

Eine Frage zum Schluss

Das neunte Hauptstück: „was ist vornehm?“

11.1 Überblick

11.1.1 Stellung des neunten Hauptstücks in *Jenseits von Gut und Böse*, Titel, Thema, Methode, leitende Begriffe und schriftstellerische Form

Das Problem der Rangordnung, das Nietzsche in der Vorrede zur Neuausgabe von MA zu seiner „Aufgabe“ (MA I, Vorrede 7; KSA 2, 21) erklärt, dominiert schon das neunte Hauptstück von JGB. Er führt JGB, nach der neuerlichen Bearbeitung der Metaphysik-, Religions- und Moralkritik in den ersten fünf Hauptstücken, auf die Rangfrage hinaus.

Er stellt sie zunächst als Frage nach dem Rang der Philosophie gegenüber den Wissenschaften. Im sechsten Hauptstück „wir Gelehrten“ spricht er noch als Wissenschaftler, der er von Hause aus auch war, als Glied einer imaginären Gemeinschaft von Wissenschaftlern, die gemeinsamen Plausibilitäten und methodischen Standards folgen, um diese dann im Blick auf „eine neue Art von Philosophen“ zu überschreiten (vgl. Stegmaier 2013). Im siebten Hauptstück „unsere Tugenden“ gibt er sich noch immer als Glied einer Gemeinschaft, legt das Schwergewicht aber auf die Vielfalt und den Wandel der Moralen, die sehen und ertragen zu können wenige freie Geister auszeichnet, die, die sich Schritt für Schritt von festem Halt, auch von der Orientierung aneinander, lösen können. Und besonders von politischen Bindungen: im achten Hauptstück geht Nietz-

sche gegen die Nationalismen der „Völker und Vaterländer“ Europas an, warnt aber zugleich vor einer neuen Einbindung des philosophischen Denkens in die nun zur Herrschaft kommende „demokratische Bewegung“ (vgl. JGB 202 und 203). Er hebt ausdrücklich die Leistung der notorisch heimatlosen, auf sich gestellten Juden für „unsere europäische Cultur“ hervor, vor allem ihren „grossen Stil in der Moral“ (JGB 250; KSA 5, 192; vgl. Stegmaier 2000). Diese Gedankenlinie bringt das neunte Hauptstück zum Abschluss: Moral ist nichts für alle gleich Gültiges und nichts an sich Bestehendes; es gibt in der äußersten Konsequenz, die Nietzsche auch hier zu ziehen bereit ist (vgl. NL 1888, 14[25]; KSA 13, 230), überhaupt nichts Allgemeines, alles Allgemeine ist aus moralischen Gründen erfunden worden, um den Einzelnen einen Halt in ihrer Orientierung zu bieten. Wer diese Illusion durchschaut, blickt in eine unendlich komplexe Welt, in der alles auf unabsehbare Weise wechselseitig bedingt ist und in der sich jeder auf eigene Verantwortung orientieren muss. Es bestimmt dann seinen Rang, wie viel oder wie wenig Allgemeines, wie viel oder wie wenig Moral er braucht. Wer sein Allgemeines nicht auch anderen zumutet und es nicht von ihnen erwartet, ist „vornehm“.

Der Titel des neunten Hauptstücks „was ist vornehm?“ ist unter allen Titeln von JGB die einzige Frage, eine sehr einfache und scheinbar ganz klare, eine Definitionsfrage, damit aber die Frage nach einer allgemeinen Bestimmung. Wenn vornehm die sind, die Allgemeines weniger und anders als andere nötig haben, ist die Titelfrage paradox, und an dieser Paradoxie arbeitet sich das neunte Hauptstück ab. Es ist nicht ambivalent, nicht ungewollt widersprüchlich, es nutzt die Paradoxie methodisch, um ein neues philosophisches Denken auf den Weg zu bringen.¹

Nietzsche macht sie handhabbar, indem er schon in JGB 30 den „Exoteriker“ vom „Esoteriker“ unterscheidet. Der Exoteriker hält sich an das für jedermann leicht Einsehbare, also an Allgemeines, der Esoteriker nimmt das Allgemeine nur als Vordergrund und Oberfläche und tastet sich von hier aus zum schwerer Einsehbaren, den Hintergründen und Tiefen, vor, die nur noch wenigen zugänglich sind. Nietzsche fragt nach den Hintergründen und Tiefen des Allgemeinen überhaupt, muss dabei aber vom Allgemeinen ausgehen, auch beim Vornehmen,

1 Die bisher eindringlichste Interpretation zum neunten Hauptstück von JGB hat van Tongeren 1999, 174–249 vorgelegt. Sein Fragehorizont ist das Paradox der Moral von Nietzsches Moralkritik, in das ihn seine Bereitschaft bringe, immer auch seine eigenen Voraussetzungen der Kritik zu unterwerfen.

mit dem alles Allgemeine in Frage gestellt wird. Nietzsche will niemanden nötigen, hier mitzugehen. Mit Hilfe der „feineren Gesetze [s]eines Stils“ (FW 381; KSA 3, 634), wie er im fünften Buch von FW sagen wird, gibt er jedem Gelegenheit, ratlos, unmutig oder entrüstet dort stehen zu bleiben, wo *er* nicht mehr weiterkann: „Unsre höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Thorheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubter Weise Denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind“ (JGB 30; KSA 5, 48).

Im neunten Hauptstück von JGB macht er davon den stärksten Gebrauch. Er bietet verführerisch leicht einsehbare Vordergründe an, gleich im ersten Satz: „Jede Erhöhung des Typus ‚Mensch‘ war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft – und so wird es immer wieder sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Werthverschiedenheit von Mensch und Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nöthig hat“ (JGB 257; KSA 5, 205). Nietzsche wird mit seiner gesellschaftspolitischen Sprache, seiner Rede von Aristokratie und Sklaverei, die meisten von Anfang an so abschrecken, dass für sie alles über diesen Nietzsche schon entschieden ist, und bis heute erscheinen umfangreiche Bände, die an solchen „Thorheiten“, die „wie Verbrechen klingen“, hängengeblieben sind.² Dennoch: das neunte Hauptstück von JGB gehört auch für den Rest zum Befremdlichsten und Gefährlichsten, was Nietzsche geschrieben hat, und es ist heute, nach dem so lange verzögerten Erfolg der „demokratischen Bewegung“ auch in Deutschland, den man nur begrüßen kann, noch schwerer, ihm zu folgen. Nietzsche aber irritierte und schockierte nicht aus Übermut. Wollte man hinter dem Sollen des Allgemeinen wieder die „Realität“ (JGB 259; KSA 5, 208) sehen lernen, müsse man, meinte er, „ohne Schonung“ (JGB 257; KSA 5, 205) „gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren“ (JGB 260; KSA 5, 207). Man muss dazu heute nicht mehr Anti-Demokrat sein (vgl. Siemens 2001).

Mit seiner faszinierenden Kunst philosophischer Schriftstellerei hat Nietzsche trotz aller Irritationen viele dazu gebracht, sich tiefer in seine Philosophie des

2 Vgl. zuletzt Losurdo 2009 [2002] und die Kritik von Gentili 2004. Kurz zuvor hatte Fossen im Anschluss an van Tongeren 1989 einseitig gesellschaftspolitische Lesarten des neunten Hauptstücks in einer sorgfältigen Lektüre insbesondere von JGB 257–260 klar zurückgewiesen: „Nietzsche’s thought is radically aristocratic, not because it proposes an alternative political theory but because it seeks to promote an ethic that is hostile to democratic civility“ (Fossen 2008, 300).

Vornehmen einzulesen (ohne – wie Schlaffer 2007 meint – Gefallen an faschistischen „Führern“ zu finden). Noch in JGB 257 führt Nietzsche auf den tieferen Grund der Vornehmheit jenseits des gesellschaftspolitischen Vordergrunds hin: das „Pathos der Distanz“. Mit „Vornehmheit“ und „Rangordnung“ gehört es zu den Spitzenbegriffen von Nietzsches Neuorientierung – und Steigerung – der Moral. Ihr Sinn ist, da nicht allgemein festzulegen, von jedem selbst zu entdecken, zu erraten, freizulegen, und ihre Verdeckung durch die herrschende, allgemein gültige Moral ist nur durch starke Irritationen aufzubrechen. Hat man das Vornehme aber erst gesehen, glaubte Nietzsche, wird man es auch schätzen, und das könnte in der Tat so sein.

Philosophisch geht es dabei um ein anderes Verstehen, ein anderes Denken, ein anderes Begreifen als das der Philosophie bisher vertraute und zuletzt, Nietzsche wagte auch nach Kant so zu sprechen, um ein anderes „Sein“. Maßstab des Rangs im Philosophieren war für ihn die „Geistigkeit“, und Geistigkeit bedeutete für ihn wie für Hegel, Probleme zu vertiefen, die Unterscheidungen, die man gebraucht, wieder unterscheiden zu können und darin bis zum Äußersten, zum Nihilismus zu gehen. Solche Geistigkeit aber führt, wo andere ihr nicht mehr folgen können, in Einsamkeit, und dort macht sie Masken nötig, für den Einsamen, um sich vor den entrüsteten Einsprüchen der anderen, für die anderen, um sie vor seinen Zumutungen zu schützen. Das neunte Hauptstück von JGB spricht auch vom Intimsten, das Nietzsche erfahren hat; einige seiner Aphorismen teilen Erlebnisse und Einsichten mit, die ihn selbst spürbar mitnahmen, sie gehören zu den ergreifendsten in seinem Werk. Er rechnet damit, hier von den meisten missverstanden, und fürchtet, von ihnen verstanden zu werden, und er sagt das, zur Empörung der meisten.

Er wechselt zuletzt entschieden vom „wir“ zum „ich“, schließt sich nicht mehr in eine imaginäre Gemeinschaft ein, auch dies, wie er es nennt, ein „Zeichen der Vornehmheit“ (JGB 272; KSA 5, 227). Er geht von allgemeinen Lehren zu „Zeichen“ über, die Spielräume lassen, sich so oder anders oder gar nicht an ihnen zu orientieren (vgl. Simon 1989 und Stegmaier 2010). Leser sehen sich so dem „ich“ des Autors gegenüber, in der Distanz von Gesprächspartnern, die frei – und gefordert – sind, ihm zuzustimmen oder ihm zu widersprechen. Sie können dabei über ihn hinausgehen oder hinter ihn zurückfallen; im Spielraum ihrer Orientierung, die immer ihre eigene ist, müssen sie sich dabei aber vorsehen, die Orientierung des Autors auf ihre eigene zu beschränken und sich dadurch,

mit Nietzsches Wort, als „gemein“ zu kompromittieren. Es geht, zunächst kaum merklich, auch um die Vornehmheit der Leser.

11.1.2 Textbestand, Forschungsstand, Methode der Interpretation

Das neunte Hauptstück umfasst 40 Aphorismen von sehr unterschiedlicher Länge: von mehrseitigen Abhandlungen bis zur Sentenz. Ursprünglich hatte Nietzsche zuvor noch ein Hauptstück „Masken“ geplant, dessen 18 Aphorismen er dann in vier Gruppen größtenteils hier einordnete, wodurch ein überlanges Hauptstück entstand (vgl. Röllin 2013).³ Dass es dann insgesamt gerade 40 wurden – Nietzsche liebte symbolische Zahlen –, dürfte hier Zufall sein; die Aphorismen der übrigen Hauptstücke summieren sich nicht auf runde Zahlen. Vielleicht wollte Nietzsche eine Parallele zu den neun Hauptstücken von MA I schaffen, deren Überarbeitung er zunächst geplant hatte, vielleicht hatte die Einordnung aber auch thematische Gründe: Einige der „Masken“-Aphorismen, die kleine feine Beobachtungen im Stil der großen französischen Moralisten mitteilen, wirken gegenüber den für „was ist vornehm?“ vorgesehenen auffällig leichter, oberflächlicher, ihrerseits maskenhafter; sie machen darauf aufmerksam, dass auch die übrigen Aphorismen Masken und als solche zu verstehen sind. Dass Nietzsche am Ende alle 40 Aphorismen unter den Titel „was ist vornehm?“ und nicht „Masken“ stellte, hieße dann, dass das Vornehme wohl Masken einschließt, aber nicht in ihnen aufgeht (nicht umgekehrt).

Nietzsche verfasste seine Aphorismen zumeist einzeln, um sie dann sorgfältig zusammenzustellen. So schuf er gezielt Kontexte unter ihnen, in denen sie einander auf vielfache Weise perspektivieren – *seine* Methode, philosophische Zusammenhänge zu schaffen, da sich ihm das System im Sinne Hegels als Durchreflexion des philosophischen Allgemeinen aus „Rechtschaffenheit“ verbot (vgl. Stegmaier 2011, 98–113, 120–140). Die Gründe seiner Kontextualisierungen hat er nicht mitgeteilt, sie können nur erschlossen werden; hier bleiben große Spielräume der Interpretation. Wie zumeist auch in den anderen Hauptstücken von

3 Röllin führt mit dankenswerter philologischer Präzision anhand der Vorstufen und Druckmanuskripte Nietzsches Schritte bei der Komposition von JGB vor Augen. Vgl. zum größeren Kontext Röllin 2012. Aufgrund seiner Arbeit lassen sich die ursprünglichen „Masken“-Aphorismen im jetzigen neunten Hauptstück genau identifizieren: JGB 269–270, 277–283, 288–292, 295–296. Zur Übersicht vgl. Röllin 2013, 66f.

JGB hat Nietzsche den einzelnen Aphorismen mit zwei Ausnahmen (JGB 274 und JGB 294) keine Titel gegeben. Viele sind aufgrund ihres besonderen Gewichts immer wieder in Interpretationen herangezogen worden, die in der Regel aber nicht ihnen selbst galten.⁴

Da Nietzsche es sich verweigert, eine allgemeine Theorie des Vornehmen zu geben, und man sich an seinen Zeichen dafür orientieren muss, setze ich in meiner Interpretation bei der Orientierung selbst an (vgl. Stegmaier 2008).⁵ In der Orientierung geht es zunächst darum, in einer unübersichtlichen Situation Übersicht zu gewinnen und darin Kontexte herzustellen, mit denen man, wie man sagt, „etwas anfangen“ kann. Übersicht entsteht anhand von Anhaltspunkten, die für andere andere sein können, für die jede Orientierung sich in jeder Situation entscheidet; Kontexte bilden sich aus Mustern, zu denen sich Anhaltspunkte formieren und in denen etwas wiedererkennbar wird. Bei (mündlichen) Reden und (schriftlichen) Texten kommt es, auch im Alltag, nicht nur darauf an, welche Zeichen, sondern auch, wie sie und wem sie gegeben werden; darin wird das Zeichen-Verstehen individuell. In Interpretationen unterscheidet man hier zwischen thematischem Gehalt und schriftstellerischer Gestalt oder „Inhalt“ und „Form“, bis dahin, dass die Form, wie Nietzsche zuletzt notierte, zum Inhalt werden kann: „Man ist um den Preis Künstler, daß man das, was alle Nichtkünstler Form nennen, als Inhalt, als die Sache selbst empfindet. Damit gehört man freilich in eine verkehrte Welt“ (NL 1888/89, 18[6]; KSA 13, 533). Eine Interpretation der Kontexte, die Nietzsche geschaffen hat, eine kontextuelle Interpretation, wird auf diesen Kontext von Form und Inhalt achten. Auf dem hier vorgegebenen engen Raum ist das nur in sehr groben Ansätzen möglich.⁶ Ich

4 Von den vorliegenden vier Werkinterpretationen, alle aus dem angelsächsischen Sprachraum, fassen Lampert 2001, Burnham 2007 und Southwell 2009 die Inhalte von Nietzsches Aphorismen weitgehend ohne Rücksicht auf ihre schriftstellerische Form zu mehr oder weniger kohärenten Lehren zusammen, heben darunter bestimmte hervor und weisen auf Parallelstellen hin; sie gliedern das Hauptstück unterschiedlich; Rangordnung wird zumeist als soziale Hierarchie verstanden. Acampora/Ansell Pearson 2011 befragen Nietzsche auch kritisch. Vom neunten Hauptstück erwarten sie eine Auflistung von vornehmen Tugenden und sind enttäuscht, sie nicht zu finden. Nietzsche hatte, gleichsam als *brainstorming*, eine solche Auflistung unter dem Titel „Was ist vornehm?“ versucht (NL 1885, 35[76]; KSA 11, 543–545), dann aber nicht in das Buch aufgenommen.

5 Die Philosophie der Orientierung schließt ihrerseits in vielem an Nietzsche an.

6 Vgl. Stegmaier 2012, 75–82. Für die ebenfalls 40 + 1 Aphorismen des fünften Buchs der FW reichten kaum viele hundert Seiten aus.

gehe der Reihenfolge, in die Nietzsche seine Aphorismen gebracht hat, entlang, greife dabei vor und zurück, wo es die jeweiligen Anhalts- und Gesichtspunkte nahelegen, und umreiße zunächst den thematischen Interpretationsrahmen, den Kontext von Nietzsches leitenden Begriffen im neunten Hauptstück, Pathos der Distanz, Vornehmheit, Rangordnung, in seiner Diagnose des Nihilismus.

11.2 Kontexte des neunten Hauptstücks

11.2.1 Pathos der Distanz, Vornehmheit und Rangordnung als Antwort auf den Nihilismus (JGB 257)⁷

Beim „*Pathos der Distanz*“, das Nietzsche gleich im Eingangs-Aphorismus JGB 257 ins Spiel bringt, in dem er auch an die Unterscheidung des Exoterischen und Esoterischen erinnert, geht es mehr als um den „eingefleischten Unterschied der Stände“ um „jenes andre geheimnisvollere Pathos“ im „Verlangen nach immer neuer Distanz-Erweiterung innerhalb der Seele selbst“ (JGB 257; KSA 5, 205). Nietzsche stellt das griechische „*páthos*“, „Empfindung, Erfahrung, Leiden, Leidenschaft“, gegen das griechische „*eídos*“, „Begriff“, und die lateinische „*distantiá*“, „Auseinanderstehen, Abstand“, gegen die lateinische „*differentiá*“, „begrifflich bestimmter Unterschied“: das Pathos der Distanz ist der persönlich erlebte Abstand zur begrifflichen Bestimmtheit. Wer es einverleibt hat, gebraucht seine Begriffe nicht, weil auch andere sie so gebrauchen, sondern unter Zurückhaltung gegen allgemeine Begriffe überhaupt aus eigener Entscheidung und Verantwortung. Er braucht dafür keine Rechtfertigung durch andere, keine für alle gleichbedeutenden Begriffe, keine Theorien, sondern hat einen sicheren Sinn für das Richtige, seine eigene Orientierung. Er hat es auch nicht nötig, andere den eigenen Begriffen zu unterwerfen, um sie sich gleichzustellen und so leichter mit ihnen zurechtzukommen. Tragen andere solche Begriffe an ihn heran, wehrt er sie seinerseits nicht ab, sondern nimmt sie als die der anderen hin und schweigt dazu. So wird er inmitten der Gesellschaft einsam. Er erlebt sich getrennt von ihr, sei es, in guten Zeiten, beglückt, sei es, in schlechten Zeiten, leidend.

⁷ Vgl. zu diesem Abschnitt auch Stegmaier 2013b. Die Rangfrage wird dort von Hegel her entwickelt und auf Luhmann hinausgeführt.

Ein *Begriff* der *Vornehmheit* als allgemeine Bestimmung des Pathos der Distanz ist dann die begriffliche Differenz zur begrifflichen Differenz und als solche paradox. Nietzsche benutzt den allgemeinen Begriff „Vornehmheit“ häufig: in der Kommunikation mit andern hat man allgemeine Begriffe nötig, um überhaupt verstanden zu werden, und das gilt auch, wenn man vom Vornehmen spricht. „Vornehm“ nennt man auch heute noch einen Menschen, der nicht nur moralisch handelt, wenn andere es auch tun, der anderen ihre Wertungen zugesteht, ohne sich ihnen oder sie den seinen zu unterwerfen, der geben kann, ohne etwas, und sei es nur Dank, dafür zu erwarten, kurz: der auf Gegenseitigkeit und damit auf Allgemeinheit verzichten kann (vgl. Stegmaier 1994, 21f. u. ö. und Stegmaier 2008, 607 u. ö.). Das Vornehme in diesem Sinn wird moralisch hoch geschätzt und als beglückend erfahren, auch und gerade von denen, die nicht dazu fähig sind. Es ist nichts, was man durch hartnäckige Anstrengungen, durch „Askese“, erwerben könnte, es ist noch nicht einmal Gegenstand eines Wollens. Eine vornehme Persönlichkeit *will* nicht vornehm sein, schätzt sich nicht nach allgemeinen Kriterien der Vornehmheit ein, ist sich ihrer Vornehmheit vielleicht nicht einmal bewusst.

Dass sie vornehm *ist*, zeigt sich in dem höheren *Rang*, der ihr zukommt. Nietzsche spricht, eben weil es kein Gegenstand eines Wollens oder Sollens ist, keine Leistung und darum auch kein Verdienst, vom Vornehmen als einem „*Sein*“, und, weil es in der Gesellschaft zu einer „höheren Aufgabe“ befähigt, von einem „höheren *Sein*“ (JGB 258; KSA 5, 207).⁸ Als ein *Sein* ist es kontingent, es fällt jemandem zu oder nicht. Und das gilt auch für seine Wahrnehmung. Jeder nimmt andere unwillkürlich und unvermeidlich in einer Rangordnung wahr, in der er *seinen* Platz hat, einen Platz, mit dem *er* leben kann, und so gibt es keine allgemeine Rangordnung unter den Menschen. Stattdessen ist es für jemanden bezeichnend, wie er sich und andere einschätzt, welchen Rang er sich in seiner Rangordnung gibt und ob er diese Rangordnung anderen auf „gemeine“ Weise als allgemein gültige aufdrängen will oder darauf „vornehm“ verzichten kann, ob er, mit einem Wort, statt Ansprüche auf ein *Wissen* über den Wert von Menschen einen „*Instinkt für den Rang*“ hat (JGB 263; KSA 5, 217): Es ist, so Nietzsche, „der *Glaube*, der hier entscheidet, der hier die Rangordnung feststellt, um eine

8 Vgl. zuvor GT 21, KSA 1, 134 (die „dionysische Welt“ der griechischen Tragödie erinnert „mit mahrender Hand an ein anderes Sein und eine höhere Lust“) und zuletzt AC 31; KSA 6, 202 („ein ganz in Symbolen und Unfasslichkeiten schwimmendes Sein“).

alte religiöse Formel in einem neuen und tieferen Verstande wieder aufzunehmen: irgend eine Grundgewissheit, welche eine vornehme Seele über sich selbst hat, Etwas, das sich nicht suchen, nicht finden und vielleicht auch nicht verlieren lässt“ (JGB 287; KSA 5, 233). Eine „vornehme Seele“ (ebd.) muss sich über ihren Rang nicht äußern, nur die müssen das, die eine Bestätigung durch andere brauchen, und je tiefer ihr Rang ist, desto „niederträchtiger“, wie Nietzsche gerne sagt, werden sie auch im Vornehmen das Gemeine suchen: „Wer das Hohe eines Menschen nicht sehen *will*, blickt um so schärfer nach dem, was niedrig und Vordergrund an ihm ist – und verräth sich selbst damit“ (JGB 275; KSA 5, 228). Nietzsche ist es in der Forschung über ihn oft genug so ergangen. Er hat damit gerechnet (vgl. JGB 285).

Nietzsche ging es bei der Vornehmheit zuletzt um den *Rang in der Philosophie*, der sich, was nahe liegt, im Grad der *Geistigkeit* zeigt: „Es giebt zuletzt eine Rangordnung seelischer Zustände, welcher die Rangordnung der Probleme gemäss ist; und die höchsten Probleme stossen ohne Gnade Jeden zurück, der ihnen zu nahen wagt, ohne durch Höhe und Macht seiner Geistigkeit zu ihrer Lösung vorherbestimmt zu sein“ (JGB 213; KSA 5, 148).⁹ Was Geistigkeit ist, lässt sich seinerseits nicht allgemein bestimmen. Sie besteht eben im Mut und in der Kraft, allgemeine Bestimmungen in Frage stellen zu können, in der „Feinheit“ und der „Tiefe“ im Umgang mit Begriffen, ihrer Differenzierung bis hin zu Nuancen des „Geschmacks“ (vgl. JGB 43) und der Reflexion solcher Differenzierungen auf ihre Ursprünge in Lebensnöten, ihre Genealogie, hin. Mut ist besonders dort nötig, wo man Begriffe in Frage stellt, deren man sich selbst sicher zu sein scheint, von denen man, bewusst oder unbewusst, überzeugt ist, an die man, mit einem Wort, *glaubt*, Kraft besonders dann, wenn die Infragestellung die eigene Existenz bedroht, nach dem berühmten Satz aus JGB 39: „Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge, – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der ‚Wahrheit‘ gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nöthig hätte*“ (KSA 5, 56f.).

9 Auch und gerade beim „Recht auf Philosophie“ besteht Nietzsche auf über Generationen zurückreichenden Vorbereitungen, auf eine „Abkunft“ von „Gebüt“ (JGB 213; KSA 5, 148). Zum weiteren Spektrum von Nietzsches Gebrauch des Begriffs der Rangordnung vgl. Stegmaier 2011, 179–182.

So erregt Geist Furcht, und die „Furcht vor dem Geist“ lässt, wie Nietzsche dann im fünften Buch von FW schreibt, von irgendeinem Punkt an auch und gerade Philosophen nach einem „Versteck“ vor ihm suchen (FW 359; KSA 3, 606). Sie beschränken sich dann auf kleine Probleme, um sie „mit den Fühlhörnern des kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen“, aus denen sie sich selbst heraushalten, bei denen sie „selbstlos“ bleiben können (vgl. FW 345; KSA 3, 577). Die „grossen Probleme“ (ebd.) stellen das Philosophieren selbst in Frage, lassen sich darum nicht allen zumuten und in diesem Sinn nicht zu allgemeinen machen. Dringt die Kraft des Philosophierens aber durch, überwindet es alle Vorbehalte und Verstecke, die Verallgemeinerungen bieten, dann wird ein so befreiter Geist zur „*grosse[n] Liebe*“ (ebd.) fähig: Liebe ist über alle Verallgemeinerungen hinaus (vgl. Stegmaier 2012, 163–180).

Allgemeine Begriffe beziehen sich auf allgemein zugängliche Gegenstände, die dann an sich gegeben zu sein scheinen. Ihre Infragestellung stellt auch diese Gegenständlichkeit in Frage. Die äußerste Konsequenz dieser Infragestellung ist der *Nihilismus*, die Einsicht, dass Werte, einschließlich der Werte der begrifflichen Allgemeinheit und Gegenständlichkeit und ihres Bezugs aufeinander, der Wahrheit, nicht an sich bestehen und dass es, wenn dies doch geglaubt wird, nichts (nihil) damit auf sich hat. Nach dem Tod des „moralischen Gottes“ (vgl. z. B. NL 1885, 39[13]; KSA 11, 624), des Gottes, der jene Werte letztlich verbürgen und ihnen Halt geben sollte, bleibt nur, ohne irgendeinen vorgegebenen Halt über alle Werte selbst zu entscheiden, auch den der Wahrheit (Stegmaier 2012, 203–209, 216–218).

Alle scheinbar an sich bestehenden begrifflichen Allgemeinheiten und Gegenstände sich auflösen zu sehen aber braucht den höchsten Mut. „Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich *weiss* ...“ (GD Sprüche 2; KSA 6, 59), schrieb Nietzsche später in GD und fügte, jedoch nur für sich, hinzu: „Darüber, wo Einer stehen bleibt oder noch nicht, wo Einer urtheilt ‚hier ist die Wahrheit‘, entscheidet Grad und Stärke seiner Tapferkeit; mehr jedenfalls als irgend welche Feinheit oder Stumpfheit von Auge und Geist“ (NL 1887, 9[52]; KSA 12, 36). An anderer Stelle heißt es: „Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit Kurzem eingestanden: die Energie, die Nonchalance, mit der ich als Nihilist vorwärts gieng, täuschte mich über diese Grundthatsache. Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß ‚die Ziellosigkeit an sich‘ unser Glaubensgrundsatz ist“

(NL 1887, 9[123]; KSA 12, 40). Nietzsche sah auf einmal, dass er, indem er den Nihilismus aufdeckte und ihn dabei unvermeidlich zu einem Gegenstand machte, darin noch einen letzten, paradoxen Halt gefunden hatte, der sich ihm nun ebenfalls auflöste. Aus der vollkommenen Haltlosigkeit aber sollte ihn wieder ein Gott retten, den er sich selbst schuf, ob ernsthaft oder fröhlich, ein neuer Gott, *sein* Gott für *sein* Philosophieren: Dionysos (vgl. JGB 295). Mit der Ausrufung des Gottes Dionysos als eines Philosophen höchsten Ranges wird er das neunte Hauptstück von JGB (fast) schließen.

11.2.2 Die Denkfiguren „Leben“, „Ausbeutung“, „Wille zur Macht“ vs. „Rechtfertigung“ (JGB 258–259)

Um das Denken des Denkens als Denken eines an sich bestehenden Allgemeinen zu durchbrechen und das eigenverantwortete vornehme Denken als Antwort auf den Nihilismus plausibel zu machen, setzt Nietzsche die Denkfiguren des „Lebens“ und der „Ausbeutung“ gegen die Denkfigur der „Rechtfertigung“ ein (JGB 259; KSA 5, 207f.). Auch die Denkfigur „Leben“ ist (konsequent) paradox. Mit ihr wird hinter das zurückgegangen, was nur gedacht, nur ausgedacht ist, zu dem, dem sich auch alles Denken verdankt. Aber auch dieses „Leben“ ist natürlich etwas Gedachtes; das Denken denkt mit dieser Figur seine eigene, mehr oder weniger unergründliche Bedingtheit. Das Leben, die Natur, die Welt überhaupt, von denen Nietzsche spricht, ist für ihn darum nichts, dessen man sich im Denken sicher sein könnte; man kann sie wohl wissenschaftlich erschließen, aber sie bleiben dabei letztlich undurchschau- und undurchdenkbare Bedingungsgeflechte. Sie sind, so Nietzsche in einem vorbereitenden Notat, „unsäglich anders complicirt“ (NL 1885, 34[249]; KSA 11, 505), anders, als wir es sagen können. Sie wirken auch in gesellschaftlichen Ordnungen fort, in denen Menschen sie zu ordnen und zu beherrschen suchen: sie lassen sich nur „transfigurieren“ (vgl. GM III 8 u. ö.). So verdeckt Moral, die Ordnung versprechen soll, das nie ganz in Ordnung zu bringende „Sein“. Nach Nietzsche muss methodisch „auch unter solcher schmeichlerischen Farbe und Übermalung der schreckliche Grundtext homo natura wieder heraus erkannt“ werden (JGB 230; KSA 5, 169), und er zeigt sich nicht in erdachten allgemeinen Ordnungen, sondern kommt in den Individuen stets anders zum Ausdruck.

Die Natur, das Leben muss für ein selbstkritisches philosophisches Denken dabei wiederum möglichst schonungslos angesetzt werden, nach Nietzsches berühmter Definition als „Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung“ (JGB 259; KSA 5, 207). Der Ausdruck „Ausbeutung“ beschönige dabei noch immer, was sich auch in wohlgeordneten und auf sozialen Ausgleich bedachten demokratischen Gesellschaften fortsetzt: die Ausbeutung des Einzelnen für eine „Funktion“, die er nicht selbst bestimmt und verantwortet (JGB 258; KSA 5, 206). Nietzsche hält der „Arglosigkeit und Vertrauensseligkeit der ‚modernen Ideen‘“ (JGB 203; KSA 5, 127) hart die Erfahrung historisch erfolgreicher Aristokratien entgegen: „Das Wesentliche an einer guten und gesunden Aristokratie ist aber, dass sie sich *nicht* als Funktion (sei es des Königthums, sei es des Gemeinwesens), sondern als dessen *Sinn* und höchste Rechtfertigung fühlt, – dass sie deshalb mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche *um ibretwillen* zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen“ (JGB 258; KSA 5, 206). „Vornehm“ ist danach, was nicht Funktion eines andern ist, von ihm seinen Sinn erhält, sondern anderem Sinn gibt und es zur Funktion macht, „sklavisch“ im Gegensatz dazu, also in einem sehr weiten Sinn, alles, was im Dienst von anderem aufgeht, nach Vorgaben anderer lebt, selbst noch in der Wissenschaft und der Philosophie (vgl. Fossen 2008, 307–311 und Stegmaier 2012, 555–568).

Funktionen ermöglichen Rechtfertigungen. Die Denkfigur der „Rechtfertigung“, auf die die Philosophie seit Sokrates gepocht hat und weiterhin pocht, setzt ihrerseits schon eine gesellschaftliche Ordnung voraus, sei es des Rechts, der Politik, der Religion, der Moral, der Wissenschaft, der Kunst, der Erziehung, innerhalb derer jedem eine „Funktion“ zugewiesen wird; im Zug der demokratischen Bewegung wird dabei Gegenseitigkeit im Funktionieren erwartet. Nietzsche setzt dem ein Gleichnis aus der lebendigen Natur entgegen, den Sipo Matador, die Mörder-Liane, die an Bäumen hinauf über sie hinauswächst und sie dabei schließlich abtötet (JGB 258, zu Nietzsches Quelle vgl. Fornari 2010). So verfahren nach Nietzsche gesellschaftliche Ordnungen mit den einzelnen Menschen, aber so könnten auch einzelne Menschen wieder mit den gesellschaftlichen Ordnungen verfahren, im beständigen Prozess wechselseitiger Erneuerung der Ordnungen und der Einzelnen, der seinerseits

kein vorgegebenes Ziel, keine Ordnung hat, durch die er sich rechtfertigen ließe. Er ist insofern ein „*Ur-Faktum*“ (JGB 259; KSA 5, 208), „das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen“ (NL 1885, 40[61]; KSA 11, 661). Nietzsche hat es in JGB 36 als wiederum hypothetische Denkfigur „Wille zur Macht“ eingeführt. Mit ihr paradoxiert er alles Denken von an sich bestehendem Allgemeinem, sie ist seine esoterische Anti-Lehre gegen alle exoterischen Lehren (vgl. Stegmaier 2011, 160–170).

11.2.3 Der Denkweg der Typisierung (JGB 260–262)

Im Aphorismus JGB 260, der in vielem seine „Streitschrift“ GM vorbereitet (vgl. van Tongeren 1999, 193–197), versucht Nietzsche dem Vornehmen, das sich nicht auf Begriffe bringen lässt, auf andere Weise näher zu kommen. Er definiert es nicht, sondern kreist es in mehreren tastenden Anläufen (die Nietzsche durch Punkte und Gedankenstriche trennt) im eigenen Namen („ich“) ein – er zeigt, wie er sich *orientiert* und sich dabei Spielräume offenhält. Das Ergebnis ist eine vorläufige *Typisierung* („bis sich mir endlich zwei Grundtypen verriethen“, JGB 260; KSA 5, 208). Der Typus ist der vorläufige, noch orientierende, nicht schon feststellende Begriff, der seinerseits Spielräume lässt, eine Verallgemeinerung, die das Individuelle, immer Andere, nicht nach schon vorgegebenen Merkmalen subsumiert, sondern sich von neuem Individuellen wieder in Frage stellen und verschieben lässt (Stegmaier 1994, 88–91). Wer typisiert, bildet nicht ab, was, wie er weiß, in seiner Komplexität gar nicht abgebildet werden könnte, sondern vereinfacht, verkürzt es bewusst, zeichnet Konturen im Komplexen und überzeichnet sie, um Übersicht darin zu gewinnen, probeweise, bis auf Weiteres (Bertino 2011, 207–210). Typisierung ist in der alltäglichen und philosophischen Orientierung der Anfang aller Begriffsbildung.

Nietzsche beschreibt den Vorgang sehr prägnant. Er nennt seine Orientierung in der Welt des Moralischen eine „Wanderung durch die vielen feineren und gröberen Moralen, welche bisher auf Erden geherrscht haben oder noch herrschen“, beobachtet sich selbst dabei, wie er, ohne vorab zu wissen, was er eigentlich suchte, etwas „fand“, nämlich „gewisse Züge regelmässig mit einander wiederkehrend und aneinander geknüpft“, also Typen (JGB 260; KSA 5, 208). Als er sich wiederum über diese Typen zu orientieren suchte, sie durchwanderte, „ver-

riethen“ sich ihm „endlich zwei Grundtypen“, kam er noch einmal mehr oder weniger unfreiwillig zu einer *ihm* hinreichend Übersicht schaffenden einfachen Kontrastierung unter den aufgefundenen Typen, zu der sich *ihm* wiederum Begriffe anboten, „ein Grundunterschied herausprang“, die Unterscheidung von „*Herren-Moral* und *Sklaven-Moral*“ (ebd.). Es ist *seine* Unterscheidung; sie gibt nicht wieder, was ist, und darf auch nicht so verstanden werden, sondern was *ihm* aufgefallen ist, weil es für *ihn* besonders bedeutsam, hilfreich für *seine* Orientierung ist. Er unterscheidet aus eigenem Recht, mit einem Wort: vornehm. Er macht auch ausdrücklich darauf aufmerksam, dass hier etwas unterschieden wird, was sich nicht wirklich trennen oder, wie er an anderer Stelle sagt, „isolieren“ lässt (FW 112; KSA 3, 473): „ich füge sofort hinzu, dass in allen höheren und gemischteren Culturen auch Versuche der Vermittlung beider Moralen zum Vorschein kommen, noch öfter das Durcheinander derselben und gegenseitige Missverstehen, ja bisweilen ihr hartes Nebeneinander – sogar im selben Menschen, innerhalb Einer Seele“ (JGB 260; KSA 5, 208).

In der Sache typisiert Nietzsche die Moral nicht mehr wie gewohnt von der Selbstlosigkeit, sondern von der Selbstachtung, zugespitzt der „Selbstverherrlichung“ (209) her. Das Vornehme ist danach etwas, was der Vornehme, so wie Nietzsche es hier vorführt, an sich erlebt, ohne es zu begreifen und begreifen zu wollen, ein „Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte“ (ebd.), nicht nur, aber auch im Philosophieren, ein Glücksfall, der den auszeichnet, dem er zufällt, und für den er nur dankbar sein kann. Entgegen der philosophischen Gewohnheit der Rechtfertigung nach allgemeinen, verallgemeinerten Normen lässt es sich am ehesten durch „*die Liebe als Passion*“ (212) plausibel machen, die in Europa durch die Romantik heimisch und durch Stendhal berühmt wurde. Jeder und jede erlebt sie als einzigartig, als etwas, das gerade ihn, gerade sie auszeichnet und das einem oder einer wiederum einzigartigen Anderen gilt. Auch und vielleicht gerade in modernen demokratischen Gesellschaften wird der Liebe als Passion ein Freiheitsspielraum jenseits (fast) aller bindenden Ordnungen zugestanden, sie braucht keine Rechtfertigung und entschuldigt (fast) alles (vgl. Luhmann 1982). Zur vornehmen Liebe steigert sie sich, wenn sie keine Gegenseitigkeit und keine Gegenleistung mehr erwartet, so wie sie die „provençalischen Ritter-Dichter[]“ und Minne-Sänger des Hochmittelalters kultiviert haben (JGB 260; KSA 5, 212; vgl. Stegmaier 2012, 35–39). In

JGB 269 wird Nietzsche die vornehme Liebe noch weiter zurückverfolgen, bis zur Liebe Jesu.

Eine solche Liebe bedarf auch keiner Typisierungen mehr. Typisierungen sind als solche, auch wenn sie als eigene, persönliche auftreten, nicht vornehm, sondern lieblos – sie diskriminieren. Dies trifft zumal auf eine so überspitzte Typisierung wie „Herren-Moral“ und „Sklaven-Moral“ zu, die sich laut JGB 261 nach und nach erübrigen könnte. Denn wenn vornehme Menschen es nicht nötig haben, bei anderen „eine gute Meinung über sich zu erwecken [...], welche sie selbst von sich nicht haben“ (212), während „der gewöhnliche Mensch auch jetzt noch immer erst auf eine Meinung über sich *wartet* und sich dann derselben instinktiv unterwirft“ (213), so müsste gerade die demokratische Bewegung die Chancen des Vornehmen steigern: „Thatsächlich wird nun, gemäss dem langsamen Heraufkommen der demokratischen Ordnung der Dinge (und seiner Ursache, der Blutvermischung von Herren und Sklaven), der ursprünglich vornehme und seltnen Drang, sich selbst von sich aus einen Werth zuzuschreiben und von sich ‚gut zu denken‘, mehr und mehr ermuthigt und ausgebreitet werden“ (213f.).

Typen und so auch Typen der Moral haben ihre Zeit, und Nietzsche zeigt das in JGB 262 an den historischen Beispielen der aristokratischen Gesellschaften des alten Athen und des mittelalterlichen Venedig. Wie moralische Vornehmheit aus moralischem Mittelmaß, so kann auch moralisches Mittelmaß aus moralischer Vornehmheit entstehen: Gerät, so Nietzsches Genealogie, eine aristokratische Gesellschaft, die unter harten Bedingungen starke Typen herangezüchtet hat, in eine andauernde „Glücksfrage“ (215), in der sich die Starken nun jegliche Schwäche erlauben können, werden Prediger und „Moral-Philosophen“ (216) Normen und Werte für alle und also für den großen Durchschnitt ausrufen, eine allgemeine Moral, der sich jeder unterwerfen soll, ohne selbst für sie verantwortlich zu sein.

11.2.4 Zeichen der Vornehmheit (JGB 263–287)

Im Groß- und Mittelteil des neunten Hauptstücks unternimmt Nietzsche nach vielen Seiten ausschweifende Streifzüge zur Erkundung weiterer Anhaltspunkte oder, wie Nietzsche sie nennt, „Zeichen der Vornehmheit“ (JGB 272; KSA 5,

227), erprobt weitere Unterscheidungen zur Einkreisung des Vornehmen, nun weitgehend losgelöst von Gesellschaftsordnungen, und bezieht auch Erfahrungen anderer ein, darunter Goethesche und chinesische Spruchweisheiten (vgl. JGB 266 und 267). Streifzüge zur Orientierung sind naturgemäß nicht systematisch angelegt und darum auch nicht nachträglich zu systematisieren. Dennoch zeichnen sich drei Gruppen ab: Anhaltspunkte im Verkehr mit anderen (JGB 263–276), Erfahrungen „innerhalb der Seele selbst“ (JGB 277–283) und die Lust souveräner Selbstbeherrschung im Umgang mit sich und anderen (JGB 284–287).

Zu den Anhaltspunkten der Vornehmheit im Verkehr mit anderen zählt Nietzsche zunächst „Instinkt“, „Rasse“, „Egoismus“ und „Sprache“ (vgl. JGB 263–268): sie sind, wiewohl auf andere bezogen, dem Wissen, Sollen und Wollen weitgehend entzogen. Das lässt sich, so Nietzsche, beobachten: daran, wie jemand unwillkürlich, aus „*Instinkt*“ auf etwas oder jemand Ranghöheres reagiert, dessen Rang *noch nicht* öffentlich beglaubigt, bei dem das Urteil also noch offen ist. Versucht er instinktiv das Ranghöhere niederzumachen oder horcht er respektvoll auf? Ein „unwillkürliches Verstummen, ein Zögern des Auges, ein Stillewerden aller Gebärden“ (JGB 263; KSA 5, 217) kann ein Zeichen dafür sein, „dass eine Seele die Nähe des Verehrungswürdigsten *fühlt*“ (218). Auf solche Zeichen nichts zu geben, stattdessen normative Kriterien für das Vornehme einzufordern und sich mit ihnen über es stellen zu wollen, ist dann ein Zeichen mangelnder Vornehmheit.

Doch wenn das Vornehme keine Sache des Wissens, Sollens und Wollens ist, kann man seine Verkennung niemandem anlasten. Man kann auch nicht zu ihm erziehen, sondern würde damit nur Oberflächen verändern. Nietzsche untermauert das durch den inzwischen schwer belasteten, zu seiner Zeit jedoch noch unbefangenen gebrauchten Begriff der „Rasse“ (JGB 264; KSA 5, 219). Rassen sind im damaligen, für Nietzsche nicht in erster Linie biologischen Sinn Menschentypen, die sich über lange Zeit hinweg unter spezifischen Lebensbedingungen ausgeprägt haben; so kann Nietzsche in JGB auch von „lateinischen Rassen“ (JGB 48; KSA 5, 69), „arbeitsamen Rassen“ (JGB 189; KSA 5, 110) und sogar von „philosophischer Rasse“ (JGB 252; KSA 5, 195) sprechen (vgl. Schank 2000 und Stegmaier 2012, 364).

Wird der Begriff „Egoismus“ (vgl. JGB 265; KSA 5, 219f.) nicht schon moralisch verstanden, besagt er, dass jeder Zentrum seiner Welt ist, jeder in sei-

ner Orientierung nur von seinem Standpunkt ausgehen kann, sich dabei aber, wenn er mit anderen zurechtkommen will, auch auf deren Vorstellungen von der Welt einstellen muss. Man kann in diesem vormoralischen Sinn nicht nicht-egoistisch, sondern nur mehr oder weniger egoistisch sein. Weniger ist man es, wenn man sich auf „Feinheit und Selbstbeschränkung im Verkehre“ (220) mit anderen und vornehm sich an der rechten Stelle zurückzunehmen oder auf den anderen einzugehen versteht, ohne dass man darin allgemeinen Normen folgt. Es kann dann ein Vergnügen für beide sein, im anderen den eigenen Rang zu entdecken; Aristoteles hatte darin den Kern der Freundschaft gesehen, und Nietzsche blieb dabei. Soweit in der Freundschaft aber ein *gemeinsamer* Rang erfahren wird, schließt sie unvermeidlich andere aus und wird moralisch anstößig. Nietzsche provoziert den moralischen Anstoß ausdrücklich („Auf die Gefahr hin, unschuldige Ohren missvergnügt zu machen“, 219) mit dem Ziel, moralische in Orientierungsunterscheidungen zu überführen: Die „vornehme Seele“ empfindet sich nicht als moralisch besser, „– sie weiss sich in der Höhe. –“ (220).

Sie kann sich dort aber nicht ohne Weiteres aufhalten. Die Sprache, die, auch wenn sie fein differenzieren kann, zunächst eine weitgehend gemeinsame sein muss, lässt das nicht zu. In JGB 268, einem der gewichtigsten und berühmtesten seiner Aphorismen, legt Nietzsche den Zwang zur (All-)Gemeinheit durch den bloßen Gebrauch der Sprache frei (vgl. García 2011 und Stegmaier 2012, 274–277). Er betrachtet die scheinbar außermoralische Sprache nun in einer Umkehrung der Perspektive moralisch. Er geht von der plausiblen Vermutung aus, dass es gemeinsame „Lebensbedingungen“ (222) und gemeinsame Gefahren sind, die zu einer gemeinsamen Sprache nötigen („sich in der Gefahr nicht misszuverstehn, das ist es, was die Menschen zum Verkehre schlechterdings nicht entbehren können“, 221). In einer solchen Sprache muss sich zwangsläufig die „Rangordnung“ (222) der Werte niederschlagen. Das fällt in ihrem weiteren Gebrauch nicht mehr auf und wirkt eben dadurch „unter allen Gewalten, welche über den Menschen bisher verfügt haben,“ als „die gewaltigste“. Sie trifft die „Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen“ (ebd.), moralisch betrachtet zu Unrecht. Das wird aber wiederum kaum bemerkt, da das Vornehme so in der gewöhnlichen Sprache kaum zum Ausdruck kommt. Nach Nietzsche soll es das auch gar nicht: Eine allgemeine, jedermann verständliche Theorie des Vornehmen würde es schon „gemein“ machen.

Nietzsche hat hieran zwei der letzten und gewichtigsten Aphorismen (JGB 269 und JGB 270) aus dem ursprünglich vorgesehenen „Masken“-Hauptstück angeschlossen, die von seinem sehr persönlichen Leiden daran handeln, wie sehr das Vornehme verkannt wird. Der erste mündet in die Klage um „einen der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des *Wissens um die Liebe*“ (JGB 269; KSA 5, 225), den Fall des „Typus Jesus“, den Nietzsche später in den Mittelpunkt von AC stellte, um von ihm aus das auf Dogmen festgelegte Christentum seiner schonungslosen Kritik zu unterwerfen. Hier hält er sich damit noch (vornehm) zurück: „– Aber warum solchen schmerzlichen Dingen nachhängen? Gesetzt, dass man es nicht muss.“ (ebd.). Im zweiten nimmt er jenes Leiden seinerseits als Zeichen der geistigen Rangordnung („es bestimmt beinahe die Rangordnung, *wie* tief Menschen leiden können“, JGB 270; KSA 5, 225) – und muss nun seine Verwechslung mit dem gewöhnlichen, gemeinen, „zudringlichen“ Mitleiden abwehren („Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt“, ebd.). So werden Masken notwendig und wiederum die Vornehmheit, Masken zu achten.

Vom Stichwort „trennt“ aus sieht sich Nietzsche nach anderem Auszeichnendem und Trennendem, nicht von jedermann gleich Nachvollziehbarem um (JGB 271–276) und findet:

- den „Sinn und Grad der Reinlichkeit“ (226), vom Leiblichen bis in die „Höhen“ des Geistigen (JGB 271 – den Aphorismus hat Nietzsche erst später hier eingeordnet);
- „die eigne Verantwortlichkeit“ (227) für eigene Pflichten (JGB 272);
- die „eigenthümliche hochgeartete *Güte* gegen Mitmenschen“, die jedem *das* Gute zugesteht, das *er* dafür hält, die ihrerseits aber nur in der „*Einsamkeit*“ jener „Höhe“ (227) über den Menschen möglich ist und immer ihre Zeit hat (JGB 273);
- das Warten-Müssen eines solchen höheren Menschen auf ‚die rechte Zeit‘, den „kairós“ (228), bis seine Vornehmheit zum Zug kommt, ein Warten, das oft vergeblich ist, weil es von „Glücksfällen“ und „vielerlei Unberechenbare[m]“ (227) abhängt und von dem er oft nicht einmal weiß (JGB 274); vornehme Menschen können ihr Leben lang gar nicht auf ihr Auszeichnen und Trennendes aufmerksam werden, weil sie keine Gelegenheit dazu finden;

- die schon erwähnte Niedertracht der Nicht-Vornehmen, mit der alles Vornehme rechnen muss (JGB 275);¹⁰ es ist Rang nötig, um Rang zu erkennen;
- die höhere Gefährdung, durch solche Niedertracht verletzt zu werden (JGB 276); Nietzsche hatte sie, um ein Beispiel zu nennen, in seiner Zeit mit Lou von Salomé massiv durch Schwester und Mutter erfahren.

Mit JGB 277–283 folgt wieder eine Aphorismengruppe aus dem „Masken“-Hauptstück. Sie bringt Anhaltspunkte der Vornehmheit in Erfahrungen mit „immer neue[n] Distanz-Erweiterung[en] innerhalb der Seele selbst“ (JGB 257; KSA 5, 205): JGB 277 nimmt den Topos des *kairós* wieder auf, nun mit der Erfahrung, dass man sich mit einem Werk selbst überholen kann, so dass man es rückblickend anders hätte anfangen müssen. In JGB 278 inszeniert Nietzsche einen Dialog mit einem von seiner Suche enttäuschten Wanderer (verweist also auf JGB 260 zurück), der dennoch nicht „Erholung“, sondern „eine zweite Maske“ (229) für seine Enttäuschung will, um weiter wandern und sich auf seiner Suche überraschen lassen zu können. In JGB 279 erzählt er vom „Glück“ von „Menschen der tiefen Traurigkeit“ (ebd.), das auch nur solche Menschen nachvollziehen können. Er zeigt nun immer deutlicher, was ihn selbst auch von den meisten seiner Leser(innen) trennen wird, spricht sie unmittelbar darauf an („ihr versteht ihn schlecht“, JGB 280: KSA 5, 229), um sich dann demonstrativ in ein Gespräch mit sich selbst über seinen „Widerwillen“ zurückzuziehen, „etwas Bestimmtes über mich zu *glauben*“ (JGB 281; KSA 5, 230). Über einen kurzen Dialog und die Erzählung und Auslegung einer Zeitungsanekdote über ein plötzliches Sich-selbst-nicht-mehr-Kennen und Ausrasten einer „hohen wählerischen Seele“, die voll „Ekel“ in „ein lärmendes und pöbelhaftes Zeitalter hineingeworfen“ ist (JGB 282; KSA 5, 230), kehrt er im nächsten Aphorismus (JGB 283) zur gewohnten auktorialen Mitteilung zurück. Auch dies, selbst die Grobheiten und der Ekel, aber auch das Loben (wer darf sich so über einen anderen stellen, dass er ihn loben darf?), so weiß man nun, könnten Masken eines Vornehmen sein, und man wird immer vorsichtiger werden, beim Deuten der Zeichen der Vornehmheit noch mitzureden und zu urteilen.

10 Der Bruch, den Acampora/Ansell Pearson 2011, 204 mit Walter Kaufmann in der Komposition des Hauptstücks zwischen JGB 274 und 275 sehen, ist unwahrscheinlich, da JGB 273–281 schon im ursprünglichen Hauptstück „Masken“ in dieser Reihenfolge zusammenstanden.

Die dritte Aphorismengruppe JGB 284–287 führt die Anhaltspunkte der Vornehmheit im Verkehr mit anderen und mit sich selbst in der souveränen Beherrschung des Umgangs mit sich und anderen zusammen und zieht ein vorläufiges Resümee, zunächst in der Sache, dann in deren Wahrnehmung. JGB 284 bringt das Vorige auf eine Reihe von Maximen, die ein Vornehmer ständig beherzigt, ohne sie zu Pflichten auch anderer zu machen. Aus Maximen, Vorsätzen, gut zu handeln (wie immer auch „gut“ verstanden wird), bilden sich Tugenden, bleibende Eigenschaften, die wiederum zu anspruchsvolleren Maximen befähigen. Die anspruchsvollste ist dann, „Herr“ seiner Tugenden zu bleiben, es nicht auf ihnen beruhen, sondern zur rechten Zeit die eine, dann die andere zum Zug kommen zu lassen und so zu immer neuer moralischer Neuorientierung fähig zu bleiben. Nietzsche hat sich in seinem Werk denn auch nicht auf bestimmte Tugenden festgelegt, keine Sorgfalt darauf verwendet, sie zu systematisieren (vgl. Stegmaier 2012, 442–444).

Für all diese Maximen und Tugenden aber muss man einen Blick haben. Nietzsche sagt vom Vornehmen, was er sonst von „grossen Ereignissen“ sagt: dass es wie das „Licht der fernsten Sterne“ lange braucht, bis es bei den Menschen ankommt: „und bevor es nicht angekommen ist, leugnet der Mensch, dass es dort – Sterne giebt“ (JGB 285; KSA 5, 232). Es ist seine Metapher dafür, dass alles schwer Einzusehende erst über lange Zeit „ins Gefühl eingehen“, „einverleibt“ werden muss, bevor es sich in der Orientierung auswirkt (vgl. Stegmaier 2012, 105–112); spät erkannt und verstanden zu werden, kann so ein „Maasstab“ der „Rangordnung“ sein (JGB 285; KSA 5, 232). Anhaltspunkte sind als solche vielfach deutbar. JGB 287 nimmt die Titel- und Definitionsfrage des Hauptstücks noch einmal auf, jetzt mit einem vorangestellten Gedankenstrich, „– Was ist vornehm?“ (ebd.). Wie sich gezeigt hat, ist das Vornehme an nichts „Äußerem“, allen gleich Zugänglichem festzumachen, nicht an „Handlungen“ und nicht an dem, was man „Werke“ (233) nennt. So bleibt es zuletzt ein „*Glaube*“ (ebd.). Das Vornehme ist nur von Vornehmen und vielleicht noch nicht einmal von ihnen wahrzunehmen und prägt doch die Orientierungen. Es führt die Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit des Verstehens, Erkennens und Begreifens an seine Grenze. Besteht man auf Allgemeingültigkeit, wird man es leugnen, muss man es leugnen.

11.2.5 Masken des Geistes (JGB 288–292)

Die Aphorismengruppe JGB 288–292 stammt wieder aus dem Hauptstück „Masken“. Sie zieht Konsequenzen für vornehme Seelen und für eine Philosophie des Vornehmen beim Gang in die Öffentlichkeit: er ist, gewollt oder ungewollt, nur hinter Masken, Oberflächen, Vordergründen möglich. Die Öffentlichkeit, wenn man sie denn aufsucht, fordert ihr Recht, und Nietzsche selbst hat dem mit seiner bis heute faszinierenden philosophischen Schriftstellerei durchaus Genüge getan. Wenn er von Masken des Vornehmen und, mehr oder weniger deutlich, seines eigenen Philosophierens schreibt, und zwar für die Öffentlichkeit schreibt, so geschieht das, so offen und unverstellt es erscheinen mag, wieder unter Masken. Nietzsche steht nicht an, auch dies öffentlich zu sagen, was hier, gegen Ende des neunten Hauptstücks von JGB, denkbar deutlich wird. Man mag es für eine kokette Pointe halten, wenn er in JGB 288 schreibt, es gebe „Menschen, welche auf eine unvermeidliche Weise Geist haben, sie mögen sich drehen und wenden, wie sie wollen“, so dass sie diejenigen, die weniger davon hätten, durch „Begeisterung“ (233) darüber hinwegtäuschen (oder vornehm hinwegtrösten) müssten. Doch ein Geist wie Nietzsche, der außer vielleicht Lou von Salomé kaum jemanden gefunden hatte, der mit seinem Denken mit-, geschweige denn über es hinausgehen konnte, mag es so erlebt haben.

Aber auch Bücher sind Masken des Philosophierens, eines Philosophierens jedenfalls, das immer weiter in die „Tiefe“ denkt und die Voraussetzungen auch seines eigenen Denkens in Frage stellt, in Nietzsches Bild von einer „Höhle“ in eine „tiefere Höhle“ vordringt und immer weiter in unabsehbare Ungewissheiten hinein.¹¹ Denn Bücher fordern einen Abschluss, und so muss auch der kritischste und selbstkritischste Philosoph, wenn er Bücher schreibt, irgendwo stehen bleiben, um sie abzuschließen, muss „so stehen lassen“, was er bis dahin erkundet hat, auch wenn er weiß, dass hier noch weiter zu gehen wäre, und darauf vielleicht eben dadurch gestoßen ist, dass er beim Schreiben einen Überblick darüber gewonnen hat, was er bisher erkundet hat (vgl. Derrida 1972 102–120 und 422–442 sowie Derrida 1974, 15 und 35). Es ist, wie Nietzsche in der Maske

11 Im Notat NL 1885, 34[66]; KSA 11, 440, spricht Nietzsche von den Seelen hinter den Seelen eines Sokrates oder Platon, in JGB 44 von „Vorder- und Hinterseelen“ freier Geister, „denen Keiner leicht in die letzten Absichten sieht, mit Vorder- und Hintergründen, welche kein Fuss zu Ende laufen dürfte“ (62).

eines Einsiedlers schreibt, „etwas Willkürliches daran, dass *er* hier stehen blieb, zurückblickte, sich umblickte, dass er *hier* nicht mehr tiefer grub und den Spaten weglegte, – es ist auch etwas Misstrauisches daran“ (JGB 289; KSA 5, 234). Bezeichnend ist dann, *wo* er den Mut verliert, wenn er entdeckt, dass „hinter jedem Grunde, unter jeder ‚Begründung‘“ sich wieder „ein Abgrund“ (ebd.) auftut. Der Zwang zum Abschluss im Buch kann ihm dann willkommen sein, sich selbst über seine Angst hinwegzutäuschen und zu -trösten. Aber nicht erst das Niederschreiben, schon das Aussprechen von Gedanken schließt ihre Bewegung ab. So kann selbst der, der sich wie Nietzsche eine feinere Sprache geschaffen hat, die „tiefer blicken“ lässt, immer nur auf einer Oberfläche verstanden werden und auch sich selbst verstehen, und so gilt: „Jede Philosophie ist eine Vordergrund-Philosophie“ (ebd.).

Der oft angegriffene Satz im folgenden Aphorismus JGB 290, ein Denker fürchte „mehr das Verstanden-werden, als das Missverstanden-werden“, gilt ebenfalls für „tiefe Denker“ (JGB 290; KSA 5, 234), und hier geht es noch weniger um eine kokette Pointe. Wenn Nietzsche in JGB 289 vom „Schrei“ des Einsiedlers aus seiner Höhle schreibt, dessen Klang „jeden Vorübergehenden kalt anbläst“ (234), so wird er in GM vom „Schrei *Liebe*“ des Jesus von Nazareth als einem „Schrei des sehnsüchtigsten Entzückens, der Erlösung in der *Liebe*“ sprechen (oder „schreien“), dem Schrei in einer „Nacht von Marter und Widersinn“, von dem jeder, der ihn „noch zu hören vermag“, sich abwende, „von einem unbesiegligen Grausen erfasst ...“ (GM II 22; KSA 5, 333). Die Abgründe des Nihilismus, in die Nietzsche geblickt hat, könnten in ihm ein ähnliches Grausen erweckt haben, und es wäre dann vornehm, andere nicht ebenfalls einem solchen Grausen auszusetzen und sie vor einem Philosophieren zu verschonen, dem sie nicht gewachsen sind oder doch nur so, dass sie es missverstehen. Nietzsche anerkennt, wie er im folgenden Aphorismus JGB 291 bekräftigt, dass Menschen an Oberflächen leben und vor einem schonungslosen Philosophieren, wie er es betreibt, verschont werden müssen, und die stabilste Oberfläche ist die Moral, in der man einander in Ordnungen bestätigt, in denen man sich gemeinsam halten kann.

JGB 292 schließt die Aphorismengruppe ab mit einer zusammenfassenden exoterischen Bestimmung des esoterischen, „tiefen“ Philosophen, der sich keinen Halt erlaubt, wo keiner ist, der eben dafür lebt, Halt, wo er sich anbietet, zu hinterfragen, nicht nur den Halt im Wissen wie einst Sokrates, sondern den

Halt im Leben überhaupt. Philosoph ist danach nicht nur einer, der Übersicht und Ordnung im Denken schafft und dazu vielleicht auch Theorien begründet und Moralen rechtfertigt, sondern auch und viel mehr einer, der heimgesucht wird von Fragen, vor denen andere sicher sind und denen er darum vornehm Masken anbietet. Es werden wenige sein, die das von sich sagen können und sagen wollen, die anderen aber werden sich hüten müssen, diese Wenigen an ihrem Maß zu messen, sich in Nietzsches Sprache mit ihnen gemein zu machen.

11.2.6 Das Vornehme ohne Scham: Dionysos als Philosoph (JGB 293–295)

Zuletzt wendet Nietzsche das Leiden an seinem Philosophieren („ach“), das er aus „Mitgefühl“ (JGB 290; KSA 5, 234f.) anderen nicht zumuten, aber auch nicht mit dem zudringlichen „Mitleiden“ verwechselt sehen will (vgl. JGB 270 und JGB 293), in Fröhlichkeit um. Fröhlichkeit befreit zu unbefangenen neuen Orientierungen, auch in der Philosophie, macht sie zur „fröhliche[n] Wissenschaft“ (JGB 293; KSA 5, 236). Die „Rangordnung der Philosophen“ folgte dann nicht nur ihrem Leiden-, sondern auch ihrem Lachen-Können, einem Lachen-Können über das eigene Leiden. Nietzsche spricht nun sehr persönlich („wie ich meine“, „würde ich mir [...] erlauben“, „zweifle ich nicht“, JGB 294; KSA 5, 236). Er bringt über das berühmte Lachen der olympischen Götter *seinen* Gott, den Gott Dionysos, ins Spiel.

Der Aphorismus JGB 295 mit der „Neuigkeit“, „dass Dionysos ein Philosoph“ (und ein „tiefer Philosoph“, wie Nietzsche ihn denkt, ein Dionysos) ist (238), war zunächst ebenfalls für das „Masken“-Hauptstück vorgesehen. Nietzsche tritt wieder aus der Einsamkeit heraus und wendet sich, im neunten Hauptstück zum ersten Mal (und dann gleich drei Mal) an „meine Freunde“ (237f.). Er erinnert sich mit Blick auf sein jetzt erreichtes Philosophieren an seine frühe Begegnung mit Dionysos, um sich ihm nun neu anzuschließen; seither hatte er von ihm geschwiegen (vgl. Groddeck 1997 und Nietzsche Research Group 2004, 619f.). Im fünften Buch von FW wird er einen „*dionysischen* Pessimismus“ konzipieren (FW 370; KSA 3, 622), in GD Alten 4 wird er, was er in JGB 56 nur andeutet, Dionysos mit der Lehre der ewigen Wiederkehr verknüpfen, in EH Bücher 6 wird er aus JGB 295 ausführlich zitieren.

Der Aphorismus beginnt mit einem sehr langen Eingangssatz, der vier Mal mit „Das Genie des Herzens“ ansetzt, sich zu berausenden Klängen aufschwingt und schließlich, wie vor sich selbst erschrocken, abbricht. Der junge Gott des Weines und des Rausches, des Theaters und der Masken erscheint nun als Personifikation des Vornehmen, „dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss“ (JGB 295; KSA 5, 237), so dass man ihm „immer innerlicher und gründlicher“ in die Tiefen zu folgen bereit ist, als einer, der still werden und „horchen“ und vorsichtiger urteilen, „die tölpische und überraschende Hand zögern und zierlicher greifen“ lehrt, der „Geistigkeit“ und „Güte“ ahnen lässt und mit seinen Gaben nicht verpflichtet, sondern zu eigenen Orientierungen im Denken befreit. Er will nicht begriffen, sondern „gelobt“ (ebd.), gefeiert sein durch eine dithyrambische, alles Dogmatische aufbrechende Sprache, wie Nietzsche sie versucht, und Nietzsche will seinerseits „mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches“, das sich da auftut, nur mit „halber Stimme“ „zu kosten zu geben“ (238), nichts für jedermann Gültiges lehren. Es soll nun über alles Menschliche, Allzumenschliche hinausgehen, und dazu braucht es einen Gott, der hilft, die „Scham“ und die Masken, die sie verlangt, fallen zu lassen, auch vor sich selbst. Und dabei hellt sich nun auch das düstere Bild des Menschen auf, das der Einsiedler zuvor gegeben hat, wird freundlicher, fröhlicher, freier: Der Mensch ist nun nicht mehr „ein vielfaches, verlogenes, künstliches und undurchsichtiges Thier“ (JGB 291; KSA 5, 235), sondern „ein angenehmes tapferes erfinderisches“, ein „stärkeres“ und „tieferes“ und damit auch ein „böseres“ Tier (vgl. JGB 295; KSA 5, 239), jenseits des alten, scheinbar vorgegebenen und allgemeingültigen „Gut und Böse“. So, wie man einst glaubte, das alte „Gut und Böse“ in einem moralischen Gott einen unbedingten Halt geben zu müssen, ruft Nietzsche nun einen neuen Gott aus, *seinen* alten Gott Dionysos als Halt einer Philosophie des Vornehmen. Aber jeder ist nun frei, sich daran zu orientieren oder nicht.¹²

12 Der Gott Dionysos macht für Nietzsche nach Figal das Schwergewicht des Gedankens der ewigen Wiederkehr leicht. Aber sein Name sei auch „die Oberfläche für die Tiefe einer sich entziehenden Berührung – Oberfläche, die eine Tiefe anzeigt und verbirgt und dadurch als Tiefe sein lässt“; er führe durch bloße „Berührung“ „aus der bindenden Allgemeingültigkeit des Begrifflichen“ hinaus (Figal 2008, 59f.; vgl. auch Lampert 2001, 278). Vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen ist allerdings nicht in JGB, sondern in Za und von Dionysos nicht in Za die Rede.

11.2.7 Die mürbe Schönheit des dionysischen Philosophierens in der Schrift (JGB 296)

Der Aphorismus JGB 296 hatte eine lange Wanderung hinter sich, bis ihn Nietzsche schließlich hierher, an das Ende des neunten Hauptstücks, versetzte, wo er nun, vor dem „Nachgesang“, das Aphorismenbuch im Ganzen abschließt.¹³ Er ist auch ein dithyrambisches Nachwort zum nüchtern poetischen Schluss von Hegels berühmtem Vorwort zu seiner *Philosophie des Rechts* über die Philosophie, die Theorie von strengster Allgemeinheit sein müsse: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1955, 17). Philosophie muss nicht graue Theorie werden und das Leben nicht erstarren lassen. Wenn Hegel sich an Athenes Athen hält, das Athen der Weisheit, so Nietzsche an Apollos Athen, das Athen der Schönheit: Er lässt das dionysische Denken, das er in vielem mit Hegel teilte,¹⁴ weiter in kräftigen Farben leuchten, dunkleren, satteren, mürberen, nachmittäglicheren, die schöner sein können als die grellen am Mittag (vgl. M 506; KSA 3, 296f.; vgl. Stegmaier 2005, 209). Aber es sind doch nicht mehr die vollen Farben des Dionysischen, in dem auch das Vornehme aufblüht, das sich aber nicht festhalten lässt und sich *jeder* Sprache entzieht.

13 Vgl. Nietzsches Brief an Constantin Georg Naumann vom 13. Juni 1886 (KSB 7, 194) und Röllin 2013, 67.

14 Vgl. Stegmaier 1990. Mit seinem „nichtswürdige[n] Grau“, das der junge Nietzsche mehrfach monierte (NL 1873, 27[29]; KSA 7, 595; NL 1876, 15[10]; KSA 8, 281), gehöre Hegel, so auch Nietzsche noch zur Zeit der Erarbeitung von JGB (NL 1885, 34[99]; KSA 11, 454), unter „die eigentlichen Deutsch-Verderber“. Zur musikalisch-rhetorischen Kunst von Nietzsches abschließender Klausel „Einsamkeit, ihr meine alten geliebten – – *schlimmen* Gedanken!“ vgl. Wollek 2013. Acampora/Ansell Pearson 2011, 209–211 sehen den Bezug zu Hegel nicht, sondern nur noch „Auseinanderfallen“ („things fall apart“) im „Herbst“ (autumn). Von beidem steht freilich nichts im Text.

Literatur

- Acampora, Christa Davis/Ansell Pearson, Keith 2011: Nietzsche's „Beyond Good and Evil“. A Reader's Guide, London/New York
- Bertino, Andrea Christian 2011: „Vernatürlichung“. Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin/New York
- Burnham, Douglas 2007: Reading Nietzsche. An Analysis of „Beyond Good and Evil“, Montreal/Kingston, Ithaca
- Clark, Maudemarie/Dudrick, David 2012: The soul of Nietzsche's „Beyond Good and Evil“, New York
- Derrida, Jacques 1972: Edmond Jabès und die Frage nach dem Buch, und: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: Jacques Derrida, Die Schrift und die Differenz, übers. von Rodolphe Gasché, Frankfurt am Main
- Derrida, Jacques 1974: Grammatologie, übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler, Frankfurt am Main
- Figal, Günter 2008: Nietzsches Dionysos, in: Nietzsche-Studien 37, 51–61
- Fornari, Maria Cristina 2010: Nachweis aus Hermann Burmeister, „Geologische Bilder zur Geschichte der Erde und ihrer Bewohner“ (1855), in: Nietzsche-Studien 39, 507–508
- Fossen, Thomas 2008: Nietzsche's Aristocratism Revisited, in: Herman W. Siemens/Vasti Roodt (Hrsg.), Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York, 300–318
- García, André Luis Muniz 2011: „Vermoralisierung“ e „Entmoralisierung“. Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia, Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas
- Gentili, Carlo 2004: Noch einmal: Nietzsche ein politischer Reaktionär und Antisemit?, in: Nietzsche-Studien 33, 388–393
- Groddeck, Wolfram 1997: Die „Neue Ausgabe“ der „Fröhlichen Wissenschaft“. Überlegungen zu Paratextualität und Werkkomposition in Nietzsches Schriften nach „Zarathustra“, in: Nietzsche-Studien 26, 184–198
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1955: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 4. Auflage, Hamburg
- Lampert, Laurence 2001: Nietzsche's Task. An Interpretation of „Beyond Good and Evil“, New Haven/London
- Losurdo, Domenico 2009 [2002]: Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz, aus dem Ital. übers. von Ermete Brielmayer, Berlin
- Luhmann, Niklas 1982: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt am Main
- Nietzsche Research Group (Nijmegen) 2004 unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hrsg.): Nietzsche-Wörterbuch, Bd. 1, Berlin/New York
- Röllin, Beat 2012: Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte, München
- Röllin, Beat 2013: Ein Fädchen um's Druckmanuskript und fertig? Zur Werkzeuggenese von „Jenseits von Gut und Böse“, in: Marcus Andreas Born/Axel Pichler (Hrsg.), Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“, Berlin/Boston, 47–67.

- Schank, Gerd 2000: „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche, Berlin/New York
- Schlaffer, Heinz 2007: Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und die Folgen, München
- Siemens, Herman 2001: Nietzsche's Political Philosophy. A Review of Recent Literature, in: Nietzsche-Studien 30, 509–526
- Simon, Josef 1989: Philosophie des Zeichens, Berlin/New York
- Southwell, Gareth 2009: A Beginner's Guide to Nietzsche's „Beyond Good and Evil“, Malden, USA/Oxford, UK
- Stegmaier, Werner 1990: Nietzsches Hegel-Bild, in: Hegel-Studien 25, 99–110
- Stegmaier, Werner 1994: Nietzsches „Genealogie der Moral“. Werkinterpretation, Darmstadt
- Stegmaier, Werner 2000: Nietzsche, die Juden und Europa, in: Werner Stegmaier (Hrsg.), Europa-Philosophie, Berlin/New York, 67–91
- Stegmaier, Werner 2005: Friedrich Nietzsche (1844–1900), in: Stefan Majetschak (Hrsg.), Klassiker der Kunstphilosophie. Von Platon bis Lyotard, München, 199–222
- Stegmaier, Werner 2008: Philosophie der Orientierung, Berlin/New York
- Stegmaier, Werner 2010: Josef Simons Nietzsche-Interpretation. Fünf Grundzüge zur Orientierung, in: Nietzsche-Studien 39, 2–11
- Stegmaier, Werner 2011: Nietzsche zur Einführung, Hamburg, 2. Aufl. 2013
- Stegmaier, Werner 2012: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston
- Stegmaier, Werner 2013: Nietzsches Hoffnungen auf die Philosophie und die Gegenwart, in: Marcus Andreas Born/Axel Pichler (Hrsg.), Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse“, Berlin/Boston, 205–230
- Stegmaier, Werner 2013b: Rang und Reputation. Zur Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit, in: Christian Benne/Enrico Müller (Hrsg.): Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel (im Erscheinen)
- van Tongeren, Paul 1989: Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu „Jenseits von Gut und Böse“, Bonn
- van Tongeren, Paul 1999: Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy, West Lafayette, Indiana
- Wollek, Christian 2013: Homerische Einsamkeit. Zum Schluss des Schluss-Aphorismus 296 von „Jenseits von Gut und Böse“, in: Nietzsche-Studien 42, 343–345