, busi-

⁹ Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974; *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981.

¹⁰ David Lewis, *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford 1983, x.

¹¹ Lewis, *Philosophical Papers*, x.

ness-centric metaphor (“measure the price”), Lewis means that, once opponents have understood one another’s philosophical claims as well as articulated their respective arguments and counter-arguments, they should take another step: to compare their contrasting conjunction of claims in seeking to spell out which one of them maximizes theoretical virtues. Lewis presupposes that the theoretical virtues that need consideration are, as Willard van Orman Quine indicates, “conservatism, generality, simplicity, refutability and modesty”.¹² Lewis does not precisely spell out whether such virtues have the same or distinct weights. He also does not justify why one is to attempt to maximize such theoretical virtues in the first place. What seems crucial, for him, is that a common philosophical “equilibrium” is to be reached whenever, after measuring the price of their respective conjunction of claims, two or more philosophers are convinced that one of such conjunctions maximizes theoretical virtues while being more likely true than its alternatives.

It is important at this point to note that my approach is influenced by George A. Reisch.¹³ I take for granted his claim that, especially after World War II, several (if not most) analytic philosophers who have been educated and/or employed in research universities in the United States have conceived of themselves as politically neutral. Nothing indicates that Lewis is an exception to this alleged apolitical analytic tradition. Therefore, it would be very problematic to attribute to him a conscious commitment to Carnap’s political task of promoting “healthy” egalitarian practices, while resisting “diseased” libertarian ones.¹⁴ However, regardless of his alleged political neutrality, Lewis promotes at least one egalitarian practice shared by Carnap by simply publishing *On the Plurality of Worlds*. The practice I have in mind is that of doing philosophy by defending one’s views with detailed arguments whose rules of inference are widely shared by a community, while opposing and seeking to convince one’s opponents — at least the superficial opponents who, in Lewis’s case, are those who agree that modal realism is to be discussed in the first place. In taking this practice for granted, Lewis implicitly resists the libertarian practice of doing philosophy differently, say, by following Nietzsche, Foucault or Derrida in relying on more upfront rhetorical devices that challenge any interpretation and problematize widely shared, but (in these philosophers’ views) very narrow or simplistic views on what counts as an “argument”, “science”, “logos”, etc.

There are a number of such upfront rhetorical devices, such as: articulating a conjunction of thought-provoking aphorisms without providing any explicit justification for them; relying on several considerably poetic statements without explicitly spelling out their meanings; problematizing the distinction between literal and meta-

¹² Willard van Orman Quine, *Pursuit of Truth*, Cambridge, MA 1992, 20.

¹³ George A. Reisch, *How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge 2002.

¹⁴ For a take on this task, see Moreira, “Overcoming Metametaphysics”, 260.

phorical senses; ironically playing with the dual sense of certain words; not defining the meaning of technical terms and shifting their meanings with context; mocking one's opponents in seeking to spell out how hypocritical or at least ignorant they really are in presupposing simplistic notions of "argument", "science", "psychiatric treatment", "reason", "logos", "justification", "clarity", etc. Regardless whether Lewis is aware, then, he problematically points to Carnap's egalitarian political task and, hence, contradicts Nietzsche's libertarian stance. The same seems to be the case with van Inwagen.

Regardless of van Inwagen's purported political neutrality, throughout his writings he promotes the same egalitarian practice promoted by Carnap and Lewis. While also criticizing coercive uses of language and pointing toward the impossibility of knockdown arguments in philosophy, van Inwagen implicitly resists the same libertarian practice Carnap and Lewis reject. Consider his 2004 essay, *Freedom to Break the Laws*. This essay explicitly reminds one of Carnap's "depression" concerning the overwhelming lack of consensus in philosophy that cannot be found in logic and in the empirical sciences.¹⁵ Van Inwagen approaches a traditional theoretical metaphysical dispute that Foucault and Derrida have simply not focused on: the dispute whether free will and determinism are compatible. For van Inwagen, this is not the case, whereas Lewis points to a distinct direction in claiming that free will is, after all, compatible with determinism.¹⁶

Furthermore, van Inwagen problematizes the aim pursued by Lewis of "measuring the price" while attempting to achieve a common philosophical equilibrium. The problem, van Inwagen argues, is that even philosophers from the same period (e.g. American philosophers born in the 1940s, such as van Inwagen and Lewis themselves) and tradition (e.g. post-war Anglo-American analytic philosophy) have not usually reached a common philosophical equilibrium.¹⁷ Regardless as to whether this is in fact the case, or whether van Inwagen's argument for this claim is persuasive, what matters here is that he still seeks to achieve and values consensus. This is indicated by the fact that, in contrast to Nietzsche, van Inwagen still aims to affect "people's opinions" in attempting to make them agree with him.¹⁸ In pursuing this goal, van Inwagen seeks to convince his opponents — at least the superficial ones, like Lewis — that incompatibilism is true (or at least more likely true, plausible or persuasive) than compatibilism.

15 Compare van Inwagen, "Freedom to Break the Laws", 334–335, and Rudolf Carnap, *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle, IL 1963, 3–86: 44–45.

16 David Lewis, "Are We Free to Break the Laws?", in *Philosophical Papers*, vol. II, Oxford 1986, 291–298.

17 Van Inwagen, "Freedom to Break the Laws", 340–343.

18 Van Inwagen, "Freedom to Break the Laws", 350.

In sum, the contrast between Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian reaction — outlined in metametaphysical normative claim (1) — has to be taken seriously not only by the few scholars who are interested in both of these philosophers' works, but much more so by the aforementioned far larger group of philosophers. In the following sections, I am going to explain and articulate an argument for this essay's second metametaphysical normative claim (2), that is, the claim that we should promote a synthesis of Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian stance.

2 A Synthesis

To put it in a Nietzschean-like metaphorical way, the practice of doing a synthesis between Nietzsche's libertarian reaction and Carnap's egalitarian reaction is comparable to that of preparing a drink. Think, for instance, about *Caipirinha*. This is a mix of the Brazilian quite heavy alcoholic drink, *cachaça*, with three other "Apollonian" ingredients that attenuate *cachaça*'s "Dionysian" effects: lemon, sugar and ice. Let us say that *cachaça* stands for Nietzsche's libertarian reaction, whereas the other ingredients represent Carnap's egalitarian reaction. To put it in a more Carnapian-like literal way, the practice of creating a synthesis between Nietzsche's and Carnap's respective positions has to fulfill three tasks. The first task is to bring these contrasting reactions to light, instead of merely presupposing them, like several continental and analytic philosophers have done especially after World War II. The second task is to problematize Nietzsche's reaction by means of Carnap's and vice versa so that the shortcomings of their respective philosophical projects are avoided. Finally, the third task is to foreground the positive aspects of Nietzsche's and Carnap's philosophical projects for the overcoming of metaphysics. Thus far, I have pursued the first of these tasks. I will now explain and pursue the other two tasks.

Consider that, in relying on his libertarian reaction, Nietzsche sometimes goes as far as suggesting that we should not even attempt to justify our normative claims and practices; we would simply not be valuable "herd animals" if we were seeking to do so. In Nietzsche's words, "honorable things, like honorable people do not go around with their reasons in their hand. It is indecent to show all five fingers. *Nothing with real value needs to be proved first*" (TI, Socrates 5, my emphasis).¹⁹ Note that there may be passages in Foucault or Derrida that also point to this excessively libertarian direction, even though, instead of giving up the search for any kind of "proof", these French philosophers might have merely attempted to problematize what counts as a "proof" as well as to revise traditional notions of "proof" in relying on the stated upfront rhetorical devices. From the perspective of Carnap's egalitarian reaction,

¹⁹ *Twilight of the Idols*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005.

however, Nietzsche's claim above is a shortcoming of his project. Such a shortcoming indicates that he considerably, and imprudently, overpraises individualistic tendencies over communitarian ones.

It is also important to emphasize that Nietzsche overpraises historical figures like "Napoleon", "Alcibiades", "Caesar" and "Hohenstaufen Frederick II" (BGE 199–200).²⁰ Assuming that the latter have lived an extremely libertarian life, Nietzsche takes these figures as representing standards of health, regardless of the overwhelming and not particularly subtle violence they engaged in. This is not a view that can be found in Foucault's or Derrida's writings. In this respect, my argument is aligned with analytic philosophers to some extent, Nietzsche's views about Napoleon Bonaparte, Alcibiades, Caesar and Frederick II appear to be an "absurd" and seem to provide ample reasons for taking Nietzsche to be a proto-Nazi. Indeed, Carnap himself sometimes suggests as much in his unpublished manuscripts.²¹ In other words, if Nietzsche took the likes of Napoleon Bonaparte and Caesar to be standards of health, perhaps, he could have made a similar case for Hitler or Mussolini.

Carnap relies on his egalitarian reaction when he goes as far as claiming that those who engage in metaphysics resort to a cognitively meaningless use of language, that is, a use of language that disrespects Carnap's early conditions for cognitive meaning embraced, for instance, in his seminal *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1931).²² According to these conditions, a statement that is neither a tautology nor a contradiction is cognitively meaningful if and only if it respects the syntactic rules of modern logic, and the verification principle, by only containing words that are part of, or reducible to, the words contained in "protocol sentences", that is, sentences that refer to what is immediately apprehensible by the senses.²³ In 1931, then, Carnap claims that object-level metaphysical statements (e. g., Heidegger's statement, "the nothing nothings") are cognitively meaningless insofar as they disrespect such conditions.²⁴ Carnap, as is well-known, attenuates such condi-

20 *Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2001.

21 See Moreira, "Overcoming Metametaphysics". Carnap's manuscripts remain unpublished and are held by the Archive of Scientific Philosophy at the University of Pittsburgh's Hilman Library. The manuscript I have in mind is from 1918 and can be found in this library's archive under the title: "Schema für den 9. Rundbrief", code: RC 081–22–05. Moreover, note that Bertrand Russell also suggests that Nietzsche was a proto-Nazi (Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York 1945, 770).

22 Also see this article's English translation "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, trans. Arthur Pap, New York 1959, 60–81.

23 Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", 63.

24 This is how Arthur Pap translates the sentence "Das Nichts nichtet". See Rudolf Carnap, "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241: 230, as well as Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", 70. Heidegger's sentence itself is "Das Nichts selbst nichtet". See Martin Heidegger, "Was ist Metaphysik?", in *Gesamtausgabe*, vol. IX, Frankfurt a. M. 1976, 114.

tions, at least as early as in his *Logical Syntax of Language* (1937), where he embraces the “*Principle of Tolerance: It is not our business to set up prohibitions, but to arrive at conventions*”.²⁵ He also states that “*in logic, there are no morals*”.²⁶ The reason is that “everyone is at liberty to build up his own logic, i. e., his own form of language, as he wishes. All that is required of him is that, if he wishes to discuss it, he must state his method clearly, and give syntactical rules instead of *philosophical arguments*”.²⁷ Also consider Carnap’s *Empiricism, Semantics, and Ontology* (1950), which reflects his position during the 1950s. This paper suggests a broader condition for cognitive meaning: words and statements have cognitive meaning if and only if they respect the syntactical and semantical rules of any conventional formal language. The late Carnap calls these formal languages linguistic frameworks.

Like most contemporary analytic philosophers, Lewis and van Inwagen embrace neither Carnap’s early nor his late conditions for cognitive meaning. Likewise, albeit under the influence of Nietzsche’s libertarian reaction, the present essay also explicitly objects to Carnap’s conditions. Such conditions are a shortcoming of Carnap’s project which shows that, throughout his career, he imprudently overpraises communitarian tendencies over individualistic ones by taking for granted the problematic assumption that only formal languages conventionally adopted by a community that masters the precise rules of such languages lead to cognition. To use Carnap’s terms, this assumption requires “philosophical arguments”. In presupposing otherwise, Carnap appears considerably “naïve”. In making this last claim, my argument is to some extent more closely aligned with continental philosophers. Moreover, it seems quite “naïve” to follow Carnap in believing that formal languages, such as those that he articulated throughout his career, are “clearer” than ordinary languages. In fact, as Karl-Otto Apel²⁸ and others have indicated, it appears that formal languages have to be interpreted by the means of ordinary languages.

Indeed, it seems “naïve” to believe that the adoption of formal languages will in any way decrease the level of dissensus in philosophy. As Lewis and van Inwagen themselves suggest, the history of analytic philosophy in the twentieth and twenty-first centuries attests to the opposite, that is, the adoption of formal languages has not made analytic philosophers achieve consensus at all. Instead, they seem to disagree as much as continental philosophers. Contrary to Carnap, then, this essay is not committed to any condition for cognitive meaning. I also do not aim to articulate or rely on a formal language. It is also important to add that, contrary to Carnap’s intentions, the adoption of such languages by faculty members of philosophy departments in much

²⁵ Rudolf Carnap, *Logical Syntax of Language*, trans. Amethe Smeaton, London 1937, 51.

²⁶ Carnap, *Logical Syntax of Language*, 52.

²⁷ Carnap, *Logical Syntax of Language*, 52, my emphasis.

²⁸ Karl-Otto Apel, *Selected Essays*, vol. II: *Ethics and the Theory of Rationality*, Atlantic Highlands, NJ 1996.

of the English-speaking world has, arguably, not fulfilled any egalitarian purpose, but rather a purpose of a perhaps surprisingly elitist kind: that of creating a considerably narrow community of analytic philosophers who are practically only interested in discussing with other analytic philosophers about allegedly “specific” issues by means of formal or quasi-formal languages whose rules are ignored by non-analytic philosophers. *Pace* Carnap, this essay also does not seek to spell out conditions for knowledge or suggests that only claims by mathematics and the empirical sciences fulfill such conditions.

Nonetheless, I still wish to pursue the aim of doing justice to Carnap’s project of overcoming metaphysics. The reason is that, in seeking to justify (1) and (2), the present essay is not engaged in metaphysics in Carnap’s sense: that of “the result of a nonrational, purely intuitive process” and/or an inquiry that purports to have “knowledge of the essence of things which transcends the realm of empirically founded, inductive science”.²⁹ Carnap does not precisely spell out what he means by “essence”, or by a “purely intuitive process”. Rather, what he does is to merely suggest that those who purport to know such essences commit themselves to object-level metaphysical claims, while being involved in an emotional process that is opposed to the rational justificatory process found in the formal and in the empirical sciences. It is also important to note that the claims “Nietzsche champions a libertarian reaction” and “Carnap endorses an egalitarian reaction”, together with (1) and (2), should not be understood as object-level metaphysical claims. Rather, they are metametaphysical claims. More importantly, though, by backing up these claims, the present essay proceeds empirically in that it seeks to spell out the view of a singular kind of observer: the observer of the history of metaphysical disputes that have occurred throughout history. This observer is someone whose data are philosophical writings, and the disciplinary specialty of this observer consists in having the proper philosophical education to interpret arguments that have been articulated from ancient Greece to the present. In spelling out this interpretation, the observer of the history of metaphysics merely justifies metametaphysical claims. There is nothing “mysterious”, “irrational”, “exclusively emotional” and/or derogatorily “metaphysical” in a Carnapian sense about this procedure.

As such, my argument is to some extent also aligned with Carnap’s political task implicitly followed by the likes of Lewis and van Inwagen. This is because my argument aims to avoid relying on a coercive use of language that threatens the possibility of any “democratic” dialogue. Moreover, the essay promotes the traditional egalitarian practice of articulating detailed arguments to justify one’s claims, while objecting to practices that sidestep justification.

²⁹ Respectively, Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, trans. Rolf A. George, Chicago 2003, 295; and Carnap, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, 80.

This essay's goal is also to do justice to Nietzsche's project of overcoming metaphysics. Note that, as I have indicated elsewhere,³⁰ Nietzsche does not precisely define the term "metaphysics". Rather, he associates it with a defense of claims, such as: "there are hierarchical oppositions of values (e. g., between altruism and egoism)"; "one is to pursue certainty"; and "some sort of realism is the case". Justifying (1) and (2) does not entail any commitment to such claims. Since this essay is neutral on object-level metaphysical claims, it does not defend either realism or idealism. Moreover, it is taken for granted that the pursuit of certainty (at least as far as metaphysical disputes are at stake) makes little sense. Finally, and perhaps most importantly, this essay is compatible with Nietzsche's project of overcoming metaphysics inasmuch as it seeks to avoid hierarchical oppositions of values. Perhaps, it does so even more radically than Nietzsche, since he has a tendency to overvalue dissensus over consensus. He also often overvalues libertarian practices over egalitarian ones as well as individualistic tendencies over communitarian ones. In short, Nietzsche suggests that to live in accordance with his "will to power" is more valuable than to agree with Carnap's "will to order".³¹ In doing so, Nietzsche establishes a new hierarchical opposition of values of his own. The same can be stated about Carnap who, in contrast to Nietzsche, overvalues consensus, egalitarian practices, communitarian tendencies and the will to order over dissensus, libertarian practices, individualistic tendencies and the will to power, respectively. This essay avoids this move while supporting (2). This latter claim can also be stated as follows:

(2)' One is to act in accordance with the will to synthesis.

In coining the term "will to synthesis", the essay — metaphorically speaking once again — seeks to do a *Caipirinha* in mixing Nietzsche's will to power with Carnap's will to order. The will to synthesis refers to the tendency to either consciously or unconsciously embrace the contradictory conflict between one's communitarian tendencies (or will to order) and one's individualistic tendencies (or will to power), while seeking to maximize and achieve a balance that prudently satisfies both of these tendencies, even if it may ultimately be impossible to perfectly achieve such a balance for inevitably imperfect persons. Of course, if everybody were able to perfectly satisfy either their individualistic or their communitarian tendencies, metaphysical disputes would likely end: either, and as Nietzsche perhaps wished, individuals would cease to care about what their opponents think, thus ultimately isolating themselves from any community or herd, or,

³⁰ Moreira, "Overcoming Metametaphysics", 251.

³¹ The latter term appears in one of Carnap's unpublished manuscripts: Rudolf Carnap, "Ms. 'Vom Chaos zur Wirklichkeit' (mit Notizen zum Konstitution-System)" (1921–1926), University of Pittsburgh, Archive for Scientific Philosophy, code: RC 081–05–01. For further comments on such "will to order", see Moreira, "Overcoming Metametaphysics", 262, and Mormann, "Carnap's *Boundless Ocean of Unlimited Possibilities*", 73.

as Carnap seems to have wished, they would embrace a common, widely shared and non-controversial criterion to solve metaphysical disputes, thus ultimately nullifying anything that is unique about themselves. To be in accordance with one's will to synthesis is to acknowledge oneself as being unable to do either of these tasks perfectly. It follows that to exist in accordance with the will to synthesis is to seek what might ultimately be impossible: to actualize an ideal community that would include all beings, or at least all persons, and whose norms and institutions would not constrain but allow all singularities to be expressed. In fact, this ideal community would be one in which the very distinction between egalitarianism and libertarianism would cease to matter; ultimately, the will to power would be identical to the will to order. Arguably, as I have indicated in this essay's introduction, Plato's *Republic*, the Bible and Rorty's *Trotsky and the Wild Orchids* point to a similar kind of ideal community.

To defend that one is to act in accordance with the will to synthesis entails establishing another hierarchical opposition of values: the opposition between doing so, like this essay purports to do, and failing to do so. Indeed, it might ultimately be impossible to avoid all hierarchical oppositions of values; one would have to fulfill what may be the ultimate wish of skeptics, that of being neutral regarding practices themselves. Thus, I do not take myself as being able to avoid *all* hierarchical oppositions of value, but only *some*, such as those supported by Nietzsche and Carnap. A third way to state (2) runs as follows:

(2)" One is to react to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes, by: defending claims that both provoke dissensus with some persons *and* are to be consensually embraced by others, while also promoting some egalitarian as well as libertarian practices and resisting other likewise egalitarian and libertarian practices.

This is to state that I expect that (1) and (2) will simultaneously provoke dissensus (and perhaps, even shock or embarrass) some persons *and* be consensually accepted by others.

Under the influence of Nietzsche's libertarian reaction and his political task, it is now time to spell out that this essay also seeks to promote at least one libertarian practice quite similar to those championed by Foucault and Derrida. The libertarian practice I have in mind is that of problematizing the excessive constraints philosophical institutions (e. g. departments of philosophy, journals and publishing companies) impose upon the singularities of their members, especially, say, "trans-non-binary-philosophers" who are interested in responding both to the continental tradition and to the analytic tradition. Inspired by Richard Rorty as well as Hilary Putnam, Bernard Williams, Adrian W. Moore, Markus Gabriel,³² and others, these philosophers

³² Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature; Contingency, Irony and Solidarity; Philosophy and Social Hope*); Putnam (*Jewish Philosophy as a Guide to Life*); Williams (*Ethics and the Limits of Inquiry*); Moore (*The Evolution of Modern Metaphysics*); Gabriel (*Why the World Does Not Exist; I am not a Brain*).

do not feel specifically inclined towards any of these two traditions. On the contrary, they feel like “others” with regard to both the continental *and* the analytic tradition. Indeed, it is quite “absurd” and/or considerably “naïve” to address exclusively one of these traditions as if the other tradition did not exist.

3 An Argument

The goal of this third and last section is to back up (2) by means of a four-premise deductive argument. The first premise of this argument runs as follows:

P1 An explanation for the fact that, throughout history, persons have been engaged in meta-physical disputes is that they have relied on problematic starting points.

A problematic starting point has two characteristics. First, it ultimately justifies all other claims and practices endorsed by the one who proposes it. Second, a problematic starting point can easily be problematized by others who simply do not accept the underlying assumptions, aims and/or criteria to approach metaphysical disputes. The above sections of this essay are ways to indicate that the libertarian reaction is a problematic starting point for Nietzsche and his followers, such as Foucault and Derrida, whereas the egalitarian reaction is a problematic starting point for Carnap and those influenced by him, such as Lewis and van Inwagen.

The philosophers named above are not the only ones who have embraced problematic starting points. Let us consider the practical metaphysical dispute on why we should engage in a theoretical metaphysical dispute over the existence of something in the first place. Let us also take into account three different kinds of philosophers who have more or less implicitly presupposed views on the question of existence so that we can gain a somewhat rough picture of the history of metaphysics from the Middle Ages to the present. The three kinds of philosophers I have in mind are: the God-driven philosophers who debate over the existence of evil; the human-driven philosophers who are more or less explicitly interested in discussing whether there are thing-in-themselves; and the physicalist-driven philosophers who have dealt with the metaphysical theoretical dispute over the existence of consciousness.³³

33 Examples of God-driven philosophers are: Saint Augustine, Saint Anselm, Saint Thomas of Aquinas, etc. Examples of human-driven philosophers are Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte, Karl Marx and, more recently, Jürgen Habermas (*The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge 1990); Richard Rorty (*Philosophy and the Mirror of Nature; Contingency, Irony and Solidarity; Philosophy and Social Hope*); Karl-Otto Apel (*Selected Essays*); Angela Davis (*The Angela Y. Davis Reader*, ed. Joy James, Cambridge 1998) etc. Examples of physicalist-driven philosophers are: Thomas Nagel (“What is it like to be a Bat?”, *Philosophical Review* 83.4 (1974), 435–450); Daniel Dennett (*Consciousness Explained*, New York 1991); Paul Churchland (*The Engine of*

God-driven philosophers have presupposed as a problematic starting point either the claim that we have to address the theoretical metaphysical dispute over the existence of evil, or any other claim that justifies this practical proposal. Examples of the latter kind of claim are: we have to respect Christian Scripture; we have to think and act in accordance with Scripture as well as to not contradict the scientific knowledge of one's time; we have to spell out that there is a harmony between *logos* and faith; we have to release ourselves from evil (at least to the extent that human beings can do this sort of thing) by being less prone to sin and becoming "holier", etc.

Human-driven philosophers have equally presupposed as a problematic starting point either the claim that we have to address the theoretical metaphysical dispute over the existence of things-in-themselves, or any other claim that justifies why we should do so. Examples of such claims are: we ought to "critically" spell out the conditions of human experience; we should not take ourselves as being able to think over and above such conditions; we have to strive toward a more just political community by showing that these conditions are contingent and have thus excluded specific groups of people (e. g., the working class, people with a different racial background), etc.

Physicalist-driven philosophers have in turn presupposed as a problematic starting point the claim that we have to deal with the metaphysical dispute over the existence of consciousness, or any other claim that justifies this stance. Examples of the latter kind of claims are: we have to take the contemporary empirical sciences (especially, physics) as ultimate authorities with regard to what there is; we have to address the possible limits of such authorities as far as consciousness is concerned; we should proceed in a way that is analogous to those of mathematicians and/or empirical scientists, or show the limits of such approaches, etc. This is to say that physicalist-driven philosophers have often presupposed that philosophy's purpose is to pursue such goals. God-driven and human-driven philosophers have not done so, and they presuppose that doing philosophy means something different from what physicalist-driven philosophers claim to do. In short, the history of metaphysics appears to show that no philosopher seems to have been able to start without presupposing some kind of problematic starting point.³⁴ In fact, if anyone were able to do so in approaching a metaphysical dispute of any kind, it is very likely that at least one metaphysical dispute would have been solved once and for all. Yet, this does not seem to have been possible in the history of metaphysics.

Reason, Cambridge 1996); David Chalmers (*The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996; *The Character of Consciousness*, Oxford 2010).

³⁴ Rorty points to a similar direction in stating that: "the more philosophers I read, the clearer it seemed that each of them could carry their views back to first principles which were incompatible with the first principles of their opponents, and that none of them ever got to that fabled place 'beyond hypotheses'. There seemed to be nothing like a neutral standpoint from which these alternative first principles could be evaluated" (Rorty, *Philosophy and Social Hope*, 10).

The second premise of my argument for (2) is the following:

P.2 If P.1, it *might* be impossible for persons not to implicitly embrace (2).

I emphasized the term “might”, since the history of metaphysics only backs up the empirical claim that philosophers *have relied* on problematic starting points. This claim is not to be confounded with the modal claim that it is impossible for philosophers to not rely on problematic starting points. The latter claim is not endorsed here, and no prediction is made with regard to how future philosophers (say, a thousand years from now) will proceed. What this essay does is to claim that to implicitly embrace (2) is to perform two practices.

First, to implicitly embrace (2) is to resist at least one egalitarian practice, while promoting at least one libertarian practice. These are, on the one hand, the egalitarian practice of following an established tradition that does not embrace a claim that one aims to defend, and on the other hand, the opposite libertarian practice of committing oneself to at least one claim that has the feature of provoking some dissensus since not all persons embrace it. This is a feature of Nietzsche’s libertarian reaction insofar as this reaction was not accepted by all philosophers. For instance, analytic philosophers, such as Carnap, Lewis and van Inwagen, have rejected Nietzsche’s libertarian reaction. This is also a feature of Carnap’s egalitarian reaction, since the latter was also not accepted by all, including Foucault and Derrida. The stated claims that God-driven, human-driven and physicalist-driven philosophers have implicitly adopted as problematic starting points likewise have the feature of provoking some dissensus. After all, not everyone has embraced their claims.

To implicitly embrace (2) is also to perform a second practice, namely to resist at least one libertarian practice, while promoting at least one egalitarian practice. On the one hand, this is the libertarian practice of causing dissensus with all persons; on the other hand, this is the practice of defending at least one claim that has a particular feature. The particular feature I have in mind is that of causing some consensus insofar as there is at least one person (besides those who propose the claim) who agrees with that claim. This is also a feature of Nietzsche’s libertarian reaction. As indicated above, this reaction has been embraced by Foucault and Derrida. So, not all persons have disagreed with Nietzsche. In fact, he has been one of the most influential philosophers of the last century. Carnap’s egalitarian reaction has also caused some consensus insofar as analytic philosophers, such as Lewis and van Inwagen, have been influenced by it. Furthermore, consider again all the stated claims that God-driven, human-driven and physicalist-driven philosophers have implicitly adopted as problematic starting points; all of these claims have caused some consensus in being accepted by more than one person.

Anybody examining the history of metaphysics has to empirically acknowledge that, throughout this history, philosophers have performed the two practices de-

scribed in the last two paragraphs, and as such it *might* be impossible to do otherwise. What, on the other hand, no one has explicitly done is to argue that:

P.3 It is more valuable (and more “realist”) to be self-aware of oneself in explicitly embracing (2) than to lack self-awareness in implicitly doing so.

To paraphrase Nietzsche, this premise implies that it is more valuable to become someone who we already are rather than attempt to be someone we cannot ultimately be. In other words, we cannot exclusively value dissensus, libertarian practices, individualistic tendencies and the will to power, while ignoring our desire for consensus, egalitarian practices, communitarian tendencies and the will to order. To paraphrase the Carnap of the “*Überwindung*” article, P.3 implies that it is more valuable to be self-aware of oneself than to succumb to “self-delusion”.³⁵ To embrace P.3 is also to suggest that “healthy” are those who aim to act in accordance with the will to synthesis, whereas “sick” refers to those who act in discordance with this will. This sickness is expressed whenever one is imprudent in either following Nietzsche (and perhaps Foucault and Derrida, for that matter) in being “too libertarian” or doing the opposite, that is, to imprudently follow Carnap (and perhaps Lewis and van Inwagen) in being “too egalitarian”. Let me, nonetheless, emphasize that in suggesting that these philosophers are “sick”, I do not claim that they are not legitimate rational peers whose views on metaphysical disputes are not to be taken seriously. My use of this clinical vocabulary merely seeks to pressure those who follow such philosophers to change their practices in embracing the will to synthesis.

The fourth and last premise of this essay’s argument for (2) is that:

P.4 If the consequent of P.2 is the case as well as P.3, (2).

By *modus ponens* from P.1 and P.2, the consequent of P.2 follows. Hence, we can insert a conjunction between P.3 and this consequent. By *modus ponens* from this conjunction and P.4, P.4’s consequent follows. Therefore, the argument’s conclusion is: (2), that is, the claim that we have to entertain a synthesis of Nietzsche’s libertarian and Carnap’s egalitarian reactions to the fact that, throughout history, people have engaged in metaphysical disputes. This is to state, as (2)’ indicates, that we ought to act in accordance with the will to synthesis. This is likewise to state, as (2)” indicates, that we should react to the fact that, throughout history, people have engaged in metaphysical disputes by defending claims that both provoke dissensus with some *and* which are to be consensually embraced by others, while promoting some egalitarian and libertarian practices as well as resisting other likewise egalitarian and libertarian practices. Against this background, it might hopefully be possible to close the gap between analytic and continental philosophy and to make the case for the following two metametaphysical normative claims:

35 Carnap, “The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language”, 79.

- (1) The contrast between Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian reaction is to be considered, not only by the scholars (named in footnote 3) who are interested in both of these philosophers' works, but by a far larger group of philosophers that includes those who have addressed the continental-analytic gap; those who are concerned with the development of the history of twentieth- and twenty-first-century philosophy; and/or those who are interested in the works of Michel Foucault, Jacques Derrida, David Lewis and/or Peter van Inwagen.³⁶
- (2) It is necessary to entertain a synthesis of Nietzsche's libertarian and Carnap's egalitarian reaction to the fact that, throughout history, persons have been engaged in metaphysical disputes.

Bibliography

- Apel, Karl-Otto: *Selected Essays*, vol. II: *Ethics and the Theory of Rationality*, Atlantic Highlands, NJ 1996
- Carnap, Rudolf: *Intellectual Autobiography*, in *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle, IL 1963, 3–86
- Carnap, Rudolf: *Logical Syntax of Language*, trans. Amethe Smeaton, London 1937
- Carnap, Rudolf: "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", in *Logical Positivism*, ed. A. J. Ayer, trans. Arthur Pap, New York 1959, 60–81
- Carnap, Rudolf: *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, trans. Rolf A. George, Chicago 2003
- Carnap, Rudolf: "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", *Erkenntnis* 2 (1931), 219–241
- Chalmers, David: *The Character of Consciousness*, Oxford 2010
- Chalmers, David: *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford 1996
- Churchland, Paul: *The Engine of Reason*, Cambridge 1996
- Davis, Angela: *The Angela Y. Davis Reader*, ed. Joy James, Cambridge 1998
- Dennett, Daniel: *Consciousness Explained*, New York 1991
- Derrida, Jacques: *Spurs: Nietzsche's Styles / Eperons: Les Styles de Nietzsche*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979
- Foucault, Michel: *History of Madness*, ed. and trans. Jean Khalfa, trans. Jonathan Murphy, Oxford 2006
- Friedman, Michael: *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago 2000
- Gabriel, Gottfried: "Carnap's 'Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language': A Retrospective Consideration of the Relationship between Continental and Analytic Philosophy", in Paolo Parrini / Wesley C. Salmon / Merrilee H. Salmon (eds.), *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*, University Park, PA 2003, 30–42
- Gabriel, Markus: *I am not a Brain: Philosophy of Mind for the Twenty-First Century*, trans. Christopher Turner, Cambridge 2017
- Gabriel, Markus: *Why the World Does Not Exist*, trans. Gregory Moss, Cambridge 2012
- Gutting, Gary: *Thinking the Impossible: French Philosophy since 1960*, Oxford 2011

³⁶ Foucault, *History of Madness*; Derrida, *Spurs*; Lewis, "Are We Free to Break the Laws?"; van Inwagen, "Freedom to Break the Laws".

- Gutting, Gary: *What Philosophers Know: Case Studies in Recent Analytic Philosophy*, Cambridge 2009
- Habermas, Jürgen: *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Frederick G. Lawrence, Cambridge 1990
- Hales, Steven D.: “Nietzsche on Logic”, *Philosophy and Phenomenological Research* 56.4 (1996), 819–835
- Heidegger, Martin: “Was ist Metaphysik?“, in *Gesamtausgabe*, vol. IX, Frankfurt a. M. 1976
- Inwagen, Peter van: “Freedom to Break the Laws”, *Midwest Studies in Philosophy* 28 (2004), 334–350
- Keller, John A. (ed.): *Being, Freedom, and Method: Themes from the Philosophy of Peter van Inwagen*, Oxford 2017
- Lalor, Leonard: *From Violence to Speaking Out: Apocalypse and Expression in Foucault, Derrida and Deleuze*, Edinburgh 2016
- Lewis, David: “Are We Free to Break the Laws?“, in *Philosophical Papers*, vol. II, Oxford 1986, 291–298
- Lewis, David: *On the Plurality of Worlds*, Malden, MA 1986
- Lewis, David: *Philosophical Papers*, vol. I, Oxford 1983
- May, Todd: *Between Genealogy and Epistemology: Psychology, Politics, and Knowledge in the Thought of Michel Foucault*, University Park, PA 1992
- May, Todd: *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, University Park, PA 1997
- Moore, Adrian W.: *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge 2012
- Moreira, Felipe G. A.: “Overcoming Metametaphysics: Nietzsche and Carnap”, *Nietzsche-Studien* 47 (2018), 240–271
- Mormann, Thomas: “Carnap’s *Boundless Ocean of Unlimited Possibilities*: Between Enlightenment and Romanticism”, in Pierre Wagner (ed.), *Carnap’s Ideal of Explication and Naturalism*, New York 2012, 63–78
- Nagel, Thomas: “What is it like to be a Bat?“, *Philosophical Review* 83.4 (1974), 435–450
- Nolan, Daniel: *David Lewis*, Kingston 2002
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, New York 1974
- Nozick, Robert: *Philosophical Explanations*, Cambridge 1981
- Putnam, Hilary: *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, IN 2008
- Quine, Willard van Orman: *Pursuit of Truth*, Cambridge, MA 1992
- Reisch, George A.: *How the Cold War Transformed Philosophy of Science: To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge 2002
- Reynolds, Jack / Chase, James / Mares, Ed / Williams, James (eds.): *Postanalytic and Meta-continental: Crossing Philosophical Divides*, London 2010
- Richardson, John: *Nietzsche’s New Darwinism*, Oxford 2004
- Rorty, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989
- Rorty, Richard: *Philosophy and Social Hope*, New York 1999
- Rorty, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ 1979
- Russell, Bertrand: *A History of Western Philosophy*, New York 1945
- Sachs, Carl B.: “What is to be Overcome? Nietzsche, Carnap, and Modernism as the Overcoming of Metaphysics”, *History of Philosophy Quarterly* 28.3 (2011), 303–318
- Soames, Scott: *The Analytic Tradition in Philosophy*, vol. I: *The Founding Giants*, Princeton, NJ 2014
- Soames, Scott: *The Analytic Tradition in Philosophy*, vol. II: *A New Vision*, Princeton, NJ 2017
- Stone, Abraham D.: “Heidegger and Carnap on the Overcoming of Metaphysics”, in Stephen Mulhall (ed.), *Martin Heidegger*, London 2006, 217–244
- Williams, Bernard: *Ethics and the Limits of Inquiry*, London 2006

David Hurrell

Herbert Spencer: A Case History of Nietzsche's Conception of Decadence

Abstract: Nietzsche characterises some influential individuals – such as Socrates and Wagner – as “decadents” because they promote life-inhibiting values that potentially undermine the flourishing of humanity. A clearly stated but less prominent example of such a decadent is Herbert Spencer. While Nietzsche's observations concerning Spencer are far fewer than those on Socrates and Wagner, they still have considerably significance for understanding Nietzsche's philosophy – particularly his views on morality and science – and consequently their role in his conception of decadence. This article argues that Nietzsche considers Spencer to be a decadent not just because of the latter's advocating of a morality based on altruism, but also the projection of the decadent values of this morality as inevitable, as part of his belief in objective, scientific and sociological truths.

Keywords: Herbert Spencer, Decadence, Morality, Science

1 Introduction

Herbert Spencer is now best known as the coiner of the phrase “survival of the fittest”,¹ and perhaps mistakenly so, as the father of Social Darwinism.² He developed an influential system of evolutionary ethics with the intent of discovering and elaborating the principle of right and wrong conduct on a scientific basis, which was premised on the idea that nature is inherently moral.³ Spencer's exposition is perhaps best described as a kind of physiological utilitarianism, claiming that evolution leans towards the refinement of altruistic principles which culminates in the reconciliation of egoism with altruism.⁴ This “Synthetic Philosophy”, as Spencer called it, was then an ambitious endeavour to unify elements of metaphysics, the sciences of biology, sociology, psychology, and morality through the theory of evolution.⁵

1 Herbert Spencer, *The Principles of Biology*, London 1864, § 164 and § 165.

2 See Mark Francis, “Herbert Spencer”, in George Ritzer / George Stepnisky (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, vol. I, Chichester 2011, 165–184: 168.

3 Herbert Spencer, *The Data of Ethics*, London 1879, § 21.

4 Spencer, *The Data of Ethics*, § 91.

5 Spencer, *The Data of Ethics*, Preface.

Although Nietzsche's published works⁶ contain only six direct references to Spencer⁷ – all from his later works that express his interest in decadence⁸ – his notebooks contain more than thirty, reflecting an engagement with his thought from around 1875 onwards.⁹ He appears to have acquired¹⁰ two translated special editions of Spencer's *The Study of Sociology* (1873)¹¹ in 1875,¹² and then a translated copy of his

6 The following translations are used for citations of Nietzsche's writings: *Beyond Good and Evil*, ed. Rolf-Peter Horstmann and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *Daybreak*, ed. Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997; *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge 2007; *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*, ed. Aaron Ridley and Judith Norman, trans. Judith Norman, Cambridge 2005; *The Birth of Tragedy and Other Writings*, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, trans. Ronald Speirs, Cambridge 1999; *The Gay Science*, ed. Bernard Williams, trans. Josefine Nauckhoff and Adrian Del Caro, Cambridge 2007; *The Will to Power*, ed. and trans. Walter Kaufmann, trans. R. J. Hollingdale, New York 1968; *Thus Spoke Zarathustra*, ed. Adrian Del Caro and Robert B. Pippin, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006; *Writings from the Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner, trans. Kate Sturge, Cambridge 2003 [= WLN]. MT indicates my own translation.

7 GS 373, BGE 253, GM I 3 and II 12, TI, Skirmishes 37, and EH, Destiny 4.

8 Nietzsche nearly always uses the French spelling of *décadence* and *décadent(s)*, but for simplicity's sake, I will henceforth use the English equivalent unless an original translation does otherwise. His published works from approximately mid-1885 onwards patently show an implicit discussion of decadence, which then only becomes explicit in those written in 1888 when he starts using these terms.

9 The scholarly application of Nietzsche's notebooks (*Nachlass*) is contentious. Bernd Magnus, "Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the *Übermensch*", *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), 79–98, has made a useful distinction between two broad types of Nietzsche scholars. On the one hand there are "lumpers" who regard the use of the notebooks as unproblematic despite its inherently tentative nature, and on the other "splitters", who make a sharp distinction between the published and unpublished writings. In fact, any discussion of decadence is an interesting example of how to approach this divide, because in his published works decadence is presented essentially as a pre-established phenomenon. Nietzsche therefore makes few concessions to the reader with regard to this conception and he does not clearly and comprehensively elucidate what exactly he means by it, nor how the phenomenon functions in any specific detail. He does, however, do this to a greater degree – but in a highly fragmented manner – in his notebooks, where one can discern his attempts to construct a theory and methodology pertaining to it. However, we should note that caution is required when referring to Nietzsche's "theory of decadence", as the only time he uses such terminology is in an early 1888 notebook entry referring to a chapter heading for the second part of an abortive book: "*Theory of decadence. Second Part [Theorie der decadence. Zweiter Theil]*" (*Nachlass* 1888, 14[77], KSA 13.256 = MT).

10 See Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, for details of Nietzsche's personal library.

11 Herbert Spencer, *Einleitung in das Studium der Sociologie*, ed. and trans. Heinrich Marquardsen, vol. I and II, Leipzig 1875.

12 See Thomas H. Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008, 64 and 255, and Robert C. Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Pennsylvania, PA 2018, 345.

The Data of Ethics (1879)¹³ in circa 1880,¹⁴ but some initial enthusiasm of the latter¹⁵ seems to have quickly cooled.¹⁶ Thereafter, his acquaintance with Spencer's thought was to remain second-hand through acquiring the Anglo-German zoologist William Rolph's *Biologische Probleme* (1882)¹⁷ in 1884,¹⁸ which include a popular response to Spencer's views that Nietzsche had mixed feelings about.¹⁹ Spencer was the catalyst for Nietzsche's own project of "physiological ethics" from 1880 to 1883,²⁰ and also had a major impact on his use of moral vocabulary, for Nietzsche started using the term "altruism" in place of "unegoistic" after reading Spencer's *The Data of Ethics*.²¹ Despite these influences, Nietzsche came to perceive Spencer and his philosophy very negatively,²² as a brand of the Darwinism that he fundamentally disagreed with,²³ even though Spencer's conception of evolution perhaps has more in common with Lamarck's model²⁴ than Darwin's.²⁵

The later Nietzsche's antipathy towards Spencer is characterised by emphatically labelling him a decadent.²⁶ Out of the dozen or so individuals that earn this distinct

13 Herbert Spencer, *Die Thatsachen der Ethik*, trans. Benjamin Vetter, Stuttgart 1879.

14 See Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002, 62, Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context*, 219 and 255, and Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century*, 345. Many sources from Spencer are listed in KGW V 3 (*Nachbericht*).

15 At one point he was so enamoured as to urge his publisher to obtain the German translation rights. See Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, 61.

16 See Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014, 37 and 56.

17 William H. Rolph, *Biologische Probleme: Zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik*, Leipzig 1884.

18 See Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, 47, Brobjer, *Nietzsche's Philosophical Context*, 91 and 254, and Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century*, 349–351.

19 See Nachlass 1885, 35[34], KSA 11.525 = MT: "Rolph, Biological problems in 1881. Of course, apart from the polemic there is nothing to praise about the book [*Rolph, Biologische Probleme 1881. Freilich, vom Polemischen abgesehen ist an dem Buche nichts zu loben*]."

20 See Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, 62.

21 See Robert Small, *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*, Oxford 2005, 169–171.

22 Two quotes from Spencer are entitled: "Inscriptions for the Door of a Modern Madhouse" (Nachlass 1888, 14[48], KSA 13.242).

23 Nietzsche describes *The Data of Ethics* as "a combination of stupidity and Darwinism [*Vereinigung von bêtise und Darwinismus*]" (Nachlass 1885, 35[34], KSA 11.525 = MT).

24 See Lewis Call, "Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche's Critique of Darwin and 'Darwinism'", *History of Science* 36 (1998), 1–22: 4, but Francis, "Herbert Spencer", 170, demurs.

25 See Small, *Nietzsche and Rée*, 165, Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010, 4–5, and Emden, *Nietzsche's Naturalism*, 165.

26 See TI, Skirmishes 37 and Nachlass 1888, 14[40], KSA 13.238.

opprobrium,²⁷ he is the only one who could be remotely construed as a scientist.²⁸ Yet despite Nietzsche's obvious interest in Spencer, the secondary literature examining this relationship²⁹ offers little in the form of a concise analysis of why Nietzsche considers Spencer to be a decadent. This paucity is in marked contrast to a number of studies of Nietzsche's more conspicuous exemplar decadents including himself, Wagner,³⁰ and especially Socrates.³¹ In this article I will argue that what invites Nietzsche's disapproval of Spencer's thought, such that he considers him a dec-

27 Ferdinand Delacroix – or possibly Charles Baudelaire (EH, Clever 5), Epicurus (A 30), Socrates (EH, BT 1) and the *Goncourt brothers* (Nachlass 1888, 15[88], KSA 13.458) are each an example of a “typical decadent”, as is Richard Wagner (CW 5 and 7), who is also labelled “the *artist of decadence*” (CW 4 and 5), whereas his muse Arthur Schopenhauer is “the *philosopher of decadence*” (CW 4). The latter, together with Charles Baudelaire, are two of “[t]he *modern pessimists* as decadents” (Nachlass 1888, 14[222], KSA 13.395 = MT). These also include Giacomo Leopardi, Philipp Mainländer, Fyodor Dostoevsky and either Edmond or Jules de Goncourt. Plato is described as “a *first-rate* decadent of style” (TI, Ancients 2), but Pyrrho is merely one proponent of “two forms of Greek decadence”, with Epicurus as the other (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.277). This list of exemplars would not be complete without Nietzsche himself, who explosively proclaims: “I am a decadent, I am the opposite as well” (EH, Wise 2). He believes that he has successfully resisted decadence, which explains why he also uses the past tense to refer to a time “[w]hen I was a decadent” (EH, Wise 6). However, further exemplar decadents can be discerned implicitly. For example, following a discussion of decadent types pertaining to the Gospels that mentions the Messiah, Nietzsche obliquely refers to a “most interesting decadent”, which is almost certainly a characterisation of Jesus (A 31). In a similar fashion, the following individuals can also be considered to be exemplars as their names are mentioned in connection with the term “decadence”: Buddha (A 42), Saint Paul (A 24 and Nachlass 1888, 14[57], KSA 13.245), Immanuel Kant (A 11 and TI, Reason 6), Leo Tolstoy (A 7), Victor Hugo (Nachlass 1888, 16[29], KSA 13.490), Blaise Pascal, Gustave Flaubert (NW, Antipodes, KSA 6.426), and Johannes Brahms (CW, Second Postscript).

28 The German term *Wissenschaft* has a broader meaning than the English “science” and encompasses both the hard, natural sciences such as physics, chemistry, biology and physiology, and the human sciences like psychology, sociology, history, and philology. When Nietzsche speaks of “science” he is potentially referring to both, but normally has the latter in mind.

29 Whilst focusing on a variety of topics – especially Nietzsche's understanding and critique of Darwinism – the following secondary literature discusses Nietzsche's views on Spencer: Call, “Anti-Darwin, Anti-Spencer”; Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*; Gregory Moore, “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution”, *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), 1–20; John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004; Small, *Nietzsche and Rée*; Maria Cristina Fornari, “Die Spur Spencers in Nietzsches ‘moralischem Bergwerke’”, *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 310–328; Maria Cristina Fornari, *Die Entwicklung der Herdenmoral: Nietzsche liest Spencer und Mill*, trans. Leonie Schroeder, Wiesbaden 2009; Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*; Franz zu Solms-Laubach, *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*, Berlin 2012; Emden, *Nietzsche's Naturalism*; Jeffrey O'Connell, “Nietzsche's Rejection of Nineteenth-Century Evolutionary Ethics” in Michael Ruse / Robert J. Richards (eds.), *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Cambridge 2017, 28–42; and Holub, *Nietzsche in the Nineteenth Century*. An early thesis trying to unify opposing elements of Nietzsche's and Spencer's thought is: Carl Friedrich Selle, *Herbert Spencer und Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1902.

30 See Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche*, Bloomington, IN 2008, 55–78 and 97–117, respectively.

31 See Daniel R. Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, Pennsylvania, PA 1995, 51–84; Benson, *Pious Nietzsche*, 79–95; Daw-Nay Evans, “Socrates as Nietzsche's Decadent in *Twilight of the Idols*”, *Phi-*

dent, is not just Spencer's advocating of a morality based on altruism. Rather, what is perhaps of greater concern to Nietzsche, is Spencer's projection of the decadent values of this morality as inevitable, as part of his belief in objective, scientific and sociological truths. I will begin by outlining Nietzsche's presentation of decadence as the upshot of a life-inhibiting, physiological condition with psychological consequences (Nachlass 1888, 17[6], KSA 13.527),³² which according to Nietzsche results in, first, Spencer's need for moral certitude and, secondly, his claims of scientific "objectivity". I will then progress by discussing in more detail what Nietzsche sees as Spencer's subsequent rejection of reality and embracing of decadent ideals pertaining to morality and society.

2 Spencer's Need of Moral Certitude

In a long section of *Twilight of the Idols* entitled "Skirmishes of an Untimely Man" where Nietzsche refers to Spencer in a discussion of what he considers to be the ills of modernity, he portrays decadence in the individual as an unconscious and instinctive process of self-dissolution. A decadent like Spencer, according to Nietzsche, cannot help but act out their constitutive contradictions that are part of the physiological constitution. Their inherent physiological weakness leads the individual's everyday life-governing instincts astray, pointing them in the wrong direction.³³ A corresponding set of psychological weaknesses develop that entails that the decadent wastes their ever-diminishing remaining power in pursuits of a harmful orientation, such as being driven by selfless motives that devalue the importance of the individual's

osophy and Literature 34.2 (2010), 340–347; Andrew Huddleston, *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford 2019, 82–87.

³² Cf. Nachlass 1888, 15[10], KSA 13.409. Richard Schacht, *Nietzsche*, Abingdon 1983, 27, succinctly characterises decadence when discussing Nietzsche's portrayal of a predilection by some philosophers: "to develop various metaphysical schemes involving a distinction between 'this world,' construed as a merely 'apparent world,' and another realm to which all honors are accorded. 'The latter has hitherto been called the 'real world,' 'truth,' 'God.'" For Nietzsche, however, it is a 'world invented by a lie,' which 'we have to abolish' – a 'lie' born of a lamentable disposition he seeks to diagnose [...]. He often links the prevalence of this disposition to the general condition he calls 'decadence'; and he diagnoses the phenomenon of 'decadence' ultimately as a consequence of certain physiological deficiencies and psychological defects." Whilst focusing on art, Chiara Piazzesi, *Nietzsche: Fisiologia dell'arte e decadence*, Lecce 2003, also offers a physiological grounded interpretation, portraying decadence as a disharmony of forces in the individual resulting in a pathological condition that is reflected in their judgement and values. Huddleston, *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, 77–96, discusses the relationship Nietzsche sees between the decadence of individuals and the decadence of whole cultures.

³³ See Nachlass 1888, 17[6], KSA 13.528: "one fails to understand decadence as a physiological condition."

desires and needs. The decadent opts for what denies life over what promotes life for he erroneously believes that it is life-enhancing:

To choose instinctively what is harmful to *yourself*, to be *tempted* by “disinterested” motives, this is practically [*gibt beinahe*]³⁴ the formula for decadence. “Not to look for your own advantage” – that is just the moral fig leaf for an entirely different, namely physiological, state of affairs: “I don’t know how to *find* my own advantage any more” ... Disintegration of the instincts [*Disgregation der Instinkte*]! (TI, Skirmishes 35)³⁵

In a notebook entry Nietzsche states that one constructs a formula and uses it to simplify or condense the description of entire phenomena for the purpose of facilitating possible knowledge (Nachlass 1886/87, 7[14], KSA 12.299). By so doing he is not constructing or affirming a “law”, but is instead broaching the question: “How is it that there is a regular occurrence of a certain phenomenon?” A key ingredient for a formula that accounts for the pervasive phenomenon of decadence is the aforementioned form of instinctual turmoil, which as above, is usually described as one of “disintegration” in translation. In fact, in the original German Nietzsche refers to this condition as a case of “disgregation”, by which he means a separation of components or “atoms” from a cohesive whole resulting in anarchy or disunity. As the accepted predominant force that previously organised the unity degrades in power and influence, the subordinate forces strive for independence and assertiveness. According to Nietzsche, instinctual disgregation results in a loss of an individual’s energy and reduction of actual power and feeling of power. He characterises this deficiency as a general exhaustion (CW 5) or “weakness of the will [*Schwäche des Willens*]”,³⁶ which is then exhibited in an individual’s inability to resist external stimuli and influences.³⁷ Consequently, Nietzsche claims that “the whole is not whole any more. But this is the image of every decadent style: there is always an anarchy of the atom, disintegration [*Disgregation*] of the will” (CW 7); and that “[e]very mistake in every sense is the effect

³⁴ Literally: “gives almost”.

³⁵ Cf. TI, Socrates 11, and A 15.

³⁶ See Nachlass 1888, 14[73], KSA 13.236, and 14[219], KSA 13.394. Weakness of will is not to be narrowly understood as cases where an agent’s appetites force her to act in ways that simultaneously go against her better judgement. Although those cases form part of what Nietzsche means by weak will, his conception of weakness of will is wider. Moreover, in Nachlass 1888, 14[219], KSA 13.394 = WLN 266, Nietzsche admits that he regards weakness of the will as a metaphor he finds misleading. This is because for him *there simply is* “no will [*keinen Willen*]”. “Will” does not exist as any sort of entity as, for example, Schopenhauer would hold. It is an abstraction based on the power experienced in willing. Cf. Nachlass 1880, 3[91], KSA 9.71; Nachlass 1881, 11[102], KSA 9.478; Nachlass 1883, 9[10], KSA 10.348, 13[1], KSA 10.415; Nachlass 1883/84, 24[32], KSA 10.663, 24[34], KSA 10.663; Nachlass 1884, 26[254], KSA 11.216, 27[1], KSA 11.275; Nachlass 1886/87, 5[9], KSA 12.187; Nachlass 1887, 9[98], KSA 12.391; Nachlass 1887/88, 11[73], KSA 13.36, and 14[219], KSA 13.394.

³⁷ See TI, Morality 2, Nachlass 1888, 14[73], KSA 13.255, 14[113], KSA 13.290, and 17[6], KSA 13.527.

of a degeneration of the instincts, of a disintegration [*Disgregation*] of the will: this is almost a definition of what it means to be *bad*" (TI, Errors 2).³⁸

The term "disgregation" is applied by Nietzsche to a number of entities especially an individual's impulses, i. e. drives³⁹, instincts,⁴⁰ and will,⁴¹ but also informatively to a power-centre,⁴² and personality.⁴³ For Nietzsche, unconscious and underlying drives and instincts⁴⁴ – such as the drive for food or sex that direct behaviour – are

³⁸ Cf. Nachlass 1888, 17[6], KSA 13.527.

³⁹ See Nachlass 1888, 14[219], KSA 13.394.

⁴⁰ See TI, Skirmishes 35.

⁴¹ See TI, Errors 2. Cf. CW 7, Nachlass 1888, 14[83], KSA 13.263, 14[133], KSA 13.315, and 17[6], KSA 13.527. See Werner Hamacher, "Disgregation des Willens": Nietzsche über Individuum und Individualität", *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 306–336.

⁴² See Nachlass 1885, 43[2], KSA 11.701.

⁴³ See Nachlass 1888, 15[106], KSA 13.468.

⁴⁴ Tom Stern, "Against Nietzsche's 'Theory' of the Drives", *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2015), 121–140: 124, states that: "Despite the differences in their use in ordinary language, these terms may be treated as equivalent [...]. In the human case, drive or instinct may therefore be taken to be a nonconscious urge or guiding power that makes a person act in a way that *seems* rational and purposive but that is not in fact (consciously) rational and purposive." Paul Katsafanas, *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016, 10, declares that: "Nietzsche's most important psychological concept [is] the drive (*Trieb* or *Instinkt*) [...]. Drives are non-conscious dispositions that generate affective orientations." Daniel W. Conway, *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge 1997, 30–32, claims that due to his theory of decadence from 1888 Nietzsche makes a subtle distinction between drive or impulse (*Trieb*), and instinct (*Instinkt*), and that prior to this date, he had always used the terms interchangeably. Conway's distinction has generally been rejected: "According to Conway, [...] *Instinkt* refers to a *Trieb* that has been 'organized' or 'trained to discharge' in a specific way [...]. I find Conway's textual evidence for this alleged distinction unpersuasive" (Paul Katsafanas, "Nietzsche's Philosophical Psychology", in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 727–757: 727). In a similar vein – and in my view with more success – Huddleston, *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, 85, argues that when discussing decadence in TI, Socrates 11: "Nietzsche in this passage uses 'instinct' [*Instinkt*] in both its singular and its plural form, two times each. He is not always consistent with his terminology, and in this context, 'instinct' (singular) and 'instincts' (plural) make most sense when seen as referring to different things: 'Instincts' are animalistic drives (though shaped somewhat as well by one's social context). 'Instinct' (as it is used in the singular here) is being able to act in a way that comes as second nature. Acting with instinct (in this sense) is not a matter of just letting impulses (instincts in the former sense) take their course; it is an ability one develops or achieves through painstaking work". Mark Alfano, *Nietzsche's Moral Psychology*, Cambridge 2019, 27, states that "between 1886 and 1887, *instinct* largely replaces *drive* in his thinking", and argues "that instincts are an important subclass of drives: they are innate, whereas drives can be either innate or acquired [and that] an agent's instincts and other drives constitute her psychological type" (50). Fornari, *Die Entwicklung der Herdenmoral*, 126, argues that: "The two terms *instinct* and *drive* are not synonymous [...] even if Nietzsche does not always consistently maintain the semantic distinction. Indeed, the *instincts* appear as a result of a selection, structuring and incorporation of the *drives*, a kind of crystallization of the precipitations that the drives have found in organic memory (exactly as suggested by Spencer)."

reflected in our conscious thoughts and actions. Drives are desires or needs (*Bedürfnisse*) – such as the drive to seek sustenance – that seek to dominate and orientate a person. As Nietzsche puts it in a late note: “Every drive is a kind of lust for domination [*Herrschaft*]; each has its perspective, which it would like to impose as a norm on all the other drives.” (Nachlass 1886/87, 7[60], KSA 12.315 = WLN 139) Nietzsche regards Spencer as decadent because the drives (and instincts) that constitute him are disgraced by being subjugated by one predominant and inappropriate drive, in this case, an altruistic disposition and attitude that tyrannizes all other drives. As such, Spencer then is an exemplar of decadence just like the more frequently discussed Socrates and Wagner, who according to Nietzsche were controlled by rationality (TI, Socrates 10) and acting (CW 8)⁴⁵ respectively.

Nietzsche never explicitly lists the attributes of a decadent,⁴⁶ but considers them to be the “ill-constituted [*Mißrathenen*]” (Nachlass 1888, 23[1], KSA 13.599),⁴⁷ the embodiment of physiological corruption and weakness that may be expressed in different psychologically corrupt ways – particularly in the moral beliefs, values and behaviour of individuals.⁴⁸ Perhaps what Nietzsche considers the most telling occurrences for the decadent are to be found in the following quote from *Ecce Homo*, where he contrasts a strong, life-affirming instinct to a degenerative, weak one that turns the individual against life: “Knowledge, saying yes to reality, is just as necessary for the strong as cowardice and *fleeing* in the face of reality – which is to say the ‘ideal’ – is for the weak, who are inspired by weakness ... They are not free to know: decadents *need* lies, it is one of the conditions for their preservation” (EH, BT 2).

Since Nietzsche refers to knowledge and knowing, the decadent’s general psychological weakness has an important epistemological consideration. Their inherent weakness is reflected in their knowledge claims and choice of supporting ideals, such as those of a God, immortality and free will, which underpin the values of their morality and religion, thereby codifying weakness into life-inhibiting decadent values and beliefs. The mention of flight from reality for the haven of the ideal also denotes the metaphysical, and a tendency to denigrate the world we reside in as illusory or inferior in preference to a “true world [*wahre Welt*]”, where weak individuals can identify their “true” self with fictitious notions such as an eternal soul and after-life.⁴⁹ Additionally, I interpret the assertion that decadents are “not free to know” as reference to their inhibited agency. A weak and decadent individual is incapable of embracing this terres-

⁴⁵ Cf. GS 368.

⁴⁶ Although a notebook entry lists the traits of the “Psychology of the good: a *decadent* [*Psychologie des Guten: ein décadent*]”, and “[t]he *decadence-instinct* in the good [*Der décadence-Instinkt im Guten*]”, that includes and expands upon the smaller criteria I mention (Nachlass 1888, 23[4], KSA 13.604 = MT; cf. Nachlass 1888, 16[77], KSA 13.511).

⁴⁷ Cf. Nachlass 1887/88, 11[371], KSA 13.166.

⁴⁸ See A 6 and 44, CW 5, Nachlass 1888, 14[108], KSA 13.286, and 14[113], KSA 13.290.

⁴⁹ See EH, D 2, and Destiny 8.

trial life by forging their own will, and instead their need of an illusory alternative as a form of escape or even redemption from it, leaves them at the mercy of the insidious power of interpretative delusions provided by others (TI, Skirmishes 38).

For Nietzsche, any weakness regarding epistemological matters is highly pertinent to a contemporary scientist like Spencer. For Spencer is simply following his instinctual drives, which includes the basic human drive for knowledge as he progresses his allegedly objective scientific endeavours. However, if any drive aims to achieve mastery over other drives, the resulting science in Spencer's case is symptomatic of one underlying but dominant drive. This drive and its normative goal guide the construction of the scientist's resultant explanation, seeking to merely validate the world in accordance with an unknown, pre-existing moral bias, rather than in an affective and reflective equilibrium that Nietzsche favours (D 119).⁵⁰ Therefore for Nietzsche, Spencer is in the grip of a value and searching for justifications for it, such that any alleged value that altruism has is merely couched in the language but not the substance of scientific explanation.

Nietzsche's claim concerning Spencer's biased orientation is clearly made in a passage from the fifth book of *The Gay Science* entitled "'Science' as prejudice". Nietzsche's interest – as illustrated by the scare quotes – is not science as such, but rather a certain problematic practice of science. This practice is one that is already guided by moral prejudgements, a thinking that to him is indicative of mediocrity, where the drive or will for objective knowledge or truth (BGE 6) loses to the drive or will for value, such that the world becomes represented in the scientist's values (BGE 9):

It follows from the laws that govern rank ordering [*Rangordnung*] that scholars, insofar as they belong to the intellectual middle class, are not even allowed to catch sight of the truly *great* problems and question marks; moreover, their courage and eyes simply don't reach that far – and above all, the need that makes them scholars, their inner expectations and wish that things might be *such and such*, their fear and hope, too soon find rest and satisfaction. (GS 373)

Nietzsche construes anyone seeking mere reassurance in scientific objectivity and certitude as psychologically weak. In order to supplant any anxiety arising from the internal turmoil between the drives striving and competing for orientation in an uncertain world, one tyrannical drive is involuntarily allowed to dominate, which for Spencer is that of altruism. Hence, the phrase "rest and satisfaction" is almost certainly an allusion to the ancient Greek ethical doctrine of *ataraxía* – the striving for tranquillity and equanimity – which Nietzsche considers to be essentially an escapist practice founded upon ascetic principles as advocated by the decadents Pyrrho and Epicurus (Nachlass 1888, 14[99], KSA 13.276).

⁵⁰ On perspectivism that aims at a more reflective drive-affect equilibrium, see GM III 12.

Nietzsche argues that Spencer is an example of the kind of scholar who wants to find the world to be in accordance with what he wishes, that once his will to value has been satisfied to represent the world in a way that conforms to what he values – he will then rest content, for the truth has been ascertained and ignorance, error and unease have swiftly been laid to rest.⁵¹ Spencer is unaware that his views are partially constructed using empirical evidence gathered by viewing it through his own value-tinted glasses, and that the consequent “fables” he generates are constituted by the prevailing group or “herd” (GS 116) values:

What makes, for instance, the pedantic Englishman Herbert Spencer rave in his own way and makes him draw a line of hope, a horizon which defines what is desirable; that definitive reconciliation of “egoism and altruism” about which he spins fables – this almost nauseates the likes of us: a human race that adopts as its ultimate perspective such a Spencerian perspective would strike us as deserving of contempt, of annihilation! But *that* he had to view as his highest hope what to others counts and should count only as a disgusting possibility is a question mark that Spencer would have been unable to foresee. (GS 373)

As I shall show next, according to Nietzsche, Spencer’s disgregation of the will that results in a predilection for moral certitude leads directly to his inability to correctly evaluate knowledge claims.

3 Spencer’s Claims of Objectivity

Spencer argued in his first book, *Social Statics* (1851), that the propositions of ethics have a self-evident quality akin to Euclidean geometry. He subsequently reiterated and combined this view with evolutionary theory and proposed that morality should be treated as a science.⁵² Nietzsche criticises Spencer’s propensity of treating his conclusions regarding ethics, evolution, and social theory, as being inevitable and having an unconditional validity akin to that associated with mathematical and logical theorems. Nietzsche opposes Spencer’s materialism-inspired but misguided notion of an “ultimate perspective” – that the practical benefit of a judgement is evidence for its truth and value – where subjective cognitive constructs reflect objective structures inherent to the world since they have derived by adaptation to it (GS 373).

For Nietzsche, there is no access to such indubitable knowledge. Rather the comparative benefit of certain beliefs shows them to be useful for a particular form of life. In the case of geometry, this usefulness is pertinent to human experience and with no substantial correspondence to some sort of metaphysical entities (Nachlass

⁵¹ See TI, Morality 3, and Nachlass 1888, 15[46], KSA 13.440.

⁵² See Spencer, *The Data of Ethics*, § 45.

1888, 14[152], KSA 13.333). If one cannot step outside of one's own mind, then we have no certainty that any world interpretation produced by "four-cornered little human reason" grasps reality as it really is, let alone from this grasp what it ought to be (GS 373). Nor should one be dismissive of other interpretations, as the truly scientific person is one who is modest about his interpretations of the world, or of reality. As there are many different perspectives on the world and each one is indicative of some set of needs, emotion or interest (GS 344), attempts to go beyond these perspectival valuations are bids for "wisdom", which Nietzsche regards as indicative of the weakening of the scientist's interpretive power (Nachlass 1886/87, 5[14], KSA 12.189 = WLN 108). For Nietzsche, claims of objectivity are symptomatic of decadence as they are due to a disgregation of the will. The scientific perspective aiming at objectivity, presupposes a high degree of indifference (*Adiaphorie*) towards other "normal drives" that commonly shape one's perspectives and orientate one's life, resulting in their isolation and a resistance to them (*Widerstand gegen die Normal-Triebe*, Nachlass 1888, 14[83], KSA 13.262).

Spencer's evolutionary ethics – like the morality of Kant – are an example of an unwitting "inner psychological tendency". Such surreptitious tendencies "conceal and corrupt the facts of how our thoughts have come to us [...]. The driving forces and evaluations have long lain below the surface; what comes out is effect" (Nachlass 1885, 35[31], KSA 11.522). As indeed is any quest for an objective science-effect: "I fight against all the hypocrisy of scientific attitude [...] in the claims to *objectivity*, to cold impersonality, where, as in all valuations, we tell something about ourselves and our inner experiences in a few words" (Nachlass 1885, 35[32], KSA 11.522 = WLN 20).

Nietzsche's "account of the objective spirit" in *Beyond Good and Evil* can be construed as highly pertinent to his evaluation of Spencer's stance (BGE 208), for he further elaborates on this claim that it is a dispositional impossibility to claim to be both objective and person less, whilst also genuinely claiming to affirm or negate (BGE 207). For Nietzsche, Spencer's marriage of ethics to an objective science is an example of a general scepticism concerning the validity of knowledge claims that has changed its appearance – a "dressed-up skepticism [*aufgeputzte Skepsis*] and paralysis of the will" (BGE 208) – that reflects the inherent weakness of someone who cannot fully realise and accept that there is no *absolute* truth. Spencer is an exemplar of someone who avoids seeking the truth of reality because of a tacit and fearful acknowledgement that it cannot really be known. Yet he still aspires to a scientific kind of objective certitude founded upon moral principles. Nietzsche interprets Spencer's quest for objectivity as betraying a related form of psychological weakness that I will turn to next: a need for illusory metaphysical ideals that reject reality.

4 Spencer's Rejection of Reality and the Embracing of Ideals

Nietzsche's interest in decadence in his later works introduces a propensity to look at science as a problem that must be looked at in a new way. As a result he develops a critique of its allegedly metaphysical foundations.⁵³ He now comes to see science as erected on moral grounds, and its belief in truth belies its inheritance of the ascetic ideal, which is to say self-denying practices that either that go against the instincts of life or not pursuing one's own interests (BT, Self-Criticism 1). The scientist operates like an ascetic priest, furthering the principles of the ascetic form cloaked in the garb of scientific objectivity, and he requires the ascetic ideal for science's continuation. Neither the formal methods, nor the resultant conclusions of scientific practice can be perceived as the origin of the sciences' value creating power. Nietzsche argues, in a famous passage, that the origin of any normative force of scientific accounts of the world must lie elsewhere:

No doubt, those who are truthful in that audacious and ultimate sense which faith in science presupposes *thereby affirm another world* than that of life, nature, and history; and insofar as they affirm this "other world", must they not by the same token deny its counterpart, this world, *our world*? [...] it is still a *metaphysical faith* upon which our faith in science rests – that even we knowers of today, we godless anti-metaphysicians, still take *our fire*, too, from the flame lit by the thousand-year old faith, the Christian faith which was also Plato's faith, that God is truth; that truth is divine ... (GS 344)⁵⁴

The way in which we frame scientific accounts itself needs to be naturalized in order to get a clearer understanding of the sciences' alleged normative force.

In Nietzsche's view, Spencer's notion of truth is tainted by implausible claims to objectivity and echoes the traits of metaphysical and dogmatic philosophy. Spencer is unable to see that what guides his scientific practice is piety.⁵⁵ His dogmatic insistence on the value of objectivity for Nietzsche amounts to a denial of the particularity of our perspectives. Just like the ancient Greek quest for *ataraxía*, Spencer is following an ascetic principle of abstinence when he orients himself beyond the needs and knowledge of this world.

Spencer's synthesis of biology and morality is an attempt to rise to the challenge of a naturalised understanding of values. Yet it also reflects his perception of a wider need in society to find a new justification for the prevailing Judeo-Christian moral values.⁵⁶ This arises because the traditional values are in the process of becoming

⁵³ See BT, Self-Criticism 2, GS 344, and GM III 24.

⁵⁴ Cf. GM III 24.

⁵⁵ See Nachlass 1885, 35[31], KSA 11.522, and 35[32], KSA 11.522.

⁵⁶ See Timothy Fitzgerald, "Herbert Spencer's Agnosticism", *Religious Studies* 23.4 (1987), 477–491.

disconnected from any metaphysical foundation (GM III 24). These and other concerns are implicit in the passage from *The Gay Science* examined above where Nietzsche claims that science is prejudiced by moral values. They are more clearly reiterated in a notebook entry intended as a retrospective preface for the 1887 edition of *Daybreak*:

Fundamental problem: where does this unlimited power of belief come from? Of belief in morality? (– which also betrays itself in the way even the fundamental conditions of life are misinterpreted in favour of morality, despite knowledge of the animal and plant worlds.) “self-preservation”: Darwinian perspective on the reconciliation of altruistic and egoistic principles. (Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12.147 = WLN 92–94)

The reference to the reconciliation of altruism and egoism is an allusion to Spencer, and Nietzsche clearly thinks Spencer is wrongly interpreting the basic conditions of life. Rather than working in a scientifically rigorous manner, Spencer offers erroneous hypotheses that are in direct conflict with the contemporary scientific knowledge for the sole purpose of accommodating his moral concerns. Hence, it is ironic that Spencer – the agnostic – is unaware that his science is based on Christian ideals.

Since these ideals are at the heart of Nietzsche's portrayal of Spencer as a decadent, I will examine them in some detail. I will start with the ideals pertaining to morality and altruism, before moving on to discuss how these ideals have become implicit to the functioning of society, and hence the then emerging discipline of sociology.

4.1 The Decadent Ideals of Morality and Altruism

The general thrust of Nietzsche's attack on Spencer is captured in a notebook entry⁵⁷: “As a biologist, Mr. Herbert Spencer is a decadent; as a moralist, too (he considers the triumph of altruism a desideratum!!!)” (Nachlass 1888, 14[40], KSA 13.238).⁵⁸ Nietzsche accepts that most moralities make a fundamental distinction between egoistic and altruistic motives or actions. Altruism, based wholly on concern for the welfare or benefit of others, involves an intended sacrifice of one's interests in order to advance another's. Nietzsche's aversion to altruism is captured by his curt exclamation: “No altruism!” (GS 119), and stems from his belief that the general view that altruism is essential to moralities is a mistaken superstition that dubious “historians of morality” – particularly English ones, such as Spencer – are all too willing to blindly repeat and “serve as its shield-bearers and followers” (GS 345). Nietzsche embarks on a critique of altruism based on three elements. First, he rejects the view that the motivation of altruism is selfless. Secondly, he disputes that altruistic acts

⁵⁷ See Gregory Moore, “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution”, and Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, 139–177.

⁵⁸ Cf. TI, Skirmishes 37.

have greater value than self-interested acts. Thirdly, he claims that altruism has other natural foundation than the physiology of the decadent, ill-constituted person, and that its value is purely based on social custom. I will examine and evaluate these three criticisms in turn.

Nietzsche is inherently suspicious of the impetus and attitude of self-sacrifice of one's interests to advance those of another that is considered fundamental to altruism. The first element of his critique involves a questioning of the coherence of many of the examples of supposedly selfless actions. Nietzsche fundamentally disagrees with Spencer's attempt to establish the presence of altruism in all organisms. He mocks Spencer's interpretation of propagation as altruism, especially when it is extended to the lowest forms of life like amoebas (Nachlass 1887, 10[13], KSA 12.461). Nietzsche further ridicules Spencer's efforts to demonstrate the ubiquitous nature of altruism by claiming the term can be applied to any basic physiological activity that involved a loss of substance – so called “automatic altruism”⁵⁹ – particularly when trying to explain reproduction (Nachlass 1880, 6[137], KSA 9.231) as a non-conscious form of self-sacrifice (Nachlass 1884, 26[303], KSA 11.231). Nietzsche therefore aims to reduce the prevalence and legitimacy of altruism:

Recently Comte's superficial comparison of altruism and egoism – but there is no altruism at all! – Exported from France to England; and now we see, for example, in Herbert Spencer, the attempt to reconcile himself, with such a refusal to take any concept in a strict sense, that in England now even **urination** [*Urin-lassen*]⁶⁰ is supposed to belong among the altruistic activities. (Nachlass 1885, 35[34], KSA 11.523 = MT)⁶¹

Whereas Spencer postulates a refinement of primitive altruistic principles, Nietzsche argues the opposite. He claims that organic change is a process of progressive individuation, and there is an evolution towards the individual, a refinement of egoism that is inhibited by altruism: “the altruistic drive is an *obstacle* to the recognition of the individual [...] because the weak people fear the strong individual and prefer the *general weakening*, rather than the development to what is the individual” (Nachlass 1880, 6[163], KSA 9.238 = MT).⁶²

⁵⁹ Spencer, *The Data of Ethics*, § 75.

⁶⁰ Literally: ‘urine-letting’.

⁶¹ “Von Frankreich her ist neuerdings noch die oberflächliche Gegenüberstellung Comte's vom Altruismus und Egoismus – aber es giebt gar keinen Altruismus! – nach England gedrungen; und nun sehen wir z. B. bei Herbert Spencer den Versuch, auch damit wieder sich zu vertragen, mit einem solchen schlechten Willen, irgend einen Begriff noch streng zu nehmen, daß nunmehr **Urin-lassen** in England bereits schon unter die altruistischen Thätigkeiten gehören dürfte” (Nachlass 1885, 35[34], KSA 11.523).

⁶² “[D]er altruistische Trieb ist ein *Hinderniß* für die Anerkennung des Individuums [...], weil die schwachen Menschen das starke Individuum fürchten und lieber die *allgemeine Schwächung* wollen, statt der Entwicklung zum Individuellen” (Nachlass 1880, 6[163], KSA 9.238).

Indeed, Nietzsche offers an argument that attempts to abolish altruism altogether, along with egoism. It can be found in a long notebook entry from autumn 1887, entitled "The History of Moralization and Demoralization" (Nachlass 1887, 10[57], KSA 12.485), and is a prototype that parallels the structure of the famous passage "How the 'True World' Finally Became a Fable" in *Twilight of the Idols*, with one striking difference. Whereas the published six-point polemic is, despite its departure from normal modes of philosophical inquiry, a masterpiece of brevity, clarity and also wit, the notebook version – which also has at its core six stages – is a rather convoluted exposition by comparison, that would require significant analysis to elucidate properly.⁶³ In order to highlight its significance, I will simply map the logical structure of the clearer and better known published argument onto the notebook version.

The published version describes the descent from "truth" to "fable" of the supposed "real" world of the idealism of Platonic forms whose abolition also does away with the "apparent" world as one of *mere* appearance.⁶⁴ This generates a new appreciation of the world of appearance as the only reality, the abolition of any distinction between truth and appearance, and with it the opportunity for new ways of thinking about reality. In a similar fashion, the notebook version references the conflict of altruism and egoism as portrayed in Spencer's *Data of Ethics*. The notebook entry traces the path of altruism from its usurpation of moral value, through the progressive decline of its authority to the point that it becomes superfluous, and contrasts this with a rehabilitation of egoism from the status of suppression and slander. The intention is to eliminate the distinction between altruism and egoism, to the point that altruism, just like the "true world" becomes a fable. This exposes the egoism disguised as altruism, which in reality is a drive to express one's own power and strength, for example, by "giving alms" to those who are lower in the order of rank of humanity: "finally, one grasps that altruistic actions are only a species of egoistic actions – and that the degree to which one loves, spends oneself, proves the degree of individual power and personality" (Nachlass 1887, 10[57], KSA 12.485).

The parallel with the "fable" of the true world breaks down in the end. Just as is the case that the demise of the real world abolishes the apparent one (TI, Fable), so too it could be construed that with altruism he aims to abolish egoism also. If this is so, then this goes beyond Spencer's position, who clearly upholds the distinction between altruism and egoism even when expounding their interdependence in everyday life and their reconciliation in an impending utopian society.

⁶³ See Small, *Nietzsche and Rée*, 172–177.

⁶⁴ Nietzsche does not use the term *Idealismus* in either the everyday utopian sense of believing in unrealistic goals or values, nor to refer to any of the loosely related philosophical theories that argue the empirical world is somehow "created" by the mind as expounded in different ways by Berkeley, Kant or Hegel. Rather he uses the term "idealism" to refer to any philosophical, religious or ethical doctrine that denigrates the world we reside in as illusory or inferior in preference to a metaphysical "true world" and regards them as "errors", the products of "cowardice" (EH, Preface 3).

This is not the only instance where Nietzsche presents a potentially misleading picture of Spencer's position. It is, however, perhaps not as striking as Nietzsche's misleading statements that Spencer sees something desirable in the "victory [*Sieg*]" of altruism (TI, Skirmishes 37)⁶⁵ – rather than a more accurate "reconciliation [*Versöhnung*]" of it with egoism that he sometimes states⁶⁶ – for Spencer clearly writes of a "compromise"⁶⁷ and "conciliation" of altruism and egoism.⁶⁸ Moreover, Spencer's endorsement of altruism is overall actually rather limited. To give one example, he remarks in his work *Social Statics* that someone who shares in the happiness of others will gain more sources of satisfaction from that fact, which may be a plausible observation, but appeals to self-interest in making the case for altruism.⁶⁹

Nietzsche's second strand of criticism is the general belief that acts of altruism are of greater value and benefit to humanity than those that are motivated by self-interest. For Spencer, the alleged value of altruism extends beyond being a personal and social virtue to include socio-political practices, whereas Nietzsche argues that altruistic acts contribute to human weakness and degeneration. By denying that altruistic acts are of the greatest value Nietzsche is not only denying the value of what is normally regarded as the mark of moral behaviour, he is building a case for egoism. Since "morality never has an inherent value", he is intentionally avoiding the challenge to replace the conception of "moral behaviour" with a superior one (TI, Skirmishes 37). Instead Nietzsche is in favour of replacing the notion of moral value with another kind of value standard for evaluating actions – that they must enhance and empower a person's life (Nachlass 1885/86, 2[190], KSA 12.161 = WLN 95–96).

In *On the Genealogy of Morality*, Nietzsche contrasts Spencer's explanation of morality with that of Paul Rée's genealogical account, describing the former as more sensible and psychologically tenable, though no closer to the truth:

How much more sensible is the opposite theory (that doesn't make it any more true –), which is held, for example, by Herbert Spencer: he judges the concept "good" as essentially the same as "useful", "practical", so that in their judgments "good" and "bad", people sum up and sanction their *unforgotten, unforgettable* experiences of what is useful-practical, harmful-impractical. According to this theory, good is what has always shown itself to be useful: so it can claim validity as "valuable in the highest degree", as "valuable as such". This route towards an explanation is wrong, as I said, but at least the explanation in itself is rational and psychologically tenable. (GM I 3)

Nietzsche's rejects this crucial assumption of Spencer's evolutionary ethics, which has taken the value-neutral conception of benefit and distorted it into a distinct sort

⁶⁵ Cf. Nachlass 1888, 14[40], KSA 13.238.

⁶⁶ See GS 373, Nachlass 1885/86, 2[165], KSA 12.147, and Nachlass 1885, 35[34], KSA 11.523.

⁶⁷ Spencer, *The Data of Ethics*, § 91.

⁶⁸ Spencer, *The Data of Ethics*, § 95.

⁶⁹ See Herbert Spencer, *Social Statics, or: The Conditions Essential to Human Happiness Specified, and the First of Them Developed*, London 1851, I, III, § 2.

of morality with substantive claims. He argues that it is founded on a profoundly erroneous conception of morality's origins (Nachlass 1880, 1[106], KSA 9.28). Nietzsche's well-known hypothesis in *On the Genealogy of Morality* is that the labelling of altruistic actions as "good" began as part of a slave revolt in morality, and was instigated by the socially inferior classes of individuals out of feelings of resentment against their aristocratic masters, that motivated them, with the help of the priests, to create new value distinctions (GM I 2).

In one passage, Nietzsche argues against Spencer's position without identifying him. He claims that actions that are substantially or wholly motivated by selfish concerns and so according to common use of the term are considered "morally evil", are in fact as a beneficial to humanity as those actions that are usually taken to be selfless and other-regarding and commonly regarded as "morally good":

Nowadays there is a thoroughly erroneous moral theory which is celebrated especially in England: it claims that judgements of "good" and "evil" sum up experiences of what is "expedient" and "inexpedient"; that what is called good preserves the species while what is called evil harms it. In truth, however, the evil drives are just as expedient, species-preserving, and indispensable as the good ones – they just have a different function. (GS 4)

He elsewhere argues that actions motivated by selfish considerations are as beneficial to humanity as ones that that are taken to be selfless (BGE 44), or possibly even more so and will actually enhance mankind (BGE 2), including ones that are considered "evil" (GS 4).

More central to Nietzsche's disdain is this mistaken valuing of selflessness or self-denial at the expense of prizing natural self-interest. This evaluation is the basis for a specific practice of self-abnegation that Nietzsche calls "unselfing [*Entselbstung*]"⁷⁰ or "the morality of unselfing [*Entselbstungs-Moral*]"⁷¹ or *Moral der Entselbstung*⁷²", and "demonstrates a will to the end, it negates life at the most basic level" (EH, Destiny 7). This "morality of selflessness", as it is often referred to in the secondary literature, is a form of self-denial that is the clearest articulation of a life-negating ethic that involves a battle against one's very own instincts, will and vitality.⁷³ Indeed,

⁷⁰ See A 54, BGE 207, GM III 11 and 17, and CW, Epilogue.

⁷¹ EH, D 2, Destiny 7. "*Morality of self-negation*" (Nachlass 1887, 10[128], KSA 12.530 = WLN 196–197, Nachlass 1888, 12[1], KSA 13.195, and 23[3], KSA 13.601).

⁷² "[M]orality of self-abnegation" (A 54, Nachlass 1887/88, 11[48], KSA 13.22, and Nachlass 1888, 16[14], KSA 13.486).

⁷³ For example Christopher Janaway, *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford 2007, 2–3, defines the "morality of selflessness" in the following way: "the morality that has arisen from the Judaeo-Christian tradition, whose values, according to Nietzsche, give priority to selflessness, holding it good to be compassionate and self-sacrificing, to suppress one's natural self, to feel guilt about one's instincts, and to value a projected 'higher world' of absolute value of which one's imperfect human nature is unworthy."

he is extremely critical of all forms of benevolence (EH, *Destiny* 4), based on sympathy (TI, *Skirmishes* 37), compassion or pity (A 7). As stated in a notebook entry: “The altruistic one [who] talks much of pity – and is distinguished by the weakness of the personality” (Nachlass 1888, 17[6], KSA 13.527), which is indicative of a disgregation of the will, and so a common form of decadence that is essentially inimical to life (TI, *Skirmishes* 35). Moreover, these forms of benevolence are ultimately incompatible with the selfish urges that are, Nietzsche claims, the source of all individual achievement (GS 13). Instead the proper priority is concern for oneself, the freedom associated with self-selection of one’s own personal virtues and values (Z I, *Creator*), to achieve self-creation through having one’s own laws (GS 335).

Nietzsche’s third strand of criticism applies a physiological approach to valuation, and he concludes that there is no physiological basis to attribute a law for the supposed merits of altruism (Nachlass 1888, 15[41], KSA 13.433). A valuation based on altruism is caused by corrupted instincts that were originally egoistical in nature, and convey a disparaging judgement of one’s self-worth that is a symptom of a declining life:

The ascendancy of an altruistic way of valuating is the consequence of an instinct of being ill-constituted. The value judgement on the most basic level says: “I am not worth much” – a purely physiological value judgement, or more clearly still: the feeling of powerlessness, the absence of the great affirming feelings of power (in the muscles, nerves, centres of motion). Depending on the culture of these classes, the value judgement translates itself into a moral or religious judgement (– the predominance of religious and moral judgements is always a sign of lower culture –) (Nachlass 1888, 14[29], KSA 13.231 = WLN 242–244).

Altruism runs counter to his idea of the rank ordering of people and their intellects (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12.294 = WLN 133), and it contributes to human weakness or degeneration and damages self-interests (Nachlass 1887, 9[30], KSA 12.349). The removal of the distinction leads Nietzsche to a revaluation of egoism (D 148 and GS 328), where altruism is replaced by self-regard, the value of which depends upon whether individuals represent “either the ascending or the descending line of life” (TI, *Skirmishes* 33). A notebook entry goes as far as to make the sweeping claim that “[i]n fact, everything ‘unegoistic’ is a phenomenon of decadence [*Thatsächlich ist alles „Unegoistische“ décadence-Phänomen*]” (Nachlass 1888, 22[22], KSA 13.594 = MT).

For Nietzsche, life should not be merely a struggle for existence as presented by Spencer but also an on-going striving toward ever-greater diversity, complexity, creativity and power that increases the quality of life forms. However, the very practice of altruism actually supports the natural tendency for the human animal to evolve toward common mediocrity, by artificially aiding the weak and sick and thereby prevents them from being deselected (EH, *Destiny* 8). A less controversial and more palatable interpretation is that in Nietzsche’s view we need to guard against merely reacting to stimuli, for losing the power of self-control to defend oneself against the weak and sick is indicative of a weakness of personality due to decadence (Nachlass 1888,

17[6], KSA 13.527). In the place of altruism he proposes a healthy dose of selfishness (TI, Skirmishes 35). Selfishness is linked to the superior unconscious organization of one's own diverse nature, over any conscious self-knowledge and the employment of any imperatives (EH, Clever 9), especially those of an altruistic nature (Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.273 = WLN 131–132). Altruism risks wasting or further corrupting the little selfishness that survives: “An ‘altruistic’ morality, a morality in which selfishness *fades away* –, is always a bad sign. This is true for the individual, it is even more true for peoples. You are missing the best part when selfishness begins to fail. [...] People are done for when they become altruistic” (TI, Skirmishes 35).

Altruism, then, is a decadent value because it is detrimental to the evolution of ever more capable forms of human beings. A world free of decadent values would, Nietzsche claims, make room for life with a self-regarding instinct for growth. Yet according to Nietzsche, these decadent values are the foundation for Spencer's view of an ideal society that I will now turn to.

4.2 The Decadent Ideals of Society

As I have shown, Nietzsche's individualist stance can be taken as a response to his belief that in general Spencer's interpretation of morality is characteristic of a mediocre individual seeking happiness (EH, Destiny 4). In particular, Nietzsche construes Spencer's defence of altruism as hazardous to humanity due to its emasculating capacity of protection within the collective “herd”⁷⁴: “to demand that everyone should become ‘good’, herd animals, blue-eyed [*blauäugig*],⁷⁵ benevolent ‘beautiful souls’ – or altruistic, as Mr Herbert Spencer would have it, – would mean robbing existence of its *great* character, would mean castrating humanity” (EH, Destiny 4).

For Spencer, social altruism arose at a time when competing groups or societies were at war with one another and could only survive and prosper by subordinating the individual's welfare to that of the group's. So long as societies fight one another, they must constrain their members to sacrifice their interests to the group. In a future world that is at peace, the need for these constraints on individual self-interest will cease.⁷⁶

In Nietzsche's view, the group selection of interests contains two features that contradict Spencer's optimistic prediction about society. First, Nietzsche has a very different theory about what traits enable a group to survive and expand. By far the most important virtue is unity and cohesion, which is achieved by uniformity in its membership through an instinct for sharing of practices and customs. Secondly, these customs aren't selected to just serve society, but are also devised to mould society into

⁷⁴ See Nachlass 1886/87, 7[6], KSA 12.273, and Nachlass 1888, 14[5], KSA 13.218.

⁷⁵ Figuratively: “naïve” or “gullible”.

⁷⁶ Spencer, *The Data of Ethics*, § 76.

a more favourable medium for their own proliferation. The most successful customs are those that function to bond and unite, forming a “herd” to ease their propagation. These new selective processes instil into societies a drive to imitate and copy others – a “herd-instinct [*Heerden-Instinct*]” – to want and do the same as they do, a nature that is in the interest not of the individual, but of society that functions as a herd.⁷⁷

The values that are propagated via this selective mechanism have become the prevailing virtues of society (GS 21). The most fundamental is equality which induces uniformity via the guided and coerced sharing of resources, practices and customs. Altruism and pity are the principal virtues produced by the values of equality and civilization that subordinate one’s own interest to those of the social whole. The misguided effort to overpower humanity’s natural drives through a civilizing social selection of practices has turned it into a herd of sick animals (BGE 62). Society then is effectively tamed into a pro-group and an anti-individualist habit of altruism. Consequently Nietzsche associates decadence with all these values.⁷⁸ In their place, Nietzsche encourages the adoption of changed social practices that encapsulate new virtues and a suggestion of biological regulation (A 3). He advocates the manipulation of reproduction in such a way as to train, but also to reinforce, those drives themselves, such that people will stand in an order of rank that replaces the prevailing equality of mediocrity (BGE 221). The healthy individual would be one that seeks out what is best for him, utilising the values embedded in his natural constitution, which may contribute to, or be enhanced by, immersion in a life-prompting culture. This in turn depends on the individual’s drives being directed towards goals that serve growth and will and are in the individual’s interests.

For Nietzsche then, Spencer’s conception of what is required for a healthy society is based on decadent principles. Hence Nietzsche’s exclamation: “Spencer always puts ‘human equality’ ahead [*Spencer setzt immer „Gleichheit der Menschen“ voraus*]” (Nachlass 1880, 1[98], KSA 9.27 = MT). Many of his principles have already become institutionalised in the contemporary era of egalitarian, democratic, liberal *laissez faire* capitalism. Nietzsche dismisses the resulting convention as the “[s]hopkeeper’s philosophy of Mr. Spencer; complete absence of an ideal, except that of the mediocre man” (Nachlass 1887, 10[118], KSA 12.525).⁷⁹ In another retrospective preface written in 1886, Nietzsche provides a description of the symptoms of decline of a formerly noble epoch and its modern incarnation that can be interpreted as a summary of a number of the key features of Spencer’s philosophy:

[I]t was precisely during their period of dissolution and weakness that the Greeks became ever more optimistic, more superficial, more actorly, but also filled with a greater lust for logic and for

⁷⁷ See GS 50, 116, 117 and 296.

⁷⁸ Equality: Nachlass 1888, 23[1], KSA 13.599; civilization: Nachlass 1888, 15[67], KSA 13.451; altruism: TI, Skirmishes 35; pity: A 7.

⁷⁹ Cf. Nachlass 1887, 9[44], KSA 12.357.

making the world logical, which is to say both more “cheerful” and more “scientific” – could it then perhaps be the case, despite all ‘modern ideas’ and the prejudices of democratic taste, that the victory of *optimism*, the predominance of *reasonableness*, practical and theoretical *utilitarianism*, like its contemporary, democracy, that all this is symptomatic of a decline in strength, of approaching old age, of physiological exhaustion? (BT, Self-Criticism 4)

Nietzsche traces the degeneration of cultures to the inexorable waning of the practices, customs, and institutions that jointly mould the dominant character of a society and people (TI, Skirmishes 39). For him, ascending ages are inexorably followed by decline just as strong peoples eventually deteriorate. Nietzsche was convinced that nineteenth-century European society was not a high point of cultural evolution, and did not epitomise the apogee of evolutionary human development as Spencer argued (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.303 = WLN 258–260). Rather, Nietzsche's perception of contemporary Europe was a society of social and cultural decline – particularly in comparison with the Renaissance era – one that was fundamentally a faltering expression of exhausted, nihilistic moral and social values devoid of ultimate value and meaning that are tottering on the point of implosion and are now hostile to future life (TI, Skirmishes 37).

Spencer's vision of a future humanity in a perfect state of physical and moral adaptation to their environment – his so-called “ideally moral man”⁸⁰ – is for Nietzsche an embodiment of herd consciousness and an example of stagnation and degeneration (ZI, Prologue 5).⁸¹ He snidely refers to Spencer's conception as the “the stable human” or “permanence human [*der Dauermensch*]”⁸² in an 1881 notebook entry (Nachlass 1881, 11[44], KSA 9.458 = MT). Spencer's evolved “ideal moral man” later re-emerges as Zarathustra's contemptuous “the last human being [*der letzte Mensch*]”. The last human is “the last”, the culmination of evolutionary and cultural development and he is also “last” in that he is devoid of sufficient energy to produce another generation. It is an object of contempt for Nietzsche, for as it shirks danger and pain, seeks comfort, base personal gratification, individual survival, and the hope for a long and uneventful life in the pursuit of happiness. Thereby the last human is ascribed properties very similar to Nietzsche's later portrayal of decadents – such as Epicurus – for whom the goal of life is happiness with the most pleasure and least pain and attaining *ataraxia* (A 30). Nietzsche also sees the last human as all too close to the typical contemporary European. The latter's tendencies for self-indulgence, mass culture and a dominant desire to ease the toil of existence, is merely to pursue a lifestyle that is so stable that it no longer develops.

⁸⁰ Spencer, *The Data of Ethics*, § 30.

⁸¹ Cf. Nachlass 1882/83, 4[171], KSA 10.162, 4[204], KSA 10.168, and 5[32], KSA 10.226.

⁸² See Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, 71, and Moore, “Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution”, 10: “enduring man”.

Nietzsche parodies the view that currently humanity is the apex of creation with the idea of the Overhuman (*Übermensch*), which suggests that humanity is no such thing.⁸³ A stage of humanity that he hopes will be surpassed (Z I, Prologue 3). The Overhuman is the culmination of Nietzsche's idea of the process of progressive individuation, a metaphor for human potential and self-overcoming and so the antithesis of both the stable human and the last human. This future human being will be able to surmount or utilise the conflicting impulses and perspectives that form his or her existence, one who has not been shackled by the disaffecting experience of serving ends that are not his own but is instead free to postulate his own goals and values. For Nietzsche, human nature is not of itself an end or carries within itself a determinate *telos* – it is viewed as potential for some higher, yet to be determined, and never final, end.

What is clear from this discussion of the functioning and development of society is that Nietzsche regards the emerging scientific discipline of sociology, as practised by Spencer and Comte, as clearly embedded in a prevailing *Zeitgeist* that embodies the spirit of decadence. In his words: “Even the ideals of science can be deeply, yet completely unconsciously influenced by decadence: our entire sociology is proof of that” (Nachlass 1888, 14[40], KSA 13.238). Sociology is also lacking a “*pathos of distance*”, a suitable degree of detachment from the subject under investigation (BGE 257). Nietzsche believes that without sufficient critical distance sociology can never provide a viable scientific account of the social processes that it is itself part of. Again, he regards sociology to be both a symptom as well as a part of modernity that utilises a decadent style of analysis:

[T]he unconscious effects of decadence have even come to dominate the ideals of some of the sciences. My objection to the whole discipline of sociology in England and France is that it has only experienced the *decaying forms* of society, and innocently uses its own instinct of decay as the norm for sociological value judgments. *Declining* life, the loss of all the forces of organization, which is to say separation, division, subordination, and domination, is formulated as an *ideal* in sociology today ... Our socialists are decadents, but Mr Herbert Spencer is a decadent too (TI, Skirmishes 37).

According to Nietzsche then, sociology examines the constituent parts and development of decadence, of which itself is a part, and thereby operates within a flawed, decadent frame of reference.

As a consequence, sociology raises these components of decline to a normative prominence, and Nietzsche interprets them as fundamentally nihilistic: “everywhere the Christian-nihilistic value standard still has to be pulled up and fought under every

⁸³ The *Übermensch* precursor is the “liberated man [*freigewordener Mensch*]” (Nachlass 1881, 11[182], KSA 9.510 = MT). Nietzsche also contrasts “[h]erded people and exceptional people! [*Heerdenmenschen und Sondermenschen!*]” (Nachlass 1881, 11[209], KSA 9.524 = MT).

mask; e.g., in present-day sociology" (Nachlass 1888, 14[6], KSA 13.220). Despite Nietzsche's relative ignorance of Spencer's thought, it does not stop him from conveniently – without detailed argument – integrating his critique of sociology into his more fundamental and structural evaluation of society at the end of the nineteenth century (Nachlass 1888, 14[40], KSA 13.238), which for him is characterised by decadence and nihilism.⁸⁴

5 Conclusion

As I have shown, Nietzsche interprets Spencer's thoughts on science, morality, and sociology, as the consequence of the decadent socio-political and moral values of the current age. Collectively, Spencer's views culminate in an optimistic prediction concerning the future of humanity, a perspective that Nietzsche presents as the product of a severely biased, dominant altruistic drive that censors alternative possible interpretations, including different scientific hypotheses. Yet what is also of interest in Nietzsche's 1888 classification of Spencer as a decadent is that the basis for his interpretation can be traced back to a notebook entry from 1880/81. There Nietzsche expresses this disdain for Spencer's ideal of an adaptation that abolishes the individual and clearly alludes to the decadence of humanity:

Such an adaptation as Spencer has in mind is conceivable, but so that every individual becomes a useful tool and only feels like it: thus as a *means*, as a *part* – that is, with the *abolition of individualism*, according to which [individualism] one wants to be *purpose* and wholeness, and in both a uniqueness! This transformation is possible, and *yes perhaps* history is going in this direction! But then the individuals become **weaker and weaker** – it is the story of the *downfall of humanity*, where the principle of the disinterestedness of *vivre pour autrui* and sociality reign! (Nachlass 1880/81, 10[D60], KSA 9.426)⁸⁵

84 Benson, *Pious Nietzsche*, 133, argues that nihilism should be considered a subcategory of decadence since, for him, nihilism is the recognition of the meaningless of life, and decadence is a turning against life. However, presumably one can be a decadent by turning against life but without finding life to be meaningless – perhaps too painful rather than too pointless. Benson's general point follows Conway, *Nietzsche's Dangerous Game*, 109: "All nihilists are also decadents, but not all decadents are nihilists".

85 "Es ist eine solche Anpassung wie sie Spencer im Auge hat denkbar, doch so daß jedes Individuum zu einem nützlichen Werkzeuge wird und sich auch nur so fühlt: also als *Mittel*, als *Theil* – also mit *Aufhebung des Individualismus*, nach dem einer *Zweck* und eine *Ganzheit* sein will, und zwar in beiden eine *Einzigkeit*! Diese *Umbildung* ist möglich, ja vielleicht läuft die *Geschichte* dahin! Aber dann werden die Einzelnen **immer schwächer** – es ist die *Geschichte vom Untergang der Menschheit*, wo das *Princip der Uninteressirtheit des vivre pour autrui* und die *Socialität herrschen!*" (Nachlass 1880/81, 10[D60], KSA 9.426)

A slightly earlier entry also explicitly mentions altruism in the context of science with regard to Spencer. Nietzsche accuses the moralist scientist of nothing other than being led by unconscious wishful thinking: “The value of altruism is not the result of science; instead the people of science let themselves be misled by the *now predominant drive*, to believe that science confirms the wish of their drive! cf. Spencer” (Nachlass 1880/81, 8[35], KSA 9.390 = MT).⁸⁶

Nietzsche’s criticism of the lack of a will of one’s own – of being guided by the internalised dominant values of an ascetic, decadent culture that falsely gives scientific results the air of necessity – is corroborated by a further entry written a few months later: “At every moment of a being’s present state, countless ways are open for its *development*: but the dominating drive only sanctions one as good, the one of its ideal. In this way Spencer’s image of the future of humanity is not a *scientific necessity*, but a *wish* according to the ideals of the present” (Nachlass 1881, 11[98], KSA 9.476 = MT).⁸⁷ So, although this period significantly pre-dates Nietzsche’s use of the term “decadence” whose steady usage only begins from November 1887, I construe these entries as already working out and describing some of the symptoms of Spencer’s decadence.

What Nietzsche describes in these early examples is nothing other than part of the process of decadence: when a thinker like Spencer finds in science a justification of his instincts, he is really guided by dominant drives that are not his own but infused with – Nietzsche might say: corrupted by – the predominant values of a decadent culture. Given his decadence, a scientist like Spencer will not discover the drives and instincts need to assist an individual in affirming their own “will” and hence “freedom” in Nietzsche’s sense – which is to say as autonomy – such that the intentions, beliefs and values etc., that are expressed in an individual’s actions, can be considered their own.

For Nietzsche, Spencer was the epitome of the worst sort of nineteenth-century scientist. One who was so utterly convinced of the objective truth of his theory of evolutionary ethics, that he was completely disinclined to entertain the prospect that it might be only one possible interpretation amongst many alternatives. Nietzsche speculates that such a scientist may well be devoted to knowledge, but in fact only part of him is due to his physiological make-up, with one or some instinctual drive(s) dominating and subjugating other drives. Spencer’s tyrannical drive configuration can be construed as another example of a predominant kind of person that Nietzsche

⁸⁶ “Der Werth des Altruism ist nicht das Ergebniß der Wissenschaft; sondern die Menschen der Wissenschaft lassen sich durch den jetzt vorherrschenden Trieb verleiten, zu glauben, daß die Wissenschaft den Wunsch ihres Triebes bestätige. (cf. Spencer)” (Nachlass 1880/81, 8[35], KSA 9.390).

⁸⁷ “Von jedem Augenblick im Zustand eines Wesens stehen zahllose Wege seiner Entwicklung offen: der herrschende Trieb aber heißt nur einen einzigen gut, den nach seinem Ideale. So ist das Bild Spencer’s von der Zukunft des Menschen nicht eine naturwissenschaftliche Nothwendigkeit, sondern ein Wunsch aus jetzigen Idealen heraus” (Nachlass 1881, 11[98], KSA 9.476).

introduces in a notebook entry using the heading “Morality as *decadence* [*Moral als d é c a d e n c e*]”: “The ‘good man’ as tyrant [...], a certain species of man treats the conditions of its existence as conditions which ought to be imposed as a law, as ‘truth,’ ‘good,’ ‘perfection’: it tyrannizes – It is a form of faith, of instinct, that a species of man fails to perceive its conditionality, its relativity to other species” (Nachlass 1888, 14[158], KSA 13.342 = MT).

Spencer's flawed constitution brings about a single, solitary perspective that is not sufficiently disengaged to appreciate other possibilities, the upshot of which is a “*bad scholar*” imbued with decadence (Nachlass 1888, 14[83], KSA 13.262). Moreover, Spencer is typical of the contemporary scientists' way of following his instincts as he progresses his scientific investigations, but those instincts have become corrupted, inculcated by the prevailing cultural values (Nachlass 1888, 14[29], KSA 13.231 = WLN 242–244). While the pursuit of science itself is characteristic of the basic human will for knowledge, the resulting science as practised by people like Spencer is indicative of instincts weakened by decadence:

our desire, our will even to knowledge is a symptom of a tremendous *décadence* ... We strive for the opposite of what is willed by *strong races, strong natures* – understanding is an *ending* ... That science is possible in this sense, as it's practised today, proves that all life's elementary instincts, instincts of *self-defence* and *protection*, have ceased to function – we are no longer accumulating, we are squandering the capital of our forebears, even in our way of *knowing* – (Nachlass 1888, 14[226], KSA 13.398 = WLN 267).

Bibliography

- Ahern, Daniel R.: *Nietzsche as Cultural Physician*, Pennsylvania, PA 1995
- Alfano, Mark: *Nietzsche's Moral Psychology*, Cambridge 2019
- Benson, Bruce Ellis: *Pious Nietzsche*, Bloomington, IN 2008
- Brobjer, Thomas H.: *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*, Urbana, IL 2008
- Call, Lewis: “Anti-Darwin, Anti-Spencer: Friedrich Nietzsche's Critique of Darwin and ‘Darwinism’”, *History of Science* 36 (1998), 1–22
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (eds.): *Nietzches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Conway, Daniel W.: *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge 1997
- Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
- Evans, Daw-Nay: “Socrates as Nietzsche's Decadent in *Twilight of the Idols*”, *Philosophy and Literature* 34.2 (2010), 340–347
- Fitzgerald, Timothy: “Herbert Spencer's Agnosticism”, *Religious Studies* 23.4 (1987), 477–491
- Fornari, Maria Cristina: *Die Entwicklung der Herdenmoral: Nietzsche liest Spencer und Mill*, trans. Leonie Schroeder, Wiesbaden 2009
- Fornari, Maria Cristina: “Die Spur Spencers in Nietzches ‘moralischem Bergwerke’”, *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 310–328

- Francis, Mark: "Herbert Spencer", in George Ritzer / George Stepnisky (eds.), *The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists*, vol. I, Chichester 2011, 165–184
- Hamacher, Werner: "'Disgregation des Willens': Nietzsche über Individuum und Individualität", *Nietzsche-Studien* 15 (1986), 306–336
- Holub, Robert C.: *Nietzsche in the Nineteenth Century: Social Questions and Philosophical Interventions*, Pennsylvania, PA 2018
- Huddleston, Andrew: *Nietzsche on the Decadence and Flourishing of Culture*, Oxford 2019
- Janaway, Christopher: *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*, Oxford 2007
- Johnson, Dirk R.: *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010
- Katsafanas, Paul: "Nietzsche's Philosophical Psychology", in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 727–757
- Katsafanas, Paul: *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency, and the Unconscious*, Oxford 2016
- Magnus, Bernd: "Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the *Übermensch*", *Journal of the History of Philosophy* 24 (1986), 79–98
- Moore, Gregory: *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge 2002
- Moore, Gregory: "Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution", *Journal of Nietzsche Studies* 23 (2002), 1–20
- O'Connell, Jeffrey: "Nietzsche's Rejection of Nineteenth-Century Evolutionary Ethics" in Michael Ruse / Robert J. Richards (eds.), *The Cambridge Handbook of Evolutionary Ethics*, Cambridge 2017, 28–42
- Piazzesi, Chiara: *Nietzsche: Fisiologia dell'arte e decadenza*, Lecce 2003
- Richardson, John: *Nietzsche's New Darwinism*, Oxford 2004
- Schacht, Richard: *Nietzsche*, Abingdon 1983
- Selle, Carl Friedrich: *Herbert Spencer und Friedrich Nietzsche*, Leipzig 1902
- Small, Robert: *Nietzsche and Rée: A Star Friendship*, Oxford 2005
- Solms-Laubach, Franz zu: *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*, Berlin 2012
- Stern, Tom: "Against Nietzsche's 'Theory' of the Drives", *Journal of the American Philosophical Association* 1 (2015), 121–140

Germana Berlantini

Texte et Contexte. Georges Bataille Lecteur de Nietzsche dans la Revue *Acéphale*

Abstract: This essay analyzes the first among the three moments of Georges Bataille's reception of Nietzsche's thought. During the 1930s, in the context of the review *Acéphale*, the French writer takes position in the debate about the relationship between Nietzscheism and fascism. He lays claim on the heritage of the German thinker as the source of a "heterogeneous" politics. This group of articles provides the context in which Bataille can start to delineate an original meditation on the relationship between work and society. In this sense, they will mark a turning point in the path toward the post-war developments on the writers' engagement. A new thematization of the relationship between text and context will emerge from the confrontation with Nietzsche and from the articulation of the fundamental duality of the forms of politics.

Keywords: Georges Bataille, *Acéphale*, Text and context, Heterogeneity

Tout au long de sa vie, Georges Bataille a entretenu un inlassable dialogue avec la pensée de Nietzsche. Ce fleuve souterrain, auquel sa réflexion s'est toujours abreuvée, a surgi à la surface de son écriture sous la forme de trois puits distincts. Il s'agit de moments qui ne relèvent pas d'une temporalité biographique mais bien historique et collective, comme le souligne Jean-Michel Rey,¹ qui confère à la référence nietzschéenne chez Bataille une valeur éminemment politique. C'est que l'écriture semble prendre à chaque fois son élan d'un tournant décisif de l'histoire européenne : l'émergence des fascismes (les articles d'*Acéphale*), l'issue de la guerre (*Sur Nietzsche. Volonté de chance*, 1945) et la guerre froide (*La Souveraineté*, 1953/54). Comme si seul un benjaminien « instant du danger »² pouvait faire apparaître la vérité de la pensée nietzschéenne aux yeux du philosophe français. Lecteurs d'aujourd'hui, nous nous souvenons des mots avec lesquelles Walter Benjamin³ décrivait la connaissance

1 Jean-Michel Rey, « Bataille e Nietzsche », in Jacqueline Risset (éd.), *Georges Bataille. Il politico e il sacro*, Napoli 1987, 29–43. Pour une reconstruction synthétique des trois moments du nietzschéisme de Bataille, voir aussi Carlos Marroquin, « Georges Bataille und das Werk von Friedrich Nietzsche. Zum Begriff der inneren Erfahrung », in Rüdiger Schmidt-Grépály / Steffen Dietzsch (éd.) *Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*, Weimar 2001, 46–51.

2 Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, vol. III, Paris 2000, 431: « Faire œuvre d'historien ne signifie pas savoir 'comment les choses se sont réellement passées'. Cela signifie s'emparer d'un souvenir, tel qu'il surgit à l'instant du danger. »

3 Walter Benjamin, qui connut Georges Bataille à Paris en tant que bibliothécaire à la Bibliothèque Nationale, avait suivi de près l'activité de ce dernier qui, au cours des années 30, était inlassablement engagé dans la fondation de groupes et d'entreprises politiques et intellectuelles collectives. Parmi ces

authentique du passé dans l'un de ses derniers écrits inédits confiés précisément à Bataille avant de se suicider devant la montée de la vague fasciste. Même si Bataille ne partageait pas le messianisme de l'intellectuel allemand, il le rejoint curieusement dans l'association de la connaissance et du péril, tout au moins par rapport à l'expérience textuelle : il conçoit le péril comme moment de vérité d'un texte, mais aussi le texte comme intensité périlleuse, qui peut porter atteinte à la vie de ceux qui y participent. Idée qui d'ailleurs n'était pas étrangère à Nietzsche lui-même, qui avait à plusieurs reprises décrit tantôt la philosophie comme une entreprise dangereuse,⁴ tantôt la charge de menaces de certains moments historiques comme condition nécessaire à l'émergence de la pensée : « C'est aux époques de grand danger qu'apparaissent les philosophes – lorsque la roue tourne de plus en plus vite ».⁵

Ainsi, selon Bataille, ce n'est pas un hasard si l'avancée dramatique des fascismes en Europe a interpellé l'écriture nietzschéenne, l'a révélée tout en brisant son intime cohérence pour donner lieu à une droite et une gauche nietzschéennes. La vitalité qu'elle déchaîne ne pouvait en effet que se décliner en une multiplicité d'orientations politiques, toutes cherchant à récupérer une réflexion en réalité étrangère à l'« atta-

dernières, il y avait le *Collège de sociologie sacrée* et la revue *Acéphale*, « toutes sortes de choses que », selon Pierre Klossowski, « Benjamin suivait avec autant de consternation que de curiosité » (Pierre Klossowski, *Tableaux vivants. Essais critiques 1936–1983*, Paris 2001, 86). C'est à Klossowski qu'on doit le témoignage des critiques que Walter Benjamin avait adressées aux idées de Bataille au cours des séances du *Collège*, critiques qui portaient sur une esthétisation du politique à l'arrière-goût fascisante : « Déconcerté par l'ambiguïté de l'a-théologie 'acéphalienne', Walter Benjamin nous objectait les conclusions qu'il tirait alors de son analyse de l'évolution intellectuelle bourgeoise allemande, à savoir que la 'surenchère métaphysique et politique de l'incommunicable' (en fonction des antinomies de la société capitaliste industrielle) aurait préparé le terrain psychique favorable au nazisme » (Pierre Klossowski, « Entre Marx et Fourier », in *Le monde* (31 mai 1969), repris in Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie. 1937–1939*, Paris 1995, 884). Les reproches de Benjamin à Bataille ont été récemment récapitulés dans Marcus Coelen / Muriel Pic, « Walter Benjamin et le Collège de Sociologie », in *Critique* 788/789 (2013), 97–109, qui recueille les lettres envoyées par Benjamin à Adorno pendant ses années parisiennes mentionnant Bataille ou les autres protagonistes des groupes qu'il anime au cours des années 30. D'autres voix nuancent toutefois les reconstructions fondées sur le témoignage de Klossowski et les différences entre Benjamin et les positions du *Collège*, auquel il participait avec un intérêt réservé à toute la galaxie des avant-gardes françaises. Voir Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano 2012, 119; Massimo Palma, « Labirinti metropolitani. Sottosuoli politici tra Benjamin e Bataille », in *Kaiak. A Philosophical Journey* 1 (2014), 1–13; Paul Hegarty, « Undelivered. The Space/Time of the Sacred in Bataille and Benjamin », in *Economy and Society* 32.1 (2003), 101–118.

⁴ Par exemple : « Comment je conçois le philosophe, comme un terrifiant explosif qui met le monde entier en péril » (EH, Les « Inactuelles » 3, in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. Jean-Claude Hémerly, vol. VIII, Paris 1974, 295).

⁵ « C'est aux époques de grand danger qu'apparaissent les philosophes – lorsque la roue tourne de plus en plus vite – la philosophie et l'art se substituent au mythe déclinant. [...] Un peuple qui prend conscience de ses dangers produit le génie » (Nachlass 1872/73, 19[17], in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. Pierre Rusch, vol. II, Paris 1990, 177).

chement affectif au passé » de la droite aussi bien qu'aux « principes rationnels »⁶ de la gauche. Pour Bataille, la possibilité de se démarquer des deux⁷ est liée à une méditation tout à fait originale sur les rapports entre l'œuvre et la politique, le texte et le contexte. Méditation qui va acquérir des résonances multiples au cours de son aventure culturelle, jusqu'à faire de lui l'anti-prophète de l'engagement intellectuel, l'avocat d'un paradoxal « Mal » poétique et le fondateur de *Critique* qui, avec *Les Temps Modernes* de Jean Paul Sartre, *La nouvelle critique* et *Esprit*,⁸ a formé le carré des revues françaises animées du rapport entre poétique et politique.

L'importance de ce premier moment nietzschéen de Bataille, moins connu et moins étudié, résulte donc de la valeur généalogique que ce moment comporte à la lumière de l'itinéraire du penseur. C'est aussi grâce à une réflexion sur la valeur politique de la pensée de Nietzsche, amorcée avant la guerre, que Bataille, à l'issue du conflit mondial, va développer une méditation autour de « l'irresponsabilité » politique des écrivains. Cette méditation manifeste moins un nouveau désengagement de Bataille qu'il ne reconduit un même dualisme des formes du politique, dans la continuité, parfois sous-estimée, avec la période d'avant-guerre.

Au préalable, rappelons que, pour comprendre l'enjeu de Bataille, il faut traiter de façon conjointe la question du rapport philosophie/réalité sociale et celle du rapport littérature/réalité sociale, dans la mesure où cette distinction n'est pas agissante, ou du moins pas selon une systématisation cohérente des frontières entre les savoirs. Il existe bien sûr chez Bataille une différence entre philosophie et littérature, mais il s'agit bien évidemment d'une frontière mobile, parfois complètement oubliée, dans d'autres cas réintroduite en vue de marquer un seuil interne à un champ de discours unitaire.⁹ C'est un fait que, pour l'auteur de *L'expérience intérieure* (1943), lorsqu'une

⁶ Georges Bataille, « Nietzsche et les fascistes », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 447–465: 451.

⁷ Bataille, au moment considéré, est activement engagé dans le projet d'une critique, à gauche, de l'économisme marxiste et de son réductionnisme social. Il reste que son interprétation de Nietzsche se fait en relative continuité avec une certaine « tradition 'française' de Nietzsche, dans laquelle socialisme, individualisme et nietzschéisme se sont souvent déjà rencontrés » (Jacques Le Rider, *Nietzsche en France. De la fin du XIX siècle au temps présent*, Paris 1999, 164).

⁸ Pour ce qui concerne cette analyse du « carré » des revues françaises et des rapports qu'elles entretiennent, voir Anna Boschetti, *L'impresa culturale. Sartre e Les Temps Modernes*, Bari 1984, 213–250.

⁹ En un sens, il y a chez Bataille un seuil intensif au-delà duquel tout discours semble s'approcher de la poésie, en tant que dépense, effusion en pure perte du langage et de la pensée. Plus généralement, son œuvre se présente comme un espace textuel unique et en révolte contre « la monologie du savoir » : une « opération d'écriture (l'écriture, elle, impose la séparation des savoirs) » qui tient en échec tout spécialisation discursive. Voir Roland Barthes, « Les sorties du texte », in Philippe Sollers (éd.), *Bataille. Colloque de Cerisy*, Paris 1973, 49–73, repris in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1994, 1614–1622; Roland Barthes, « De l'œuvre au texte », in *Œuvres complètes*, vol. II, 1211–1217. Un certain goût encyclopédique, exercé à la lisière de la fiction et de la théorie, relie tous les écrits de Bataille dans un même et vaste « roman-monde, [...] désirant tout dire » (Sylvie Trécherel, « Lire après Bataille. 'Un intérêt d'ordre littéraire ...' », in *Littérature* 152.4 (2008), 95–103: 102).

écriture parvient à puiser aux sources de l'intensité vitale, elle excède toute division entre les disciplines. En outre, le problème du rôle de l'intellectuel dans le cadre de son ontologie sociale se pose à propos de tous les savoirs *improductifs*, c'est-à-dire dépourvus de valeur d'échange pour la société bourgeoise et marchande. Pour décrire les enjeux du problème, donc, le couple *texte* et *contexte*, bien qu'étranger au lexique bataillen, pourrait s'avérer moins réducteur, reliant de façon transversale tantôt la multiplicité des objets et des phénomènes que son discours vise à comprendre, tantôt la stratification des niveaux auxquels il peut être lu (politique, sociologique, esthétique ou ontologique). C'est au moins en trois sens différents que le dialogue de Bataille avec Nietzsche relève du rapport texte/contexte : parce qu'il est rythmé, quant à ses étapes, par la temporalité du contexte, comme Rey l'a souligné ; parce qu'il se veut une valorisation du sens politique/contextuel de cette pensée mais aussi parce qu'il contient les traces d'une *théorie du rapport texte/contexte* destinée à un large écho dans l'histoire intellectuelle française. C'est justement de la polyvocalité théorique de cette dernière que notre choix terminologique voudrait rendre compte.

Acéphale et surhomme

Les articles qui témoignent de cette première phase du dialogue avec Nietzsche, au cours des années 30, incluent l'inédit *La « vieille taupe » et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréalisme* ;¹⁰ un double numéro de la revue *Acéphale*¹¹ publié en

¹⁰ Georges Bataille, « La 'vieille taupe' et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréalisme », in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1970, 93–109, publié posthume in *Tel Quel* 34 (1968).

¹¹ La revue naît à Tossa de Mar en 1936, chez et avec André Masson. Ensemble, ils conçoivent le mythe de cet homme « échappé à sa tête comme un condamné à la prison », que Masson dessine. Le premier numéro paraît en juin et se compose des écrits de Bataille, des dessins de Masson et d'un texte de Pierre Klossowski sur Sade. À partir du deuxième numéro, la revue sera le produit du travail d'une rédaction collective, à laquelle prendrons explicitement part, outre le futur auteur de *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969), Roger Caillois, Jules Monnerot et Jean Wahl, mais qui incluait aussi d'autres noms parmi les amis et proches de Bataille. Rappelons qu'*Acéphale* est aussi le nom d'une énigmatique société secrète ayant pour but la fondation d'une religion « antichrétienne, essentiellement nietzschéenne » (Georges Bataille, « Notice autobiographique », in *Œuvres Complètes*, vol. VII, Paris 1976, 459–462: 461). Selon la reconstruction de Marina Galletti, la société secrète d'*Acéphale* naît comme un passage à la clandestinité de la revue, au moment où la publication de celle-ci est interrompue. Un dernier numéro paraîtra, rédigé seulement par Bataille et publié chez un autre éditeur, mais le relais de la réflexion passera désormais au *Collège*, tandis qu'*Acéphale* deviendra le nom d'une expérience collective controversée dont les traces ont été rassemblées par Marina Galletti dans le volume Georges Bataille, *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932–1939)*, Paris 1999. Selon cette chercheuse, la société secrète, la revue et le *Collège* formeraient un seul et même monstre bicéphale : les deux derniers en représenteraient le visage exotérique et les expérimentations rituelles dans la forêt de Marly la face ésotérique et initiatique (Michel Surya dans sa biographie est plutôt d'avis de distinguer les deux *Acéphale* et rappelle que ce ne furent pas les mêmes personnes qui participèrent

janvier 1937 avec pour titre *Nietzsche et les fascistes. Une réparation*¹² par Georges Bataille, Pierre Klossowski, André Masson, Jean Rollin et Jean Wahl ; l'article *Chronique nietzschéenne* paru sur le double numéro *Dionysos* de juillet 1937 et l'article *La folie de Nietzsche* dans le dernier numéro d'*Acéphale* en juin 1939.¹³ Il ne faut pas oublier non plus les conférences du *Collège de sociologie sacrée* où Bataille développe – avec Roger Caillois, Michel Leiris, Jean Wahl et Pierre Klossowski entre autres – un débat sur les origines de la communauté et son rapport avec le sacré qui porte souvent et explicitement sur l'auteur de *La Naissance de la Tragédie*,¹⁴ comme en témoignent des textes comme *L'apprenti sorcier*. A la même époque, d'autres articles comme *L'obélisque* ou *Le Labyrinthe* présentent une évidente inspiration nietzschéenne, sur des thèmes aussi divers que l'architecture monumentale, le temps ou l'ontologie des êtres.¹⁵ Mais il reste que c'est surtout sur les pages d'*Acéphale* que le philosophe allemand est interrogé à partir du présent historique, le premier article inédit énonçant une critique, que Bataille va bientôt réviser et dépasser, à l'égard d'une supposée attitude transcendante et icarienne que Nietzsche partagerait avec le surréalisme. *La « vieille taupe »* relevant donc d'une continuité historique plutôt que conceptuelle avec ce premier moment, c'est surtout aux pages d'*Acéphale* que nous nous référons pour y déceler les traits constitutifs du premier moment nietzschéen de Bataille.

aux deux groupes). Cette organisation complexe serait pour sa part l'effet de la transition d'un engagement antifasciste militant comme celui du groupe *Contre-Attaque* animé avec André Breton de janvier 1935 à mai 1936 à une politique nietzschéenne et atéléologique du sacré. Voir Marina Galletti, « Una comunità bicefala (Acéphale e il Collège de Sociologie) », in *La comunità « impossibile » di Georges Bataille. Da « Masses » ai « Difensori del male »*, Torino 2008, 90–112. Sur *Acéphale* voir aussi Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris 1984, et Pierre-Henri Kleiber (éd.), *L'encyclopédie Da Costa, 1947–1949. D'Acéphale au Collège de pataphysique*, Lausanne 2014. La parabole d'*Acéphale* a été également retracée par Rita Bischof, *Tragisches Lachen. Die Geschichte von « Acéphale »*, Berlin 2010. **12** L'ensemble du numéro a été réédité dans le volume Jean Michel Place (éd.), *Acéphale. Religion, sociologie, philosophie*, Paris 1995. Les articles rédigés par Bataille sont : « Nietzsche et les fascistes », la préface à l'inédit de Nietzsche, « Héraclite », « Propositions », et le compte rendu Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936.

13 Georges Bataille, « Chronique nietzschéenne », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 477–490, et in *Acéphale* 3/4 (1937), 15–23; Georges Bataille, « La folie de Nietzsche », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 545–549, et in *Acéphale* 5 (1939), 1–8. Tous les articles d'« *Acéphale* » relevant d'une profonde influence nietzschéenne, nous nous bornons à analyser ceux qui, à notre avis, cherchent de façon explicite à influencer la réception politique du philosophe allemand.

14 Le Collège de Sociologie se réunit du 20 novembre 1937 au 4 juillet 1939. Au cours de cette période 24 conférences auront lieu mais très peu de textes seront publiés au nom du groupe de la Rue Guy Lussac. Grâce aux efforts de Denis Hollier, les transcriptions des conférences et toutes les traces concernant cette expérience collective sont aujourd'hui réunies dans le volume Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*. Voir aussi la section *À demain au Collège* in « Georges Bataille. D'un monde à l'autre », in *Critique* 788/789 (2013).

15 Bataille, *L'apprenti sorcier*, 523, faisait partie du dossier *Pour un Collège de Sociologie* paru en tête de la N.R.F. de juillet 1938; Georges Bataille, « Le Labyrinthe », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 433–441; Georges Bataille, « L'obélisque », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 501–513.

Ce dernier répond à une phase tout à fait particulière de l'histoire de la réception française du penseur. Au lendemain de la première guerre mondiale, Nietzsche avait payé le prix de la montée du nationalisme français, notamment à cause de l'intense propagande du nietzschéisme chauviniste conduite en Allemagne par sa sœur. Il était l'une des figures les plus connues de la pensée allemande en France, mais l'anti-germanisme de l'entre-deux-guerres avait produit un indéniable refroidissement de la part de nombreux de ses admirateurs de la première heure : si Gide et Valéry se montraient plus circonspects à son égard, Julien Benda était arrivé à en faire, dans *La trahison des clercs* (1927), la figure par excellence de la soumission des intellectuels à des causes intéressés et extrinsèques au savoir. Son influence était restée toutefois profonde.¹⁶ Bataille s'était approché de Nietzsche à l'occasion de la publication de deux études de Léon Chestov en France, dont il avait contribué, en 1923, à la traduction de la seconde : *La philosophie de la tragédie* (1926) et *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche* (1925).¹⁷ La découverte de Nietzsche, décisive pour la prise de distance de Bataille avec la foi, avait eu lieu l'année précédente avec la lecture des *Considérations inactuelles* et de *Par-delà le bien et le mal*, provoquant en lui un ébranlement de la portée d'une conversion : conversion au mal duquel Nietzsche était pour Bataille l'annonciateur, passage du *Non* chrétien au *Oui* nietzschéen.¹⁸ Mais c'est au cours des années 30 que Bataille commence à proposer une lecture organique et originale du penseur allemand, en se rapportant directement au débat sur les rapports entre nietzschéisme et fascisme. Cette querelle, selon la reconstruction historique de Jacques Le Rider, avait éclaté en 1933 avec la parution de deux articles : le premier par Pierre Missac qui dénonçait le racisme nietzschéen et l'autre par Drieu La Rochelle qui se revendiquait politiquement du Zarathoustra dans les pages de ses *Nouvelles littéraires*.¹⁹ La rédaction d'*Acéphale* prend donc la parole sur Nietzsche en s'inscrivant directement dans ce débat. Elle le fait avec une prise de position saisissante, ne se bornant pas à nier qu'il soit un penseur de droite mais en se revendiquant de lui comme d'un philosophe antiraciste et antinationaliste – un point de vue tout à fait inédit à cette époque.²⁰

Dans le numéro dédié à « réparer » Nietzsche, Bataille affirme l'identité du *surhomme* et de l'*acéphale*.²¹ Cette dernière figure – il faut le rappeler – formait un mythe

16 Pour ce qui concerne la reconstruction détaillée du cadre historique du nietzschéisme français pendant l'entre-deux-guerres voir Le Rider, *Nietzsche en France*, 125 ss.

17 Leo Chestov, *La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, trad. Boris de Schloezer, Paris 1926; Leo Chestov, *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. Tania Beresovski-Chestov et Georges Bataille, Paris 1927.

18 Michel Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris 2012, 72–73.

19 Drieu La Rochelle, « Nietzsche contre Marx », in *Nouvelles littéraires* (1933), 1; Pierre Missac, « Nietzsche et le racisme », in *La Grande Revue* (1933), 40–56.

20 Comme le souligne Surya, *Georges Bataille*, 276.

21 Pour François Warin, l'acéphale est la répétition du surhomme, de même que Bataille serait (en accord avec la formulation d'Abel Lionel) la répétition de Nietzsche (François Warin, *Nietzsche et Ba-*

que la revue entendait produire et qui annonçait la venue d'une humanité décapitée, c'est-à-dire libérée de la tension verticale qui l'identifie à ses facultés rationnelles ou de la tension pyramidale qui conduit une communauté vivante à se cristalliser dans le culte du chef. L'humanité enfin acéphale pourra se passer de tout élan « icarien »,²² à savoir de l'obsession de transcender la basse et informe matière pulsionnelle qui constitue l'existence individuelle et sociale. Le *surhomme* nietzschéen, de ce point de vue, est constitutivement éloigné du fascisme tout comme le « gros orteil »,²³ symbole authentique et rejeté de l'existence humaine, est éloigné de la tête, sorte d'excroissance idéalistique poussée trop loin du sol. Et pourtant, écrit le philosophe, ce n'est pas par hasard que le fascisme a cherché à s'approprier Nietzsche. Le mystère de cette proximité troublante est dévoilé dans la *Chronique nietzschéenne* (1937) où Bataille reconduit nietzschéisme et fascisme à une généalogie partagée. Tous les deux seraient issus de la nostalgie d'une expérience communautaire dégradée par la civilisation. Certaines sociétés humaines, parmi lesquelles la modernité capitaliste européenne, auraient en fait été conduites par leur attitude expansive et impériale à substituer « l'aspect tragique, à la fois puérile et terrible »²⁴ d'une communauté vivante à une impulsion individualisante et des formes de composition des forces humaines fondées sur la « contrainte » : « les combinaisons, les marchandages et les falsifications qui ont reçu le nom de politique ». ²⁵ Du côté de l'existence acéphale, la cohésion est assurée par le déchaînement de pulsions à l'effet unificateur ; de l'autre ces pulsions s'effacent au profit de la constitution matérielle de l'ordre étatique et céphalique d'une société.

Politique ou communauté, existence céphalique ou acéphale, Dieu ou mort de Dieu : cette série binaire qui s'agence au cours de l'écriture s'enracine dans un dualisme plus fondamental dont il avait été question dans d'autres articles, celui entre forces sociales homogènes et hétérogènes. Ce dernier est au cœur du projet d'une nouvelle science ou psychologie sociale contre le fascisme – à la confluence du marxisme, de la phénoménologie et de la psychanalyse – qui engage Bataille au cours des années 30. Dans les articles publiés sur les pages de *La Critique sociale*,²⁶ Bataille

taille, la parodie à l'infini, Paris 1994, et Lionel Abel, « Georges Batailles et la répétition de Nietzsche », in *Deucalion. Cahiers de Philosophie* 2 (1947), 141–150.

22 Bataille, « La 'vieille taupe' et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréalisme », 100.

23 Au gros orteil, symbole du bas matérialisme bataillen, était dédié un article de l'hétéroclite dictionnaire publié sur les pages de *Documents*. Bataille anime cette revue qui paraît entre 1929 et 1931 et en fait la tribune du monstrueux et du grotesque par opposition au merveilleux surréaliste (Georges Bataille, « Le gros orteil », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 200–204).

24 Bataille, « Chronique nietzschéenne », 478.

25 Bataille, « Chronique nietzschéenne », 478.

26 Les principes structurant la conception bataillienne de l'hétérogène sont posés pour la première fois dans le numéro 10–11 de *La Critique Sociale* avec l'article Georges Bataille, « La structure psychologique du fascisme », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 339–371, mais ils informent aussi d'autres articles publiés sur les pages de la revue de Boris Souvarine, comme Georges Bataille, « Le problème de l'État », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 332–336. Ils étaient à la base d'une œuvre projetée et

produit à la base de tout espace sociétal une coupure fondamentale : d'un côté, il y a le domaine d'une commensurabilité humaine fondée sur le travail et la valeur de l'utile qui organise les besoins physiologiques et psychologiques de conservation de la vie ; de l'autre, les forces improductives et les pulsions refoulées que l'homogénéité ne peut pas assimiler se trouvent groupées et rejetées, y compris les déchets, les individus violents ou hors règle, les conduites interdites, le lumpenprolétariat (tandis que le prolétariat se trouverait à la lisière, homogène quant à son temps de travail et hétérogène quant à ses formes de vie). La base de l'homogénéité sociale étant la production, elle est définie comme « commensurabilité des éléments et conscience de cette commensurabilité ».²⁷ Face à ce domaine de l'équivalence, qui trouve dans l'argent son unité commune, on fait l'expérience de l'hétérogénéité comme de ce qui vaut « sans mesure »²⁸ : Jean-Luc Nancy l'a ramené à la transvaluation nietzschéenne, en tant qu'expérience d'une valeur sans prix et *sans valence*. En effet, c'est entre Nietzsche, Marx et Freud que Bataille cherche à penser l'hétérogénéité, en faisant de l'ontologie nietzschéenne une thèse sociologique²⁹ et historique, par voie d'un matérialisme psychologique et pulsionnel. Avant le capitalisme, toute communauté était selon Bataille fondée sur le déchaînement rituel de la violence improductive de l'hétérogène et sur l'expérience de la périlleuse continuité entre les êtres qui en découlait, tandis que la logique de l'accumulation serait à l'origine de son inédite suppression collective. Zarathoustra et le fascisme naissent tous les deux de la nostalgie de ce « monde perdu ».³⁰ Mais ils diffèrent entre eux en tant que création d'une restauration³¹ : les partis fascistes qui s'affirment presque partout en Europe manifestent bien « l'espoir

inaccompli de Georges Bataille, « Le fascisme en France », dont les notes inédites sont publiées dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1970, 205–213. Voir aussi les autres inédits recueillis dans le deuxième volume des *Œuvres complètes*, notamment les sections *Dossier « hétérologie »* et *Essais de sociologie*.

27 Bataille, « La structure psychologique du fascisme », 340.

28 Jean-Luc Nancy, « Une expérience au cœur », in *Lignes* 71 (2002), 56–62: 57.

29 Voir Rey, « Bataille e Nietzsche », 35: « Ciò che Nietzsche poneva in termini ereditati per la maggior parte dalla filosofia, viene ripreso da Bataille nella prospettiva che concerne il divenire della formazione sociale, come se in tal modo egli possa trarre alcune conseguenze che gli sembrano direttamente provenienti dal pensiero di Nietzsche ».

30 Bataille, « Chronique nietzschéenne », 479.

31 Plusieurs années plus tard, Bataille formulera de manière plus explicite la différence entre nostalgie et restauration dans une autre œuvre, dédiée au problème d'une politique « nietzschéenne » et impolitique : « La vérité est que nous pouvons souffrir de ce qui nous manque, mais que, même si nous en avons paradoxalement la nostalgie, nous ne pouvons que par aberration regretter ce que fut l'édifice religieux et royal du passé. L'effort auquel cet édifice répondit ne fut qu'un échec immense et s'il est vrai que l'essentiel manque dans le monde où il s'est effondré, nous ne pouvons qu'aller plus loin, sans imaginer, fût-ce un instant, la possibilité d'un retour en arrière » (Georges Bataille, « La Souveraineté », in *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris 1976, 275–290). A ce propos Roland Barthes écrit : « Il y a, chez Nietzsche et chez Bataille, un même thème : celui du Regret. Une certaine forme du présent est dépréciée, une certaine forme du passé est exaltée ; ce présent ni ce passé ne sont à vrai dire historiques ; ils se lisent tous les deux selon le mouvement ambigu, formel, d'une *décadence*. Est

de fonder à nouveau la vie sur une impulsion irraisonnée »³² mais ils *utilisent* les valeurs affectives que le surhomme déchaîne. Issus d'un même fond pulsionnel, d'une affectivité sociale refoulée par le politique, le fascisme fait de ce dernier un moyen mis en place pour des buts autoritaires, tandis que pour Nietzsche il s'agit d'une fin en soi. La réparation du philosophe allemand de sa récupération nazie donc ne se fonde pas sur la négation de la thématique qui les rapproche, celle de la force, mais sur les différentes orientations qu'elle peut prendre³³ : liberté souveraine contre monocépha-

ainsi née la possibilité d'un regret non réactionnaire, d'un regret *progressiste* » (Barthes, « Les sorties du texte », 1614).

32 Bataille, « Chronique nietzschéenne », 481.

33 Dans son étude sur l'histoire de la réception, Jacques Le Rider mentionne, parmi les monographies nietzschéennes publiées en France à l'époque de Bataille, le *Nietzsche* de Thierry Maulnier (Thierry Maulnier, *Nietzsche*, Paris 1933) qui témoignait d'une lecture essentialiste et stéréotypée, fondée sur la dichotomie rationalisme français/romantisme et mysticisme allemand et assez répandue dans cette période de fort nationalisme français. Il rappelle comment Roger Caillois, dans l'unique numéro paru de la revue *Inquisitions*, avait déclaré sur cette étude qu'elle partageait avec le *Collège de Sociologie* l'intention de restituer à la philosophie sa violence et son sang, bien qu'en provenant de la plume d'un des plus jeunes intellectuels de l'extrême droite française. Cela montre bien que, dans les groupes que Bataille animait pendant cette période, la volonté de se démarquer du nietzschisme de droite n'empêchait pas une certaine proximité, tout à fait consciente, sur les thématiques de la force, de la violence et du mythe. Le passage est cité dans Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie*, 78. Par la liste de ses emprunts d'ouvrages à la Bibliothèque Nationale, on sait que Bataille avait lu le livre de Maulnier (Jean-Pierre Le Boulter / Joëlle Bellec-Martini, « Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque Nationale (1922–1950) », in Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. XII, Paris 1988, 549–621: 605, *Emprunt* 676, 12 septembre 1936). Sur l'ambiguïté vraie ou prétendue d'*Acéphale* et du *Collège*, voire de tout l'engagement politique de Bataille dans les années 30, beaucoup a été écrit. Il s'agit bien sûr d'un thème complexe dont l'enjeu dépasse l'espace de cet essai. Si dans un tel contexte on a surtout mis en relief un certain goût pour une politique 'mineure' qui anticipe les thèmes que la philosophie et la théorie de la littérature française vont développer dans les années 60–70, il demeure des croisements d'itinéraires intellectuels avec la droite *non conformiste* de l'avant-guerre qu'une partie de la critique a parfois voulu oublier. À ce propos Denis Hollier fait montre d'un bel exemple d'honnêteté intellectuelle dans la préface au recueil italien des conférences du *Collège* (Denis Hollier, « Sull'equivoco (tra letteratura e politica) », in *Il Collegio di Sociologia (1937–1939)*, éd. et trad. Marina Galletti, Torino 1991). Récemment la thèse doctorale de Cédric Mong-Yi a fait une reconstruction historiquement détaillée du contexte de dépaysement où certains croisements et superpositions entre mouvance fasciste naissante et galaxie gauchiste d'avant-guerre avaient pu se produire, avant que les événements n'aient rendu inévitable une plus polarisation plus tranchée des positions politiques (Cédric Mong-Hy, *Le monde et Bataille. Études textuelles, contextuelles et prospectives*, Réunion 2010). De toute façon il aujourd'hui entendu que les accusations de *surfascisme* adressées à l'encontre Bataille (par exemple par Breton, Jürgen Habermas et Carlo Ginzburg) sont infondées, et ce grâce au travail de critiques comme Jacqueline Risset, Marina Galletti, Bernard Sichère. Une fois admises les difficultés que Bataille ait pu avoir à prendre politiquement la mesure de certains personnages ou contextes dont il était entouré, on peut désormais se passer de devoir défendre le sacré bataillen de tout soupçon de fascination fascisante. Voir Jacqueline Risset, « Le jour accusant de la pensée lente », in *Lignes* 14.2 (1991), 73–82; Bernard Sichère, « Bataille et les fascistes », in *La règle du jeu* 8 (1992), 152–180, et *La règle du jeu* 9 (1993), 80–94; Marina Galletti, « Le roi du bois », in Bataille, *L'Apprenti Sorcier*, 3 ss. Sur la fonction qu'a revêtue la

lisme et étatismes. Par cette voie, Bataille vise à défendre Nietzsche des accusations de fascisme sans en homogénéiser arbitrairement la tendance irrationaliste, comme l'a fait le nietzschéisme « de gauche ». À la base de sa lecture du texte nietzschéen il pose donc une distinction entre utilité et mouvement sans but, téléologie et atéléologie, destinée à se charger d'échos multiples tout au long de ses écrits :

Fascisme et nietzschéisme s'excluent, s'excluent même avec violence, dès que l'un et l'autre sont considérés dans leur totalité : d'un côté la vie s'enchaîne et se stabilise dans une servitude sans fin, de l'autre souffle non seulement l'air libre mais un vent de bourrasque ; d'un côté le charme de la culture humaine est brisé pour laisser la place à la force vulgaire, de l'autre la force et la violence sont vouées tragiquement à ce charme. [...] Déjà aux yeux de Nietzsche, Napoléon apparaissait « corrompu par les moyens qu'il avait été *contraint* d'employer ». ³⁴

Il est évident, en lisant ces lignes, qu'à cette époque l'intellectuel semble déjà aux yeux de Bataille jouir d'une irresponsabilité créative, *surpolitique*, bénéficier d'une position *mineure* – dans un sens deleuzien, comme le suggère Mathilde Girard : un véritable devenir-enfant face à un monde d'exigences adultes. ³⁵ La pensée de Nietzsche, face à ceux qui lui demandent d'organiser la vie collective, reste « un *dédale*, c'est-à-dire tout le contraire des *directives* que les systèmes politiques actuels demandent à leur inspirateurs ». ³⁶ Mais il ne faut pas croire que cette position *mineure* appartienne pour Bataille à l'écrivain tout court, en tant que dépourvu de toute efficacité, c'est-à-dire d'un agir téléologiquement orienté comme celui du politicien et donc constitutivement privé d'un quelconque droit en dehors de la page, dans le contexte. Nietzsche se distingue des penseurs de profession, qui fondent leur connaissance sur le refoulement du fond dangereux de celle-ci. Son originalité découle de la nature explosive de sa réflexion, du caractère insaisissable de son expérience, de sa joie, de son rire par rapport au système discursif du rationalisme philosophique. C'est de cette différence entre orientation téléologique et atéléologique des forces que va découler, après la guerre, la critique de l'engagement à la Sartre en tant qu'approche de l'écriture soumise à des fins extérieures.

Vingt-cinq ans plus tard Gilles Deleuze, aux prises lui aussi avec une définition du sens politique et ontologique de la force chez l'auteur de la *Généalogie de la morale*, donnera une description très semblable du philosophe de l'avenir nietzschéen. Ce dernier évoque la possibilité d'écarter le choix entre philosophe académicien et com-

source nietzschéenne dans le débat sur le *surfascisme* vrai ou prétendu de Bataille voir aussi Jacques Le Rider, « Georges Bataille, interprète de Nietzsche. 'Crise des Lumières' et 'irrationalisme' ? Un cas de transfert sans re-transfert culturel franco-allemand », in Nicole Pelletier / Jean Mondot / Jean-Marie Valentin (éd.), *L'Allemagne et la crise de la raison. Hommage à Gilbert Merlio*, Bordeaux 2001, 279–286.

³⁴ Bataille, « Nietzsche et les fascistes », 452–453.

³⁵ Mathilde Girard, « Le philosophe ne danse pas, il pense. Enfentillages philosophiques », in *Chimères* 64.2 (2007), 56–77: 73 ss.

³⁶ Bataille, « Nietzsche et les fascistes », 455.

pagnon de route à la faveur d'un style de pensée qui refuse aussi bien de linéariser le champ immanent de la multiplicité politique des forces que de s'abstraire de lui.³⁷ Ce qui témoigne de la longue vie d'un débat très français, celui sur le rapport intellectuel/masses, qui sous-tend l'exigence tantôt d'une redéfinition notionnelle du politique, tantôt d'une reformulation des rapports entre vie et philosophie – problème sur lequel Nietzsche avait éveillé l'attention dans toute son œuvre. Pour Deleuze comme pour Bataille, si la pensée nietzschéenne se soustrait radicalement à toute forme téléologique du politique, c'est en raison de son opposition à Hegel, de sa qualité antidialectique.³⁸ On sait d'ailleurs que Deleuze hérite de cette opposition de son maître Jean Wahl qui dans ses *Études kierkegaardienne*s (1938)³⁹ – peu après sa contribution au numéro d'*Acéphale* dédié à Nietzsche – avait rapproché le philosophe de la Volonté de Puissance de Kierkegaard en les opposant tous deux à Hegel. Deleuze comme Bataille se revendiquent du « pluralisme » nietzschéen pour réclamer une valeur politique à tout champ de forces, contre une politique pyramidale dont les buts sont strictement entre les mains des chefs d'état ou de parti.⁴⁰ Cependant, chez Bataille l'originalité nietzschéenne est recadrée dans une ontologie sociale duelle, une structure binaire et contrastée très différente de la métaphysique des pluralités immanentes de *Nietzsche et la philosophie* (1962). Qui plus est, chez Deleuze l'irrationalisme nietzschéen prend la forme d'une démarche conceptuelle et intentionnelle, inscrite dans une tradition de pensée et en dialogue avec elle : un pas au-delà de l'approche de Bataille et de Wahl, qui, à la suite de Jaspers, déclaraient impossible et illégitime une quelconque stabilisation de la pensée du philosophe allemand.⁴¹

37 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris 2016, 164 ss.

38 Mais l'opposition Hegel/Nietzsche serait, chez Bataille, beaucoup plus nuancée et problématisée que chez Deleuze si l'on écoute Denis Hollier, « Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille », in *L'arc* 38 (1969), 35–47, mais aussi Denis Hollier, « De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche », in Sollers (éd.), *Bataille. Colloque de Cerisy*, 75–105.

39 Jean Wahl, *Études kierkegaardienne*s, Paris 1938.

40 A ce propos Pierre Faye écrit : « Voici le niveau du lion. Il nous instruit déjà de cette donne : que la puissance (au sens nietzschéen) n'est pas le pouvoir, n'est pas la mainmise sur les appareils de la domination, et surtout pas sur la machinerie du *monstre froid* État. Par-delà cette puissance léonine, il y aura davantage : la création même, dans la mesure où, nous dirait Gilles Deleuze, 'nous nous servons de l'excédent pour inventer des nouvelles formes de vie'. C'est ici que Nietzsche, par-delà lui-même, rejoint ce que Bataille va dire de l'excès avec une incomparable énergie » (Jean-Pierre Faye, *Le vrai Nietzsche. Guerre à la guerre*, Paris 1998, 112).

41 Bruno Meziane, « Le Nietzsche de Deleuze. Entre légitimation institutionnelle et mise en question de l'institution philosophique », in *Methodos* 19 (2019), mis en ligne le 25 janvier 2019, consulté le 30 avril 2019.

Une circulation affective

Au cours des années 30, Bataille a donc fondé son analyse de l'originalité nietzschéenne sur une série d'oppositions : politique contre communauté, connaissance sans risques contre textualité *explosive*, finalité contre absence de but. Si l'œuvre de Nietzsche entrelace l'histoire, la vie et la politique de son temps, ce ne serait pas en vertu d'une intention consciente de *faire contexte* mais plutôt en raison de son caractère d'hétérogénéité, qui court-circuite toute forme d'*engagement* au sens traditionnel. Le problème de la valeur politique d'une démarche intellectuelle étant reformulé autour de ce partage entre homogénéité et hétérogénéité, il se situe entièrement hors du terrain sur lequel il avait été posé par la gauche communiste et le sera après la guerre par l'existentialisme. Il ne s'agit pas pour Bataille de suturer la séparation entre texte et contexte, liés et divisés par un rapport de représentation et donc à réunir soit du côté de l'engagement de la vie de l'écrivain, soit de celui des œuvres, en termes de réalisme ou d'exemplarité. La ligne de partage qu'il pose n'opère pas de division entre les mots et les choses, la représentation et la réalité, le texte et son dehors : elle démarque les différents domaines de deux systèmes de forces qui déplacent le dualisme de la textualité et de la réalité sociale jusqu'à le nier.

Au risque de trop simplifier, on pourrait dire que, pour le penseur français, du côté de l'existence hétérogène, il y a toujours circulation et continuité pulsionnelle entre la textualité et les formes de l'existence sociale, tandis que du côté de l'homogénéité, tout discours, objet ou individu, est borné et discontinu. Dans *La structure psychologique du fascisme* Bataille avait écrit :

La réalité des éléments *hétérogènes* n'est pas du même ordre que celle des éléments *homogènes*. La réalité *homogène* se présente avec l'aspect abstrait et neutre des objets strictement définis et identifiés (elle est à la base, réalité spécifique des objets solides). La réalité *hétérogène* est celle de la force ou du choc. Elle se présente comme une charge, comme une valeur, passant d'un objet à l'autre d'une façon plus ou moins arbitraire.⁴²

Sur le socle de Nietzsche, Bataille décrit le domaine de l'hétérogénéité à travers un regard emprunté à l'expérience du corps et de sa multiplicité d'instincts et de pulsions : il en résulte un domaine continu mais non réductible à l'unité, domaine séparé du non séparé. Comme si la bifurcation politique de la réalité sociale produisait deux ontologies différentes,⁴³ la seconde se donnant comme négation de tout dualisme mé-

⁴² Bataille, « La structure psychologique du fascisme », 347.

⁴³ Ce qui ne contredit pas l'explicite polarisation sociale et politique de l'hétérogène qui conste pour Bataille d'un domaine de forces *supérieures* et *souveraines* et d'un autre qui ressemble les formes de vie *misérables*. Il en résulte une structure sociale tripartite qui ajoute à l'homogénéité de la bourgeoisie l'irréductibilité violente et sadique du pouvoir souverain, associés entre eux pour soumettre l'hétérogénéité impure des masses misérables. Ici nous nous référons plutôt à l'émergence d'une qualification ontologique unitaire de l'hétérogène comme champ de forces où les identités limitées de l'homogé-

taphysique, effondrement de la forme sur la matière, et, peut-être, de tout dualisme esthétique,⁴⁴ les limites réciproques de l'œuvre et du réel se révélant indéterminables. Dans le domaine de l'hétérogénéité, ce partage semble entièrement nié : le texte se découvre ouvert sur un espace d'échange et de circulation affective, est lui-même une force et une pulsion sociale parmi d'autres et ne doit pas se justifier ou se prouver telle en s'engageant.

Mais en quoi consiste cette circulation affective et pulsionnelle qui traverse la page et l'ouvre hors d'elle-même ? Pour répondre à cette question, il faut se référer à un autre article qui, à la même époque, témoigne d'un effort de réflexion originale sur le rapport écrivains/réalité sociale, intellectuels/masses, outre qu'il veille à se démarquer de la tonalité démagogique qui, à cette époque, contaminait le débat. Sur les pages de *La Critique sociale*, à propos de Céline,⁴⁵ Bataille affirme la relation privilégiée que la littérature entretient avec l'existence hétérogène : lien intime plutôt que rapport consciemment recherché. « La misère n'est pas seulement souffrance, elle est à la base d'un grand nombre de formes humaines dont la littérature a pour fonction de signifier la valeur ».⁴⁶ Cette relation, une fois libérée du sentiment de pitié que le christianisme avait attribué à la conscience de la misère, fait du texte littéraire le lieu d'une expérience empathique de l'hétérogénéité. L'objectif polémique implicite de Bataille lorsqu'il critique l'affect de la pitié est Zola et derrière lui Barbusse, qui avait fait du rapport intellectuel-masses le point cardinal de son œuvre.⁴⁷ À cette attitude marquée par leur différence insurmontable, il oppose le roman célinien, qui est expérience de l'hétérogène plutôt que la représentation en surplomb de la misère.

La grandeur du *Voyage au bout de la nuit* consiste en ceci qu'il n'est fait *aucun* appel au sentiment de pitié démente que la servilité chrétienne avait lié à la conscience de la misère : aujourd'hui prendre conscience de cette misère, sans en excepter les pires dégradations – de l'ordure à la mort, de la chiennerie au crime – ne signifie plus le besoin d'humilier les êtres humains devant une puissance supérieure ; la conscience de la misère n'est plus extérieure et aristocratique mais vécue ; elle ne se réfère plus à une autorité divine, même paternelle : elle est devenue au con-

néité s'estompent, où l'opposition entre idéalisme et matérialisme est dépassée dans la direction d'un matérialisme de la différence pure.

44 Le lien entre la réflexion nietzschéenne sur le corps et la destruction du dualisme de la représentation chez Bataille est développé par Knut Ebeling, « Der Sand im Gesicht oder Le corps n'existe pas. Georges Bataille zum 100. Geburtstag am 10.9.1997 », in *Nietzscheforschung* 5/6 (2000), 163–175. Ebeling, en suivant la trace qu'il qualifie d'hégélienne, interprète l'expérience de l'écriture chez Bataille comme un dépassement de Nietzsche et de la positivité non-discursive du corps vers une intégration non-assujettissante de la corporéité dans le discours.

45 Mais cette réflexion sur le rapport entre l'écrivain et la foule est plus généralement l'un des axes qui structurent la pensée de Bataille dans les années 30, comme l'a démontré Marina Galletti à propos des conférences perdues du groupe *Masses* (Marina Galletti, *La comunità « impossibile » di Georges Bataille. Da « Masses » ai « Difensori del male »*, Torino 2008, 41 ss.).

46 Georges Bataille, « Céline », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 321–322.

47 Galletti, *La comunità « impossibile » di Georges Bataille*, 43.

traire le principe d'une fraternité d'autant plus poignante que la misère est plus atroce, d'autant plus vrai que celui qui en prend conscience reconnaît appartenir à la misère, non seulement par le corps et par le ventre mais par la vie entière. [...] Ce qui isole le *Voyage au bout de la nuit* et lui donne sa signification humaine c'est l'échange de vie pratiqué avec ceux que la misère rejette hors de l'humanité – échange de vie et de mort, de mort et de déchéance : une certaine déchéance étant à la base de la fraternité quand la fraternité consiste à renoncer à des revendications et à une conscience trop personnelles, afin de faire siennes les revendications et la conscience de la misère, c'est-à-dire du plus grand nombre.⁴⁸

On entend plus d'un écho de la critique nietzschéenne de la pitié, affect dont Rousseau et Schopenhauer avaient fait l'éloge philosophique. Nietzsche y voyait l'un des « plus grands dangers »,⁴⁹ capable de répandre la contagion de la souffrance telle une maladie.⁵⁰ Derrière le prétendu altruisme de la compassion se cacheraient des craintes et passions intéressées, par exemple la peur de souffrir à son propre tour ou le besoin de se prouver courageux.⁵¹ Bataille semble hériter de cette conception de la pitié qui la ramène généalogiquement aux sources de la morale chrétienne. Mais si Nietzsche s'en prend à la négation de l'individualité dans l'affect de la pitié en y voyant une attitude totalement grégaire,⁵² chez Bataille toute violation des limites qui enferment les individus prend une valeur positive. Son but est manifestement de concilier l'influence de Nietzsche avec une attention au problème de la communauté issue de la sociologie française. Il en résulte une révision de la critique nietzschéenne de la pitié dans la direction d'une critique de l'individualité, qui ajoute à la multiplication du sujet dans le *Selbst*, un effort pour dépasser l'unité de cette multitude, pour l'éparpiller activement hors de soi. Aux études du psychanalyste Aurel Kolnai,⁵³

48 Bataille, « Céline », 321–322.

49 FW 271, in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. Pierre Klossowski, vol. V, Paris 1982, 185. Dans la lettre à Franz Overbeck du 14 septembre 1884, Nietzsche écrit : « depuis mon enfance, la formule selon laquelle 'la pitié représente mon plus grand péril' n'a cessé de se vérifier ; [...] on dira seulement que j'ai été poussé par les mauvaises expériences que m'a fait faire la pitié à une modification théoriquement très intéressante de la *valeur* que je lui attribuais » (Nr. 533, in *Correspondance*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, vol. IV, Paris 2015, 517).

50 Le souligne Céline Denat à propos de M 134: Céline Denat, « Pitié », in Dorian Astor (éd.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris 2017, 716.

51 « La vérité est la suivante : dans la compassion – je veux dire dans ce qu'on a coutume de nommer trompeusement compassion – nous ne pensons plus à nous consciemment, certes, mais *inconsciemment nous y pensons fortement* » (M 133 in *Œuvres philosophiques complètes*, éd. Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. Julien Hervier, vol. IV, Paris 1982, 110 ss.)

52 FW 338: « Oui, tous ces êtres éveillant la pitié et appelant au secours exercent même une secrète séduction : notre propre voie 'est en effet une cause trop dure et exigeante, et trop éloignée de l'amour et de la reconnaissance d'autrui, – nous ne nous en évadons pas sans quelque soulagement, ainsi que de notre conscience la plus personnelle, et cherchons refuge auprès de la conscience des autres, au sein de l'agréable temple de la 'religion de la pitié' ».

53 Les notes de Bataille sur le dégoût et les œuvres du psychanalyste Aurel Kolnai sont contenues dans le Manuscrit 2 VII ffos 53–59, partiellement reproduit dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1970,

Bataille emprunte l'idée que le refoulé, le rejeté, la misère sont capables d'exercer un pouvoir d'attraction pour en conclure qu'on fait expérience de l'hétérogène comme pouvoir de désorganisation des êtres isolés. Il faudra attendre l'après-guerre pour que Bataille explicite dans un nouvel article quel type d'affect, en s'opposant à la pitié et à sa force d'isolement des êtres bornés, produit cet effet de décomposition :

Nous sombrons si aisément dans la pitié, qui est souvent le prétexte de la haine. À ce prix, nous cessons de subir le jeu : le monde n'est plus ce lieu d'enchantement, de terreur, c'est un champ d'activité que dominant le jugement, le discours, le compte. Et la figure fuyante, immense, salace, inavouable toute entière de l'humanité nous échappe. C'est certes une déraison, comme le buveur inconséquent, de subir le mouvement de la sympathie : ce mouvement qui nous défait, nous désarme et nous enchante, à l'image de la vie ne nous laisse à la fin que la mort. Mais nous vivons assis sur le socle des lois, nous sommes moraux, la pitié ne cesse pas d'ordonner en nous l'activité salubre du juge. Et pour la sympathie nous n'avons que le temps hors du temps de la fête : en principe, nous vivons sous le signe du malheur – aidés de la police et des prisons.⁵⁴

Éprouver de la sympathie veut dire s'abandonner au pouvoir d'attraction du rejeté, de l'hétérogène ; céder activement à sa force d'altération. La misère impliquant un principe de désorganisation des individus isolés, elle est expérience de communication entre les êtres. Par cette voie, on comprend pourquoi Bataille oppose à la version hégémonique de l'engagement une ineffaçable extranéité par rapport aux misérables dont elle raconte les mésaventures. C'est seulement la sympathie, ce reste de « tendresse » auquel Martin Crowley ramène le sens ultime de la réflexion bataillienne sur l'être humain, qui passe et unifie, qui permet la circulation affective entre littérature et réalité sociale. Si l'extrait cité date de l'après-guerre, cette idée d'une intensité affective issue du mal, de la violence et de la déchéance partagées est déjà au cœur des articles d'avant-guerre et de la réflexion sur le rôle de l'écrivain. Comme dans le compte rendu *Malraux* publié sur les pages de la *Critique sociale* – réflexion très nietzschéenne sur le rapport du prolétariat à la *valeur* –, où le sort des convulsions historiques d'une société est indissociable des vies humaines qui s'y lient par la voie de l'« entraînement, tendresse ou haine »⁵⁵ et où l'écriture se présente comme lieu d'accumulation de cette puissance personnelle-collective. L'existence singulière et les événements de l'histoire collective, le texte (comme toute manifestation d'un « obscur

438–439. Entre 1933 et 1934 Bataille consulte maintes fois le texte de Aurel Kolnai « Der Ekel », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 10 (1929), 515–569. Voir *Emprunts* 486 et 534, 8 mars 1933 et 15 septembre 1933, dans *Le Boulevar / Bellec-Martini*, « Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque Nationale », 589–593.

54 Georges Bataille, « Un nouveau romancier américain », in *Œuvres complètes*, vol. XI, Paris 1988, 224. L'article parut dans *Critique* en 1947. Pour une analyse de cet extrait et de l'antinomie pitié/sympathie dont nous nous inspirons, voir Martin Crowley, « L'homme sans », in *Lignes* 172 (2005), 9–23.

55 Georges Bataille, « Malraux (André). La condition humaine », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 372.

destin personnel »⁵⁶) et le contexte s'y entremêlent et fusionnent dans une affectivité partagée, dans un seul et même paysage énergétique dont les flux et reflux ne peuvent être décrits que par un matérialisme nietzschéen.

Dans les articles d'avant-guerre s'annonce donc l'idée que le caractère vécu de l'expérience sociale et de l'expérience historique se manifeste dans la page littéraire ou philosophique par le biais de l'intensité affective d'une écriture, par sa charge d'horreur, de dégoût, d'excitation, par la déchéance en partage qu'elle produit. Être-en-contexte pour un écrivain veut dire éprouver la charge énergétique et affective de l'espace social sans la canaliser dans un *projet* politique, en la conservant *sans emploi*. Bataille refuse toute visée d'élévation du sujet prolétaire et de formation politique à travers la littérature en tant qu'essai de récupération de son irréductible hétérogénéité par le monde homogénéisé. Contre l'idée qu'une politique intellectuelle doive se prévaloir d'une pédagogie verticale, fondée sur l'asymétrie entre auteur et lecteur, il développe l'idée d'une écriture comme réciprocité violente entre le penseur et la réalité sociale, le texte et le contexte. Dans l'écriture, celui qui écrit est mis en jeu et en danger, fait expérience de sa propre dissolution au fur et à mesure qu'il cherche à réaliser, au-delà de la page, une communication authentique avec l'autre. Ainsi la folie avec laquelle Nietzsche paie le prix de sa pensée brûlante est le chiffre de sa vérité humaine : une vérité tout à fait tragique. Par rapport aux méditations successives sur le lien entre écriture et folie, maladie et lucidité, Bataille reste rigoureusement *sans espoir*. Chez Deleuze ce sera la mobilité, la possibilité de passer de la santé à la maladie et inversement qui fait rimer chez Nietzsche le savoir avec la « grande santé ».⁵⁷ Chez Foucault, l'œuvre suspendue sur le gouffre de sa propre destruction, sera entièrement plongée dans le néant par la crise de paralysie générale.⁵⁸ Dans les deux cas la lucidité est l'asymptote de la folie, mais si elle la touche, même pour un seul instant, elle est perdue pour toujours. Chez Bataille la vérité de Nietzsche est liée à l'exécution plutôt qu'à la suspension de la condamnation qui pèse sur lui : elle ne précède pas sa ruine mais la suit de près. L'échec en est le sens. Et face aux fins de ce monde elle déclare sa propre insuffisance. Mais ce caractère tragique est ce qui fait que, en se soustrayant à tout but positif, directif, vertical, la pensée de Nietzsche puisse comprendre dans son

⁵⁶ Bataille, « Malraux », 372.

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris 2010, 9.

⁵⁸ « Il importe peu de savoir quand s'est insinuée dans l'orgueil de Nietzsche, dans l'humilité de Van Gogh la voix première de la folie. Il n'y a de folie que comme instant dernier de l'œuvre – celle-ci la repousse indéfiniment à ses confins : là où il y a œuvre, il n'y a pas folie ». Mais Foucault, lisant Nietzsche au prisme de Bataille, ne peut qu'ajouter que « pourtant la folie est contemporaine de l'œuvre, puisqu'elle inaugure le temps de sa vérité. L'instant où, ensemble, naissent et s'accomplissent l'œuvre et la folie, c'est le début du temps où le monde se trouve assigné par cette œuvre, et responsable de ce qu'il est devant elle ». Si travail et folie s'excluent mutuellement, la déraison inavouable qui habite dans le *travail de l'écriture* – véritable paresse, irrégularité, désœuvrement – lui donne le sens d'une contestation (Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1995, 557).

mouvement toute la destinée de l'existence humaine, sans y introduire les lignes de partage et les conditions résiduelles propres à l'espace politique, avec ses coupures et ses fins.⁵⁹ Sa continuité avec le contexte social et historique n'est pas encodée dans un rapport de représentation ou de *mimesis*, ne découle pas d'une valeur d'usage face à un projet étatique ou partidaire déterminé. Elle descend de la coappartenance de texte et de contexte au sein d'une seule et même matérialité affective, d'un seul circuit de forces, au sein d'un inconscient social dont l'œuvre est un rêve à la fois violent e réel. Bientôt, le cauchemar de la guerre et de l'« asservissement »⁶⁰ aura raison du bref espoir de Bataille de soustraire au fascisme l'alchimie des pulsions sociales, de le vaincre sur le terrain de la même nostalgie, Nietzsche *contra* Hitler. Mais les mots du philosophe allemand continueront à brûler sous les décombres, tout comme l'idée de cette étrange continuité où texte et contexte conspirent, où l'écriture et le monde sont plus proches que jamais.

Bibliographie

- Abel, Lionel: « Georges Batailles et la répétition de Nietzsche », in *Deucalion. Cahiers de Philosophie* 2 (1947), 141–150
- Barthes, Roland: « De l'œuvre au texte », in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1994, 1211–1217
- Barthes, Roland: « Les sorties du texte », in Philippe Sollers (éd.), *Bataille. Colloque de Cerisy*, Paris 1973, 49–73, repris in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1994, 1614–1622
- Bataille, Georges: « Céline », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 321–322
- Bataille, Georges: « Chronique nietzschéenne », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 477–490, et in *Acéphale* 3/4 (1937), 15–23
- Bataille, Georges: « La folie de Nietzsche », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 545–549, et in *Acéphale* 5 (1939), 1–8
- Bataille, Georges: « La Souveraineté », in *Œuvres complètes*, vol. VIII, Paris 1976, 275–290
- Bataille, Georges: « La structure psychologique du fascisme », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 339–371
- Bataille, Georges: « La 'vieille taupe' et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréalisme », in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1970, 93–109
- Bataille, Georges: *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932–1939)*, Paris 1999
- Bataille, Georges: « Le fascisme en France », in *Œuvres complètes*, vol. II, Paris 1970, 205–213
- Bataille, Georges: « Le gros orteil », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 200–204
- Bataille, Georges: « Le Labyrinthe », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 433–441
- Bataille, Georges: « Le problème de l'État », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 332–336

⁵⁹ « Le mouvement passionné et tumultueux qui forme la vie, qui répond à ce qu'elle exige d'étrange, de nouveau, de perdu, apparaît parfois porté par l'action politique : il ne s'agit que d'une courte illusion. Le mouvement de la vie ne se confond avec les mouvements limités des formations politiques que dans des conditions définies ; dans d'autres conditions, il se poursuit loin au-delà, là où précisément se perdait le regard de Nietzsche » (Bataille, « Nietzsche et les fascistes », 464).

⁶⁰ Bataille, « Nietzsche et les fascistes », 465.

- Bataille, Georges: « L'obélisque », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 501–513
- Bataille, Georges: « Malraux (André). La condition humaine », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970
- Bataille, Georges: « Nietzsche et les fascistes », in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris 1970, 447–465
- Bataille, Georges: « Notice autobiographique », in *Œuvres Complètes*, vol. VII, Paris 1976, 459–462
- Bataille, Georges: « Un nouveau romancier américain », in *Œuvres complètes*, vol. XI, Paris 1988
- Benjamin, Walter: « Sur le concept d'histoire », in *Œuvres*, trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, vol. III, Paris 2000
- Bischof, Rita: *Tragisches Lachen. Die Geschichte von « Acéphale »*, Berlin 2010
- Blanchot, Maurice: *La communauté inavouable*, Paris 1984
- Boschetti, Anna: *L'impresa culturale. Sartre e Les Temps Modernes*, Bari 1984
- Chestov, Leo: *La philosophie de la tragédie. Dostoïevski et Nietzsche*, trad. Boris de Schloezer, Paris 1926
- Chestov, Leo: *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche. Philosophie et prédication*, trad. Tania Beresovski-Chestov et Georges Bataille, Paris 1927
- Coelen, Marcus / Pic, Muriel: « Walter Benjamin et le Collège de Sociologie », in *Critique* 788/789 (2013), 97–109
- Crowley, Martin: « L'homme sans », in *Lignes* 17.2 (2005), 9–23
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche*, Paris 2010
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche et la philosophie*, Paris 2016
- Denat, Céline: « Pitié », in Dorian Astor (éd.), *Dictionnaire Nietzsche*, Paris 2017, 716
- Ebeling, Knut: « Der Sand im Gesicht oder Le corps n'existe pas. Georges Bataille zum 100. Geburtstag am 10.9.1997 », in *Nietzscherforschung* 5/6 (2000), 163–175
- Faye, Jean-Pierre: *Le vrai Nietzsche. Guerre à la guerre*, Paris 1998
- Foucault, Michel: *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1995
- Galletti, Marina: *La comunità « impossibile » di Georges Bataille. Da « Masses » ai « Difensori del male »*, Torino 2008
- Galletti, Marina: « Una comunità bicefala (Acéphale e il Collège de Sociologie) », in *La comunità « impossibile » di Georges Bataille. Da « Masses » ai « Difensori del male »*, Torino 2008, 90–112
- Girard, Mathilde: « Le philosophe ne danse pas, il pense. Enfantillages philosophiques », in *Chimères* 64.2 (2007), 56–77
- Hegarty, Paul: « Undelivered. The Space/Time of the Sacred in Bataille and Benjamin », in *Economy and Society* 32.1 (2003), 101–118
- Hollier, Denis: « De l'au-delà de Hegel à l'absence de Nietzsche », in Philippe Sollers (éd.), *Bataille. Colloque de Cerisy*, Paris 1973, 75–105
- Hollier, Denis (éd.): *Le Collège de Sociologie. 1937–1939*, Paris 1995
- Hollier, Denis: « Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la bibliothèque de Bataille », in *L'arc* 38 (1969), 35–47
- Hollier, Denis: « Sull'equivoco (tra letteratura e politica) », in *Il Collegio di Sociologia (1937–1939)*, éd. et trad. Marina Galletti, Torino 1991
- Jaspers, Karl: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936
- Kleiber, Pierre-Henri (éd.): *L'encyclopédie Da Costa, 1947–1949. D'Acéphale au Collège de pataphysique*, Lausanne 2014
- Klossowski, Pierre: « Entre Marx et Fourier », in *Le monde* (31 mai 1969), repris in Denis Hollier (éd.), *Le Collège de Sociologie. 1937–1939*, Paris 1995
- Klossowski, Pierre: *Tableaux vivants. Essais critiques 1936–1983*, Paris 2001
- Kolnai, Aurel: « Der Ekel », in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 10 (1929), 515–569
- La Rochelle, Drieu: « Nietzsche contre Marx », in *Nouvelles littéraires* (1933), 1

- Le Boulter, Jean-Pierre / Bellec-Martini, Joëlle: « Emprunts de Georges Bataille à la Bibliothèque Nationale (1922–1950) », in Georges Bataille, *Œuvres complètes*, vol. XII, Paris 1988, 549–621
- Le Rider, Jacques: « Georges Bataille, interprète de Nietzsche. 'Crise des Lumières' et 'irrationnalisme' ? Un cas de transfert sans re-transfert culturel franco-allemand », in Nicole Pelletier / Jean Mondot / Jean-Marie Valentin (éd.), *L'Allemagne et la crise de la raison. Hommage à Gilbert Merlio*, Bordeaux 2001, 279–286
- Le Rider, Jacques: *Nietzsche en France. De la fin du XIX siècle au temps présent*, Paris 1999
- Marroquin, Carlos: « Georges Bataille und das Werk von Friedrich Nietzsche. Zum Begriff der inneren Erfahrung », in Rüdiger Schmidt-Grépály / Steffen Dietzsch (éd.) *Nietzsche im Exil. Übergänge in gegenwärtiges Denken*, Weimar 2001, 46–51
- Maulnier, Thierry: *Nietzsche*, Paris 1933
- Meziane, Bruno: « Le Nietzsche de Deleuze. Entre légitimation institutionnelle et mise en question de l'institution philosophique », in *Methodos* 19 (2019)
- Missac, Pierre: « Nietzsche et le racisme », in *La Grande Revue* (1933), 40–56
- Mong-Hy, Cédric: *Le monde et Bataille. Études textuelles, contextuelles et prospectives*, Réunion 2010
- Moroncini, Bruno: *Il lavoro del lutto. Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*, Milano 2012
- Nancy, Jean-Luc: « Une expérience au cœur », in *Lignes* 7.1 (2002), 56–62
- Palma, Massimo: « Labirinti metropolitani. Sottosuoli politici tra Benjamin e Bataille », in *Kaiak. A Philosophical Journey* 1 (2014), 1–13
- Place, Jean Michel (éd.): *Acéphale. Religion, sociologie, philosophie*, Paris 1995
- Rey, Jean-Michel: « Bataille e Nietzsche », in Jacqueline Risset (éd.), *Georges Bataille. Il politico e il sacro*, Napoli 1987, 29–43
- Risset, Jacqueline: « Le jour accusant de la pensée lente », in *Lignes* 14.2 (1991), 73–82
- Sichère, Bernard: « Bataille et les fascistes », in *La règle du jeu* 8 (1992), 152–180
- Sollers, Philippe (éd.): *Bataille. Colloque de Cerisy*, Paris 1973
- Surya, Michel: *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris 2012
- Trécherel, Sylvie: « Lire après Bataille. 'Un intérêt d'ordre littéraire ...' », in *Littérature* 152.4 (2008), 95–103
- Wahl, Jean: *Études kierkegaardiennes*, Paris 1938
- Warin, François: *Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, Paris 1994

Diskussionsbeitrag

William A. B. Parkhurst

Does Nietzsche have a “*Nachlass*”?

Abstract: Based on a review of the literature and historical evidence, I argue that the use of the methodological principle known as the priority principle in Anglo-American Nietzsche scholarship is inconsistent and irreconcilable with historical evidence. It attempts to demarcate between the published works and the *Nachlass*. However, there are no agreed upon necessary and sufficient conditions of a particular textual object being considered “*Nachlass*.” This absence leads to implicit and often tacit value demarcation criteria that can be broadly grouped into four types of consideration: publication, authorization, publicness, and audience. Each of these criteria pick out a different set of texts as “*Nachlass*.” Thus, despite the veneer of agreement, the most broadly accepted methodological approach in the Anglo-American tradition of Nietzsche scholarship is applied inconsistently. I argue that we must either offer necessary and sufficient conditions for a piece of text being *Nachlass*, or we ought to abandon such abstract criteria altogether and embrace a contextual and historical approach. I then argue that the first option is impossible given historical evidence. I conclude this article by explicating several recent German approaches to the *Nachlass* which I think can offer a new possible approach.

Keywords: *Nachlass*, Methodology, Publication history, Text, Demarcation criteria, KGW IX

I regard your essay as “published and yet not published,”
as Aristotle said of his esoteric writings.
– Nietzsche to Wagner¹

¹ Nietzsche to Richard Wagner, November 10, 1870, Nr. 108, KSB 3.157 (trans. consulted: *The Nietzsche Wagner Correspondence*, ed. Elisabeth Förster-Nietzsche, trans. Caroline V. Kerr, New York 1949, 72). The tradition of considering works both published and unpublished goes back to at least Plutarch. Nietzsche was familiar with this tradition. This apocryphal story about Aristotle’s writing comes from Plutarch’s *Lives* in the section on Alexander. Nietzsche owned and also borrowed a copy of this text from the library January 5, 1870 (Giuliano Campioni / Paolo D’Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003 [= NPB], 468–481; Luca Crescenzi, “Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)”, *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442: 395).

Acknowledgment: I am grateful to Joshua Rayman and Erli Mertika for reading drafts of this article.

There are many problems connected with Nietzsche’s *Nachlass*.
 Why does it present such problems for Nietzsche scholarship?
 – Linda Williams²

In Anglo-American Nietzsche scholarship a central and crucial point of contention is which texts are admissible as evidence. Addressing this in the preface of every new book on Nietzsche has become an unstated requirement in Nietzsche scholarship. Paul Daniels captures this tendency in his own preface to a work on Nietzsche: “A preface on a book about Nietzsche’s philosophy would not be complete without outlining its regard for the *Nachlass*.”³ A summary of some positions taken historically in various interpretive traditions has been provided in the footnotes.⁴ However,

² Linda Williams, *Nietzsche’s Mirror: The World as Will to Power*, New York 2001, 63.

³ Paul Raimond Daniels, *Nietzsche and the Birth of Tragedy*, New York 2013, x.

⁴ Some scholars believe that the best methodology is logical and conceptual analysis of his published works (Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990, 25; Harold Alderman, “Nietzsche’s *Nachlass*: A Reply to Henry Walter Brann”, *International Philosophical Quarterly* 13.4 (1973), 551–552). This view is often conjoined with “the priority principle” which suggests we should prioritize the published works and only supplement with the *Nachlass* (Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2008, 18; Matthew Meyer, *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-contradiction*, Berlin 2014, 17; Paul Kirkland, *Nietzsche’s Noble Aim: Affirming Life, Contesting Modernity*, New York 2009, 12). Others hold we should explicitly privilege the works Nietzsche did not publish because Nietzsche held back his “true” insights from publication (Martin Heidegger, *Nietzsche*, vol. II: *Eternal Recurrence of the Same*, New York 1991, 10, 15; *Nietzsche*, vol. III: *The Will to Power as Knowledge*, New York 1991, 11–13; cf. Stefan Lorenz Sorgner, *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche’s Philosophy*, Munich 1999, 13). Klossowski simply enacts this stating that all quotes are from unpublished work (Pierre Klossowski, *Nietzsche and the Vicious Circle*, trans. Daniel W. Smith, London 1997, xiv–xx, 262). Wolfgang Müller-Lauter expresses his general agreement with Heidegger that his real philosophy is contained in his *Nachlass* (Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, trans. David J. Parent, Urbana, IL 1999, 125, 128). In the mid-1950s, this debate blossomed in Germany with the three-volume publication of Nietzsche’s *Werke* by Karl Schlechta who rejects *The Will to Power* as simply a “Machwerk” of its editors and argues that the authorized and published works can stand on their own without the *Nachlass* (*Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, Munich 1954–1956, 1403; cf. also Karl Schlechta, *Der Fall Nietzsche: Aufsätze und Vorträge*, Munich 1959). This triggered a historically important discussion that included Karl Löwith, Erich F. Podach, Alfred Baeumler and others in the German tradition of interpretation. Some in the French tradition suggest that we simply cannot privilege published over unpublished text or vice versa (Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche’s Styles*, Chicago 1979, trans. Barbara Harlow, 33, 35). Other works in the same tradition simply appropriate Nietzsche to the ends of their own Nietzschean philosophy in which they build upon his insights rather than attempt to answer scholarly questions in some of their work (Georges Bataille, *On Nietzsche*, trans. Stuart Kendal, New York 2015; Maurice Blanchot, *The Step Not Beyond*, trans. Lycette Nelson, Albany, NY 1992). Foucault argues that the decision of what to include in Nietzsche’s *œuvre* is not immediately given and a matter of interpretation (Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan Smith, New York 2010, 23–24). Some hold that Nietzsche’s letters and other unpublished writings are an essential

even after more than a hundred years of commentary, what set of texts constitutes the “proper” Nietzsche canon is still very much an open question. The methodological choice here is very important philosophically because one can extract very different philosophies depending on which texts are seen as valid.

1 A Dangerous Supplement: The Priority Principle and the Demarcation Problem

One of the methodologies that have been firmly established since at least Walter Kaufmann is a position Bernard Reginster later coined “the priority principle.” This view is currently the dominant methodology of Anglo-American Nietzsche scholarship and has come under very little scrutiny.⁵ This methodology holds:

1. There is a sharp and transparent demarcation between the published and *Nachlass* work.
2. The published works should be prioritized over the *Nachlass* as evidence.
 - 2a. The *Nachlass* is never admissible as valid evidence.
3. The *Nachlass*, if used at all, only functions as a “supplement” for the complete evidence found in the published work.

Scholars who endorse the priority principle tacitly presuppose 1. That is, to weigh in on whether the published or the *Nachlass* should be prioritized, one must presuppose that the two sets can be demarcated. Although 1 is tacitly presupposed by scholars,

part of his biography and thus necessary to understanding his published texts (R. J. Hollingdale, *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Cambridge 1999, 117, 223; Julian Young, *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge 2010; Karl Jaspers, *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz, Baltimore, MD 1997, 27; cf. also Marcus Andreas Born, “Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie”, in Jutta Georg / Claus Zittel (eds.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin 2012, 197). Others use all of Nietzsche’s texts, including the *Nachlass*, as a form of symptomology upon which they psychologize Nietzsche (Eugene Wolfenstein Victor, *Inside/outside Nietzsche: Psychoanalytic Explorations*, London 2000; Angelos Evangelou, *Philosophizing Madness From Nietzsche to Derrida*, Canterbury 2017, 76; Deborah Hyden, *Pox: Genius, Madness, and the Mysteries of Syphilis*, New York 2004, 174; Leonard Sax, “What Are the Causes of Nietzsche’s Dementia?”, *Journal of Medical Biography* 11 (2003), 47–54). Lastly, Nehamas, in distinction to all other commentators, suggests that there can be no single answer to the question of priority of *Nachlass* and published work based on general principles (Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 2012, 10).

⁵ Reginster and Schacht push back on the priority principle’s unqualified application using a ‘Nietzsche as anomaly’ argument (Reginster, *The Affirmation of Life*, 18; cf. Richard Schacht, *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*, Urbana, IL 1995, 119). This argument holds that while the priority principle is a good general principle it should not apply to Nietzsche’s work. The most detailed scrutiny in the Anglo-American tradition is presented in Philip Pothen, *Nietzsche and the Fate of Art*, New York 2002, 6.

it is rarely stated explicitly. One exception is Linda Williams who articulates this pre-supposition, “the more prudent and scholarly approach is clearly to demarcate when one is using *Nachlass* material.”⁶ While, 2 and 3 are nearly universal among commentators who endorse the priority principle, 2a is an extreme position often advanced and applied, if not completely consistently. This view has been put forward in varying degrees by a very broad range of interpreters from renowned historical philologists such as Mazzino Montinari, who co-edited the critical edition of *Nietzsches Werke* (KGW), to Anglo-American interpreters such as Maudemarie Clark, who is sometimes referred to as a “purist” regarding the priority principle.⁷

I argue that despite the veneer of agreement, the demarcation criteria, and therefore the set of texts comprising the “*Nachlass*”, change from commentator to commentator. Further, no necessary and sufficient conditions have been agreed upon that can clearly demarcate all historical cases.

The problem is not simply that we need better and more consistently applied demarcation criteria. The historical details demonstrate that the “published”/*Nachlass* demarcation is itself a false dichotomy and it should be abandoned in any universal sense. Rather, Anglo-American scholars would benefit from approaching each text historically, contextually, and genetically as German scholarship has begun to do.

The Debate in Broad Strokes

The debate about the status and use of Nietzsche’s *Nachlass* has historical importance for Nietzsche scholarship because of the use and abuse of Nietzsche’s work. The creation and publication by Nietzsche’s sister of *Der Wille zur Macht*, now usually considered a falsified text, had a tremendous effect on Nietzsche scholarship.⁸ Under Elisabeth’s editorship Nietzsche was painted as anti-Semitic whose work supported Nazi ideology. This has caused a focused debate about the proper use of Nietzsche’s *Nachlass*.

⁶ Linda Williams, “Will to Power in Nietzsche’s Published Works and the *Nachlass*”, *Journal of the History of Ideas* 57.3 (1996), 447–463: 459.

⁷ Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, New York 2003, 8; Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 25.

⁸ At one point, Nietzsche did plan to write a text with this title but ultimately abandoned the project for public publication. Elisabeth heavily edited, arranged, erased and inserted alterations to the text. Scholarly interpretation of just how distorted the text became under Elisabeth’s editorship vary (Cf. Montinari, *Reading Nietzsche*, 101; Arthur C. Danto, *Nietzsche as Philosopher*, exp. edn., New York 2005, 1–9, 196; Hollingdale, *Nietzsche*, 217–222; Young, *Friedrich Nietzsche*, 234–250; Williams, *Nietzsche’s Mirror*, 1–78; Rüdiger Safranski, *Nietzsche: A Philosophical Biography*, trans. Shelley Frisch, New York 2003, 276–302; Carol Diethe, *Nietzsche’s Sister and the Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, IL 2003, 81–109; Ben Macintyre, *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*, New York 2013, 170–200).

As Bernd Magnus put it, this debate separates scholars into two philological methods; lumpers who find the use of the *Nachlass* unproblematic and splitters who tend to demarcate sharply between published and *Nachlass* texts.⁹ This of course is an oversimplification. For example, as Alan Schrift points out, Heidegger might be more accurately considered an “inverse splitter” since he separates sharply between published and unpublished to then prioritize the unpublished.¹⁰ Nevertheless, Magnus’s demarcation, however oversimplified, has framed this debate. Lumpers come from many different traditions and include such commentators as Heidegger, Klossowski, Jaspers, Deleuze, Derrida, Müller-Lauter, Danto and Schacht. Paradigm cases of splitters include Hollingdale, Alderman, Montinari, Higgins, Magnus, Williams, Clark and Strong. Many in the currently dominant splitters camp rely upon “the priority principle” either explicitly or implicitly. There are also those such as Nehamas and Kaufmann who are usually treated as special cases.¹¹ Magnus suggests lumpers tend to view eternal recurrence and the will to power as metaphysical or ontological theories while splitters tend to suggest these are simply psychological or ethical theses. This is supportive evidence for my previous claims that that the choice and exclusion of textual objects ends up influencing interpretations.

Given this, one might expect that the set of objects determined as “*Nachlass*” and “published” would be invariant. Rather than agreed-upon necessary and sufficient conditions of some text falling within the set “*Nachlass*”, scholars have typically relied on their intuitive value laden and pre-theoretical assumptions about why this demarcation is important.¹² In what follows, I distinguish the four most common of these, often tacit, criteria: publication, authorization, publicness, audience. I argue that these four criteria cannot offer universally applicable demarcation criteria. This is because their invariant and universal application fails to capture the historical complexity of the sets they endeavor to demarcate.

⁹ Bernd Magnus, “The Use and Abuse of *The Will to Power*”, in Robert Solomon / Kathleen Higgins (eds.), *Reading Nietzsche*, Cambridge 1990, 218–237: 219–221.

¹⁰ Alan Schrift, *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York 1990, 16. Magnus’ classification of Schacht as a lumper seems to depend on which work of Schacht’s one reads. In his 1983 work he seems to be a lumper (at least in practice) but became much more careful by 1995. In *Making Sense of Nietzsche* he merely admits the *Nachlass* may be useful if similar claims are made in the published works (Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, 204n3).

¹¹ Kaufmann claims to be a splitter but relies heavily on the *Nachlass* and Nehamas tends towards the splitters but thinks we should take each text case by case.

¹² Müller-Lauter accuses Alfred Baeumler of something like this but does not explicate any further (Müller-Lauter, *Nietzsche*, 2).

2 What does the “Nachlass” Contain?

There exist no agreed-upon necessary and sufficient conditions for an individual textual object (element) to be contained in the set designated “Nachlass.” This means scholars disagree about which texts are part of the “Nachlass.”

A quick glance at what various commentators suggest is included in the *Nachlass* exemplifies this quite clearly. Historically speaking, Nietzsche’s *Nachlass* has been assigned an heterogeneous and ever-changing list of contents including: “personal and professional correspondences,”¹³ “unpublished writings,”¹⁴ “unpublished papers,”¹⁵ “unpublished notations,”¹⁶ “unpublished notes,”¹⁷ “texts and notes [...] left unpublished,”¹⁸ “lectures,”¹⁹ “posthumously published writings” or “writings published posthumously,”²⁰ “posthumous writings,”²¹ “posthumously published materials,”²² “posthumously published notebooks,”²³ “notebooks,”²⁴ “manuscripts,”²⁵ “manuscript remains,”²⁶ “suppressed manuscripts,”²⁷ “fragments and jottings,”²⁸ and even, “handwritten manuscripts, published and unpublished.”²⁹

13 James Stewart, *Nietzsche’s Zarathustra and Political Thought*, New York 2002, 28.

14 Raymond Angelo Bellioti, *Jesus or Nietzsche: How Should we Live our Lives*, New York 2013, 8; Raymond Angelo Bellioti, *Stalking Nietzsche*, Westport, CT 1998, 6.

15 Julian Young, *The Death of God and the Meaning of Life*, Cambridge 2003, 97.

16 George J. Slack, *Nietzsche’s Anthropic Circle: Man, Science, Myth*, New York 2005, xiii.

17 Daniel Breazeale, “Untimely Meditations”, in Robert Pippin (ed.), *Introduction to Nietzsche*, New York 2012, 67–90: 72; R. J. Hollingdale, “Translator’s Preface”, in *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, Cambridge 2003, xxxin7.

18 Christopher Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA 1999, 7.

19 Greg Whitlock, “Translator’s Preface”, in *The Pre-Platonic Philosophers*, Chicago 2006, xv.

20 William McCuaig, “Translator’s Note”, in Gianni Vattimo, *Dialogue with Nietzsche*, trans. William McCuaig, New York 2000, XIII; Charles Larmore, *Morals of Modernity*, New York 1997, 81.

21 Danto, *Nietzsche as Philosopher*, 8; Ashley Woodward, “Klossowski’s Nietzsche”, in Ashley Woodward (ed.), *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*, New York 2011, 81.

22 Keith Ansell-Pearson, *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge 1999, 234; Keith Ansell-Pearson, “Guide to Further Reading”, in *On the Genealogy of Morality and Other Writings*, ed. Keith Ansell-Pearson, Cambridge 1997, xxviii.

23 Kristina Hinz-Bode, “Susan Glaspell and the Epistemological Crisis of Modernity: Truth, Knowledge, and Arit in Selected Novels”, in Martha Carpentier (ed.), *Susan Glaspell: New Directions in Critical Inquiry*, Newcastle 2006, 89–108: 89.

24 Stanley Rosen, *The Mask of Enlightenment: Nietzsche’s Zarathustra*, New Haven, CT 2004, XV; Robert Solomon, *What Nietzsche Really Said*, New York 2000, 82.

25 Rüdiger Bittner, “Editor’s Introduction”, in *Writings from the Late Notebooks*, trans. Kate Sturge, Cambridge 2003, xii.

26 Paul Bishop, *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller, and Jung*, vol. II: *Constellations of the Self*, New York 2009, 1.

27 Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York 2003, 425–432.

28 Jeremy Tambling, *Reading the Will: Law and Desire in Literature and Music*, Portland, OR 2012, 192.

29 Bernd Magnus, “How the True Text Finally Became a Fable”, *Nietzscheana* 6 (1997), 1–27: 4, 7.

Different definitions of the *Nachlass* mean that the set of texts contained in the *Nachlass* changes depending on which scholar one is reading. For example, Nietzsche's "unpublished writings" would include his unpublished juvenilia, lectures and letters while Nietzsche's "notebooks" (*Notizbücher*) would not.³⁰ Nietzsche's "notebooks" or "notepads" (*Notizbücher*) in a technical sense would also exclude much of his unpublished work that was pulled from exercise books (*Hefte*) and loose-leaf portfolio pages (*Mappen loser Blätter*) left after Nietzsche's collapse. Further, Nietzsche's "unpublished notations", or "fragments and jottings", would extend over notations he made in books he owned as well as note cards he often wrote on, while "unpublished essays" would not. Specific attention to the "notebooks" or "unpublished essays" would also exclude those books that were mostly complete but unpublished after Nietzsche's collapse. Clearly there are substantial and unacknowledged disagreements about what the "*Nachlass*" contains. Scholars also disagree on a more descriptive level of the contents of the *Nachlass*, in that some include all of Nietzsche's literary estate.³¹

Two generally accepted indexes of the textual objects (elements) making up the set of the "*Nachlass*" are put forward by Linda Williams and Alan Schrift. Williams has suggested a fairly small and restrictive inventory of the *Nachlass*. She writes:

The *Nachlass* can be divided roughly into three different kinds of works. The first kind comprises the works Nietzsche was editing right before his collapse. These works are *Ecce Homo*, *Nietzsche Contra Wagner*, and *The Antichrist* [...]. The second kind are Nietzsche's early, finished pieces that were never published, the so-called *Schriften* – primarily his lectures and writings while he was employed at Basel [...]. The third kind of work consists of Nietzsche notes [from his notebooks].³²

30 Nietzsche's notebooks do contain drafts of letters as well as quotes from his juvenilia and lectures. Nonetheless, it is clear that Nietzsche's "notebooks" are not equivalent to Nietzsche's "unpublished writings."

31 Richardson and Whitlock seem to include Nietzsche's letters in the *Nachlass* while Stewart unequivocally does (John Richardson, *Nietzsche's System*, New York 2002, 297; Stewart, *Nietzsche's Zarathustra and Political Thought*, 28). Others such as Schrift explicitly exclude the letters (Alan Schrift, "Nietzsche's *Nachlass*", in Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, New York 2015, 405–428: 405). Some, such as Martin, define it as "his notes, unpublished essays, and fragments" (Nicholas Martin, *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford 1996, 4). In 1950, before the publication of the KGW, Kaufmann includes miscellaneous material from his literary estate but became much more careful later (Kaufmann, *Nietzsche*, 487n2; Walter Kaufmann, *Nietzsche, Heidegger, and Buber*, New Brunswick, NJ 2009, 172). Both Magnus' and Safranski's works refer to the *Nachlass* as Nietzsche's "literary estate" (Bernd Magnus, "Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the Übermensch", *Journal for the History of Philosophy* 24.1 (1986), 79–98: 81–83). Brobjer is a bit more careful putting scare quotes around "literary remains" and explicitly not equating the *Nachlass* with the unpublished works (Thomas Brobjer, "Nietzsche's Early Writings", in Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche*, 24–48: 24).

32 Williams, *Nietzsche's Mirror*, 63.

Schrift suggests a similar but much larger index of Nietzsche’s *Nachlass* by including his “literary remains” albeit with some caveats.

Technically speaking, Nietzsche’s *Nachlass* or literary remains is comprised of all of his work, excluding his letters that remained unpublished when his mental collapse ended his productive life in January 1889. This would include: (1) texts that he had prepared for publication but which he was unable to see through to publication, namely *The Anti-Christ (Der Antichrist)*, *Nietzsche Contra Wagner*, *Dithyrambs of Dionysos (Dionysos-Dithyramben)*, and *Ecce Homo*; (2) his early, unpublished essays and lectures, many of which could be considered complete, albeit never published, works; and (3) his notes, as well as drafts and variants of his published works.³³

Even these very precise indexes are not coextensive concerning Nietzsche’s *Dionysos Dithyrambs* or the technical classification of the *Schriften*. More importantly, Schrift’s reference to Nietzsche’s literary remains, excluding his letters, drastically increases the contents of the *Nachlass*. It is worth noting that Nietzsche’s estate and literary remains, stored in the *Goethe- und Schiller-Archiv* in Weimar, Germany, are truly stunning in both scope and breadth of content.³⁴ The textual parts alone currently comprise around 30,000 pages.

Nietzsche’s estate, including his literary estate, which was left after his collapse and later death, is truly immense. The material contained in the *Goethe- und Schiller-Archiv* totals 28,917 pages in 967 archival units and that does not even include the non-text/paper items. The archivist Gerhard Schmid estimated in the 1990’s that there existed 40,000 pages not including blank pages since which time more material has been added.³⁵ Much of this material does not appear in any scholarly critical edition categorized as “*Nachlass*.”

A list of only a small portion of this material shows just how diverse Nietzsche’s archival estate is: unpublished essays, printers manuscripts and correction pages of his own work, notebooks, map sketches of Europe, South America, the Swedish coast and others, a name badge with the inscription “Friedrich”, a single page from a unknown book with Nietzsche’s notations, copies of records in the mental asylum, investment information, notices of sale, notices of award, transcribed weather reports, exemption certificates, army discharge papers, newspaper clippings about Nietzsche’s dismissal, an invitation to donate to Friedrich Ritschl’s funeral monument, loan receipts from libraries, a participant card for the XXV assembly of German philologists in Halle with agenda and menu, tickets and programs for concerts, newspaper clippings he sent to friends, an invoice for a piano, hotel brochures and guides for churches, room cards or IDs for unknown hotels, a doctor’s prescrip-

33 Schrift, “Nietzsche’s *Nachlass*”, 405.

34 Magnus, “How the True Text Finally Became a Fable”, 10.

35 Magnus, “How the True Text Finally Became a Fable”, 9.

tion to eat oranges, five photos of paintings with inscriptions and notations, sheet music, notes on the back of business cards, a meal plan and other household notes written by Nietzsche, handwritten recipes, guest book entries with Nietzsche's signature, Nietzsche's notes from early coursework, travel notes and routes, snippets of conversations real or imagined, complete and incomplete requests for subscriptions to magazines written by Nietzsche's hand, a card with the inscription "Instructor Nietzsche" by Nietzsche's own hand, note cards with book and magazine titles and Greek quotations, notices of Nietzsche's public lectures, an envelope containing hair (possibly Nietzsche's) with the inscription by Elisabeth: "All I have left of my happiness in life", unpublished poems in Nietzsche's hand written on the back of various materials, and, perhaps the oddest, a handwritten list of deceased former gatekeepers at his school in Pforta. The above list only scratches the surface of Nietzsche estate. Nietzsche's estate includes a truly diverse, and somewhat baffling, amount of material, much of which contains notes and remarks by Nietzsche's own hand. Much of this material has neither been included in Nietzsche's "*Nachlass*" nor is it available in any scholarly editions.

Greg Whitlock's account is helpful in seeing why there is such a disagreement regarding the distinction between Nietzsche's estate and the use of the term "*Nachlass*." Scholarly use of the term "*Nachlass*" is inconsistent with a more widespread use of the German term. He also argues that in scholarly practice Nietzsche's "literary estate" and "*Nachlass*" are not coextensive.

A literary figure's various unpublished works, correspondences, notes, and even loose sheets of paper with penned words constitute that author's literary estate, or *Nachlaß*. Nietzsche's particular *Nachlaß* comprises the extant juvenilia, correspondence, published works (from *Birth of Tragedy* to *Twilight of the Idols*), finished manuscripts intended for publication (including "Antichrist," "Ecce Homo," and "Dionysian Dithyrambs"), and a set of 106 notebooks containing partial essays, aphoristic notes, jottings and even diagrams and other sorts of material. Scholars refer more specifically to these 106 notebooks, from 1870 to 1888, as the *Nachlaß*.³⁶

Whitlock's account is very helpful, but nonetheless, like Schrift and Williams, he fails to explicitly draw an important distinction.

What scholars normally refer to, in a literal sense, is not the material notebooks themselves, the textual artifacts stored in the archives, but their transcription in the critical scholarly editions of Nietzsche's complete works (KGW or the smaller KSA). Perhaps their intended object is the notebooks, but the scholarly critical editions they cite are not identical to the notebooks.³⁷

³⁶ Greg Whitlock, "Translator's Introduction", in Montinari, *Reading Nietzsche*, xvii.

³⁷ Magnus writes, "there is perhaps as much as 25 % more material – excluding Nietzsche letters, letters to him and personal effects – than exists in the very best edition of Nietzsche's works, the monumental Colli-Montinari edition" (Magnus, "How the True Text Finally Became a Fable", 14).

Magnus argues that the “*Nachlass*,” as transcribed in the KGW critical edition, is not equivalent to Nietzsche’s literary estate. Magnus details the construction of the late *Nachlass* (1885–1888) and is careful to disambiguate the *Nachlass* in the KGW from Nietzsche’s “literary estate.” The *Nachlass* is a selection of material by editors from Nietzsche’s larger literary estate.³⁸ Further, his description of the “*Nachlass*” in the critical editions is radically historical. Magnus writes, “The Colli-Montinari editions [KGW] supersede, expand and correct all prior Nietzsche editions. The *Nachlass*, for example is expanded from roughly 3,500 pages [...] to more than 5,000 pages out of a corpus of about 8,000 pages.”³⁹ It should be noted here that the set of textual objects contained in the set “*Nachlass*” is not a fixed object for it has expanded historically in the critical editions.

To reiterate my argument, even Anglo-American scholars who explicitly try to answer the question of what the *Nachlass* contains articulate different inventories. Further, the “*Nachlass*” in the critical editions is not equivalent to Nietzsche literary estate. In addition, the “*Nachlass*” to which scholars usually refer in critical editions historically has contained radically different sets of textual objects (elements). From this we can draw the conclusion that the set of textual objects (elements) comprising the set “unpublished” is larger than, and not identical to, the set of textual objects (elements) contained in the set “*Nachlass*.”

3 Implicit Demarcation Criterion

In general, the methodology debate is framed in terms of the published writings versus the *Nachlass*. Much of this debate has ignored the implicit values motivating the priority principle. When scholars in this debate find something of value for their project which is not itself unambiguously published, they then clarify or redefine why it should be considered “published” in some sense and thus of equal or comparable value to the published work. These demarcation criteria differ leading the debate into a quagmire of unarticulated, pre-theoretical value assumptions. I have grouped the most common of these, sometimes tacit, demarcation criteria into four broad catego-

³⁸ “It might be useful at this point to recall that Nietzsche’s literary estate from roughly 1885 to January 1889 (*The Will to Power* period) was culled by Colli and Montinari from twenty-two handwritten sources which consists of fifteen very large exercise books, three large notebooks, and four substantial looseleaf portfolios. These add up to thousands of pages and items, including material taken up in previous critical editions as well as materials not included. Over the years some commentators have taken inventory from accounts of the material from which different critical editions have been culled, an inventory which consists of more than twenty-five distinguishable categories” (Bernd Magnus / Stanley Stewart / Jean-Pierre Mileur, *Nietzsche’s Case: Philosophy as/and Literature*, New York 1993, 38).

³⁹ Magnus / Stewart / Mileur, *Nietzsche’s Case*, 37–38.

ries: publication, authorization, publicness, and audience. In what follows I quote a single scholar advocating such positions and footnote this criteria in other secondary sources.

3.1 Publication

Official publication is the most obvious demarcation criteria. If something is not published, then it is *Nachlass* and thus should not be prioritized. Hollingdale puts this point in a very strong statement: “The basic consideration to be kept in mind all the time is that anything in the *Nachlass* which cannot be paralleled in the published work is *not valid*.”⁴⁰ This exaggerated, but fairly generic, version of the priority principle can be seen in Breazeale, Meyer, Reginster, Kirkland, Pothen, and others.⁴¹

3.2 Authorization

The second, and most widely made, modification to first criterion concerns the late works of 1888. Nietzsche was editing and in the process of publishing *Ecce Homo*, *Nietzsche Contra Wagner*, *The Anti-Christ* and *Dionysos Dithyramps* when he collapsed. As discussed previously, Williams, Schrift and Whitlock include some of these works in the *Nachlass*.⁴² The immense value of these works has caused many commentators to include them in the “published” canon because they are in some sense finished and authorized for publication. A clear example of this can be found in Roger Hollinrake’s *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism* (1982). He writes: “The authentic canon consists of the books Nietzsche prepared for publication including the unpublished manuscripts discovered at the time of his collapse [...] rather than the unpublished *Nachlaß*.”⁴³ Despite the fact that these works are part of the *Nachlass* they are typically given equal weight to Nietzsche’s published work. This view can be seen in works by Williams, Kaufmann, Hollingdale, Schacht, Kirkland and Clark.⁴⁴

⁴⁰ Hollingdale, *Nietzsche*, 223.

⁴¹ Daniel Breazeale, “Introduction”, in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870’s*, ed. and trans. Daniel Breazeale, New York 1979, xiv; Meyer, *Reading Nietzsche Through the Ancients*, 17; Reginster, *The Affirmation of Life*, 18; Kirkland, *Nietzsche’s Noble Aims*, 12; Pothen, *Nietzsche and the Fate of Art*, 7.

⁴² Williams, *Nietzsche’s Mirror*, 63; Schrift, “Nietzsche’s *Nachlass*”, 405.

⁴³ Roger Hollinrake, *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, vol. III, New York 2010, 225.

⁴⁴ Kaufmann began this tradition by suggesting that the late works hold their own and any attempt to discredit them was “altogether inappropriate” (Kaufmann, *Nietzsche*, 448–449; cf. Williams, *Nietz-*

This leads some scholars, including Daniels, Evans, Magnus, Golomb, and Williams, to simply equate the authorized and published work.⁴⁵ This equation, or sliding, between “published” and “authorized” as categorically distinct from “*Nachlass*” can easily go unnoticed. Consider the quote below, which may require more than one reading to accurately parse, in which Williams comments on a quote by Schacht. First, Schacht explicitly distinguishes between what Nietzsche “actually published” and the *Nachlass*. Second, Williams then equates what Nietzsche “actually published” with works authorized for publication. Finally, she assimilates unpublished authorized work under the category of published and distinguishes it from the *Nachlass*.⁴⁶

As Richard Schacht states, “interpretive priority should be given to what [Nietzsche] actually published over the *Nachlass*.” Under this sensible position, positions ascribed to Nietzsche ought to have textual support from the works Nietzsche had authorized for publication. Additional support could be garnered from the *Nachlass* and this source should be duly noted as more questionable than the published sources.⁴⁷

3.3 Public Presentation or “Publicness”

One way scholars think about the distinction between “published” and *Nachlass* is Nietzsche’s attempt to make something public. Richard Schacht summarizes this concern well: “There are certain scholarly interests and related standards that understandably accord decisive importance to publication or other evidence of an author’s preparedness to say something publicly.”⁴⁸ There is a strong scholarly tendency to privilege the published or authorized works *because* they are made for

sche’s Mirror, 63; Williams, “Will to Power”, 457; Hollingdale, *Nietzsche*, ix; Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, 117; Kirkland, *Nietzsche’s Noble Aim*, 12; Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 25).

⁴⁵ Daniels, *Nietzsche and the Birth of Tragedy*, X; Daw-Nay N. R. Evans Jr., *Nietzsche and Classical Greek Philosophy: The Beautiful and Diseased*, New York 2017, 31n35; cf. Magnus / Stewart / Mileur, *Nietzsche’s Case*, 36, 227; Williams, “Will to Power”, 448, 451, 455–457, 459; Jacob Golomb, “Will to Power: Does it Lead to the ‘Coldest of all Cold Monsters’?”, in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 525–550: 530; Jacob Golomb, “How to De-Nazify Nietzsche’s Philosophical Anthropology?”, in Jacob Golomb / Robert Wistrich (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton, NJ 2002, 19–46: 23).

⁴⁶ While Williams is not radically misrepresenting Schacht here, Schacht’s view regarding what Nietzsche “readied for publication” is subtler than a simple equivalence (Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, 117).

⁴⁷ Williams, “Will to Power”, 456.

⁴⁸ Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, 117.

the public. This can be seen explicitly stated in the works of Smith, Johnson, and Hollingdale.⁴⁹

One consequence of the publicness criteria is that private publications become deprioritized.⁵⁰ The publicness criteria can be seen in the often cited “proof”, given by Montinari, that Nietzsche abandoned *The Will to Power* because he abandoned “going public” with the project.⁵¹ Because of the implicit publicness criteria, this has been considered by many scholars to be the last nail in the coffin of the authority of *The Will to Power*. Thus, the publicness criterion has been used to both include and exclude texts from the *Nachlass*.

3.4 Audience

The last criterion relates to texts that were not published privately or publicly. Nevertheless, these texts clearly were supposed to have an audience. Schacht characterizes Nietzsche’s letters differently than the *Nachlass* because they were supposed to be read by someone other than Nietzsche. That is, they have an intended audience. Schacht writes:

The letters were at least intended to be read by those whom they were sent; but the *Nachlaß* is a different story – and therein lies our problem. What are we to make of this *Nachlaß*, in relation to the rest of what he wrote – and in particular, in relation to what he published or had readied for publication.⁵²

We could add to the letters a laundry list of texts which had an intended audience but were not public in the sense outlined in the above section. For example, lectures given to classes as small as two students,⁵³ printing proofs only intended to be read by editors and publishers but changed or discarded before publication, statements to his

⁴⁹ Gregory B. Smith, *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*, Chicago 1996, 93n3; Hollingdale, *Nietzsche*, ix; Dirk R. Johnson, *Nietzsche’s Anti-Darwinism*, Cambridge 2010, 12.

⁵⁰ These are generally thought to include *Socrates and Greek Tragedy*, Z IV and possibly *Nietzsche Contra Wagner*. Gary Shapiro comments on Z IV: “In Nietzsche’s letters that speak of Part IV, his correspondents are enjoined to the strictest secrecy concerning its existence. To von Gersdorff he says that the words *publicity* and *the public* (*Öffentlichkeit* and *Publikum*) sound to him ‘in relation to my whole *Zarathustra*, approximately like ‘whorehouse’ and ‘public girl’” (Gary Shapiro, *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*, Albany, NY 1991, 55). Even though these texts were published it is also clear that they may not have been meant for public consumption. This suggests, on the publicness criteria, that they should not be prioritized as “published” in the same way as other public texts.

⁵¹ Montinari, *Reading Nietzsche*, 93.

⁵² Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, 117.

⁵³ Sander L. Gilman / Carol Blair / David J. Parent, “Introduction”, in Sander L. Gilman / Carol Blair / David J. Parent (eds.) *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, New York 1989, X.

lawyers,⁵⁴ signed authorizations for printing and notations in signed copies of books he gave away. A good example of this might be the copy of *Thus Spoke Zarathustra* which he gave to Carl von Gersdorff with the inscription: “To my Friend Gersdorff with Heartfelt Greetings – A ‘forbidden’ book! Beware! It Bites!”⁵⁵ Notes and essays that were dictated but never published also fall into this category: *On Truth and Lie in a Nonmoral Sense*, for example, was dictated to his school friend Carl von Gersdorff in June 1873. In this sense, having an audience allows some materials to be prioritized over the *Nachlass* that had no audience whatsoever.

4 On the Demarcation Problem

While the above four criteria are very useful and intuitively plausible, I claim that they cannot function as universal demarcation criteria between published and *Nachlass* text. The trouble comes when we demand that all material between extremes fall neatly into either “published” or *Nachlass*. Using these criteria universally to demarcate between the “published” and the *Nachlass* is problematized by scholarly inconsistency discussed above. Further, even if these scholars could put forward necessary and sufficient conditions of something being published or belonging to the *Nachlass*, the historical evidence suggests such a strict demarcation to be impossible. These criteria encounter extremely difficult, if not impossible, challenges when applied in a universal and invariant manner as demanded by the priority principle. Below I give several examples of historical anomalies that complicate these implicitly assumed demarcation criteria.

4.1 Publication

Despite the strong intuition that publication is equivalent to authorization, history complicates and escapes even this obvious priority criterion. The publication industry in nineteenth-century Germany was different than we might imagine it today. The industry was divided into different practices, such as printing, binding, publishing, and advertising. These practices were strictly defined and rigidly enforced. Leipzig was home to the *Börsenverein der Deutschen Buchhändler* and the hub of the national book business. Books under this heavily regulated system were nationally advertised in an idiosyncratic way. Schaberg writes:

⁵⁴ Young, *Friedrich Nietzsche*, 401.

⁵⁵ William H. Schaberg, *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*, Chicago 1995, 105n*.

Leipzig was so prominent and successful in the business of books that it supported a newspaper, the *Exchange Paper for German Bookdealers* (*Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel*), which listed all the books, pamphlets, sheet music, and maps that were currently available. It was in this paper that announcements of future publications and advertisements for Nietzsche's works first appeared.⁵⁶

In 1878, Nietzsche was justifiably nervous about the publication of *Human, All Too Human* because it was a very strong and public break with Wagner. Nietzsche was very clear with his publisher that he refused to advertise *Human, All Too Human* and Schmeitzner wrote to Nietzsche on March 16, 1878, that he would wait on an advertisement (Nr. 1046, KGB II 6/2.816). Despite this, Schmeitzner went ahead and published two advertisements. The first advertisement for *Human, All Too Human* appeared in the *Exchange Paper for German Booksellers*.⁵⁷ When Nietzsche discovered this, he sent a letter on April 19, 1878, chiding his publisher for going against his wishes. He writes: "But what did I see in the Bookdealers Exchange Paper! Oh, My Publisher!"⁵⁸

In an even more egregious departure from Nietzsche's wishes, Schmeitzner published a full three-page advertisement for *Human, All Too Human* in the *Bayreuther Blätter* (for which he was also the publisher). Several full sections of *Human, All Too Human* were published without Nietzsche's authorization, including the table of contents as well as Sections 219, 231, 289, and 320.⁵⁹ Perhaps to assuage Nietzsche's irritation, on May 9 Schmeitzner sent a letter to Nietzsche claiming he had no more copies in his office as a result of the advertisement in the *Bayreuther Blätter* (Nr. 1065, KGB II 6/2.850).

Schmeitzner knew that Wagner did not like the book and hoped the advertisement would cause a scandal which would sell more books.⁶⁰ The advertisement so upset Wagner that he published a harsh critique of *Human, All Too Human* in the September edition of the *Bayreuther Blätter* entitled "The Public and Popularity" (*Publikum und Popularität*). He never refers to Nietzsche's book directly but ridicules a fictitious work, "The Human and Inhuman" (*Menschliches und Unmenschliches*), clearly aimed at Nietzsche. The dispute became so heated, Schmeitzner sent a letter to Nietzsche on

⁵⁶ Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 3.

⁵⁷ Ernst Schmeitzner, "Ein neues Werk von Friedr. Nietzsche", *Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel* 87 (1878), 1493; cf. Hauke Reich, *Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken: 1872–1889*, Berlin 2013, 536.

⁵⁸ Nr. 713, KSB 5.322, trans. Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 61, 240n27 [Schaberg cites this incorrectly as the KGB].

⁵⁹ Ernst Schmeitzner, "Soeben erschienen! Eine neues Werk von Friedrich Nietzsche", *Bayreuther Blätter: Monatschrift des Bayreuther Patronatvereines* 1 (1878) [the advertisement was loose and without page numbers; it can be found on pages 8–10 of the scans from University of Michigan: <https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015023339768>].

⁶⁰ Robert Holub, *Nietzsche's Jewish Problem: Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*, Princeton, NJ 2016, 90.

May 30 saying: "I have in truth become a tiny grain that has landed between the two millstones of Wagner and your book. But I will not let myself be crushed." (Nr. 1078, KGB II 6/2.876) On August 25th, Nietzsche sent a postcard, of which only a fragment still exists, to Schmeitzner about a conflict within the *Bayreuther Blätter*. Later, in a letter to Schmeitzner on September 3, 1878, Nietzsche reports reading Wagner's bitter and vindictive polemic against him.⁶¹

In addition to publishing the advertisement without Nietzsche's authorization, Schmeitzner also changed Nietzsche's text before it was published. It is telling that not even the table of contents included in the advertisement is identical to the first edition. Despite the third aphorism being identical to the first edition, none of the other sections in the advertisement are identical. While most of Schmeitzner's changes were minor or stylistic, changes to the content of the second aphorism were quite dramatic.⁶² It is clear Nietzsche did not authorize the publication of these aphorisms either at this time or in this form.

Here we have a clear example of why something being published does not automatically mean that the text was authorized by Nietzsche or intended for public consumption in that form. History demonstrates that publication, as a criterion for demarcation, fails to capture authorization despite its intuitive plausibility.

Beyond Nietzsche's publication history, we also find that scholars regularly depart from strict adherence to publication as the sole priority criterion in their commentary. For example, even Maudemarie Clark, who strictly prescribes to the priority principle, prioritizes the unpublished work *On Truth and Lie in a Nonmoral Sense*, despite it being *Nachlass* because it is a polished essay rather than a note.⁶³

She goes on to explicate a few other reasons for this deviation. She claims it should be prioritized because Nietzsche alludes to it with approval in the published work; because it is an important bridge between *The Birth of Tragedy* and *Human, All Too Human*, because it is lengthy and finally because it has become a standard text in the canon of Nietzsche interpretation. Others, such as Gregory Smith, suggest something similar to this last point with texts that have had a "concrete historical impact."⁶⁴

This last consideration is odd for a purist to take up since, to some extent, it aligns Clark with the likes of Barthes, Foucault, Nehamas, and Derrida who speak of "authorship" as a technical term referring to the complex interaction of text and audience/critic. Magnus pushes back on such claims, suggesting that if we follow this consid-

61 Nr. 745, KSB 5.347; September 3, 1878, Nr. 751, KSB 5.350.

62 The first aphorism is abbreviated considerably at the end and the third aphorism's title is not identical with the first edition. The second aphorism not only has punctuation changed but is also abbreviated. This abbreviation drastically changes the meaning of the genius from praise of originality to an accusation of a crippling defect or mutation as the origin of genius.

63 Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 63–64.

64 Smith, *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*, 93n3.

eration consistently, we would have to prioritize *The Will to Power* since it has historically dominated much of Nietzsche scholarship.⁶⁵

Scholars tend to focus on Nietzsche's published books and simply ignore other authorized materials such as the letters and essays Nietzsche published. Clark distinguishes between "notebooks" and published works but explicitly assumes that "what he says elsewhere" is only contained in his books.

When Nietzsche asked us to "learn to read [him] well," he was not referring to his notebooks. As we said in the Introduction, he was talking about learning to read his books and asking us especially to become open to having our interpretation of one claim or passage be modified by our understanding of what he says elsewhere ("in his books" should go without saying here).⁶⁶

The assumed priority of the late works is itself an odd presupposition not universally shared by scholarship on other philosophers.⁶⁷ This focus on the books, particularly of the later period, also tends to exclude, explicitly or implicitly, Nietzsche's "juvenilia" consisting of published essays, a published letter, published reviews, a published 24 volume index of the *Rheinisches Museum für Philologie*, and a published short autobiographical presentation.⁶⁸ At one point in 1870, notes indicate he was already considering the republication of many of these publications in a bound set or complete works for which he created an index with pagination (Nachlass 1870, 6[17], KGW III 3.141). This indicates that the publication criterion does not function in isolation. The standard reason given to deprioritize these works, even though they were published, is that the mature Nietzsche would not have authorized their publication later in his life.⁶⁹ We thus see the published work deprioritized based on retroactive de-authorization, leading us into our next demarcation criteria.

⁶⁵ Magnus / Stewart / Mileur, *Nietzsche's Case*, 45.

⁶⁶ Maudemarie Clark / David Dudrick, *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge 2012, 212.

⁶⁷ Heidegger's *Being and Time*, for example, is thought by many scholars to be his most important work despite being written when he was quite young.

⁶⁸ "Nietzsche's early work is often regarded as unsophisticated juvenilia, written when Nietzsche was under the spell of the Romantic metaphysics of Wagner and Schopenhauer. This work is, according to many scholars, decisively repudiated by Nietzsche himself as he enters his middle period phase with *Human, All Too Human*" (Jeffrey Church, *Nietzsche's Culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early Period*, Cambridge 2015, 3; cf. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, 23).

⁶⁹ There is a tendency to dismiss all early publications because of a letter he writes to George Brandes April 10, 1888 in which he writes a short *curriculum vitae* including a short biography. He ends the letter by saying: "Of course there are *philologica* by me too. But that does not concern either of us anymore." It may be worth noting that in this *curriculum vitae* Nietzsche felt the need to justify his sanity. He wrote: "I have never had a symptom of mental disorder" (Nr. 1014, KSB 8.286, trans. Christopher Middleton, *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, Indianapolis, IN 1996, 292). Nietzsche's published letters are sometimes dismissed because mature Nietzsche would not have authorized them (Robin

4.2 Authorization

Another concern is the authorized publication status of the late works. The late works, including *Twilight of the Idols*, *Ecce Homo*, *Nietzsche Contra Wagner* and *The Anti-Christ*, which scholars tend to think of as authoritative, present a large set of problems. Some, such as Williams, Whitlock, and Schrift, consider some late works to be part of the *Nachlass*. However, they are usually given the same status as the published works.⁷⁰ Nietzsche was editing *Ecce Homo*, *Nietzsche Contra Wagner* and *The Anti-Christ* when he collapsed on January 3, 1889. At that time, a few copies of *Twilight of the Idols* had been printed but it had not yet been released to the public.

Nearing Nietzsche’s collapse, the publication of these works became, at best, a complicated matter. Nietzsche’s instructions to his publisher at this time were numerous and daily.⁷¹ Compacting the difficulty is the question of Nietzsche’s psychological stability regarding publishing decisions made in the weeks before his collapse. During and after Nietzsche’s mental collapse it is safe to say that he could not make the sort of rational or autonomous decisions he could before. The question then becomes: are these texts really “Nietzsche” and would the sane Nietzsche have authorized them?

The authority of *Nietzsche Contra Wagner* presents us with a historically difficult case. Originally, Nietzsche intended someone else to write the work.⁷² This fell through and Nietzsche took up the project himself. Additionally, Nietzsche expresses in a letter to Peter Gast December 22, 1888 that he does not want to print *Nietzsche Contra Wagner* since the whole relationship is already explained in *Ecce Homo* (Nr. 1207, KSB 8.545). By January 2, 1889, Nietzsche had decided not to publish *Nietzsche Contra Wagner* as he states in a letter to Naumann asking for the return of the material. He writes: “Events have made the small writing *Nietzsche Contra Wagner* completely obsolete.” (Nr. 1237, KSB 8.571) Considering Nietzsche started showing signs of psychological collapse by January 2, it is unclear what we should make of this. Further, on January 8, 1889, Overbeck arrived in Turin to find Nietzsche still furiously editing *Nietzsche Contra Wagner* after his psychotic break.⁷³ Should we consider this work unpublished and unauthorized since Nietzsche expressed serious doubts about publishing it more

Small, “What Nietzsche did During the Science Wars”, in Gregory Moore / Thomas Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, Burlington, VT 2004, 155–170: 158).

70 Williams, *Nietzsche’s Mirror*, 63.

71 For example, on December 20, 1888 alone Naumann (Nietzsche’s publisher) received two letters and one telegram. In one of these letters Nietzsche asks that the poem entitled “Intermezzo” to be taken out of *Nietzsche Contra Wagner* and placed into *Ecce Homo*. Letters often crossed in the mail and miscommunications were common.

72 It’s first mentioned in a letter December 11, 1888 in which he approached Carl Spitteler to write a preface, compile the quotations, and publish the work for him. Nietzsche included the citations and page numbers (Nr. 1189, KSB 8.523).

73 Letter from Overbeck to Gast, January 15, 1888 (C. A. Bernoulli, *Overbeck und Nietzsche*, vol. II, Jena 1907, 231–37, cited in Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 255n104).

than a week before his collapse? Perhaps, but the answer to this question is unattainable.

Nietzsche Contra Wagner also offers a variety of problems because this work mostly consists of quotations from previous works which Nietzsche then altered. Nietzsche claims these alterations are merely clarifications, but it is clear that he is changing the content to support his argument in the work. This forces us to ask: which version of the quotation should have ultimate authority, the original or the later, altered version? The version the sane Nietzsche authorized or the one on the brink of collapse? This brings into tension the tendency to privilege the late works over the early works and the open question of Nietzsche's mental stability. Again, historical detail is often more complicated than abstract principles and demarcation criteria can capture.

A more troubling historical point regarding authorization relates to *Twilight of the Idols*. Schacht lists this work under "works completed by Nietzsche but published after his collapse."⁷⁴ The first copies of *Twilight of the Idols* were printed November 13, 1888, well before Nietzsche's collapse, but it was not published and available in bookstores until weeks after his collapse, January 24, 1889.

There is a generally accepted argument that *Twilight of the Idols* should be considered a publicly published work since Nietzsche stated in a letter that it was completed.⁷⁵ Despite this seemingly straightforward argument, even this work itself has quite a complex history. While the book had been printed in small quantities, it had not been released to the public.⁷⁶ What complicates our demarcation is a letter Nietzsche sent to his publisher December 27, 1888. In this letter, it seems that Nietzsche had changed his mind about the work. He suggests that the publisher should delay printing and not rush the book into publication. The following passage from that letter indicates that Nietzsche may have decided to print the book only for a *private* audience as he had done with previous writings such as part IV of *Thus Spoke Zarathustra*. He writes: "we should give away as few copies as possible and keep in mind that the book is meant only for those who are closest to me and who understand my intentions and my mission."⁷⁷ Against Nietzsche's explicit wishes, stated almost a week before

⁷⁴ Schacht, *Nietzsche*, xxii.

⁷⁵ The preface to the work, which Nietzsche likely wrote last, is dated September 30, 1888 (TI, Preface). Additionally, in a letter to Overbeck dated November 13th, the same day the first copies were printed, Nietzsche states that the work is finished (Nr. 1143, KSB 8.468). Initial skepticism might be raised that this text only became available in bookstores on the 24th of January 1889 notably after Nietzsche's mental collapse (Cf. Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 168; Paul Bishop, "Link to the *Nachlass*", in Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, New York 2012, 399–404: 401).

⁷⁶ The first copies were printed on November 13, 1888 and on November 24, 1888 Nietzsche received 4 copies himself. He gave away his copies for friends so quickly that on December 15, 1888 he had to request more.

⁷⁷ Nr. 1213, KSB 8.552. We might here question Nietzsche's stability. Nonetheless, that same day Nietzsche wrote a coherent letter to Carl Fuchs and even gives some publication advice about a collaboration between Fuchs and Gast (Nr. 1214, KSB 8.553).

his collapse, Nietzsche’s publisher and Overbeck decided to move forward with the public publication after Nietzsche’s collapse. They did not honor Nietzsche’s request regarding publication. They did, however, honor the instructions in a letter written one day later. On December 28, 1888, Nietzsche sent a letter to his publisher with two edits of the text. This is evident by comparing Nietzsche’s references in that letter to the proof sheets Nietzsche edited which are stored in the archives.⁷⁸

By looking at the first edition, which appeared in bookstores January 24, 1889, one can see Naumann and Overbeck added Nietzsche’s changes.⁷⁹ The question remains: if Nietzsche was of sufficiently sound mind to make coherent edits for his publisher to enact, was he also of sufficiently sound mind to decide that the work should not be presented to the public? Should this work be considered a publicly published work or a privately published work that was *forced* into public publication by his editor and publisher? Should this be considered authorized only for private publication? This question is perhaps unanswerable.

The difficulties of demarcating publication and authorization in the two cases above can be spelled out with two further challenges to these demarcation criteria. First, there are texts which Nietzsche submitted (and thus authorized) for publication but which were rejected. One of these is *Appeal to the German People* (MD).⁸⁰ Here we have clear intent and authorization to publish something which was rejected. Although it is possible that the text would have gone through further edits before publication, the bulk of the text would likely have stayed the same. Should this work be prioritized over work that was not published?

Regarding authorization, there is some evidence that Nietzsche planned to publish some of his early unpublished writing in a complete works (“Friedrich Nietzsche, gesammelte Schriften” [sic]) that did not come to fruition before his collapse.⁸¹ How

78 *Nietzsche contra Wagner [Korrekturbogenexemplar]* (correction/proof sheet copy), Leipzig 1889, 4, 6 [HAAB: shelfmark: C 4625, persistent identifier: 1649475535, URN: Urn:nbn:de:gbv:32-110025987158].

79 *Nietzsche contra Wagner: Aktenstücke eines Psychologen*, 1st ed., Leipzig 1889, 4, 6.

80 Through 1872/73 the Wagner’s were trying to set up a permanent home for Wagner’s operas. They were having little success funding their efforts with “Certificates of Patronage,” so Wagner asked Nietzsche to write an appeal to the German people. Nietzsche composed the piece *Appeal to the German People (Mahnruf an die Deutschen)* between October 18 and 20. It was typeset, and many proofs were printed. The work was intended to be distributed in bookstores and music shops. Nietzsche carefully went over the piece with Cosima Wager. It was presented to delegates of the Wagnerian Society on October 31st and was rejected for being too strident (Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 36). Cosima’s personal journal dated October 31st reads: “Went through Prof. Nietzsche’s very fine ‘Appeal’ with him.” She goes on to say that in the evening they met with the delegate committee and they “resolved not to proceed with the ‘Appeal’; the Societies feel they have no right to use such bold language” (Cosima Wagner, *Diaries*, vol. I, 1869–1877, ed. Martin Gregor-Dellin and Dietrich Mack, trans. Geoffrey Skelton, New York 1977, 692–693).

81 Notably this contains his inaugural lecture (Rede über Homer, *Nachlass* 1884/85, 41[1], KGW VII 3.403).

should this evidence weigh in the priority of these texts? Clearly Nietzsche did not see the work through to publication in the few years he had left, but, then again, neither did he see the late works through to publication. If letters suggesting his intention not to publish work before his collapse count as evidence for deprioritizing texts, should plans to publish already publicly presented material count toward prioritization? The answer to this question is not easily decidable.

4.3 Public Presentation

Nietzsche clearly thought about what he was presenting to the public and he considered the notion of an audience important. In a letter on July 2, 1885, he writes to Overbeck: “I often feel ashamed that I have said so much in public already that should never have been put in front of an ‘audience’.”⁸² Nietzsche was very careful which of his works became public.

As mentioned before, book IV of *Thus Spoke Zarathustra* was privately published and distributed only to a few close friends. Only nine people actually received copies of the book.⁸³ Nietzsche and Gast were extremely protective of the book itself. Nietzsche sent out a few copies which he later regretted and attempted to reacquire.⁸⁴ By December 9, 1888, Nietzsche tells Gast in a letter that he wishes to recover all the copies he sent out (Nr. 1181, KSB 8.513). Thus, we might count the text of Z IV as unproblematically private and not meant for the public eye or, in the end, any audience at all. This, however, is not the case.

In *Ecce Homo*, Nietzsche explicitly describes the section “The Cry of Distress” in Z IV in some detail (Why I Am so Wise 4). Further, and this is important, Nietzsche publicly published part of a section, “On Higher Men”, from Z IV. In 1886, Nietzsche published a new preface to *The Birth of Tragedy: An Attempt at Self Criticism*. At the very end of this preface, he included a long quote from that from Z IV. So, the question remains whether Z IV is included or unpublished. Is it public or private? Is this text authorized or not? The answer to this question seems to be an indeterminate yes and no, depending on the context of the question.⁸⁵ This undermines the universal application of publicness criteria of the demarcation between “published” and *Nachlass*.

⁸² Nr. 609, KSB 7.61, trans. Justin Remhof, *Nietzsche’s Constructivism: A Metaphysics of Material Objects*, New York 2018, 18.

⁸³ Schaberg, *Nietzsche Canon*, 105–106.

⁸⁴ Cf. Nietzsche to Peter Gast, July 23, 1885, Nr. 613, KSB 7.68; December 22, 1888, Nr. 1207, KSB 8.545; Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 106.

⁸⁵ This yet unnoticed publication of sections of book IV seems to support Shapiro’s view that this is a difficult case. He writes: “This fourth part of *Zarathustra*, as we’ve already seen, occupies an undecidable space in relation to the public and the private” (Shapiro, *Alcyone*, 95).

There is a tendency to simply equate Nietzsche’s public presentation with his published writings.⁸⁶ Yet, if we are to take the publicness criteria seriously, then we ought to prioritize works that were presented to the public. Notably, this would include his public lectures, some of which were privately printed.⁸⁷ For example, his 1869 inaugural lecture on Homer was printed with alterations and sent to friends and family. One copy was sent to Sophie Ritschl which included a letter suggesting that the printed version was “in a form *not* quite public [*einer durchaus nicht öffentlichen Form*]”, and those who received the altered printed version were a more select and “finest audience [*allerschönsten Publikum*]” (December 25, 1869, Nr. 52, KSB 3.88). Nietzsche also planned to publish some of his public lectures at one time, even writing two prefaces, though he never followed through.⁸⁸ This immediately brings up problems for authorization since some lectures were planned, written, and authorized but for some unknown reason never given.⁸⁹

Even if the publicness criteria were to prioritize the lectures themselves (as spoken), a further seemingly irreconcilable problem appears. Nietzsche saw a difference between oral delivery, oral notes, text meant to be read aloud, and text meant to be read silently.⁹⁰ It is also clear that Nietzsche’s lecture notes were not meant to be read by others.⁹¹ Nietzsche was remarkably consistent on this point, refusing to let others read his lecture notes but sometimes agreeing to read them to others himself.⁹² The question, then, is to what extent do Nietzsche’s notes on his public lectures express what he communicated in the spoken rendition? If Nietzsche gave the lecture to a public without intending for his lecture notes to be read, ought we to consider the lecture notes themselves public? Again, we find ourselves unable to make a clear demarcation between public and private and are held in limbo regarding whether to give priority to these lecture notes.

86 Johnson, *Nietzsche’s Anti-Darwinism*, 12.

87 Of course, the audience of a public lecture is different from that of a publication. Nevertheless, they are both ways of making one’s views public (cf. Hollingdale, *Nietzsche*, 47–48).

88 Cf. Breazeale, “Introduction”, xlv–xiv; Brobjer, “Nietzsche’s Early Writing”, 40.

89 Hollingdale, *Nietzsche*, 47–48.

90 Cf. Gilman / Blair / Parent, “Introduction”, 21; “History of Greek Eloquence”, in Gilman / Blair / Parent, *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, 216–217: 225.

91 Some of Nietzsche’s citation coding is so complex editors and scholars have never been able to decode them. According to Greg Whitlock, who translated these lectures, this gives compelling evidence that “*Nietzsche never intended this manuscript to be read by others in this form*” (Whitlock, “Translator’s Preface”, xx).

92 For example, he refused to let the Wagners read some of his lecture notes on the *Pre-Platonic Philosophers* but instead he read parts of it to them as a lecture. Cosima’s diary entry for April 7, 1873 reads: “In the evening Prof. Nietzsche reads us a new and interesting paper about the philosophers before Plato” (Wagner, *Diaries*, 620).

4.4 Audience

The next criterion we can look at is whether a piece of writing had an audience in mind. Some of Nietzsche's writing likely has no audience other than himself.⁹³ On the other hand, there is work that Nietzsche published publicly that clearly has a public audience. Other works Nietzsche only printed privately and only distributed to friends. In contrast to the above examples, some of Nietzsche's writings were never printed but clearly still had an audience. Among these we can include works such as *Prefaces to Unwritten Works* (CV). This work consists of five essays handwritten by Nietzsche and bound in leather with metal fittings which he gave to Cosima Wagner as a Christmas present in 1872.⁹⁴ There exist sixteen drafts of this work, so it is clear this work was extremely polished. According to Cosima's diary, the Wagners read it out loud on New Year's Day 1873.⁹⁵ This work then clearly had the Wagners in mind as an audience even though it did not go to press.

Perhaps the smallest audience, aside from letters, is the audience of the individually inscribed presentation copies of his works sent to friends. Although there are rare copies with inscriptions from Nietzsche's own hand, it is much more common for them to be written and sent out individually by someone else in the publishing office.⁹⁶ Thus, these inscriptions would have an audience of at least three people, the publisher (to whom Nietzsche sent the order), the inscriber, and the receiver.

Another problem is that scholars disagree about whether the letters are part of the *Nachlass* or part of the published canon.⁹⁷ One of the implicit criteria used to classify a text as "*Nachlass*" is that it was not intended to have an audience. This becomes complicated if one considers the letters part of the *Nachlass* as some scholars do. Whether or not the letters are *Nachlass*, they certainly have an audience. We can say with Schacht that: "The letters were at least intended to be read by those to whom they were sent."⁹⁸ The larger intended audience of the letters is more complicated.

If the letters are *Nachlass*, some of what is considered *Nachlass* was actually published by Nietzsche. A first example comes from January 1873 when Nietzsche wrote

⁹³ For example: KGW IX 3, NVII 3.1–8, 28. It seems *prima facie* that some of these do not have an audience, though perhaps some of them did.

⁹⁴ *Prefaces to Unwritten Works*, ed. and trans. Michael W. Grenke, South Bend, IN 2005, 3.

⁹⁵ Wagner, *Diaries*, 579.

⁹⁶ It was a common publishing practice in the 1800's for the author to tell the publisher what to inscribe on the copies to be sent out. The inscription and author's signature would then be individually written into the presentation copies by the publisher (Nietzsche to Ernst Schmeitzner, June 25, 1876, Nr. 533, KSB 5.166; cf. Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 49).

⁹⁷ Safranski, *Nietzsche*, 11; Whitlock, "Translator's Introduction", xvii; Stewart, *Nietzsche's Zarathustra and Political Thought*, 28; Magnus / Stewart / Mileur, *Nietzsche's Case*, 39; Magnus, "Nietzsche's Philosophy in 1888", 81–83; Richardson, *Nietzsche's System*, 297; Schrift, "Nietzsche's *Nachlass*", 405; Hollinrake, *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, 225.

⁹⁸ Schacht, *Making Sense of Nietzsche*, 117.

an open letter to the editor of *Musikalisches Wochenblatt* (Musical Weekly), which was then published. This angry letter to the editor came to the defense of both Wagner and Zöllner. Previously two psychologists, Theodor Puschmann and Alfred Dove, had accused Wagner of being mad.⁹⁹ Other letters of more interest were later published. Nietzsche sent two letters to the magazine *Kunstwart* which Nietzsche demanded to be published “word for word.”

The first of these letters was written after Nietzsche wrote *The Case of Wagner*. Gast wrote an article titled “Nietzsche-Wagner” which appeared in the *Kunstwart* along with the editor’s afterword that was quite critical of Gast.¹⁰⁰ Coming to his own and his friend’s defense, Nietzsche composed two letters defending them from the editor. The editor, Ferdinand Avenarius, ran both letters and they were published in mid-December of 1888. Of interest here is that these published letters contain commentary on his own work. The several letters to Avenarius contain commentary on the fourth *Untimely Meditation on Richard Wagner in Bayreuth*, *Human, All Too Human* I and II, *Daybreak*, and *Beyond Good and Evil*. Two of these letters, while considered *Nachlass* by some scholars, are in fact published. The publication of the letters problematizes the dichotomous classification of the letters as a whole as *Nachlass* or “published.”

Aside from these few examples a larger problem also arises regarding his letters. There is evidence that Nietzsche intended to publish some of his letters and to burn the rest. We already saw that Nietzsche demanded that some of his letters be published, but there are also examples from the letters themselves where Nietzsche asked the receivers to burn them. Nietzsche writes in a letter to Erwin Rohde October 18, 1873: “it is earnestly requested by the dictator and writer of this letter that you burn it *at once*.”¹⁰¹ There is also evidence that Nietzsche intended to select and publish some of his letters at a later time and burn the rest.¹⁰²

We again find ourselves at an impasse. It is clear that Nietzsche actually did publicly publish some of his letters and specifically asked recipients to burn others. It is also likely that Nietzsche intended to authorize the publication of more of his letters. The unpublished letters are then left as a whole undetermined. Whether Nietzsche would have publicly published a particular letter, had he not had his mental collapse, is therefore underdetermined.

⁹⁹ Cf. Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 30; Small, “What Nietzsche did During the Science Wars”, 158.

¹⁰⁰ Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 164–66.

¹⁰¹ Nr. 319, KSB 4.166, trans. Middleton, *Selected Letters*, 121.

¹⁰² Paul-Laurent Assoun, *Freud and Nietzsche*, New York 2000, 22; Young, *Friedrich Nietzsche*, 387, Richard Frank Krummel, “Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit”, *Nietzsche-Studien* 17 (1988): 478–495: 488–489.

4.5 Unintuitive Counter Examples to All Four Criteria

Two problems seem to function as historical exceptions or counter examples to the very intuitive four categories presented above. First, the problem arises that Nietzsche intentionally published work he knew to be erroneous or had decided to change. Nietzsche's intention and public distribution of "errors" complicates the connection between publication, authorization, publicness, and a work's intentional nature.

Nietzsche's dissemination of errata was done not for any malicious or deceptive reason but as a cost saving measure. When Nietzsche released a new introduction, the leftover copies, owned by the publisher, would be rebound with a new title page and sold alongside updated versions as a "new" edition.¹⁰³ There were, in fact, three different versions of *The Birth of Tragedy* that were authorized in the 1886 third edition. Therefore, Nietzsche intentionally published and distributed to the public work he had decided to change or found erroneous. This clearly shows how the situated material conditions of Nietzsche's publication history can escape abstract categorization despite how intuitive they may be. Even if the above example complicates matters, surely Nietzsche intended (or foresaw) that those copies, including the errors, would be read. This challenges the notion that publication is equivalent to authorization. It also challenges the notion that public distribution is equivalent to ideal intentional authorization. Economics and timing dictated that he could not change the texts, but does this mean the errata were left in deliberately? Given the resources, would he have published all new versions? This example undermines both publication and public presentation as standalone criterion in principle.

A final historically idiosyncratic example challenges the universal application of all four-demarcation criteria. In this second more radical example, it *cannot* be assumed that simply because something is printed and knowingly distributed to the public it is intended to be *read*. An error in the first edition of *Human, All Too Human I* was 'corrected' by individually printing, cutting out, and gluing by hand *one thousand* rectangles of paper into the first edition.¹⁰⁴ When we look to the first edition we can actually see where the "eere" was itself pasted in on top of the incorrect "enon." The word "Menon" is thus, as the quote at the beginning of this chapter suggested, both published and unpublished.

103 Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 131–132. Since Nietzsche re-published the first edition, this means he knowingly published work he considered erroneous or had decided to change.

104 Nietzsche first alerted Schmeitzner of this error in a postcard dated April 2, 1878 (Nr. 705, KSB 5.315). Nietzsche agreed to this in a letter dated April 14, 1878: "Meere must be glued in the way you suggested [Meere muß in der von Ihnen vorgeschlagenen Weise eingeklebt werden]" (Nr. 709, KSB 5.317; cf. Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 63).

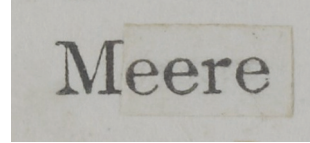
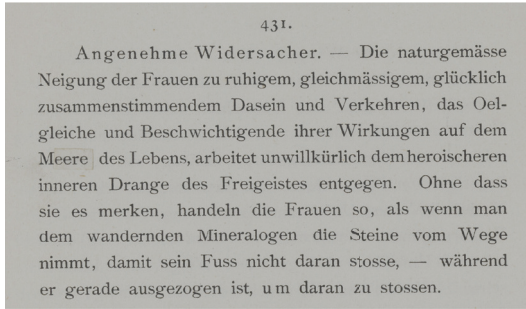


Fig. 1: From the first edition of HH I 431¹⁰⁵

While Schaberg takes the position that the covered word is a non-word, “Menon” is the word Nietzsche used to refer to Plato’s *Meno* in his courses on the platonic dialogues (KGW II 4.91). Such a misprint, in a section on “Natural inclination of women”, if not corrected might certainly cause trouble to any interpreter trying to understand how the accomplishments of women are “spreading a soothing sheen upon the Meno of life.” Here we might jovially misquote Nietzsche all too literally, “*the [published] text finally disappeared under the interpretation*” (BGE 38).

So, the mistake was printed, published, and distributed to the public intentionally, but it was not intended to be read by an audience.¹⁰⁶ The very abstract and very intuitively plausible assumption that all work knowingly printed and distributed to the public is intended to be read is simply historically false. This is not to say that a single typo seriously problematizes the authority of a text. What it does show, is that our modern presuppositions about publication practices today bias and tend to overgeneralize a complicated publication history. Our abstract demarcations are value laden by our modern biases which then blemish our historical lenses. History is always full of surprises and if one is not careful one can too easily force historical texts into a Procrustean bed that ignores, or does violence to, the richness of their detail. The Anglo-American universal and abstract false dichotomy between the “published” and the *Nachlass* is no longer feasible.

5 The *Nachlass* Debate in German Scholarship

As I have argued above, the tendency to rely on abstract demarcation criteria in Anglo-American Nietzsche scholarship cannot account for the complexities of history.

¹⁰⁵ *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für Freie Geister*, 1st ed., Chemnitz 1878, 290.

¹⁰⁶ Although it has no intended audience, surely the possibility of having an audience could be foreseen. One might see here a hermeneutic and textual application of doctrine of double effect.

German scholarship on Nietzsche has historically faced similar problems and has developed a much more context-sensitive approach. German scholarship, until recently, has displayed a similar split as Anglo-American scholarship. On one side there are those, such as Alfred Baeumler, Martin Heidegger, Wolfgang Müller-Lauter, Günter Abel, and Volker Gerhardt, who follow a tradition that prioritizes the *Nachlass* over the published work.¹⁰⁷ On the other side of the debate we find scholars such as Karl Schlechta, Werner Stegmaier, Claus Zittel, and Andreas Urs Sommer arguing that the texts Nietzsche published should be prioritized over the *Nachlass* for a variety of reasons and the *Nachlass* should function as a kind of philological supplement.¹⁰⁸

107 An important early user of the *Nachlass* in Germany was Alfred Baeumler who prioritized the *Nachlass*. For Baeumler, it is only in the *Nachlass* that we find the “fundamental results of his thought” (Alfred Baeumler, “Nachwort”, in *Der Wille Zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, Leipzig 1930, 609; cf. Alfred Baeumler, *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931). Following Baeumler, Heidegger would also prioritize the *Nachlass* over the published work (*Nietzsche*, vol. II, 10, 15; *Nietzsche*, vol. III, 11–13). Following Heidegger, the *Nachlass* has been used extensively by a number of recent German scholars. For example, Müller-Lauter agrees with Heidegger’s analysis. He concludes that: “The *Nachlaß*-text [...] deserves interpretive priority over the published version” (Müller-Lauter, *Nietzsche*, 128, cf. 125; Wolfgang Müller-Lauter, *Über Werden und Wille zur Macht: Nietzsche-Interpretationen*, Berlin 1999, 36). Other more recent scholars have taken up this approach. Günter Abel explicitly states that Heidegger was right that Nietzsche true philosophy is in the *Nachlass* and cites Müller-Lauter (Günter Abel, *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1998, 194–195). His work makes extensive use of the *Nachlass* to show that Nietzsche’s texts (including the *Nachlass*) contain all necessary aspects to make eternal recurrence argument complete and valid (Abel, *Nietzsche*, 215). However, Abel is criticized for not grappling with the inherent methodological difficulties of relying on the *Nachlass* (James J. Winchester, *Nietzsche’s Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, NY 1994, 29; Martin Endres / Axel Pichler, “warum ich diesen mißrathenen Satz schuf²: Ways of Reading Nietzsche in the Light of KGW IX”, *Journal of Nietzsche Studies* 44.1 (2013), 90–109: 91). Other German scholars such as Volker Gerhardt have focused on the importance of aesthetics in Nietzsche’s late work but have relied in large part on the *Nachlass* (Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988; cf. Winchester, *Nietzsche’s Aesthetic Turn*, 195n1).

108 Karl Schlechta writes: “*The Will to Power* contains nothing new – nothing that could surprise those who know everything Nietzsche published or made ready for publication” (*Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, Munich 1954–1956, 1403, trans. Walter Kaufmann, *The Philosophical Review* 67.2 (1958): 274). Schlechta also states that Nietzsche had “expressed himself with complete clarity, beyond any misunderstanding, in the works he published himself or clearly intended for publication. As far as a genuine possibility of understanding, nothing remains to be desired” (Schlechta, *Der Fall Nietzsche*, trans. in Müller-Lauter, *Nietzsche*, 124, cf. 216n9). More recently, Werner Stegmaier has rejected the view that prioritizes the *Nachlass* (Werner Stegmaier, “After Montinari: On Nietzsche Philology”, *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009), 5–19). Stegmaier expressed similar views in his 2011 text *Friedrich Nietzsche sur Einführung*, Hamburg 2011. Stegmaier makes clear that the *Nachlass* is not superfluous. In particular, he claims that the *Nachlass* can be helpful in charting the development of Nietzsche’s thought in conjunction with Nietzsche’s sources (“After Montinari”, 12).

An important difference between German and Anglo-American scholarship is how they approach the “aesthetic” subtlety of the published work. That is, both Anglo-American and German scholars have noticed that Nietzsche uses more complex literary devices in his published work, such as rhetorical questions, allegory, narrative, and complex reflexive statements that reflect a more complex “aesthetic” quality. Anglo-American scholars often use the *Nachlass* to clarify Nietzsche’s final “doctrines” because it is clearer and looks more like traditional philosophy.¹⁰⁹ However, German scholars, following Claus Zittel, suggest that the aesthetic quality of his published work demonstrates the complexity and subtlety of his ideas which are often expressed hypothetically, ironically, and ambiguously. For this very reason, they prioritize the published work.¹¹⁰ German scholarship has been rapidly developing under new edi-

Stegmaier makes use of this approach in his 2012 work which analyzes the fifth book of *The Gay Science* and makes use of letters and the *Nachlass* to track the genesis of this text (Werner Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin 2012). Claus Zittel restarted this debate again in 2010: “Therefore the published writings possess, qua form, a higher degree of reflectivity than the posthumous sketches” (Claus Zittel, “Nachlaß 1880–1885”, in Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Weimar 2000, 138–142: 138, trans. Endres / Pichler, “‘warum ich diesen mißrathenen Satz schuf’, 91). As Zittel points out, when this aesthetic difference is not taken seriously there is a tendency for scholars to construct final doctrines (*letzte Lehren*) that lack the subtlety, complexity, and reflexivity of the published text. However, Zittel, like Stegmaier, is quick to point out that the *Nachlass* is important for establishing the genesis of Nietzsche’s terms. Along similar lines, Andreas Urs Sommer draws a similar analogy to many Anglo-American scholars and sees the *Nachlass* as something like Nietzsche’s workshop which should not be taken as a finished project. Although we ought to be cautious, this can help in explaining Nietzsche’s decisions (Andreas Urs Sommer, “Nietzsche: An Immanentist?”, *Performance Philosophy Journal* 3.3 (2017), 563–575). Sommer is very clear that the *Nachlass* gives us clues to Nietzsche’s reading. He writes: “Nachlaß is the general title used for a huge mass of heterogeneous handwritten material left unpublished when Nietzsche went insane. This material often gives us a direct glimpse at Nietzsche’s reading” (Andreas Urs Sommer, “What Nietzsche did and did not Read”, in Tom Stern (ed.), *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2019, 25–48: 32). However, Sommer expresses a very strong caution when using *Nachlass* material and the letters. In particular, Nietzsche often writes down the ideas of others in his notebooks without any identifying citation and often speaks of authors in his letters which he had not read in their primary source.

109 “The present study will make extensive use of the *Nachlass*, while attempting to avoid the inadequacies of that [Heidegger’s] kind of approach. One very noticeable fact about the many notebook entries relating to epistemological and metaphysical questions in particular is that, despite their fragmentary character, they are generally more argumentative in the traditional sense and less ‘rhetorical’ than the corresponding passages in the published works” (Peter Poellner, *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford 2000, 11).

110 Zittel, “*Nachlaß 1880–1885*”, 138; Marcus Andreas Born / Axel Pichler, “Text, Autor, Perspektive: Zur philosophischen Bedeutung von Textualität und literarischen Inszenierungen in *Jenseits von Gut und Böse*”, in Marcus Andreas Born / Axel Pichler (eds.), *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‘Jenseits von Gut und Böse’*, Berlin 2013, 15–46: 29. Nevertheless, Zittel noted to

torial standards which handle the relationship between published and unpublished work in a much more context-sensitive way.

Mazzino Montinari declared in 1982 that the “the unpublished handwritten writings [*Nachlass*] should be made known in their authentic form.”¹¹¹ However, it became increasingly clear that the editorial norms that governed Giorgio Colli’s and Mazzino Montinari’s approach in the KGW, and by extension the KSA, have been shown to be inadequate in light of recent developments in editorial sciences [*Editionswissenschaft*] and editorial theory.¹¹² These critiques, too detailed to be summarized here, can be found in the excellent work of Davide Giuriato, Sandro Zanetti, Wolfram Groddeck, Michael Kohlenbach, Beat Röllin, René Stockmar, Gunter Martens, Roland Reuß, Claus Zittel, and Mike Rottmann.¹¹³ The general conclusion is that this kind of editorship is itself a kind of interpretation and leads readers to certain kinds of distorted conclusions. This criticism came to such a high pitch over several decades that a new kind of edition was put forward that would follow new developments in editorial theory. This new edition, KGW IX, allows for a third approach that was almost impossible before: genetic interpretation.

me that he has never claimed that the aesthetic form of Nietzsche’s writings represents a demarcation criterion. Claus Zittel, E-mail message to the author from December 24, 2019.

111 Montinari, *Reading Nietzsche*, 101.

112 I do not wish to undermine the enormous contribution the KGW made to Nietzsche scholarship. The KGW was a monumental achievement. However, the editorial decisions were still made within a developing field of editorial theory which has progressed considerably over the last half a century. Even the harshest critics still consider the edition a monumental philological achievement (cf. Endres / Pichler, “~~warum ich diesen mißrathenen Satz schuf~~”, 107; Beat Röllin / Marie-Luise Haase / René Stockmar / Franziska Trenkle, “Der späte Nietzsche’: Schreibprozess und Heftedition”, in Thomas Fries / Peter Hughes (eds.), *Schreibprozesse*, Munich 2007, 103–115).

113 Davide Giuriato / Sandro Zanetti, “Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen: Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlaß ab Frühjahr 1885,” *Text: Kritische Beiträge* 8 (2003): 89–105; Wolfram Groddeck / Michael Kohlenbach, “Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß”, *Text. Kritische Beiträge* 1 (1995): 21–39; Wolfram Groddeck, “‘Vorstufe’ und ‘Fragment’: Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie”, in V. M. Stern (ed.), *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, Tübingen 1991, 165–175; Beat Röllin / René Stockmar, “‘Aber ich notire mich, für mich’: Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken”, *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 22–40; Beat Röllin / René Stockmar, “Nietzsche lesen mit KGW IX: Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1”, in Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (eds.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38; Roland Reuß, “Text, Entwurf, Werk”, *Text: Kritische Beiträge* 10 (2005), 1–12: 9; Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches “Also sprach Zarathustra”*, Würzburg 2000, 34; Mike Rottmann, “Nietzsche erhaschen oder der verbotene Blick in die Werkstatt: Der Nachlass als historische und hermeneutische Herausforderung”, *Nietzscheforschung* 22 (2015), 127–137.

5.1 Genetic and Intertextual Interpretation

As Martin Endres and Axel Pichler argue, the newly published “diplomatic transcription”¹¹⁴ in KGW IX, covering unpublished material from 1885–1889, offers substantial material and easily usable scholarly apparatus for genetic interpretations. Endres and Pichler give a good introduction to genetic interpretation and its relation to KGW IX as follows:

The new edition’s importance for addressing the question of whether the *Nachlass* or the published writings are of greater value for an understanding of Nietzsche’s thought lies in the fact that this edition offers a third approach that takes the status of the published writings just as seriously as it takes the late *Nachlass* with its highly specific characteristics. [...] This [genetic] approach makes it possible to retrace the formation of the published writings by following the textual witnesses (*Textzeugen*) and thereby also to exploit the meanings layered into the evolutionary history of texts.¹¹⁵

Rather than simply picking notes that seem to supplement or explain a view expressed by Nietzsche, genetic readings focus on the unpublished writings that eventually transformed into the published work including drafts, fair copies, correction copies etc. Genetic forms of reading are not themselves new. Montinari himself even mentions that the KGW allows for a genetic [*genetisch ausgerichtete*] orientation.¹¹⁶ However, until recently research that tracked the geneses of Nietzsche’s published works were rare because the structure and organization of the KGW made such work cumbersome.¹¹⁷ A glance at how the older editions represented one page of Nietzsche’s notebook in comparison to how KGW IX represents it makes it immediately obvious how much is left out in the older editions.

114 Diplomatic transcriptions have long been used in other fields. For example: Charles Dickens, *Dickens’ Working Notes for his Novels*, ed. Harry Stone, Chicago 1987. Peter L. Shilingsburg gives the following definition: “A rendering machine-produced form (typing or typeset) of the entire content of a manuscript, marked proof, or annotated text, including cancellations and additions” (Peter L. Shilingsburg, *Scholarly Editing in the Computer Age: Theory and Practice*, 3rd ed., Ann Arbor, MI 1998, 174).

115 Endres / Pichler, “~~warum ich diesen mißrathenen Satz schuf~~”, 91.

116 KGW VIII 1.VI, “Vorbemerkung der Herausgeber”.

117 A notable exception is: Wolfram Groddeck, *Friedrich Nietzsche: “Dionysos-Dithyramben”*, Berlin 1991; for further assessments of genetic and intertextual readings see: Fredrik Agell, *Die Frage nach dem Sinn des Lebens: Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*, Munich 2006, 13, 74–78; Andreas Urs Sommer, “Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung”, *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 302–316.

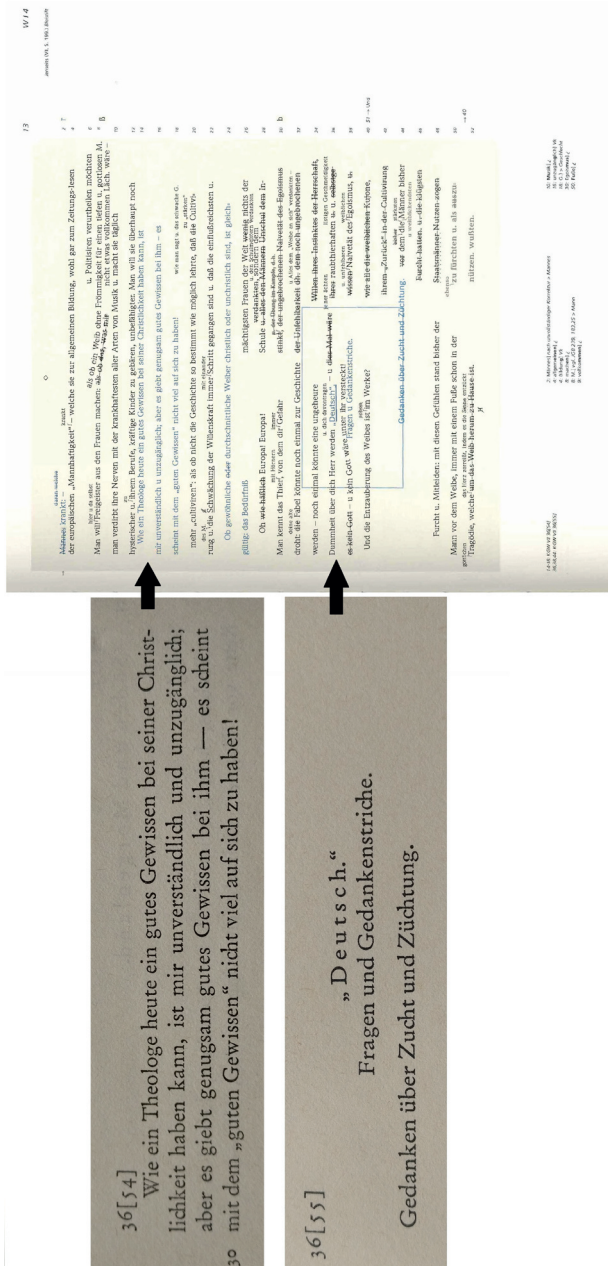


Fig. 2: Nachlass 1885, 36[54] and 36[55], KGW VII 3.296–297, compared with KGW IX 4, WI 4.13.

118 These are the only two sections of the KGW cited for corresponding material in the KGW IX. The editors state that this includes the locations in the KGW (KGW IX 4.VII). A quick search of *Nietzsche Source* confirms that much of this material is not part of the eKGW either.

This comparison would shock anyone who thought the older KGW was complete. The new KGW's diplomatic transcription makes using the facsimile reproductions of Nietzsche's notebooks (included on a CD-ROM) truly usable in a manageable way for the first time. Another useful aspect of this edition is that it specifies when writing in the notebooks is from Nietzsche's hand, the hand of someone else, or if it cannot be determined.¹¹⁹ Additionally, the scholarly apparatus of these volumes make a genetic interpretation feasible because it points not only to where passages can be found in the KGW but also from drafts to their corresponding finished section in the published work.

KGW IX resolves many of the editorial problems of the original linear transcriptions in the KGW. Further, it can easily be combined with more recent resources in Nietzsche scholarship. In particular, KGW IX can be complimented with the *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe* (DFGA). The DFGA contains facsimiles of many of the texts stored in *Goethe- und Schiller-Archiv* and is available on *Nietzsche Source*.¹²⁰ The descriptions of documents, now available in English, and the timeline of their writing are both incredibly useful. The *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen* (eKGWB), also available on *Nietzsche Source*, is itself an indispensable resource for Nietzsche research because it is searchable and includes corrections (even though it currently does not include all content of the complete KGW). Another resource which is indispensable for genetic readings in KGW IX is the *Nietzsche Collection* at Princeton University which contains facsimile reproductions of first editions on Nietzsche's published work publicly available online.¹²¹ Further, KGW IX sheds new light on intertextual readings, which can be assisted by the index of "Nietzsche's Personal Library" published in 2003.¹²² This index summarizes all previous indexes of his personal library and records both the location and type of annotation in each volume. This information has recently become more useable since the archive where the volumes themselves are stored, the *Herzogin Anna Amalia Bibliothek* [HAAB], has begun to make scans of Nietzsche's personal library and other Nietzsche documents publicly available online.¹²³ These resources will become even more accessible with the completion of a new project that will eventually be published on *Nietzsche Source*, through *Studia Nietzscheana*, which will contain commentaries on each individual

119 Just as editorial norms change, so do archival norms. It is very common in Nietzsche's notebooks to find archivists writing notes to themselves, categorizing work, transcribing Nietzsche's writing, and even occasionally writing commentary in Nietzsche's notebooks. Thankfully, there are historical records and other resources that allow us to differentiate Nietzsche's notes from those made by archivists.

120 "Digitale Faksimile-Gesamtausgabe": http://www.philosophie.uni-freiburg.de/seminar/professor_sommer/nietzsches-bibliothek-digitale-edition-und-philosophischer-kommentar.

121 *Nietzsche Collection*: <http://pucl.princeton.edu/collections/pudl0106>.

122 NPB (Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (eds.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*).

123 "Nietzsche-Bibliothek in der HAAB Weimar": <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/browse/-/1/-/DC:nietzschesbibliothekinderhaabweimar/>.

work in Nietzsche's personal library and transcriptions of all his annotations.¹²⁴ A final resource for intertextual readings is Luca Crescenzi's index of Nietzsche's library borrowing at Basel which can be complimented with Max Oehler's report on the library books he borrowed while at Pforta.¹²⁵ Additionally, a new project that contains detailed historical commentary on Nietzsche's work that emphasizes the conception, genesis and development of individual texts is currently underway in six volumes (and sub-volumes) entitled *Historical and Critical Commentary on the Works of Friedrich Nietzsche (Historischer und Kritischer Kommentar)*.¹²⁶ What we will see in the coming years is the largest integration of genetic and intertextual resources to have ever been available to Nietzsche scholarship.

The new KGW IX has created a resurgence in genetic readings in German Nietzsche scholarship. These genetic readings, such as those of Endres and Pichler, take both published writings and *Nachlass* seriously but treat them differently. Endres and Pichler conclude: "treating Nietzsche's sketches as the equivalent of published [...] has to be considered—at least from a philological point of view—as unscientific."¹²⁷ They use a genetic and intertextual reading that makes use of the unpublished text to historically trace the genesis of the final authorized text and, therefore, while they treat both seriously they treat them differently.¹²⁸

5.2 Research without False Dichotomies

Pichler and Endres end their article with the following statement which I could not endorse more: "An adequate understanding of the interplay of published and unpublished material is only possible if one sticks as closely as possible to the actual manuscripts."¹²⁹ In this principle we see that rather than rely on editors, we should engage as closely as possible with the individual primary documents themselves in

124 "Nietzsches Bibliothek: Digitale Edition and philosophischer Kommentar": http://www.philosophie.uni-freiburg.de/seminar/professur_sommer/nietzsches-bibliothek-digitale-edition-und-philosophischer-kommentar.

125 Crescenzi, "Verzeichnis", 388–442; Max Oehler, *Nietzsches Bibliothek*, Weimar 1942, 45 ("Anhang. 1. Verzeichnis der von Nietzsche aus der Bibliothek der Landesschule Pforta 1863–1869 entliehenen philologischen Werke").

126 Barbara Neymeyr / Jochen Schmidt / Andreas Urs Sommer / Lisa Marie Anderson, "The Nietzsche Commentary of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities", *Journal of Nietzsche Studies* 42 (2011), 100–104; Paul Bishop, "Kommentar zu Nietzsches 'Die Geburt der Tragödie' by Jochen Schmidt, and: Kommentar zu Nietzsches 'Der Fall Wagner', 'Götzen-Dämmerung' by Andreas Urs Sommer, and: Kommentar zu Nietzsches 'Der Antichrist', 'Ecce homo', 'Dionysos-Dithyramben', 'Nietzsche contra Wagner' by Andreas Urs Sommer (Review)", *Journal of Nietzsche Studies* 46.1 (2015): 132–137.

127 Endres / Pichler, "warum ich diesen mißrathenen Satz schuf", 105.

128 Endres / Pichler, "warum ich diesen mißrathenen Satz schuf", 102.

129 Endres / Pichler, "warum ich diesen mißrathenen Satz schuf", 105.

the unedited material form in which they were left by Nietzsche. However, Endres and Pichler nevertheless slip into abstract demarcation language about Nietzsche’s “published texts” as a definite set.¹³⁰ I hold we should discard such language and focus on individual texts and their history. I argue that in using this approach we ought to focus on the individual texts themselves as material objects. This is because, first, in some cases multiple “final” texts were authorized and, second, different copies of the ‘same’ texts have different degrees of intertextuality. We should, in short, follow the principle of sticking as closely to the manuscript as possible in all cases and treat the texts considered published with as much philological rigor as those considered unpublished.

Genetic readings tend to suggest that there is one final authorized published work and we ought to start from there.¹³¹ However, the texts scholars often consider published are, as I have argued, often tied up in complex historical relations that fly in the face of our contemporary intuitions. For example, as noted previously, because of the way earlier editions of *The Birth of Tragedy* were rebound for the third edition, there are in fact three separate texts that were authorized for distribution to the public by Nietzsche in 1886. Three commentators could, literally, be holding three different texts that purport to be the third edition, cite them exactly the same, and no one would be the wiser based on the cover page. This is because the left-over first and second editions, which are not identical with the third, were simply rebound with new cover pages and introductions.¹³² The differences between these simultaneously authorized texts are significant.¹³³ Deciding which of these is the ‘authorized final work’ would require more than simply a reference to a ‘final’ publication date.

Second, I think there is good reason to focus on the individual texts as material objects. To be clear, when I reject the abstract demarcation between published and *Nachlass*, I am *not* saying that there is no factual distinction between individual texts. For example, the 1886 edition of *Beyond Good and Evil*, section 2, page 4, stored in the *Nietzsche Collection* at Princeton, has a different history and material composition than the drafts of BGE 2 represented in KGW IX 4, W I 5.2, lines 42–44 and 50–52.¹³⁴ Those are different material objects with different histories that are connected in complex ways. Further, the 1886 edition stored in Princeton’s *Nietzsche Collection* is not iden-

130 Endres / Pichler, “warum ich diesen mißrathenen Satz schuf”, 105. This is not an attack on their excellent work. It does show, however, that even very diligent scholars can easily fall back on abstract conceptual language. The very nature of the discourse makes avoiding such slippages difficult.

131 Endres / Pichler, “warum ich diesen mißrathenen Satz schuf”, 102.

132 Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 132, cf. 19–28, 165–167, 131–136.

133 For example, Nietzsche completely replaces evidence from an epigram by Friedrich Hebbel with a quote from Wagner in the second edition of *The Birth of Tragedy* (Friedrich Hebbel, *Sämmtliche Werke*, vol. VII, Hamburg 1891, 248; cf. BT 1).

134 *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886 [vi p., [1] leaf, 271 p., 24 cm, location: Princeton University Library, Department of Rare Books and Special Collections; PT2440.N72 A6 2002, vol. XIV; permanent link: <http://arks.princeton.edu/ark:/88435/z890rv55m>].

tical to the 1886 edition stored in HAAB that contains annotations by Nietzsche hand and the archivist Seidel [HAAB C 4619].¹³⁵ One of Nietzsche's annotations, in particular, makes this text more intertextual than the one stored at Princeton. In BGE 228 Nietzsche makes the following annotation following a discussion of Helvétius: “*ce sénateur Pococurante* [this apathetic senator], to use Galiani's words —) [*ce sénateur Pococurante*, mit Galiani zu reden —].”

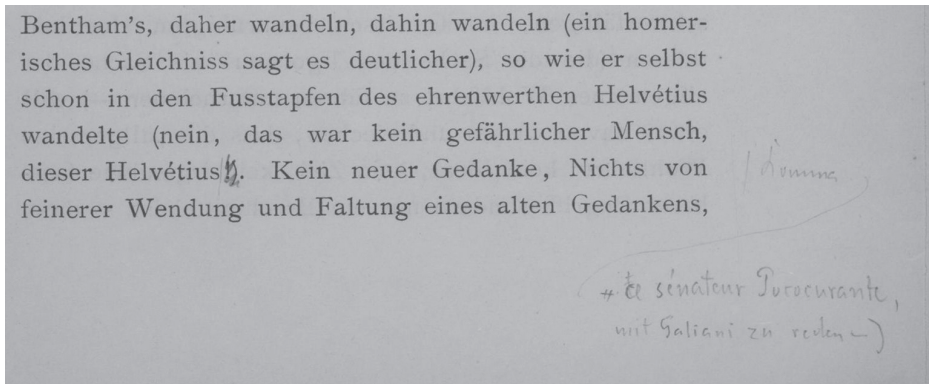


Fig. 3: *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886, 175 [NPB 417, 419; HAAB C 4619]

The annotation in this text makes it, this material object, both published and unpublished. Additionally, this annotation, in Nietzsche's hand according to NPB, connects this text to another in Nietzsche's personal library, Galiani's *Letters* in which Nietzsche underlines the following sentence:

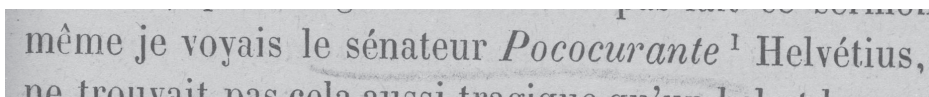


Fig. 4: Ferdinando Galiani, *Lettres de l'Abbé Galiani à Madame d'Épinay*, vol. I, Paris 1882, 217 [NPB 236; HAAB C 728[-1]]

Nietzsche's annotation in HAAB C 4619 was not included in the first edition (1886) and neither does it occur in the 1894 Naumann edition. However, the phrase “*ce sénateur Pococurante*, mit Galiani zu reden —)” does occur in subsequent volumes of *Beyond Good and Evil* including the 1899, 1901, 1906 and 1910 editions which has interest-

¹³⁵ *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Leipzig 1886 [vi p., [1] leaf, 271 p., 8°, shelfmark: C 4619, persistent identifier: 1216143412, URN: urn:nbn:de:gbv:32-1-10013792115, https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/1216143412/1/LOG_0000/; cf. NPB 417.

ing implications for Kaufmann's claim that his translation follows the first edition.¹³⁶ The inclusion of this annotation also means that this text is materially different from another copy stored in the archive [HAAB C 4411] since that copy does not display this particular intertextual element.¹³⁷ These different material objects have different histories that are connected in different, subtle, and complex ways. Those historical facts, connections, and material differences *are important*.

By extension, this view holds that it is an important historical fact that Nietzsche did not publish a text entitled *Der Wille zur Macht* during his lifetime. It is important that Nietzsche did publish a part of Z IV for public consumption in *An Attempt at Self-Criticism*. These are important historical facts about the history of the production of certain texts. What is *not important*, in my view, is the demand, often containing moral overtones, that we must strictly demarcate between two categories that I have shown to be neither mutually exclusive nor easily fixed. The demand that particular material objects with a complex history fall neatly into an abstract and artificial false dichotomy of either *Nachlass* or "published" is simply an artifact of scholarly jargon which is neither helpful nor historically justifiable. Any of the four criteria operating in isolation cannot capture the complexity of the history of Nietzsche's texts and the application of all of them at once produces non-coextensive sets of texts that simultaneously demand privilege. In short, we ought to focus on the history of the actual material objects involved in the history of publication themselves and do away with abstract demarcation debates that are not grounded in the complex historical details.

Overall, I think genetic, contextual, and historically informed interpretations recently put forward by German scholars offer one very important way forward for Anglo-American scholars because these interpretations stress the historical particularity and subtle development of Nietzsche's texts. My central criticism of these readings, if it can be called that at all, is that this type of interpretation need not rely on some abstract and universally agreed upon set labeled "published." Rather, I would extend Endres's and Pichler's principle, sticking as closely to the original manuscripts as possible, to all individual texts under consideration. It is philologically prudent to pay close attention to the historical material objects that are Nietzsche's texts. By focusing on the actual history of the work as a material object we can then forgo the problems associated with finding demarcation criteria that apply universally to a definite set of texts considered "published." Instead we can focus on the individual texts as material objects with a definite history related to Nietzsche in complex ways that are important to different projects for different reasons.

136 It is interesting to note that Walter Kaufmann harshly condemns Karl Schlechta for not following the first edition. Kaufmann then claims: "This edition follows the first edition" (Walter Kaufmann, "Translator's Preface", in *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Walter Kaufmann, New York 1989, xii). However, Kaufmann's inclusion of this line from Galiani in his translation of BGE 228 without comment demonstrates that he himself is not following the first edition.

137 NPB 417.

Further, when projects diverge from the kind of historically contextual genetic reading, we should be explicit about how the individual scholarly projects we engage with inform our values and make certain facts about certain manuscripts important and other facts about other manuscripts unimportant. If one's project concerns Nietzsche's writing before 1867, the year of Nietzsche's first publication, there would be no reason to not consider his unpublished juvenilia. If one is writing a biography of Nietzsche, there is no reason why one could not prioritize his letters or Cosima's diaries. If one is researching which texts Nietzsche read, there is no reason why scholars should not prioritize order forms, binding bills, library circulation records, and quotes Nietzsche wrote down in his notebooks. If one is writing a history of pedagogy in nineteenth-century Germany, there is no reason why one should not prioritize Nietzsche's lecture notes. If one is writing about Nietzsche's early reception in sociology one would be justified in making use of his published work at the time and even *The Will to Power*.¹³⁸ These are legitimate projects that are informed by particular values. In all these projects the value of prioritizing a piece of text is dictated by the values and aims motivating these projects and this should be expected.

However, and this cannot be emphasized enough, projects such as the above ought to only privilege those individual texts if, *and only if*, the values that motivate those projects are not interested in the philosophy to which Nietzsche publicly attached his *Imprimatur*. In this way one can, at the same time, maintain a philologically rigorous analysis of the history of a particular text without recourse to abstract false dichotomies, while also barring philologically questionable approaches and values that lead away from the works to which Nietzsche publicly attached his *Imprimatur*.

If a scholarly project is interested in the final form of Nietzsche's philosophy, then it should start with the individual material text to which Nietzsche publicly attached his *Imprimatur* and, extending Endres and Pichler's principle, not neglect the complex historical and contextual evidence surrounding the status of Nietzsche's *Imprimatur* on those material objects that constitute individual texts.¹³⁹ Each text is materially unique and carries the burden of a deep and complex history to which we ought to bear witness. A difficult task certainly, but here Zarathustra's words to the

138 This is precisely the method taken up by Solms-Laubach because that work influenced sociology, not because it represents his intentions (Franz zu Solms-Laubach, *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*, Berlin 2007, XXII–XXIV).

139 The set of work to which Nietzsche publicly attached his *Imprimatur* is not a coextensive with the set of work Nietzsche chose to publish. Nietzsche's often forgotten book *The Rheinisches Museum Index* was a massive undertaking by Nietzsche and was published. However, Nietzsche's name occurs nowhere to signify his *Imprimatur*. His name only occurs where it would turn up anyway, indexing his own contributions to the journal. The text itself is not included in the KGW (cf. Schaberg, *The Nietzsche Canon*, 28; Sommer, "What Nietzsche did and did not Read", 41; Thomas Brobjer, "Nietzsche's Forgotten Book: The Index to the *Rheinisches Museum für Philologie*", *New Nietzsche Studies* 4.1/2 (2000): 157–161).

spirit of gravity ring true: “Do not make it too easy on yourself!” (Z III, On the Vision and the Riddle 2)¹⁴⁰

6 Conclusion

In conclusion, we ought to abandon the universal application of the priority principle as a false dichotomy and instead focus on the historical details themselves and their relevance to individual texts and individual projects. This opens a hermeneutical arena for collaborative deliberation about the historical complexity of individual texts without the need for universally agreed upon demarcation criteria. These deliberations should, of course, include Nietzsche’s own assessment of those individual texts.

Nietzsche’s own views ought to spark debate themselves since they are much bolder and more complicated than our contemporary perspective might assume. As the quote from a letter to Wagner affixed to the beginning of this essay attests, Nietzsche rejects the dichotomy between published and unpublished. Further, he applies this to his own work. He seems to suggest that he wishes his own work to be both published *and* unpublished. The interpretation of this passage is beyond the scope of this essay, but it certainly is ripe for a methodological analysis. In one of several prefaces written in the notebook containing drafts of *The Birth of Tragedy*, Nietzsche wrote the following: “Now, as it has been brought onto the market and, to the annoyance of the writer, everyone can take it in their hands, look at it and assess it, now I wish I could say of this writing, using the words of Aristotle: She has been published and yet again not been published.”¹⁴¹

Bibliography

- Abel, Günter: *Nietzsche: Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin 1998
- Agell, Fredrik: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens: Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*, Munich 2006
- Alderman, Harold: “Nietzsche’s *Nachlass*: A Reply to Henry Walter Brann”, *International Philosophical Quarterly* 13.4 (1973), 551–552
- Ansell-Pearson, Keith: *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker: The Perfect Nihilist*, Cambridge 1999
- Ansell-Pearson, Keith: “Guide to Further Reading”, in *On the Genealogy of Morality and Other Writings*, ed. Keith Ansell-Pearson, Cambridge 1997
- Assoun, Paul-Laurent: *Freud and Nietzsche*, New York 2000

140 *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, ed. Adrian Del Caro and Robert Pippin, trans. Adrian Del Caro, Cambridge 2006, 126.

141 *Nachlass* 1870–71/72, 8[83], KGW III 3.263, cf. 8[84], KGW III 3.264.

- Baeumler, Alfred: "Nachwort", in *Der Wille Zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte*, Leipzig 1930
- Baeumler, Alfred: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig 1931
- Bataille, Georges: *On Nietzsche*, trans. Stuart Kendal, New York 2015
- Belliotti, Raymond Angelo: *Jesus or Nietzsche: How Should we Live our Lives*, New York 2013
- Belliotti, Raymond Angelo: *Stalking Nietzsche*, Westport, CT 1998
- Bishop, Paul: *Analytical Psychology and German Classical Aesthetics: Goethe, Schiller, and Jung*, vol. II: *Constellations of the Self*, New York 2009
- Bishop, Paul: "Kommentar zu Nietzsches 'Die Geburt der Tragödie' by Jochen Schmidt, and: Kommentar zu Nietzsches 'Der Fall Wagner', 'Götzen-Dämmerung' by Andreas Urs Sommer, and: Kommentar zu Nietzsches 'Der Antichrist', 'Ecce homo', 'Dionysos-Dithyramben', 'Nietzsche contra Wagner' by Andreas Urs Sommer (Review)", *Journal of Nietzsche Studies* 46.1 (2015): 132–137
- Bishop, Paul: "Link to the *Nachlass*", in Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, New York 2012, 399–404
- Bittner, Rüdiger: "Editor's Introduction", in *Writings from the Late Notebooks*, trans. Kate Sturge, Cambridge 2003
- Blanchot, Maurice: *The Step Not Beyond*, trans. Lynette Nelson, Albany, NY 1992
- Born, Marcus Andreas: "Nietzsches rhetorische Inszenierung der Psychologie", in Jutta Georg / Claus Zittel (eds.), *Nietzsches Philosophie des Unbewussten*, Berlin 2012
- Born, Marcus Andreas / Pichler, Axel: "Text, Autor, Perspektive: Zur philosophischen Bedeutung von Textualität und literarischen Inszenierungen in *Jenseits von Gut und Böse*", in Marcus Andreas Born / Axel Pichler (eds.), *Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in "Jenseits von Gut und Böse"*, Berlin 2013, 15–46
- Breazeale, Daniel: "Introduction", in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, ed. and trans. Daniel Breazeale, New York 1979
- Breazeale, Daniel: "Untimely Meditations", in Robert Pippin (ed.), *Introduction to Nietzsche*, New York 2012, 67–90
- Brobjer, Thomas: "Nietzsche's Early Writings", in Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, New York 2012, 24–48
- Brobjer, Thomas: "Nietzsche's Forgotten Book: The Index to the *Rheinisches Museum für Philologie*", *New Nietzsche Studies* 4.1/2 (2000): 157–161
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (eds.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Church, Jeffrey: *Nietzsche's Culture of Humanity: Beyond Aristocracy and Democracy in the Early Period*, Cambridge 2015
- Clark, Maudemarie: *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge 1990
- Clark, Maudemarie / Dudrick, David: *The Soul of Nietzsche's Beyond Good and Evil*, Cambridge 2012
- Cox, Christopher: *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA 1999
- Crescenzi, Luca: "Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)", *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- Daniels, Paul Raimond: *Nietzsche and the Birth of Tragedy*, New York 2013
- Danto, Arthur C.: *Nietzsche as Philosopher*, exp. edn., New York 2005
- Derrida, Jacques: *Spurs: Nietzsche's Styles*, trans. Barbara Harlow, Chicago 1979
- Diethe, Carol: *Nietzsche's Sister and the Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster-Nietzsche*, Urbana, IL 2003
- Endres, Martin / Pichler, Axel: "'warum ich diesen mißrathenen Satz schuf': Ways of Reading Nietzsche in the Light of KGW IX", *Journal of Nietzsche Studies* 44.1 (2013), 90–109

- Evangelou, Angelos: *Philosophizing Madness From Nietzsche to Derrida*, Canterbury 2017
- Evans Jr., Daw-Nay N. R.: *Nietzsche and Classical Greek Philosophy: The Beautiful and Diseased*, New York 2017
- Foucault, Michel: *The Archeology of Knowledge*, trans. a. M. Sheridan Smith, New York 2010
- Gerhardt, Volker: *Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988
- Gilman, Sander L. / Blair, Carol / Parent, David J.: "Introduction", in Sander L. Gilman / Carol Blair / David J. Parent (eds.) *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, New York 1989
- Giuriato, Davide / Zanetti, Sandro: "Von der Löwenklaue zu den Gänsefüßchen: Zur neuen Edition von Nietzsches handschriftlichem Nachlaß ab Frühjahr 1885," *Text: Kritische Beiträge* 8 (2003): 89–105
- Golomb, Jacob: "How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology?", in Jacob Golomb / Robert Wistrich (eds.), *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton, NJ 2002, 19–46
- Golomb, Jacob: "Will to Power: Does it Lead to the 'Coldest of all Cold Monsters'?", in Ken Gemes / John Richardson (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*, Oxford 2013, 525–550
- Groddeck, Wolfram: *Friedrich Nietzsche: "Dionysos-Dithyramben"*, Berlin 1991
- Groddeck, Wolfram: "'Vorstufe' und 'Fragment': Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie", in V. M. Stern (ed.), *Textkonstitution bei mündlicher und bei schriftlicher Überlieferung*, Tübingen 1991, 165–175
- Groddeck, Wolfram / Kohlenbach, Michael: "Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß", *Text. Kritische Beiträge* 1 (1995): 21–39
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, vol. II: *Eternal Recurrence of the Same*, New York 1991
- Heidegger, Martin: *Nietzsche*, vol. III: *The Will to Power as Knowledge*, New York 1991
- Hinz-Bode, Kristina: "Susan Glaspell and the Epistemological Crisis of Modernity: Truth, Knowledge, and Arit in Selected Novels", in Martha Carpentier (ed.), *Susan Glaspell: New Directions in Critical Inquiry*, Newcastle 2006, 89–108
- Hollingdale, R. J.: *Nietzsche: The Man and His Philosophy*, Cambridge 1999
- Hollingdale, R. J.: "Translator's Preface", in *Untimely Meditations*, ed. Daniel Breazeale, Cambridge 2003
- Hollinrake, Roger: *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, vol. III, New York 2010
- Holub, Robert: *Nietzsche's Jewish Problem: Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*, Princeton, NJ 2016
- Hyden, Deborah: *Pox: Genius, Madness, and the Mysteries of Syphilis*, New York 2004
- Jaspers, Karl: *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*, trans. Charles F. Wallraff and Frederick J. Schmitz, Baltimore, MD 1997
- Johnson, Dirk R.: *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche, Heidegger, and Buber*, New Brunswick, NJ 2009
- Kaufmann, Walter: *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York 2003
- Kaufmann, Walter: "Translator's Preface", in *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, trans. Walter Kaufmann, New York 1989
- Kirkland, Paul: *Nietzsche's Noble Aim: Affirming Life, Contesting Modernity*, New York 2009
- Klossowski, Pierre: *Nietzsche and the Vicious Circle*, trans. Daniel W. Smith, London 1997
- Krummel, Richard Frank: "Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit", *Nietzsche-Studien* 17 (1988): 478–495
- Larmore, Charles: *Morals of Modernity*, New York 1997
- Macintyre, Ben: *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*, New York 2013
- Magnus, Bernd: "How the True Text Finally Became a Fable", *Nietzscheana* 6 (1997), 1–27
- Magnus, Bernd / Stewart, Stanley / Mileur, Jean-Pierre: *Nietzsche's Case: Philosophy as/and Literature*, New York 1993

- Magnus, Bernd: "Nietzsche's Philosophy in 1888: The Will to Power and the Übermensch", *Journal for the History of Philosophy* 24.1 (1986), 79–98
- Magnus, Bernd: "The Use and Abuse of *The Will to Power*", in Robert Solomon / Kathleen Higgins (eds.), *Reading Nietzsche*, Cambridge 1990, 218–237
- Martin, Nicholas: *Nietzsche and Schiller: Untimely Aesthetics*, Oxford 1996
- McCuaig, William: "Translator's Note", in Gianni Vattimo, *Dialogue with Nietzsche*, trans. William McCuaig, New York 2000
- Meyer, Matthew: *Reading Nietzsche through the Ancients: An Analysis of Becoming, Perspectivism, and the Principle of Non-contradiction*, Berlin 2014
- Montinari,azzino: *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, New York 2003
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Nietzsche: His Philosophy of Contradictions and the Contradictions of his Philosophy*, trans. David J. Parent, Urbana, IL 1999
- Müller-Lauter, Wolfgang: *Über Werden und Wille zur Macht: Nietzsche-Interpretationen*, Berlin 1999
- Nehamas, Alexander: *Nietzsche: Life as Literature*, Cambridge, MA 2012
- Neymeyr, Barbara / Schmidt, Jochen / Sommer, Andreas Urs / Anderson, Lisa Marie: "The Nietzsche Commentary of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities", *Journal of Nietzsche Studies* 42 (2011), 100–104
- Oehler, Max: *Nietzsches Bibliothek*, Weimar 1942
- Poellner, Peter: *Nietzsche and Metaphysics*, Oxford 2000
- Pothen, Philip: *Nietzsche and the Fate of Art*, New York 2002
- Reginster, Bernard: *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA 2008
- Reich, Hauke: *Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken: 1872–1889*, Berlin 2013
- Remhof, Justin: *Nietzsche's Constructivism: A Metaphysics of Material Objects*, New York 2018
- Reuß, Roland: "Text, Entwurf, Werk", *Text: Kritische Beiträge* 10 (2005), 1–12
- Richardson, John: *Nietzsche's System*, New York 2002
- Röllin, Beat / Stockmar, René: "'Aber ich notire mich, für mich': Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken", *Nietzsche-Studien* 36 (2007), 22–40
- Röllin, Beat / Haase, Marie-Luise / Stockmar, René / Trenkle, Franziska: "'Der späte Nietzsche': Schreibprozess und Heftedition", in Thomas Fries / Peter Hughes (eds.), *Schreibprozesse*, Munich 2007, 103–115
- Röllin, Beat / Stockmar, René: "Nietzsche lesen mit KGW IX: Zum Beispiel Arbeitsheft W II 1", in Martin Endres / Axel Pichler / Claus Zittel (eds.), *Text/Kritik: Nietzsche und Adorno*, Berlin 2017, 1–38
- Rosen, Stanley: *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*, New Haven, CT 2004
- Rottmann, Mike: "Nietzsche erhaschen oder der verbotene Blick in die Werkstatt: Der Nachlass als historische und hermeneutische Herausforderung", *Nietzscheforschung* 22 (2015), 127–137
- Safranski, Rüdiger: *Nietzsche: A Philosophical Biography*, trans. Shelley Frisch, New York 2003
- Sax, Leonard: "What Are the Causes of Nietzsche's Dementia?", *Journal of Medical Biography* 11 (2003), 47–54
- Schaberg, William H.: *The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography*, Chicago 1995
- Schacht, Richard: *Making Sense of Nietzsche: Reflections Timely and Untimely*, Urbana, IL 1995
- Schlechta, Karl: *Der Fall Nietzsche: Aufsätze und Vorträge*, Munich 1959
- Schrift, Alan: *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York 1990
- Schrift, Alan: "Nietzsche's *Nachlass*", in Paul Bishop (ed.), *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*, New York 2015, 405–428
- Shapiro, Gary: *Alycōne: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women*, Albany, NY 1991
- Shillingsburg, Peter L.: *Scholarly Editing in the Computer Age: Theory and Practice*, 3rd ed., Ann Arbor, MI 1998

- Slack, George J.: *Nietzsche's Anthropic Circle: Man, Science, Myth*, New York 2005
- Small, Robin: “What Nietzsche did During the Science Wars”, in Gregory Moore / Thomas Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*, Burlington, VT 2004, 155–170
- Smith, Gregory B.: *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*, Chicago 1996
- Solms-Laubach, Franz zu: *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*, Berlin 2007
- Solomon, Robert: *What Nietzsche Really Said*, New York 2000
- Sommer, Andreas Urs: “Nietzsche: An Immanentist?”, *Performance Philosophy Journal* 3.3 (2017), 563–575
- Sommer, Andreas Urs: “Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung”, *Nietzsche-Studien* 29 (2000): 302–316
- Sommer, Andreas Urs: “What Nietzsche did and did not Read”, in Tom Stern (ed.), *The New Cambridge Companion to Nietzsche*, Cambridge 2019, 25–48
- Sorgner, Stefan Lorenz: *Metaphysics without Truth: On the Importance of Consistency within Nietzsche's Philosophy*, Munich 1999
- Stegmaier, Werner: “After Montinari: On Nietzsche Philology”, *Journal of Nietzsche Studies* 38 (2009), 5–19
- Stegmaier, Werner: *Friedrich Nietzsche zur Einführung*, Hamburg 2011
- Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin 2012
- Stewart, James: *Nietzsche's Zarathustra and Political Thought*, New York 2002
- Tambling, Jeremy: *Reading the Will: Law and Desire in Literature and Music*, Portland, OR 2012
- Victor, Eugene Wolfenstein: *Inside/outside Nietzsche: Psychoanalytic Explorations*, London 2000
- Whitlock, Greg: “Translator's Introduction”, in Mazzino Montinari, *Reading Nietzsche*, trans. Greg Whitlock, New York 2003
- Whitlock, Greg: “Translator's Preface”, in *The Pre-Platonic Philosophers*, Chicago 2006
- Williams, Linda: *Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power*, New York 2001
- Williams, Linda: “Will to Power in Nietzsche's Published Works and the Nachlass”, *Journal of the History of Ideas* 57.3 (1996), 447–463
- Winchester, James J.: *Nietzsche's Aesthetic Turn: Reading Nietzsche after Heidegger, Deleuze, Derrida*, Albany, NY 1994
- Woodward, Ashley: “Klossowski's Nietzsche”, in Ashley Woodward (ed.), *Interpreting Nietzsche: Reception and Influence*, New York 2011
- Young, Julian: *Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography*, Cambridge 2010
- Young, Julian: *The Death of God and the Meaning of Life*, Cambridge 2003
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches “Also sprach Zarathustra”*, Würzburg 2000
- Zittel, Claus: “Nachlaß 1880–1885”, in Henning Ottmann (ed.), *Nietzsche-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, Weimar 2000, 138–142

Berichte

Christian Wollek

„Odi profanum vulgus et arceo“. Zwei lateinische Oden des Schülers Nietzsche

Abstract: The detailed interpretation and translation of Nietzsche's early Latin odes clearly show that Horace's lyric poetry has an exemplary function for the development of Nietzsche's own poetic language. Even in his later works, such as *Twilight of the Idols* and the *Dionysos-Dithyrambs*, Nietzsche's poetic style and rhetorical strategies remain indebted to his early attempts to emulate classical Latin poetry when he was a pupil at the Pforta boarding school.

Keywords: Nietzsche's early poetry, Latin style, Horace, Odes

Bis heute habe ich an keinem Dichter dasselbe
artistische Entzücken gehabt, das mir von
Anfang an eine Horazische Ode gab.
(GD, Was ich den Alten verdanke 1)

Über Nietzsches lateinische Jugendtexte ist bisher nicht viel geforscht worden. Dies liegt zum Teil wohl an der lateinischen Form,¹ zum Teil sicherlich aber an einer Re-

¹ Die erste größere Arbeit, die Nietzsches Schulzeit explizit berücksichtigt, ist Hermann Josef Schmidt, *Nietzsche absconditus. Spurensuche bei Nietzsche*, Bd. II.2, Aschaffenburg 1993, dann Renate G. Müller, *Antikes Denken und seine Verarbeitung in Texten des Schülers Nietzsche*, Dortmund 1993 (wobei diese Arbeit schwer zugänglich ist). Die Übersetzungen sind in Prosa zugänglich bei Christian Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche. Übersetzung und Kommentar*, Marburg 2010. Ein aktueller Beitrag zum Thema Nietzsche und Horaz stammt von Konrad Weeda, „Horaz und sein umgestürzter Baum. Die Möglichkeit einer lyrischen Philosophie?“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 452–465. Weeda gelangt zur Schlussfolgerung, dass, „obwohl es Berührungspunkte zwischen dem Gedankengut des Horaz und dem Denken Nietzsches gibt und obwohl Nietzsche Horaz' Stil bewundert hat [...], der horazische Stil im allgemeinen Entwicklungsverlauf von Nietzsches Denken kaum eine Rolle gespielt hat.“ (465) Vgl. dagegen Bernhard Kytzler, *Horaz. Eine Einführung*, München 1985, 121 f.: „Allein Friedrich Nietzsche muss noch zu Wort kommen. Er hat mancherlei zum Thema Horaz formuliert, Gedanken, die in unser Jahrhundert vorausweisen. Am wichtigsten ist wohl sein [...] Aphorismus ‚Gram und Erkenntnis‘ [MA I 109], mit dem er jenen Seelenzustand beschreibt, in dem man jene Dogmen der Religion und Metaphysik nicht glauben kann, wenn man die strenge Methode der Wahrheit im Herzen und Kopfe hat, andererseits durch die Entwicklung der Menschheit so zart, reizbar, leidend geworden ist, um Heil- und Trostmittel der höchsten Art nötig zu haben. Gegen solche Sorgen hilft kein Mittel besser, als den feierlichen Leichtsinn Horazens, wenigstens für die schlimmsten Stunden und Sonnenfinsternisse der Seele, heraufzubeschwören und mit ihm sich selbst zu sagen: ‚quid aeternis minorem / consilii animum fatigas? / cur non sub alta vel platano vel hac / pinu iacentes ...‘ [*carmina*, II, 11] Die von Nietzsche

serviertheit der Forschung den Jugendtexten Nietzsches insgesamt gegenüber – jedenfalls existiert zu den lateinischen Oden des Schülers praktisch keine Literatur. Das ist umso unverständlicher, als gerade diese Oden für die Forschung eine wahre Fundgrube sind, an der man das sich konstituierende Ingenium des Schülers und jungen Mannes an exponiertem Ort beobachten kann: die lateinischen Oden des Primaners sind nicht nur ein letztes Zeugnis lateinischer Dichtung von Nietzsches Hand, sondern zweifellos der sprachliche Höhepunkt der lateinischen Texte Nietzsches nebst aufschlussreichen Einblicken in die äußeren und inneren Produktionsbedingungen der Pfortenser Jahre.

Insgesamt betrachtet hat Horaz' Lyrik für Nietzsche vor allem eine exemplarische Funktion: man darf auf Nietzsche hören, wenn er in der *Götzen-Dämmerung* Sallust und Horaz über das Epigramm als *tertium comparationis* zum „„aere perennius““ verbindet (Was ich den Alten verdanke 1) – hier lässt sich vielleicht Wichtiges hinsichtlich der Voraussetzungen sowohl von Nietzsches hochstilisierten Texten des Spätwerks als auch hinsichtlich der Relevanz des Lateinischen für Nietzsches Stil im Allgemeinen erkennen. Den Spezifika auch dieser Texte zumindest kurz nachzugehen ist ein weiteres Anliegen dieses Beitrags.

1 Kontext und Quellen

In Unterprima (1862/63) waren für Nietzsche das erste und zweite Odenbuch des Horaz Lehrstoff, wobei die schulische Lektüre in Auswahl erfolgte, der übrige Stoff von den Schülern aber in der in Pforta üblichen „Privatlektüre“² erarbeitet wurde.³ Aus dem

vorausempfundene Eklipsen und Apokalypsen haben sich realisiert – die von ihm empfohlenen ‚Heil- und Trostmittel der höchsten Art‘ anzuwenden ist ein Ratschlag, der mehr Beachtung verdient, als er gefunden hat.“

2 Am sog. Studien- oder Ausschlaftag. Vgl. Paul Deussen, in: Petra Dorf Müller / Rudolf Konetzny (Hg.), *Schulpforta – 450 Schulgeschichte. Ein Lesebuch*, 2. Aufl., Leipzig 1993, 61f.: „Es war Stil, vielleicht sogar Vorschrift, dass jeder in Untersekunda die ganze Odyssee, in Obersekunda die ganze Ilias durcharbeitete und sich beim Lehrer darüber auswies. In Unterprima habe ich und so wohl auch die anderen den ganzen Sophokles durchgemacht.“ Hierzu auch Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1994, 69. Die von Deussen genannte Sophokleslektüre zeigt sich bei Nietzsche in der Übersetzung des Herakles-Monologs aus den *Trachinierinnen* (s. u.).

3 Nachweisbar von Nietzsche in der Schulzeit am Naumburger Domgymnasium und in Schulpforta gelesene Texte (nach Reiner Bohley, „Über die Landesschule zur Pforta. Materialien aus der Schulzeit Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 298–320, und Müller, *Antikes Denken*) sind: Vergil: *Aeneis* – Anfang (1856, Domgymnasium); Cornelius Nepos (1857, Domgymnasium); Xenophon: *Anabasis* (1858, Domgymnasium); Caesar: *De bello Gallico*; Florus: *Epitome bellorum omnium annorum DCC*; Lukian: *Mythologische Gespräche*; Ovid: *Metamorphosen* VI 146–380, 510–700, IV; Vellejus Paterculus: *Historia Romanae*; Xenophon: *Anabasis* II (1858/59, Untertertia in Pforta); Caesar: *De bello civili*; Ovid: *Metamorphosen* XIII, XIV; Xenophon: *Anabasis* I-IV, 6 (1859/60, Obertertia); Arrian: *Anabasis* I,

November 1862 stammen die beiden vom jungen Nietzsche sicherlich in Anschluss an die schulische Horazlektüre verfassten lateinischen Oden.⁴

Zeitlich liegen diese Texte ungefähr gleich mit den „E p i g r a m m a t a“ (zwischen Oktober 1862 und September 1863)⁵ und der Arbeit über „P r i m i A j a c i s s t a s i m i“ („Das erste Stasimon des Ajas“, zwischen Oktober 1862 und März 1863),⁶ jedoch vor Nietzsches Übersetzung des Herakles-Monologs aus Sophokles' *Trachinierinnen* (zwischen April und September 1863).⁷ Der Niederschrift der Oden unmittelbar voran geht das bereits erwähnte Kommentarfragment Nietzsches zu vier Oden des Horaz vom Oktober 1862.⁸ Die Übersetzung aus Aischylos' *Orestie*, die sich nach der Ajasarbeit ebenfalls in einer Übertragung niederschlug („K a s s a n d r a“, zwischen April und September 1863, Nachlass 1862/64, 15[33], KGW I 3.174), welche bereits in „E p i g r a m m a t a“ („Cassandra“, zwischen Oktober 1862 und September 1863, genaue Datierung unsicher, Nachlass 1862/64, 14[6], KGW I 3.16) vorkam, macht deutlich, dass jede Chronologie relativ ist – Texte können grundsätzlich immer auch schon geraume Zeit vor einer produktiven Umsetzung rezipiert worden sein.⁹ Denn obwohl Nietzsche diese metrische Übersetzung erst nach der Ajasarbeit angefertigt hat, fungiert sie, Herakles- und Kränkungsthematik verbindend, thematisch im Grunde als Gelenkstelle zwischen „Per aspera ad astra“ (Nachlass 1862/64, 14[21], KGW I 3.50 f.) und der Ajas-Problematik.¹⁰

II, IV 1–15; Cicero: *Pro Archia poeta*; Cicero: *Pro imperio Gnaei Pompei*; Homer: *Odyssee* XV–XVIII; Ovid: *Fasti* VI; Livius: *Ab urbe condita*; Sallust: *De coniuratione Catilinae*; Thukydides: *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*; Herodot: *Historien* (1860/61, Untersekunda); Cicero: *Pro Murena*; Cicero: *Actio secunda in Verrem* II, IV 32–67; Cicero: *Divinatio in Caecilium*; Herodot: VI–VIII; Homer: *Ilias* VI, VII, X, XI; Livius: XXXI; Lysias: *Gegen Agoratos*; Vergil: *Aeneis* IX 450 bis zum Ende, X; Vergil: *Eclogen* IX; Vergil: *Georgica* II, 480–542 (1861/62, Obersekunda); Cicero: *Tusculanae disputationes* I, V; Demosthenes: *Philippika* I–III; Homer: *Ilias* XXII; Horaz: *Carmina*, I, II; Sophokles: *Aias*; Tacitus: *Annales* IV 29 bis Ende V (1862/63, Unterprima); *Anthologia lyrica cont. Theognid.* etc. ed. Bergk; Cicero: *De officiis*; Cicero: *Brutus* 1–44; Homer: *Ilias* XX–XXII; Horaz: *Satiren* I 1, 3–7, 10, II 1, 5; Platon: *Phaidon*; Platon *Symposion*; Sophokles: *Philoktetes*; Tacitus: *Annales* I–IV, XIII–XIV; *Theognidis reliquiae novo ordine disp. comment. critic. et notas adjecit Fr. Th. Welcker* (1863/64, Oberprima).

4 Das Metrum beider Texte ist die vierte asklepiadeische Odenstrophe (bzw. asklepiadeisches Distichon, eine Verbindung von Glykoneus und Asklepiadeus): – u – u u – u – // – u – u u – / – u u – u –.

5 Nachlass 1862/64, 14[6], KGW I 3.15–17, Übersetzung in Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche*, 88 f.

6 Nachlass 1862/64, 14[33], KGW I 3.65 f., Übersetzung in Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche*, 19 f.

7 Sophokles, *Trachinierinnen*, 1046–1111 (Schmerzens-Monolog des Herakles).

8 Nietzsches „Anmerkungen“ mit der Überschrift „Erstes Buch der Lieder von Horaz“ sind im Oktober 1862 entstanden (Nachlass 1862/64, 14[19], KGW I 3.44–48). In diesen Anmerkungen kommentiert Nietzsche die *carmina*, I, 1; I, 3; I, 23 und I, 26.

9 Schmidt, *Nietzsche absconditus*, bespricht zwar die Anmerkungen zu Horaz, nicht aber die Oden.

10 Die zentrale Stellung, die dieser Text hat, wird auch daran deutlich, dass Nietzsche die Verse 1077–1080 am Ende seiner Übertragung noch einmal wiederholt: „Welch' Schicksal ihn ergriff, schau's

Generell ist es eine beachtliche Leistung, Texte in lateinischen Oden-Versmaßen zu verfassen. Inwiefern es sich dabei für Nietzsche um eine exzeptionelle Leistung handelt, ist dagegen fraglich – es gab ja seit jeher in Pforta die Tradition des Versifizierens.¹¹ Auch zeigen die anderen metrischen Arbeiten Nietzsches, dass solche Texte nicht ungewöhnlich waren und zum Teil auch für das „Ranking“ unter den Schülern eine Rolle gespielt haben dürften.¹² Ein früheres Beispiel dieser Art ist die Elegie „Amazo“ (Nachlass 1858/62, 12[12], KGW I 2.364),¹³ in der Nietzsche in einer lateinischen Elegie und mit erzählerischer Raffinesse den Untergang eines modernen (!) Kriegsschiffes schildert – sicherlich als Beweis seiner Fähigkeit, jedwede Inhalte in lateinische metrische Form bringen zu können. Aufschlussreich sind daher auch die direkten Hinweise auf die Spezifika des Pfortenser Milieus – Nietzsche hat dieses ja in dem lateinischen Hexametergedicht „Cantabo Musae“ eindrucksvoll geschildert.¹⁴

Bei Horaz finden sich insgesamt zwölf Beispiele für das Versmaß der Oden, das asklepiadeische Distichon (d. h. den Wechsel von kleinem Asklepiadeus und Glykoneus).¹⁵ Von diesen war Horaz' *carmen* I, 3 (Abschied von Vergil) Nietzsche nachweislich seit Unterprima bekannt¹⁶ und hat wahrscheinlich auch inhaltlich die Unwetter-Ode „Diffuso liquido“ (Nachlass 1862/64, 14[20], KGW I 3.48–50) beeinflusst: nach Niklas Holzberg „soll der lebendige Rhythmus der Ode die innere Bewegtheit des besorgten Dichters abbilden“, was zur emotionalen Thematik beider Oden passt.¹⁷ Das von Nietzsche in seinen Anmerkungen zu Horaz (Nachlass 1862/64, 14[19], KGW I 3.44–48) ebenfalls besprochene *carmen* I, 1 (die Maecenas-Ode) weist im Schlussteil eine deutliche Berührung auf mit „Per aspera ad astra“: in beiden Gedichten wird eine Apotheose erbeten. Horaz möchte durch die Gunst des Maecenas als „vates“ mit dem Scheitel die Sterne berühren („sublimi feriam sidera vertice“), Nietzsche von den

hüllenlos / Das grause Bild, ihr alle, schaut mich an – / Mich tief unselgen Mann, mein qualvoll Loos!“ (Nachlass 1862/64, 15[4], KGW I 3.125)

11 Vgl. Schmidt, *Nietzsche absconditus*, 131 f.: „Ursprünglich wurde nur in lateinischer Sprache gesprochen und geschrieben; zu Nietzsches Zeit waren es noch die Schularbeiten für den Lateinunterricht, einige Gedichte, die Sophoklesinterpretation, die passagenweise auch in griechischer und deutscher Sprache formuliert sein konnte, und die Valediktion; schon wenige Jahre nach Nietzsches Abgang sanken die altsprachlichen Anforderungen bzw. das Leistungsvermögen so stark ab, daß niemand mehr eine Valediktion abzugeben wagte.“

12 Dies zeigt eben das Hexametergedicht „Cantabo Musae“ (Nachlass 1858/62, 12[3], KGW I 2.341). Vgl. Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche*, 57 f.

13 Der Text gehört in den November 1861. In diesem Monat sank in der Tat die preußische Segelkorvette SMS Amazone von der niederländischen Küste. Vgl. BAW 2.435 (Nachbericht); vgl. auch Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche*, 62 f.

14 Vgl. Horst Althaus, *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985, 41.

15 Buch I: 3, 13, 19, 36; Buch III: 9, 15, 19, 24, 25, 28; Buch IV: 1, 3.

16 Vgl. Nachlass 1862/64, 14[19], KGW I 3.44–48.

17 Niklas Holzberg, *Horaz. Dichter und Werk*, München 2009, 117. Ähnlich auch Kytzler, *Horaz*, 62: „Überhaupt sind die im asklepiadeischen Vers geformten Lieder die ‚lyrischen‘ *par excellence*“.

Göttern, wie einst der leidende Hercules, selbst unter die Sternbilder versetzt werden („In tot egregium luminibus locum“).¹⁸

Bei Horaz' *carmen* I, 3 handelt es sich um ein Propemptikon, ein Sende- und Geleitgedicht (anlässlich des Abschieds des befreundeten Vergil). Auch Nietzsches Unwetter-Ode „Diffuso liquido“ schildert eine Seefahrts- und Unwettertopik, die dann zu allgemeinen Betrachtungen (Horaz: Menschen, Götter, Hybris; Nietzsche: Kränkung, Einsamkeit) erweitert wird. Zudem sind die Jupiterperspektive resp. die Frevlerthematik Topoi, die beide Oden Nietzsches durchziehen. Nietzsche verkehrt allerdings die Intention des Horaz, und aus dem freundschaftlichen Propemptikon des Horaz wird in „Per aspera ad astra“ schließlich ein selbstreferentielles Apopemptikon.

Weitere erschließbare Prätexte sind Horaz' Römer-Oden (*carmina*, III, 1–6), besonders *carmen* III, 2: Hier gibt es hinsichtlich der „virtus“ große thematische und sprachliche Überschneidungen insbesondere mit „Per aspera ad astra“.¹⁹ Da „Per aspera ad astra“ mit der Verstärkung die Oden gleichsam abschließt, könnte man hier eine Fortsetzung von „Diffuso liquido“ sehen – zumindest finden sich hier neben Anspielungen auf Schulpforta auch vermehrt auf das lyrische Ich bezogene starke mythologische Motive wie der Hercules Oetaeus und der dem Tode geweihte Atride.

2 Zur Übersetzung

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 (GD, Was ich den Alten verdanke 1).

Horaz ist oft übersetzt worden. Die ältesten Übersetzungen stammen von Christoph Martin Wieland und Johann Heinrich Voss (beide metrisch) sowie von Christian

¹⁸ Es ist dabei sicherlich künstlerische Absicht Nietzsches gewesen, die bei Horaz vorliegende Sperrung (mit Enallage) nachzuahmen – Horaz: „sublimi feriam sidera vertice“; Nietzsche: „in tot egregium luminibus locum“. Auch dies zeigt, dass Horaz I, 1 hier sicherlich Pate stand.

¹⁹ Vgl. Horaz, *carmina*, III, 2, 17 f.: „Mannesmut [*virtus*], fremd der Zurücksetzung voll Schmach, / erglänzt in unbefleckten Ehren, er nimmt nicht noch legt nieder die Beile der Macht / nach der Willkür des Hauchs der Menge. / Mannesmut erschließt jenen, denen nicht gebührt zu sterben, den Himmel, sucht seinen Weg auch auf verschlossenem Pfad, / gemeinen Haufen und schlüpfrigen / Boden verachtet er; entschwebend auf flüchtiger Schwinge.“ (Übersetzung Bernhard Kytzler, *Horaz. Oden und Epoden*, Stuttgart 1978, 117). In den übrigen sog. Römer-Oden (*carmina*, III, 1–6) gibt es verschiedene thematisch-sprachliche Parallelen: III, 1, 1–8 und besonders III, 1, 45 f.: „*cur invidendis postibus et novo / sublimi ritu moliar atrium?* / *Cur valle permutum Sabina / divitias operosiores?*“; in III, 3, 9 f.: „*arcis ... igneas*“; in III, 4, 65: „*vis consili expers mole ruit sua*“ und III, 4, 73: „*iniecta monstris terra dolet suis*“; schließlich in III, 5, 29: „*nec vera virtus, cum semel excidit / curat reponi deterioribus*“; in III, 6 dagegen fehlen eindeutige Bezüge.

Friedrich Karl Herzlieb, eine jüngere von Bernhard Kytzler (beide nicht-metrisch). Metrische Übersetzungen antiker Verse haben dabei, allen Einwänden zum Trotz, auch heute noch ihren Platz,²⁰ wobei eine aktuelle metrische Übersetzung der Oden des Horaz bisher fehlt. Es sollen einige Gründe, die für eine metrische Übersetzung auch von Nietzsches lateinischen Oden sprechen, kurz genannt werden.²¹

1. Bei Horaz sind es zunächst nicht die „Inhalte“, die seine Lyrik zum Kunstwerk machen, sondern sie unterwerfen sich vor allem „dem Reglement einer hochgradig artifiziellen Formensprache“.²² So gesehen wäre eine metrische Übersetzung nur eine weitere Translation dieses Grundsatzes, indem sie das von Horaz Empfangene weiterreicht an die eigene Gegenwart.²³

2. Wenn die Anordnung der Worte und die Einhaltung der Zeilen bei Übersetzungen von größter Wichtigkeit sind, da „die poetische Textur“ sich „zu einem gewichtigen Teil durch die vom Dichter geformte Folge der Vorstellungen aus[drückt]“,²⁴ dann entsteht die Anordnung der Worte und Satzteile – das, was Nietzsche „Mosaik von Worten“ (GD, Was ich den Alten verdanke 1) nennt, – nicht zuletzt durch den Zwang des Metrums. Dies zu meistern war, weil es der Anspruch des Horaz war, auch der Anspruch Nietzsches, und es darf auch der des gegenwärtigen Übersetzers sein.

3. Der Hexameter hat seit Voss, die horazische Odenform spätestens seit Hölderlin eine feste Heimat in der deutschen Sprache: die Fortführung dieser Tradition mit den Mitteln des Deutschen wäre so lediglich eine weitere, in dieser Tradition sich vollziehende Adaption antiker Form durch die Gegenwart.²⁵

20 Vgl. die Sappho-Übersetzungen von Joachim Schickel oder Albert von Schirnding oder die neue *Ilias*-Übersetzung von Kurt Steinmann.

21 Im Folgenden beziehe ich mich insbesondere auf Kytzler, *Oden und Epoden*. Vgl. auch Holzberg, *Horaz*, 8: „Was Nietzsche hier beobachtet, läßt sich in der Tat am lateinischen Text beobachten, aber das kann ein Buch wie das vorliegende nicht leisten [...]. Immerhin erlauben es bestimmte Gegebenheiten der deutschen Sprache [...], ein gewisse Vorstellung von der Formkunst des Horaz zu vermitteln.“

22 Vgl. Albert von Schirnding, „Nachwort“, in: Sappho, *Und ich schlaf alleine. Gedichte*, neu übers. v. Albert v. Schirnding, München 2013, 160.

23 Wenn Horaz, *carmina*, I, 1, 34 von der „lesbischen Leier“ spricht [„Lesboum barbiton“] und *carmina*, III, 1, 2f. „zuvor nicht gehörte Lieder den Mädchen und Knaben singt“ [„carmina non prius / audita Musarum sacerdos / virginibus puerisque canto“] oder schließlich *carmina*, III, 30, 13f. sagt: „ich werde genannt werden, weil ich das äolische Lied als Erster nach Italien gebracht habe“ [„princeps Aeolium carmen ad Italos / deduxisse modos“], dann bezieht er sich dabei auf die Form, d. h. das Metrum.

24 Vgl. Kytzler, *Oden und Epoden*, 325.

25 Vgl. Kytzler, *Horaz*, 43: „So wird man vom Traum Abschied zu nehmen haben, korrekt in den Metren des Originals nachdichten zu können.“ Doch ebenfalls gelte, „daß man im deutschen Jambus, im deutschen Distichon usw. Gebilde eigener Art, Gestalten sui generis vorfindet, die parallel zur Antike zu nützen möglich ist und deren Nutzung nicht selten zu schönsten Ergebnissen geführt hat, soll nicht bestritten sein.“

4. Letztlich sollen die Übersetzungen nicht nur zum Verständnis des jungen Nietzsche beitragen, sondern auch in ästhetischer Hinsicht gefallen: *prodesse volunt et delectare poetae* – dies gilt für Übersetzer nicht minder.

3.1 Die Unwetter-Ode: „Diffuso liquido“²⁶

1. Nach dem Unwetter bald erstrahlt lächelnd himmlisches Blau, leuchtend in Jupiters unermesslichem Raum, die Ruh widerspiegelt des Meers Bläue im Lichterschein.	Diffuso liquido nitet Ridens temperies lumine per Jovis Immensa atria, cum quies Ponti caeruleam reddat imaginem:
2. Wie ungläubig der Götter Zug sieht im gleißenden Licht staunend der Seemann, den ruhigen, selbst voller Furcht: so weit unberührt in der Höh' wölbt sich des Himmels Bau.	Ut mirans placidos deos Vectos in niveis cernere navita Se solis radiis putet: Sic caeli species panditur integra.
3. Doch die Erde, voll Neid, sie mischt Nachtgebilde voll Sturm, Wolken und Regenguss, hüllt in Nebel das Himmelslicht trübt es, reißt in die Nacht endlich den heitern Tag.	Ac terra invida, quae coquit Nox gurgisque soli, nubila contrahit Et caelum, nebulis caput Velata, in tenebras volvere vult malas.
4. Nun zieht Dunkelheit auf, sie kommt übers westliche Meer, es wirbelt auf der Sturm mit gewaltigem Schlag, die Nacht kommt, es schweigt das Getier, und die Blume, sie klagt:	Jam Sol occiduis aquis Abdit se, tremulo jam volitat cohors Ventorum sonitu: jam tenebra ingruunt, Mutescunt volucres, flosque dolet tener.

²⁶ Vgl. Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche*, 113f.: „1. Nach dem ergossenen Nass glänzt / lächelnd milde Wärme im Licht durch Jupiters / unermessliche Hallen, während die Ruhe / des Meeres ein blaues Abbild widerspiegelt: / 2. Wie erstaunt die huldvollen Götter, / die Einherziehenden, der Seemann zu sehen in gleißenden / Sonnenstrahlen glaubt: / so öffnet sich der Anblick des Himmels, der reine. / 3. Aber die neidische Erde zieht, die die Nacht zusammenbraut / und die Abgründe der Tiefe, Wolken zusammen, / und den Himmel, das Haupt von Nebeln / verhüllt, will sie in schlimme Übel stürzen. / 4. Schon ist die Sonne im westlichen Meer / verschwunden, zitternd fliegt schon mit Klang die Schar / der Winde einher: schon brechen Finsternisse herein, / es schweigen die Vögel, und die Blume trauert, die zarte. / 5. Die verschwundene Wärme des leuchtenden Himmels betrauern / die Blume, die Vögel, die wilden Tiere, / den aus dem Blicke verschwundenen Tag wünscht, / aber zu spät wünscht sie, weh! – die Erde sich [wieder]. / 6. O ihr Ebenbilder der Tugend / O ihr schönen Seelen, Gaben Gottes / Würdig, warum quält / euch häufig übel der Neid mit ruchlosen Stimmen? / 7. Warum versuchen Gerüchte aus dem Verborgenen, geschwätzige / reine Beschlüsse zu verdunkeln, / und treiben verdiente, gute Männer / fort aus der geliebten Heimat? / 8. Hasser hat, weh, der Glanz / und die Tugend, wenn sie andere zu sehr anklagt / und je heller sie glänzt / desto trauriger leuchten Makel und Schandtät. / 9. Spät kehrt die Vernunft zurück, verbannt ist / die Tugend; aber die Wünsche des Volkes und kein besseres / Gesetz kann die, die zu den Göttern beleidigt fliegt, / die Exilierte, zurückholen.“

5. den verschwundenen Glanz und Schein
blauen Himmels beweint Pflanze, Vogel und Tier,
den verschwundenen Tag, es wünscht
ach – zu spät! – sich zurück traurig die Erde nun.

Abreptam nitidi dolet
Caeli temperiem flos, volucres, ferae,
Abreptam ex oculis cupit
At sero cupit — heu! terra diem sibi. —

6. O, ihr Bilder der Tugend ihr,
o, ihr Seelen, so schön, ihr eines Gottes Mühn
würdig: sagt nur warum so oft
böse Stimmen des Neids euch voller Häme quäl(e)n?

O virtutis imagines
O vos pulcrae animae, muneribus dei
Dignae, cur cruciant malae
Vos saepe Invidiae vocibus impiis?

7. Warum will das Gerücht voll List
guten Rat nicht verstehn? Sagt mir, warum drängt es
Gute fort, in die Ferne, jagt
aus der Heimat, vertreibt, die doch um sie verdient?

Cur Fama ex latebris loquax
Obscurare studet consilia integra,
Ejecitque procul bonos
Dilecta meritos e patria viros?

8. Feinde, weh! Hat der Glanz und die
Tugend, wenn sie erspart anderen nicht den Schimpf,
wenn sie strahlt vollen Lichts, es zeigt
Makel trauriger sich und jede Freveltat.

Infensos habet, heu, nitor
Et virtus, alios ut nimis arguens,
Et quo spendidior micat,
Elucent maculae tristius et scelus.

9. Spät kehrt wieder Vernunft, ist erst
fort die Tugend, kein Flehn holt sie zurück, auch kein
Recht und bessres Gesetz, sie floh
tief gekränkt diesen Ort zu den Unsterblichen.

Sero mens redit, exule
Virtute; at populi vota neque aequior
Lex hanc, quae volat ad deos
Indignata, potest retrahere exulem. —
(Nachlass 1862/64, 14[20], KGW I 3.48–50)

3.2 Die Herakles-Ode: „Per aspera ad astra“²⁷

1. Wälderschrecken, o Löwe du
mit gefesseltem Fuß, vielfach verwundet, sag:
warum nicht, wie der Herr es will,
liebkost du jene Hand, die dich so zärtlich liebt?

Silvarum pavor, o leo,
Constrictis pedibus, vulneribus miser,
Cur non, quod dominus iubet,
Vis mulcere manus appositas tibi?

²⁷ Vgl. Wollek, *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche*, 114 f.: „1. Der Wälder Schrecken, o Löwe, / gebunden an den Beinen, an Wunden elend, / warum nicht, was der Herr gebietet, / willst du die dir dargebotenen Hände liebkosten? / 2. Aushauchend den Geist, wie ein Gott / mit unbewegten Augen, warum weist du den Arzt, / den ungeliebten ab, um zu sterben / unterm Dach, in Wäldern zu leben nicht willens? / 3. Dich blickt der hundertäugigen / Hydra Sieger jubelnd an, weil er sein Abbild, / ein dem Tode nicht untertan / Herz sieht, und dich zum Zeichen seiner Seele macht. / 4. Selbst das brennende Herz willens / nicht zu bewahren, befiehlt er flammende Zeichen zu sammeln, / damit er sein flammentragendes Haupt / Auf dem Oeta durch seinen Tod bald, auf dem heiligen, verherrlicht. / 5. Und die Götter reihen den Verdienten / auch als Zeichen in die Ordnungen ein, helle Lichter / In die unermeßliche Zahl der Sterne, neue / zu verehrende Gottheiten den heiligen Toren. / 6. Welchen Weg auch immer beschreitet / der kühne Geist: weil du danach strebst deinem / Haupt geflochtenen Lor-

2. Du verhauchst wie ein Gott den Geist
unbeweglichen Blicks, stößt ohne Dank den Arzt
fort, zu sterben im Haus, im Wald
frei zu leben allein bist du nicht willens, sag?

Exhalans animum, ut deus
Immotis oculis, cur medicum retro
Ingratum rejicis, mori
Sub tecto, silvis vivere, non lubens?

3. Dich schaut an, der die Hydra einst
hundertfältig besiegt, jubelnder Sieger, er
der dem Tode sein Bild, sein Herz
nicht als untertan sieht, Spur seiner Seele du!

Te centruplicis adspicit
Hydrae victor ovans, quod sui imaginem,
Morti non domitum videt
Pectus, teque sui signa animi facit.

4. Selbst den brennenden Geist will er
nicht bewahren, befiehlt brennende Zeichen gleich
für den Schmerzen Erduldenden
auf den Oeta hinauf, heiligen Todes Ort.

Ipsae urentem animum volens
Non servare, jubet colligere ignea
Signa ut flammiferum caput
Oetae morte sua mox celebret sacrae.

5. Doch, die Götter, sie fügen ein
den Verdienst in die Zahl, leuchtendes Zeichen nun,
in der Sternbilder Zahl, dass er
ein zu Ehrender der heiligen Pforte sei.

At divi meritum inserunt
Et signum ordinibus, lucida sidera
Astrorum innumeris, nova
Percolenda sacris numina postibus.

6. Wenn der Geist seinen Weg voll Mut
und wenn du es versuchst, dich mit geflochtenem
Lorbeer selber zu ehren, dann
dann bekümmere dich nicht, dann dulde, wenn du oft

Quamcunque ingreditur viam
Audax ingenium, cum studeas tuis
Serta apponere laurea
Quondam temporibus, ne timeas pati

7. einsam dornigen Weges ziehst:
wie der schweigende Leu, wie angesichts des Tods
Atreus' Sohn sich den tödlichsten
Hass bereitet, hinauf mit frommem Auge blick -

Solus sentibus inviis:
Sed mutus leo ceu mox periturus aut
Igne ipse parans necis
Atrides, oculis suspicias piis,

8. nicht um Rat zu erlehnen: du willst
jenen Ort nur erfahren, den die Unsterblichen
dir erwählt überm Himmelszelt -
jenen Ort, dir erwählt unter soviel Gestirn!

Non ut consilium roges,
Sed quaeras tibi quem di dederint locum,
In tot sideribus vagis,
In tot egregium luminibus locum!
(Nachlass 1862/64, 14[21], KGW I 3.50 f.)

beer einst aufzusetzen, / fürchte nicht, dass du erduldest / 7. Als Einsamer Dornengestrüpp, unwegsames: / sondern wie der stumme Löwe, der im Begriffe steht, zu sterben oder / der gegen sich selbst Mordleidenschaft entfachende / Atride, blicke mit frommem Blicke auf / 8. Nicht, um einen Rat zu erbitten, / sondern damit du suchst den Ort, den die Götter dir gaben, / unter so vielen wandelnden Gestirnen, / unter so vielen Lichtern den ausgezeichneten Ort!“

4.1 Anmerkungen zu „Diffuso liquido“

Ein Unwetter, wie es Nietzsche in dieser Ode beschreibt, deutet Horaz in Ode I, 3 zwar an, allerdings beschreibt er es nicht (es wird nur befürchtet). Eine echte Unwetterbeschreibung findet sich bei Horaz in *carmen* I, 2,²⁸ vielleicht gibt es auch eine Parallele zu Homers *Odyssee*.²⁹ Hinsichtlich der Schau des Seemanns nach dem (ersten) Unwetter stand sicherlich die bekannte Stelle aus Platons *Phaidros* Pate, in der der Zug der Götter über den Himmel beschrieben wird.³⁰ Die Tugend, die am Ende die Erde flieht, ist wahrscheinlich eine Anspielung auf Ovids „Astraea“.³¹

Schon in Horaz' *carmen* I, 3 findet sich eine über eine Gelenkstelle³² hergestellte allegorische Verbindung von persönlichen mit kosmischen Betrachtungen: die Befürchtungen anlässlich der Fahrt des befreundeten Vergil nach Attika erweitert Horaz zu einer Mahnrede an die Menschheit, die mit ihrem Freveln Konsequenzen provoziert und Jupiters Blitz nicht ruhen lässt („nil mortalibus ardui est“).³³ Dennoch ist bei Horaz der Ton durchgehend gemäßigt, anders als bei Nietzsche, der ihn in seinen Oden bis zur pathetischen Klage steigert.

Eine Schwierigkeit zeigt sich in der vorletzten Strophe 8: es bleibt unklar, worauf sich „maculae“ (Makel) und „scelus“ (Frevel) beziehen: „Infensos habet, heu, nitor /

28 Horaz, *carmina*, I, 2, 1–4: „Iam satis terris nivis atque dira / grandinis misit pater et rubente / dextera sacras iaculatus acris / terruit urbem“ [Schon genug hat der Erde an Schnee und hartem Hagel der Vater geschickt und mit geröteter Hand heilige Blitze schleudernd Rom erschreckt].

29 Vgl. Homer, *Odyssee*, 5, 291–296: ὡς εἰπὼν σύναγεν νεφέλας, ἐτάραξε δὲ πόντον / χερσὶ τρίαιναν ἑλών· πάσας δ' ὀρόθουνεν ἀέλλας / παντοίων ἀνέμων, σὺν δὲ νεφέεσσι κάλυψε / γαῖαν ὁμοῦ καὶ πόντον· ὀρώρει δ' οὐρανόθεν νύξ, / σὺν δ' Εὐρώς τε Νότος τ' ἔπεσον Ζέφυρος τε δυσαῆς / καὶ Βορέης αἰθρηγενέτης, μέγα κύμα κυλίνδων. [So redend führte er Wolken zusammen / wirbelte auf das Meer / mit den Händen den Dreizack ergreifend: er ließ alle Wirbel los / aller Winde, mit den Wolken bedeckte er / die Erde zugleich und das Meer; es stürzten vom Himmel die Nacht, / zugleich fielen der Ost, der Süd, der geschweifte West und der himmelgeborene Nord, große Wogen wälzend].

30 Vgl. Platon, *Phaidros*, 246 e/247 a: „ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος: τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη.“ [Der große Herrscher im Himmel, Zeus, einen gefiederten Wagen antreibend, fährt als erster, alles ordnend und besorgend; ihm aber folgt das Heer der Götter und Geistwesen, in elf Ordnungen eingeteilt].

31 Ovid, *Metamorphosen*, I, 149 f.: „victa iacet pietas, et virgo caede madentis / ultima caelestum terras Astraea reliquit.“ [besiegt liegt darnieder die Ehrfurcht, und die Jungfer verließ die vom Mordblut tiefende, / Astraea als letzte der Himmlischen die Erde].

32 Horaz, *carmina*, I, 3, 21–24: „Nequiquam deus abscedit / prudens Oceano dissociabili / terras, si tamen impiae / non tagenda rates / transsiliunt vada“ [Völlig umsonst Gott hat geschieden / klug vom ungastlichen Ozean die Erde, / wenn dennoch vermessene Schiffe / überqueren die nicht zu befahrenden Tiefen].

33 Horaz, *carmina*, I, 3, 37–40: „Nil mortalibus ardui est; / caelum ipse petimus stultitia neque / per nostrum patimus scelus / iracunda Iovem ponere fulmina“ [Nichts ist den Sterblichen zu schwierig; den Himmel selbst erstreben wir in Dummheit und nicht / dulden wir, dass, wegen unserer Frevel, / Jupiter den wütenden Blitz niederlegt].

Et virtus, alios ut nimis arguens, / Et quo splendidior micat / Elucent maculae tristius et scelus.“ Wörtlich: „Feinde hat, o weh! Der Glanz / und die Tugend, als andere zu sehr beschuldigende, / und je heller sie leuchtet / erstrahlen trauriger die Makel und der Frevel.“ Der Kontext dieser Strophe legt nahe, dass der Makel bei den anderen („alios“) zu finden ist. Erklärungsbedürftig bleibt aber das „nimis“ („zu sehr“): entweder ist zu große „Redlichkeit“ (im Tadeln) unklug, da sie zu Ausgrenzung führt, oder Nietzsche meint, dass eine allzu weiße Weste gerade wegen ihrer Makellosigkeit leicht dunkle Flecken zeigt.

4.2 Anmerkungen zu „Per aspera ad astra“

Gleich zu Beginn bereitet das ungewöhnlich anmutende Bild des moribunden Löwen nicht geringe Schwierigkeiten: am ehesten erinnert diese Stelle an Fabeln des Äsop, welche Nietzsche ja auch schon metrisch bearbeitet hatte.³⁴ Wahrscheinlicher – und durch den Kontext naheliegend – ist aber ein Rekurs auf den Atriden-Mythos, zumal Agamemnon ja später noch genannt wird. Sofern der Löwe für Agamemnon steht, der gegen sich einen Mordbrand entfacht hat (durch den Hass Klytaimnestras), will er sicherlich nicht im Haus – unter Klytaimnestras Händen – sterben, sondern im Freien leben.³⁵ Es bleibt aber unklar, ob der kranke Löwe nicht willens ist, sowohl im Haus zu sterben als auch in den Wäldern zu leben, d. h., ob „mori“ – ein bei Horaz häufiger Gräzismus – final zu verstehen ist und „non lubens“ sich nur auf „Wälder“ bezieht. Der kranke Löwe wollte dann im Haus sterben und nicht in Wäldern leben. Die hier vorgelegte Übersetzung versucht, keine dieser Möglichkeiten auszuschließen.

Die Herakles-Szenerie ist sicherlich von Sophokles inspiriert, dessen großen Herakles-Monolog aus den *Trachinierinnen* Nietzsche wenig später übersetzt hat. Ob auch Ovids Beschreibung vom Tod des Herakles den Text beeinflusst hat, ist dagegen nicht mit Sicherheit zu sagen.³⁶ Dafür spricht, dass in Nietzsches Darstellung nicht klar ist, ob Herakles selbst zum Sternbild wird.

Auch die Selbstverbrennung des Herakles auf dem Oeta wirft Fragen auf: Nietzsche hatte von einem Makel gesprochen bei denen, die im Glanz hoher „Tugend“ stehen. Wenn Herakles aber eine Selbstdarstellung und Stilisierung des Schülers ist und vom Gift übler Nachrede gereinigt an den Himmel versetzt wird, dann stellt sich auch hier noch einmal die Frage, wofür diese mythologische Verkleidung bei Nietzsche eigentlich steht. Zu klären ist dies indes wohl nicht. Nicht endgültig geklärt werden kann

³⁴ Vgl. „Fortis equus“ [Das tapfere Pferd], Nachlass 1858/62, 10[28], KGW I 2.290 f.

³⁵ Vgl. Rainer Thiel, *Chor und tragische Handlung im ‚Agamemnon‘ des Aeschylus*, Berlin 2013, 70: „Der Löwe [...] im ‚Agamemnon‘ und der ‚Orestie‘ überhaupt [steht] bekanntlich für Agamemnon und die Atriden.“

³⁶ Ovid, *Metamorphosen*, IX, 134–272.

auch der Ausdruck „postibus“ in der fünften Strophe. Wenn man Referenzstellen von Horaz hinzuzieht, sind hier mal die Tempeltüren gemeint, an denen erbeutete Waffen aufgehängt werden, mal der Türpfosten oder eine Wand, wenn das Kämpfertum „an den Nagel gehängt“ wird.³⁷ Die Verbindung mit „sacris“ deutet auf die erste Bedeutung. Somit steht „sacris [...] postibus“ wohl am ehesten für „die Pforte“, Schulpforta, die ohnehin der Referenzpunkt der Ode ist. Die vorgelegte Übersetzung hat sich daher für diese Lesart entschieden.³⁸

In der Apotheose am Ende der Ode klingt deutlich Horaz' bekanntes *carmen* I, 1 (die Maecenas-Ode)³⁹ an, und in der letzten Strophe findet sich wohl eine Anspielung auf Horaz' *carmen* I, 11 (die Leuconoe-Ode)⁴⁰ – beides kleine Wissensdemonstrationen des Schülers für mögliche Leser. Als letzte literarische Reminiszenz mag auch der „Traum des Scipio“ aus Ciceros *De re publica*, der wohl bekanntesten und großartigsten kosmischen Schau in der römischen Literatur überhaupt, seine Spur in Nietzsches Text hinterlassen haben.⁴¹

5 Horazisches und Byroneskes

Die vielen literarischen Anspielungen und vor allem das Metrum erweisen die Oden als anspruchsvolle Aufgabe und ambitionierte Talentprobe, die Nietzsche vielleicht Freunden präsentiert hat,⁴² die er aber auch ausschließlich für sich selbst geschrieben haben kann als eine Art poetische *consolatio*. Hierfür jedenfalls sprechen der

37 Erbeutete Waffen wurden an den Tempeln aufgehängt, Waffen konnten auch ‚an den Nagel‘ gehängt werden. Vgl. Horaz, *Epistulae*, I, 1, 5: „ad postem“; *carmina*, III, 26, 3f.: „nunc arma defunctumque bello / barbiton paries habebit.“

38 Gerade bei Horaz z. B. kommt nur „postes“, nicht „portae“ im Sinne von Tempel vor. Vgl. *carmina*, IV, 15, 6–8: „signa [...] derepta Parthorum superbis / postibus“; *Epoden*, I, 1, 5: „Veianus armis Herculis ad postem fixis“.

39 Horaz, *carmina*, I, 1, 29f.: „Me doctarum hederæ / præmia frontium / dis miscent superis [...] / Quodsi me lyricis / vatibus inseres / sublîmi feriam / sidera vertice.“

40 Horaz, *carmina*, I, 11, 1f.: „tu ne quaesieris [...] quem mihi quem tibi / finem di dederint“. Nietzsche wohl in betonter Abweichung: „Sed quaeras, tibi quem di dederint locum“ („Per aspera ad astra“, Nachlass 1862/64, 14[21], KGW I 3.51).

41 Vgl. Cicero, *De re publica*, VI, 16: „Ea vita via est in caelum et in hunc coetum eorum, qui iam vixerunt et corpore laxati illum incolunt locum, quem vides – erat autem is splendidissimo candore inter flammæ circus elucens“ [Dieses Leben ist ein Weg in den Himmel und die Gemeinschaft derer, die schon gelebt haben und, vom Körper gelöst, jenen Ort bewohnen, den du siehst – es war nämlich dieser ein Ring von strahlendstem Glanz, hervorleuchtend unter Sternen].

42 Vgl. auch die Anmerkungen zu Horaz: „Durch die Poesie trennt er [der Dichter] sich vom Volke, durch den Erfolg der Poesie, die begeisterte Stimmung (die unter dem Bilde des die Stirne bekränzen den Epheu dargestellt ist.) gesellt er sich zu den Göttern. In den Zeilen liegt versteckt auch eine Bitte, an die Musen, ein Flehen um ihren Beistand.“ (Nachlass 1862/64, 14[19], KGW I 3.46 f.)

durchweg persönliche Ton sowie die Thematik beider Oden mit dem ihnen eigenen Dreiklang Einsamkeit, Leid und Größe. Dabei versucht Nietzsche andererseits mit Hilfe der fast durchweg verwendeten auktorialen Perspektive seine Spuren zu verwischen, inszeniert dabei aber ein Spiel von Sich-Verbergen und Sich-Zeigen, das sich in einer Abweisungspose sowohl geriert als auch gefällt.⁴³ Insgesamt scheinen unter den Versen starke Emotionen zu liegen, die nach Ausdruck verlangen – so z. B. in „Diffuso liquido“, wo Nietzsche auf einen unklar bleibenden Zusammenhang von „Tugend“ und „Makel“ anspielt, und auch sonst allerorten.⁴⁴ Wenn für die antike Lyrik gilt, dass „der lyrische Dichter ganz hinter seinen Gegenstand zurücktreten kann“,⁴⁵ so gilt dies für Nietzsches Oden eben nicht: Nietzsche lugt allenthalben hinter seinem Stoff hervor – als staunender Seemann, als die Erde fliehende Tugend, als moribunder Löwe, als dem Tode verfallener Atride oder als leidender Herkules.

Damit sind Ton und Stimmung von Nietzsches Oden aber nur wenig horazisch – wenn „eine horazische Ode“, Bernhard Kytzler zufolge, „vom Beginn zum Beschluss, vom breit Ausgreifenden zum Bescheidenen führt, von der Erregung zur Besänftigung, von der Düsternis zur Helle, von Zweifel und Trauer zur Heiterkeit.“⁴⁶ All dies gilt für Nietzsches Oden nicht: in ihnen gibt es keinen Weg „zum Bescheidenen“ und „zur Besänftigung“ oder zu „Helle“ oder gar „Heiterkeit“. Es verhält sich eher umgekehrt: wo Horaz deeskaliert, eskaliert Nietzsche, wo Horaz Zurückhaltung übt, trumpft Nietzsche auf. Mit einer Imitation horazischer Verse und Motive gibt sich der Schüler nicht zufrieden – er füllt sie vielmehr mit eigenen Motiven, Anliegen und Emotionen: aus der *imitatio* wird so eine eigenwillige *aemulatio*, und wie könnte es bei Nietzsche auch anders sein?

⁴³ Vgl. Schmidt, *Nietzsche absconditus*, 468f.: Beim Schüler bewege „man sich immer auf zumindest zwei Inhaltsebenen: auf der Ebene dessen, was er [Nietzsche] in der Regel thematisiert – meist Gegenstände, die vorgegeben sind, ‚an‘ denen er bestenfalls etwas zeigen kann –, und auf der Ebene dessen, was er eigentlich selbst denkt, was er aber in den seltensten Fällen ganz klar und eindeutig zu Papier bringt [...]; die hier skizzierten Gedanken und Zusammenhänge aber [sind] für das Denken des späteren Nietzsche grundlegend; sie können vieles verständlicher machen, was später scheinbar ‚vom Himmel fällt‘ und dann oft als Fremdeinfluss interpretiert wird.“

⁴⁴ Vgl. Arnim Thomas Müller, „Nietzsches Jugendlyrik und sein Gedicht ‚Jetzt und ehemals‘ (1863)“, in: Benne / Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik*, 32–45: 36: „Das lyrische Ich beklagt seine – merkwürdig unbestimmt bleibende – Herzenslast, ein offenbar nie enden wollendes Verlangen [...] und die als unzureichend empfundene Wirklichkeit.“

⁴⁵ Vgl. Michael Weissenberger, „Die Gattungen der lateinischen Literatur“, in: Peter Riemer / Michael Weissenberger / Bernhard Zimmermann, *Einführung in das Studium der Latinistik*, München 1998, 123–143: 139: „Eine mit moderner Lyrik verknüpfte Assoziation ist allerdings fernzuhalten, nämlich der absolute Vorrang der Subjektivität. [...] Auch die antike Lyrik kennt Subjektivität, sie ist aber kein objektives Gattungsmerkmal. Der lyrische Dichter kann ganz hinter seinen Gegenstand zurücktreten.“

⁴⁶ Vgl. Kytzler, *Horaz*, 65. „Das mag manchmal in knapper Pointe geschehen, oder ein andermal in sanftem Abgesang, in deutlicher Aussage oder in verhaltener Hindeutung. Immer wieder wird der Leser vom Lauten zum Leisen geleitet, von der Verwirrung in die Ruhe. Solche lyrische Kunst wirkt als Klärung der Welt und als Verklärung des Daseins.“

Auf diese Weise aber setzt Nietzsche einen Selbstaussdruck ins Werk, der in seiner Expressivität und Subjektivität mehr modern als antik ist. Ebenso wichtig wie die mythologischen Stoffe ist daher wohl Nietzsches in diesen Zeitraum fallende Byron-Lektüre: Schon in dem Aufsatz „Ueber die dramatischen Dichtungen Byrons“ (Nachlass 1858/62, 12[4], KGW I 2.344–350) aus dem Dezember 1861 erscheint, in markige Sprache gesetzt, Byron wie Zeus-Juppiter als „Sturmdrang eines Feuergeistes, eines Vulkanes, der bald glühende Lava verheerend einherwältzt, bald, das Haupt, umdüstert von Rauchwirbeln, in dumpfer, unheimlicher Ruhe auf die Gefilde herniederschaut, die seinen Fuß umkränzen.“ (KGW I 2.344)⁴⁷

Literarische Frucht solcher Byronlektüre ist dann das Euphorion-Fragment (Nachlass 1858/62, 13[12], KGW I 2.446 f.) – ein Stück Pubertätsprosa, entstanden im Juli 1862, ein Vierteljahr vor den Oden und immerhin auf mehrere Teile hin angelegt –, welches einen mit der Welt zerfallenen byronischen Helden zeigt (mitsamt obligatorischer „Rückenmarksdarre“) – man findet diese distinguierte Einsamkeitspose in den Oden unschwer wieder. Dies erfüllt eine Doppelfunktion: Nietzsche kann nicht nur den gewünschten starken Selbstaussdruck produzieren und als Meister der Form reüssieren – die hochartifizielle Form schützt ihn zugleich vor persönlicher Kritik. Das ist nun ein maximaler Erfolg (vor wem auch immer) des jungen *poeta doctus*: er zeigt sich hier als „the artist as a young man“⁴⁸ und, bei aller seelischen Not, im stolzen Bewusstsein eigenen Könnens und Ranges.

6 „Was ich den Alten verdanke“

In der Nutzbarmachung der dem Schüler zur Verfügung stehenden Bildungsinhalte zeigt sich ein *modus operandi*, der für Nietzsches Texte weiter produktiv zu bleiben scheint. Es lohnt sich, hierfür die eingangs schon erwähnte Passage aus der *Götzen-Dämmerung* einmal genauer zu betrachten:

Mein Sinn für Stil, für das Epigramm als Stil erwachte fast augenblicklich bei der Berührung mit Sallust. [...] 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. Man wird, bis in meinen Zarathustra hinein, eine sehr ernsthafte Ambition nach römischen Stil, nach dem „aere perennius“ im Stil bei mir wiedererkennen. – Nicht anders erging 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. In gewissen Sprachen ist das, was hier erreicht ist, nicht einmal zu wollen. Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang,

⁴⁷ Vgl. Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1989, 60 f.

⁴⁸ Vgl. Ross, *Der ängstliche Adler*, 60 f.: „Man muss sich nun, in der Byron-Zeit, einen ganz anderen Typ vorstellen als den gesetzten, feierlich daherredenden, altklugen Musterknaben. Er wird nun bockig und brummelig, widerborstig und in sich versunken, er dichtet und komponiert, legt Listen seiner Werke an, fühlt sich als werdender Künstler.“

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. Der ganze Rest von Poesie wird dagegen etwas zu Populäres – eine blosse Gefühls-Geschwätzigkeit ... (GD, Was ich den Alten verdanke 1)

Nietzsche spricht hier nicht über die Lyrik des Horaz – so wenig wie über seine eigene.⁴⁹ Er thematisiert vielmehr – daher auch die Verbindung mit Sallust – seinen eigenen, dem Lyrischen grundsätzlich nahen Prosastil: das „Epigramm als Stil“ (d. h. Kürze und Prägnanz), das „aere perennius“⁵⁰ und das „maximum in der Energie“ bei einem „minimum in Umfang und Zahl der Zeichen“ sind Texteigenschaften, die sich wohl auch bei Horaz, in dieser speziellen Verbindung und Akzentuierung aber doch vor allem und zunächst bei Nietzsche selbst finden lassen. Man lese *Das Nachtlied*:

Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen. Und auch meine Seele ist ein springender Brunnen. / Nacht ist es: nun erst erwachen alle Lieder der Liebenden. Und auch meine Seele ist das Lied eines Liebenden. / Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe. / Licht bin ich: ach, dass ich Nacht wäre! Aber diess ist meine Einsamkeit, dass ich von Licht umgürtet bin. / Ach, dass ich dunkel wäre und nächtig! Wie wollte ich an den Brüsten des Lichts saugen! (Za II, Das Nachtlied)

Solche Stellen enthalten das oben Beschriebene – eine rhythmisierte Prosa, alliterierende, assonierende, anaphorische Verweise, Wiederholungen, Entsprechungen bei einer begrenzten Anzahl von präzise und effektiv gesetzten Wörtern, Wort-Wirkungen über längere Textstrecken hinweg.⁵⁰ Den starken Eindruck, den der Schüler von der Lyrik des Horaz empfangen hat, wendet Nietzsche hier auf Horaz zurück – und blendet spezifische Merkmale der eigenen „Prosa“ der Lyrik von Horaz gleichsam auf.⁵¹

⁴⁹ Nietzsche schreibt anlässlich der 23. Ode des ersten Buches des Horaz: „Ein lyrisches Lied mit moderner, fast heinischer Zartheit gemalt“ (Nachlass 1862/64, 14[19], KGW I 3.48), und: „Der Anfang des Liedes erinnert an ein heinisches Gedicht“. Vgl. auch Bruno Hillebrand, *Nietzsche – der Dichter*, Berlin 2006, 7 f.: „Große Problem Massen mit knappen, hüpfenden Wortkaskaden so in Bewegung setzen, dass sie beim Leser ankommen, das konnten beide, er und Heine.“

⁵⁰ Dabei hat Nietzsches auffällige Interpunktion vielleicht dieselbe Funktion wie in der Lyrik das Versmaß – sie dirigiert die klanglichen und semantischen Einheiten. Anders hierzu Rüdiger Görner, *Die Leiden des N. Eine Naumburger Trilogie*, Zwickau 2014, 19: „N. war N., die Manuskripte aber ein Schlachtfeld, / die Sätze Brigaden, Kommata Treffer und jeder / Gedanken- / strich ein Streifschuss; die Worte / Soldaten, kommandiert von N. / die Befehle verzettelt [...]“. Im Grunde ist dies wohl ein Echo von Adornos (*ver*)dictum über Nietzsches Stil: „In jeder Periode Nietzsches hallt das tausendjährige Echo der Rhetorenstimmen aus dem römischen Senat“ (Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1951, 204); vgl. auch Heinz Schlaffer, *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München 2007, 78.

⁵¹ Nietzsche erwähnt zumindest Sallust in seiner ersten Liviusarbeit („Prooemium Livii historicarum explicatur“, Nachlass 1862/64, 14[16], KGW I 3.27 f.): „quo nemo gravius et nervosius mihi scripsisse videtur“ [als welcher mir keiner würdevoller und kraftvoller geschrieben zu haben scheint]. Ein ähnlicher Hinweis auf Horaz fehlt.

Nietzsche steht mit Autoren wie Sallust und Horaz jenseits enger Begriffe von Prosa und Poesie in einem gesuchten, fernen, wechselnd intensiven und sich erst im Spätwerk artikulierenden Wettstreit in Stil und stilistischem Rang: mit der Nennung des Horaz in der *Götzen-Dämmerung* bringt Nietzsche dann bewusst zum Ausdruck, wem er sich – und worin – als Schriftsteller verwandt fühlen will. Auf diese Weise thematisiert er zwar, was er den fernen Vorbildern für die eigne Prosa verdankt – gleichzeitig aber wird, im Sinne von Nietzsches Rang-Denken, Horaz zur Chiffre eines Begriffs von Vornehmheit, der Horaz so sicherlich nicht entspricht.⁵²

7 Resümee

Die lateinischen Jugendschriften sind innerhalb der Nietzsche-Texte eine Gattung *sui generis*. Horaz ist für Nietzsche dabei Vorbild weniger in inhaltlicher Hinsicht, sondern vor allem formal: man darf Nietzsche wohl glauben, wenn er in der *Götzen-Dämmerung* andeutet, wie sehr neben Sallust vor allem Horaz sein schon frühes Stilbewusstsein herausgefordert habe – im Sinne einer ehrgeizigen und lebenslangen „aemulatio“ und in der Bemühung um einen eigenen Stil. Horaz' Stilvorbild zeigt sich dabei aber mehr in Nietzsches lyrischer Prosa als in seiner Lyrik im engeren Sinne – hierher rührt auch die in der *Götzen-Dämmerung* von Nietzsche vorgenommene Verbindung beider Bereiche. So gesehen sind die lateinischen Jugendtexte Nietzsches Teil einer (ersten) Werkphase, die mit der *Geburt der Tragödie* ihren Höhe- und vorläufigen Schlusspunkt findet.⁵³

52 Vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012, 563: „Dass ausgerechnet Horaz [...] als Exempel der Vornehmheit gilt, der in seinen Satiren den ganz unvornehmen römischen Alltag ebenso schildert wie er einer epikureischen Entspannungsphilosophie huldigt. Noch bemerkenswerter ist, dass sich Horaz: *Satiren* I, 1, 6 als ‚libertino patre natu[s]‘ als Sohn eines Freigelassenen zu erkennen gibt.“ Dass Horaz' Oden nicht als sehr „römisch“ empfunden wurden, zeigt der Umstand, dass sie bei seinen Zeitgenossen nicht gut ankamen (woraufhin Horaz sich den *Epistulae* zuwandte).

53 Vgl. Christian Niemeyer, „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ *Friedrich Nietzsche und die Abgründe des Denkens*, Freiburg i. Br. 2019, 28: „dies eine ist für das Folgende zentral: was [...] gar nicht geht, ist eine Position wie jene Werner Stegmaiers, der, im Einvernehmen mit einflussreichen Strömungen der Nietzscheforschung, dafürhält, ‚Nietzsche habe schon in seinen frühen Schriften zu der ‚Aufgabe‘, den wichtigsten Themen und leitenden Unterscheidungen seines Philosophierens gefunden.“ Dagegen Christina Kast, *Friedrich Nietzsches Ja zum Leben. Eine philosophische Interpretation*, Würzburg 2019, 41: „Die Tragödienschrift ist – stellvertretend für den gesamten frühen Nietzsche – der notwendige Ausgangspunkt seines Denkens, ohne den der Fortgang seines Schaffens und somit seiner gesamten Philosophie nicht adäquat verstanden werden können.“

Nietzsches lateinische Oden sind so eine Verbindung von noch disparaten Elementen, denen eine beträchtliche Spannung eignet.⁵⁴ Interessant sind dabei vor allem Motive, die sich bis in die letzten Veröffentlichungen durchhalten: Unverstandensein, Leid und Größe bilden schon in den Oden des Schülers einen Dreiklang, der bis zum *Zarathustra* und den *Dionysos-Dithyramben* ein konstituierendes Moment von Nietzsches Texten sein wird.

Dies zeigt sich vielleicht nirgends so deutlich wie an der Sternbildmetapher, die Nietzsche schon in „Per aspera ad astra“ anführt: Ursprünglich sicherlich durch Horaz' Maecenas-Ode inspiriert,⁵⁵ steigert Nietzsche dieses Bild in „Per aspera ad astra“ zur tatsächlichen Verstirnung. Über zwanzig Jahre später überhöht Nietzsche es noch einmal, im Dionysos-Dithyrambus *Ruhm und Ewigkeit*, wo sich schließlich ein Sternbild vor dem Sprecher Dionysos-Nietzsche verneigt⁵⁶ – mehr ist nicht möglich. Es schließt sich ein Bogen, der einmal mit Horaz begonnen hat.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*, Frankfurt a. M. 1951
 Althaus, Horst: *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985
 Benne, Christian / Zittel, Claus: „Einleitung“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 1–8
 Bohley, Reiner: „Über die Landesschule zur Pforta. Materialien aus der Schulzeit Nietzsches“, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), 298–320
 Görner, Rüdiger: *Die Leiden des N. Eine Naumburger Trilogie*, Zwickau 2014
 Hillebrand, Bruno: *Nietzsche – der Dichter*, Berlin 2006
 Holzberg, Niklas: *Horaz. Dichter und Werk*, München 2009
 Janz, Curt Paul: *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1994
 Kast, Christina: *Friedrich Nietzsches Ja zum Leben. Eine philosophische Interpretation*, Würzburg 2019
 Kytzler, Bernhard: *Horaz. Eine Einführung*, München 1985
 Kytzler, Bernhard: *Horaz. Oden und Epoden*, Stuttgart 1978

54 Vgl. Christian Benne / Claus Zittel, „Einleitung“, in: Benne / Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik*, 1–8: 3: „Nietzsche ist [...] weder bloßer Nachahmer lyrischer Vorbilder gewesen, der gelegentlich und gleichsam zur seiner Entlastung selber Verse schmiedete [...]. Für Nietzsche war die Lyrik – bis in die Rhythmisierungen der Prosa hinein – der radikalste Ausdruck jener ‚eigene[n] Sprache‘, deren Mangel er im ‚Versuch einer Selbstkritik‘ beklagt hatte.“

55 Horaz, *carmina*, I, 1, 36: „sublimi feriam sidera vertice“ [rühre ich mit erhabenem Scheitel hoch an die Sterne. Übersetzung Kytzler, *Oden und Epoden*, 7].

56 „Ich sehe hinauf – / dort rollen Lichtmeere: / – oh Nacht, oh Schweigen, oh todenstiller Lärm! ... / Ich sehe ein Zeichen –, / aus fernsten Fernen / sinkt langsam funkelnd ein Sternbild gegen mich ...“ (DD, *Ruhm und Ewigkeit* 3).

- Müller, Arnim Thomas: „Nietzsches Jugendlyrik und sein Gedicht ‚Jetzt und ehemals‘ (1863)“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 32–45
- Müller, Renate G.: *Antikes Denken und seine Verarbeitung in Texten des Schülers Nietzsche*, Dortmund 1993
- Niemeyer, Christian: „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ *Friedrich Nietzsche und die Abgründe des Denkens*, Freiburg i. Br. 2019
- Ross, Werner: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, Stuttgart 1989
- Schirnding, Albert von: „Nachwort“, in: Sappho, *Und ich schlaf alleine. Gedichte*, neu übers. v. Albert v. Schirnding, München 2013
- Schlaffer, Heinz: *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München 2007
- Schmidt, Hermann Josef: *Nietzsche absconditus. Spurensuche bei Nietzsche*, Bd. II.2, Aschaffenburg 1993
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012
- Weeda, Konrad: „Horaz und sein umgestürzter Baum. Die Möglichkeit einer lyrischen Philosophie?“, in: Christian Benne / Claus Zittel (Hg.), *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, Stuttgart 2017, 452–465
- Weißberger, Michael: „Die Gattungen der lateinischen Literatur“, in: Peter Riemer / Michael Weißberger / Bernhard Zimmermann, *Einführung in das Studium der Latinistik*, München 1998, 123–143
- Wolke, Christian: *Die lateinischen Texte des Schülers Nietzsche. Übersetzung und Kommentar*, Marburg 2010

Emanuele Enrico Mariani

Nietzsche und die Worte des *Avestā*.

Lektürespuren parsischer Texte in

Also sprach Zarathustra

Abstract: The presence of Persian sources in Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* has been a topic of debate for decades. This paper summarizes the main results of a comparative study of Nietzsche and the ancient Persian scripture *Avestā*. In addition to several secondary sources Nietzsche repeatedly encountered, there is strong evidence that he read Johann Friedrich Kleuker's German translation of the *Avestā* texts reconstructed by Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. Analyzing Nietzsche's diverse sources of Zoroastrianism as well as his knowledge of this religion, this paper shows that many metaphors, references and claims in both *Thus Spoke Zarathustra* and in Nietzsche's notebooks can be traced back to Zoroastrianism. Taking these sources into consideration contributes significantly to our understanding of one of Nietzsche's major works.

Keywords: *Thus Spoke Zarathustra*, *Avestā*, *Gāthā*, Zoroastrianism, Nietzsche's sources

Mehr als einhundert Jahre nach der Entstehung von *Also sprach Zarathustra* bleibt die Frage nach der Beziehung zwischen Nietzsches Figur Zarathustra und seinem historischen Gegenstück Zoroaster teilweise ungeklärt.¹ Entsprechend unterschiedlich sind von Anfang an die Auffassungen in den Kommentaren zu diesem Thema. Otto Gramzow etwa geht von einer genauen und bewussten Kenntnisnahme des *Avestā* durch Nietzsche aus.² Hans von Weichelt vertritt eine völlig andere Sichtweise, die die typisch avestischen und persischen Elemente in Nietzsches Lyrik nicht erkennt und Nietzsches Symbolik allein auf biblische und dionysische Kontexte sowie auf das titanische Universum der griechischen Mythologie im Allgemeinen zurückführt.³ In

1 Mazzino Montinari, *Nietzsche lesen*, Berlin 1982, 79 ff. Siehe auch Hans Otto Seitschek, „Nietzsches Zarathustra und die Religionsgeschichte. Eine Einheit?“, in: Beatrix Vogel / Nikolaus Gerdes (Hg.), *Grenzen der Rationalität*, Regensburg 2010, 121–134: 121 f.

2 Otto Gramzow, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Berlin 1907, 72–94.

3 Hans Weichelt, *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig 1922, 291–294.

Anmerkung: Die vorliegende Studie fasst die Ergebnisse einer Forschungsarbeit zusammen, die im Rahmen einer wissenschaftlichen Promotion an den Universitäten Palermo, Messina und Catania in Zusammenarbeit mit dem Nietzsche-Forum e.V. und dem Zentrum für Zoroastrische Studien in Brüssel durchgeführt wurde. Die Forschungsarbeit wurde in folgende Monographien übernommen: Emanuele Enrico Mariani, *Come un sole al mattino. Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro nel „Cosi parlò Zarathustra“ di Friedrich Nietzsche*, Mailand 2017, und Emanuele Enrico Mariani, *À propos de Ainsi parlait Zarathoustra de Friedrich Nietzsche. Étique, psychologie et transfiguration du sacré*, Mailand 2018.

einem französischen Kommentar vertritt Pierre Héber-Suffrin die Idee einer radikalen Antithese zwischen dem historischen Zarathustra und der von Nietzsche evozierten Gestalt.⁴ Eine eindeutige Klärung dieser Beziehung kann aufgrund der Komplexität der Fragestellung auch hier nicht gegeben werden, aber es sollten all jene Elemente berücksichtigt werden, die hierzu beitragen können: Dazu gehört neben den diesbezüglichen Aussagen Nietzsches und dem Studium seiner vielfältigen Quellen auch eine philologisch vergleichende Untersuchung von avestischen Texten. Gerade auch mit Blick auf die Figur des Zarathustra erweist sich das Studium der Quellen und Lektüren Nietzsches als äußerst bedeutsam. Bereits vom ersten Incipit an führt uns das Werk, wenn auch auf Umwegen, zu Friedrich von Hellwalds knappen Informationen über Zoroaster in seiner *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (1875)⁵ sowie zu dem viel aussagekräftigeren *Leben Zoroasters* (1771) von Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron,⁶ welches dann Johann Friedrich Kleuker in seine Edition des *Avestā* von 1777 eingliedert.⁷ Die Beschäftigung mit Ernest Renan⁸ und Friedrich Creuzer⁹ bietet Nietzsche die Möglichkeit, übermenschliche Lebensformen zu entdecken, die in prophetischem Sinne dem Leben Christi nahestehen. Diese von den verschiedenen religiösen Überzeugungen und Formen der Spiritualität vorgegebenen Figuren bieten Beispiele der Überwindung der rein menschlichen Dimension des Handelns, Denkens und Liebens.

4 Pierre Héber-Suffrin, *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Bd. I, Paris 2012, 19 f. Siehe auch Eugenio Ballabio, *Così fu accolto Zarathoustra*, Rom 2009, 60.

5 Friedrich von Hellwald, *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, Augsburg 1875, 128–131.

6 Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, in: *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroastre*, Paris 1771, Bd. I/2, 1–70.

7 Johann Friedrich Kleuker, *Leben Zoroasters*, in: *Zend-Avesta. Zoroasters Lebendiges Wort*, Riga 1777, Bd. III, 3–48.

8 Ernest Renan, *Vie de Jésus* [= *Histoire des origines du Christianisme*, Bd. I], Paris 1863. Nietzsche bezieht sich des Öfteren auf Renans *Vie de Jésus* in einer der Neufassungen der zweiten Ausgabe, auch wenn der Text nicht in seiner Bibliothek vorhanden ist. Die Herausgeber des Nietzsche-Archivs haben nicht bemerkt, dass Renan in vielen Passagen verschiedener Aufzeichnungen (z. B. Nachlass 1884, 25[148], KSA 11.53) erwähnt wird, und sie ohne Kommentare veröffentlicht (z. B. GOA XIV, 303, 117): *Opere di Friedrich Nietzsche*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. VII.II, Mailand 1976, 298; *L' anticristo*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, übers. v. Ferruccio Masini, Mailand 1975, 113. Siehe auch Sandro Barbera / Giuliano Campioni, *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento. Wagner, Nietzsche, Renan*, Pisa 2010; Curt Paul Janz, *Vita di Nietzsche*, Bd. II, Mailand 2014, 466.

9 Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Bd. I, Leipzig 1819, 650–799. Nietzsche besaß die vier Bände der dritten verbesserten Ausgabe des Textes von Creuzer (1836–1843). Sie finden sich noch heute in seiner persönlichen Bibliothek [BN] in der Herzogin Anna Amalia Bibliothek unter der Signatur C148. Siehe auch: Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003.

Dank der sorgfältigen Rekonstruktion von Johann Figl können die Spuren des *Avestā* in der Biographie Nietzsches bis auf die Schulzeit in Naumburg und Schulpforta zurückgeführt werden.¹⁰ Bereits in dieser Zeit entnahm Nietzsche aus dem *Lehrbuch der Weltgeschichte* (1851–1854) von Theodor Bernhard Welter¹¹ die ersten Erkenntnisse zum Zoroastrismus sowie die Nomenklatur der *Avestā*-Ausgabe von Anquetil-Duperron, die 1777 in Frankreich veröffentlicht und einige Jahre später von Friedrich Kleuker ins Deutsche übersetzt wurde. Im Gegensatz zu Weichelts Behauptung war das Interesse an Zarathustras *Gāthā* (wörtlich: *Lieder*)¹² und an der avestischen Kultur der ‚Tausend Jahre‘ allgemein unter Schriftstellern und Gelehrten sowie insbesondere im kulturellen Umfeld Nietzsches groß.¹³ Die apokalyptische Tradition „der zwei Zeugen“¹⁴ und die avestische Geschichte des *Saošyānt* verschmelzen mit dem *Maitreya* der Buddhisten in einer tausendjährigen und eschatologischen Perspektive, die verschiedene schriftliche und orale Traditionen miteinander verbindet.¹⁵ Weitere Hinweise auf die persische Kultur, auf ihre heiligen Symbole, auf das *Avestā* und dessen Ausgaben und Übersetzungen findet Nietzsche bei Diogenes Laertius,¹⁶ Friedrich Max Müller¹⁷ und Jakob Wackernagel.¹⁸ Auch den ursprünglich zwischen 1868 und 1872 als Vorlesungen gehaltenen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* Jacob Burckhardts kann er charakteristische Gegebenheiten der avestischen und zoroastrischen Tradition entnehmen, die auch aus historisch-kultureller und politologischer Sicht dargestellt werden.¹⁹

Insbesondere aus Friedrich Max Müllers Untersuchungen zur vergleichenden Philologie und Religionswissenschaft erhält Nietzsche Zugang zu unzähligen Informationen über die Doktrinen Zoroasters, über die Studien der avestischen Sprache (*Zend*) und über die damals verfügbaren Ausgaben des Buches *Avestā*. Nach der ersten west-

10 Johann Figl, *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin 2007, 17–40, 66–77.

11 Theodor Bernhard Welter, *Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien und höhere Bürgerschulen*, Münster 1851–1854, Bd. I, 95.

12 Khosro Khazai Pardis, „Étude historique“, in: *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*, übers. v. Khosro Khazai Pardis, Paris 2011, 94 f.

13 Hüshang Meheregān, „Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche. Eine vergleichende Gegenüberstellung“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 291–308: 292.

14 In diesem Zusammenhang bezog sich Renan auf die Ausgabe des *Avestā*, die von Anquetil-Duperron verfasst worden war (Bd. I, II, 46), und auf die Berichtigungen durch Friedrich Spiegel in der *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*: Renan, *Vie de Jésus*, 200.

15 Renan, *Vie de Jésus*, 46 f. Vgl. Friedrich Max Müller, *Essays. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*, Bd. I, Leipzig 1869, 239.

16 Diogenes Laertius, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, hg. v. Giovanni Reale, Giuseppe Girgenti und Ilaria Ramelli, Mailand 2006, I [6–9], 13–15.

17 Müller, *Essays*, 60–93 und 106–161.

18 Jacob Wackernagel, *Ueber den Ursprung des Brahmanismus*, Basel 1877.

19 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, hg. v. Jacob Oeri, Berlin 1905, 108–110.

lichen Ausgabe von Anquetil-Duperron stellt Müller die fünf mehr oder weniger vollständigen Ausgaben vor und arbeitet deren Vorzüge und Nachteile heraus.²⁰ Die erste lithographierte Ausgabe veröffentlicht Eugène Burnouf 1829–1843 in Paris; die zweite in lateinischer Sprache publiziert Hermann Brockhaus in Leipzig; die dritte, deren Text mit originalen Zend-Zeichen geschrieben ist, erscheint 1851 unter der Leitung von Friedrich Spiegel; die vierte veröffentlicht Niels Ludwig Westergaard in Kopenhagen 1852–1854. Schließlich erwähnt Müller die deutsche Übersetzung von Spiegel. Da sie auf der Grundlage einer Ausgabe in Pahlavi erstellt wurde, hält Müller sie für genauer als die französische Edition von Anquetil-Duperron. Auf die erste deutsche Übersetzung des *Avestā*, die Johann Friedrich Kleuker bereits 1777 auf Basis der Ausgabe von Anquetil-Duperron anfertigte, geht Müller hingegen nicht ein.²¹ Allerdings kannte Nietzsche diese Ausgabe dank des Schulbuches von Welter bereits und konnte, derart vorbereitet, beim späteren Lesen der Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (1810–1812) von Friedrich Creuzer eine äußerst detaillierte Kenntnis der Thematik erlangen. Müller führt auch die These von Martin Haug an, wonach das *Avestā* in der ersten Rekonstruktion den *Zend*-Kommentar enthielt,²² der dann mit den tatsächlichen heiligen Büchern durcheinander geriet, obwohl er in einer wesentlich neueren Sprache verfasst war. Das Verdienst Haugs war die Schaffung einer Sammlung, der *Gāthā*,²³ in der er aus den zoroastrischen Schriften die ältesten Teile herausarbeitete, in denen das reine religiöse Gedankengut von Zoroaster enthalten ist.²⁴

Eine andere wichtige Quelle ist Ernest Renans *Histoire des origines du Christianisme* (1863–1883), insbesondere deren erster Band *Vie de Jésus*. Renan zeigt die konzeptionellen, historischen und theologisch-schriftlichen Ähnlichkeiten und Kontinuitäten zwischen der apokalyptischen Prophezeiung der „zwei Zeugen“²⁵ und der avestischen Prophezeiung der *Saošyānt*²⁶ unter Bezugnahme auf den großen zoroastrischen „Hazar“.²⁷ Dieses Motiv greift Nietzsche nicht nur in einem wichtigen Notat zur Begründung seines Protagonisten auf: „Ich mußte Zarathustra, einem Perser,

20 Müller, *Essays*, 76.

21 Müller, *Essays*, 110.

22 Müller, *Essays*, 110.

23 Martin Haug (Hg.), *Die fünf Gāthā's: oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Junger und Nachfolger*, Leipzig 1858–1860, Bd. II. Über die mögliche Kenntnis Nietzsches dieser ersten Ausgabe der *Gāthā*: Kathleen Marie Higgins, *Comic Relief. Nietzsche's Gay Science*, New York 2000, 151–164; Pardis, „Étude historique“, 94 ff.

24 Müller, *Essays*, 110–112.

25 Jona 4, 11; Offb., 11, 1–9. In diesen Bibelstellen begegnet auch das Bild der „großen Stadt“, an das Nietzsche im *Zarathustra* oft erinnert. Vgl. Gramzow, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, 76: „Anlehnung an die Bibel und das Avesta ist das Hauptmerkmal Nietzschescher Gedankenformung“.

26 Paul Du Breuil, *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, hg. v. Gian Luigi Blengino und Laura Giusti, Genua 1998, 255.

27 Renan, *Vie de Jésus*, 47. Vgl. Ernst Renan, *L'Antéchrist*, in: *Histoire des origines du Christianisme*, Paris 1873, Bd. IV, 468–472.

die Ehre geben: Perser haben Geschichte im Ganzen Großen g e d a c h t . Eine Abfolge von Entwicklungen, jeder präsidiert ein Prophet. Jeder Prophet hat seinen h a z a r , sein Reich von tausend Jahren.“ (Nachlass 1884, 25[148], KSA 11.53) Auch im *Zarathustra* selbst taucht dieser Hinweis auf: „Wer muss einst kommen und darf nicht vorübergehen? Unser grosser Hazar, das ist unser grosses fernes Menschen-Reich, das Zarathustra-Reich von tausend Jahren – –“ (Za IV, Das Honig-Opfer, KSA 4.298). Ernest Renan schrieb:

La Perse, depuis une époque ancienne, conçut l'histoire du monde comme une série d'évolutions, à chacune desquelles préside un prophète. Chaque prophète a son *hazar*, ou règne de mille ans (chiliasme), et de ces âges successifs, analogues aux millions de siècles dévolus à chaque bouddha de l'Inde, se compose la trame des événements qui préparent le règne d'Ormuzd. Mais cet avènement sera précédé de terribles calamités. Dahak (le Satan de la Perse) rompra les fers qui l'enchaînent et s'abattrà sur le monde.²⁸

Renan schlug eine weitere Annäherung mit der Doktrin der Zeitzyklen vor, welche in Indien jedem Buddha anvertraut wurden. Nietzsche notiert ohne weiteren Kontext „Metteyya“ (Nachlass 1882, 2[1], KSA 10.43) und verweist damit auf *Maitreya*, die letzte herrliche der Erscheinungen, der heiligen Wohnstätte vorsitzend, die auch Friedrich Max Müller erwähnt.²⁹ Mit seiner Darstellung der Größe des jüdischen Volkes unterstrich Renan, der bedeutende französische Religionshistoriker, dessen spirituelle Schuldigkeit gegenüber der ältesten persischen Kultur.³⁰ Renan kommentierte diese Passagen, in denen der Drache *Dahak* deutlich erwähnt wird, und verwies auf den zwölften *Yašna* des *Avestā* sowie auf eine berühmte Passage in Plutarchs *De Iside et Osiris*,³¹ die der zoroastrischen Auffassung gewidmet ist.

Der Orientalist Jacob Wackernagel, der 1876 die *venia legendi* für griechische Philologie und Sanskrit erworben hatte und 1879 Nietzsches Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Klassische Philologie in Basel wurde, verwies in *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* (1877) auf Zoroaster und auf den entscheidenden Einfluss iranischer Riten auf den Brahmanismus.³² In dem Widmungsexemplar dieser Abhandlung im Bestand von Nietzsches Bibliothek drückt der Verfasser dem Kollegen gegenüber

²⁸ Renan, *Vie de Jésus*, 47 f. Siehe auch Martin Litchfield West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, übers. v. Giovanni Giorgini, Bologna 1993, 255–257.

²⁹ Siehe Hermann Oldenberg, *Buddha. Sein Leben, Sein Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881 [BN C350]. Vgl. Müller, *Essays*, 239.

³⁰ Renan, *Vie de Jésus*, 46 f. Siehe auch: Andrea Orsucci, *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Pisa 2012, 165 f.

³¹ Plutarch, *De Iside et Osiris*, [46 f.], 110–112. Siehe auch Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 708 f. Friedrich Creuzer berichtete seinerseits im ersten Band seiner *Symbolik* in vollem Umfang über den Auszug aus *De Iside et Osiris*, der als Ausgangspunkt für die Behandlung der Dämonologie, Kosmogonie und Eschatologie der mittelpersischen Religion dient und damit für die Erklärung der sieben *Ameša Spenta* „Amshaspand“, von denen *Mazdā* „der erste“ und wichtigste ist. Vgl. Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 702 f.

³² Janz, *Vita di Nietzsche*, Bd. I, 261.

seine Dankbarkeit aus,³³ vermutlich für wertvolle methodologische Hinweise.³⁴ Wackernagel stellt die Ausbreitung des zoroastrischen Kultes in Griechenland³⁵ und im alten Rom als weitere Entwicklungen des brahmanischen Kultes dar. In Anlehnung an Creuzers vergleichend-synkretistische Methode entwickelte Wackernagel eingehende Ausführungen über *Fravaši*,³⁶ über das Ritual des Offertoriums, über das heilige Symbol des Baumes und über das mazdaische *Haoma* – das Gefäß des Überflusses und das Getränk der Unsterblichkeit, das vielfach als „außergewöhnliche eucharistische Präfiguration“³⁷ bezeichnet wird –, indem er wichtige Parallelen auch zum griechischen Kult aufzeigt.

Friedrich Creuzer schließlich beschrieb detailliert den gesamten symbolisch-doktrinären Komplex des Zoroastrismus bis zu dessen Umwandlung in einen geheimen Kult in der römischen Zeit. Er stellte die zoroastrische Ethik, die Theologie und dessen avestisch-rituelle Struktur dar, indem er sich ständig auf das *Avestā* von Anquetil-Duperron in der Übersetzung von Kleuker bezog. Laut Creuzer erinnerte die zoroastrische Ethik-Metaphysik, die auf dem Antagonismus zwischen *Mazdā* und *Angra Mainyu* beruhte und sich radikal von der stillen vedischen Vision des Absoluten distanzierte,³⁸ sehr deutlich an die Lehren von Empedokles³⁹ und Heraklit.⁴⁰

33 Vgl. Campioni / D'Iorio / Fornari / Fronterotta / Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, 647 [BN C628].

34 Louis Renou, „Jacob Wackernagel et les études indiennes“, in: *Journal Asiatique* 230 (1938), 279–289: 279 f. Vgl. Marco Brusotti, „Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels *Über den Ursprung des Brahmanismus*“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 222–242: 223 f. 1880 bat Nietzsche seinen Freund Franz Overbeck um folgende Zusendung: Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre* (1872) sowie Overbecks eigene Schrift *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873) und Wackernagels Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus*. Siehe: Janz, *Vita di Nietzsche*, Bd. II, 46.

35 In diesen Untersuchungen waren die Parallelen zu den Formen des griechischen Kultes keineswegs nebensächlich: Wackernagel, *Ueber den Ursprung des Brahmanismus*, 24 f. Siehe Nietzsche *Il servizio divino dei Greci (Der Gottesdienst der Griechen)*, hg. v. Manfred Posani Löwenstein, Mailand 2012.

36 Michael Stausberg, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, übers. v. Riccardo Nanini, Rom 2013, 50–54.

37 René Guénon, *Simboli della scienza sacra*, übers. v. Francesco Zambon, Mailand 2013, 29 ff.; Gen., 46, 5–5. Von Nietzsches Quellen bezogen sich Friedrich Max Müller, Creuzer und Voltaire auf das Bild des Bechers in Hinblick auf die zoroastrische Tradition: Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 671 und 726; „Voltaire's“ [sic!], *Sämtliche Schriften*, Berlin 1786, Bd. III, 266–268 [BN C148].

38 Heraklit, *Dell'origine*, hg. v. Angelo Tonelli, Mailand 2005, [Fr. 22], 67. Vgl. Za I, Vom Krieg und Kriegsvolke; Vom Freunde; Za II, Von den Taranteln.

39 Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 700–707. Vgl. Du Breuil, *Zarathustra (Zoroastro)*, 176 f. *Der Tod des Empedokles* von Friedrich Hölderlin ist eine der inspirierenden Quellen von Za III, Von alten und neuen Tafeln 8. Nietzsche liest dieses Werk in der Ausgabe von Christoph Theodor Schwab, in: *Ausgewählte Werke*, Stuttgart 1846, Bd. I [BN C596]. Über Nietzsches Versuch, eine Tragödie über Empedokles zu verfassen, in der „frühe Vorboten des Zarathustra“ aufscheinen, siehe: Giuliano Campioni, *La morale dell'eroe*, Pisa 2008, 37 f.

40 Zum Ausdruck des kosmischen ‚großen Jahres‘ (vgl. Za III, Der Genesende 2), der für die avestische Tradition charakteristisch ist, siehe unter Nietzsches Lektüren: August Gladisch, *Herakleitos und*

Vor dem Hintergrund dieser Lektüren und Kontexte Nietzsches erscheinen auch die Aussagen in seinem retrospektiven biographischen Werk *Ecce homo* in einem anderen und klareren Licht:

Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde der ersten Immoralisten, der Name Zarathustra bedeutet: denn was die ungeheure Einzigkeit jenes Persers in der Geschichte ausmacht, ist gerade dazu das Gegenteil. Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehen, – die Übersetzung der Moral in's Metaphysische, als Kraft, Ursache, Zweck an sich, ist sein Werk. Aber diese Frage wäre im Grunde bereits die Antwort. Zarathustra schuf diesen verhängnisvollsten Irrthum, die Moral: folglich muss er auch der Erste sein, der ihn erkennt. [...] Seine Lehre und sie allein hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend – das heisst den Gegensatz zur Feigheit des „Idealisten“, der vor der Realität die Flucht ergreift, Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leibe als alle Denker zusammengenommen. Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, das ist die persische Tugend. – Versteht man mich? ... Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra. (EH, Warum ich ein Schicksal bin 3)

Die Wahrhaftigkeit und der Mut Zarathustras sind nicht nur genau jene ethischen Merkmale, welche der Transformation durch den ursprünglichen Irrtum des Persers, die metaphysisch-moralische Vision der Welt begründet zu haben, nachträglich einen Sinn verleihen. Sie gehören auch zum Grundbestand des Zoroastrismus. Diese persischen Tugenden kannte Nietzsche schon seit seiner Gymnasialzeit aus dem Schulbuch von Welter sowie aus den Historien Herodots.⁴¹ Dieselben Informationen fanden sich auch in den literarischen Quellen *West-östlicher Divan* (1819/1827) von Johann Wolfgang von Goethe⁴² und im *Don Juan* (1819–1824) von Lord Byron.⁴³ Im Jahre 1874 schreibt Nietzsche: „Perser: gut schießen, gut reiten, nicht borgen und nicht lügen“ (Nachlass 1874, 32[82], KSA 7.785), eine Passage, die er für den *Zarathustra* nutzte: „„Wahrheit reden und gut mit Bogen und Pfeil verkehren“ – so dünkte es jenen Volke zugleich lieb und schwer, aus den mein Name kommt – der Name, welcher mir

Zoroaster. Eine historische Untersuchung, Leipzig 1859, 42f. Gladisch benennt zur Begründung seiner These: *Delle Vite de filosofi* von Diogenes Laertius, *Divinae Institutiones* von Laktanz und *Praeparatio evangelica* von Eusebius: „[Θεόπομπος] ὃς καὶ ἀναβιώσασθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀθανάτους ἔσεσθαι, καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσει διαμενεῖν. ταῦτὰ δὲ καὶ Εὐδημος ὁ Ῥόδιος ἱστορεῖ. Ἐκατοῖος δὲ καὶ γενητοὺς τοὺς θεοὺς εἶναι κατ' αὐτούς“ (Diogenes Laertius, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, I [9], 14). Siehe auch Michael Skowron, „Nachweis aus Gladisch, August: *Herakleitos und Zoroaster*“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 373. Vgl. Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 798, und Müller, *Essays*, 137. Siehe auch West, *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, 104.

⁴¹ Herodotos von Halikarnassos, *Geschichte*, übers. von Adolf Schöll, Stuttgart 1875, I, 136, 2 [BN C38b].

⁴² Johann Wolfgang von Goethe, *Der west-östliche Divan*, in: *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1856, Bd. IV, 171f. [BN C581b-2].

⁴³ George Gordon Byron, *Don Juan*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. Adolf Böttger, Leipzig 1864, XVI, I.

zugleich lieb und schwer ist.“ (Za I, Von tausend und Einem Ziele) Aus diesen ersten Bemerkungen erkennt man, dass Nietzsche nicht nur oberflächliche Kenntnisse der ursprünglichen Gestalt des Zoroaster gehabt haben kann. Sie zeigen auch, dass seine Kenntnis nicht, wie mitunter versucht wurde, allein auf jenes „Das ist es!“ am Rande der *Essays* (1841–1844) von Ralph Waldo Emerson zurückgeführt werden kann, auch wenn die Stelle natürlich einschlägig ist⁴⁴:

Wir verlangen, daß ein Mensch so groß und säulenförmig in der Landschaft dastehe, daß es berichtet zu werden verdiente wenn er aufstünde und seine Lenden gürtete und einem anderen solchen Orte zueilte. Die glaubwürdigsten Bilder scheinen uns die von großen Menschen zu sein, die bei ihrem ersten Erscheinen schon die Oberhand hatten, und die Sinne überführten; wie es dem morgenländischen Weisen erging, der gesandt war, die Verdienste des Zaratustra oder Zoroaster zu erproben.⁴⁵

Berücksichtigt man Nietzsches Kenntnis der avestischen Literatur, erklären sich auch seine Überlegungen zur Etymologie des Namens Zarathustra. Ein Brief an Peter Gast vom 23. April 1883, als die ersten Bücher vom *Zarathustra* bereits geschrieben waren, wurde vielfach rezipiert: „Heute lernte ich zufällig, was „Zarathustra“ bedeutet: nämlich „Gold-Stern“. Dieser Zufall machte mich glücklich. Man könnte meinen, die ganze Conception meines Büchleins habe in dieser Etymologie ihre Wurzel: aber ich wußte bis heute nichts davon“ (Nr. 406, KSB 6.366). Michael Stausberg berichtet über diese Etymologie und unterstreicht, dass die von Nietzsche angegebene Bedeutung in den nachfolgenden intellektuellen Entwicklungen nicht ohne Einfluss geblieben sei, obwohl die Quelle dieser Informationen weitgehend unbekannt und ohne Berücksichtigung geblieben sei.⁴⁶ Die Etymologie ‚Gold-Stern‘ für den Namen des Propheten entsprach allerdings genau jener, die schon Anquetil-Duperron 1771 aufgrund seiner Studien zur persischen Religion, zur Parsi-Sprache und zu den Texten des *Avestā* in seinem *Vie de Zoroaster* vorgeschlagen hatte.⁴⁷ Kleuker schrieb in der Übersetzung der philologischen Rekonstruktionen von Anquetil-Duperron:

⁴⁴ Higgins, *Comic Relief*, 151–166 und 209. Siehe auch KSA 14.280 f.

⁴⁵ Ralph Waldo Emerson, *Versuche*, Hannover 1858, 351 [BN C701]. Vgl. Za IV, Das Zeichen, und Peter Villwock, „Zarathustra. Anfang und Ende einer Werk-Gestalt Nietzsches“, in: Peter Villwock (Hg.), *Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Basel 2001, 1–34: 17. Siehe auch KGW VI 4.863 (Nachbericht), und Benedetta Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Rom 2006, 87.

⁴⁶ Michael Stausberg, *Faszination Zarathustra*, Bd. II, Berlin 1998, 960 f. Vgl. Mariani, *Come un sole al mattino*, 287–296.

⁴⁷ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 4; Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 4. Siehe auch Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 667. Vgl. Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, „Recherches sur les anciennes langues de la Perse“, in: *Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres* 31 (1768), 339–441: 387. Eine Übersetzung dieser Dissertation von Anquetil-Duperron wurde in den zweiten Band von Kleukers *Avestā* aufgenommen: Johann Friedrich Kleuker, „Untersuchungen über die alten Sprachen Persiens“, in: Kleuker, *Zend-Avesta*, Bd. II, 29–96. Insbesondere für die Präsentation und Diskussion der Etymologie ‚Stern des Goldes‘ siehe auch: Kleuker, *Zend-Avesta*, Bd. II, 64, und Kleuker, *Zend-Avesta*,

In Zerethoschro liegt Zere und thaschtre. Teschtre – ein Stern, dessen lobpreisung s. Jescht 87. Er schenkt Regen und war einst Sieger der ben den Dews Eposche und Eescheme, die der Natur den ihrem Werden den Regen nehmen wollten. Zere – ist Gold; und Gold ist Symbol alles Segens, alles Glanzes. Zerethoschtro – Goldstern – Stern des Glanzes – Segens –⁴⁸

Ähnlich verhält es sich mit dem rätselhaften Verweis auf den See Urmi, der sich bereits in einem Notat aus dem Jahre 1881 findet: „Zarathustra, geboren am See Urmi [1], verliess im dreissigsten Jahre [2] seine Heimat, gieng in die Provinz Aria und verfasste in den zehn Jahren seiner Einsamkeit im Gebirge den Zend-Avesta.“ (Nachlass 1881, 11[195], KSA 9.519) Im Aphorismus „Incipit tragoedia“ der *Fröhlichen Wissenschaft* wird der See Urmi nochmals erwähnt (FW 342). Zum Auftakt von *Also sprach Zarathustra* taucht dieses Erzählmotiv wieder auf, allerdings ohne expliziten Verweis auf den Namen des Sees:

Als Zarathustra dreissig Jahr alt war [2], verliess er seine Heimat und den See seiner Heimat [1] und gieng in das Gebirge. Hier genoss er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz [3], – und eine Morgens stand er mit der Morgenröthe auf, trat vor die Sonne hin und sprach zu ihr also: „Du grosses Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht Die hättest, welchen du leuchtest! Zehn Jahre kamst du hier herauf zu meiner Höhle: du Würdest deines Lichtes und dieses Weges satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange. Aber wir warteten deiner an jedem Morgen, nahmen dir deinen Überfluss ab und segneten dich dafür. Siehe! Ich bin meiner Weisheit [4] überdrüssig, wie die Biene, die Honigs zu viel gesammelt hat, ich bedarf der Hände, die sich ausstrecken. (Za I, Zarathustra's Vorrede 1)⁴⁹

Paolo D'Iorio zeigt, wie in dieser Bemerkung eine Passage aus der *Culturgeschichte* von Hellwald zu erkennen ist, die folgendermaßen lautet: „Im dreißigsten Lebensjahre verließ er die Heimat, zog östlich in die Provinz Aria und verbrachte dort zehn Jahre in der Einsamkeit des Gebirges mit der Abfassung des Zend-Avesta beschäftigt.“⁵⁰ Der Historiker und Geograf Hellwald erwähnt allerdings den See Urmi in den wenigen Zeilen, die er Zoroaster und seiner Lehre widmet, nicht. Diese Angaben finden sich hingegen in Anquetil-Duperrons *Vie de Zoroastre* ebenso wie in einer im Umfeld der Académie royale des sciences in Paris veröffentlichten Einführung, von welcher

(LXXXVII *Jesch* *Taschter*), Bd. II, 209. Dieses Etymon wird auch heute noch von den Zoroastriern verwendet: Pardis, „Étude historique“, 40. Vgl. Weichelt, *Zarathustra-Kommentar*, 294, und Hellwald, *Culturgeschichte*, 128.

⁴⁸ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 4.

⁴⁹ Vgl. Gramzow, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, 92: „Zoroaster und Zarathustra sind beide Sonnenanbeter, beide preisen die Morgenröte, das Licht der Sterne, den Adler und die Kuh [...]. Berg und Wind nehmen in ihren Lehren eine hervorragende Stelle ein. Beide kennen das Honigopfer.“

⁵⁰ Hellwald, *Culturgeschichte*, 128. Siehe Paolo D'Iorio, „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 395–401: 397. Hellwald selbst stützt sich auf Anquetil-Duperron und verweist auf dessen *Vie de Zoroastre*. Siehe Hellwald, *Culturgeschichte*, 130.

Kleuker dann in seiner bereits erwähnten Ausgabe des *Avestā* auch eine zeitnahe Übersetzung vorschlug.⁵¹ Keine andere sichere Quelle Nietzsches gab diese wichtigen Informationen zu Zoroaster wieder.

Die bisher veröffentlichten Untersuchungen haben in Hellwalds Text die Quelle für weitere wichtige thematische und terminologische Übereinstimmungen zwischen den von Nietzsche entworfenen Figuren und denen der Religion des alten Persers identifizieren können.⁵² Auch im Falle des Etymons ‚Gold-Stern‘ wurde auf dieses Werk verwiesen. Die Lektüre von *Vie de Zoroastre* von Anquetil-Duperron erlaubt jedoch, terminologische und narrative Zusammenhänge zwischen den historischen Figuren und denjenigen Nietzsches zu finden, die weit über die bloße Wiederaufnahme literarischer Motive aus einem engen Exkurs wie jenem der *Culturgeschichte* hinausgehen. Zieht man den Text *Vie de Zoroastre* hinzu, zeigt sich, wie Hellwalds Passage von Nietzsche verbunden wurde mit der Rekonstruktion Anquetil-Duperrons, die der französische Orientalist auf der Grundlage der im sechzehnten Kapitel der *Zerdust-Namah* enthaltenen Informationen geschaffen hat:

So ein Jüngling wie Zoroaster, dessen Herz nicht durch Erdenschätze nach Vergnügungen seines Alters warm wurde, fand keine Luft im Umgange der Einwohner von Urmi [1], die meist noch Zauberei hörten. In der Weisheit [4] fand er seine Freude und Trost bis ins zwanzigste oder fünf und zwanzigste Jahr [...]. Im dreißigsten Jahr [2] trieb ihn sein Herz nach Iran; er reiste aber nur durch; besondern Umgang mit Ormuzd hatte er noch nicht gehabt. Wahrscheinlich zog er dahin zurück, nachdem er *Z e n d - A v e s t a* vom Himmel bekommen hatte. Zoroaster zog aus von Urmi [1] in Begleitung einiger der Seinigen und kam mit ihnen an die Ufer eines Flusses (Araxes). Wie er kein Schiff habe, ward sein Herz [3] von Schmerz zusammenzogen: er betrübte sich darüber, daß edle Weiber vor der Menge des Ufers entblößt erscheinen sollten [...]. Er zog hierauf in den Gebirge zurück, um den Allerhöchsten zu befragen und in tiefer Ruhe bei sich zu betrachten, was er seinem Vaterlande verkündigen wollte.⁵³

Hinsichtlich der Frage, ob Nietzsche diesen Text sicher kannte, muss daran erinnert werden, dass die Aufzeichnungen zur Ausarbeitung des ersten Buches des *Zarathustra* verlorengegangen sind oder zerstört wurden.⁵⁴ Die große und bis ins Detail gehende Nähe der Texte spricht allerdings entschieden dafür, dass Nietzsche das *Avestā* in der deutschen Ausgabe von Kleuker gekannt haben muss, zumal er auch genaue Verweise

⁵¹ Siehe Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 5, 20 und 52, und Anquetil-Duperron, „Recherches sur les anciennes langues de la Perse“, 374 ff. Vgl. Kleuker, „Untersuchungen über die alten Sprachen Persiens“, 56, und Kleuker, *Leben Zoroasters*, 5 und 14 ff.

⁵² Vgl. Paolo D'Iorio, „Ontologia e gnosologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche“, in: *Studia Nietzscheana* (2014), 370.

⁵³ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 14–16; Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 19–22. Wenig davor wurde wie folgt präzisiert: „U r m i in Aderbedjan war wohl die Geburtsstadt Zoroasters. Dies paßt sich zu seinem Beinamen Meder, Perser, Perso = Meder.“

⁵⁴ *Opere di Friedrich Nietzsche*, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. VII.I, Mailand 1982, 349.

auf den Seiten von August Gladisch finden konnte.⁵⁵ Einige wichtige Informationen, die er verwendet, gibt es in keiner anderen Quelle als im *Avestā*.⁵⁶

Wie der alte Prophet, so sammelt auch Nietzsches Zarathustra seine Weisheit, um sie dann dem Volk zu schenken.⁵⁷ Beide leben in einer Höhle: „Diese Höhle sollte ihm ein Bild seyn der Weltschöpfung durch Mithra, und die Dinge, die in ihr nach abgemessenen Entfernungen von einander lagen, sollten die Elemente und Klimate abbilden.“⁵⁸ Der Rückzug Zarathustras in die Einsamkeit wurde von Anquetil-Duperron⁵⁹ in der Übernahme einer Passage des *Horatio Borystenitica* von Dion Chrysostomos dokumentiert. Diese erläuterte, dass der Rückzug des Propheten in die Einsamkeit der Berge, an einen Ort, an dem sein Treffen mit Gott stattfindet, vom Prinzip der Liebe (*eros*) zur Weisheit und Gerechtigkeit begründet war.⁶⁰ In *Also sprach Zarathustra* muss der zum Löwen gewordene Geist (Za I, Von den drei Verwandlungen) wie der alte Zoroaster mit einem großen Drachen kämpfen.⁶¹ Das ist ein typisch zoroastrisches Bild des Bösen, von dem das *Avestā* erzählt und das ebenso von Creuzer beschrieben⁶² wie von Renan im apokalyptischen Sinne erwähnt wird. Außerdem wird die avestische und gathische Lehre der drei guten Dinge (gute Gedanken, gute Worte und gute Taten) und der drei bösen Dinge (böse Gedanken, böse Worte und böse Taten) von Nietzsche erwähnt und an seine Kritik der Moral im Titel eines spezifischen Kapitels von Zarathustra angepasst: „Von den drei Bösen“. Es ist daher sicher kein Zufall, dass sein *Zarathustra* im psychologisch-existentialen Sinn den „kleinen Gedanken“ und die „böse That“ erwähnt (Za II, Von den Mitleidigen, KSA 4.114 f.). Im *Zarathustra* erscheint auch das zoroastrische Bild der Brücke.⁶³ Dieses nimmt nach der persischen Tradition (*Chinvad*) die Seele nach dem Tod auf: Beim Überqueren der Brücke reinigen sich die Seelen schrittweise von ihren Sünden. Je reiner das Leben einer Seele war, desto leichter ist es für sie, die Brücke zu überqueren und in den Himmel aufzufahren. Auch in diesem Zusammenhang zeigen sich die Verbindung zur avestischen Tradition und deren Besonderheit. Nietzsche spricht von Tod und Tugend bei der Überquerung

55 Siehe etwa Gladisch, *Herakleitos und Zoroaster*, 5.

56 Auch Carl Gustav Jung ist der Auffassung, dass Nietzsche mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit spezifische Studien zum *Zend-Avesta* durchgeführt hat: Carl Gustav Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934–39*, hg. v. James L. Jarrett, übers. v. Alessandro Croce, Bd. I, Turin 2011, 6.

57 Vgl. Kleuker, *Leben Zoroasters*, 14.

58 Kleuker, *Leben Zoroasters*, 21; Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 28. Vgl. Higgins, *Comic Relief*, 151–166, und Jean Varenne, *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Paris 2006, 110.

59 Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 27 f.

60 Dion Chrysostomos, *Borystenitica* XXXVI (1784), 448 [37–43], 92–93. Vgl. Za I, Zarathustra's Vorrede 12.

61 Siehe auch Za II, Von der Menschen-Klugheit; Nachlass 1883, 9[17], KSA 10.350.

62 Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 724 f.

63 Vgl. Johann Friedrich Kleuker, *Bun – Dehesch*, in: *Zend-Avesta. Ouvrage de Zoroaster*, 74 und 115. Siehe auch Stausberg, *Zarathustra e lo Zoroastrismo*, 47 f.

der Brücke: „Ich liebe Den, welcher nicht einen Tropfen Geist für sich zurückbehält, sondern ganz der Geist seiner Tugend sein will: so schreitet er als Geist über die Brücke.“ (Za I, Zarathustra's Vorrede 4)

Die Fortsetzung von „Zarathustra's Vorrede“ erinnert an einen Aspekt der Rekonstruktion von Anquetil-Duperron, über den in der Synthese von Hellwald nicht berichtet wurde, nämlich an den Hinweis auf einen ‚Herzenswandel‘, mit dem Nietzsche im Prolog die Erzählung fortsetzt, nachdem er gleich zu Beginn vom Rückzug Zarathustras in die Einsamkeit gesprochen hatte. In der Erzählung von Anquetil-Duperron empfängt Zoroaster vom Himmel⁶⁴ das *Zend-Avesta* und erreicht vom See Urmi aus in Begleitung mehrerer Familienmitglieder das nahe Ufer des Flusses Araxe. Als er dort kein Schiff erblickt, zieht sich sein Herz vor Schmerz zusammen. Auch Nietzsches Zarathustra muss das andere „Ufer“ erreichen, und sein spiritueller Weg ist durch eine erste Durchquerung der „Wüste“ bestimmt (Za I, Von den drei Verwandlungen).⁶⁵ Auch diese Informationen, insbesondere die Passage von Zoroaster in der Wüste,⁶⁶ finden sich in keiner anderen gesicherten Quelle Nietzsches als im *Zend-Avesta*:

Im dreißigsten Jahre [2] seines Lebens durchzog er Iran, und war darauf zehn Jahre lang den Augen der Perser unsichtbar. Die Parsen lassen ihn zum Thron Gottes entzückt werden. Hier schrieb er verschiedene seiner Bücher, die er vielleicht schon auf Albordj oder in Chaldäa angefangen hatte. In den Gebirgen lebte er in Abgezogenheit. Der zwanzigjährige Aufenthalt in der Wüste, da er sich mit Käse unterhielt, gehört vielleicht in die Zeit von 20 zu 40.⁶⁷

Wie der alte Perser, fällt Nietzsches Zarathustra, dem alten Boten gleich, in tiefen Schlaf, wo ihm zum Teil die eigenen Feinde erscheinen und sich im Folgenden die Bedeutung des eigenen Träumens offenbart.⁶⁸ Auch er gibt sich mehrmals den Tränen hin,⁶⁹ erspäht ein großes „Meer“⁷⁰ (Za III, Der Wanderer, KSA 4.195), unternimmt aber vor allem eine Reise in die Hölle, beschrieben als „Feuerberg“⁷¹:

Zoroaster sahe auch Ahrimans Gestalt in der Hölle und erlösete aus diesem Reich der Finsterniß einen Menschen, der Gute und Bose gethan hatte [...]. Zoroaster sahe nun – voll göttlicher Weisheit – einen Feuerberg und mußte hinein; er ging schadlos durch.⁷²

⁶⁴ Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 33.

⁶⁵ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 12.

⁶⁶ Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 60 f. Ernst Renan, der sich auf den 19. *Fargard* des *Avestā* aus der Ausgabe von Anquetil-Duperron bezieht, bemerkt, wie die Erfahrung der Begegnung mit den Dämonen in der Wüste die christliche Erzählung mit der avestischen verbindet: Renan, *Vie de Jésus*, 114.

⁶⁷ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 40 f. Vgl. Nachlass 1883, 13[23], KSA 10.469: „Immer zehn Jahre dazwischen. Einsamkeit.“

⁶⁸ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 15 f. Vgl. Za II, Der Wahrsager.

⁶⁹ Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 19–21.

⁷⁰ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 16; Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 21.

⁷¹ Vgl. Gramzow, *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, 92: „Zoroaster kennt einen Wasserhund, Zarathustra einen Feuerhund“.

⁷² Kleuker, *Leben Zoroasters*, 18; Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 24.

Es giebt eine Insel im Meere – unweit den glückseligen Inseln Zarathustra's – auf welcher beständig ein Feuerberg raucht; von der sagt dem Volk, und sonderlich sagen es die alten Weibchen aus dem Volke, dass sie wie ein Felsblock vor das Thore der Unterwelt gestellt sei (Za II, Von grossen Ereignissen, KSA 4.167).

Zur Konstruktion der hier von Nietzsche entwickelten Bilder tragen – ähnlich wie in „Zarathustra's Vorrede“ – zwei verschiedene Quellen bei: Die erste Quelle ist eine Geschichte aus Justinus Kerners *Blätter aus Prevorst* (1831–1839), von Nietzsche in seiner Jugendzeit gelesen.⁷³ Die andere Quelle ist *Zoroaster's Leben*. Nietzsches Perser lernt die Realität der Hölle und ihre Dynamik kennen, indem er sie mit dem universellen und zoroastrischen Bild des Vulkans assoziiert, eben jenes Feuerbergs, an dem der alte Gesandte von *Mazdā*, der dort auf *Ahrimán* traf, das Böse in Gestalt eines Feuerhundes beschwört. Auch das Zelebrieren des Lachens und der Freude im *Zarathustra* (Za IV, Vom höheren Menschen 20) ist tief in der Tradition von Zoroaster verwurzelt.⁷⁴ Die Legende erzählt, dass bereits bei seiner Geburt auf seinem Gesicht ein leuchtendes Lächeln lag. Anquetil-Duperron verweist auf die Erzählung von Plinius dem Älteren und Solino, die auch von Augustinus in *De civitate Dei*⁷⁵ übernommen wurde: „Kaum geboren lächelte der Knabe, das wunderte alle Welt und weissagte große Dinge daher. Plinius und Solinus sagen dasselbe mit dem Zusatz, [...] daß die darauf ruhende Hand sich gehoben zum Vorzeichen der künftigen Größe seiner Kenntnis und Weisheit.“⁷⁶

Dasselbe „Honig-Opfer“, das dem *Zarathustra*-Kapitel seinen Titel verleiht, stellte, wie Creuzer in seiner *Symbolik* mit Bezug auf Porfirio erklärt, eine spezifische Phase des späten mithraischen Kultes dar, der eingeführt wurde, damit die Eingeweihten Zugang zur „Würde des Perses“⁷⁷ erhalten konnten. Die nachdrückliche symbolische Relevanz des ersten Kapitels des vierten Teils des *Zarathustra* („Das Honig-Opfer“)⁷⁸ ist mit seinem Bezug auf das überlieferte persisch-mithraische Ritual offensichtlich.⁷⁹

⁷³ Justinus Kerner, *Blätter aus Prevorst*, Bd. IV, Karlsruhe 1833, 57f. Laut Jung ergreift Nietzsche diesen Schritt unter dem Druck eines unbewussten Gedächtnisphänomens, was ein besonderer Fall von Kryptomnesie wäre: Jung, *Lo Zarathustra di Nietzsche*, 1294. Für eine ausdrückliche konzeptionelle Bezugnahme auf die besondere Szene des Kapitels des *Zarathustra* vgl. Nachlass 1883, 13[23], KSA 10.469. Eine detaillierte, genaue und erschöpfende Analyse der Studien und der verschiedenen Hypothesen zu dieser Quelle Nietzsches findet sich in: Gabriella Pelloni, „Kryptomnesie und literarisches Gedächtnis. Zu einem vergessenen Kapitel aus Nietzsches *Zarathustra*“, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2015, 207–239.

⁷⁴ Vgl. Stausberg, *Zarathustra e lo zoroastrismo*, 33.

⁷⁵ Augustinus, *De Civitate Dei contra Paganos*, [XXI, 14].

⁷⁶ Kleuker, *Leben Zoroasters*, 10; Anquetil-Duperron, *Vie de Zoroastre*, 13.

⁷⁷ Creuzer, *Symbolik*, Bd. I, 755.

⁷⁸ Vgl. Nachlass 1884, 28[36], KSA 11.314, und Graziano Biondi, *Guida ai simboli dello Zarathustra. L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, Rom 2001, 112.

⁷⁹ Vgl. Porfirio, *L'antro delle Ninfe (de antr. Nymph.)*, hg. v. Laura Simonini, Mailand 2010, [13], 54: „σύμβολα δὴ ἔστω ὑδριάδων νυμφῶν οἱ λίθινοι κρατῆρες καὶ ἀμφιφορεῖς. Διονύσου μὲν γὰρ σύμβολα

Die Bezüge auf Details der parsischen Texte sind vielfältig. Insgesamt tragen sie dazu bei, die Rolle der Zarathustra-Figur im Denken Nietzsches zu verstehen. Nietzsche schrieb in *Ecce homo*, dass nur Zarathustra, wie bereits zitiert, in seiner Selbstüberwindung in der Lage sein kann, sein eigenes Missverständnis der Moral zu beheben (EH, Warum ich ein Schicksal bin 3).⁸⁰ Zarathustras Reden und Gesänge präsentieren eben diese Rückkehr, die zugleich einen Neuanfang darstellt. Nicht dem Wert der ethischen Kategorien, sondern vielmehr dem gewaltsamen Vorgehen jener, die sich selbst zu Unrecht für gut erklären (EH, Za 3), wird hier widersprochen. Der Zoroastrier und Perser Khosro Khazai Pardis merkt an:

On a souvent prétendu que le Zarathoustra de Nietzsche n'était que le porte-voix du philosophe et que la pensée exprimé dans *Ainsi parlait Zarathoustra* déformait le propos du Zarathoustra historique. Il y a évidemment un peu de vérité dans cette affirmation, mais – c'est en tout cas notre thèse – un peu seulement. L'esprit des *Gathas* est partout visible dans l'œuvre de Nietzsche et il serait plus exact, à notre avis, de dire que Nietzsche a transposé, avec génie, dans son époque, le XIX^e siècle européen, et dans sa culture la doctrine, le langage poétique et prophétique ainsi que le parcours existentiel des *Gathas*.⁸¹

Von den *Gāthā* bis zum *Avestā*, vom *Leben Zoroasters* bis zu den damit verbundenen kritisch-vergleichenden Studien konnte Nietzsche, lange bevor er das schrieb, was oft als sein „Meisterwerk“ bezeichnet wird, die persische Tradition umfassend und detailliert kennenlernen. Er war in der Lage, sie zugleich in einer interkulturellen, interreligiösen, philosophischen und literarischen Perspektive zu kontextualisieren. Sicher wird es auch zahlreiche literarische Quellen geben, die beschreibende und konzeptuelle Elemente enthalten: Die Referenzen von Emerson, Voltaire, Byron und Goethe werden Nietzsche weitere Anregungen sowohl poetisch-narrativer als auch historiographischer und philosophischer Natur geliefert haben. Aber daneben kannte und berücksichtigte Nietzsche insbesondere auch eine Reihe von Texten und Studien zur avestischen Tradition.

ταῦτα, ἀλλ' ὄντα κεραμεᾶ, τοῦτ' ἔστιν ἐκ γῆς ὠπτημένα• ταῦτα γὰρ φίλα τῇ παρὰ τοῦ θεοῦ δωρεᾷ τῆς ἀμπέλου, ἐπεὶ ἀπὸ πυρὸς οὐρανίου πεπαίνεται ταύτης ὁ καρπός.“ Die Figur des Dionysos ist auf mehreren Seiten mit der zoroastrischen von Mithras verbunden. Laura Simonini schreibt diesbezüglich: „nell'arte mithraica Dioniso associato o identificato con Mithra, rappresenta il *soma* o *haoma* indoiraniano, la sacra bevanda infuocata che conferisce immortalità. Miele, *soma*, *haoma* hanno analoghe valenze simboliche: nel *De antro* l'accento al vino non è sviluppato, perché da un lato il vino – di introduzione relativamente recente – è sostituito dal miele“ (Laura Simonini, *Commento*, in: Porfirio, *L'antro delle Ninfe (de antr. Nymph.)*, 146 f.). Siehe auch Homer, *Ilias*, [XIV, 396].

⁸⁰ Vgl. Za III, Von alten und neuen Tafeln 7; Za IV, Vom höheren Menschen 5.

⁸¹ Pardis, „Étude Historique“, 93f.

Literaturverzeichnis

- Ballabio, Eugenio: *Così fu accolto Zarathustra*, Rom 2009
- Barbera, Sandro / Campioni, Giuliano: *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento. Wagner, Nietzsche, Renan*, Pisa 2010
- Biondi, Graziano: *Guida ai simboli dello Zarathustra. L'enigma della serpe secondo Nietzsche*, Rom 2001
- Brusotti, Marco: „Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels *Über den Ursprung des Brahmanismus*“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 222–242
- Campioni, Giuliano: *La morale dell'eroe*, Pisa 2008
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- D'Iorio, Paolo: „Beiträge zur Quellenforschung“, in: *Nietzsche-Studien* 22 (1993), 395–401
- D'Iorio, Paolo: „Ontologia e gnoseologia nell'estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche“, in: *Studia Nietzscheana* (2014)
- Du Breuil, Paul: *Zarathustra (Zoroastro) e la trasfigurazione del mondo*, hg. v. Gian Luigi Blengino und Laura Giusti, Genua 1998
- Figl, Johann: *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*, Berlin 2007
- Gramzow, Otto: *Kurzer Kommentar zum Zarathustra*, Berlin 1907
- Guénon, René: *Simboli della scienza sacra*, übers. v. Francesco Zambon, Mailand 2013
- Héber-Suffrin, Pierre: *Lecture d'Ainsi parlait Zarathoustra*, Bd. I, Paris 2012
- Higgins, Kathleen Marie: *Comic Relief. Nietzsche's Gay Science*, New York 2000
- Janz, Curt Paul: *Vita di Nietzsche*, Bd. II, Mailand 2014
- Jung, Carl Gustav: *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934–39*, hg. v. James L. Jarrett, übers. v. Alessandro Croce, Bd. I, Turin 2011
- Mariani, Emanuele Enrico: *À propos de Ainsi parlait Zarathoustra de Friedrich Nietzsche. Étique, psychologie et transfiguration du sacré*, Mailand 2018
- Mariani, Emanuele Enrico: *Come un sole al mattino. Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro nel „Così parlò Zarathustra“ di Friedrich Nietzsche*, Mailand 2017
- Meheregan, Hüshang: „Zarathustra im Awesta und bei Nietzsche. Eine vergleichende Gegenüberstellung“, in: *Nietzsche-Studien* 8 (1979), 291–308
- Montinari, Mazzino: *Nietzsche lesen*, Berlin 1982
- Orsucci, Andrea: *Da Nietzsche a Heidegger. Mondo classico e civiltà europea*, Pisa 2012
- Pardis, Khosro Khazai: „Étude historique“, in: *Les Gathas. Le livre sublime de Zarathoustra*, übers. v. Khosro Khazai Pardis, Paris 2011
- Pelloni, Gabriella: „Kryptomnesie und literarisches Gedächtnis. Zu einem vergessenen Kapitel aus Nietzsches *Zarathustra*“, in: Gabriella Pelloni / Isolde Schiffermüller (Hg.), *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Das Gedächtnis der Literatur in Nietzsches Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2015, 207–239
- Renou, Louis: „Jacob Wackernagel et les études indiennes“, in: *Journal Asiatique* 230 (1938), 279–289
- Seitschek, Hans Otto: „Nietzsches Zarathustra und die Religionsgeschichte. Eine Einheit?“, in: Beatrix Vogel / Nikolaus Gerdes (Hg.), *Grenzen der Rationalität*, Regensburg 2010, 121–134
- Simonini, Laura: *Commento*, in: Porfirio, *L'antro delle Ninfe (de antr. Nymph.)*, hg. v. Laura Simonini, Mailand 2010
- Skowron, Michael: „Nachweis aus Gladisch, August: *Herakleitos und Zoroaster*“, in: *Nietzsche-Studien* 33 (2004), 373
- Stausberg, Michael: *Faszination Zarathustra*, Bd. II, Berlin 1998

Stausberg, Michael: *Zarathustra e lo zoroastrismo*, übers. v. Riccardo Nanini, Rom 2013

Varenne, Jean: *Zarathustra et la tradition mazdéenne*, Paris 2006

Villwock, Peter: „Zarathustra. Anfang und Ende einer Werk-Gestalt Nietzsches“, in: Peter Villwock (Hg.), *Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, Basel 2001, 1–34

Weichelt, Hans: *Zarathustra-Kommentar*, Leipzig 1922

West, Martin Litchfield: *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, übers. v. Giovanni Giorgini, Bologna 1993

Zavatta, Benedetta: *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson*, Rom 2006

Nachweise zur Quellenforschung

NACHWEIS AUS LUDWIG PRELLER, *HERMIPPI SMYRNAEI PERIPATETICI FRAGMENTA*, IN: *NEUE JAHRBÜCHER FÜR PHILOLOGIE UND PAEDAGOGIK* 17.1 (1836)

mitgeteilt von César Guarde-Paz

De Laertii Diogenis fontibus, *KGW II* 1.116, Z. 20–*KGW II* 1.117, Z. 11:

Siquis post Prelleri et Lozynskiyi conamina Hermippi reliquias denuo et probabilius disponere vult, eum hanc dispositionis rationem sequi iubeo. Βίοι τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων.

[...]

IV. βίοι τῶν Μάγων La. Diog. I. 1. Plin. nat. hist. XXX. 2. Arnob. I. 52.

Vgl. Ludwig Preller, *Hermippi Smyrnaei Peripatetici fragmenta collecta, disposita, illustrata*, ed. Adalb. Lozynski, in: *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* 17.1 (1836), S. 159–184: S. 174f.:

wobei auch das Wort διαπρεψάντων anstatt des Kallimachischen und Hermippischen διαλαμψάντων zu bemerken ist. Die Schrift περὶ Μάγων Diog. L. Prooem § 8. Plin. hist. nat. XXX. 2. Arnob. 1.52

Prellers Text ist eine kritische Rezension von Adalbert Lożyńskis Ausgabe der Fragmente des Hermippos aus Smyrna. Schon in Nietzsches Nachlass von 1865 findet sich ein Verweis auf diese Ausgabe: „Hermippi fr<agmenta> coll<ecta> Lozynsky 1832.“ (Nachlass 1865, 38[14], KGW I 4.83)

NACHWEISE AUS ARNOBIUS DER AFRIKANER, *SIEBEN BÜCHER WIDER DIE HEIDEN*
(1842)

mitgeteilt von César Guardé-Paz

Za IV, Die Erweckung 2, KSA 4.389, Z. 27–30:

Du liebst Eselinnen und frische Feigen, du bist kein Kostverächter. Eine Distel kitzelt dir das Herz, wenn du gerade Hunger hast.

Vgl. Arnobius der Afrikaner, Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (BN), S. 68:

Und reichst du dem Hungerigen eine Traube, einen Weizenkuchen, eine Zwiebel, eine Artischoke, eine Gurke, eine Feige, wird er wissen, mittelst aller dieser könne er seinen Hunger stillen? oder welcher Art jedes Einzelne eßbar seyn soll? [...] Insofern, wie gesagt, wird er nicht allerdings nach Art des Ochsen, des Esels, des Schweines, oder welches noch stumpfsinnigern Thieres, diese Dinge ansehen, wohl berücksichtigend ihre mannigfaltige Gestaltung, aber was jedes Einzelne sey nicht wissend, und unkundig, wozu man sie besitzt?

Vgl. Arnobius der Afrikaner, Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (BN), S. 362 [Anmerkung zu S. 68]:

Carduus, die Distel; hier *carduus sativus*, *cinara*, die Artischoke.

Za IV, Die Erweckung 2, KSA 4.389, Z. 12–15:

Welche verborgene Weisheit ist das, dass er lange Ohren trägt *und* allein Ja *und* nimmer Nein sagt! Hat er nicht die Welt erschaffen nach seinem Bilde, nämlich so dumm als möglich?

Vgl. Arnobius der Afrikaner, Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (BN), S. 69:

Das ist jener Mensch, hoch an Werth und mit göttlicher Vernunft begabt, die kleine Welt, wie man zu sagen pflegt, und durchgehends zu ihrem Bilde geschaffen und gestaltet, der, wie sich gezeigt, nicht besser als das Thier, aber stumpfsinniger als das Holz, der Stein, da er nichts vom Menschen weiß und in immer stummer Einöde dahinlebt, ungebildet bleibt, in jeder Luft gedeiht, unzählige Jahre vollendet und niemals der leiblichen Bande sich entledigt.

Besnards Arnobius-Band ist eine bekannte Quelle Nietzsches.¹ Nietzsche schrieb zweimal das lateinische Wort „carduus“ (Distel) an den oberen Rand von Seite 362 seines Exemplars.

¹ Vgl. Igor Ebanoidse, „Nachweise aus Arnobius, Der Afrikaner: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton v. Besnard (1842)“, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 552–556, Maria Cristina Fornari, „Nachweis aus Arnobius der Afrikaner, *Sieben Bücher wider die Heiden* (1842)“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 355, und Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012, 234, 461 und 576–578.

Literaturverzeichnis

- Ebanoidse, Igor: „Nachweise aus Arnobius, Der Afrikaner: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton v. Besnard (1842)“, in: *Nietzsche-Studien* 27 (1998), 552–556
- Fornari, Maria Cristina: „Nachweis aus Arnobius der Afrikaner, *Sieben Bücher wider die Heiden* (1842)“, in: *Nietzsche-Studien* 41 (2012), 355
- Sommer, Andreas Urs: *Kommentar zu Nietzsches „Der Fall Wagner“, „Götzen-Dämmerung“*, Berlin 2012

NACHWEISE ZU QUELLEN DER *MORGENRÖTHE*

mitgeteilt von César Guardé-Paz

M 73, KSA 3.72, Z. 2–10:

Für die „Wahrheit“! — „Für die Wahrheit des Christenthums sprach der tugendhafte Wandel der Christen, ihre Standhaftigkeit im Leiden, der feste Glaube und vor Allem die Verbreitung und das Wachstum trotz aller Trübsal“, — so redet ihr auch heute noch! Es ist zum Erbarmen! So lernt doch, dass diess Alles nicht für und nicht gegen die Wahrheit spricht, dass die Wahrheit anders bewiesen wird, als die Wahrhaftigkeit, und dass letztere durchaus kein Argument für die erstere ist!

Vgl. Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878, S. 311:

Die Heiligkeit des Wandels, die Grösse ihrer Leiden, die Standhaftigkeit im Glauben, aber auch das Wachstum trotz aller Trübsal und die sichtbare Hülfe, die Gott den Christen angedeihen lässt, legen Zeugniss dafür ab, dass sie „das Volk Gottes“ sind.

Vgl. Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878, S. 365:

Für die Wahrheit des Christenthums in diesem Sinne gab es nur Einen Beweis, den Juden und Heiden gelten lassen mussten, den der Weissagung und Erfüllung.

M 120, KSA 3.115, Z. 2–7:

Zur Beruhigung des Skeptikers. — „Ich weiss durchaus nicht, was ich *thue!* Ich weiss durchaus nicht, was ich *thun soll!*“ — Du hast Recht, aber zweifle nicht daran: *du wirst gethan!* in jedem Augenblicke! Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.

M 125, KSA 3.116, Z. 16–KSA 3.117, Z. 5:

Vom „Reiche der Freiheit“. — Wir können viel, viel mehr Dinge denken, als thun und erleben, — das heisst, unser Denken ist oberflächlich und zufrieden mit der Oberfläche, ja, es merkt sie nicht. Wäre unser Intellect streng nach dem Maasse unserer Kraft und unserer Übung der Kraft *entwickelt*, so würden wir den Grundsatz zu oberst in unserem Denken haben, dass wir nur begreifen können, was wir *thun können*, — *wenn* es überhaupt ein Begreifen giebt. Der Durstige entbehrt des Wassers, aber seine Gedankenbilder führen ihm unaufhörlich das Wasser vor die Augen, wie als ob Nichts leichter zu beschaffen wäre, — die oberflächliche und leicht zufriedengestellte Art des Intellectes kann das eigentliche nothleidende Bedürfniss nicht fassen und fühlt sich dabei überlegen: er ist stolz darauf, mehr zu können, schneller zu laufen, im Augenblick fast am Ziele zu sein, — und so erscheint das Reich der Gedanken im Vergleich mit dem Reiche des Thuns, Wollens und Erlebens als ein Reich der Freiheit: während es, wie gesagt, nur ein Reich der Oberfläche und der Genügsamkeit ist.

Vgl. Das Neue Testament unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi, 1818 (BN), S. 187 (= Brief des Paulus an die Römer 7,15):

Denn ich weiß nicht, was ich *thue*; denn ich *thue nicht*, das ich will, sondern das ich *hasse*, das *thue ich*.

Vgl. Bernard Galura, *Die christkatholische Theologie nach der Idee vom Reiche Gottes*, Innsbruck 1844, Bd. 2, S. 6:

da sind wir Sklaven, und der heilige Paulus hat den sehnlichsten Wunsch, seiner Bande los zu werden, und in dem Reiche der Freiheit zu seyn. Röm. 7, 15–24.

Moritz von Engelhardts *Das Christenthum Justins des Märtyrers ist als Quelle für Nietzsches Morgenröthe bereits bekannt und gut belegt*.¹

In *M 120* scheint Nietzsche Röm 7, 15 zu parodieren. Das könnte in Zusammenhang mit *M 125* stehen: Nietzsches Wortwahl „Reiche der Freiheit“ könnte durch die Galura-Stelle beeinflusst sein.

Literaturverzeichnis

Brusotti, Marco: „Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe* und nachgelassener Aufzeichnungen aus der Zeit der *Morgenröthe*“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 422–434

¹ Vgl. Marco Brusotti, „Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe* und nachgelassener Aufzeichnungen aus der Zeit der *Morgenröthe*“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 422–434.

NACHWEIS AUS FRIEDRICH UEBERWEG, *UEBER DIE PLATONISCHE WELTSEELE*, IN:
RHEINISCHES MUSEUM 9 (1854)

mitgeteilt von William A. B. Parkhurst und Simon Dutton

Einführung in das Studium der platonischen Dialoge, KGW II 4.148, Z. 7–KGW II 4.149, Z. 16:

§. I. Timaeus p. 51 D. Zwei Arten der Erkenntnis: Vernunftkenntnis (νοῦς) und richtige Meinung (δόξα ἀληθής). Sie sind verschieden, denn sie entstehen verschieden, 1. durch Belehrung, 2 durch Überredung, 1 begründet, 2 unbegründet, 1 durch [Belehrung] Überredung nicht zu erschüttern, 2 wechselt durch sie, des 1 nur Götter u. wenige Menschen theilhaftig, des 2 alle Menschen.

Zwei Arten der Objecte der Erkenntnis: die Ideen unwandelbar sich selbst gleich unvergänglich ungeworden die materiellen Dinge, wandelbar geworden vergänglich

§. 2. Zur Erklärung Aristot. *Metaph.* A 6; M 4 Plato habe zuerst die Heraklitische Lehre kennen gelernt, wonach alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, demnach kein Wissen zulasse u. dieser Ansicht sei er auch in der Folge treu geblieben. Später habe er durch Sokrates, den Vater der Induction u. Definition, ein Wissen gefunden und zwar auf einem nicht sinnlichen, dem ethischen Gebiete; so sei er zur Ansicht gelangt, das Wissen und die Begriffsbestimmung, woran das Wissen geknüpft sei, beziehe sich nur auf unsinnliche Dinge u. solche Objecte habe er Ideen genannt. 1. Plato stellt überall Ideen auf, wo eine Begriffsbestimmung κοινὸς ὅρος möglich ist: aber der Begriff ist nicht selbst Idee: sondern die Idee ist das Object, [durch] welches durch den Begriff erkannt wird. 2. Objecte allgemeiner Begriffsbestimmungen sind nicht die sinnlichen Dinge, sondern eine andere Gattung des Seienden. 3. Der Grund, die Ideen von dem Sinnlichen zu trennen, liegt darin, daß er das Sinnliche in beständigem Fluß u. Wechsel sah u. darum nicht für ein Object des Wissens ansah: mit Sokrates aber hielt er das Ethische für begrifflich erkennbar.

Vgl. Friedrich Ueberweg, Ueber die Platonische Weltseele, in: Rheinisches Museum für Philologie 9 (1854), S. 37–84: S. 47–48:

Den Grund und Quell der Ideenlehre Platons zeigt uns die Stelle *Tim.* p. 51 D sqq. Dort geht Plato von dem Unterschiede der Vernunftkenntnis (νοῦς) und der richtigen Meinung (δόξα ἀληθής) aus: jene entstehe durch Belehrung mittelst wahrer Rede und bleibe unwandelbar; dies entstehe mittelst der bloßen Ueberredung und unterliege dem Wechsel. Diesem Unterschiede in der Erkenntnis gemäß stellt Platon einen gleichen für die Objecte der Erkenntnis auf: die eine Classe sei unwandelbar sich selbst gleich, ungeworden und unvergänglich, wahrhaft ewig – dies sind die Ideen; die andere Classe sei wandelbar, geworden und vergänglich in der Zeit – dies sind die sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Dinge. – Eben dies aber war auch historisch die Genesis der Platonischen Ideenlehre. Aristoteles berichtet uns (*Met.* A, 6; M 4), Platon habe zuerst (durch Kratylus) die Heraklitische Lehre kennen gelernt, wonach alles Sinnliche in beständigem Flusse sei, demnach kein Wissen zulasse, und dieser Ansicht sei er auch in der Folge getreu geblieben. Später habe er durch Sokrates, den Vater der Induction und Definition, ein Wissen gefunden, und zwar auf einem nicht sinnlichen, dem ethischen Gebiete; so sei er zu der Ansicht gelangt, das Wissen und die Begriffsbestimmung, woran das Wissen geknüpft sei, beziehe sich nur auf unsinnliche Objecte, und solche Objecte habe er Ideen genannt. – In diesem Berichte lassen sich 3 Momente unterscheiden: 1. Platon stellt überall da Ideen aus, wo eine allge-

meine Begriffsbestimmung, eine κοινὸς ὄρος, möglich ist, aber nicht als ob er den Begriff selbst Idee genannt habe; vielmehr ist ihm die Idee das Object, welches durch den Begriff erkannt wird (τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσεν, wo τὰ τοιαῦτα auf jene Objecte zurückgeht, welche den κοινὸς ὄρος zulassen). – 2. Objecte allgemeiner Begriffsbestimmungen sind aber nicht die sinnlichen Dinge, sondern eine andere neben ihnen und von ihnen getrennt existirende Gattung des Seienden. – Mit diesen beiden Seiten des Aristotelischen Berichtes kommen die eigenen Aeußerungen Platons auf's Genaueste überein, wie schon die angeführte Stille aus Tim. lehrt; wir wollen hier die Beweisstellen nicht häufen. – 3. Der Grund, weshalb Platon die Ideen von dem Sinnlichen trennte, lag darin, daß er mit Heraklit das Sinnliche in beständigem Fluß und Wechsel begriffen glaubte und darum nicht für ein Object des Wissens ansah, mit Sokrates aber das Ethische für begrifflich erkennbar hielt.

Nietzsche mentions “Überweg über die Platon. Weltseele Rh. Mus. 9 p. 37” as one of his sources himself (KGW II 4.70). Friedrich Ueberweg’s influence on Nietzsche’s lecture notes was also identified by César Guardé-Paz.¹ However, Guardé-Paz failed to note that Nietzsche clearly makes use of Ueberweg’s essay again much later in the lectures without citing them.

Bibliography

Guardé-Paz, César: “Nachweis aus Friedrich Ueberweg, *Ueber die Platonische Weltseele*, in: *Rheinisches Museum* 9 (1854)”, *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 308–311

¹ César Guardé-Paz, “Nachweis aus Friedrich Ueberweg, *Ueber die Platonische Weltseele*, in: *Rheinisches Museum* 9 (1854)”, *Nietzsche-Studien* 42 (2013), 308–311.

NACHWEIS AUS PLATON'S WERKE (1855–1869)

mitgeteilt von Jing Huang¹

JGB 289, KSA 5.234, Z. 5–12:

Wer Jahraus, Jahrein und Tags und Nachts allein mit seiner Seele im vertraulichen Zwiste und Zwiegespräche zusammengesessen hat, wer in seiner Höhle – sie kann ein Labyrinth, aber auch ein Goldschacht sein – zum Höhlenbär oder Schatzgräber oder Schatzwächter und Drachen wurde: dessen Begriffe selber erhalten zuletzt eine eigne Zwielight-Farbe, einen Geruch ebenso sehr der Tiefe als des Moders, etwas Unmittheilsames und Widerwilliges, das jeden Vorübergehenden kalt anbläst.

Vgl. Platon's Werke. Dritte Gruppe. Dialektische Gespräche. Uebersetzt von Dr. Julius Deuschle, Gymnasiallehrer in Magdeburg. Zweites Bändchen. Theaitetos, Stuttgart 1856, S. 249²:

Sokrates. Verstehst du unter Denken dasselbe wie ich?

Theaitetos. Was verstehst du darunter?

Sokrates. Ein Gespräch, das die Seele über die Objekte ihrer Betrachtung mit sich selber führt. Freilich theil ich dir das mit, ohne es eigentlich zu wissen. Denn wenn sie denkt, thut sie, wie mir scheint, nichts Anderes als sie unterredet sich, fragt sich selbst und antwortet, bejaht und verneint. Wenn sie aber nach halb langsamerem halb schnellerem Ansturm die Sache abgegrenzt hat, und bereits nur noch ein und dasselbe behauptet ohne zu schwanken, dann nennen wir das eine Vorstellung von ihr. Daher nenne ich das Vorstellen ein Reden, und die Vorstellung ein ausgesprochenes Urtheil, jedoch nicht zu einem Anderen, auch nicht mit der Stimme, sondern schweigends bei sich selbst. Du aber?

Theaitetos. Ich ebenso.

Vgl. auch Platon's Werke. Zweite Gruppe. Gespräche praktischen Inhalts. Siebentes Bändchen. Philebos. Uebersetzt von L. Georgii, Dekan in Tübingen. Zweites Bändchen, Stuttgart 1869, S. 767f.³

Vgl. auch Platon's Werke. Dritte Gruppe. Dialektische Gespräche. Uebersetzt von Dr. Julius Deuschle, Gymnasiallehrer zu Magdeburg. Drittes Bändchen. Der Sophist, Stuttgart 1857, S. 409f.⁴

Vgl. auch Platon's Werke. Vierte Gruppe. Die Platonische Kosmik. Erstes Bändchen. Zehn Bücher vom Staate. Erstes Bändchen. Einleitung und Buch I-H. Bearbeitet von Wilh. Sigm. Teufel, Stuttgart 1855, S. 330–339.⁵

¹ Für hilfreiche Hinweise bin ich Wei Cheng und der Redaktion dankbar.

² Vgl. Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 449 (im Folgenden nach der Sigle BN zitiert). In Nietzsches Nachlassbibliothek findet sich außer der zitierten deutschen Übersetzung die Teubner-Ausgabe *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Ex recognitione Caroli Fricderici Hermannii*.

³ Vgl. BN, 448. Laut BN gibt es an der Seite 765 (gerade vor der zitierten Stelle) ein „kleine[s] wahrscheinlich unbeabsichtigte[s]“ Eselsohr.

⁴ Vgl. BN, 449 f.

⁵ Vgl. BN, 451.

In der Darstellung des Philosophen in JGB 289, der in seinem Einsiedlerleben in einer Höhle mit seiner Seele spricht, ist der platonische Intertext zu erkennen. Vor allem scheint diese Darstellung vom Höhlengleichnis der Politeia (514a-520a) inspiriert zu sein. Dies verdeutlichen zwei Stellen aus den Unzeitgemässen Betrachtungen (UB III, SE 3, KSA 1.353–355; UB IV, WB 6, KSA 1.464), in denen man ein Höhlenbild findet, das dasjenige von JGB 289 in wichtigen Aspekten antizipiert und bei dem die Anspielung auf Platons Höhlengleichnis leichter erkennbar ist.⁶

Bei Platon dient die Erdhöhle, in der sich die Menschen als Gefesselte befinden, bekanntlich als Sinnbild der wahrnehmbaren Welt. Er beschreibt den Prozess des Erkennens als den Aufstieg aus der Höhle zur Sonne, die die Idee des Guten symbolisiert. Es ist Nietzsches Ziel, Platons Abwertung unserer Welt „umzudrehen“ und, wie er formuliert, „[d]as Leben im Schein“ zu rechtfertigen (Nachlass 1870/71, 7[156], KSA 7.199). Trotz dieser Diskrepanz bewahren Nietzsches Höhlenmetaphern von SE 3, WB 6 und Za wichtige politische Implikationen des Höhlengleichnisses der Politeia: die Philosophen fühlten sich verpflichtet, ihre Lehren zu vermitteln, aber diese Vermittlung bringe sie in die Gefahr einer Verfolgung durch die Masse. Angesichts dessen, dass JGB 289 in gewisser Kontinuität zu SE 3, WB 6 und Za steht, scheint es empfehlenswert, diesen Aphorismus auch im Kontext des Spannungsverhältnisses zwischen den Philosophen und der Masse zu lesen. Diese Lesart wird dadurch gestützt, dass Nietzsche in den vorausgehenden und folgenden Aphorismen das Nicht-Verstanden-Sein als eben von den Philosophen gewünscht betont, wobei er im Sinne hat, der Masse den Zugang zu seiner Lehre zu verwehren. Im Kontext wird deutlich, dass Nietzsche die angestrebte Dunkelheit als Strategie ansieht, um nur mit dem gezielten Publikum zu kommunizieren.

Im einsamen Einsiedlerleben in der Höhle spricht der Philosoph, so Nietzsche, mit seiner Seele. Mit dieser Darstellung scheint Nietzsche auf Platons Verständnis des Denkens als inneren Dialog anzuspielden, das im Philebos, im Sophistes sowie im Theaitetos seinen klassischen Ausdruck findet.⁷ In gewisser Weise kann der Philosoph in JGB 289 als Fortsetzung der Figur des Zarathustra verstanden werden, von dessen Kommunikation mit seiner Seele in Za wiederholt die Rede ist.⁸ Man bemerkt aber auch einen Unterschied: Die Kommunikation in Za ist immer monologisch; in JGB 289 hingegen spricht Nietzsche von den „Zwiste[n] und Zwiesgespräche[n]“ des Einsiedlers mit seiner Seele und kommt daher Platons Vorstellung näher.

Platons großer Einfluss auf Nietzsche ist bekannt. Nicht hinreichend bekannt aber sind Nietzsches konkrete Auseinandersetzungen mit Platons verschiedenen Texten. Bereits während seiner Schulzeit hat Nietzsche Platon intensiv studiert. Zweifellos besaß er fundierte Kenntnisse der platonischen Schriften und der zeitgenössischen Forschung.⁹ Der vorliegende Nachweis ist

⁶ Eine prägnante Zusammenfassung von Nietzsches Verwendung des Höhlengleichnisses findet sich in Douglas Burnham, *The Nietzsche Dictionary*, London 2015, 55 f.

⁷ Zu Platons Theorie des diskursiven Denkens siehe z. B. das Kapitel „Internal Dialogue in the *Theaetetus* and *Sophist*“ in A. G. Longs Monographie *Conversation and Self-Sufficiency in Plato*, Oxford 2013, sowie Matthew Duncombe, „Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 19 (2016), 105–125.

⁸ Siehe Za III, Der Genesende, Von der grossen Sehnsucht und Za IV, Mittags.

⁹ Siehe dazu z. B. Jing Huang, „Nachweise aus Friedrich Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben* (1861),“ in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 318–321.

ein Beispiel für die Resonanz der platonischen Schriften in Nietzsches Werk, die genauer zu untersuchen ist.¹⁰

Literaturverzeichnis

- Burnham, Douglas: *The Nietzsche Dictionary*, London 2015
- Campioni, Giuliano / D'lorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Duncombe, Matthew: „Thought as Internal Speech in Plato and Aristotle“, in: *Logical Analysis and History of Philosophy* 19 (2016), 105–125
- Huang, Jing: „Nachweis aus Platon, *Phaidros* (1853)“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 314–317
- Huang, Jing: „Nachweise aus Friedrich Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge Platonischer Schriften und über die Hauptmomente aus Plato's Leben* (1861)“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 318–321
- Long, A. G.: *Conversation and Self-Sufficiency in Plato*, Oxford 2013
- Rupschus, Andreas / Stegmaier, Werner: „Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1860)“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 236–238

10 Vgl. auch Andreas Rupschus / Werner Stegmaier, „Nachweis aus *Platon's Werke* (1855–1860)“, in: *Nietzsche-Studien* 46 (2017), 236–238, und Jing Huang, „Nachweis aus Platon, *Phaidros* (1853)“, in: *Nietzsche-Studien* 48 (2019), 314–317.

NACHWEISE AUS JACOB BERNAYS, *JOSEPH JUSTUS SCALIGER* (1855)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.354, Z. 5–8:

Im Ganzen hatten bis jetzt die klass. Studien eine ausschließliche Richtung auf den Genuß: Zustutzungsmania der Texte etc. Jetzt wurde in stärkerem Maße die Seite der Erkenntniß hervorgekehrt, Wahrheit im Gegensatze zur Schönheit.

Vgl. Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 6:

die klassischen Studien geriethen unter ihrer Leitung in die schwere Gefahr, eine ausschliessliche Richtung auf den ästhetischen Genuss zu nehmen. Es war hohe Zeit, auch die Seite der Erkenntniß hervorzukehren, damit die Wahrheit neben und gegenüber der Schönheit zu ihrem Recht gelange

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.355, Z. 8f.:

Eine einheitliche Persönlichkeit, Haß u. Liebe durch alle Zeiten erregend.

Vgl. Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 3:

Aber an den Namen Scaliger haben sich von früh her Liebe und Hass geheftet

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.355, Z. 9–11:

Sohn des Julius Cäsar Scaliger (Nachkommen der della Scala, Fürsten von Verona), der sich im südl. Frankreich niedergelassen hatte. Jos. Justus geboren 5 Aug. 1540.

Vgl. Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 31:

Nach langem Wander- und Soldatenleben liess sich der Italiener Julius Cäsar Scaliger, der allgemein für einen Nachkommen der della Scala, Fürsten von Verona, galt, im südlichen Frankreich zu Agen in Guyenne nieder [...]. Der dritte Sohn, Andiette's zehnte Geburt, kam in der Nacht vom 4. auf den 5. August 1540 zur Welt

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.355, Z. 11-KGW II 3.356, Z. 2:

Als 20 jähr. Jüngling Coniectanea ad Varronem, auf der Flucht während der französ. Bürgerkriege die Virgilischen Catalecta, dann die lectiones Ausonianae, dann die Ergänzung des Festus (das unerreichte Muster divinator. Kritik) – alle diese Leistungen epochemachend für die Autoren bis auf diese Tage. Für jene Zeit war die Methode neu: man ahmte sie nach, ob man auch der aquila in nubibus nicht nachfliegen konnte. Ungeheurer Haß der Italiäner auf den jungen Franzosen. Trotzdem bietet ihm der Cardinal Baronius einen dauernden Aufenthalt am röm. Hofe an: wenn ihm auch nur noch ein Brot bliebe, so wolle er gern ihm die Hälfte geben. Aber sein reizbares Wahrheitsgefühl vertrug überhaupt die Nähe des Hofes nicht, jenes Gefühl, das sein ganzes Leben bestimmt hat. Damit verflochten sein Ahnenstolz, aus dem er sittliche Pflichten herleitete. Dagegen richteten sich seine Feinde u. suchten seine Abkunft zu verdächtigen. Später wurde ihm von der Prinzessin von Condé u. nach dem Willen Heinrich des IV die Erziehung ihres Sohns angetragen: er schlug aus u. entzog sich ihrem Unmuthe, indem er einem Ruf nach Leyden folgte. Dort wendet er sich auf universale Geschichte u. Chronologie, im größten Stile, so daß sein Werk erst in der jüngsten Zeit in den wissenschaftl. Verkehr gezogen worden ist.

Vgl. *Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 7–13:*

Die *Conjectanea* zu Varro, eine Erstlingsschrift des zwanzigjährigen Jünglings, die Virgilischen *Catalecta*, unter den Schreckensscenen der französischen Bürgerkriege zum Theil auf der Flucht ausgearbeitet, die *lectiones Ausonianaes*, die er für die Ausgabe des Elias Vinetus während des Druckes aufs Papier warf, [...] endlich die Ergänzung des Festus, das bisher unerreichte, ja, in solchem Umfange, einzige Muster divinatorischer Kritik — alle diese Leistungen, welche noch jetzt für die Behandlung der betreffenden Autoren Epoche bilden, griffen bei ihrem ersten Hervortreten weit über den jedesmaligen Stoff hinaus. Noch heutzutage sind sie in ihrer Art unübertroffen; damals war auch die Art neu; man fasste das Specielle von seiner allgemeinen, exemplificativen Seite und versuchte in derselben Weise zu arbeiten. Konnte man auch dem *aquila in nubibus* — so nannte man Scaliger — nicht nachfliegen, so wollte man doch wenigstens auf ebener Erde dieselbe Strasse ziehen, über die sein Flug hinschwebte. Mit solchen Gefühlen wurden die Schriften Scaligers in Frankreich und Deutschland aufgenommen. Die Italiener aber schauten dem transalpinischen Jubel mürrisch zu; sie sahen sich nun gänzlich aus dem Felde geschlagen; und die Niederlage war um so empfindlicher, da der Sieger zum Theil mit Waffen focht, welche die Italiener ihm hatten darreichen müssen, ohne sie selbst benutzen zu können. [...] Trotzdem konnten sie sich einer nothgedrungenen Bewunderung für ihn nicht erwehren; und diese spricht sich am merkwürdigsten in der Botschaft aus, welche der Cardinal Baronius dem Scaliger durch dessen Schüler de la Rochepozay bestellen liess. Der berühmte Verfasser der kirchlichen Annalen lässt dem Scaliger seine Freundschaft antragen und Theilnahme an Allem, was er auf der Welt besitze; ja, fügt er ausdrücklich hinzu, wenn ihm, dem Baronius, auch nur noch Ein Brod bliebe, so wolle er freudig dem Scaliger die Hälfte überlassen. Freilich knüpfte sich an dieses warme Anerbieten die unerfüllbare Bedingung eines dauernden Aufenthaltes am römischen Hofe. [...] Dieses reizbare Wahrheitsgefühl, das nach und nach zu einem derben, jegliche Abfindung verschmähenden Wahrheitsstolze erwuchs, hat ihm nicht blos alle italienischen Anerbietungen verleidet; er nahm es zur Richtschnur seines ganzen Verhaltens der Welt gegenüber, es hat alle entscheidenden Wendungen seines Lebenslaufes bestimmt, und hing bei ihm aufs engste zusammen mit seinen Ansprüchen auf hochfürstliche Abstammung, die er im Wege äusserer Macht nicht durchführen konnte und nun gleichsam durch einen Adelsstolz auf Wahrheit bewahren wollte. Für unsern hiesigen Zweck bedarf es nicht der Untersuchung, ob Scaliger etwa vor einem heraldisch-genealogischen Gerichtshöfe in strenger Ahnenprobe seine Verwandtschaft mit den della Scala, den fürstlichen Herren von Verona, gegen jede Anfechtung hätte erhärten können; uns genügt hier hervorzuheben, in welcher Weise seine, wie immer begründete, Ueberzeugung, hochgeborenes Mitglied eines solchen Geschlechts zu sein, ethisch auf ihn gewirkt hat [...]. Bei Scaliger nun war wie bei Wenigen das Bewusstsein festgewurzelt, dass der Vorzug adliger Geburt ihm die Verpflichtung auferlege sittlich edel zu sein [...]. Scaligers Feinde haben sich denn auch vorzüglich gegen seine adligen Prätensionen erhoben, haben gegen diese Achillesferse des Unverwundbaren alle Pfeile des Spottes und der Verunglimpfung abgeschossen, unter dem unwillkürlichen, wenn auch stillen Beifall gar mancher seiner Freunde. [...] Es ist noch ein Brief der Prinzessin von Condé an Scaliger erhalten, fast im Ton eines Bittschreibens abgefasst, worin sie ihn mit Berufung auf den Willen Heinrichs IV. auffordert die Erziehung ihres Sohnes zu übernehmen, und alle die Ueberredungsmittel aufbietet [...]. Scaliger lehnte ab, nicht undeutlich zu verstehen gebend, dass er in die Abhängigkeit einer solchen Stellung sich nicht wohl zu finden vermöge. Weder die abermaligen Bitten der Fürstin, noch der ausbrechende Unmuth Heinrichs IV. konnten ihn wankend machen; er entzog sich ihnen, indem er einem ehrenvollen Rufe folgte, welchen gerade damals die Generalstaaten der Niederlande an ihn ergehen liessen. In freiem Verbande mit der Leydener Universität hat er seine letzten fünfzehn Jahre

verlebt [...]. Dort in Holland, damals fast die einzige Zufluchtsstätte unabhängiger Geister, hat Scaliger die zweite grosse Reihe seiner Werke fortgeführt und abgeschlossen. In reifem Mannesalter [...] gab er seinen gesammelten Kräften und seinem schrankenlosen Wissen die Richtung auf universale Geschichte und Chronologie. Auf diesen Feldern hat er in der That wie ein König und Fürst gebaut, im grossen Stil und für späte Geschlechter; seine Werke [...] sind erst durch die Entdeckungen der jüngsten Zeit in den Bereich eines lebendigen wissenschaftlichen Verkehrs gezogen worden

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 2–4:

Vorbereitet durch astronom. u. chronolog. Studien, de emendatione temporum – dann das Hauptwerk thesaurus temporum, anschließend an die eusebian. Chronik.

Vgl. Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 15:

Die eusebianische Chronik, zu der die Völker von Ost und West ihren Beitrag an Traditionen geliefert, war ihm bald als die geeignetste Grundlage erschienen, um darauf das Schatzhaus der Zeiten, den *thesaurus temporum* zu errichten. Von lange her hatte er sich zu diesem Unternehmen vorbereitet durch astronomische und chronologische Studien, die auch seinem Commentar des Manilius zu Gute kamen und zu dem Werke de *emendatione temporum* geführt hatten.

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 4–6:

Er stirbt mit ungeschwächter Kraft u. geistiger Klarheit, noch im letzten Momente.

Vgl. Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 103:

An der Schwelle des siebzigsten Jahres stehend, schied er aus einem rastlos thätigen Leben mit fast ungeschwächter Körperkraft und mit einer Geistesklarheit, welche auch der letzte Augenblick nicht verdunkelte

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 6f.:

Er stirbt in den Armen seines Lieblingsschülers Daniel Heinsius 21 Januar 1609.

Vgl. Jacob Bernays, Joseph Justus Scaliger, Berlin 1855, S. 102f.:

gegen Ende des Jahres hatte sich eine Hydropsie entwickelt, und am 21. Januar 1609, um die vierte Morgenstunde, entschlummerte er in den Armen seines Lieblingsschülers Daniel Heinsius.

Nietzsche hat Jacob Bernays' Joseph Justus Scaliger am 9. Mai 1871 aus der Universitätsbibliothek Basel entliehen. Es scheint, dass er zu diesem Zeitpunkt bereits mit Bernays' Untersuchungen über Scaliger vertraut war, denn am 4. Mai 1870 entlieh er Band 15 der Zeitschrift Rheinisches Museum für Philologie, in dem Bernays' Kurzartikel Scaliger's Ausgabe des Claudianus enthalten ist.¹

Obwohl Nietzsche eine mehrdeutige Meinung über Bernays hat,² nutzt er mehrfach seine Forschungsergebnisse, etwa über Aristoteles, Heraklit und, wie hier gezeigt, über Scaliger. Er

¹ Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442: 400 und 406.

² „Gerade die schöne Fähigkeit der Begeisterung ist am seltensten unter den jetzigen Philologen: als trauriges Surrogat derselben zeigt sich Selbstüberschätzung und Eitelkeit. Es hat mich geradezu

erwähnt Bernays ausdrücklich im Text (*Encyclopaedie der klass. Philologie*, KGW II 3.355). Die Verwendung dieser Arbeit ist bedeutsam insbesondere für den Abschnitt über die französische Philologie. Giuliano Campioni hat bereits auf die zentrale Rolle dieser Quelle für diesen Teil der *Encyclopaedie* hingewiesen.³ Nietzsche paraphrasiert Auszüge von Bernays, nämlich Scaligers biografische Daten und seine methodischen Neuerungen, die den größten Teil des Abschnitts zur französischen Philologie ausmachen. Bemerkenswert sind die aufschlussreichen Ersetzungen einiger Wörter in diesen Paraphrasen. Beispielsweise wählt Nietzsche den Begriff ‚Methode‘ statt ‚Art‘ aus Bernays’ Originalfassung – eine Entscheidung, die seine Priorisierung methodischer Fragen offenbart.⁴

Bernays veröffentlicht Joseph Justus Scaliger im Jahr 1855, sein erstes Buch, mit der provokativen Absicht zu demonstrieren, dass Scaliger den Weg zur deutschen Philologie des 19. Jahrhunderts festgelegt habe. Scaliger sei der Begründer der modernen kritischen Methode, habe die Einbeziehung asiatischer Quellen in das Feld der klassischen Forschung maßgeblich gefördert und interdisziplinäre Studien auf diesem Gebiet verteidigt. Es handelt sich fraglos um eine kontroverse These, die eher aus persönlichen denn aus objektiven Gründen angeregt wurde – stellenweise nutzt Bernays Scaliger, um sich selbst zu beschreiben –, wie die Fachliteratur bereits gezeigt hat.⁵

Das macht auch Nietzsches Interpretation besonders. Er war bereits mit Scaligers Schriften vertraut: Scaligers Name taucht häufig in Kollegnachschriften auf, wie etwa in Ritschls *Historische Grammatik der lateinischen Sprache* nebst Einleitung in die römische Epigraphik (GSA 71/54). Die Ergebnisse der Beiträge Scaligers zur Philologie werden zudem in Vorträgen des philologischen Vereins Leipzig (Nachlass 1866, 41[1], KGW I 4.94) sowie in den ersten Baseler Vorlesungen erwähnt.⁶ All dies deutet darauf hin, dass Nietzsche Joseph Justus Scaliger nicht willkürlich für die Abfassung seines Vorlesungsmanuskripts las, sondern er mit dieser Arbeit Bernays’ These bewusst legitimiert.

geschmerzt, dies auch von Bernays zu hören, den ich im Ganzen doch als den glänzendsten Vertreter einer Philologie der Zukunft (dh. der nächsten Generation nach Ritschl Haupt Lehrs Bergk Mommsen usw.) aufzufassen gewohnt bin.“ (Nietzsche an Paul Deussen, 2. Juni 1868, Nr. 573, KSB 2.284) Während und nach der Kontroverse um GT macht Nietzsche aggressivere Bemerkungen über Bernays, einschließlich der berühmten antisemitischen Beleidigungen. Vgl. Cosima Wagner an Nietzsche, 4. Dezember 1872, Nr. 388, KGB II 4.143; Nietzsche an Erwin Rohde, 7. Dezember 1872, Nr. 277, KSB 4.97; Erwin Rohde an Nietzsche, 12. Januar 1873, Nr. 400, KGB II 4.168; Nietzsche an Richard Wagner, 27. September 1876, Nr. 556, KSB 5.192.

3 Giuliano Campioni, *Der französische Nietzsche*, übers. v. Renate Müller-Buck u. Leonie Schröder, Berlin 2009, 160.

4 Wie Nietzsche in seiner Leipziger Biographie schreibt, interessierte ihn im Unterricht vor allem die Methode (Nachlass 1867/68, 60[1], KGW I 4.511f.). In der *Encyclopaedie* selbst verteidigt er den methodischen Charakter der Vorlesungen und ermutigt ausdrücklich dazu, Philologen zu konsultieren, die sich mit der Methode befassen (KGW II 3.388f.).

5 Vgl. Anthony Grafton, „Jacob Bernays, Joseph Scaliger, and Others“, in: David Myers / David Ruderma (Hg.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, CT 1998, 16–38; Anthony Grafton, *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, Oxford 1983, 1–3.

6 Die griechischen Lyriker, KGW II 2.124; Vorlesungen über lateinische Grammatik, KGW II 2.267; Aeschylus: Choephoron, Verse 1–450, KGW II 2.326.

Literaturverzeichnis

Campioni, Giuliano: *Der französische Nietzsche*, übers. v. Renate Müller-Buck u. Leonie Schröder, Berlin 2009

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

Grafton, Anthony: „Jacob Bernays, Joseph Scaliger, and Others“ in: David Myers / David Ruderman (Hg.), *The Jewish Past Revisited. Reflections on Modern Jewish Historians*, New Haven, CT 1998, 16–38

Grafton, Anthony: *Joseph Scaliger. A Study in the History of Classical Scholarship*, Oxford 1983

NACHWEISE AUS GOTTFRIED BERNHARDY, *GRUNDRISS DER RÖMISCHEN LITTERATUR*
(1865)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.354, Z. 13–16:

Das Studium hatte in der Hauptstadt festen Anhalt am kunstlieb. Hof des König Franz. Dann großartige Typographen Doletus, Adr. Turnebus (1512 – 1565) Morel u. die Stephani

Vgl. Gottfried Bernhardy, Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 115:

In Frankreich fand das Studium des gesamten Alterthums einen festen Anhalt an der Hauptstadt, besonders an dem kunstliebenden König Franz [...]; eine weitere Verbreitung gewährten den Autoren großartige, durch Kunst und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Typographen, unter denen *Doletus, Turnebus, Morel* und die *Stephani* hervorstechen.

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.355, Z. 4f.:

Dionysius Lambinus 1520 – 72 u. Auratus treffliche Interpreten

Vgl. Gottfried Bernhardy, Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 116:

J. Dorat (Auratus) und *D. Lambin* an der Spitze, die Interpretation auf einen höheren Standpunkt gebracht

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.355, Z. 6f.:

den großen *Joseph Justus Scaliger* [...] der genialste Philologe aller Zeiten.

Vgl. Gottfried Bernhardy, Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 116:

Der genialste derselben und zugleich der grösste damalige Philolog, *Joseph Justus Scaliger*

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 8–16:

er beherrscht, auch ohne Lehrer zu sein, seine Fachgenossen durch seine großartigen Tendenzen, die zu groß für eine Schule sind. Sein enormes Wissen u. Gedächtniß – uno morbo laboramus, penuria librorum, originelle geniale Darstellung. Selbst das niedrige Geschäft wird veredelt: 24 Indices zu der Inscript.samml. von Gruter, in 10 Monaten. In den Scaligerana ist sein scharfes, ja grelles Urtheil zu bewundern. Er war als eitler u. übermüthiger Mann verschrien, von den Jesuiten auf das infamste angegriffen (*Scioppius – canis grammaticus vorax*).

Vgl. Gottfried Bernhardy, Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 118f.:

Gleichwohl ist dieses alles natürlich, denn das Studium des Alterthums weist keinen zweiten Meister auf, der durch überlegene Persönlichkeit, auch ohne Lehrer zu sein, seine Fachgenossen so beherrschte [...], doch hat er keine Tradition gestiftet und keinen der Jüngeren, die ihm nahe standen, angeregt um in gleichem Geiste zu wirken. Seine Tenden-

zen waren ihnen zu großartig und setzten einen Plan und Masse voraus, welche den Nachfolgern übel passten [...]. Aus seinen Anmerkungen zum Eusebius leuchtet ebenso sehr ein überall gegenwärtiges Wissen, das auf ein mächtiges Gedächtniss bei nur wenigen Büchern (*Ep. 56. uno morbo laboramus, penuria librorum*) sich stützt, als Originalität der Darstellung [...]. Man erstaunt ferner in welchem Masse sein Blick die nothwendigen Arbeiten und die rüstigen Arbeiter herausfand, noch mehr dass er selber den gröbereren Fleiß mit Ausdauer trug und das handwerkmäßige Geschäft veredelte: dafür zeugt vorzugsweise die kolossale Sammlung Lateinischer Inschriften, zu der er den mechanischen Gruter vermochte, und das reiche Material welches er jenem übergab, darunter die von ihm selbst vollendeten normalen 24 *Indices*, die Frucht ganzer zehn Monate [...]. Sie bestätigen außerdem neben den *Scaligerana* [...], jenen vom Tisch des Reichen gefallenem Brocken, worin der *Gascon échauffé* etwas spukt, die bewundernswerthe Sicherheit und Schärfe seines Urtheils, das nur zu häufig in die grellsten und schneidendsten Wendungen sich kleidet [...]. Früh und spät war er als eitler und übermüthiger Mann verschrien, vom Haufen und von Jesuiten, deren Sprecher der belende *canis grammaticus C. Scioppius* wurde, plump beneidet und bitter angegriffen

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 17–22:

Neben Scaliger. Isaac Casaubonus 1559 – 1614. Er übertrifft Sc. in den Details der Gelehrsamkeit: hierin wollte jener nur Schüler des Cas. heißen. Er sagt von ihm, er habe zu viel Geist u. Wissen, um einen guten Kommentar zu machen. Cas. hat vornehmlich die moralische Seite u. die antiquar. ins Auge gefaßt.

Vgl. Gottfried Bernhardy, *Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 119:*

Er würdigte nicht bloß die Nachbarn und ihre Philologie (die der Italiäner erschien ihm winzig und redselig, Scalig. Sec. v. *Italiens* und ihrem Hochmuth trat er mit schneidendem Ernst entgegen [...]), sondern verstand auch das eigene Mass seiner Kraft in Kritik (*qui melius morbos quam remedia novimus* in *Burm. Syll. I. p. 242.*) und in den Details der Gelehrsamkeit, worin er nur ein Schüler von Casaubonus sein wollte, mit Aufrichtigkeit abzuschätzen. Das Urtheil, *qu'il avoit trop d'esprit et de savoir pour faire un bon commentaire*, war ziemlich auch das seinige.

Vgl. Gottfried Bernhardy, *Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 116:*

Soweit ergänzt ihn durch ruhigen und bescheidenen Fleiß *Isaac Casaubonus* (1559 – 1614.) [...], denn er fasste vorzugsweise die moralischen und antiquarischen Seiten des Alterthums.

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 22–28:

Der Dritte ist Claude Saumaise (1588 – 1653); planloser Polyhistor, ohne tiefere Einsicht. Unermeßliches Gedächtniß, viel schrieb er ohne Bücher: ohne das Geschriebene je wieder zu lesen. Unklarer Vortrag, ewige Wiederholungen, Gleichgültigkeit gegen die Form. Unerhörter Hochmuth: man sagte von ihm non homini sed scientiae deest, quod nescivit Salmasius. Cas. u. Salm. ohne gründliche Biographie.

Vgl. Gottfried Bernhardy, *Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 116f.:*

Dagegen tummelte sich *Claudius Salmasius* (1594 – 1653.) auf den Abwegen einer planlosen Polyhistorie, der erste Philolog der nicht nur die Form vernachlässigte, sondern selbst

gegen alles methodische Wissen gleichgültig war und die Massen einer unbegrenzten, sogar unregelmäßigen Belesenheit absolut zum Zweck und Schauplatz gelehrter Arbeit machte, dem aber auch die geistigen Interessen zu fassen oder zu wecken gleichgültig war.

Vgl. *Gottfried Bernhardy, Grundriß der Römischen Litteratur. Vierte Bearbeitung. Braunschweig 1865, S. 119f.:*

Salmasius dagegen zerfahren, ohne Plan und Zweck, ja sogar ohne Ideen und wahres Interesse am Objekt (*Tertullianus de Pallio* ein Anlass und Stapelplatz für geringfügige Privatalterthümer), ließ sich ebenso sehr durch ein unermessliches Gedächtniss bestimmen (und im Vertrauen darauf schrieb er vieles ganz ohne Bücher), als durch den tumultuari-schen Lauf seiner Reminiscenz oder Feder. Weil er nun mit unglaublicher Schnelligkeit dicke Bände schrieb und das geschriebene niemals wieder durchlas, wimmelt alles von Wiederholungen, der chaotische Vortrag ohne Licht und Ordnung macht auch seine werthvollen Forschungen nebelhaft und ungenießbar (wie wenig ist z. B. von den Monographien *de Hellenistica* und *de annis climactericis* in Umlauf gekommen), zuletzt wird man verletzt und gestört von seiner unerhörten Gleichgültigkeit gegen alle Form. Fast unvermeidliche Züge bei diesem Manne sind die Ueberschätzung seiner Kraft, die sich in ebenso zuversichtlichen als häufig grundlosen Behauptungen äußert, und die Verachtung der Gegner, die er oft und hart in unglücklicher Polemik büßen musste. Indessen nahm Bentley (*Wolf Anal. I. p. 76.*) diesen Hochmuth ihm weniger übel [...]. Fast hatten ihn die panegyrischen Urtheile der Zeitgenossen (namentlich jenes, *non homini sed scientiae deest quod nescivit Salmasius*) zu solchem Hochmuth berechtigt [...]. Auch von ihm wird eine gründliche Biographie vermisst

Nietzsche nahm das Buch in seine Weihnachtswunschliste von 1865 auf, die er seiner Mutter und Schwester schickte (vermutlich 9. Dezember 1865, Nr. 489, KSB 2.101). Er könnte das Buch im Jahr 1866 erhalten haben. Die folgende Anmerkung steht am Anfang seines Exemplars: „Friedrich Wilhelm Nietzsche 1866“.¹

Nietzsche, der Bernhardys Schriften häufig als Quelle für seine philologischen Arbeiten nutzte, was in der Nietzsche-Forschung bereits gut dokumentiert ist,² beginnt sich im Rahmen von Vorträgen in der Leipziger Philologischen Gesellschaft um 1868 näher mit dem Grundriß der Römischen Litteratur zu beschäftigen.³ Dieses Werk war relevant insbesondere für die Komposition des historischen Teils der Encyclopaedie der klass. Philologie, obwohl es nicht erwähnt wird. Nietzsche erwähnt jedoch Bernhardys Werk Grundriss der griechischen Litteratur, Halle 1836 (Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.406), das er zwischen 1869 und 1876 mehrfach in der Universitätsbibliothek Basel entlieh.⁴ Auch Bernhardys Grundlinien zur Encyclopädie der Philologie, Halle 1832, entlieh Nietzsche im April und September 1871 und nochmals 1872.⁵

1 Giuliano Campioni / Paolo D'Orio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 140.

2 Hervorzuheben ist besonders Bernhardys Einfluss auf GT. Vgl. Thomas Brobjer, „Sources of and Influences on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*“, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 278–299: 281; Joachim Schmidt, *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012, 47.

3 Vgl. Nietzsche an Erwin Rohde, 9. Dezember 1868, Nr. 604, KSB 2.350.

4 Luca Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442: 395, 428, 431, 433 und 437.

5 Crescenzi, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher“, 405, 410 und 414.

Der Grundriß der Römischen Litteratur wurde erstmals 1830 veröffentlicht, um die Einzigartigkeit der römischen Literatur durch die Abgrenzung sicherer Grundlagen für das Studium von Quellen zu demonstrieren. Nietzsche arbeitet in der Encyclopaedie im Abschnitt zur französischen Philologie mit der vierten Ausgabe (1865) und paraphrasiert einige Passagen des vierten Kapitels der Einleitung. Dort bestimmt Bernhardy die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts als fruchtbarste Zeit, um eine Verbindung zum alten Rom herzustellen. Damals entstand die lateinische Philologie in Italien, eine gelehrte und kulturelle Bewegung, die ihren Höhepunkt in Frankreich vor allem mit Joseph Justus Scaliger erreicht. Nietzsche skizziert das sehr ähnlich. Er paraphrasiert Passagen, in denen Bernhardy Scaliger historisch situiert, wobei sein Können, seine Leistungen, seine Zeitgenossen und Nachfolger im Vordergrund stehen. Einen Teil der paraphrasierten Auszüge hat Nietzsche in seinem Exemplar von Bernhardys Grundriß markiert, nämlich auf den Seiten 107 und 118–120.

Es fällt auf, dass es Überschneidungen von verschiedenen Quellen gibt. In den Zeilen 4–7 auf Seite 355 der Encyclopaedie etwa ist Nietzsches Satz durch ein Vermischen von Auszügen aus Bernhardy und Jacob Bernays entstanden. Auch kombiniert Nietzsche verschiedene Teile des Buches in einem einzigen Absatz oder Satz, etwa in den Zeilen 17–28 auf Seite 356.

Während Bernhardy sagt, Scaliger war „[d]er genialste [...] und zugleich der grösste damalige Philolog“, behauptet Nietzsche, dass „de[r] große[] Joseph Justus Scaliger [...] der genialste Philologe aller Zeiten“ gewesen sei. In einer Niederschrift von Friedrich Ritschls Vorlesung *Institutiones grammaticae linguae latinae* (1865) findet man bereits folgenden Satz: „Joseph Scaliger dem größten Philologen den wir gehabt haben“ (GSA 71/43, Blatt 15).

Literaturverzeichnis

- Brobjer, Thomas: „Sources of and Influences on Nietzsche’s *The Birth of Tragedy*“, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 278–299
- Campioni, Giuliano / D’Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Crescenzi, Luca: „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879)“, in: *Nietzsche-Studien* 23 (1994), 388–442
- Schmidt, Joachim: *Kommentar zu Nietzsches „Die Geburt der Tragödie“*, Berlin 2012

NACHWEISE AUS OTTO JAHN, *AUS DER ALTERTHUMSWISSENSCHAFT* (1868)

mitgeteilt von Eduardo Nasser

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.354, Z. 8–11:

Es gab Franzosen, die ganz den Italiänern dienstbar wurden u. zu ihnen gehören, zB. Marc Anton Muretus feiner, auf der Oberfläche bleibender Stilist Kritiker u. Exeget 1526 – 1585.

Vgl. Otto Jahn, Aus der Alterthumswissenschaft. Populäre Aufsätze, „Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“, Bonn 1868, S. 13:

An den römischen Studien aber beteiligten sich nicht allein Italiener, zum großen Theil wurden sie dort vom Fremden, welche die geistliche Hauptstadt hingezogen hatte, gepflegt: Marc. Ant. Muret (1526 – 1585), der feine Stilist und Exeget war Franzose.

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.354, Z. 11–13:

Den ersten bedeutenden Vertreter der Philologie hatte Frankr. in Guilh. Budaeus 1467 – 1540.

Vgl. Otto Jahn, Aus der Alterthumswissenschaft. Populäre Aufsätze, „Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“, Bonn 1868, S. 14:

In merkwürdiger Weise bezeichnen die erlauchten Namen der beiden Scaliger (Jul. Cäs. 1484 – 1558, Jos. Just. 1540 – 1609) den raschen Durchgang, welche die philologischen Studien von Italien aus durch Frankreich nahmen, das in dem angesehenen Juristen Guil. Budé (1467 – 1540) den ersten bedeutenden Vertreter derselben aufzuweisen hat.

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.354, Z. 16–21:

(vor allem Henri Estienne 1528 – 1598). Er, als gelehrter Herausgeber u. Buchdrucker hat für viele bedeutende Autoren bis in die neueste Zeit die Vulgata festgestellt, mit vielen neuen Hilfsmitteln u. eigenen anregenden Bemerkungen. Sein griech. Wörterbuch staunenswerthe Grundlage der fortschreit. Sprachkenntniß.

Vgl. Otto Jahn, Aus der Alterthumswissenschaft. Populäre Aufsätze, „Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“, Bonn 1868, S. 14f.:

Unter den trefflichen Männern [...] zeichnet sich als Typus echt französischer, geistreicher Lebendigkeit und praktischer Regsamkeit Henri Estienne (1528 – 1598) aus. Dieser Sprößling eines gelehrten Buchdruckergeschlechts, dessen Glieder man wie die fürstlichen Familien zu zählen pflegte, hat für eine ganze Schaar der bedeutendsten Autoren durch die Ausgaben, welche er, gelehrter Herausgeber und Buchdrucker in einer Person, besorgte, den Text festgestellt, welcher bis in die neueste Zeit als Vulgate zu gelten pflegte; fast keine ist ohne neue Hilfsmittel, welche er auf seinen vielen Reisen unermüdlich herbeischaffte, keine ohne eigne, meist rasch hingeworfene, aber stets geistreiche und anregende Bemerkungen und Aufsätze geblieben. Sein großes griechisches Wörterbuch, ein staunenswerthes Werk des Fleißes und der Forschung, das allein seinen Namen unvergänglich macht, legte zur sicheren und umfassenden Erkenntniß der Sprache den festen Grund, auf welchem die vorschreitende Wissenschaft sicher fortbauen konnte.

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.354, Z. 21-KGW II 3.355, Z. 4:

Für die Kritik tiefe Betheiligung der Juristen Cujacius 1522 – 1590 Hotomannus (Comm. zu Cicer. Reden) Pithou; sie streiften die mittelalterl. Interpretation ab u. kehrten zu den echten Quellen des röm. Rechts zurück, ihre jurist. Aufgaben nöthigten zu scharfer Begriffsbestimmung u. strenger Methode. Ernüchterung der Gesamtauffass. des Alterthums durch strenge Behandlung von Einzelheiten.

Vgl. Otto Jahn, Aus der Alterthumswissenschaft. Populäre Aufsätze, „Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“, Bonn 1868, S. 14:

War der feine und scharfe Geist der Franzosen, ihre leichte Beweglichkeit vorzüglich geeignet, die Kritik zu schärfen, deren sichere Handhabung zu erlangen vor Allem Noth that, so gab die tief eingreifende Betheiligung ausgezeichneter Juristen, wie Jac. Cujas (1522 – 1590), Franc. Hotmann (1524 – 1590), Barn. Brisson (1531 – 1591), Pierre Pithou (1539 – 1596) dem Studium des Alterthums eine eigenthümliche Richtung. Gelang es der Jurisprudenz durch die neugewonnene Anschauung des römischen Alterthums und durch die Anwendung philologischer Texterklärung sich das Netz mittelalterlicher Tradition abzustreifen, zu den echten Quellen des römischen Rechts zurückzukehren, aus ihnen dasselbe wieder herzustellen, so ist dieser Gewinn der Philologie reichlich zu gut gekommen. Die Natur der juristischen Aufgaben drängte zu klarer Auffassung, scharfer Begriffsbestimmung, strenger Behandlung und befestigte dadurch die Methode. Aber auch die gesammte Auffassung des Alterthums, nur zu leicht geneigt sich mit allgemeinen, poetisch-phantastischen Bildern zu genügen, wurde dadurch ernüchert

Encyclopaedie der klass. Philologie, KGW II 3.356, Z. 29-KGW II 3.357, Z. 8:

Die Huguenott. Kämpfe haben den Verlauf dieser Studien gestört. Die Jesuiten nahmen sie auf, um auch hierin den Gegnern gewachsen zu sein: ließen sie dann fallen, als sie sie als Waffe nicht mehr brauchten. Scharfsinnige Köpfe noch zu nennen zB. Petavius 1583 – 1652, Fr. Guet 1575 – 1655, gründliche Sammler Menagius 1613 – 1692, du Cange 1610 – 1688. Henricus Valesius 1603 – 1676. Die Philologie verliert immer mehr an Terrain. Prunkende Ausgaben castrirter Klassiker in usum delphini (1672), man fällt auf den dilettant. Liebhaberstandpunkt zurück.

Vgl. Otto Jahn, Aus der Alterthumswissenschaft. Populäre Aufsätze, „Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“, Bonn 1868, S. 15f.:

Dort haben die hugenottischen Kämpfe in ihrem Verlauf die eigentlich philologischen Studien zerstört. Zwar nahmen die Jesuiten, um sich auch auf diesem Gebiet den überall angegriffenen Gegnern gewachsen zu zeigen, dieselben auf, und Gelehrte wie Jac. Sirmont (1559 – 1651), Den. Petau (1583 – 1652) haben sie durch Leistungen gründlicher Gelehrsamkeit gefördert; allein sie ließen sie fallen, als sie derselben nicht mehr als einer Waffe bedurften. Zwar fehlt es auch später nicht an scharfsinnigen Kritikern wie Franc. Guet (1575 – 1655), Tannegui Lefevre (1615 – 1720), an gründlichen Forschern wie Henri Valois (1603 – 1676), Eg. Menage (1613 – 1692), Tan. Huet (1630 – 1721), Ch. du Cange (1610 – 1688); Numismatiker und Antiquare wie Jean Foy Vaillant (1632 – 1724), Jac. Spon (1647 – 1685), Bernh. de Montfaucon (1655 – 1741) haben ernstlich angeregt und dauerndes geleistet; allein es waren dies nur vereinzelte Erscheinungen. Die Philologie als Wissenschaft hatte nicht Wurzel gefaßt, nicht die prunkenden Ausgaben castrirter Schriftsteller für den Dauphin (1672), nicht die Gündung [sic] der Akademie um lateinische Inschriften classisch zu stilisiren (1676) gaben derselben festen Boden, in den Schulen verkümmerte das Studium des Alterthums zu einem dürftigen Bestandtheil einer formalen Bildung.

Nietzsche erwähnt Otto Jahns Aufsatz *Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland in einer Nachlassnotiz, die er mit „Encyclopädie der Philologie“ überschreibt (Nachlass 1868/69, 75[3], KGW I 5.192f. u. 197). Die Notiz wurde zwischen 1868 und 1869 als Referenz verfasst für die Ausarbeitung des Manuskripts der Vorlesung Encyclopaedie der klass. Philologie bzw. Encyclopädie der klassischen Philologie und Einleitung im Studium derselben (im Basler Universitätsbuchverzeichnis: Einleitung in das Studium der klassischen Philologie, SS 1871). In einer weiteren Notiz mit offensichtlich vorbereitendem Charakter erscheint der Name von Jahn auf dem Stundenplan für die erste und zweite Kurswoche, in der es um „Ursprung und Geschichte der Philologie“ gehen sollte (Nachlass 1870–71/72, 8[39], KSA 7.238). Obwohl Nietzsche in der Notiz von 1868/69 den in den Preußischen Jahrbüchern (1859) veröffentlichten Text erwähnt, verwendet er als Quelle für die Paraphrasen die modifizierte Fassung von Aus der Alterthumswissenschaft (1868). Dieses Buch erhielt er 1869 als Geschenk von Paul Deussen.¹*

Die Übernahme dieses Textes in die Encyclopaedie von 1871 hat Barbara von Reibnitz bereits erkannt.² Einen einschlägigen Nachweis zur Quellenforschung hat auch Thomas Brobjer veröffentlicht, in dem er umgeschriebene Passagen in den Abschnitten zur englischen und deutschen Philologie identifiziert.³ Es scheint daher angeraten, den Aufsatz *Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland neu im Kontext der Quellen zu betrachten, die den Aufbau des historischen Teils der Encyclopaedie bestimmen. Eine kritische Nachlassnotiz Nietzsches von 1875, die in einem bemerkenswert beleidigenden Ton verfasst wurde, sollte den Wert dieser Quelle für den diskutierten Zeitraum nicht mindern.*⁴

In dem Artikel, ursprünglich eine Rektoratsrede, die im Oktober 1859 vorgetragen wurde, beschreibt Jahn die Entwicklung der Altertumsforschung bis zu seiner Zeit. Das Ideal der Erfassung des gesamten Lebens der Alten, das mit einer präzisen und strategischen Behandlung von Details einhergehe, sei nur von drei großen Namen erreicht worden: Joseph Scaliger, Friedrich Wolf und August Boeckh.⁵ Die paraphrasierten Auszüge aus dem Abschnitt über die französische Philologie zeigen Nietzsches besonderes Interesse am Thema der Entstehung und des Niedergangs der Philologie in Frankreich sowie an der Etablierung der kritischen Methode und des kritischen Apparats in diesem Land. Diese Informationen sind wertvoll, weil sie es Nietzsche ermöglichen, eine genauere Abgrenzung der französischen Tradition durchzuführen, die in die Geschichte der Philologie seiner Encyclopaedie aufgenommen werden sollten.

1 Giuliano Campioni / Paolo D'Iorio / Maria Cristina Fornari / Francesco Fronterotta / Andrea Orsucci (Hg.), *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003, 319.

2 Barbara von Reibnitz, „Otto Jahn bei Friedrich Nietzsche – Der ‚Grenzbotenheld‘ als Wagner-Kritik“ in: William M. Calder III / Hubert Cancik / Bernhard Kytzler (Hg.), *Otto Jahn (1813–1868). Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus*, Stuttgart 1991, 204–233: 213.

3 Thomas Brobjer, „Nachweise aus Müller, Lucian: *Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden* und Jahn, Otto: *Aus der Alterthumswissenschaft*“, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 339.

4 Nachlass 1875, 5[125], KSA 8.73: „Aus den Reden über Philologie, wenn sie von Philologen stammen, erfährt man nichts, es ist die reinste Schwätzeri z. B. Jahn („Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“). Gar kein Gefühl, was zu vertheidigen, was zu schützen ist: so reden Leute, die noch gar nicht darüber nachgedacht haben, daß man sie angreifen könnte.“ Vgl. hierzu Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008, 26–28 und 101 f.

5 Vgl. Bernhard Kytzler, „Jahns Populäre Aufsätze ‚Aus der Alterthumswissenschaft‘“, in: Calder III / Cancik / Kytzler (Hg.), *Otto Jahn (1813–1868)*, 96–105: 98–103.

Literaturverzeichnis

- Brobjer, Thomas: „Nachweise aus Müller, Lucian: *Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden* und Jahn, Otto: *Aus der Alterthumswissenschaft*“, in: *Nietzsche-Studien* 34 (2005), 339
- Campioni, Giuliano / D'Iorio, Paolo / Fornari, Maria Cristina / Fronterotta, Francesco / Orsucci, Andrea (Hg.): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin 2003
- Emden, Christian J.: *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, Cambridge 2008
- Kytzler, Bernhard: „Jahns Populäre Aufsätze ‚Aus der Alterthumswissenschaft‘“, in: William M. Calder III / Hubert Cancik / Bernhard Kytzler (Hg.), *Otto Jahn (1813–1868). Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus*, Stuttgart 1991, 96–105
- Reibnitz, Barbara von: „Otto Jahn bei Friedrich Nietzsche – Der ‚Grenzbotenheld‘ als Wagner-Kritik“ in: William M. Calder III / Hubert Cancik / Bernhard Kytzler (Hg.), *Otto Jahn (1813–1868). Ein Geisteswissenschaftler zwischen Klassizismus und Historismus*, Stuttgart 1991, 204–233

NACHWEIS AUS MORITZ VON ENGELHARDT, *DAS CHRISTENTHUM JUSTINS DES MÄRTYRERS* (1878)

mitgeteilt von César Guardé-Paz

Nachlass 1880, 4[189], KSA 9.147, Z. 22–KSA 9.148, Z. 2:

Cyprian „alle außerhalb der Kirche geübte Tugend, selbst das Martyrium ist werthlos“. „felsenfeste Überzeugungen und todesmuthige Gewißheit“ soll das Christenthum der alten Welt gebracht haben.

Vgl. Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre, Erlangen 1878, S. 456 f.:

Die Wirkungen des Christenthums, seine sittlich erneuernde Kraft, seine Fähigkeit, einer von Zweifel zerfressenen und durch Gesinnungslosigkeit zu Grunde gerichteten Welt felsenfeste Ueberzeugungen und todesmuthige Gewissheit in Betreff der göttlichen und himmlischen Dinge einzuflössen, hätten keinen so gewaltigen Eindruck auf das Heidenthum machen und Männer, wie Justin, zum Glauben bewegen können, wenn nicht unter den Heiden ein hohes Maass religiösen Bedürfnisses und sittlichen Ernstes vorhanden gewesen wäre.

[...]

Einen bedeutsamen Schritt vorwärts auf der Bahn der Erkenntniss des Unterschieds zwischen heidnischer und christlicher Tugend bezeichnet der Gedanke Cyprians, dass alle ausserhalb der Kirche geübte Tugend, selbst das Martyrium, werthlos sei.

Marco Brusotti gibt als mögliche Quelle eine Stelle aus Leckys Sittengeschichte Europas (1879) an.¹ Engelhardt ist jedoch erheblich näher am Wortlaut Nietzsches und somit die wahrscheinlichere Quelle. Das vorangehende Notat 4[188] hat ebenfalls Engelhardts Das Christenthum Justins des Märtyrers als Quelle.²

Literaturverzeichnis

Brusotti, Marco: „Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe* und nachgelassener Aufzeichnungen aus der Zeit der *Morgenröthe*“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 422–434

¹ Marco Brusotti, „Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe* und nachgelassener Aufzeichnungen aus der Zeit der *Morgenröthe*“, in: *Nietzsche-Studien* 30 (2001), 422–434: 428.

² Vgl. Brusotti, „Nachweise zu Quellen der *Morgenröthe*“, 431.

Rezensionen

Guy Elgat

Some Recent Work on Nietzsche's Ethical Thought

1. Daniel R. Ahern, *The Smile of Tragedy: Nietzsche and the Art of Virtue*. Pennsylvania: Penn State University Press 2012, 180 pp., ISBN 978-0271052519.
2. Peter R. Sedgwick, *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics* (McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 61). Montreal: McGill-Queen's University Press 2013, 256 pp., ISBN 978-0773542693.
3. Christine Swanton, *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche* (New Directions in Ethics 3). Oxford: Wiley Blackwell 2015, 248 pp., ISBN 978-1118939390.

Abstract: An important question in Nietzsche studies is whether Nietzsche has an ethics to offer his readers; whether, that is, he has a concept of the good, or the just, or the virtuous that can serve as some sort of an ethical guide. An additional, methodological question is whether, in search of an answer, one should focus on a specific period in his thinking, study the evolution of his thought, or attempt to extract an over-arching view that draws on texts from different stages of his thinking. The three works reviewed concern themselves with Nietzsche's ethics by each adopting one of these three approaches, supplying us, accordingly, with different results.

Keywords: Ethics, Virtue, Values, Tragedy, Naturalism, Hume

1. Daniel R. Ahern's *The Smile of Tragedy: Nietzsche and the Art of Virtue* is an interesting yet peculiar book. On the one hand, it appears to be a scholarly attempt to articulate Nietzsche's conception of virtue, art, and philosophy as embodied by those "great Greeks in philosophy, those of the two centuries before Socrates" (EH, BT 3, quoted on page 112),¹ but on the other hand creates the impression of being an instance of applied Apollonism. That is to say, reading this book, sometimes one gets the impression that the author has dreamed a certain Nietzsche, or rather, has completed Nietzsche's own dream or has incorporated it into his own as a dream within a dream. Indeed, Ahern himself admits he was lured by Nietzsche into "the land of dreams" (pp. 115f.). An artistic act of interpretation, then, of the kind that is not afraid to downplay, discard or ignore, stitch together, embellish and highlight the Nietzschean text in the service of perfecting a certain image, that of the attitude to life attributed to those early Greeks, an attitude the author calls, following Nietzsche, "Dionysian Pessimism". Of course, to some degree all interpretation is Apollonian in this sense: giving unity and shape to the multiple, unformed, and scattered. But some dreams are more unreal than others, and some dreamers strive, as much as possible, to stay awake. Depending on one's taste, then, this book could be experienced either as a delightful and imaginative exercise in creative exegesis, which, as Ahern concedes, "takes many liberties" (p. 117), or as an occa-

¹ *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann, New York 1967.

sionally frustrating contribution to the Nietzschean literature. It is, of course, possible to oscillate between these two approaches in the course of reading the book, but in the following I will assume the role of the philosophical critic whose conscience continuously spurs him not to fall asleep.

The book aims to shed light on Nietzsche's ethics or, more specifically, on his conception of virtue as embodied by the early Greeks. The book is divided into two parts: the first deals with an articulation of ancient Greek Dionysian Pessimism, while the second examines the inversion of this world view at the hands of Socratism. In my comments I will focus on the first part given that it is there that we can find an articulation of Nietzsche's conception of virtue according to Ahern.

A fundamental claim that underlies Ahern's approach is that those early Greeks before Socrates embodied what Nietzsche calls Dionysian Pessimism, or pessimism of strength. As he puts it, "the attitude or demeanor of 'Dionysian Pessimism' [...] is the central concern of this book" (p. 3). This Dionysian Pessimism, in contrast to the Schopenhauerian Romantic worldview which takes pain and suffering as grounds for negating life, seeks the ugly and difficult precisely out of an over-fullness of life which exuberantly affirms it, with the willingness to sacrifice one's own life as a kind of gift (e. g. p. 92). It is this attribution of Dionysian Pessimism to those "great Greeks" that grounds Ahern's interpretation of early Greek virtue, pre-Socratic philosophy, and Greek poetry in the attempt to find a unifying conception that lies at the foundation of all three phenomena. Before I take a closer look at these ideas, it is important to underscore two difficulties that beleaguer this intriguing approach. First, while Ahern's discussion of these early Greeks relies heavily, though not exclusively, on *The Birth of Tragedy* (as to be expected), it ignores the important point that at the time this text was composed, Nietzsche was under the heavy influence of Schopenhauer and, as a result, attributed a *Schopenhauerian* pessimism to the Greeks, for example, the view expressed by Silenus that the best thing for man is not to be born and the second is to die quickly. Indeed, it is precisely because the Dionysian, experienced in the excesses of the Dionysian rites, was perceived as a destructive force, revelatory of the horribleness of existence, that the Apollonian was needed by the Greeks as a palliative of sorts, hence the birth of Greek tragedy as a unique synthesis of both forces. A second issue is that Ahern almost completely omits discussion of Nietzsche's so-called middle period (*Human, All Too Human*, *Daybreak*, the first edition of *The Gay Science*). As a consequence, his portrayal of Socrates or Socratism as a pivotal anti-Greek force, and as representing an antithesis to Nietzsche's own values, is misleading. On reading Ahern one might get the mistaken impression that a straight and uninterrupted line could be drawn from Nietzsche's Socrates in *The Birth of Tragedy* to *Twilight of the Idols*, "The Case of Socrates", about seventeen years later.

Let us now consider Ahern's interpretation of virtue. The subtitle of the book, "Nietzsche and the Art of Virtue", suggests that virtue is a kind of art for those ancient Greeks Ahern focuses on. And indeed, in the introduction the author claims that the book seeks "to clarify Nietzsche's identification of virtue with artistic creation during the tragic age" (p. 6). As we learn, however, the virtue of those Greek warriors cannot be "identified" with artistic creation and does not clearly have anything directly to do with art. Rather, we are told that "[a] warrior aristocracy is composed of individuals who, through their willingness to destroy and be destroyed for something more valuable than themselves, generate the earliest interpretation of virtue" (p. 20). It is the "virtue of great courage and generosity [...] that finds its expression in 'master morality'" (p. 19). A first problem is that while Ahern indeed refers the reader to BGE 260 where the famous noble/slave distinction is presented, no virtue of courageous self-sacrifice is attributed to the warrior caste in this section. Furthermore, and more importantly, no analysis of what virtue exactly is for Nietzsche is given by Ahern, and,

reading this book, one begins to suspect that perhaps virtue is not really what is at issue here but some other, perhaps related, ethical concept – a suspicion continuously strengthened by the author’s unexplained use of scare quotes around “virtue” on many occasions (e. g. p. 55, p. 60, p. 66). Nevertheless, we are told – a central theme in the book – that this virtue is *bodily*: “the human body [is] its proper site” (p. 36), for, “[a]fter all, our body is the place of our *living* death, desire, pleasure and suffering, as well as everything we have ever called ‘the world’”. This statement is perplexing in many ways, but the main idea, that for those older Greeks the virtuous deed is “located at the site of the body” is meant to emphasize the idea that the locus of virtue was the willingness to die and suffer for something greater than oneself, and death and suffering, obviously, have to do with the body. In addition, we learn that this virtue stems from a great abundance of Dionysian health, ecstatic joy, and an overflowing of gratitude to life that blends with “almost unbearable” (p. 43) suffering and death: one loves life so much that one suffers from life and is burning with the willingness to risk it and die for something greater than oneself (e. g. p. 4) or dissolve into that which is “frightful, evil, a riddle” (p. 43). Thus joy is suffering and love of life is willingness to die. If this is difficult to make sense of, this should not be surprising for, we are told, Dionysus is “almost by definition, somehow unthinkable” (p. 40).

The virtuous Greek warriors are also characterized by a rejection of self-preservation manifested in the willingness to face the greatest danger, and a dismissal of practicality and prudence as “only appropriate to lesser beings” (p. 42). Ahern wishes of course to counteract the impression that these warriors lack all practical rationality and are just an embodied mass of energy running amok and he is thus forced to attribute to them a measure of control (p. 75). But the resulting profile is somewhat confusing: the warriors are intoxicated with Dionysianism, yet in control of their excess; they are the “most barbaric warrior classes” (p. 77), but are also “prudently taciturn men” (p. 78, quoting BGE 262); they “indulged every conceivable lust” (p. 78.), but had the “calm sea of the soul [...] *sophrosune*” (p. 75, quoting BT 15).

Ahern turns to apply the basic conception of Dionysian Pessimism – selflessness, the body, excess – to pre-Socratic thought and to Greek tragic poetry. On the one hand, the attempt to find unity in Nietzsche’s conception of these earlier Greeks is laudable and yields many thought-provoking, occasionally illuminating, results. For example, just like the noble warriors seized the right to accord values to things, Ahern claims, so did the pre-Socratic philosophers discern the identity of things, name them, and order them according to rank (p. 29). A problematic claim Ahern makes, however, is that in the annihilation of the great human being – that which tragedy celebrated – there was “great beauty” (p. 30). What exactly beauty has to do with perception of the collapse of the nobleman is not explained and, in addition, sits rather uncomfortably with Nietzsche’s claims that the “older Hellenes”, with their “severe will to pessimism, to the tragic myth”, those with whom Ahern concerns himself, posed “an opposing demand...the *demand for ugliness*” (BT, Self-Criticism 4, KSA 1.15f.).²

With respect to the pre-Socratic philosophers, while Ahern wishes to interpret them as thinkers possessing tragic wisdom (e. g. p. 84), the problem is that Nietzsche explicitly says in *Ecce Homo* that even looking as far back to those earlier Greeks he could not find a philosophical embodiment of this Dionysian Pessimism. Thus he says: “I have the right to regard myself as the first tragic philosopher [...]. Before my time this translation of the Dionysian phenomenon into philosophic pathos *did not exist*: tragic wisdom was lacking; in vain have I sought for signs of it even among the great Greeks of philosophy – those belonging to the two centuries before Socrates” (EH, BT 3, my emphasis).

² *Birth of Tragedy*, trans. Ronald Speirs, Cambridge 1999.

2. It is possible, then, to paint a more coherent picture of Nietzsche's ethics, one which does not emphasize one period of his thinking but examines the progression of his thought? This is what Peter R. Sedgwick set out to do in his *Nietzsche's Justice: Naturalism in Search of an Ethics*, where he importantly draws our attention to Nietzsche's (rather neglected) recurring concern with questions of justice. Sedgwick, like Ahern, anchors his discussion in Nietzsche's treatment of the Greeks in *The Birth of Tragedy*. Specifically, Sedgwick's "thesis" is that "Nietzsche's treatment of justice" springs "from an engagement with themes already charted in his first book" (p. 13, henceforth, "the continuity thesis"). *The Birth of Tragedy*, he claims, "is a work of homage to myth that invokes an absolute justice grasped by a way of an artistic metaphysics", where Nietzsche develops an "oracular conception of justice that speaks from beyond the domain of rigid social convention with a power that renders it capable of [...] indicting [...] modernity". It is part of Sedgwick's thesis that during his "naturalistic" turn Nietzsche rejects this metaphysics but retains *The Birth of Tragedy's* critical stance towards modernity or the possibility of oracular justice to be carried out by a reevaluation of all values, a project which meets its own limits and thus pushes us to think about justice beyond the reevaluation project and towards an ethics of mercy (pp. 13f.).

Sedgwick's ambitious project covers almost the entirety of Nietzsche's published philosophy, but for it to defend its continuity thesis the project's foundations in *The Birth of Tragedy* must be secured. Concretely, tragedy's conception of "oracular" or "absolute" justice must be clearly explained. Unfortunately, this is not exactly the case, for Sedgwick, following Nietzsche, introduces in the first chapter devoted to Nietzsche's early thought several under-explained concepts of justice whose relationship is not easy to discern. A first concept of justice Sedgwick brings up (p. 29) is that of eternal justice found in Aeschylus' *Prometheus Bound* (via Goethe's poem *Prometheus*), where it seems the idea is that *moira*, "throned above gods and man" (BT 9, KSA 1.68), "compels a reconciliation, a metaphysical union" (p. 29), between the endless suffering of the hero and the plight of the gods. One idea here seems to be that *moira* operates as some kind of metaphysical force that justly balances the scales of suffering so that mortal suffering is equalized by divine torment. Another, second concept that comes up in the same connection is that of borders, where "just borders" (p. 30, my emphasis) are set up so as to separate the mortal and the divine, rather than bring them into some kind of rapport or unity. It is this justice of borders that both Oedipus and Prometheus transgress, according to Sedgwick, given their dual nature, both natural and unnatural. And now Sedgwick moves to summarize this idea by claiming that "The meaning that the glory of the shared Oedipal and Promethean duality expresses can be summarized by the following proposition: [quoting BT 9] 'All that exists is just and unjust and equally justified in both'" (p. 31). Sedgwick's gloss on this is that each realm, human and divine, considered in itself, is legitimate. So now, it seems, we are dealing with a third concept of justice, one internal to each domain. And the spheres "suffer by being separated from one another [...] yearning for reunification within the whole and, through this yearning, condemned to suffer" (p. 31) The tragic hero seeks to overcome this divide and attain reunification, but suffers in the process, and "[m]yth as it is engaged with by tragic drama thereby [...] shows the painful consequences of playing two different and incompatible games of justice". But this is confusing. As we saw, *moira*, the force of eternal justice, seeks "reconciliation" between mortal and divine, but now we learn that, when pursued by the tragic hero, the attempt to reunify the realms is somehow wrong (unjust, perhaps, in the second sense introduced), which is why the hero is destroyed in the process. But it is not clear why he should meet such a fate given that he is basically doing *moira's* biddings and is thus an agent of eternal justice.

Things get even more problematic when we read Sedgwick's gloss on Nietzsche's idea that "any people [...] is worthy only as much as it is able to press upon its experiences the

stamp of the eternal” (BT 23, KSA 1.148): “To eternalize one’s experiences via myth [is to ground them in a *divine justice*” (p. 39, my emphasis). Is divine justice – a justice, presumably, delivered by the gods – the same as eternal justice, or do we have here a fourth concept of justice? Possibly, for, as we saw above, the eternal concept of justice is that of fate (*moira*) which is supposed to govern the gods, i. e., the divine. To further complicate things, on the very same page Sedgwick introduces us to yet another idea (a fifth?) which Nietzsche refers to as “the eternal law of justice” (BT 25), according to which “every Dionysian moment of terror-ridden awareness must be compensated for by a redemptive Apollonian moment of energizing transfiguration” (p. 39). Now, here, I think, we are not dealing with the eternal justice of *moira*, for that was concerned with balancing the suffering of the bold mortal with that of the gods and had nothing immediate to do with any Apollonian redemptive transfiguration. I found the lack of any sustained attempt to explain these varying conceptions of justice and their inter-relations to be painfully frustrating, especially in a book devoted to Nietzsche’s thinking about justice.

Sedgwick continues (still in the first chapter) to examine the second *Untimely Meditation*. The important notion introduced here, to accompany Nietzsche into his so-called middle period, is that of epistemic justice, which involves being true to “one’s environment” (p. 41) and, in the immediate context, to history. In contrast, being unjust to history, Sedgwick explains following Nietzsche, while involving “interpretative violence” towards the past, can also give rise to the creativity of the artist, the commander, the nation. Sedgwick: “Nietzsche now gives this unjust condition a name: it is the ‘suprahistorical’” (p. 31). To avoid this, to be just to history, one needs to develop justice, “the most valued of virtues” (p. 47), where, according to Nietzsche, “the highest and rarest virtues are united and concealed [...] as in an unfathomable ocean that receives streams and rivers from all sides and takes them into itself” (UM II, HL 6, KSA 1.286).³

Sedgwick’s calling this virtue of justice to our attention serves as an invaluable corrective to Ahern’s more one-sided focus on the virtue of the pre-Socratic Greeks. The question arises, however, what it would mean to be just to history. One necessary condition is to be truthful (e. g. p. 49). But given that historical narrative involves imposing on history unifying structures which proffer a meaning which “is an illusion” (p. 50), it follows that there is at least a tension between artistic narrative-making and epistemic justice. Sedgwick therefore quotes Nietzsche saying that “[t]hus man spins his web over the past and subdues it, thus he gives expression to his artistic drive – but not to his drive towards truth or justice” (UM II, HL 6, KSA 1.290). But then Nietzsche immediately adds, surprisingly: “Objectivity and justice have nothing to do with one another”. Epistemic justice thus stands in tension with artistic creativity on the one hand, and with objectivity on the other, despite its being driven by the desire for truth. Rather than explore this perplexing constellation of ideas, Sedgwick claims that just history requires “an artist’s objectivity – capable of combining a sense for the just and the true with the kind of aesthetic sensibility necessary to serve the interest of life” (p. 50). But what are we to make of this almost oxymoronic conjunction – “artistic objectivity”? We are simply told again that the “just person [...] is creative” (p. 51) and possesses some oracular capacity, the nature of which is not explored, though it seems to connote the idea of a mystical epiphany of sorts. This is unfortunate, for, as Sedgwick claims at the end of this chapter, in his later works Nietzsche would “rethink the nature of the oracular in post-metaphysical terms” (p. 53). Instead, Sedgwick tells us that the oracular concerns a power to tap into some “wider historical truth”. At this point Sedgwick claims that in ancient Greece too,

³ *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997.

the Delphic oracle served as a basis for the cultural unity of the Greeks and was thus a saving power. Sedgwick writes: “The oracular power of mystery, leaning back into a suprahistorical imagined past [...] facilitated pan-Hellenic self-creation and self-discovery [...]. Greek culture offers us the image of a culture as an artistic creation worthy of celebration” (p. 52). But how could we, if interested in a *just* relation to history, celebrate a suprahistorical attitude to the past given that, as we were told, the suprahistorical is an “*unjust* condition”?

The next couple of chapters focus on Nietzsche’s middle period, starting with an examination of *Human, All Too Human*. The discussion here is very enjoyable for it reminds the reader of Nietzsche’s profound and thought-provoking ideas. One important concept that plays a central role here is that of naturalism. Sedgwick does not exactly define this term but explains that a “thinking that naturalizes” (p. 56) is a kind of “historical philosophy” (p. 56, p. 76), which is a “fusion of historical, cultural, psychological and natural-historical elements” (p. 56). Another central idea at issue is of course that of justice, and Sedgwick convincingly shows that in this text too Nietzsche is concerned with questions of justice. Specifically, emphasis is put on Nietzsche’s claim that “to judge is the same thing as to be unjust” (HH I 39),⁴ where the relevant concept of justice is that of epistemic justice. Sedgwick explains the claim as the idea that “human judgment is always partial and generally uncritical of its instrumental and unconscious anthropomorphic presuppositions” (p. 74). Now, though HH I 39 does not concern epistemic injustice but the injustice of holding oneself and others morally responsible, Sedgwick is right to highlight this important idea of Nietzsche’s. One of the central ideas of Nietzsche’s discussion in *Human, All Too Human* is, briefly, that historical-psychological analysis reveals that that our concepts and values originally arose contingently out of the reaction of our various, partial and thus unjust, drive-governed affects to our environment, and that consequently all the grand metaphysical, moral, and religious ideas that grew out of these are shown to be based ultimately on nothing absolute or transcendent but rather on error and illusion. One interesting issue here concerns the tension between the origins of our concepts and values in injustice and error, on the one hand, and our drive to (epistemic) justice, on the other. According to Sedgwick’s Nietzsche, “we are creatures moulded and enfolded in paradox: we are beings in error who are desirous of truth, unjust creatures seeking the justice of honest self-understanding” (p. 74).

In the following chapters, Sedgwick elegantly continues his detailed exploration of Nietzsche’s naturalization of tradition, custom, law, rights, and punishment. An important idea in Nietzsche’s genealogies of civilization is equality of power as a condition for the emergence of justice. Thus, equality between the individuals of a community is a condition for justice within the community, and equality of power between rival communities is a condition for the emergence of just relations between them. In the fifth chapter, Sedgwick begins his discussion of Nietzsche’s ideal of the philosopher of the future and approaches a guiding question of his study: what new way of thinking ethics or justice does Nietzsche offer us in light of his thoroughgoing naturalization? The Nietzschean philosopher of the future Sedgwick presents is familiar: the value creator, Yes-sayer, Dionysian being. At least two questions arise here. First, how is the new ethics proffered by the philosopher of the future related to the thinking of justice in *The Birth of Tragedy*? Second, how is this ethics to be grounded in Nietzsche’s naturalism? With respect to the first question we learn that since the philosopher of the future is supposed to be affirmative, creative, at home in the world and is thus “an exemplar of naturalism” (p. 180), we can see how “[t]he Dionysian-oracular element celebrated in *The Birth of Tragedy* thus returns in Nietzsche’s later thought as the basis of a

⁴ *Human, All Too Human*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge 1986.

creative, affirmative ethic". It is hard to make sense of this given that no detailed explanation of the oracular was given beforehand. Is the philosopher of the future supposed to stand in some mystical relation to a god (Dionysus?) and channel the deity's message to the masses? And what has that to do with creativity or life affirmation? With respect to the second question, Sedgwick claims that the new philosopher will be a Dionysian being (p. 178), and since "Dionysus stands for the pluralistic virtues of dance, exuberance, experimentation, and temptation", he is "a god for naturalism" (p. 179). But what has naturalism – historical philosophy – to do with dance, exuberance, and temptation? Indeed, why should naturalism be guided by any god at all? The problem of the "oracular" also crops up in Sedgwick's account of Nietzsche's mature conception of justice. According to Sedgwick, the philosopher of the future inaugurates a new justice: "Such justice transcends the current world of everyday concerns and it is this antagonistic relation to the everyday that confirms its oracular nature" (p. 179).

Sedgwick claims the new justice will embody the virtue of mercy: "As in his earlier writings, here too [in GM II 10], justice is mercy" (p. 194). Yet a problem with Sedgwick's discussion of Nietzsche's mature concept of justice is that, on the one hand, true to the conclusions of his naturalistic approach to our valuations, life itself for Nietzsche is unjust (p. 198). However, Sedgwick clarifies, this does not mean that we should "give up on the pursuit of justice [...], [justice] must be pursued in a new way". But to say that justice must be pursued implies that there is some objective standard of justice that one must try to approach in some way. How, then, can "oracular", mysterious illuminations be in anyway reliable in promoting the "pursuit" of justice? Secondly, only several pages later Sedgwick claims that, for Nietzsche, "[o]ur values do not say *anything objective* about what is valued [...], [but are] signs that betray the nature of the one who values" (p. 205). But what sense is there to the pursuit of justice if all values are equally subjective? Finally, the justification of life the future philosopher will make possible "is envisioned [...] as being achieved by living up to a *standard of measure dictated by life itself* rather than the divine" (my emphasis). How to square this with the idea that no value is objective is never explained.

It is only towards the end of the book (chapter six), when turning to examine *The Anti-Christ*, that Sedgwick switches to the reflective mode and criticizes Nietzsche for overstepping the boundaries of his own naturalism: by judging Christianity "sick", Nietzsche "seeks to judge and thereby condemn in the name of what is universally 'true'" (p. 211). Sedgwick formulates the problem as follows: "In thus endorsing this conception of the 'true' Nietzsche assumes the mantle of empowered Dionysian worshipper and oracle". This formulation enables Sedgwick to make the intriguing claim that "Nietzsche's naturalism can [...] be seen as the most striking manifestation of the struggle that characterizes what Adorno and Horkheimer characterized as the dialectic of enlightenment", where "reason, seeking to escape from myth, inexorably recapitulates the very logic it overtly scorns" (p. 218). But none of what has been said in Sedgwick's analysis shows that Nietzsche's naturalistic thinking is based on "reason" or that it "inexorably" leads to myth – there is no dialectical necessity here, and there could not be, if Sedgwick's own Nietzschean recommendation for a naturalistic ethics based on the virtues of experimentalism and mercy (p. 226) is supposed to be possible without us falling back into unjustified, universalistic moral claims.

Sedgwick's book is recommended for anyone who wishes to gain a detailed acquaintance with Nietzsche's philosophy, especially with his middle period, but at the end of the day it does not, I believe, provide us with a systematic understanding of the central Nietzschean virtue of justice.

3. Christine Swanton's *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche* adopts a different approach: like Sedgwick, she looks beyond Nietzsche's fascination with the Greeks, but, unlike him, she seeks to articulate a comprehensive and more systematic understanding of Nietzsche's various virtues. She argues for a bold thesis: both Hume and Nietzsche could profitably be read as presenting us with a kind of virtue ethics. Such an approach, though attempted before with respect to Nietzsche,⁵ is commendable for it can potentially widen our interpretative perspective, which is always welcome in the study of the history of philosophy. Moreover, Swanton's book jogged my thinking into avenues of its own, for which I can only thank her. As my focus here is on Nietzsche, to whom Swanton exclusively devotes chapters six to eight as well as chapter ten, I will mostly remain silent on my views regarding the plausibility of her interpretation of Hume.

Swanton devotes chapter one to clarifying her approach and some terminological matters. It is in chapter two that the real "action" begins when Swanton claims she wishes "to attribute to Hume and Nietzsche" (p. 23) what she calls a Response Dependent Virtue Ethics, where:

(RD) An ethical property is response dependent if and only if the property is open to certain responses or construals in responders having appropriate sensibilities, and these responses or construals are what make the property intelligible as an ethical property. Without that mode of intelligibility, the property (such as being courageous, being generous, being amiable, or being patient) could not exist as an *ethical* property (namely a virtuous trait), though it could exist as a property determined by other modes of intelligibility (p. 24).

A first issue with this is that RD in my view involves a tension between a realist and an anti-realist reading that is not clearly resolved. On the one hand, to say that an ethical property is "open" to certain takes that subjects might have on it sounds realist enough. And indeed, Swanton claims that on the view she is expounding, "properties such as being virtuous are, in a sense, genuine properties of objects and not mere modifications or projections of our sensibilities" (p. 23). On the other hand, the claim is made that without our responses or construals the ethical property would not "exist as an ethical property", which sounds anti-realist, where the very existence of the thing *as* the thing it is, as a virtue, depends on us. So which one is it? It seems Swanton wishes to attribute to both Hume and Nietzsche a realist view according to which virtues are truly "out there" independently of whether (or what) people think or feel about them, and that it is our "responses" – the moral sense for Hume, the will to power or drives for Nietzsche (pp. 24 f.) – to these virtues that enable them to become accessible to us *as* ethical properties, thus opening up for us a world of virtue negotiated by means of a complex and rich variety of thick ethical concepts. Thus, she wishes to attribute to both thinkers "the kind of objectivity and non-relativism in ethics which is necessary for a virtue ethical interpretation" (p. 7). Thus, in the case of Hume, she wants to argue for the claim that "there are moral facts" (p. 12), and, in the case of Nietzsche, strikingly, for a "universalism in [his] conception of many important virtues such as generosity, justice, consideration (respect), wisdom" (p. xvi).

I find the idea of an ethical world opening up to us as a result of our responses fascinating, but whether or not this interpretation can work for Hume, for Nietzsche this is a very difficult case to make, given that, for Nietzsche, "*there are absolutely no moral facts*" and "what moral and religious judgments have in common is the belief in things that are not real"

5 E. g. Lester Hunt, *Nietzsche and the Origins of Virtue*, London 1991.

(TI, Improving 1).⁶ In addition, for Nietzsche “nature is always valueless” (GS 301),⁷ which clearly rules out the possibility that for Nietzsche there are things of value in the world such as virtues which we can then respond to appropriately (or not). Swanton seems to agree with this reading of GS 301: “On my interpretation [...] when Nietzsche says that nature is valueless he is making the same point as Hume: nature is not inherently full of value independent of interpretation and sensibility; value is rather a response dependent property” (p. 29). But if there are no moral facts or no values in the world it is not clear what exactly Nietzsche could be an objectivist about, or what the will to power, which is a kind of moral sense for Swanton (p. 25), could be a sense of or a response to. So now we seem to be pulled in the direction of an anti-realist reading of Nietzsche where values come to *be* only as a result of our interpreting the world in a certain way.

Further, Swanton wishes to claim that just as for Hume it is the moral sense that enables us to enter the *logos* of morality in the first place (p. 24), “so for Nietzsche genuine virtue is unintelligible to individuals who are will-less, who have no sense of who they are or what is to their advantage, and who have not a shred of productivity or creativity in their nature” (p. 25). But while Hume holds the view that it is necessary that every individual be endowed with sufficient moral sense in order for her to have an ethical world at all, in Nietzsche’s case most individuals do not have to possess a robust will to power in order to think, feel or act in terms of or on the basis of values. Most of us, he holds, are just born into a certain culture and more or less mindlessly incorporate its predominant values and feelings via a process of imitation (e. g. D 34). It is only acts of value creation – momentous cultural events for Nietzsche – that require a creative, productive will to power.

In chapter six, where focused discussion of Nietzsche’s virtue ethics begins, Swanton seeks to address “the greatest obstacle” to a reading of Nietzsche as a virtue ethicist: “his self-ascription as an egoist and his attacks on altruism” (p. 111). Why this is “the greatest obstacle” is not explained (must one’s virtues align with traditional conceptions to count as a virtue ethicist?), but Swanton continues to articulate and defend the view that Nietzsche espouses a form of “virtuous egoism” (p. 115) or VE, the “basic norm” of which – “life affirmation” – is defined as follows: “The fundamental shape of an individual’s life ought to be one where her own life is affirmed by him [*sic*] or her”. Though not implausible, no textual evidence for this claim is provided. Rather, Swanton proceeds to distinguish VE from a range of other views, arguing in the process that VE applies to *all* and that Nietzsche rejects the view (PL) that “[l]esser human beings should promote the life affirmation of the higher types rather than affirm their own lives” (p. 117). What is her argument for this claim? A few pages later she claims that on a “benign reading” of “excellence consequentialism”, “in order to optimize the conditions for the achievement of excellence in culture, *everyone* must affirm their own lives in accordance with virtue, otherwise the entire culture will become corrupted” (my emphasis) and then adds: “In fact this is exactly [*sic*] what Nietzsche is advocating, with passion, in section 1 of ‘Schopenhauer as Educator’” (p. 130). The textual evidence she immediately provides, however, fails to comply: Nietzsche indeed “deplores the timidity and laziness of the mass of people” and criticizes them for their tendency to “hide themselves behind customs and opinions” (UM III, SE 1, KSA 1.337), but this is a far cry from the idea that everyone must virtuously affirm their lives if culture is to be saved. The problem with this becomes even clearer when we turn to consider how Swanton understands the idea of affirmation.

⁶ *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, And Other Writings*, trans. Judith Norman, Cambridge 2005.

⁷ *Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974.

She claims that at the core of affirmation we have: “(1) Acceptance of oneself and the world, manifested in such virtues as courage, truthfulness, (strong) forgetfulness, solitude [...], the gift-giving virtues, and objectivity as a virtue. (2) Creativity, manifested in passion, a certain lack of caution and even wisdom, experimentation, and (virtuously) artistic deception or license” (p. 118). But first, again, no textual evidence is given to support the claim that this is Nietzsche’s idea of affirmation, and, second, the idea of life affirmation is explained here by means of the moderate “acceptance”, which sounds more like a kind of compromise with life than the Nietzschean *da capo!* (BGE 56). Furthermore, Swanton does not explain what the relation between (1) and (2) is: do they logically entail each other, psychologically support each other, merely compatible with each other? Indeed, it is not clear why they should go together to make up VE at all: arguably one could affirm life without being creative and – vice versa – be creative and yet suffer from great despair.

In an interesting discussion, Swanton distinguishes the Nietzschean virtuous egoist from other egoisms which Nietzsche deplores: the crass egoism of the hedonistic immature individual, and the egoism of the self-hater who seeks to lose himself in others and in love of his neighbor. The Nietzschean virtuous egoist is, of course, concerned with the cultivation of his own self, but is in addition – Swanton holds on the basis of HH I 94 – a “collective individual”, that is, has “social feelings” and “identifies with, has a stake in, his society” (p. 128). But, puzzlingly, a quotation Swanton adduces just before this last remark has Nietzsche say in BGE 26 that “[e]very superior human being will instinctively aspire after a secret citadel where he is set free from the crowd, the many, the majority” (quoted in Swanton, p. 128). How to square this with having a stake in society or how to see this as providing support for the claim that the virtuous egoist is like “Nelson Mandela [who] had a stake in the interest of black South Africans” is hard to say. Moreover, Swanton argues rightly on the basis of BGE 32 that “consequentialism for Nietzsche is the most shallow and ‘immature’ of all the major types of moral theory” (p. 132), which is why, even though VE is compatible with “excellence consequentialism”, Nietzsche was not a consequentialist (p. 131). But the problem is that the “collective individual” Swanton employs is described by Nietzsche as someone who is virtually all about utility: “Knowledge qualifies him to prefer the most useful, that is to say, general and enduring utility, to personal utility” (HH I 94). True – this individual also prefers “enduring honour and recognition to momentary honour and recognition”, but these are explained by Nietzsche in the same section in utilitarian terms as well, since here utility is understood as “being dependent on what he thinks of others and what they think of him”.

But the problem that I find most troubling about this discussion is that it does not clearly support the case that Nietzsche could be read as an adherent of RD. Indeed, it is not really clear how Nietzsche could be read as such in this context: is the claim supposed to be that the will to power responds to or construes VE as a virtue? Swanton does not make this claim, and rightly so, given its implausibility and lack of textual support. In contrast, Swanton’s treatment of Hume begins with an explicit recognition of the need to argue for the attribution of RD to Hume (p. 47). In Nietzsche’s case, I could find no such argument.

Though her discussion is full of interesting observations, difficulties also beset Swanton’s interpretation of the “four major types of distortion” (p. 139) of the will to power in *On the Genealogy of Morality*; distortions she analyzes in chapter seven: “the perversion of cruelty, the neurosis of cruel punitivism, the neurosis of resentment, and the resignatory neurosis of the ascetic ideal”. Each case stands in contrast to VE and manifests “the vice [of] self-hate and escape from self” and world. I cannot discuss all four distortions here and will focus on the first one – the perversion of cruelty: “an unsocialized type of egoism where others in a very basic way are not treated with respect” (p. 141). The main target of her analysis here is Brian Leiter’s claim that for Nietzsche cruelty is “a fundamental human instinct”

(p. 142).⁸ Swanton does not directly argue against Leiter's reading but, taking her cue from Sigmund Freud and Erich Fromm, she claims: "If the 'fundamental instinct' is not cruelty but aggression, it is left open that cruelty may be a distorted form of will to power, specifically that fundamental form of venting strength, aggression" (my emphasis). But why should we accept the antecedent of this conditional? Swanton refers us to the discussion of the nobles in the first essay of *On the Genealogy of Morality* where Nietzsche claims that the nobles "regress to the innocence of the predator's conscience" (GM I 11) and takes this as evidence that for Nietzsche cruelty, characteristic of the "*blonde beast*", is pathological – a "distorted" form of the will to power.

There are several significant issues with this reading. First, as the text makes clear, it is not cruelty to which the nobles regress, but to the clear conscience of the beast of prey. Second, the word Nietzsche uses here is not the technical term that has come to be used in the psychoanalytic literature since at least Freud, namely, *Regression*, but the more neutral *zurücktreten* which can be translated simply (as in Walter Kaufmann's translation) as "going back". Thirdly, and perhaps most importantly, Nietzsche never considers cruelty as a distorted form of the will to power but rather clearly conceives of it (as well as other drives) as belonging to those "*old instincts of freedom*" (GM II 16, KSA 5.322, my emphasis) that make up the will to power (GM II 18).⁹ This not only clearly supports Leiter's view that there is something very primordial about cruelty for Nietzsche, but it also strongly indicates that for Nietzsche there is nothing pathological about cruelty as such; it is rather of great positive valence. What are we to make, though, of the claim that this "perversion" of cruelty of the nobles expresses "an unsocialized type of egoism where others in a very basic way are not treated with respect"? While the targets of the nobles' cruelty are obviously not treated with respect, this implies nothing about their otherwise basic sociability given that Nietzsche describes the nobles "in their relations with one another" (GM I 11, KSA 5.274) as "resourceful in consideration [...], loyalty, pride, and friendship" as well as manifesting "respect" and "gratitude" (but also "suspicion and jealousy"). In general, Swanton's psychoanalytically influenced approach to the various "distortions" of the will to power appear to me as a form of medicalization that would have sounded far too moralized and bourgeois to Nietzsche's ears.

As we saw, Swanton seeks to address the question of universalism, to which chapter eight is devoted. It seems that, for Swanton, Nietzsche's "universalism" is ultimately somewhat attenuated since she attributes to him the view that basic universal values should be differentially realized according to one's role or type (p. 159). For example, the degree of forgetfulness – a basic virtue – is inversely related to one's strength: only those who are "the strongest, best disposed toward life and self [...] would not find reliving one's life in every detail over and over again 'the greatest stress'" (p. 162, quoting GS 341). So when Nietzsche says that "[w]hat serves the higher type of man as food or refreshment must to a very different and inferior type be almost poison" (BGE 30),¹⁰ or when he claims that "few are made for independence – it is a privilege of the strong" (BGE 29), he should be read as merely saying that independence is a basic virtue (in Swanton's terminology) and that a certain more specific kind of independence is reserved for the strong, while other forms of independence are proper to the weak.

⁸ Quoting Brian Leiter, *Nietzsche on Morality*, London 2002, 233.

⁹ *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York 1967.

¹⁰ *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, London 1973.

I found Swanton's approach to be interesting and refreshing but would nevertheless raise some concerns. First, besides similarity in name, it is not that clear what substantive features the independence, for example, of the strong spirit has in common with the independence of the common member of the herd, which can take the form, Swanton suggests, of "non-parasitism" (p. 174), – which includes, I imagine, supporting yourself economically. Nietzsche's universalism thus threatens to collapse into vacuity. Further – and Swanton is to be commended for bringing up such counter-evidence herself – Nietzsche seems actually to promote *individual* virtue in a passage such as this: "My brother, if you have a virtue and she is your virtue, then you have her in common with nobody [...]. To be sure, you want to call her by name and pet her [...]. And behold, now you have her name in common with the people and have become one of the people and herd with your virtue" (Z I, On Enjoying and Suffering the Passions).¹¹ Swanton argues that "the distinction between basic and differentiated virtue makes sense of the idea of individual virtue. Virtues such as generosity and kindness [...] have to be woven into the narrative fabric of our own individual lives" (p. 175). The claim made in the *Zarathustra* passage, however, is stronger, for it seems to reject even usage of the same word to denote one's individual virtue and that of the herd – thus going against the very idea of basic virtue, and implying that the whole notion of virtue differentiation is misguided. Finally, what struck me as problematic in this entire discussion is the omission of Nietzsche's radical historicism about virtue: for Nietzsche, there is no context-free determination of what is really a virtue and what isn't. As he says, during the "tremendous eras of 'morality of custom' [...] suffering counted as virtue, cruelty counted as virtue, dissembling counted as virtue, revenge counted as virtue, denial of reason counted as virtue" (D 18)¹², cf. BGE 262).

Swanton's final chapter pursues a 'new direction' for virtue ethics and aims to present us with a virtue ethics of becoming which involves the central idea of self-overcoming (required for life affirmation in Swanton's view, p. 196). The idea here seems to be that for Nietzsche it is virtuous to "become the person you are" (GS 270), which Swanton interprets as involving self-overcoming in the pursuit of self-improvement according to one's differentiated virtue: one must struggle and set oneself goals so as to become a stronger and more virtuous person. There are many problems in this otherwise rich discussion. One is that this reading conflicts rather jarringly with Nietzsche's exhortation to be unique, to give oneself laws, and to create oneself (GS 335). Swanton, of course, highlights this section, but her reading of it as involving cultivating one's virtues in accordance with one's strength seems significantly to dilute the radical force of GS 335, for in her hands it basically means that one should try to be as generous, courageous, truthful etc. (p. 203) as one can, where these various virtues will receive strength-differentiated expressions. Here too we can see how a virtue ethics reading of Nietzsche can work to defang and domesticate him. To conclude my review of Swanton's book, it seems to me that if we are to insist on placing Nietzsche under one of our meta-ethical labels, considering him as a virtue ethicist might well be the most justifiable classification of all.

As a general concluding observation, I will say that the merits of the works reviewed here seem to me to complement each other: Ahern's work declares itself to be an imaginative exercise in interpretation, Sedgwick's is rich in textual detail, and Swanton's is more reflective and argumentative in approach. This is a familiar predicament: the philosophical interpreter

¹¹ *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Walter Kaufmann, New York 1995.

¹² *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1997.

of the history of philosophy is a servant of several severe masters that are almost impossible to appease simultaneously. This is all the more difficult with someone like Nietzsche, whose protean thought continues to generate secondary literature of the most varied of kinds.

Bibliography

Hunt, Lester: *Nietzsche and the Origins of Virtue*, London 1991

Leiter, Brian: *Nietzsche on Morality*, London 2002

Vinod Acharya

Beyond Onto-theology and Metaphysics: the Cases of Heidegger and Nietzsche

1. Simon F. Oliai, *Challenging the Absolute: Nietzsche, Heidegger, and Europe's Struggle Against Fundamentalism*. Lanham, MD: University Press of America 2015, XVI + 153 pp., ISBN 978-0761865155.
2. Antonio Cimino / Gert-Jan van der Heiden (eds.), *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*. London / New York: Bloomsbury 2017, X + 209 pp., ISBN 978-1501321221.

Abstract: Two recent works will be considered that discuss Heidegger and Nietzsche in the context of the problem of overcoming metaphysics and the onto-theological tradition. A common criticism will be that these works in their attempt to retrieve a conception of religion, politics or faith beyond onto-theology and metaphysics tend to justify or idealize particular historically and culturally conditioned perspectives, which are not immune from further philosophical critique. Simon Oliai's approach to countering the burgeoning fundamentalisms in our global age is ultimately not very convincing, representing as it does, a Western, liberal, Eurocentric worldview. The author's use of Nietzsche or Heidegger for this purpose is also not very compelling. The remainder of this review essay appraises the volume edited by Cimino and van der Heiden, which attempts to rethink faith beyond onto-theology in several interesting ways. Although meant to be a comparative study, several contributions subscribe to a general Heideggerian (or Heidegger-inspired phenomenological-hermeneutical) theoretical framework, which itself is not rigorously scrutinized. A problematic implication is that Nietzsche's own critical and constructive views of philosophy, his critique of religion and history, and his positive appraisal of faith and divinity are not seriously considered on their own terms: they are either mostly ignored, or they are selectively interpreted through a Heideggerian lens, with the result that this volume puts forward a mostly unfavorable view of Nietzsche. Some of the conceptual moves credited to Heidegger in the volume have their equivalents in Nietzsche's philosophy, which a comparative and evaluative study such as this one must seriously take into account by resisting the uncritical acceptance of Heidegger's own view of Nietzsche.

Keywords: Heidegger, Wittgenstein, Modernity, Faith, Christianity

Combatting Fundamentalism?

First, let us briefly consider the monograph by Simon Oliai, who was a former UNESCO adviser. This is a poorly written book, the central assertions of which are not rigorously argued for. Often bombastic with a bloated style, the author tends to reuse the idiosyncratic jargon of the philosophers he is discussing (especially Heidegger), as if this language is self-explanatory requiring no further analysis or scrutiny. I could manage to read only five of the book's eight chapters. It is a shame since the author focuses on a rich topic: the problem of fundamentalism (political, theological or ideological) in the contemporary world, which he purports

to understand philosophically as a reactive consequence in modernity to the irreversible decline of all traditional, metaphysical and onto-theological “Absolute” (xi–xiii). This is also a pertinent topic for our present age gripped by the resurgence of reactive politics in Europe, America and beyond, by religious and ethno-nationalisms, but also by anti-immigrant violence, the exploitations of late capitalism and global warming. To Oliai’s credit, he acknowledges the global and universal scope of his inquiry (viii, xv, 4–6), and intends to reject “all Eurocentric prejudice” (viii). Indeed, he asserts that one central implication of the death of the “*God of Onto-Theology*” is that the very notion of the “East” as opposed to the “West,” and the entire “‘*East-West*’ philosophical and cultural divide” are conceptually obsolete (5–6).

However, several questions arise: isn’t “modernity” itself – which Oliai describes as a “distinct historical phenomenon,” and a “direct result of the irreversible decline of the cultural and religious foundations of a traditional and hierarchical social universe which had been both conceived and constructed on absolute ontological foundations” (xi) – primarily a “Western” event? Indeed, it would appear that the decline of these foundations, whether traced back to Platonism or Christianity or Enlightenment or the birth of modern science, gains its significance through a specifically European cultural-historical context. If so, with what justification could one simply extend this understanding of modernity to cultures, religions and nation-states in our current context, which do not share a similar history as Europe or have not undergone a similar decline of traditional foundations?

Certainly, in the last century or so most non-western countries around the globe have been compelled to “enter the modern era”: rapidly modernize their economy, infrastructure and ways of life. But the imposition of this necessity is in no small measure a function of European colonialism and its aftereffects, contemporary neo-colonialist projects, Western cultural hegemony, technology and global capitalism. And the race to modernize, far from being the next logical step in the historical unfolding of these “developing” nations, has meant the forceful acceleration of the decline of traditional ways of life, revolutions and violent upheavals of cultural processes, or the abrupt and coercive re-direction of historical trajectories, or the tenuous and questionable juxtaposition of the modern and the traditional (take India, China, or several countries in the Middle East or in Africa for example). So, at the very least, “fundamentalism” in these contexts as a rejection of modernity (as indeed its opposite) may have quite varied significations, and therefore should be problematized quite differently than in the Western context.

Given these considerations, it would be quite interesting to inquire what Nietzsche and Heidegger – the former who wrote about vanquishing the “shadow” of the dead God (FW 108),¹ and the latter who anticipated the “other beginning,”² while relating the end of Western philosophy to “the beginning of the world civilization that is based upon Western European thinking”³ – could teach us. In scrutinizing its origins and historical development,

1 I use the following translations of Nietzsche’s works in English: *The Birth of Tragedy and Other Writings*, trans. Ronald Speirs, Cambridge 1999; *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. R.J. Hollingdale, Cambridge 1997; *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York 1974; *Beyond Good and Evil*, trans. Judith Norman, Cambridge 2002; *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, New York 1989; *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann, New York 1989; *Twilight of the Idols* and *The Anti-Christ*, trans. R.J. Hollingdale, London 1968.

2 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, IN 1999, 120–122.

3 Martin Heidegger, “The End of Philosophy and the Task of Thinking”, in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, New York 1993, 431–449: 435.

these two philosophers found Western modernity to be a deeply questionable phenomenon. That is, the “break,” which modernity is supposed to represent from the traditional, hierarchical social configuration – which Nietzsche consistently traces back to Socratic rationalism, Platonism and Christianity,⁴ and which Heidegger analogously locates in the oblivion of Being epitomized by Platonic and Aristotelian metaphysics⁵ – is not quite a complete and decisive one. On the one hand, modern societies thrive only by relying on collective mythologies, hierarchies, oppression and techniques of discipline reminiscent of pre-modern cultures, although one may have to look beneath the conscious surface to isolate these tendencies; and on the other hand, modernity also announces the era of individualism and the decline of traditional mores, which previously bound communities in organic ways and defined the contours of the individual’s meaningful existence.⁶ Modernity is this tension and inner contradiction: for Nietzsche, one distinct manifestation of it is in the paradoxes of Christian otherworldly metaphysics,⁷ and for Heidegger it is represented in the current age, which denotes not only a complete withdrawal of Being, but also the self-certainty of the scientific determination and the technological grasp of beings.⁸ Because of this tension, the history of Western modernity reveals a self-consuming logic, emphasized in Nietzsche’s dizzying account of the death of God (FW 125) and the dawn of contemporary nihilism, and also arguably in Heidegger’s account of the history of metaphysics and onto-theology, which represents a progressive forgetting of the question of the meaning of Being, with an increasing preoccupation with finding an answer to what the Being of beings is. One facet of their interpretation of Western modernity is that they neither simply denounce pre-modern traditional societies for their “fundamentalist” or “absolutist” value systems, nor do they romanticize or glorify them. Rather, one witnesses a complex attitude consisting of admiration, astonishment, criticism, disgust and horror (this is particularly evident in Nietzsche).⁹ On the other hand, one also does not find in these two thinkers a liberal, optimistic outlook, which desperately clings to the hope that the secret promise of modernity will be fulfilled in some unknown future (when finally a complete break with traditional ontological structures will be achieved); instead one discovers an attempt to overcome modernity and its metaphysical foundations.¹⁰

Oliai’s text, in appealing to Heidegger and Nietzsche to combat fundamentalism, fails to distinguish in a critical way between pre-modern traditional societies (to which possibly

4 See, for instance, GT 11–15, M 9, 57–59, 69–70, and GD, *Das Problem des Sokrates*.

5 For an explicit formulation, see Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh, New York 1973, 1–10.

6 On this latter point, see M 9, 18 and 19.

7 See M 57–96, for instance.

8 Heidegger puts it succinctly: “The oblivion of Being makes itself known indirectly though the fact that man always observes and handles only beings” (Martin Heidegger, “Letter on Humanism”, in *Basic Writings*, 213–265: 242). For further discussion, see 218–223 and 255–256, and also Heidegger, *Contributions to Philosophy*, 76–86.

9 See particularly the second essay of GM and several sections in Book I of M.

10 For Heidegger, such overcoming would involve inquiring into the question of the meaning and truth of Being; and for Nietzsche, it involves questioning the value of truth as the key to overcoming contemporary nihilism (GM III 24–25, 27–28) (we shall return to these Heideggerian and Nietzschean questions below in reviewing the edited volume). To counter any illusions of liberal politics, one should also mention in this context Nietzsche’s idea of a future “great politics” (JGB 208), and Zarathustra’s teaching of the “Übermensch”.

several non-western cultures still, at bottom, bear structural resemblances) and the post-Platonic era in the West, describing both of them as governed by absolutist, onto-theological and metaphysical principles (xi–xii, 5–8). This lack of nuance is particularly evident in Oliai’s characterization of the principle of organization of the traditional, hierarchical social universe as the “onto-theological ‘*Absolute*’” (xi–xii), using a term (“onto-theological”), which Heidegger particularly associates with the metaphysics of Platonism. Thus Oliai appears to conflate, with little or no justification, crucially different phenomena. When he does acknowledge that the emergence of the Greek *polis* perhaps signified a decisive event and a break from the “socio-cultural context of the ‘*Absolute*’ Cretan and the Mycenaean monarchies,” he nevertheless insists, without developing its implications further, that Greek thought still represented “a different conception of the ‘*Absolute*’ as the impersonal ontological ground of an immanent order based on eternal motion” (54–55).

Oliai would have done better to consult Heidegger, and particularly Nietzsche, who deeply problematized the hermeneutic significance of this event. But it is clear that lumping together different historical epochs and diverse cultural traditions under the obscure banner, “*Absolute*,” allows Oliai to project an ideal of Europe (into the future?) – which he transcribes as “*Europe*” – the cultural and metaphysical significance of which lies in its “radical break with all culturally specific ‘*Absolute*’” (xii; see also 55–57). Such a “*Europe*” is supposed to fulfill the nascent promise of the modern European project, which represents an “unprecedented conceptual break with an earlier and rigidly stratified socio-cultural order in ancient Greece” (xii). It is contrasted to the contemporary Western or European subject (who has “not been ‘*European*’ enough”, 56), and to non-Western or Eastern cultures, which still cling to the “*Absolute*” (Platonic or otherwise), and therefore, to some fundamentalist worldview (xii–xiii).

However, this projection of an ideal “*Europe*” betrays a typical Western-liberal perspective, and despite its good intentions, is ultimately Eurocentric (notwithstanding Oliai’s disclaimer, xii): for, it posits a new universal and global ideal, modeled on Greek/European historical events (xv, 5, 57), which is supposed to serve as an “enlightening example” that “could help non-European citizens of our contemporary world and their future democratic societies break with all sorts of unjust, questionably absolutized [...] state of affairs” (xv). It postulates a universal humanity, in which apparently all conflicts between particular cultural-historical truths of various traditions will be overcome (5–6, 56), in the name of a “future universal religion” (xv) (a quite un-Heideggerian and un-Nietzschean notion).¹¹ Far from being a perspective that “still remains to be thought” (57), one encounters here a widespread liberal view, which is perhaps even superficially Hegelian; regardless, it misses the crucial implications of Nietzsche’s or Heidegger’s critiques of modernity for our current age.

However,acerbating the gaps in argumentation is the poor quality of Oliai’s exposition and style. This ranges from proclaiming contentious generalizations without much critical exegesis,¹² to frequently borrowing eccentric and obscure phrases from philosophers (particularly Heidegger, but also other “Continental” thinkers) and presenting them, often in

¹¹ In this future universal religion, Oliai imagines, the affirmation of human beings’ irreducible “freedom” and “finitude” (xv) are what binds people together in a “collective destiny freed of all absolutism” (57).

¹² For instance, the author announces that to think “the future of all philosophical questioning beyond the conceptual limits of what Heidegger terms ‘*Western metaphysics*’” is to re-think “the oneness of the Platonic ‘*one*,’” which he equates to re-thinking “the metaphysical foundation of one’s supposedly equivocal and self-same cultural identity,” whether Eastern or Western (5–6).

italics and in scare quotes without much explication or dissection, as if their meanings were self-evident or as if such repetition itself constituted valid argumentation,¹³ to a choppy and awkward writing style with fragmented sentences throughout (sentences with missing subjects, for instance).¹⁴ All of this makes it very difficult and exhausting for the reader to keep up with this monograph, assuming they are successful in doing so. In a profession, where Continental philosophers are generally viewed with suspicion, if not derision, for the apparent difficulty and opacity of their writing, a work such as the current one must be flagged for its irresponsibility.

A Comparative Study

Rethinking Faith is an impressive collection of ten essays linked to the research project, “Overcoming the Faith-Reason Opposition: Pauline Pistis in Contemporary Philosophy,” carried out at Radboud University and at the University of Groningen in the Netherlands. The volume inquires into how faith and religious experience are re-thought in philosophically compelling ways in the writings of Heidegger, Wittgenstein and Nietzsche, despite (and in the wake of) their critiques of traditional metaphysics and its onto-theological framework. The volume is interested in tracing the newly discovered relation between faith and reason in these thinkers, given the novel concepts of philosophy that emerge in their work, which are critical of the philosophical tradition. Several contributors are especially critical of Nietzsche, his attack against Paul and Christianity, and his relation to metaphysics. But these criticisms are often unfair and misplaced, and they tend to certify a broadly Heideggerian reading of Nietzsche’s thought, without a great deal of evaluative assessment. There is also little engagement with contemporary, Anglo-American or Continental Nietzsche scholarship, which does not already share a Heideggerian paradigm. Only one of the essays (by Carlotta Santini) considers in detail Nietzsche’s critique of faith and philosophy on its own terms, but the rest of the volume (either in the editors’ Introduction or in one or more of the other essays) does not do much to integrate or respond to some of the implications of Santini’s Nietzsche exposition in presenting the unfavorable review of Nietzsche that it does. Thus, one is left unsure how to reconcile these (and other possible) Nietzschean perspectives for the overall interpretation of history, faith and religion the collection seeks to advance.

Chantal Bax’s chapter is the only one to focus on Wittgenstein in detail. However, it does not strike one to be as much as an outlier as Santini’s contribution, given the mostly positive

13 One of the scores of examples where one might think that the author is almost parodying Heidegger: “An essence that Heidegger thinks as ‘*un-concealment*’ (‘*Unverborgenheit*’). Paradoxically enough, the ‘*un-concealment*’ in question here is entwined with the protective concealment (‘*Verborgenheit*’) of the very horizon of its own historical deployment as such. To paraphrase Derrida, one could say that it is precisely such a ‘*concealing-un-concealment*’ of the essence of ‘*Being*’ which underpins the promising truth” (8). Another example of a set of baffling sentences: “Such a questioning of the open ‘*idea of man*’ (beyond the constraints once imposed on it by the ‘*Absolute*’) shall have been the irreversible outcome of the latter’s ‘*shaking*’. As I have mentioned, such a ‘*shaking*’ of the ‘*Absolute*’ shall have also shaken future ‘*Europeans*’ just as absolutely” (82).

14 For example: “Moreover it is not my intention here to deny or minimize the [...] differences between Heidegger and Popper. Neither of whom would have never consented to what some may understandably regard as the violence of the present hermeneutic exercise. Whose chief aim is [...]” (4).

reception Wittgenstein receives in the book. But it is the Heideggerian term, “onto-theology,” and Heidegger’s complex critique of this term, which establishes the overarching framework for the bulk of the essays, guiding their approach to the history of metaphysics and the problematic relationship between philosophical rationality and faith that unfolds in this history. The result is a study, which offers a rich and multilayered account of the religious phenomenon, from the perspective of contemporary hermeneutics. Most of the essays are written clearly with few stylistic obscurities. However, several key claims could have been developed further or argued for more rigorously. There is also little effort to synthesize the possible interconnections between the different authors’ expositions of Heidegger’s view of faith, which evolved with increasing complexity during his career (the editors’ Introduction would have been an obvious place to conduct this analysis). And further, partly because of this last issue, it remains unclear in what sense is Heidegger’s stance “between” that of Nietzsche and Wittgenstein as the subtitle of the volume suggests. For instance, is it the “early” Heidegger or the 1930s (and later) Heidegger’s stance or both early and late Heidegger?

The book is divided into three parts. In the first part, “The Phenomenon of Religion,” the more instructive pieces are by Ben Vedder – which establishes why hermeneutical reason is better suited to understanding religious behavior than onto-theological rationality – and by Jussi Backman, which defends Heidegger against Quentin Meillassoux’s critique of “strong correlationism” and its intrinsic fideism. The second part on “Faith and Reason” is the core of the book, with four valuable essays. In addition to Santini and Bax’s chapters, this part includes interesting pieces by Tobias Keiling and Vincent Blok. The former deals with the problem of radical (in contrast to ordinary) experience, preferring the Heideggerian and the later Wittgensteinian approach to this issue to Nietzsche’s, while Blok argues that Heidegger’s “destroyed” concept of faith in the 1930s is integral to his method of questioning the truth of Being. The three essays by Ezra Delahaye, Gert-Jan van der Heiden and Antonio Cimino in the final part, “Pauline Resonances,” are in unison in rejecting Nietzsche’s reading of Paul, and in preferring particularly the early Heidegger’s favorable interpretation of the latter. This is perhaps the most contentious part of the book since the dismissal of Nietzsche is a bit flippant and the argument unpersuasive. The authors mostly rehearse Heidegger’s critique of Nietzsche and of the latter’s attack against Paul, without really offering independent, compelling reasons for why one should prefer Heidegger’s reading. Specifically, these contributors fail to seriously consider and evaluate Nietzsche’s own reasons for his hostility towards Paul, which would mean, among other things, giving earnest thought to Nietzsche’s account of the history of metaphysics and Christianity’s role in the devaluation of values. It would also mean taking into serious consideration Nietzsche’s orientation towards the present, his emphasis on the “unhistorical” for delivering the present from its nihilistic tendencies (without automatically subscribing to a Heideggerian hermeneutic lens), and his attempts to conceive of new “divinities” beyond his critique of Judeo-Christianity.

Onto-theology, Ordinary/Everyday Existence and Faith

In what sense, in rethinking faith, is Heidegger’s position “between” Wittgenstein and Nietzsche’s? Keiling’s chapter is the only one that provides direct clues. (Basically, this chapter and Bax’s are the only two to discuss Wittgenstein in any substantial manner). Keiling argues that a radical experience could be an excess of meaning, which confirms the

“ordinary understanding” of the world, and “may even define what it is to have meaning” (83). But radical experience could also be a denial of meaning, which threatens to deny the “normality of or any regularity in meaning” (84). It frustrates ordinary understanding, revealing the contingency and limitedness of its conceptual and semantic norms. Further, if a religious experience is interpreted by referring to a particular “set of beliefs” or a “form of understanding” – presumably, as metaphysical reason does – it can at best think radicality only as excess, thereby confirming these beliefs, but not as denial (85). Keiling contends, by restricting his analysis to Nietzsche’s *Birth of Tragedy*, that Nietzsche subscribes to such a “metaphysical ‘picture’” (99), which a radical experience, understood through the dual excess of the Apollonian and the Dionysian, affirms rather than denies (85–88). Although not explicitly stated, one may gather that the metaphysical picture which is confirmed is the “the universality of meaning” and Nietzsche’s claim “that meaning has its ground in art” (88). Although Nietzsche underscores the necessity of interpretations, his confirmation strategy additionally undercuts a conflict of interpretations as it may arise in factual disagreements in the “ordinary” world (99). Keiling generalizes that the early “Nietzsche grants no place to the ordinary”; “what Nietzsche describes is not what we may call our ordinary lives” (87). Both the Apollonian and the Dionysian are “extreme” forms of experience, and Nietzsche’s analysis is about “how experience exceeds what we would consider a ‘normal’ meaning” (87). I think this appeal to “our” “ordinary” understanding and to a “normal” meaning (which grounds the above reproach of Nietzsche), although provocative, to be rather contentious. We shall return to it below.

Keiling credits the later Wittgenstein (of *Lectures on Religious Belief*) for accomplishing a truly “philosophical” (and hermeneutic) approach to radical experience that thoroughly affirms the necessity of interpretation, which (unlike in Nietzsche) is not based on a particular conceptual scheme. For Wittgenstein, the potential religious meaning of an experience “is discovered [...] in the actual discussion of its significance, a discussion always open to disagreement” (98). He avoids reading radical experience as either denial or excess of meaning, and shows how it “may be talked about into the most ordinary ways”: the hint of the “*Göttliches* occurs nowhere but within the world of our ordinary language of ordinary things” (98–99).

Heidegger may be seen to occupy a space “between” Wittgenstein and Nietzsche. According to Keiling, Heidegger in the 1930s (*The Origin of the Work of Art* and *Contributions to Philosophy*) reads Hölderlin’s poetry as a denial of meaning – it attests to the hinting of the gods, necessitating an openness with regard to “what the radical or religious dimension of experience could be”; but also as an excess of meaning – this poetry exceeds “normal” understanding and confirms Heidegger’s philosophy of art in the artwork essay (90–91). From the latter perspective, Heidegger, the *historical* thinker, prefigures any interpretation by anticipating the importance of Hölderlin’s poetry at the contemporary historical juncture (91). For Keiling, Heidegger’s emphasis on excessive-but-denied meaning makes him akin to the Wittgenstein of the *Tractatus*, but both similar to and different from the later Wittgenstein and Nietzsche. Heidegger, like Nietzsche, treats radical experience as an excessive confirmation of the philosophical/metaphysical/historical understanding of the world, thereby foreclosing a possible conflict of interpretations in the ordinary world (99). But he also anticipates the later Wittgenstein in recognizing the contingency and incompleteness of understanding due to the withdrawal of meaning. Keiling argues that in his 1950s writings Heidegger draws even closer to the later Wittgenstein by situating the possible experience of divinities within “the ordinary world of things” such as a bridge or a jug as their possible meaning (93); such understanding of the hinting of gods is “freed from the burden of its supposed historical import,” and therefore, not to be explained as a “transgression of the ordinary understanding of the world [...] or as anticipation of a future or coming and passing of a god or of the gods” (92–93).

In her chapter, Bax emphasizes continuity between the early Wittgenstein of the *Tractatus* and the later Wittgenstein's position in *Lectures on Religious Belief*. Both phases "emphasize the categorical distinction between faith and reason" (104). Faith signifies orientation towards one's existence as a whole; the believer takes on the existential task of making their life into a meaningful whole (114–116). Reminiscent of a Kierkegaardian perspective, faith pertains to the "how" of existence. It can neither be reduced to discrete words or deeds, nor can it be refuted or confirmed by reason, facts, or scientific proof. Interestingly, for Bax the Wittgensteinian defense of the chasm between faith and reason safeguards him from "an all too intimate relation with (onto-)theology" (104). The implication is that in onto-theological thought the domains of faith and philosophical reason infiltrate one another. Bax's observation – that compared to the *Tractatus*, which spares the label "religious" to an appreciative, "happy" existential outlook, the *Lectures* more thoroughly affirm the necessity of interpretation in its openness regarding how the believer can make their life into a significant whole (114–117) – can perhaps help one verify whether Keiling's and Bax's respective portrayals of the evolution of Wittgenstein's philosophy are compatible with each other or not, although this is unclear. But I suspect that Bax's contention that both the early and the late Wittgenstein are safe from an onto-theological suspicion might complicate this task. Moreover, Bax stresses an important existential dimension in the later Wittgenstein's approach: although it is an "individualistic" account of belief, open even to highly unorthodox ways in which the individual might make their life into a meaningful whole, it scoffs at merely "external" religiosity, which simply imitates prescribed rituals (without the "passionate inwardness" as Kierkegaard might say), as it is also dismissive of dogmatic and orthodox theology (116–117). It seems to me that Bax's version of Wittgenstein preserves a critical function for philosophy – despite its distance from onto-theology – absent, or at least not emphasized, in Keiling's depiction of a "true philosophical confrontation." It is unclear in the latter's account, what besides relinquishing conceptual schemes and being open to factual, ordinary discussions, the specific task of philosophy is. Does it have an evaluative, critical function at all? Is there a concession to fideism here?

A final point about Wittgenstein: Bax notes that in his final remarks in *On Certainty*, Wittgenstein seemingly makes reason or truth dependent on faith – thus apparently relinquishing the strict distinction between the two – where faith is taken to fall in the same category as certainty or the unspoken convictions underlying everyday practices (117–118). Bax dismisses this onto-theological suspicion by arguing that certainties, as preconditions of knowledge, cannot be proven wrong or right, while religious faith, being an individual-existential rather than a communal-empirical issue, may always be scrutinized by asking whether the individual is truthful to their existential projects (118–119). Bax's exposition does not elucidate further Wittgenstein's positioning relative to Nietzsche and Heidegger. The equivalents of some of the conceptual moves Bax's Wittgenstein makes, like the above one, may be found in Heidegger, but also in Nietzsche, as is evident from Santini's analysis (see below). Hence the comparative evaluation of them must be more nuanced than the mere implication that Nietzsche is "more" complicit with the onto-theological tradition than the other two.

The latter contention is what prevails in some of the other Heidegger-inspired essays in the volume. Although helpful in responding to some of the above questions, they in turn generate new concerns. For Vedder, the onto-theological infiltration of philosophy into religion occurs through the grafting of the rational understandability of religion onto a concept of the absolute, highest being (14–15). However, this philosophical construction of God as the cause of reality does not coincide with the God to whom people pray in ordinary life. Vedder highlights an inevitable "gap" between all theoretical-philosophical frameworks ("transcendence", "meaning") and the concrete practice of religion (15). Specifically in

the onto-theological tradition, theory tends to dominate the religious phenomenon and reduce it into ethics (Kant) or philosophical conceptuality (Hegel) or unconscious impulses (Nietzsche, Marx, Freud), or to something in which this phenomenon does not recognize itself (13–15). Consistent with Keiling’s essay, and reminiscent of Heidegger’s *Being and Time*, Vedder casts the “normal” everyday experience as lacking an explicit concern with meaning as such, but where one is immersed in the world of things and activities. For instance, “a praying person is concerned with God and with the object of his or her prayer, not with transcendence” (15). But is such description of the ordinary supposed to have a universal applicability? Does it capture the experience of different peoples and cultures, and across different epochs of history (a “pure” description unencumbered by any distorting theories), or does it unwittingly give testament to the predominant experience of a particular historical context (“modern” and “Western”), which may itself be infiltrated and in part molded by historically transmitted theoretical frameworks? The worry here is similar to the ones I raised above with respect to Simon Oliari’s monograph. Neither there, nor in this edited volume are these questions confronted or addressed directly.

But these questions are critical given Vedder’s own justified concern with ethnocentrism in the contemporary context. For, with the historical unfolding and closure of metaphysics as onto-theology – an event unique to “Western culture” as Vedder recognizes (13) – resulting in the rational rejection of an onto-theological God and in the current historical situation in which religious behavior or texts strike one as odd or incomprehensible (11–12), one may not simply reject all religions or religion as such. Doing so would amount to a misunderstanding of the “historic multiculturalism of religion” and an ethnocentrism that pretends to a universal status (13). Yet, Vedder motivates his preferred philosophical hermeneutics – in contrast to the onto-theological paradigm – by describing it as a timely “symptom” of an era of disappeared understandability, which derives its justification precisely in this “Western” age of the alienation from the religious (11–12). Despite its awareness of the historicity of reason, hermeneutics remains wedded to the present “Western” historical context. One wonders how this latter commitment is discernible in Heidegger’s phenomenological description of everydayness in texts like *Being and Time*.

These worries are not assuaged by Vedder’s hermeneutic description of religion as such – as “the explication of a longing for salvation” (19) that leaves contingency open – along the same lines as Christianity (which emphasizes contingency, salvation, mercy etc., 20–21).¹⁵ One suspects that the latter understanding of a particular “Western” religion has inevitably infiltrated the hermeneutic understanding of religion as such, making one question its alleged “formality” and “neutrality” (17) (the author admits that he is “not sure” to what extent “other religions are also about this relation and can be understood from this framework”, 21). There is a danger here of idealizing the ordinary experience in the present – as if it gave access to an authenticity, immune to some degree from historical criticism, escaping all temporal and cultural conditioning – a tendency evident in both Vedder and Keiling’s interpretations. My concern is that, at bottom, such idealization could be – whether intended by these authors or not – a veiled defense or sanction of a Judeo-Christian or even a Protestant worldview. It is not even that this defense would be problematically ethnocentric in our “global” world, but that even from the perspective of the “Western” context, with its specific

15 Vedder repeats Paul Ricoeur’s idea that “biblical hermeneutics is not a specific case of hermeneutics, but that biblical hermeneutics [is] a model that counts for every formal hermeneutics of reading” (19).

historical culmination of metaphysics as onto-theology, it begs the question whether the Christian standpoint must be vindicated or whether, as Nietzsche insisted, it must overcome.

Vedder, nevertheless, defines the task of philosophical hermeneutics more explicitly than Keiling: it unfolds the presuppositions of religious behavior, avoiding reductionism, in order to make this behavior understandable (12, 19). Again, *why* this must be done – is the task of removing the strangeness of religious behavior grounded by a historical necessity? – is unclear.¹⁶ But Vedder's further insights into this task (in contrast to onto-theology) – the affirmation of human finitude, the interpretative anticipation of what happens to us in our contingency, the acknowledgment that understanding happens in the context of a whole not in our possession, the openness towards a future horizon we do not yet know, the openness to individual existential performance, and the recognition of faith as a singular relation to the divine (17–21) – are generally consistent with the Heideggerian views presented by other authors in the volume.

In his defense of Heidegger against Meillassoux's charge of fideism (the exemption of (absolute) divinity from rational critique due to the undermining of onto-theology, 47), Backman emphasizes the non-absolute, relational notion of divinities in the 1930s Heidegger (53–55). He contends that Heidegger overcomes the onto-theological opposition between knowing and having faith, and makes them both modes of *questioning*, of active openness to the inherently contextual, nonobjectifiable, singularity of meaning (54–55). Additionally, Backman admits that the fideism, which influenced the early Heidegger, is inherently linked to Christianity, particularly to Protestantism, and that such faith is an existential rather than an epistemic attitude (52). Although this is an essential corrective to Meillassoux's attribution to Heidegger of a pluralistic fideism "of any belief whatsoever," it does not further elucidate the role of philosophical reason in the critical evaluation of existential faith. This is important, given Heidegger's exclusion (contra onto-theology) of Christian faith from philosophy (and vice versa) in his 1927 lecture, "Phenomenology and Theology" (52). At least, if we consult Kierkegaard and the *Tractatus* Wittgenstein, a philosophical evaluation would have to contend with several "stylistic" issues involving indirect communication, irony, paradox, parody etc. – issues which this comparative study does not really address. Moreover, could not an epistemic belief reveal to some extent one's existential attitude, and vice versa?

Also, I found Backman's response to the problem of fanaticism (political or religious) unconvincing. Backman is justified in rejecting Meillassoux's suggestion that contemporary fanaticism is an *effect* of Western philosophy's culmination in strong correlationism and its intrinsic fideism, as if fanaticism could be directly justified through the writings of Heidegger, Jean-Luc Marion or Protestant theologians such as Rudolf Bultmann (55). But the worry could be that philosophy, especially academic philosophy in the West, is increasingly powerless in combatting blind faith, hysteria, and widespread ignorance. This charge is not so easy to dismiss in the contemporary era of "fake news" and reactionary politics in the U.S. and Europe, in many cases fuelled by religious bases and their opposition to the "elites."¹⁷ So it is

¹⁶ Vedder maintains that the critique of onto-theology is "not so much appropriate from the perspective of a religion or faith, but rather from the perspective of a philosophy that wants to take seriously Nietzsche, the death of God, phenomenology [...]" (15). But this view presupposes a certain autonomy of religious practice from philosophical theory and ontological-historical events, which is not really argued for. Could not the event of the death of God shape the historical human being's attitude to faith and religion today?

¹⁷ More than eighty percent of American evangelicals supported Donald Trump in the 2016 election,

baffling to read Backman's dismissive question against Meillassoux: "Who are the contemporary fanatics exactly?" (55), when there are numerous significant examples in the Christian and the non-Christian world today of fanaticism understood as obscurantism, blind faith combined with a predilection for violence. Moreover, the tendency to conflate opinions with truths (taking the right to opinion as evidence that one's opinion is right), which appears to have spilled over from overtly political or religious contexts into "everyday" lives in liberal, individualistic "Western" societies today, is a phenomenon that is quickly spreading to different parts of the globe thanks to capitalism and information technology. One need not trace back such trends to Protestant fideism, but one must also guard against idealizing "ordinary" experience, making it somewhat immune to critique, driven by the quest to construct a post-metaphysical notion of faith.

Blok, like Backman, focuses on *Contributions* and emphasizes Heidegger's discussion of faith as "holding-oneself-in-truth," which contra onto-theological and metaphysical notions of faith is not preoccupied with securing an answer (126–127, 136–137). In this new concept of faith, "not only a relation to what is believed in is at stake, but also to the one who believes him- or herself; *holding oneself*" (136–137). Faith requires the courage to hold oneself in the questioning stance (a "projecting-opening"), without the security of things to lean back on, especially in the age of abandonment of Being so that the truth of Being can resonate in questioning (139–140). Following Heidegger, Blok claims that it is "clear" that for Nietzsche truth refers to a being, and so his concept of faith "is embedded in the metaphysical representation of the beingness of beings" (138). In his earlier lectures (1927 and 1935), Heidegger had sharply differentiated and excluded metaphysical conceptions of faith (which includes Christian faith) from his conception of genuine philosophy, which remains open to the inexhaustible wealth of the question of being (125–127). However, it remains unclear how Blok's dismissal of Nietzsche relates to Santini's analysis of Nietzsche. For example, why cannot we compare Nietzsche's concept of truthfulness (*Wahrhaftigkeit*) or honesty (*Ehrlichkeit/Redlichkeit*), which "will undermine every [metaphysical] faith sooner or later" (73), to Heidegger's notion of holding oneself in the questioning stance? Nietzsche also associates "courage" (*Muth*) with the seeker of knowledge, who undermines metaphysical faith.¹⁸ And could not Nietzsche's affirmation of a new concept of "faith based on the will to truth, as a form of will to power" (79) find its analogue in Heidegger's retrieval of a post-metaphysical concept of faith? If these questions have missed the obvious metaphysical import of Nietzsche's approach, then it is incumbent upon Heidegger scholars to isolate and argue for what the latter amounts to, by critically scrutinizing Nietzsche's own texts in all their complexity, and without simply repeating well-worn Heideggerian pronouncements on Nietzsche, given that the equivalents of various "post-metaphysical" Heideggerian conceptual moves may also be discerned in Nietzsche.

The uncritical repetition of the early Heidegger's disapproval of Nietzsche's reading of Paul (especially in the 1920/21 course *The Phenomenology of Religious Life*) is all-too-evident in the final three essays. Referring mostly to *The Anti-Christ*, the authors criticize Nietzsche's metaphysical reading of Paul, according to which Paul, through his falsifications of the history of Christianity and of humankind, his conception of the soul's immortality and the invention of the "beyond," made Christianity an institutionalized ideology continuous with

and his popularity within this voter base is still very strong: <https://www.newyorker.com/news/on-religion/what-it-would-take-for-evangelicals-to-turn-on-president-trump> (accessed 14 March 2020).

¹⁸ See FW 283, 324 and 343.

Platonism (166, 182).¹⁹ Cimino instead prefers Heidegger's view that Paul's religious experience is an alternative to Platonism's distanced, objectifying, "scientific" comportment, which neglects or undermines the temporality and historicity of the pre-scientific life-world (183–185). Attesting to the finitude of human existence, Paul's "articulation of factual life enables one to understand facticity starting from facticity as such," without theoretical distortions or opposition to eternal entities; it serves as an inspiration for Heidegger's own philosophy (186–187).

Van der Heiden and Delahaye depict Nietzsche's criticism of Pauline faith as "not *wanting* to know what is true" (AC 52) as based on the epistemological opposition between faith and truth (148, 165–167). It signifies an onto-theological mode of thought, which interprets faith as a modality of truth, and then attacks this faith for denying truth and sanctifying lies. Especially, in Van der Heiden's reading, Nietzsche appears as a positivist thinker, who celebrates "science" and its unvarnished this-worldly will to truth, as if the opposition between science and faith corresponds to that between truth and illusion (165). Accordingly, Nietzsche would belong to the very Platonic tradition (of "scientific" philosophy), which he wrongly accuses Paul and Christianity of furthering.

But surely, any serious analysis of Nietzsche should recognize that things are not this straightforward. Truth and illusion are not opposites, as Nietzsche argued already in the essay *On Truth and Lying in a Nonmoral Sense*.²⁰ Further, as Santini correctly notes, the pathos of truth is "related to faith, understood as a form of trust in the truth," while truth in itself does not exist (71). Science and religious – particularly Christian – faith are *alike* in exemplifying a metaphysical faith in and deification of truth, which Nietzsche traces back to Plato in his later writings (see FW 344, GM III 23–27). Science and will to truth are themselves founded on lies, illusion and faith (GM III 24). Truth is a modality of faith, and not vice versa. However, Nietzsche's critique does not conclude here, lest he be reproached for merely inverting the onto-theological tradition. Neither truth nor faith is simply rejected in a veil of self-negating pessimism. On the one hand, the faith in truth is subjected to incessant critique in the name of honesty or truthfulness. On the other hand, the attempt is made to retrieve a new "faith" based on the will to truth as a form of will to power for the creation of new values.

Truthfulness is not contingent on the existence of a metaphysical truth, but by associating itself with the thinker's truth instinct (see Santini's contribution, 72–74), it puts all faith in truth, whether of Christianity or modern science, under its demystifying gaze. It signifies a *questioning* attitude: "The will to truth requires a critique – let us thus define our own task – the value of truth must for once be experimentally *called into question*" (GM III 24). This attitude, which in pursuing knowledge unmasks what is not true (74), may be fruitfully compared to the Heideggerian questioning stance corresponding to the "grounding question," which does not settle for the certainty of answers, and which is thus (from Nietzsche's perspective) critical of a certain "faith" inherent to the "guiding question" approach of onto-theology that seeks to secure the truth of beings. Moreover, far from being detached and merely epistemological, questioning, for Nietzsche, existentially transforms the thinker. In the middle period writings, Nietzsche celebrates the thinker's "passion for knowledge," and associates happiness, exaltation, but also suffering with this passion (M 429); in several

¹⁹ See AC 41–43.

²⁰ "Truths are illusions of which we have forgotten that they are illusions" (WL 1).

passages, he suggests that the pursuit of knowledge is a way of life – life itself has become “experiment” for the courageous seeker of knowledge (FW 324; also see FW 110, M 501).²¹

Similarly, I would argue that for Nietzsche truthfulness or honesty scrutinizes the *relation* to what is thought or believed (instead of revealing what is honest or true, 74), and thus makes possible an existential critique of inauthenticity, at the individual and the cultural level. He champions the Greek-inspired ideal of the philosopher as the “cultural physician,” who although a child of their age is also profoundly at odds with it, therefore well-positioned to undertake an uncompromising diagnosis of its sicknesses.²² This is evident, whether in his “untimely” investigation into the value of history for life’s flourishing in the contemporary era, or in his relentless quest to bring to light the hidden shadows of the dead God, or in his final portrayals of the creative, yet critical, task of the knowledge-seeking philosopher to unearth the paradoxes in the labyrinth of the modern soul. Honesty is a key characteristic of the cultural physician, although beginning only the middle works it is explicitly affirmed as the virtue of the philosophical spirit (M 456, 556, FW 2, JGB 227). Nietzsche exposes the modern soul, as the heir to a long and problematic history, to be a mishmash of various weakened, often contradictory, value-systems and evaluations. Thus it is in the spirit of truthfulness that Nietzsche highlights the disharmonies and contradictions between the modern individual’s thought and their way of life, feelings, instincts or action, between their different values or beliefs, or between who they are as products of their “immoral” age and their defunct “moral” value commitments. Although it is not readily clear what Nietzsche’s multifaceted evaluation could tell us about how to problematize the “global” subjectivity of the twenty-first century (whether and how the “East-West” cultural and philosophical divide could be overcome, for example), its timely relevance consists in the fact that it does not allow for an easy exit from a Western historical and metaphysical context into a purely post-metaphysical dimension or a supposed “universal” subjectivity (in Oliai’s sense) or the authentic vitality or innocence of everyday experience.

Nietzsche’s interest in Christianity and its history (and indeed his appraisal of other religions, science, art and politics) are ultimately linked to his attempt to come to terms with the present. And his diatribes in *The Anti-Christ* have more to do with his assessment of the dishonesty and lack of intellectual conscience in Paul and Christianity (AC 42, 47–48) – which in part, for Nietzsche, is responsible for contemporary fanaticism²³ – than with the content of beliefs or their putative illusory or untrue nature as such. Problematizing the relational

21 See Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche’s Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London 2018, for a lucid discussion of the passion for knowledge and Nietzsche’s existential aspirations. See Rebecca Bamford, “The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism and Experimentalism”, *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 9–29, on Nietzsche’s experimentalism as a virtue and a scientific attitude.

22 See Nachlass 1873/74, 30[8], KSA 7.733–734. Some of Nietzsche’s early notes are translated as “The Philosopher as Cultural Physician”, in Daniel Breazeale (ed.), *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche’s Notebooks of the Early 1870s*, Atlantic Highlands, NJ 1979, 67–76. In the published writings, see FW, Vorrede 2, 3, and JGB 212–213. For commentaries on Nietzsche’s conception of the philosopher as the cultural critic and physician, see Daniel Ahern, *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, PA 1995, and Paul van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy*, West Lafayette, IN 1999.

23 On this point, see Keith Ansell-Pearson, “The Need for Small Doses: Nietzsche, Fanaticism, and Epicureanism”, in Celine Denat / Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l’œuvre de Nietzsche?*, Reims 2015, 193–227.

dimension allows Nietzsche to “naturalize” humanity (FW 109), that is, to translate truth claims or subscriptions to faith or illusions, even those about a metaphysical “other” world, as symptoms of evaluative attitudes to life here and now. For Nietzsche, the ultimate evaluative question is one of affirmation or degeneration/negation of life (GM, Vorrede 3). But there is no one-to-one correspondence between affirmation and truth or between negation and faith/illusion, as Van der Heiden suggests (165–168, 175). The author questionably ascribes a metaphysics of pure presence to Nietzsche, who is portrayed as the affirmer of the “given order of the world” and its “immanent laws” through scientific knowledge and its will to truth (164, 168), and the rejecter of the illusory “nonexisting, eternal or permanent world” (175). According to this account, Nietzsche does not acknowledge the possibility of a nothingness “located paradoxically between what is and what is not,” which is captured by the concept of contingency (and which is affirmed by Paul) (175).

But the decisive tension for Nietzsche is not that between the “other” world and “this” world. Given his translations of all sorts of beliefs and claims to symptoms of attitudes towards “this” life, the nuanced hermeneutic problem is to discern which attitudes are affirmative, which ones negative, and which ones partly so, etc. This point is clearly made in *The Gay Science* (FW 370) where he argues that the will to eternalize (“being”) and the will to affirm change (“becoming”) are both ambiguous and require dual interpretations: each could be a sign of life-affirmation or life-denial, necessitating a subtle art of interpretation. The upshot is that Nietzsche’s affirmation of “pure immanence” is not incompatible with the sanction of illusions, but requires it, despite (or rather because of) his upholding of truthfulness and the critique of metaphysical faith. In the passages towards the conclusion of *On the Genealogy of Morality* where he puts science and the metaphysical faith in truth into question, Nietzsche also invokes art (*Kunst*), “in which precisely the *lie* is sanctified and the *will to deception* has a good conscience,” as the greater antidote to the ascetic ideal than is science (GM III 25). As Santini argues, the will to truth is not only put under a critical lens, but Nietzsche also assesses its potential for the creation of new values associated with life-affirmation (75–81). Nietzsche’s great experiment is to ask: “To what extent can truth endure incorporation” into life (FW 110), given that the conditions of life, its preservation and enhancement, could include errors and illusions (FW 121, JGB 4).²⁴ The will to truth of Nietzsche’s future philosopher, whose “‘knowing’ is *creating*,” is in a productive, enabling tension with a certain kind of untruth or illusion, such that their “will to truth is – *will to power*” (JGB 211). But one should be wary of describing such will to truth as denoting a “logic of control and domination,” indicative of desperation for power, as Santini does (76–77). Apart from the fact that this reading allows one to portray Nietzsche as the ultimate representative of “metaphysics of subjectivity,” as Heidegger does, it would conflict with Nietzsche’s own argument that life as will to power wants above all to “*discharge* its strength,” spontaneously, without a calculating prudence, not preserve it (JGB 13, GM I 10); that dominating or hurting others could be a sign that one lacks power (FW 13); that *seeking* nobility is a sign that nobility is lacking (JGB 287), etc.²⁵

Just as he appeals to art and illusions for his positive goal of life-affirmation, Nietzsche does not shy away from invoking “new gods” in his later writings. Unfortunately, this topic receives almost no attention in the current volume. Several *Nachlass* passages attest to the possibility of new gods – gods “beyond good and evil” possible only when the “moral god”

²⁴ See JGB 4 and FW 111, 112 and 115 for Nietzsche’s discussion of some of these basic errors.

²⁵ See Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York 2006, who emphasizes the fundamentality of the excessive, superabundant quality of the will to power.

(especially the Christian one) is overcome.²⁶ In *The Anti-Christ*, Nietzsche explicitly writes: “What sets us apart is not that we do not recognize no God,” but only the rejection of the Christian God (AC 47). This rejection, which he at times terms “atheism,” and a “*second innocence* belong together” (GM II 20). And both are compatible with the pagan cult of Dionysus, which represents the affirmation of the eternal recurrence of existence as it is, a “deification” of life without a final meaning or purpose.²⁷ Nietzsche is necessarily unclear about the exact identity of Dionysus, but apart from being a “well-constituted and ecstatically overflowing spirit” (Nachlass 1888, 14[89], KSA 13.266), in a key passage this god is described as “the great ambiguity and tempter god” (JGB 295). Nietzsche praises him “for his daring and genuine honesty, his truthfulness and love of wisdom,” while mocking the contemporary atheistic philosopher who does not believe in God or gods, especially those gods who philosophize (JGB 295).²⁸ Importantly, the “excessive” meaning and the plenitude of life implied in these discussions have as their correlate a denial of meaning or purposelessness, and the latter is what the life-affirming god consecrates. Such deification does not negate meaninglessness to yield omnipresent meaning, but wills the annihilation and nothingness of each moment that in itself is self-contained and complete.²⁹ Whether this implies “contingency” in the Heideggerian/hermeneutical sense is a question that must be investigated separately. Finally, Nietzsche also rethinks faith as Dionysian faith that in “the totality everything is redeemed and affirmed,” and he calls it the “highest of all possible faiths,” (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 49). This faith is crucial for his envisioned noble soul (JGB 287), one for whom “previous goals (‘convictions,’ articles of faith) have become incommensurate,” but also one who is strong enough to create “a goal, a why, a faith” (Nachlass 1887, 9[35], KSA 12.350–352).

Ultimately, it would seem that Nietzsche is closer to Paul³⁰ than imagined by the final three essays of this collection, assuming the view proposed by these essays, that Paul is the harbinger of a new post-metaphysical philosophy, is a plausible one. Moreover, my critical observations do not necessarily establish the “correctness” of Nietzsche’s interpretation of Paul, just as the Heideggerian reading does not “refute” Nietzsche’s Paul or his anti-Pauline philosophy (as is claimed for example by Cimino, 179), but what we have are two strikingly different and competing interpretations of the Apostle. Indeed my objective above was to clarify important aspects of Nietzsche’s thought, not considered in this volume, which makes claims to “refutation” a bit trivial. What would be more fascinating is to emphasize the anti-Platonism in both Heidegger and Nietzsche’s thought, the similarities in both Nietzsche and Paul’s intentions to “understand life starting from life as such” (as Cimino briefly does, 184), and the sustained critique of Christianity as a historical religion found

²⁶ See Nachlass 1886/87, 5[71], KSA 12.211–217; Nachlass 1887, 10[90], KSA 12.507–508; Nachlass 1888, 17[4], KSA 13.523–526.

²⁷ See Nachlass 1887, 5[71], KSA 12.211–217; Nachlass 1888, 14[89], KSA 13.265–267.

²⁸ On Nietzsche’s new gods and pietism, see Bruce Ellis Benson, *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN 2008. For a comparison of the “last god” in Heidegger’s *Contributions* to Nietzsche’s “unknown god,” see Babette Babich, “On Books and Altars Consecrated to an Unknown God: Reading Heidegger’s *Beiträge*,” *Czech Phenomenological Yearbook* (2019), 87–116.

²⁹ See EH, GT 3; Nachlass 1887, 5[71], KSA 12.211–217; Nachlass 1888, 14[89], KSA 13.265–267. Also see Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 68–72, 171–186.

³⁰ See Jörg Salaquarda, “Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche’s Understanding of the Apostle Paul”, in James C. O’Flaherty / Timothy F. Sellner / Robert M. Helm (eds.), *Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition*, Chapel Hill, NC 1985, 100–129, and more recently, Abed Azzam, *Nietzsche versus Paul*, New York 2015.

in both Nietzsche's and Heidegger's writings (there is little focus on this last topic in the current volume), particularly in light of the competing interpretations of Paul in Nietzsche and Heidegger. Such emphasis could bring into play interesting reasons *why* Nietzsche views Paul the way he does. My perspective is that in the final analysis Nietzsche's interpretation is driven by his critical assessment of the present historical moment in the "West", and his goal to overcome the passive nihilism infecting the everyday and the ordinary. This nihilism is the legacy of Christianity and its historical unfolding – a religion, which originally (in Nietzsche's assessment) negated and reversed ancient morality. However "unfair" one may deem this is to Paul's words or intentions, Nietzsche's hermeneutics assesses Paul's contributions (like he does with regard to other thinkers) placing him in a wider historical context, the subsequent historical manifestation of the religion he helped conceive and its implications for the present.

Even in *The Birth of Tragedy*, Nietzsche's argument is motivated by the concern to buffer against everyday experience, to heal from its imminent pathology. He criticizes Euripides's drama and its governing Socratic principle because it "represented general, familiar, everyday life and activity, things which everyone is capable of judging," thus bringing the spectator onto the stage (GT 11). In contrast to earlier tragedy, which through the unity of the Apollonian and the Dionysian justified existence, glorifying its lofty dimensions and by affirming its semblance-like quality, Euripidean drama was "painfully true to life," mirroring even the lines that nature had drawn badly (GT 11). Euripides's art has its philosophical equivalent in the utilitarian orientation of Socratic optimism, which deemed virtue as the path to individual happiness (GT 14).³¹ Nietzsche's concern in the second half of the book is to link the Socratic optimistic culture to that of contemporary individualism, to the demand to establish "Alexandrian happiness on earth" (GT 18). In any case, Keiling's claim that in *The Birth of Tragedy* "Nietzsche grants no place to the ordinary" is questionable. But this is not to suggest that Nietzsche is merely a historical thinker. The constructive aspirations of his thought – whether the initiation of a re-birth of tragedy, the overcoming of nihilism, or the creation of new values – presupposes the access to the "unhistorical" in the present. And historical criticism is conducted in the service of life and its growth, as Nietzsche argues in the second *Untimely Meditation*. So, just as in Heidegger, in Nietzsche too both the critique of divinity and faith, and their retrieval must be contextualized, given these dual tendencies. Where perhaps a key difference lies is that Nietzsche's critique of the everyday and its history is more radical, multi-dimensional and persistent than is Heidegger's, avoiding all tendency towards its idealization, with the thorough recognition that there is no pure exit to a "beyond" of metaphysics.³² Additionally, Nietzsche's philosophy, particularly in his middle writings, goes beyond the Kierkegaardian/Heideggerian existential description of the "how" of the relationship to the phenomena, in attempting an ethical program of self-cultivation with regard to the modern subject.³³ No doubt these considerations would only further com-

³¹ Consult GT 11, 12, 14 for Nietzsche's criticism of the un-artistic tendencies of Socratic-Euripidean culture, especially its realistic imitation of everyday thoughts and feelings.

³² On Nietzsche's incessant critique of and ambiguous relation to metaphysics, see Vinod Acharya, *Nietzsche's Meta-Existentialism*, Berlin 2014.

³³ Among recent commentators, Keith Ansell-Pearson leads the way in exploring Nietzsche's ethics of self-cultivation. In addition to *Nietzsche's Search for Philosophy*, also see Keith Ansell-Pearson, "Care of Self in Dawn: On Nietzsche's Resistance to Bio-political Modernity", in Barry Stocker / Manuel Knoll (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014, 269–286. Some recent works have also emphasized the influence of Hellenistic philosophy on Nietzsche's ethical program. See Keith

plicate any comparisons of Nietzsche to Wittgenstein and Heidegger, and assessments of these thinkers' successes in rethinking faith beyond metaphysics and onto-theology. But it would have also made this engaging study all the more rewarding.

Bibliography

- Acharya, Vinod / Johnson, Ryan J. (eds.): *Nietzsche and Epicurus*, London 2020
- Acharya, Vinod: *Nietzsche's Meta-Existentialism*, Berlin 2014
- Ahern, Daniel: *Nietzsche as Cultural Physician*, University Park, PA 1995
- Ansell-Pearson, Keith: "Care of Self in *Dawn*: On Nietzsche's Resistance to Bio-political Modernity", in Barry Stocker / Manuel Knoll (eds.), *Nietzsche as Political Philosopher*, Berlin 2014, 269–286
- Ansell-Pearson, Keith: *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*, London 2018
- Ansell-Pearson, Keith: "The Need for Small Doses: Nietzsche, Fanaticism, and Epicureanism", in Celine Denat / Patrick Wotling (eds.), *Aurore, tournant dans l'œuvre de Nietzsche?*, Reims 2015, 193–227
- Ansell-Pearson, Keith: "True to the Earth: Nietzsche's Epicurean Care of Self and World", in Horst Hutter / Eli Friedland (eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching for Individuals and Culture*, London 2013, 97–116
- Azzam, Abed: *Nietzsche versus Paul*, New York 2015
- Babich, Babette: "On Books and Altars Consecrated to an Unknown God: Reading Heidegger's *Beiträge*", *Czech Phenomenological Yearbook* (2019), 87–116
- Bamford, Rebecca: "The Ethos of Inquiry: Nietzsche on Experience, Naturalism and Experimentalism", *Journal of Nietzsche Studies* 47 (2016), 9–29
- Benson, Bruce Ellis: *Pious Nietzsche: Decadence and Dionysian Faith*, Bloomington, IN 2008
- Deleuze, Gilles: *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York 2006
- Heidegger, Martin: *Contributions to Philosophy*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington, IN 1999
- Heidegger, Martin: "Letter on Humanism", in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, New York 1993, 213–265
- Heidegger, Martin: *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh, New York 1973
- Heidegger, Martin: "The End of Philosophy and the Task of Thinking", in *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell, New York 1993, 431–449
- Salaquarda, Jörg: "Dionysus versus the Crucified One: Nietzsche's Understanding of the Apostle Paul", in James C. O'Flaherty / Timothy F. Sellner / Robert M. Helm (eds.), *Studies in Nietzsche and the Judeo-Christian Tradition*, Chapel Hill, NC 1985, 100–129
- Tongeren, Paul van: *Reinterpreting Modern Culture: An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, West Lafayette, IN 1999

Ansell-Pearson, "True to the Earth: Nietzsche's Epicurean Care of Self and World", in Horst Hutter / Eli Friedland (eds.), *Nietzsche's Therapeutic Teaching for Individuals and Culture*, London 2013, 97–116, and Vinod Acharya / Ryan J. Johnson (eds.), *Nietzsche and Epicurus*, London 2020.

Uwe Rauschelbach

Neuerscheinungen zu Nietzsches Ästhetik

1. Federico Celestini, *Nietzsches Musikphilosophie. Zur Performativität des Denkens*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag 2016, 328 S., ISBN 978–3770560578.
2. Rüdiger Görner, *Schreibrhythmen. Musikliterarische Fragestellungen*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter 2019, 148 S., ISBN 978–3825369613.
3. Christian Benne / Dieter Burdorf (Hg.), *Rudolf Borchardt und Friedrich Nietzsche. Schreiben und Denken im Zeichen der Philologie* (Schriften der Rudolf-Borchardt-Gesellschaft, Bd. 14). Leipzig: Quintus-Verlag 2017, 234 S., ISBN 978–3929583106.
4. Diemo Landgraf, *Ethik und Ästhetik in der dekadenten Literatur vor und nach Nietzsche* (Reihe Litterae, Bd. 233). Freiburg / Berlin / Wien: Rombach Verlag 2018, 394 S., ISBN 978–3793099116.

Abstract: Content and formal structures are inextricably linked in Nietzsche's texts. Formal qualities convey meaning, for example, by indicating whether an expressed thought should be understood as an assertion, or rather subverted and ultimately negated. The following recent publications explore intermediality and performativity in Nietzsche's language from different perspectives. Federico Celestini and Rüdiger Görner each examine the musicality of Nietzsche's language against the grain of the common assumption of the language-like character of music. However, the two authors arrive at different conclusions about the correspondence between language and music in Nietzsche's work. A volume edited by Christian Benne and Dieter Burdorf draws connections between Nietzsche and the philologist Rudolf Borchardt in terms of their concept of language. While Nietzsche and Borchardt exhibit parallels with regard to language skepticism and the self-creative process of writing, they fundamentally disagree in their conception of art. Finally, Diemo Landgraf sees Nietzsche's work as the culmination of nineteenth-century decadent literature, grounding his critique of Nietzsche's unique approach, which arises out of a music philosophical perspective, by labelling it as nihilistic.

Keywords: Performativity, Intermediality, Musicality of language, Decadence, Nihilism

1. Im Untertitel seines Buches *Nietzsches Musikphilosophie. Zur Performativität des Denkens* gibt der Innsbrucker Musikwissenschaftler Federico Celestini einen ersten Hinweis darauf, was unter „Musikphilosophie“ – zumal in Verbindung mit Friedrich Nietzsche – zu verstehen sei: das Denken also als Akt, der im Vollzug mehr sein will als bloße Aussage. Musikphilosophie versteht sich unter dieser Prämisse nicht als essayistisches oder untersuchendes „Nachdenken über Musik“ im Sinne Alfred Brendels,¹ sondern als philosophische Technik, die sich musikalischer Mittel bedient, um Denken zu inszenieren, wie ein Stück, das sich auf einer Bühne abspielt. „Performativität des Denkens“ lässt sich, wie Celestini ausführt, als künstlerischer Akt verstehen, der wiederherstellt, was nach der Epoche der antiken Tragödie

¹ Alfred Brendel, *Nachdenken über Musik*, 8. Aufl., München 1996.

verlorengegangen ist: die Konstellation von Musik, Dichtung und Tanz im Gattungsbegriff der griechischen *musiké*, der ein Gesamtkunstwerk bezeichnet (7).

Celestini weist nach, wie bestimmend der antike Begriff der *musiké* für Nietzsche ist und wie sehr dieser den Tragödienchor als genuinen musikalischen Beitrag für ein nicht nur auf sprachlicher Ebene sich vollziehendes und zu verstehendes Geschehen ansieht. Die „Aufwertung der Musik im griechischen Drama“ gehört laut Celestini „zu Nietzsches ältester Gedankenschicht“ (11); die Eigenschaften von Musik erweisen sich für Nietzsches Denken und Schreiben damit als stilbildend wie erkenntnisfördernd. Der im kultischen Akt praktizierte Rhythmus geht dem Spracherwerb voraus und äußert sich dort in Hebungen und Senkungen.² Im intermediären Charakter der *musiké* leitet Nietzsche eine „performative Auffassung der Sprache und des Denkens ab, auf der seine Kulturphilosophie gründet“ (20). Der Rhythmus, die Bewegung des Körpers werden so zum Vorbild für die metrische Gestaltung der Sprache. Der performative Prozess bildet in der Sprache somit eine Bewegung ab, die in einer nichtsprachlichen Sphäre beheimatet ist. Warum Nietzsches intermediäre Performanz im diametralen Kontrast zu Schopenhauers und Wagners metaphysischen Auffassungen von Musik stehen, macht Celestini ebenfalls deutlich (68). Stattdessen ist Musik für Nietzsche lediglich „Abbild“ und Schein des „Ur-eine[n]“ (GT 4, KSA 1.38), nicht dessen identischer Ausdruck. Zugleich weist Celestini vor allem auf die Funktion der Entsublimierung menschlicher Triebe im Akt der Musik hin (108), die sich – gegen Schopenhauers Musik-Idealismus – bei Nietzsche unter dem Begriff des Dionysischen vollzieht: „Erst durch die dionysische Entsublimierung des apollinischen Bildes wird der metaphysischen Hypostasierung desselben zur ewigen Idee widersprochen“ (116). Da Musik auch ein strukturelles Phänomen ist, ist im Dionysischen stets das Apollinische zur Stelle – deshalb tritt Dionysos bei Nietzsche auch in der Maske des Apollo auf die Bühne (und umgekehrt).

Die Untersuchung dieses Wechselverhältnisses ist für Celestini Arbeit grundlegend, denn es liefert entscheidende Einsichten für die Bedeutung der Figur der Maske, mit der Nietzsche seine Gedanken camouffiert, um sie, wie auf einer imaginären Bühne, gleichsam einem Spiel zu überantworten – mit der Absicht, den Hörer, Leser oder Zuschauer an einem experimentellen Prozess aktiv teilhaben zu lassen, an dessen Ende nicht die Erkenntnis über einen konkreten Sinngehalt steht, sondern der selbst Sinn verkörpert; wobei Sinn bei Nietzsche in erster Linie als etwas zu begreifen ist, das sich auf sinnlichem Wege erschließt. Musik als Transportmedium von Sinnlichkeit eröffnet einen solchen Weg, den die Sprache einschlägt – aber nicht mehr alleine, sondern in der Anverwandlung musikalischer Mittel.

War die antike Tragödie vom Wechselverhältnis zwischen Wort und Musik bestimmt, so erweist sich die intermediäre Verschmelzung bei Nietzsche selbst als sinngebend und als Grundlage für dessen Ästhetik. Sprache als Zeichen liefert keinen direkten Zugang zur Wirklichkeit. Das „Ding an sich“ lässt sich allenfalls in der Metapher, der Maske abbilden. Musik als Zeichensystem verweist auf Empfindungen, die für Nietzsche zwar einen höheren Sinngehalt besitzen als reines abstraktes Denken, die aber wiederum nur Zeichen sind. In der Verbindung mit Musik zeigt sich Sprache als geeignet, dieses Phänomen selbst abzubilden. Denn die Bewegungsdynamik von Musik als unaufhaltsames Fließen und ihre Form, die sich fortwährend in Fluidität auflöst, schließt in gewisser Weise die Kluft, die das Denken zur Wirklichkeit nicht überwinden kann. Man könnte freilich auch sagen: Es macht diese Kluft noch sicht- beziehungsweise hör- und fühlbarer.

² Hierzu James I. Porter, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford, CA 2000, 127–166, sowie Christian J. Emden, „Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 203–230.

In der Überwindung der Kluft zeigt sich für Celestini mit Nietzsche das Wesen von Kunst, also vom Schein im Unterschied zum Sein, als „lebensnotwendige Illusion“ (131). Man könnte allerdings auch anfügen, dass ein Vorgang, der die Unvereinbarkeit von Denken und Wirklichkeit auf performative Weise versinnbildlicht, selbst mit einem Wahrheitsanspruch versehen ist. Die Illusion, die um ihrer selbst weiß, der Schein, der nicht mehr vorgibt, als Schein zu sein, liefert damit ein Wahrheitselement, das eine solche Denkfigur vor dem Zugriff des Nihilistischen rettet. Wenn Zeichen – seien es musikalische oder sprachliche – nur Zeichen sind und keine Symbole, die einen Bedeutungsgehalt tragen, dann wäre mit Werner Stegmaier³ auch auf neue Deutungsspielräume verwiesen, die das Spiel mit Zeichen eröffnet und die, wenn sie auch keine Erklärungen liefern, sich doch als Instrumente der kommunikativen Verständigung und damit der Orientierung erweisen können.

Celestini arbeitet heraus, inwieweit Nietzsches Auffassungen von der Intermedialität des Denkens in Bezug auf das Wechselverhältnis von Sprache und Musik auch geeignet sind, seine fortschreitende Distanzierung zum Werk und Denken Arthur Schopenhauers wie Richard Wagners zu begründen. Weder lässt sich Nietzsches Verständnis vom Akt des Denkens als performatives Phänomen mit Schopenhauers Auffassung der Hervorbringung von Kunst als metaphysisches Ereignis noch mit Wagners Überhöhung der Musik als neuer Kunstreligion vereinbaren. Wenn Celestini jedoch auch Nietzsche eine „metaphysische Prägung“ (121) von dessen Sublimierungsbegriff unterstellt, dann sei an dieser Stelle ein Einwand erlaubt. Denn die Bezeichnung ‚metaphysische Wesen‘, mit der Nietzsche menschliche Triebe und Empfindungen belegt, kennzeichnet performativ den unüberwindlichen Abstand, den das Denken zu diesen Phänomenen einnimmt. Sie ist deswegen keineswegs affirmativ zu verstehen, sondern allenfalls parodierend, wie Celestini in Bezug auf Nietzsches Metaphysik-Kritik eigentlich zuvor auch anklingen lässt (111).

2. Celestini am Beispiel Nietzsches entwickelte Musikphilosophie, die in der Intermedialität und Verschmelzung von Sprache und Musik ein die abstrakte Ebene des Wortes übersteigendes Denken erkennt, nimmt zum später erschienenen Buch von Rüdiger Görner in gewisser Weise eine Gegenposition ein. Der in London lebende Literaturwissenschaftler bestreitet mit Rainer Maria Rilkes Auffassung von einer unüberwindbaren Kluft zwischen Sprache und Musik (76 f.) die Evidenz eines musikliterarisch-mimetischen Verfahrens – dies deshalb, da die Umsetzung von musikalischen in sprachliche Zeichen an genuinen Unterschieden zwischen einer Melodie in der Musik und einem lyrischen Klang in der Poesie scheitert (65). Allenfalls gesteht Görner mit Bezug auf Friedrich Schiller dem Sprachkunstwerk zu, von „musikalischen Stimmungen“ affiziert zu sein (21). Er führt hierbei den Begriff der „Sonantik“ (29) ein für einen gewissen „Umklang“ von Sprache (77). Auch rekurriert Görner mit Blick auf eine als musikalisch empfundene Sprache auf den Begriff der Synästhesie (58), wobei an dieser Stelle zu klären wäre, inwieweit dieser Begriff im Hinblick auf Nietzsches Ästhetik produktiv sein könnte.

Gleichwohl nimmt der Autor, der sich in seinem Buch auch mit „Denkrhythmen“ bei Nietzsche auseinandersetzt (49 ff.), mit seiner Auffassung von der „ästhetischen Eigenwertigkeit“ (117) von Musik einen anderen Weg als etwa Celestini, was die Analyse der musikalischen Faktur von Nietzsches Texten betrifft. Musik ist für Görner als ästhetisches Phänomen etwas grundlegend Immaterielles, das sich auch und gerade nicht im Wort materialisiert. Der Prozess des neuen Denkens, wie er sich bei Nietzsche in der performativen Intermedialität

³ Werner Stegmaier, *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, hg. v. Andrea Christian Bertino, Cambridge 2018, 195

von musikalischem und sprachlichem Ausdruck vollzieht, erscheint aus dieser Perspektive grundlegend hinterfragbar. Nietzsche aber lediglich eine gewisse musikalische Gestimmtheit seiner Sprache zu unterstellen, würde die Annahme zumindest in Zweifel ziehen, in seinen Texten werde die Vorrangstellung des Sinnlichen der Musik vor der Abstraktion des Wortes realisiert.

3. Wie einflussreich sich Nietzsches Wort- und Sprachskepsis für die Literatur und Philologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts ausgewirkt hat, zeigt sich etwa auch in den Texten des klassischen Philologen Rudolf Borchardt (1877–1945). Mit Nietzsche gemein ist ihm der vorbildhafte Bezug auf die attische Tragödie, der sich in einem universal-poetischen und „ins Lyrische gesteigerten Ton“ (58) zeigt. Wie Antje Wessel im vorliegenden Band mit Beiträgen mehrerer Autoren argumentiert, leisten Borchardts Texte die „performative Umsetzung einer wissenschaftlich begründeten Überzeugung“. Hierdurch sei „zwischen Poesie und theoretischer Abhandlung [...] nicht mehr zu unterscheiden“ (59). Poesie und Wissenschaft verschmelzen hier programmatisch miteinander. Über die Form wird zudem aufgerufen, was sich dem rationalen Zugang entzieht. Nicht dem Inhalt, sondern primär der Form kommt eine Mitteilungsfunktion zu. Dieter Burdorf führt dieses auf Nietzsches verweisende Sprachverständnis mit Blick auf Borchardts Pindar-Bild ins Archaisch-Kultische zurück. Der Wortkörper erscheint lediglich als Hülle für jenes Geschehen, das sich ursprünglich in Klang und Rhythmus äußert. Im Chor der griechischen Tragödie wird diese Ursprünglichkeit sinnfällig.

Mit Nietzsche stimmt Borchardt auch darin überein, dass poetische Schöpfung stets auch Selbstschöpfung bedeutet. Der Autor seiner Schriften ist zugleich Autor seines Lebens und erlangt in der Ausübung dieser souveränen Handlung Autonomie, wie Christian Benne aufzeigt. Ist Sprache stets arbiträr, weil sie niemals ganz abbildet, was gemeint ist, so vergewissert sich das lyrische Ich im reflexiv durchgebildeten Gebrauch dieser Sprache und entwirft sich als Produkt einer „idealen, selbst gewählten“ Herkunft (102) in einem Befreiungsakt von biologisch-historischen Determinationen. Der „polnische[] Edelmann“ in Nietzsches *Ecce homo* (Warum ich so weise bin 3) ist jener Freigeist, der auf Stammbaum und Personalausweis pfeifen kann.

Mit der Italienbegeisterung Borchardts wie Nietzsches deckt sich nach Vivetta Vivarelli jene Auffassung von der Unerschöpflichkeit schöpferischen Tuns. In der Geschichtsphilosophie Benedetto Croce (1866–1952) lässt sich die Poesie als Ausdruck des Individuellen deuten, die darin das historische Moment überwindet. Borchardts Croce-Rezeption festigt nach Isabella Ferron dessen Auffassung von Poesie als „Ausdruck von Möglichkeiten, die in der Geschichte nicht realisiert wurden“ (147). Eine Differenz zwischen Borchardts und Nietzsches Poesieverständnis kommt an dieser Stelle nicht zur Sprache, deshalb ist anzunehmen, dass sie Ferron als vernachlässigenswert ansieht. Doch während die Poesie bei Borchardt sich mittels ihrer Überwindungskraft des Geschichtlichen als metaphysisches Ideal andient, sind Nietzsches antiromantische Attacken gegen jene Überhöhung dichterischen Tuns gerichtet – bis hin zum *Zarathustra*, in dem die Form der Poesie einem Prozess der Selbstaufhebung überantwortet wird, wie Claus Zittel darlegt.⁴

Auf die radikale Differenz zwischen (trägerisch) verkündetem Formideal und ästhetischer Praxis in Nietzsches *Zarathustra* geht Zittel im vorliegenden Band in seiner vergleichenden Studie über Borchardt, Nietzsche und Adorno ein. Mit der Form wird zugleich der Bruch dieser Form vollzogen (163) als Dokument einer verlorengegangenen Einheit, wie sie

⁴ Claus Zittel, *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, 2. Aufl., Würzburg 2011.

vor allem in der traditionellen Metaphysik behauptet wurde. Für Nietzsche gibt es demzufolge lediglich falsche Formen. Sie zu verwenden, lässt sich in der Moderne nur noch rechtfertigen, indem man sie parodiert. Die Dichter als Hüter des Scheins sind zugleich Mahner vor der Suche nach dem wahren Ausdruck.

Indem das Kunstwerk bei Nietzsche seine Form mit eigenen Mitteln infrage stellt, wie Zittel aufzeigt, unterscheidet es sich von der Kunstauffassung Borchardts, der im Überschwang des poetischen Schöpfungsprozesses immerhin annahm, neue Formen schaffen zu können, indem das tote Wort mit neuem Leben erfüllt wird. Dies trennt Nietzsche etwa auch vom Kunstverständnis Theodor W. Adornos. Wie Zittel argumentiert (174), ist für Adorno die Form eines Kunstwerkes zwar nicht als äußerlich zu begreifen, sondern als „substantiell“. Gleichwohl sucht Adorno in der „Idee der Vermittlung der gegenläufigen Tendenzen“ laut Zittel eine Art „dialektischer Ganzheit“ auf (176), zumindest im eschatologischen Sinne als „Chiffre des noch nicht Seienden“ (180). Wird die Versöhnung zwischen Form und Inhalt im Kunstwerk auch nicht erreicht, so erscheint sie bei Adorno, wie Zittel ausführt, wenigstens als versprochen.

Im Verzicht auf jegliches Heilsversprechen auf dem Gebiet der Ästhetik dürfte Nietzsche im Trio mit Borchardt und Adorno der Radikalste sein. Dass Nietzsche in der Rezeption im Umfeld des George-Kreises als gescheiterter Prophet angesehen wurde, wie Jan Andres am Ende dieses Bandes feststellt, mag auf den messianischen Einzigartigkeitsanspruch Stefan Georges zurückzuführen sein. Auf einer seriösen Nietzsche-Exegese beruht diese Einschätzung gewiss nicht.

4. Das Bild von Nietzsche als gescheitertem Propheten beherrscht auch die Untersuchungen Diemo Landgrafs zur Literatur der Dekadenz vor und nach Nietzsche. Landgraf, der in Kanada Germanistik und Spanische Literatur lehrt, hat Werke von spanischen, italienischen, französischen und portugiesischen Autoren ausgewählt, die in der Zeit zwischen 1835 und 1912 erschienen sind. Nietzsche tritt darin als Theoretiker und Dichter der Dekadenz auf, der aufgrund seiner eigenen Lektüre selbst an dieser Strömung partizipiert und der wiederum nachfolgende Autoren inspiriert hat. Als wesentliches Kennzeichen der Dekadenz-Literatur macht Landgraf eine Loslösung der Ästhetik von der Ethik aus, deren moralische Grundlagen als korrumpiert erwiesen scheinen. Nur noch auf sich selbst bezogen, erweist sich die Kunst jedoch selbst als antimoralisch. Ihre destruktive Tendenz wird bei Nietzsche entfaltet, wie Landgraf aufzeigt, der allerdings den konstruktiven Beitrag übersieht, der in der Verwerfung eines als zeitgeschichtlich bedingten und interessengeleiteten Moralsystems liegt beziehungsweise in der „Möglichkeit eines emanzipierten pragmatisch-praktischen Moralverständnisses“.⁵

Ein ethisch verantwortliches Verhalten ohne moralische Grundlage ist für Landgraf nicht denkbar. Mit dem Zerschlagen der bürgerlichen Moral setzt denn für ihn auch eine „umfassende gesellschaftliche Krise“ ein (40 f.), die in Europa bislang nicht überwunden worden sei und die für Landgraf ganz wesentlich mit dem Verlust eines am christlichen Glauben gebundenen Gewissens verknüpft ist – nicht ohne hierüber auch persönliches Bedauern erkennen zu lassen. Nietzsche ist für ihn der Kopf dieses in der Orientierungslosigkeit und im Nihilismus mündenden Immoralismus.

Romane unter anderen von Théophile Gautier, Gustave Flaubert, Gabriele D'Annunzio, André Gide oder von José Martínez Ruiz werden von Diemo Landgraf ausführlich vorgestellt

⁵ Stephan Günzel, „Art. Herrenmoral – Sklavenmoral“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 253–255: 255.

und deren Charakteristiken für eine Literatur der Dekadenz benannt. Dekadenz-Phänomene weist Landgraf bei Nietzsche vor allem in der Verneinung der Moral und der Ablehnung jeglicher Metaphysik nach. Die Nietzsche-Rezeption bei nachfolgenden Autoren sieht Landgraf in erster Linie mit dem ins Politische transformierten Typus des patriarchal-heroisch gedeuteten Übermenschen aktiv, ohne Nietzsches Selbstüberwindungs-Dynamik in Verbindung mit diesem Terminus zu berücksichtigen. Mindestens problematisch erscheint hierbei die harsche Kritik, die Landgraf an Nietzsches vermeintlicher Herrenmoral anklagen lässt und die sich stark an der Nietzsche-Rezeption zu Beginn des 20. Jahrhunderts orientiert, offensichtlich aber nicht auf einer gründlichen Auseinandersetzung mit Nietzsches Texten beruht.

Eine von mehreren Anmerkungen diesbezüglich ist Landgrafs Behauptung, Nietzsche habe mit dem *Zarathustra* eine „Alternative zur Bibel“ (167) schaffen wollen, ohne das Parodistische oder gar Blasphemische darin zu behandeln, die jede Art von Prophetie von vornherein *ad absurdum* führen und damit natürlich auch die „Lehre“ Zarathustras selbst. Auch muss Landgrafs Vorwurf, Nietzsches Philosophie taue aufgrund ihres nihilistischen Immoralismus nicht für eine konkrete politische Utopie, ins Leere laufen – jedenfalls dann, wenn man Nietzsche zugesteht, gar keinen Beitrag zu einer wie auch immer gearteten alternativen Gesellschaftsform geleistet haben zu wollen. Eine kritischere Auseinandersetzung mit Nietzsches Gebrauch der Begriffe „Übermensch“ und „Herren“ – beziehungsweise „Skaven-Moral“ hätte unterdessen zu einer vorsichtigeren Bewertung der nachfolgenden Rezeption führen können, die, wie man inzwischen weiß, häufig aus einer unkritischen, Nietzsches „ästhetisches Kalkül“⁶ übergehenden Lesart der Texte entspringt. Eine „Ideologie des Übermenschentums“ (185 ff.) und eine Verherrlichung des „Raubmenschen“ à la Cesare Borgia mag bei Dekadenz-Autoren nach Nietzsche festzustellen und im freien schriftstellerischen Gebrauch ausgeprägt gewesen sein; doch Nietzsche damit ein „Kriegerethos“ zu unterstellen, wie es Landgraf mehrfach tut (z. B. 311), schlägt völlig fehl.

Mindestens ebenso problematisch sind denn auch Anmerkungen des Autors zu Nietzsches Kritik des Christentums, des Verhältnisses von Geist und Leib oder des apollinisch-dionysischen Antagonismus – etwa dann, wenn Landgraf Nietzsche ein Verständnis von Musik nachsagt, das sich allein in der Sphäre des Dionysischen verortet (219), ohne zu berücksichtigen, dass das Dionysische bei Nietzsche durchaus eines apollinischen Regulativs bedarf, das dieser etwa in der „bildnerische[n] Kraft“ des Rhythmus erkennt (GT 2, KSA 1.33). Was es bedeuten mag, wenn Landgraf Nietzsche gemeinsam mit André Gide als „verhinderten Musiker“ bezeichnet (222), wird leider nicht näher ausgeführt. Man hätte an dieser Stelle freilich auch auf Nietzsches Bevorzugung des „großen Stils“ verweisen können, den er in der Architektur eher verwirklicht sieht als in der Musik, deren Zergliederung in kleine Einheiten, wie er sie bei Wagner vorfindet, als Zeichen für eine dekadente Perspektiv-Verengung bewertet.⁷

Mit Thomas Mann kommt Diemo Landgraf auf den einzigen nicht-romanischen Vertreter der Dekadenz-Literatur zu sprechen. An ihm zeigt sich der Einfluss Nietzsches vor allem an den Phänomenen des Nihilistischen und einer zur *l'art pour l'art* erstarrten Ästhetik, die keine neuen Sinnbereiche zu erschließen vermag. Den wesentlichen Unterschied zwischen Mann und Nietzsche sieht Landgraf in der nihilistischen Lebensverneinung in Manns Texten (untersucht werden die Erzählungen *Tristan*, 1903, und *Tod in Venedig*, 1912) und einem vermeintlichen Vitalismus bei Nietzsche, der Mann näher an Schopenhauer rücken lässt als an Nietzsche. Auch hier wäre eine genauere Untersuchung dessen, was Vitalismus bezeichnet

6 Vgl. Zittel, *Das ästhetische Kalkül*.

7 Vgl. Elisabeth Kuhn, „Art. *décadence*“, in: Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch*, 213–215.

und inwieweit sich Spuren hiervon bei Nietzsche tatsächlich nachweisen lassen, wünschenswert gewesen. Landgraf belässt es bei seiner Behauptung und sieht als Folge jenes „immoralischen Vitalismus“ (372) bei Nietzsche einen „maßlosen Egoismus“ wuchern (374), mit dem der Philosoph in dieser Abhandlung endgültig diskreditiert erscheint.

Mag dies auch das eigentliche Ziel der Arbeit sein, so vermittelt Diemo Landgrafs Buch durchaus einen gründlichen Einblick in die Literatur der Dekadenz, wenn auch unter einer gewissen geo-literarischen Engführung. Dass mit Nietzsche ein Kulminationspunkt der Dekadenz-Phase erreicht scheint, wirkt im Blick auf dessen engagierte Auseinandersetzung mit den entsprechenden geistigen, ethischen und moralischen Phänomenen zwar plausibel. In der entschiedenen Abkehr von metaphysischen Traditionen aber lediglich die Wurzel für eine globale gesellschaftliche Krise zu sehen, wie es Landgraf tut (364), dürfte mit Blick auf die gedanklichen Freiheitsräume, die sich etwa auf dem Weg des Ästhetischen aus dem Nihilismus eröffnen, jedoch einer stark einseitigen Betrachtung in Verbindung mit einer entsprechenden weltanschaulichen Perspektive geschuldet sein.

Literaturverzeichnis

- Brendel, Alfred: *Nachdenken über Musik*, 8. Aufl., München 1996
- Emden, Christian J.: „Sprache, Musik und Rhythmus. Nietzsche über die Ursprünge von Literatur 1869–1879“, in: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 121 (2002), 203–230
- Günzel, Stephan: „Art. Herrenmoral – Sklavenmoral“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 253–255
- Kuhn, Elisabeth: „Art. *décadence*“, in: Henning Ottmann (Hg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2011, 213–215
- Porter, James I.: *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford, CA 2000
- Stegmaier, Werner: *Europa im Geisterkrieg. Studien zu Nietzsche*, hg. v. Andrea Christian Bertino, Cambridge 2018
- Zittel, Claus: *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*, 2. Aufl., Würzburg 2011

Paul Slama

Nietzsche's Engagement with Kant and the Kantian Legacy

1. Marco Brusotti / Herman Siemens (eds.), *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics* (Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, vol. 1). London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic 2017, 320 pp., ISBN 978-1474274777.
2. João Constâncio / Tom Bailey (eds.), *Nietzsche and Kantian Ethics* (Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, vol. 2). London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic 2017, 350 pp., ISBN 978-1474275958.
3. Maria João Mayer Branco / Katia Hay (eds.), *Nietzsche and Kant on Aesthetics and Anthropology* (Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, vol. 3). London / Oxford / New York / New Delhi / Sydney: Bloomsbury Academic 2017, 306 pp., ISBN 978-1474275996.

Abstract: The books I review are a series of three volumes of the same project, *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy*, edited in 2017 by Marco Brusotti, Herman Siemens, João Constâncio, Tom Bailey, Maria João Mayer Branco and Katia Hay who seek to situate Nietzsche's work in relation to Kant and Kantianism and to interpret it from this perspective. This review consists of two parts: the first part reviews and discusses each of the works focusing on a selection of prominent chapters; the second part extends their intuitions.

Keywords: Kant, Heidegger, Metaphysics, Aesthetics, Anthropology, Will to power

1. *Nietzsche, Kant and the Problem of Metaphysics*, edited by Marco Brusotti and Herman Siemens, is the first book in the series devoted to Nietzsche's relationship to Kantianism. The project is historically well documented: as the editors point out in their preface, Kant was the most important philosophical influence among the intellectual masters of Nietzsche, Schopenhauer and Friedrich Albert Lange (2), even though it is difficult to prove Nietzsche's direct reading of Kant. The clues to its existence are very well documented in this introduction, for example on page 4 as well as in the following pages: the importance of Schopenhauer and Lange, but also Eduard von Hartmann. Moreover, the idea that the conversion to Catholicism of his friend and colleague Heinrich Romundt in the winter of 1874/75 may have played a role in Nietzsche's process of reducing Kant to Christianity is striking, albeit anecdotal. In any case, Kant increasingly played a symbolic role (11). But this does not justify the way in which the authors say that, in a passage from *Jenseits von Gut und Böse*, Nietzsche "clearly misses the point" (12): to ask the question of how one can, like Kant, affirm that our body is the product of our organs, and our organs the product of our organs, is not at all missing the Kantian point, or misunderstanding his analyses as transcendental, even if Kant is here criticized through Lange.¹ Indeed, the anthropological (even biological) dimension of

¹ JGB 15: "Um Physiologie mit gutem Gewissen zu treiben, muss man darauf halten, dass die Sinnesorgane nicht Erscheinungen sind im Sinne der idealistischen Philosophie: als solche könnten sie ja

Nietzsche's argument is far from absent in Kant's text, and it is even a fundamental problem of the *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787), as Husserl pointed out.

The first contribution, by John Richardson, deals with the transcendental question of subjectivity in Nietzsche. As Richardson reminds us, Nietzsche criticizes Kant's transcendental conception of subjectivity but nonetheless asserts its necessity, however false it may be. Indeed, he remains Kantian in that he bases the experience on an underlying structure of possibility, which is "incorporated" (31) into us through the habits of body and instinct. He also accepts the idea that the transcendental subject is a tool for organizing and unifying experience. But, according to Richardson, Nietzsche naturalizes Kant's arguments, "converts Kant's possibility-conditions into life-conditions" (31), and speaks of "life-condition". The relationship between the object and the condition of its possibility is not logical but "biological" (32), which Richardson views from the perspective Darwinian evolution, which (as I will discuss in the second part of the review) is perhaps too quick a conclusion to make. The transcendental becomes biological and therefore contingent; the thesis becomes relativistic (33): synthetic *a priori* judgements are believed to be true, not without immobilizing a reality that in itself is undoubtedly moving and unstable. They are rather, from this point of view, false, which is problematic since it is a rather anti-relativist conception. However, Nietzsche, in passages from his late work, wished to replace the unity of the subject by a multiplicity (35). Richardson identifies the problem: if the Kantian transcendental subject is biologized, it is nonetheless unique to us from our perspective. From what perspective does Nietzsche interpret it as multiple? Richardson responds that there is a "bifurcation" (36): at a basic level, the subject is unifying and we do not need anything else; but at a higher level of reflection, the subject appears false, illusory. This level is not theoretical, but it is life itself feeling what happens in it, the "incorporated truths" (38) experiencing themselves courageously. "It" lets the different "I" that moves in him express themselves, it leads them actively and healthily towards a practical unity by means of the will. One should ask whether it is not the will to power that unifies, and ask the question of the problem of this unification in the context of a Nietzschean criticism of subjectivity. Does Richardson not tend to seek unification too much and thus underestimate the role of the will of power?²

The chapter by Benedetta Zavatta presents the Nietzschean critique of the Kantian distinction between theory and practice as a return to the instincts that make any theory possible. By placing analysis on the level of the necessities of life, Nietzsche historicizes reason and extends and corrects the Kantian foundational approach (46) by inscribing it in its biological processes. Zavatta shows how Nietzsche abolished the difference between the cognitive and the normative, between reason and instinct, with instinct nevertheless playing an eminent role (48). Thus, the category of substance was formed over time. But is Kantian tran-

keine Ursachen sein! Sensualismus mindestens somit als regulative Hypothese, um nicht zu sagen als heuristisches Princip. — Wie? und Andere sagen gar, die Aussenwelt wäre das Werk unsrer Organe? Aber dann wäre ja unser Leib, als ein Stück dieser Aussenwelt, das Werk unsrer Organe! Aber dann wären ja unsre Organe selbst — das Werk unsrer Organe! Dies ist, wie mir scheint, eine gründliche *reductio ad absurdum*: gesetzt, dass der Begriff *causa sui* etwas gründlich Absurdes ist. Folglich ist die Aussenwelt nicht das Werk unsrer Organe —?"

² For the elements of this debate on the possibility of an unification of/by the will of power, see Wolfgang Müller-Lauter, "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 1–60; "Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 189–235, and the discussions he has with Wilhelm Weischedel and Peter Köster on the question.

scendentalism so opposed to a genetic conception?³ The discussion with Nietzsche opens up such a question, especially when Zavatta connects it a) to the problem of language and its historical forms in Hamann, Herder, Wilhelm von Humboldt and Heymann Steinthal (52–53). This approach is fruitful, because it allows us to glimpse important sources of the significance of grammar in Nietzsche, which produced the categories of thought such as subject, object, and copula (53). b) Also, Zavatta emphasizes the importance of Helmholtz's work in understanding the biologization of Kantian subjectivism in Nietzsche according to which "a nerve stimulation is transmitted to the brain, which in response elaborates a mental representation of the object and a sound that allows one to recall the stimulation and refer to it. At the same time, a *qualitas occulta* (e.g. hardness, bitterness, etc.) is assumed as the cause of our sensation" (56). But this constitutes an illusion, "eine falsche Gleichung" (56), a construction and not a reflection of the object – which is why Zavatta points out that synthetic judgments are in fact understood by Nietzsche as analytical judgments. c) Finally, she sheds light on the importance of the cultural role of language in Nietzsche through the influence of the Sanskritist and professor of comparative mythology Friedrich Max Müller, who grounded language in "practical purposes" that "depend on needs, which are different from people to people" (59). Nietzsche thus understood language as a production of the needs of the human species in its evolution. This rich article is a very "social" interpretation of Nietzsche that understands biology in a framework of multiple social interactions. But what role could the will to power play in such an interpretation?

The third chapter, by William Mattioli, deals with Nietzsche's relationship to transcendental idealism. Mattioli reminds us that Nietzsche belongs to the epoch of the death of idealism and the triumph of materialism; this epoch was also, as the author points out, that of the attempt to read Kant from the perspective of the empirical sciences and scientific materialism (71). Alongside the various attempts to "naturalize the transcendental" (Lange, Helmholtz, etc.), there were also epistemological attempts to use Kantian reflexivity, such as that of Afrikan Spir, to which Mattioli devotes much of his article. Indeed, Spir rejected the materialistic/transcendental explanation of all perception insofar as perceiving was to assert, to have a certain belief in objects that "transcend the biological constitution of man" (76). In a note in the *Nachlass* of 1872, Nietzsche discusses Spir's theory according to which all perception of an object implies an "a priori cognitive principle that acts categorically on all sensible content, fixing it as identity and unity" (77). Mattioli shows how, in this note, Nietzsche reverses Spir's position, making synthetic judgments the product of metaphor (or transference, *Übertragung*, 79) and the inversion of cause and effect (metonymy). Nietzsche's reliance on Spir's anti-naturalism is thus naturalistic. Mattioli also compares the ontologism of Spir and Nietzsche that brought them both closer to Parmenides; he also develops their defense of the reality of time. Reality – in Spir as much as in Nietzsche's *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* (1873) – is the reality of the consciousness of succession and, in succession, that of a "stream of consciousness" (88): "the temporality of the process of representation as an objective process cannot be ruled out" (89). In representation there is something like an ontological existence of time – and the later Nietzsche, still in discussion with Spir, will identify the ontological plane in becoming. The achievement of this chapter consists in highlighting a dimension of Nietzsche's Kantianism that is not biological, but introspective, and in some sense transcendental.

³ For the question of the compatibility between transcendentalism and genetic approach in Kant work, see Raphaël Ehrsam, *Le problème du langage chez Kant*, Paris 2016.

The fourth chapter, by João Constâncio, deals with Nietzsche's relationship to the *Kritik der reinen Vernunft*, focusing on truth and things in themselves. He recalls that many of Nietzsche's texts share with Kant the idea that understanding prescribes nature's laws, that the form of judgment gives form to the world, that there is no possible knowledge of things *per se*, that there is no possible access to a metaphysical truth, that metaphysics is impossible (but is this a Kantian conception, which also wanted to legitimize the possibility of metaphysics?).⁴ However, how can one remain Kantian when the distinction between appearance (*Schein*) and reality is abolished (110), and above all, when representation is an illusion, an error (113)? When Nietzsche speaks of error, is it not because he opposes it to a stable truth, and this truth must have a place in his thought? If errors are accumulated by the human species throughout its evolution, of what truth are the errors? It seems that for Constâncio the norm of this evaluation is life, devalued by the Christian values that are still present in Kant (123); but he refrains from identifying the will to power as the relational ontology which allows Nietzsche to make evaluations, and prefers to see, in the use of the word "error", the rhetorical courage of paradox (129).

The following article by André Luis Mota Itaparica deals with the thing in itself according to Nietzsche in the last part of his work, which calls into question the distinction between phenomenon and thing in itself in so far as this distinction cannot rest on any positive knowledge, on any "point of view external to all perspectives" (143). It must therefore rest on the category of causality, but unduly applied to the relationship of the thing in itself to the object. Moreover, the *noumenon* plays a positive role in Kant's practical philosophy (146–147).

Beatrix Himmelmann delves further into the question of teleological judgment in Kant and Nietzsche. She reminds us that in Darwin, natural selection is not "goal-directed" (168), since organisms undergo accidental, contingent modifications, a famous thesis that Lange and Nietzsche inherited. It seems that the age of teleology is well and truly over and that the teleological judgements described by Kant belong to an old way of introducing purpose (internal and external) into organisms and nature, albeit in a radically subjective and irrelevant way. Himmelmann points out the crucial point of the Nietzschean position in relation to Darwin's anti-teleological stance: "Influenced by the work of Wilhelm Roux, Nietzsche emphasizes the significance of 'formative forces', creative forces, which shape an organism from within, and thus actively, as compared to the importance of 'exogenous influences', which give rise to an organism's accomplishments merely re-actively" (175). Himmelmann adds decisively: "For Nietzsche, the meaning and the purpose of human existence is not, as it has been for Kant, a question to be solved by the species as a whole, but an issue to be finally settled by the courage, confidence, talent, imagination, perseverance, luck and solitude of truly great individuals" (176). This is the courage in the face of contingency.

Werner Stegmaier attempts to identify a similarity between the Kantian Copernican revolution and the Nietzschean revaluation of values. He first shows that the active dimension of Kantian knowledge, which submits nature to its questions, has repercussions for Nietzsche for whom it is action that allows distinctions to be made (186). He then shows how Nietzsche attacks Kantian universalism and reason, which he sees as a kind of critical paradigm. The main thesis is expressed as follows: "Kant's simple opposition between the conditioned and the unconditioned becomes obsolete. The function of reason, to bring rationality to nature, issues from nature itself", even if reason hides its biological origin (192). Reason is shifting,

⁴ At least in Kant it retains practical validity with regulatory ideas, which Heidegger saw very well in the *Kantbuch* (1929). See on this problem Robert Theis, "Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure*", *Revue Philosophique de Louvain* 83.58 (1985), 175–196.

depending on the circumstances into which individuals are thrown and on the history of rationality, which the “Züchtung” has concretized (193). It is produced by the body (which is why reason is also expressed in dreams), and because it is inscribed in the body, it is more complex, more useful (197): it directs, as a “self”, and from the organic, instinctive, affective, psychological complexities, it “verklärt” or “verschönt” (198), i. e., it arranges the world so that it serves life. However, Stegmaier shows that this utilitarian understanding of reason is also present in various texts by Kant and that it allows a better understanding of Kant’s uses of the concept of “reason”.

Tsarina Doyle attempts to unearth the “Kantian roots of Nietzsche’s will to power”. She shows how the paradox of the thing in itself stems from the debates about the ontological status of force in the pre-critical Kant and how Nietzsche inherited this paradox, gradually conceiving the role of an intrinsic and real (and not only relational or phenomenal) force: the will to power. As Doyle writes, the relationality of force, according to Nietzsche and “contrary to Kant, emanates from its internal nature rather than from mind-imposed relations and that its obtaining is mind-independent” (218–219). Nietzsche would thus defend both an anti-transcendental physicalism and an intrinsic force (the will to power) at the foundation of all extrinsic force. The question of the compatibility between relationality and intrinsicity is central here (221), as well as the political problems that arise when individuals are returned to their intrinsic and physical qualities (225).

Following a chapter by Axel Pichler that examines the uses of the name “Kant” and his philosophy in *Götzen-Dämmerung*, using the tools of semantics and literary criticism, Luca Lupo concludes the volume on the dangers of self-observation according to Kant and Nietzsche, based on the passage from § 4 of *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) and danger to end up in the ancient Greek town of “Anticyra”. For Kant, the danger consists in the “unintentional” participation of the imagination that directs reason; for Nietzsche, the danger consists in starting from a subject as a stable and unique point of reference (257). Indeed, in Nietzsche, the ego that practices introspection only finds the stabilized ego which it always presupposes. That is why he favors, for the knowledge of oneself, the path of exteriority: it is by leaving one’s own self behind that one can know oneself (263), but also, as Lupo shows with Foucault, in a certain experience of madness.

2. The second book of this series, edited by João Constâncio and Tom Bailey, wishes to go beyond Nietzsche’s critical remarks about Kantian moralism, i. e. its categorical imperative to deny life as an extreme singularity (2). For there is more than one interesting point of discussion between Nietzsche and Kant: the importance of freedom and autonomy understood as “self-legislation” in Kant’s view is in line with Nietzsche’s demand for “self-assessment” and “self-determination”, for sovereign individuality independent of social norms (3). However, in Nietzsche’s view, this autonomy is what it is only on the condition that it goes against universality. Nietzsche “radicalizes” Kant (4) by radicalizing the individuality of autonomy. But in doing so, wanting to free himself from the Kantian dependence on the (Christian!) norms of his time, by demanding that the individual creates his own values in order to escape from what conditions him, is Nietzsche not a Kantian (5) after all, perhaps even more Kantian than Kant himself? However, Nietzsche’s elitism seems quite a radical break with Kantian moral egalitarianism, even if it can be tempered here and there (7).

The first chapter, by Paul Katsafanas, confronts the thought of Kant and Hegel concerning the normative dimension of autonomy: in the former, the categorical imperative, in the latter, the taking into account of institutions and practices that belong to the history of reason (19). Nietzsche would bring about a reconciliation of these two positions. The heart of the debate lies in the Kantian position according to which practical reason gives itself

its moral law, which raises the question of the possibility of its objectivity for the subject (21). As Katsafanas points out, “while Kant’s theory attempts to derive norms from a formal procedure, Hegel’s theory uses a formal criterion (the idea of freedom) not to derive, but to assess norms that are embodied in the society” (26). Nietzsche finds his place between these two poles: on the one hand, he insists on the importance of the sovereign autonomy of the individual, supervising and judging values against the weight of tradition (28) – which Kant would precisely not have done by repeating the morals of the priests. On the other hand, it attacks modern values (e. g. liberal values) that move away from the will to power. Katsafanas’s chapter has the merit of putting the will to power at the heart of Nietzsche’s thinking, rightly making it the fundamental normative source in Nietzsche’s mature work: the will to power allows for the revaluation of all values, and thus it allows for freedom – and Katsafanas therefore tries to define the will to power primarily as an effort to overcome resistance. His article defends a non-foundational position of the will of power vis-à-vis the normative world, but he ignores the importance of psychological perspectives that allow values to be assessed outside of any transcendental considerations.

From a psychological perspective, Katsafanas describes Nietzsche’s critique of the universal norm of Kantian morality. Simon Robertson also recalls Nietzsche’s sharp criticism of Kantian morality, insisting on the rejection of the primacy of universality, but he also recalls the agreement of the two philosophers on the importance of self-normativity (57). Nevertheless: do Nietzsche’s moral considerations claim to offer a normative perspective on ethics? Without right or wrong, without duty, how would this be possible? Robertson convincingly shows that Nietzsche’s descriptions of the free spirit demonstrate an appreciation of such a spirit, and that he therefore practices evaluations that establish hierarchies between psychological types and thus types of behavior (59). The psychological type of the free spirit thus constitutes a form of normative paradigm, which gives itself its laws through self-understanding in its becoming and endurance (61). In contrast to Kant, for whom the moral will cannot depend on psychological particularities but must reach the universal that it has in itself, Nietzsche suggests that “a law reflects the psychological particularities of the person who sets it”, and thus “the laws different people set themselves can differ” (64). But how can we think of normativity as both binding and entirely individual? Robertson shows the role of instincts, desires, passions, feelings and so on (72), that is, many subjective dimensions which give value to thought and action. But Robertson maintains the vocabulary of “reasons” that the Nietzschean subject would have to act upon (73). Is this vocabulary still appropriate? Is it a question of reasons to act, or rather of an indefinite movement of will and power that finds support in the singular life of each person? Robertson finally emphasizes that Nietzsche ultimately attributes the normative function to the most singular individuality (76).

The third article, by Robert Guay, compares the notion of moral “agency” in Kant and Nietzsche. Guay’s hypothesis is that agency is discursive in both Kant and Nietzsche (91). He does not deny the rupture between the two thinkers: if in Kant moral agency implies discursivity, in Nietzsche it is inscribed in history (the role of oblivion), but it also implies a certain reflexivity and teleological intentionality (99) without consciousness intervening: indeed, “actions are not self-transparent in Nietzsche’s view: they are ‘never what they appear to be’” (100). Nietzsche thus deconstructs the appearance of free will by means of psychological investigation, identifying the contradictory “drives” that animate the agent, but also the genealogy of their respective development, in a constantly maintained suspicion vis-à-vis the unity of the moral subject. But is not the problem of this reading to enclose both Kant and Nietzsche in a discursive interpretation, without paying sufficient attention to the importance of affectivity in both, the importance of which we know with regard to Nietzsche but which also becomes manifest for Kant in the feeling of “respect”?

The fourth chapter, by Herman Siemens, addresses this particular question. He begins by noting the importance of autonomy in Nietzsche and the apparent positivity of the terms “sovereign”, “responsibility” and “conscience” in *Zur Genealogie der Moral*, which seem to have a Kantian source. By means of a comparative study between GM II 2 and chapter III of the *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Siemens first shows how the feeling of “respect” (*Achtung*) is derived from a judgment of reason (in an interpretation that would have benefited from a confrontation with Heidegger), and he then analyzes the concepts of “remembering” and “forgetting” in *Zur Genealogie der Moral*. According to Siemens, the active dimension of forgetting in Nietzsche’s work joins the Kantian demand to abstract oneself from all psychological determination to let only the moral law speak in us (118–119). The article strongly emphasizes that Nietzsche extends the importance of temporality in the Kantian description of respect, moving from a “transcendental-normative” to a “socio-physiological” description (121). Passages from the *Nachlass*, dating from 1884, allow Siemens to underline how what Kant thinks derives from the moral law actually comes from complex physiological processes according to Nietzsche. Siemens sees an analogy between Kant’s concept of respect and a passage from the *Nachlass*:

Alle physiologischen Vorgänge sind darin gleich, dass sie Kraftauslösungen sind, welche, wenn sie in das sensorium commune gelangen, eine gewisse Erhöhung und Verstärkung mit sich führen: diese, gemessen an drückenden, lastenden Zuständen des Zwangs, werden als Gefühl der „Freiheit“ ausgedeutet“ (Nachlass 1884, 27[3], KSA 11.275, cited 133).

We find in this text Kantian humility as well as elevation by morality: but they become physiological processes, explosions of force, long before any discursivity (124). The “Gefühl” of freedom is relocated by Nietzsche to the physiological level, “as far as possible from Kant’s ghostly *homo noumenon*” (124–125), which is an illusion produced by physiological causes. However, Nietzsche maintains the importance of autonomy, since the will is truly itself only when it depends on interiority, not exteriority (127), but he seems to break with the moral consideration of others (128–129). In fact, Nietzsche is said to have taken otherness into account, but only on the social and genealogical level and in the early 1880s he developed “a ‘socio-physiology’ to describe the formation of the individual through the internalization of social relations, mores and prohibitions” (129).

David Owen emphasizes the conflict in Kant and Nietzsche between autonomy and social and political domination. Indeed, Owen rightly shows that the slave revolt in morality through resentment is caused by a “legal dominium” (147), that is, a social order that dominates a certain type of individual. Social life is inherently alienating because it pushes individuals to act according to others and according to the norms in force, against which the pathos of distance must act (149). Kant’s self-love (after Rousseau) turns into a re-evaluation of egoism in Nietzsche, where agonistic and rivalrous affects are valued, albeit within a eudemonistic horizon (153).

Frederick Neuhauser also draws a comparison between two texts: Nietzsche’s *Zur Genealogie der Moral* and Kant’s *Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784). In both cases, as he points out, the authors construct a genealogy based on a form of will to power – in Kant’s case, the insociable sociability. As Neuhauser writes:

The individuals Kant describes as honing capacities in order to defend their sovereignty against their rivals are no more aware that they are creating the conditions that will make justice and morality possible than the slaves in Nietzsche’s account know in advance of the possibilities for spiritual greatness that their own deeds create (159).

It is therefore a question of comparing two types of the genealogy of autonomy, one of which is that of Nietzsche, which consists in being actively inscribed in history (European, as Neuhauser insists on page 163), and not in imposing a universal law on oneself, but in creating values oneself (164). Above all, where Kant proposes a kind of “theodicy” by describing each stage of socialization as a teleological process of reason (similar to the principle of theodicy) (166), in Nietzsche’s work bad conscience becomes an illness and a “Zukunftsvolles” (GM II 16, KSA 5.323), in a narrative that is dark but also open to future hope. Neuhauser points out that Nietzsche’s genealogy is normalized by the aspiration to “great spiritual health” (168), and that it therefore deploys a historical sense, but without a rational and universal teleology, a contingent and natural sense (169). And yet, Neuhauser insists, Nietzsche speaks well of a “task” that “nature has set for itself” (GM II 1). According to the author, this meaning is to be found in the way nature interprets itself, deploys its power over the above. Neuhauser rightly opposes a strictly biologizing, naturalizing interpretation of Nietzsche and he details the importance of interpretation at work in and by nature itself. There is indeed a kind of teleology of history at work in Nietzsche.

Robert B. Loudon’s chapter has the merit of putting Nietzsche’s relentlessly anti-democratic attitude at the heart of his questioning: “Granted, a budding Beethoven will have less time to compose music if he is morally obligated to express what Kant calls the duty of gratitude to all persons high and low who have rendered benefits to oneself than he will if he is released from such a duty” (204). Nietzschean morality, if it exists, may be aesthetic and it involves hierarchies of human beings, high and low. This is nevertheless worth emphasizing, for it goes not only against Kantian morality as it is generally understood, but also against the Western democratic consensus. There is an obvious moral issue here that is perhaps missing from the volume as a whole. The struggle between Kantian universalism and Nietzschean individualistic heroism reveals the political timeliness of the issues at stake. The following articles (by Marco Brusotti, Keith Ansell-Pearson, Michael Ure, and Paul van Tongeren) pursue such questions with erudition.

3. The third and final book in the series, edited by Maria João Mayer Branco and Katia Hay, deals with Nietzsche’s relationship to the *Kritik der Urteilskraft* (1790). The introduction presents the challenge: throwing a deep suspicion on metaphysics, Kant would have opened up the space of art where Nietzsche would have rushed (3). In fact, for both, aesthetic experience is not a particular and demanding case of our relationship to the world, but the “very form of our experience in general” (4), despite the fact that Nietzsche refuses the reason/nature distinction made by Kant.

The first chapter, by Herman Siemens, compares the Kantian and Nietzschean approaches to engineering and creation. Taking up what constitutes one of the major issues of the three volumes that we are listing here, Siemens makes the artist a central figure in Nietzsche’s thought because he embodies singularity, not without tension with the history and culture in which he is situated (16–17). The author’s idea is that Nietzsche succeeds in articulating originality and historical continuity (27), unlike Kant, who contrasts them: “In Nietzsche’s *Unzeitgemässe Betrachtungen*, [...] Kantian *Nachfolge* is displaced by an ideal of overcoming-through-mimesis or emancipatory reception” (27). It is in the *agon* that the genius achieves the surpassing of what has gone before, without denying it. To free oneself from the past in creative surpassing is a sign of gratitude (Nachlass 1883, 16[10], KSA 10.501, 28), but also of freedom and emancipation (29) in imitation (30). The report to Wagner concretely shows this process of liberation and overcoming through imitation (31 ff.).

The second chapter, by Ekaterina Poljakova, articulates the question of aesthetics and that of morality, so closely linked in Kant’s work (beauty pleases but does not interest), by

focusing her analysis on the question of truth. Nietzsche claimed to go beyond the connection between morality, truth and art, overcoming the Platonic-Kantian distinction between appearance and *noumenon* (55). The artist is not a superior knower but rather life itself, the poet of his own life (FW 299): creativity is beyond truth and goodness (57); it is bogged down in the flesh of the phenomenon, without the hope in the backward world.

João Constâncio's chapter analyzes the Nietzschean opposition between Kant and Stendhal in the third essay of *Zur Genealogie der Moral*, as the two terms of the alternative between selflessness and desire. Does this mean that Nietzsche defends a subjective, sensualist and physiological conception of beauty? Not for Constâncio, who rather shows Nietzsche's proximity to Kant. He first interprets the text opposing Kant to Stendhal, understanding the concept of "intoxication" (*Rausch*) from the Stendhalian concept of "crystallization". *Rausch* is the way in which the artist forces things to become beautiful (69), making them "fuller, simpler, stronger" (Nachlass 1888, 14[117], KSA 13.295, as translated by Constâncio), not without analogy to sexual activity, and against Kant's universalist and disinterested ideal (70). But Constâncio rightly refuses to reduce Nietzsche to biology: "If taste 'at its lowest level' is instinctive, that does not exclude, and in fact entails, that there is a higher level of taste, a 'higher taste', or that taste can be cultivated, that is, transformed by means of reflection and accumulation of different aesthetic experiences – which involves, of course, the influence of the intellect" (74). Constâncio shows other non-reductionist dimensions of Nietzsche's aesthetic thought (such as the vital expansion, or the perspectives or even the effects of "spiritualization").

In the next chapter, Barbara Stiegler analyses the question of the role of the subject in Nietzsche's aesthetic relationship to the world. Is Heidegger not right to see in such a relationship the pinnacle of Western subjectivism? Stiegler, in discussion with Jean-Luc Nancy, opposes Heidegger and shows that, on the contrary, Nietzsche's aesthetic thought is a thought of excess that stands in continuity with Kant (100). In Kant (via Nancy), "at the limit of each of his sensations", the aesthetic subject "is also always able to feel that something 'other', something immense (and nonsensible) surpasses the limits of what he feels. It is a feeling of the nonsensible, the pure pleasure of presentation that is revealed in the aesthetic experience" (105). Now, in *Die Geburt der Tragödie*, the sublime corresponds to the Dionysian, not as supra-sensitive, but as "intoxication" (*Rausch*), as "the carnal sensation of oneself, the enjoyment of an excess of contradictions" (107). But does this type of sensitivity, literally excessive, not return to the supra-sensitive, "no longer in the sense of something opposed to the sensible, but rather in the sense of something that exceeds the figurative syntheses of sensibility from within their limits" (107)? Moreover, David Puche Diaz's chapter extends Stiegler's argument by exploring the meaning of "aesthetics", in *Die Geburt der Tragödie*, with regard to Kant's *Kritik der Urteilskraft*, by establishing very convincing parallels and by means of a hermeneutic interpretation of the Dionysian in which the aesthetic subject contemplates the indeterminate in the abyss, not without pain, but also not without play (128).

Elaine P. Miller's chapter follows the categorical moments of the *Kritik der Urteilskraft* (quality, quantity, relation, modality), showing how Nietzsche's aesthetics also follows such a path. Quality: the overabundance of life described in *Die Geburt der Tragödie*, against Kantian disinterestedness as an ascetic ideal criticized in *Zur Genealogie der Moral*; quantity: against the universality of Kant's judgment of beauty, Nietzsche nevertheless recovers the importance that Kant himself gave to the unrepeatable singularity of the beautiful object (143). The relationship: against the free play of imagination and understanding within aesthetic judgment and the requirement of communicability in Kant, Nietzsche defends a development of aesthetic taste through natural selection (146), but also a Dionysian practice of aesthetic judgments in which communication is not regulated but "superabundant" (148).

Modality: against the subjective necessity expressed in the aesthetic judgment according to Kant, Nietzsche defends the necessity always active and to be accomplished by the eternal return in *amor fati*, in a complex association between necessity and will (151). At the same time, Miller shows all the similarities that can exist between Kant and Nietzsche for each of these categories. The following articles deepen both Nietzsche's criticisms of the fundamental concepts of Kant's *Kritik der Urteilskraft* and at the same time the points of contact.

It is perhaps here that one can find the overall coherence of these three works, a new reference for anyone who wishes to examine the complex and diverse relationships between Nietzsche and Kant. As Carlo Gentili writes in the third volume: "auf Kant gegen Kant" (192)! Indeed, this series of volumes shows how, behind Nietzsche's apparent virulent criticism of Kant, there are places of deep connection and continuity. In this second part of my review, I would like to discuss some aspects that seem to be missing from the otherwise instructive and useful works.

i) First of all, the analyses in these volumes emphasize the way in which Nietzsche puts his thought into tension with universalism and Kantian apriorism. But starting from Nietzsche (and Lange), can we not return to Kant and question the possible anthropological status of the transcendental in Kant? After all, is not the transcendental conditioned by the human species and is not its universalism limited to man, as Lange thought? As François-Xavier Chenet forcefully wrote:

Toute intuition sensible a une certaine forme qui est propre à la nature humaine [...]. Chaque sujet a sa propre manière d'être affecté. Sa représentation ne repose donc pas seulement sur l'objet mais aussi sur le mode particulier de l'intuition. Notre humaine nature est ainsi constituée que, lorsque nous sommes affectés par des choses extérieures, nous nous les représentons dans l'espace. [...] Kant ne nous paraît jamais avoir choisi nettement entre le *relativisme anthropologique* avec toutes ses implications et un *transcendentalisme* qui fait d'une référence à *l'homme* une clause de style, celui-ci se confondant avec le *sujet connaissant comme tel*, fini tout au moins. On caricature certainement Kant à le tirer vers l'anthropologisme, *mais peut-on vraiment le reconnaître dans le portrait opposé?* Beck et Cassirer sont bien obligés de déplorer que Kant n'ait pas écarté de façon assez déterminée une interprétation relativiste et la façon égarante dont il parle du 'point de vue humain'.⁵

In fact, Husserl had emphasized this Kantian flaw (which, from a Nietzschean point of view, is precisely not a flaw):

Kant perhorreszierte die Gründung der Erkenntnistheorie auf Psychologie, als der bloß empirischen Wissenschaft von den Seelentätigkeiten. Das ist sehr berechtigt. Aber eine Art Psychologie scheint doch in seiner Formenlehre auch zu liegen. Zur Natur des menschlichen Intellekts – freilich nicht des einzelnen Menschen, nicht des Volkes, der Rasse, sondern des Menschen überhaupt – gehören gewisse Funktionsformen, und deren Gesetzmäßigkeit ist also eine solche, die allgemeine Gültigkeit hat, die eben zu jedem Menschen als solchen gehört. Genau so würde auch Hume sagen: zum Wesen der menschlichen Natur gehören die Gewohnheitsgesetze, und dieselben sind die Quellen der Tatsachwissenschaften. Der Mensch bildet Gewohnheiten aus, notwendige und allgemeine, weil er Mensch ist, und so erwächst die Einheit der Erfahrungswelt

⁵ François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique: L'Esthétique transcendantale*, Lille 1994, 57–58.

und der Erfahrungswissenschaft. Wenn Kant statt des Prinzips der Gewohnheit andere, aber ebenso subjektive allgemein menschliche Prinzipien der Erfahrungsbildung einführt – macht das einen so fundamentalen Unterschied aus? Liegt nicht auch in Humes Lehre die kopernikanische Umwälzung, nämlich daß sich alle Erfahrungseinheit nach dem Denken richtet? Sagt Kant, daß Gewohnheit nur zufällige Verknüpfung, nicht aber notwendige liefern könne, so mag das ja wahr sein, aber Hume legt darauf kein so großes Gewicht, da er doch die Geltung der Erfahrungsgesetze einzusehen nicht beansprucht, ja die Möglichkeit solcher Einsicht leugnet.⁶

If normativity must find its source in the human mind (in understanding and thought), then it finds its source somewhere in a subject, and it is the subject, with the inevitable variations of such a subject, that sets the standard for objectivity. This was basically Hume's position: the laws of science find their legitimacy only in the subject, certainly in the subject's empirical relationship to the world. But for Kant, this legitimacy remains in the hands of the subject. The problem is indeed that of place: the mental world, even if it is universalized and therefore an anthropological place. Kant's position, as Husserl notes, is therefore "just as skeptical" as that of Hume, since he subjectivizes both the forms of intuition and the "forms of understanding".⁷ Even " $2 + 2 = 4$ " applies only to us, i. e. from the anthropological point of view alone, which is the consequence of the fact that, in Kant, the *a priori* is understood "in a sense anthropologically falsified". It is an anthropological interpretation of the Kantian transcendental quite in the tradition of Lange, which Husserl criticizes in his *Prolegomena zur reinen Logik* (1900), the first volume of *Logische Untersuchungen*, with very similar arguments. Kant himself, in a note in *Metaphysik Mrongovius* (1782–1783), is not very far from this interpretation:

All sensible intuition has the form which is *proper to human nature*. Outer sensible intuition has the form that all outer things appear to us in space. That is a particular manner in which we intuit things. The relations of space are not something in itself, but rather a form of sensibility that arises from the relations of representations. Time is also the form of pure intuition [...]. We will thus have *a priori* intuitions without objects being given to us. We may have nothing but the form of intuition, which rests not on things but rather *on us*. [...] *Our human nature* is of the manner that, when we are affected by external things, they are represented to us in space.⁸

I have emphasized in this quotation those elements that anthropologize/psychologize the transcendental, at least the pure forms of sensibility. It is not only our subjective ways of having sensations that Kant describes here, it is also and above all the forms of space and time in so far as they are the way in which the human species relates to objects which in turn are objects only in their dependence on these pure forms. This is even clearer when Kant, in the very same passage, evokes the intellectual intuition that God possesses, which "would intuit beings as they are, not as they appear. Our intuitive representations are only representations about the appearances of things".⁹ It is therefore clear that he distinguishes such an intellect from human faculties, universal but inscribed in the contingency of the human species –

⁶ Edmund Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), in: *Husserliana* VII, ed. Rudolf Boehm, The Hague 1959, 354.

⁷ Husserl, *Erste Philosophie*, 355.

⁸ Kant, *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX, 799–800, in *Lectures on Metaphysics*, ed. and trans. Karl Ameriks, Cambridge 2013.

⁹ Kant, *Metaphysik Mrongovius*, AA XXIX, 800.

unlike Husserl, who, on the contrary, describes an identical *a priori* for human consciousness and for the divine intellect. Of course, this is a debate made possible in particular by the interpretations of Lange and Nietzsche, and sometimes the volumes under review seem to lack this “return to Kant”, so to speak, that is to say the way in which Nietzsche’s thought in turn makes it possible to shed light on Kant’s thought in all its problematic nature.

ii) A fundamental point noticed in the volumes that would have deserved more attention is the way in which Kant and Nietzsche describe metaphysics as pathology. Michel Puech suggested that the emergence of the critique of reason in Kant originated in a philosophical anthropology drawn in particular from Francis Hutcheson or Rousseau, for example when it comes to an analysis of *Träume* in pathological terms as early as 1766. Puech calls it a “pathological anthropology of human reason”¹⁰, while Jean-Christophe Goddard reads Kant’s *Träume eines Geistersehers* (1766) as linking Kant’s and Swedenborg’s work to philosophical idealism in terms of delirium and hallucination.¹¹ This would perhaps become the illusion (*Schein*) of the “Transcendental Dialectic”, where “man [...] sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entscheiden”,¹² which implies “eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken”.¹³ This perhaps amounts to thinking of metaphysics and its history in terms of the symptoms of the pathologies of reason: the history of metaphysics is the history of the transcendental ideas pathologically produced by transcendental reasoning. I think there is no need to emphasize here the way in which Nietzsche so often describes metaphysics as a symptom of a disease. This symptomatic structure of metaphysics must be put in resonance with the way in which Kant also provided the tools to think symptomatologically about metaphysics, which Heidegger eventually inherited when he described the history of being as the history of forgetting about being. This is more than a coincidence, but a true tradition of which Kant is a key part.

iii) Also, it seems to me that the authors tend to underestimate the importance of the will to power in understanding Nietzsche’s break with Kant. For if the biological Kantianism of Nietzsche’s mature writings is obvious, it does not imply a materialistic naturalism, but on the contrary it implies the development of a dimension that is precisely not Darwinian and which is the will to power. Let us quote a crucial passage from a fragment of 1888, where Kant is obviously involved:

Ich sehe alle Philosophen, ich sehe die Wissenschaft auf den Knien vor der Realität vom u m g e -
k e h r t e n Kampf ums Dasein, als ihn die Schule Darwins lehrt – nämlich überall die obenauf,
die übrigbleibend, die das Leben, den Werth des Lebens compromittiren. – Der Irrthum der
Schule Darwins wurde mir zum Problem: wie kann man blind sein, um gerade h i e r falsch zu
sehen? ... Daß die G a t t u n g e n einen Fortschritt darstellen, ist die unvernünftigste Behauptung
von der Welt: einstweilen stellen sie ein Niveau dar, – daß die höheren Organismen aus den
niedereren sich entwickelt haben, ist durch keinen Fall bisher bezeugt –” (Nachlass 1888, 14[123],
KSA 13.304).

¹⁰ Michel Puech, *Kant et la causalité: Études sur la formation du système critique*, Paris 1992, 290–291.

¹¹ Jean-Christophe Goddard, *La philosophie fichtéenne de la vie: Le transcendantal et le pathologique*, Paris 1999, 153–154. See also Monique David-Ménard, *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*, Paris 1990.

¹² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A63/B88.

¹³ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A64/B88.

Here Kant is part of a process in which he could only win: because higher organisms, whose will to power is noble and preserved, live in risk and daring, they do not last as long as weaker organisms protected by error:

In summa: das Wachsthum der M a c h t einer Gattung ist durch die Präponderanz ihrer Glückskinder, ihrer Starken vielleicht weniger garantirt als durch die Präponderanz der mittleren und niederen Typen ... In letzteren ist die große Fruchtbarkeit, die Dauer; mit ersteren wächst die Gefahr, die rasche Verwüstung, die schnelle Zahl-Verminderung (Nachlass 1888, 14[123], KSA 13.305).

One could call this Nietzsche's "reverse Darwinism": the weak have prevailed because they were the most useful under the given circumstances. They have adapted themselves where the will to power, in all its strength, does not adapt, but adapts the world to its power. Indeed: "das Leben ist n i c h t Anpassung innerer Bedingungen an äußere, sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr „Äußeres“ sich unterwirft und einverleibt" (Nachlass 1886/87, 7[9], KSA 12.295). In contrast to Darwin, Nietzsche favored the heredity of Lamarck's acquired traits and the internal, non-organism-dependent dimension.¹⁴ Kant is thus the symptom of the loss of the will to power, and it seems crucial to inscribe Kant into such a history of the will to power. Moreover, the complexity of the relationship between the will to power and interiority and exteriority, as an activity of deployment and expansion from interiority, must be examined in the light of the Kantian dialectic between subjectivism (theoretical, practical and aesthetic) and objectivism/universalism, a constant dialectic that the volumes highlight very well. However, the philosophical issue of the relationship of the concept of the will to power to Kant's thought might have merited further investigation.

iv) Another weakness of these volumes, perhaps, is the absence (with a few exceptions) of Heidegger, who nevertheless laid the foundations for the confrontation between Kant and Nietzsche against the background of his famous history of metaphysics and *Seynsgeschichte*. For example, the way in which Heidegger, in the first volume of his Nietzsche interpretation, questions the situation of the concept of will in Kant and Nietzsche with regard to idealism would have deserved a broad discussion; the question of the irreducibility of will to representation (*Vorstellung*) is crucial here,¹⁵ as well as its irreducibility to the realism/idealism debate: by using the vocabulary of affect to express the will to power, Nietzsche would have placed himself at the heart of the "Eröffnung zum Sein", beyond idealism and realism. Basically, Heidegger does with Nietzsche what he had already done with Kant in *Kant und das*

14 Cf. Gilbert Merlio, "Nietzsche, Darwin et le darwinisme", *Revue Germanique Internationale* 10 (2009), 125–145; Aldo Venturelli, "Généalogie et évolution Nietzsche et le darwinisme", *Revue Germanique Internationale* 11 (1999), 191–203. See also Charles H. Pence, "Nietzsche's Aesthetic Critique of Darwin", *History and Philosophy of the Life Sciences* 33.2 (2011), 165–190, or Catherine Wilson, "Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, Morality", *Journal of Nietzsche Studies* 44.2 (2013), 354–370. For a more global interpretation of Nietzsche's relationship to Darwin, see Werner Stegmaier, "Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution", *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 264–287; Dirk R. Johnson, *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010; Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014, 147–167, and Jean Gayon, "Nietzsche and Darwin", in Jane Maienschein / Michael Ruse (eds.), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge 1995, 154–197.

15 Martin Heidegger, *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe* 6.1, ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. M. 1996, 53–54.

Problem der Metaphysik (1929): Nietzsche is neither a thinker of emotion or biology, nor a thinker of rationality or irrationality – he is the thinker of this relationship to being by means of the will to power:

Keine Kennzeichnung des Willens ist bei Nietzsche häufiger als die eben genannte: Wollen ist Befehlen; im Willen liegt der kommandierende Gedanke; durch keine Willensauffassung wird aber auch die Wesentlichkeit des Wissens und Vorstellens, des Verstandes im Willen entschiedener betont als durch diese. Wollen wir daher Nietzsches Auffassung vom Willen möglichst nahe kommen und nahe bleiben, dann ist es geraten, alle üblichen Titel fernzuhalten. Ob diese Auffassung idealistisch oder nicht-idealistisch, ob sie emotional oder biologisch, ob sie rational oder irrational genannt wird – jedesmal ist es eine Verfälschung.¹⁶

Perhaps what I perceive as a lack of emphasis on the will to power in these volumes is an underestimation of Heidegger's importance in understanding Nietzsche's relationship to Kant. Moreover, Heidegger stresses the way that Nietzsche interprets Kant's conception of beauty in the *Kritik der Urteilskraft*, putting the concept of *Rausch* at the heart of his reflection. If the volume on aesthetics evokes these pages of Heidegger on several occasions, it would have benefited from examining how Heidegger interprets "ohne Interesse" in a strictly phenomenological way; the disappearance of interest allows the thing to show itself in its pure appearance, without the uses that interest recognizes for it:

Der wesenhafte Bezug zum Gegenstand selbst kommt durch das „ohne Interesse“ gerade ins Spiel. Es wird nicht gesehen, daß jetzt erst der Gegenstand als reiner Gegenstand zum Vorschein kommt, daß dieses in-den-Vorschein-Kommen das Schöne ist. Das Wort „schön“ meint das Erscheinen im Schein solchen Vorscheins.¹⁷

Even more, in the intensity that Nietzsche demands of the one who creates or contemplates the beautiful, in *Rausch*, Heidegger sees, through Schiller, the amplification of the "Lust der Reflexion" analyzed by Kant.¹⁸ This is not necessarily a conscious inheritance, but it rather situates Nietzsche in a particular dimension of the history of metaphysics, where objectivity and subjectivity have been overcome by an excess, a legitimate surpassing of human faculties within man himself. Precisely, in Heidegger, it is indeed the concept of the will to power that dominates everything in Nietzsche, and which allows him, within metaphysics, to complete his history and to open a new beginning. Perhaps what is missing in the fruitful analyses of the volumes I have reviewed is a legitimate insistence on the importance of the will to power as much as the description of Kant's relationship to Nietzsche in the context of a metaphysical horizon broader than Nietzsche's contemporary sources alone (Lange, Helmholtz).

v) Indeed, Heidegger also refers to the way in which Nietzsche relates Kant to the Platonic legacy, for example in a passage from *Götzen-Dämmerung*: "Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ" (GD, Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde). Kant's Platonism is that of the *idea*. However, the volumes reviewed would perhaps have benefited from more precise considerations of how Nietzsche saw his understanding of Kant in relation to Greek thought. Indeed, and I cannot develop this here, the way in which Nietzsche opposes Kant head-on,

¹⁶ Heidegger, *Nietzsche I*, 55.

¹⁷ Heidegger, *Nietzsche I*, 110.

¹⁸ Heidegger, *Nietzsche I*, 113.

despite what he inherited from him, is not unrelated to the way in which he articulated the opposition between Sophistry and Platonism. As early as 1871, Nietzsche drew a parallel between the Sophists (especially Protagoras) and a strong subjectivity, a consideration of customs and art for knowledge and a certain immoralism.¹⁹ And later, for example in M 168, Nietzsche will make Thucydides/Protagoras the very figure of the quantity of joy, not without placing them in their historical and social horizon, since no value can be understood independently of the context in which it is applied. In sum, Nietzsche plays against Kant the game that he makes Protagoras play against Plato. The volumes that I have reviewed thus make it possible, without doing so themselves, to locate Nietzsche's struggle with Kant (despite what Nietzsche owes to Kant) in the broader horizon of the history of metaphysics that both of them, let us not forget, have described as symptomatic.

Bibliography

- Chenet, François-Xavier : *L'assise de l'ontologie critique: L'Esthétique transcendantale*, Lille 1994
- David-Ménard, Monique: *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg*, Paris 1990
- Ehrsam, Raphaël: *Le problème du langage chez Kant*, Paris 2016
- Emden, Christian J.: *Nietzsche's Naturalism: Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century*, Cambridge 2014
- Gayon, Jean: "Nietzsche and Darwin", in Jane Maienschein / Michael Ruse (eds.), *Biology and the Foundation of Ethics*, Cambridge 1995, 154–197
- Goddard, Jean-Christophe: *La philosophie fichtéenne de la vie: Le transcendantal et le pathologique*, Paris 1999
- Heidegger, Martin: *Nietzsche I*, in *Gesamtausgabe* 6.1, ed. Brigitte Schillbach, Frankfurt a. M. 1996
- Husserl, Edmund: *Erste Philosophie* (1923/24), in: *Husserliana* VII, ed. Rudolf Boehm, The Hague 1959
- Johnson, Dirk R.: *Nietzsche's Anti-Darwinism*, Cambridge 2010
- Merlio, Gilbert: "Nietzsche, Darwin et le darwinisme", *Revue Germanique Internationale* 10 (2009), 125–145
- Müller-Lauter, Wolfgang: "Der Organismus als innerer Kampf: Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche", *Nietzsche-Studien* 7 (1978), 189–235
- Müller-Lauter, Wolfgang: "Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht", *Nietzsche-Studien* 3 (1974), 1–60
- Pence, Charles H.: "Nietzsche's Aesthetic Critique of Darwin", *History and Philosophy of the Life Sciences* 33.2 (2011), 165–190
- Puech, Michel: *Kant et la causalité: Études sur la formation du système critique*, Paris 1992
- Stegmaier, Werner: "Darwin, Darwinismus, Nietzsche: Zum Problem der Evolution", *Nietzsche-Studien* 16 (1987), 264–287
- Theis, Robert: "Le sens de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure*", *Revue Philosophique de Louvain* 83.58 (1985), 175–196
- Venturelli, Aldo: "Généalogie et évolution Nietzsche et le darwinisme", *Revue Germanique Internationale* 11 (1999), 191–203
- Wilson, Catherine: "Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, Morality", *Journal of Nietzsche Studies* 44.2 (2013), 354–370

¹⁹ Cf. Einführung in das Studium der platonischen Dialoge, KGW II 4.150–152.

Siglen

Zur Bezeichnung der Schriften Nietzsches und der gängigen Ausgaben seiner Werke werden einheitlich die folgenden Siglen verwendet, die den in der *Kritischen Gesamtausgabe* verwendeten entsprechen. In Klammern ist jeweils die entsprechende Abkürzung für die englischsprachigen Beiträge angegeben, falls die englischen Siglen von den deutschen abweichen.

Schriften Nietzsches

1. Von Nietzsche selbst veröffentlichte oder zum Druck vorbereitete Schriften

SGT	= Sokrates und die griechische Tragödie	WS	= Der Wanderer und sein Schatten
GT (BT)	= Die Geburt der Tragödie	M (D)	= Morgenröthe
NJ	= Ein Neujahrswort	IM	= Idyllen aus Messina
MD	= Mahnruf an die Deutschen	FW (GS oder JW)	= Die fröhliche Wissenschaft
UB (UM oder UO)	= Unzeitgemässe Betrachtungen	Za (Z)	= Also sprach Zarathustra
DS	= David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller	JGB (BGE)	= Jenseits von Gut und Böse
HL	= Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben	GM	= Zur Genealogie der Moral
SE	= Schopenhauer als Erzieher	WA (CW)	= Der Fall Wagner
WB	= Richard Wagner in Bayreuth	GD (TI)	= Götzen-Dämmerung
MA (HH)	= Menschliches, Allzumenschliches (I und II)	AC (A)	= Der Antichrist
VM	= Vermischte Meinungen und Sprüche	EH	= Ecce homo
		NW	= Nietzsche contra Wagner
		DD	= Dionysos-Dithyramben

2. Nachlassschriften und -fragmente

Nachlass	= Nachlass (generell)
WM (WP)	= Nachlass-Kompilation „Der Wille zur Macht“
GMD	= Das griechische Musikdrama
ST	= Socrates und die Tragödie
DW	= Die dionysische Weltanschauung
GG	= Die Geburt des tragischen Gedankens
BA	= Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV	= Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
PHG	= Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
WL (TL)	= Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

Ausgaben der Werke und Briefe Nietzsches

- GAG = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Peter Gast, 5 Bände erschienen, Leipzig (C. G. Naumann) 1892 – 94 (abgebrochen)
- GAK = Gesamtausgabe (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. Fritz Koegel, 12 Bände erschienen (einschließlich der später zurückgezogenen und durch Neuausgaben ersetzten Nachlassbände), Leipzig (C. G. Naumann) 1895 – 97 (abgebrochen)
- GOA = „Großoktav-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), hg. v. verschiedenen Herausgebern unter der allgemeinen Aufsicht von Elisabeth Förster-Nietzsche, 1. Auflage, 15 Bände (einschließlich WM¹ als Band XV), Leipzig (C. G. Naumann) 1894 – 1904, 2. Auflage, 20 Bände (19 Textbände, einschließlich WM² als Band XV und XVI und den Philologica als Band XVII–XIX, 1 Registerband), Leipzig (C. G. Naumann, ab 1910 Kröner) 1899 – 1926
- KA = „Kleinoktavausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke), 16 Bände, Leipzig (C. G. Naumann / Kröner) 1899 – 1913 (text- und seitenidentisch mit GOA², nicht jedoch in den Nachberichten, Philologica fehlen)
- Gbr = „Gesammelte Briefe“, 5 Bände (Band 5 in 2 Halbbänden), Bd. I–III Berlin / Leipzig (Schuster und Löffler) 1900 – 05, Bd. IV–V Leipzig (Insel) 1908 – 09 (spätere Auflagen von Bd. I–III ebenfalls bei Insel)
- MusA = „Musarionausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Gesammelte Werke), 23 Bände, München (Musarion) 1920 – 29 (chronologisch geordnet, neu Bd. I mit Jugendschriften, Register die Hälfte von Bd. XXI [Namen] und die Bde. XXII u. XXIII [Sachen])
- KTA = „Kröners Taschenausgabe“ (= Sämtliche Werke), 12 Bände, Leipzig (Kröner) 1964 – 65 (zuerst Dünndruckausgabe in 6 Bänden, Leipzig (Kröner) 1930) (enthält außer WM² 2 weitere Bände mit Nachlass-Material, hg. v. Alfred Baeumler u.d.T. *Die Unschuld des Werdens*, und einen Registerband von Richard Oehler)
- BA = „Historisch-kritische Gesamtausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke und Briefe), 9 Bände erschienen, München (Beck) 1933 – 42 (abgebrochen) (umfasst nur die Zeit von 1854 – 69)
- BAW = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Werke, 5 Bände, 1933 – 42
- BAB = Historisch-kritische Gesamtausgabe, Briefe, 4 Bände, 1938 – 42
- SA = „Schlechta-Ausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Werke in drei Bänden), hg. v. Karl Schlechta, München (Hanser) 1954 – 56; außerdem Karl Schlechta, Nietzsche-Index zu den Werken in drei Bänden, München (Hanser) 1965
- KGW = „Kritische Gesamtausgabe Werke“ (= Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, ab Abt. IX,4 von Volker Gerhardt, Norbert Miller, Wolfgang Müller-Lauter und Karl Pestalozzi, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1967 ff. (geplant ca. 50 Bände)
- KGB = „Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel“ (= Nietzsche, Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper, Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1975 ff. (24 Bände in 3 Abteilungen)
- KSA = „Kritische Studienausgabe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe), 15 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1980 (enthält nicht die Philologica; Band 14: Kommentar von Mazzino Montinari, Band 15: Chronik, Konkordanz zu KGW, Gesamtregister)
- KSB = „Kritische Studienausgabe Briefe“ (= Fr. Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe), 8 Bände, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München (dtv) / Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1986 (Band 8 enthält ein Gesamtregister)

Stellenregister

- GT:** 9. 17. 39. 138. 224. 231. 240. 249. 253. 273. 305. 309. 317. 319. 321. 335. 361
Versuch einer Selbstkritik: 3. 6. 9. 12. 236. 251. 274; 1: 10. 182; 2: 182; 3: 10; 4: 191. 318; 7: 11
1: 43. 249; 2: 351; 4: 347; 9: 319; 11: 331. 344; 12: 331. 344; 13: 331; 14: 331. 344; 15: 318.
331; 18: 344; 19: 119; 23: 114. 320; 25: 320
- UB:** 360
I. DS: 1: 90; 2: 90; 11: 87
II. HL: 320. 344; 1: 72-77. 79-81. 84. 87. 95. 111; 2: 71. 73. 77. 82-86; 3: 71. 73. 80 f. 83.
86-88. 94; 4: 73. 88-90; 5: 73. 89 f.; 6: 80. 92. 320; 7: 73. 78. 80. 89-91; 8: 73. 89; 9: 73 f. 77.
80. 89; 10: 79. 81. 92
III. SE: 3. 11; 1: 73. 92 f. 95. 324; 3: 94. 300; 5: 90
IV. WB: 239; 2: 95; 3: 95; 6: 102. 300
- MA I:** 3f. 6. 8f. 14. 29. 230-232. 239 f. 317. 321
Vorrede: 4. 6. 11. 13. 15. 23. 25; 1: 11; 2: 14. 32; 3: 14 f. 24 f.; 4: 15; 5: 13. 15
2. Hauptstück: 39: 321; 40: 52; 94: 325
3. Hauptstück: 109: 258
4. Hauptstück: 170: 119
5. Hauptstück: 274: 82
7. Hauptstück: 431: 241
8. Hauptstück: 477: 30
- MA II:** 3f. 8f. 12. 29. 231f. 239. 317. 321
Vorrede: 7-9. 11-13. 18; 1: 8. 11 f.; 2: 12. 24. 26; 4: 25; 7: 10. 12
VM: 3. 12; 223: 82
WS: 3. 12; 61: 102. 107
- M:** 3. 29-33. 35f. 45-47. 239. 295 f. 317
Vorrede: 4. 9. 13. 183; 2: 11; 4: 11. 33; 5: 10
1. Buch: 331; 9: 331; 18: 327. 331; 19: 331; 26: 48; 32: 36. 44; 34: 324; 37: 37; 41: 38; 42: 38;
44: 38. 104; 45: 32. 34; 57: 331; 58: 331; 59: 331; 62: 130; 68: 139; 69: 331; 70: 331; 73: 295;
84: 137; 88: 38; 90: 116; 93: 116
2. Buch: 109: 40; 113: 38; 117: 38; 119: 179; 120: 295 f.; 121: 40; 125: 295 f.; 133: 210; 134: 210;
137: 49; 144: 39; 148: 188
3. Buch: 154: 41; 168: 367; 172: 39. 68; 191: 35; 199: 34; 201: 34; 206: 33; 207: 116
4. Buch: 240: 41; 243: 40; 263: 40. 42; 314: 31-33. 42-45; 324: 41; 343: 34; 418: 41
5. Buch: 423: 44; 424: 116; 429: 340; 432: 34; 440: 37 f.; 453: 34. 44; 456: 341; 473: 37; 483:
42; 497: 38 f.; 501: 341; 509: 31 f. 39. 49; 511: 34; 526: 41 f.; 532: 49; 533: 41; 539: 31; 547: 37;
552: 37; 556: 341; 562: 33; 572: 41; 575: 31. 33. 42. 44-46
- FW:** 5. 9. 13f. 29. 32. 35. 47. 101. 105. 108. 118. 128 f. 317
Vorrede: 3-5. 7. 9. 14. 20 f.; 1: 13. 118; 2: 20. 341; 3: 25. 341; 4: 10
1. Buch: 2: 120. 341; 4: 187; 6: 104; 12: 116; 13: 112. 188. 342; 21: 190; 50: 190
2. Buch: 78: 47. 120; 107: 32. 47 f.
3. Buch: 108: 330; 109: 342; 110: 341 f.; 111: 342; 112: 342; 115: 342; 116: 180. 190; 117: 190;
119: 183; 121: 342; 125: 101 f. 130. 137. 331; 182: 118; 252: 113; 270: 327; 271: 210
4. Buch: 276: 108; 277: 116; 283: 339; 291: 120; 293: 34; 296: 190; 299: 361; 301: 324; 310:

120; 324: 104. 339. 341; 328: 188; 335: 188. 327; 337: 113; 338: 210; 341: 97-123. 326; 342: 102. 108. 284
 5. Buch: 243; 343: 137. 339; 344: 181f. 340; 345: 183; 354: 17; 360: 109; 363: 68; 365: 118; 368: 178; 370: 3. 9. 12. 16. 20-23. 26. 342; 373: 172. 179-181. 186; 374: 100

Za: 4-6. 65. 67. 112f. 228f. 274. 276-289. 300. 349. 351

Za I: 285

Zarathustra's Vorrede: 1: 284; 3: 192; 4: 287; 5: 120. 191; 12: 286
Von den drei Verwandlungen: 286f.
Von den Lehrstühlen der Tugend: 119
Von den Hinterweltlern: 16. 19
Von den Verächtern des Leibes: 16-18. 143
Von den Freuden- und Leidenschaften: 327
Vom Krieg und Kriegsvolke: 281
Vom Freunde: 68. 281
Von tausend und Einem Ziele: 283
Vom Wege des Schaffenden: 188
Von alten und jungen Weiblein: 52. 65f.
Von der schenkenden Tugend: 22

Za II: *Von den Mitleidigen*: 286

Von den Taranteln: 281
Das Nachtlied: 272
Das Tanzlied: 63. 119
Von grossen Ereignissen: 288
Der Wahrsager: 287
Von der Menschen-Klugheit: 286

Za III: 3. 107

Der Wanderer: 287
Vom Gesicht und Räthsel: 99. 106. 122; 2: 253
Von den Abtrünnigen: 2: 129f. 138
Von den drei Bösen: 106. 109
Vom Geist der Schwere: 2: 102
Von alten und neuen Tafeln: 7: 289; 8: 281; 11: 138
Der Genesende: 99. 300; 2: 281
Von der grossen Sehnsucht: 300
Die sieben Siegel (Oder: das Ja- und Amen-Lied): 112

Za IV: 228. 234. 236. 251

Das Honig-Opfer: 280
Ausser Dienst: 129
Mittags: 300
Das Abendmahl: 146
Vom höheren Menschen: 236; 5: 289; 20: 288
Die Erweckung: 2: 293
Das Eselsfest: 1: 129
Das Zeichen: 283

- JGB:** 126. 239. 249 f. 353
 1. *Hauptstück:* 2: 24. 187. 249; 4: 342; 6: 64. 179; 9: 179; 12: 95; 13: 342; 15: 353; 17: 104; 19: 95; 21: 99; 26: 325
 2. *Hauptstück:* 29: 326; 30: 326; 32: 325; 38: 241; 39: 79; 44: 118. 187
 3. *Hauptstück:* 53: 62; 56: 325; 62: 190
 4. *Hauptstück:* 158: 93. 95
 5. *Hauptstück:* 199: 160; 200: 160
 6. *Hauptstück:* 207: 181. 187; 208: 181. 331; 209: 34; 211: 342; 212: 341; 213: 341
 7. *Hauptstück:* 221: 190; 224: 82; 227: 341; 228: 250 f.; 230: 72. 158; 231: 61. 102; 239: 58 f.
 8. *Hauptstück:* 253: 172
 9. *Hauptstück:* 257: 192; 260: 317; 262: 318. 327; 285: 105; 287: 342 f.; 289: 299 f.; 292: 100. 104; 295: 69. 138. 343
- GM:** 206. 325. 359
Vorrede: 2. 5; 3: 342
 1. *Abhandlung:* 2: 112. 187; 3: 172. 186; 10: 342; 11: 326
 2. *Abhandlung:* 331; 1: 360; 2: 359; 10: 322; 12: 172; 16: 326. 360; 18: 326; 20: 342
 3. *Abhandlung:* 361; 11: 187; 12: 179; 23: 340; 24: 182 f. 331. 340; 25: 331. 340. 342; 26: 340; 27: 331. 340; 28: 331
- WA:** 3. 239
 4: 174; 5: 174. 176. 178; 7: 174. 176 f.; 8: 178
Zweite Nachschrift: 174
Epilog: 187
- GD:** 128. 224. 233 f. 273. 357
Vorwort: 234
Das Problem des Sokrates: 317. 331; 5: 159; 10: 178; 11: 176 f.
Die „Vernunft“ in der Philosophie: 6: 174
Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde: 128. 185. 366
Moral als Widernatur: 2: 176; 3: 180; 6: 103
Die vier grossen Irrthümer: 1: 122; 2: 177
Die „Verbesserer“ der Menschheit: 1: 324
Streifzüge eines Unzeitgemässen: 175; 9: 22; 33: 188; 35: 176 f. 188-190; 37: 172 f. 183. 186. 188. 191 f.; 38: 67. 179; 39: 191; 49: 343
Was ich den Alten verdanke: 1: 258 f. 262 f. 272; 2: 174
- AC:** 222-224. 226. 233. 322. 339
 3: 190; 6: 178; 7: 174. 188. 190; 11: 174; 15: 176; 19: 130; 22: 146; 24: 174; 30: 174. 191; 31: 174; 32: 146; 41: 340; 42: 174. 340 f.; 43: 101. 120. 340; 44: 178; 47: 341. 343; 48: 341; 52: 340; 54: 187; 59: 64
- EH:** 222-224. 226. 233
Vorwort: 3; 3: 185
Warum ich so weise bin: 2: 18. 174; 3: 349; 4: 236; 6: 174
Warum ich so klug bin: 5: 174; 9: 93. 189; 10: 107
Die Geburt der Tragödie: 1: 174; 2: 178; 3: 316. 318. 343; 4: 102
Die Unzeitgemässen: 3: 198
Morgenröthe: 2: 178. 187

Also sprach Zarathustra: 3: 100. 122. 289

Der Fall Wagner: 4: 107

Warum ich ein Schicksal bin: 3: 282. 289; 4: 172. 188 f.; 7: 187; 8: 188

DD: 223 f. 226. 274

Klage der Ariadne: 65

Ruhm und Ewigkeit: 3: 274

Nachlass und philologische Schriften

KGW I 2

Nachgelassene Aufzeichnungen: 290: 268; 291: 268; 341: 261; 344: 271; 345: 271; 346: 271; 347: 271; 348: 271; 349: 271; 350: 271; 364: 261

KGW I 3

Nachgelassene Aufzeichnungen: 15: 260; 16: 260; 17: 260; 27: 272; 28: 272; 44: 260 f.; 45: 260 f.; 46: 260 f. 269; 47: 260 f. 269; 48: 260 f. 265. 272; 49: 261. 265; 50: 260 f. 265 f.; 51: 260. 266. 269; 65: 260; 66: 260; 125: 261; 174: 260

KGW I 4

Nachgelassene Aufzeichnungen: 83: 292; 94: 305; 511: 305; 512: 305

KGW I 5

Nachgelassene Aufzeichnungen: 192: 313; 193: 313; 197: 313

KGW II 1

De Laertii Diogenis fontibus: 116: 292; 117: 292

KGW II 2

Die griechischen Lyriker: 124: 305; 150: 316

Vorlesungen über die lateinische Grammatik: 267: 305

Aeschylus: Choephoron, Verse 1–450: 326: 305

KGW II 3

Encyclopaedie der klass. Philologie: 354: 302. 307. 311 f.; 355: 302. 305. 307. 312; 356: 302. 304. 307 f. 312; 357: 312; 388: 305; 389: 305; 406: 309

KGW II 4

Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge: 70: 298; 91: 241; 148: 297; 149: 297; 150: 367; 151: 367; 152: 367

Die vorplatonischen Philosophen: 218: 89

KGW III 2 – KSA 1

CV: 238; 1: 113

WL: 113. 229. 231; 1: 98. 340

KGW III 3/4 – KSA 7

6[17]: 232; 7[156]: 300; 8[39]: 313; 8[83]: 253; 8[84]: 253; 14[25]: 92; 19[11]: 89; 19[17]:

198; 29[29]: 77; 29[77]: 91; 29[87]: 85; 29[115]: 84; 29[178]: 86; 30[2]: 76. 82; 30[8]: 341;

32[8]–32[61]: 72; 32[82]: 282

KGW IV – KSA 8

5[125]: 313; 25[2]: 105

KGW V – KSA 9

1[98]: 190; 1[106]: 187; 3[91]: 176; 4[105]: 19; 4[189]: 315; 4[201]: 19; 6[137]: 184; 6[163]: 184; 7[281]: 30. 33; 8[35]: 194; 10[D60]: 193; 11[25]: 109; 11[44]: 191; 11[98]: 194; 11[102]: 176; 11[130]: 18; 11[135]: 109; 11[136]: 109; 11[143]: 99. 104. 123; 11[144]: 111; 11[148]: 105; 11[159]: 114; 11[161]: 146; 11[163]: 109; 11[172]: 101; 11[182]: 192; 11[183]: 114; 11[195]: 284; 11[201]: 99; 11[202]: 107; 11[209]: 192; 11[220]: 137; 11[263]: 109; 11[292]: 99; 11[316]: 144; 12[163]: 144; 15[2]: 36; 15[20]: 107; 15[59]: 37

KGW VII – KSA 10 / 11

2[1]: 280; 4[171]: 191; 4[204]: 191; 5[32]: 191; 7[126]: 20; 8[19]: 109; 9[10]: 176; 9[17]: 286; 13[23]: 287 f.; 16[10]: 360; 16[64]: 103; 16[83]: 107; 18[41]: 112; 20[3]: 107; 21[6]: 103; 24[32]: 176; 24[34]: 176; 25[148]: 277. 280; 25[158]: 107; 25[214]: 103. 106; 26[38]: 105; 26[254]: 176; 26[283]: 119; 26[303]: 184; 27[1]: 176; 27[3]: 359; 27[67]: 106; 28[36]: 288; 31[63]: 146; 32[16]: 146; 35[31]: 181 f.; 35[32]: 181 f.; 35[34]: 173. 184. 186; 36[54]: 246; 36[55]: 246; 38[12]: 121; 41[1]: 235; 43[2]: 177

KGW VIII – KSA 12 / 13

1[58]: 143; 2[111]: 20; 2[122]: 21; 2[148]: 145; 2[165]: 183. 186; 2[190]: 186; 2[207]: 38; 5[9]: 176; 5[14]: 181; 5[71]: 343; 7[6]: 189; 7[9]: 188. 365; 7[14]: 176; 7[60]: 178; 9[8]: 144; 9[30]: 188; 9[35]: 343; 9[44]: 190; 9[62]: 115; 9[98]: 176; 10[13]: 184; 10[53]: 144; 10[57]: 185; 10[90]: 343; 10[118]: 190; 10[128]: 187; 10[167]: 24; 10[168]: 23; 11[30]: 45; 11[48]: 187; 11[73]: 176; 11[94]: 121; 11[371]: 178; 12[1]: 187; 14[5]: 189; 14[6]: 193; 14[29]: 188. 195; 14[40]: 173. 183. 186. 192 f.; 14[48]: 173; 14[57]: 174; 14[73]: 176; 14[77]: 172; 14[79]: 99; 14[83]: 177. 181. 195; 14[89]: 128. 343; 14[99]: 174. 179; 14[105]: 143; 14[108]: 178; 14[113]: 176. 178; 14[117]: 361; 14[119]: 26; 14[122]: 99 f.; 14[123]: 190. 364 f.; 14[133]: 177; 14[152]: 181; 14[158]: 195; 14[219]: 109. 176 f.; 14[222]: 174; 14[226]: 195; 15[10]: 175; 15[41]: 188; 15[46]: 180; 15[67]: 190; 15[88]: 174; 15[106]: 177; 16[14]: 187; 16[29]: 174; 16[77]: 178; 17[4]: 343; 17[6]: 175-177. 188 f.; 22[22]: 188; 23[1]: 178. 190; 23[3]: 187; 23[4]: 178

KGW IX

244 f. 247 f.

3, NVII 3: 1-8: 238; 28: 238

4, WI 4: 246; 13: 246

4, WI 5: 2: 249

5, WI 8: 89: 21; 113: 20; 114: 20

6, WII 2: 25: 23; 27: 24

8, WII 5: 101: 26

KSA 14: 70: 78; 280: 283; 281: 283; 325: 112

WM: 121. 217. 219. 225. 228. 232. 242. 251 f.

*Briefe und Briefentwürfe**An Georg Brandes**10. April 1888, KSB 8.286, Nr. 1014: 232**An Jacob Burckhardt**4. Januar 1889, KSB 8.574, Nr. 1245: 62**An Paul Deussen**2. Juni 1868, KSB 2.284, Nr. 573: 305**An Elisabeth Förster-Nietzsche**9. Dezember 1865, KSB 2.101, Nr. 489: 309**An Ernst Wilhelm Fritzschn**7. August 1886, KSB 7.224 f., Nr. 730: 4. 6 f.**16. August 1886, KSB 7.228, Nr. 732: 6 f.**29. August 1886, KSB 7.237 f., Nr. 740: 4. 6. 10**An Carl Fuchs**13. November 1888, KSB 8.553, Nr. 1214: 234**An Heinrich Köselitz**23. April 1883, KSB 6.366, Nr. 406: 283**23. Juli 1885, KSB 7.68, Nr. 613: 236**2. September 1886, KSB 7.243, Nr. 742: 4. 7**13. September 1886, KSB 7.247 f., Nr. 747: 8**9. Dezember 1888, KSB 8.513, Nr. 1181: 236**22. Dezember 1888, KSB 8.545, Nr. 1207: 233. 236**An Constantin Georg Naumann**27. Dezember 1888, KSB 8.552, Nr. 1213: 234**2. Januar 1889, KSB 8.571, Nr. 1237: 233**An Franziska Nietzsche**9. Dezember 1865, KSB 2.101, Nr. 489: 309**An Franz Overbeck**5. Juni 1882, KSB 6.199 f., Nr. 236: 108**2. Juli 1885, KSB 7.61, Nr. 609: 236**13. November 1888, KSB 8.468, Nr. 1143: 234**An Sophie Ritschl**25. Dezember 1869, KSB 3.88, Nr. 52: 237**An Erwin Rohde**9. Dezember 1868, KSB 2.350, Nr. 604: 309**7. Dezember 1872, KSB 4.97, Nr. 277: 305**18. Oktober 1873, KSB 4.166, Nr. 319: 239*

An Lou von Salomé

7. Juni 1882, KSB 6.200, Nr. 237: 108

An Ernst Schmeitzner

25. Juni 1876, KSB 5.166, Nr. 533: 238

2. April 1878, KSB 5.315, Nr. 705: 240

14. April 1878, KSB 5.317, Nr. 709: 240

19. April 1878, KSB 5.322, Nr. 713: 230

25. August 1878, KSB 5.347, Nr. 745: 231

3. September 1878, KSB 5.350, Nr. 751: 231

An Carl Spitteler

11. Dezember 1888, KSB 8.523, Nr. 1189: 233

An Richard Wagner

10. November 1870, KSB 3.157, Nr. 108: 216

27. September 1876, KSB 5.192, Nr. 556: 305

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

Gültig sind stets die aktuellen, im zuletzt erschienenen Band der Nietzsche-Studien mitgeteilten Zitationsrichtlinien. In Zweifelsfällen wende man sich bitte an die Redaktion.

TEXTEINRICHTUNG

- **Normaltext:** 12 Punkt Times New Roman.
- **Fußnoten** und **eingerrückte Absätze:** 10 Punkt Times New Roman.
- **Blocksatz.**
- Nach allen **Interpunktionszeichen** (.,;:) ein Leerschlag, ebenso vor „f.“ und „ff.“

ZITATE ALLGEMEIN

- **Kürzere Zitate** im Text in doppelten Anführungszeichen.
- **Längere Zitate** vom Text abgesetzt ohne Anführungszeichen, eingerückt und 10 Punkt.
- **Auslassungen** durch drei Punkte ohne Leerzeichen in eckigen Klammern kennzeichnen.
- **Zusätze des Verfassers** ebenfalls in eckigen Klammern.
- **Werktitel** im laufenden Text *kursivieren*.
- Für Nietzsches Schriften ausschließlich die **Siglen** nach dem **Siglenverzeichnis** verwenden (angeführt in jedem Band der *Nietzsche-Studien*).
- **Zusätzlich eingeführte Siglen** für Werke anderer Autoren am Ort der ersten Verwendung in einer Fußnote ausweisen.

ZITATE AUS NIETZSCHES SCHRIFTEN

- Zitate aus Nietzsches Schriften und Briefen nach KGW oder KSA bzw. KGB oder KSB; Textstellen **zeichengetreu** wiedergeben.
- **Hervorhebungen Nietzsches** getreu KGW/KSA bzw. KGB/KSB als Sperrungen, nicht als *Kursive* wiedergeben. Sperrungen durch die Funktion Zeichenabstand (1 Punkt), nicht durch Leerschläge formatieren.
- **Nietzsches veröffentlichte und zur Veröffentlichung vorgesehene Werke:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Werksigle und Abschnitt-/Aphorismusnummer angeben. Bei Zitaten aus **längeren Abschnitten oder Aphorismen**

- men** (mehr als drei Seiten) außer Werksigle und Abschnittnummer den jeweiligen Band der KGW/KSA und die Seite angeben.
- **Nietzsches Nachlass:** Verweise im laufenden Text nach KGW/KSA mit Nachlassjahr, Notatnummer, KGW-/KSA-Band und Seite.
 - **Zitate aus dem späten Nachlass nach KGW IX:** Mit Verweis auf Band der KGW IX sowie Signatur und Seite des Notizhefts bzw. der Manuskriptmappe nach Hans-Joachim Mette (vgl. Montinari, KSA 14.24–35). Durch- und Unterstreichungen Nietzsches als solche wiedergeben, nachträgliche Einfügungen in geschwungene Klammern setzen, zuvor, sofern möglich, zum Vergleich auf das entsprechende Notat aus KGW/KSA verweisen. **Zitate aus dem späten Nachlass sind nach Möglichkeit gemäß KGW IX zu zitieren.**
 - Insbesondere die Zitate aus Nietzsches Nachlass (einschließlich der Korrespondenz) sind nach der korrigierten **digitalen Edition eKGWB** (<http://doc.nietzsche-source.org/en/eKGWB>) zu überprüfen und – falls nötig – zu zitieren.
 - **Briefe von und an Nietzsche:** Verweise im laufenden Text nach KGB/KSB mit Angabe von Absender und Empfänger, Datum, Briefnummer, KGB-/KSB-Band und Seite.
 - **Nachweise zur Quellenforschung:** Verweise auf die Stellen aus Nietzsches Schriften und Briefen, auf die sich der jeweilige Nachweis bezieht, nicht nur mit Seiten-, sondern auch mit Zeilenangabe.
 - **Zitate aus Übersetzungen von Nietzsches Schriften:** Verweise im laufenden Text mit deutschen oder englischen Siglen aus dem Siglenverzeichnis sowie Abschnitt und Seitenangabe. In einer Fußnote die genauen bibliografischen Angaben der jeweiligen Ausgabe.

ALLE ANDEREN ZITATE

(In englischen und französischen Texten bitte die jeweils üblichen Abkürzungen benutzen, z. B.: „übers. v.“ = „trans.“ oder „trad.“ / „Bd.“ = „vol.“)

- **Bei erstem Zitat eines Buchs in der Fußnote** z. B.: Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einem Sammelband in der Fußnote** z. B.: Thomas H. Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, in: Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (Hg.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **Bei erstem Zitat eines Beitrags aus einer Zeitschrift in der Fußnote** z. B.: Alexander Nehamas, „Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood“, in: *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **Bei erstem Zitat aus einem Gesamtwerk in der Fußnote** z. B.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, hg.

- v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, Bd. XII, 497.
- **Wiederholte Zitate** in Fußnoten z.B.: Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, bzw. bei Beiträgen: Brobjer, „Nietzsche’s Last View of Science“, 45.

BIBLIOGRAFISCHE ANGABEN BEI REZENSIONEN

z.B.: Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches „Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 S., ISBN 978–3110461558.

Die Redaktion dankt für die genaue Befolgung der Hinweise.

BEISPIELTEXTE

Beispieltext 1

Darauf hat schon 1950 Walter Kaufmann aufmerksam gemacht,¹ gegen Karl Jaspers’ Drängen auf „Widersprüche“, an denen das Denken existenzzerhellend „scheitern“ sollte.² Gerade im Aufsuchen des „Problematische[n] des Daseins“, der „grosse[n] Fragezeichen“ und der „intellektuelle[n] Vorneigung“ dafür unter „den „modernen“ Menschen und Europäern“ (GT, Versuch einer Selbstkritik 1) wollte Nietzsche selbst „unzweideutig“ sein.³ Im Bewusstsein, dass Verstehen unter Individuen nur in einem mehr oder weniger großen „Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ möglich ist (JGB 27), hat er das Unzweideutige geschätzt, ja verehrt und sich unentwegt darum bemüht. Die „Schriftsprache“ müsse, wie er zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches* notiert, „übersichtlicher kürzer unzweideutiger“ (Nachlass 1876, 15[27], KSA 8.286) sein als die gesprochene Rede, und wenn es ein „proprium [s]eines Lebens“ gebe, so dies, „mit sich unzweideutig zu verkehren“ und jeden daraufhin anzusehen, „ob er sich erträgt oder ein „Ideal“ nöthig <hat> ...“ (Nachlass 1888, 21[8], KSA 13.582):

die Unwissenheit in physiologicis — der verfluchte „Idealismus“ — ist das eigentliche Verhängniss in meinem [sc. Nietzsches] Leben [...]. Aus den Folgen dieses „Idealismus“, erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle grossen Instinkt-Abirrungen und „Bescheidenheiten“ abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde (EH, Warum ich so klug bin 2).⁴

¹ Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, 13–17 und 84–111. Siehe zur Bedeutung von Kaufmanns Werk David Pickus, „The Walter Kaufmann Myth. A Study in Academic Judgement“, in: *Nietzsche-Studien* 32 (2003), 226–258.

² Zu Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 1936, vgl. Kaufmann, *Nietzsche*, 86 f. Aufschlussreich auch Mazzino Montinari, „Aufgaben der Nietzsche-Forschung heute. Nietzsches Auseinandersetzung mit der französischen Literatur des 19. Jahrhunderts“, in: Sigrid Bauschinger / Susan L. Cocalis / Sara Lennox (Hg.), *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Bern 1988, 137–148: 138 ff.

³ Siehe auch Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 381; Aristoteles, *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1972, 1255a 20, ferner Lucius Annaeus Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII 69,1.

⁴ Vgl. auch Nietzsche an Franz Overbeck, 30. Juli 1881, Nr. 135, KSB 6.111.

Beispieltext 2 (für Zitate aus KGW IX)

Nietzsche notierte zuletzt für sich und über sich zur „[„Objektivität“ am Denker Philosophen]“: „{moral. Indifferentism gegen sich. Blindheit gegen die guten u. schlimmen Folgen: Unbedenklichkeit im Gebrauch gefährlicher Mittel; Perversität u. Vielheit des Charakters als Vorzug Vorzug errathen u. entwickelt ausgenützt —} / m{s}eine tiefe Gleichgültigkeit gegen m{s}ich: ich will keinen Vortheil aus meinen Erkenntnissen u. weiche auch den Nachtheilen nicht aus, die sie mit sich bringen — hier ist eingerechnet das, was man Verderbniß des Charakters nennen könnte; diese Perspektive liegt außerhalb: ich handhabe meinen Charakter, aber denke weder daran, ihn zu verstehen, noch ihn zu verändern — der persönliche calcul der Tugend ist mir nicht einen Augenblick in den Kopf gekommen.“ (Nachlass 1887/88, 11[300], KSA 13.126 f. / KGW IX 7, W II 3.70 f.)

Nietzsche-Studien Style Sheet

FONT AND SIZE

- **Normal text:** 12 pt Times New Roman.
- **Footnotes** and **block quotes:** 10 pt Times New Roman.
- **The entire text should be justified.**
- One space after **all punctuation marks** (.,;:).

QUOTATIONS—GENERAL

- **Shorter quotations** should be in the main text indicated by double quotation marks.
- **Longer quotations** should be inserted as an indented block quote, size 10 pt, no quotation marks.
- **Omissions** are indicated by an ellipsis in square brackets.
- **Additions by the author** should appear in square brackets.
- **All titles of works** should be in italics.
- For Nietzsche's writings, please use the **abbreviations** listed in each volume of *Nietzsche-Studien*.
- **Additional abbreviations** for the works of authors other than Nietzsche need to be clarified in a footnote.

QUOTATIONS FROM NIETZSCHE'S WRITINGS

- Quotations from Nietzsche's writings and correspondence **in German** have to follow **exactly** KGW or KSA and KGB or KSB. Instead of using *italics*, Nietzsche's emphases should be rendered with an expanded character spacing (1 pt). Use the standard abbreviation followed by paragraph number. In the case of references to passages longer than three pages, also add the page range in KGW, KSA, KGB, or KSB.
- Quotations from translations of Nietzsche's writings should follow standard translations (e. g. Cambridge University Press, Stanford University Press, etc.).
- **Nietzsche's Nachlass and notebooks:** All references must include year, number of note. If you quote from KGW or KSA, please also include volume number and page number.

- **Quotations from Nietzsche’s late notebooks in KGW IX:** If you refer to KGW IX, please add the signature and page number of the relevant notebook or folder according to Hans-Joachim Mette (cf. Montinari, KSA 14.24–35). Underlined or crossed out words need to be represented as such and subsequent additions require curly brackets (e. g. {}). If possible, or necessary, also refer to the corresponding notebook and entry in KGW or KSA.
- German quotations from Nietzsche’s Nachlass (including the correspondence) are to be checked and – if necessary – to be quoted according to the corrected **digital edition** (<http://doc.nietzschesource.org/en/eKGWB>). The *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB) is the digital version of the German reference edition of Nietzsche’s works, posthumous notes, and correspondence edited by Giorgio Colli andazzino Montinari (KGW and KGB). It is edited by Paolo D’Iorio and published by *Nietzsche Source*. The digitized text of the eKGWB was proofread against the printed edition. It is the first edition to incorporate the roughly 6,600 philological corrections previously published in various printed commentaries. These corrections are highlighted in the eKGWB, with linked citations that provide the uncorrected text of the print version.
- **Letters by and to Nietzsche:** References in the running text according to KGB or KSB, followed by sender, addressee, date, number of letter, volume, and page.

USING NIETZSCHE IN TRANSLATION

- Every article, review, and any other contribution to *Nietzsche-Studien* in a language other than German should quote Nietzsche’s writings in the language in which the contribution is written, i. e., English or French.
- English and French contributions to *Nietzsche-Studien* should pay attention to Nietzsche’s writings in the German original whenever relevant, for instance, with regard to specific concepts and passages. If necessary, authors should quote the relevant concept or passage in German in addition to any available translation, or adapt an available translation while giving reasons for any changes to this translation. In the case of block quotes, the German original can follow the translated passage.
- Authors that predominantly discuss Nietzsche’s literary writings and/or poetic forms of presentation should pay particular attention to the problem of translation. Wherever necessary, or appropriate, such articles should either quote Nietzsche in the original German or add the original German to the translation they use.

OTHER BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- **First reference to a book in a footnote:** e. g. Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Berlin 2005, 48.
- **First reference to a book chapter:** e. g. Thomas H. Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science”, in Helmut Heit / Günter Abel / Marco Brusotti (eds.), *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*, Berlin 2012, 39–54: 45.
- **First reference to a journal article:** e. g. Alexander Nehamas, “Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood”, *Journal of Nietzsche Studies* 48 (2017), 319–346: 325.
- **First reference to a work in a complete edition:** e. g. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969–1971, vol. XII, 497.
- **Always use short titles in subsequent references to the same work:** e. g. Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, 48, or (in the case of book chapters and journal articles) Brobjer, “Nietzsche’s Last View of Science”, 45.

BIBLIOGRAPHICAL INFORMATION FOR REVIEWED WORKS

e. g. Sarah Scheibenberger, *Kommentar zu Nietzsches “Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne”*. Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, Bd. 1/3. Berlin / Boston: De Gruyter 2016, XVI + 137 pp., ISBN 978–3110461558.

