

DE GRUYTER

*Marco Brusotti, Michael McNeal,  
Corinna Schubert (Eds.)*

# EUROPEAN/ SUPRA-EUROPEAN: CULTURAL ENCOUNTERS IN NIETZSCHE'S PHILOSOPHY

Copyright 2020. De Gruyter. All rights reserved. May not be reproduced in any form without permission from the publisher except fair uses permitted under U.S. or applicable copyright law.

EBSCO Publishing : eBook Collection (EBSCOhost) - printed on 2/12/2023 7:12 AM

via EBSCO eBooks  
AN: 1305977 ; Marco Brusotti, Michael McNeal, Corinna Schubert, Herman

Siemsen, European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsches

Philosophy

Accession: ns335141



## **European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy**



# **European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy**



Edited by  
Marco Brusotti, Michael McNeal, Corinna Schubert  
and Herman Siemens

**DE GRUYTER**

ISBN 978-3-11-060504-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-060647-8

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-060523-5

**Library of Congress Control Number: 2020935873**

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

© 2020 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: 3W+P GmbH, Rimpfing

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Table of Contents

Notes on Contributors — IX

Abbreviations and References — XV

Marco Brusotti, Michael J. McNeal, Corinna Schubert, Herman Siemens  
**European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy**  
Introduction — XXI

## Part I European Views

Gary Shapiro

**Times of the Multitude and the Antichrist — 3**

Paul Bishop

**Goethe, Nietzsche, Varoufakis: Why Did the Greeks Matter – and Still Do? — 19**

William Winstead

**Nietzsche, Liberalism, and the Future of European Democracy — 49**

George Papandreopoulos

***How Does One Become Greek?* Nietzsche and the Rediscovery of the South — 61**

Andrea C. Bertino

**Europa nach Nietzsche: Integration ohne Identität — 75**

Daniel Conway

**Nietzsche's Europe — 87**

Katherine Graham

***Thus Spoke Zarathustra* and a Europe Yet to Come — 107**

Allison Merrick

**“What Renders Our Sores Repugnant”: Reconsidering Nietzsche on *Ressentiment* — 117**

Daniel Rosenberg

**Two Visions of Europe: Nietzsche and Guizot — 129**

Steffen Dietzsch

**Nietzsches Europa. Überlegungen zu einer neuen geistigen Landschaft — 141**

Armin Thomas Müller

**Die „freie Gesellschaft“ als ‚hölzernes Eisen‘: Gesellschaftliche Perspektiven Europas im Abschnitt 356 von Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* — 149**

Richard J. Elliott

**Transgressions of the Lawgiver: Nietzsche, Culture and the ‘Good European’ — 167**

Paul E. Kirkland

**Beyond Boundaries: Contesting Authorities in Nietzsche’s Europe — 183**

Michael J. McNeal

**Good Europeanism: The Practice and Pathos of Nietzsche’s Good Europeans — 199**

## **Part II Beyond Europe: Nietzsche’s View from Afar**

Johann Figl

**Nietzsches ‚übereuropäisches‘ Denken – biographische und kulturelle Aspekte — 225**

Alexey Zhavoronkov

**Nietzsches Interkulturalität und die anthropologische Perspektive der Klassischen deutschen Philosophie — 245**

Andrea Orsucci

**Im ‚Zeitalter der Vergleichung‘: Nietzsche, das Problem der Wertschätzungen und das Erbe Feuerbachs — 259**

Sarah Bianchi

**Europäisch, übereuropäisch – menschlich? Über Grenzüberschreitungen in Nietzsches Humanitätsverständnis — 283**

Ekaterina Poljakova

**Nicht-Europäisch oder Über-Europäisch? Zur alten Frage, was Russland ‚versprechen kann‘ — 295**

Dagmar Kiesel

**„Unter Töchtern der Wüste“. Islamische Sinnlichkeit und christliche Sexualfeindlichkeit bei Nietzsche — 313**

Peter S. Groff

**Nietzsche and the *Falāsifa* — 333**

Tsunafumi Takeuchi

**Wer ist der „gute Europäer“? – Aus der Perspektive der japanischen Nietzsche-Forschungsgeschichte — 349**

Bartholomew Ryan

**The Children of Nietzsche: Chaos, Plurality and Cosmopolitanism in Joyce and Pessoa — 361**

**Index of Subjects — 379**

**Index of Names — 383**





## Notes on Contributors

**Andrea C. Bertino** studied philosophy in Genoa (Italy) and Berlin, taking a doctorate in philosophy at the University of Greifswald. He then worked as a research assistant in Greifswald and in Regensburg. Since 2017 he has served as Project Manager for the EU project HIRMEOS – *High Integration of Research Monographs in the European Open Science Infrastructure*.

**Sarah Bianchi** studied history and philosophy at the Humboldt University Berlin. Her doctoral thesis is titled *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche* (Fink, 2016). She was a postdoc at the Institute of Philosophy of Humboldt University Berlin as part of the *Enhancing Life Project* of the Universities of Chicago and Bochum. She is currently a research assistant at the Department of Social Philosophy at Goethe University Frankfurt.

**Paul Bishop** is William Jacks Chair of Modern Languages at the University of Glasgow. He is the author of *On the Blissful Islands with Nietzsche & Jung: In the Shadow of the Superman* (Routledge, 2017), *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche* (de Gruyter, 1995), and (with R. H. Stephenson) *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism* (Camden House, 2005); and editor of *A Companion to Friedrich Nietzsche, Life and Works* (Camden House, 2012), and *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition* (Camden House, 2004). He is currently working on a study of *The Anti-Christ*.

**Marco Brusotti** is Professor of History of Philosophy at the University of Salento (Lecce, Italy) and Department Affiliate of the Institute for the History and Philosophy of Science at the Technische Universität Berlin. He is president of the *Nietzsche-Gesellschaft* and belongs to the advisory board of the *Friedrich-Nietzsche-Stiftung*. He is a member of the editorial boards of the *Journal Nietzsche-Studien*, the series *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung*, and the database *Nietzsche Online* (De Gruyter). Having published widely on Nietzsche and Wittgenstein, he recently co-edited *Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy* (Bloomsbury, 2017). He is also the author of “Europäisch und über-europäisch. Zarathustra, der gute Europäer, und der Blick aus der Ferne,” in *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, pp. 73–87, (Mayer, ed., Ergon Verlag, 2006), and “Nietzsche and the Good Europeans beyond Europe” in the *Handbook of Europe and Philosophy* (de Warren and Meacham, eds., forthcoming).

**Daniel Conway** is Professor of Philosophy and Humanities, Affiliate Professor of Religious Studies, Film Studies, and Law, and Arts & Humanities Fellow at Texas A&M University. Author of *Nietzsche's Dangerous Game* (Cambridge, 1997), *Nietzsche and the Political* (Routledge, 1997), and the *Reader's Guide to Nietzsche's On the Genealogy of Morals* (Continuum, 2008), and most recently edited *Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics, and Culture in Late Modernity* (Bloomsbury, 2019). He is an Honorary Life Member of the *Friedrich Nietzsche Society* and a former Executive Editor of the *Journal of Nietzsche Studies*.

**Steffen Dietzsch** works at the Institute of Philosophy of the Humboldt University Berlin and is Managing Director of the “Kondylis Institute for Cultural Analysis and Alteration Research” [*Kondiaf*] of the FernUniversität Hagen. – Recent book publication: *Nietzsches Perspektiven* (De Gruyter, 2014); *Denkfreiheit* (Leipziger Universitätsverlag, 2016).

**Richard J. Elliott** is a PhD candidate at Birkbeck College, University of London. His research interests focus on the themes of falsification and self-knowledge in Nietzsche's thought. He has published a number of book reviews and serves as the book reviews editor of *The Agonist*, a journal of The Nietzsche Circle.

**Johann Figl** was a professor at the Institute for Religious Studies at the University of Vienna and on several occasions guest lecturer at the Freie Universität Berlin. He wrote his habilitation thesis on *Hermeneutic Philosophy of Religion* (1983). He initiated the founding of the “Academy of Buddhism and Christianity” (2010), which is being implemented in cooperation with the Buddhist and Pali University of Colombo, Sri Lanka.

**Katherine Graham** is a PhD candidate at the New School for Social Research in New York, focusing on Nietzsche, the history of philosophy, and aesthetics.

**Peter S. Groff** is Associate Professor of Philosophy at Bucknell University. He has written on Nietzsche, Islamic philosophy and comparative questions across traditions. His most recent scholarship focuses on cultivating an intercultural dialogue of sorts between Nietzsche, select classical Islamic philosophers, and certain Greek and Hellenistic sources regarding philosophy as a way of life.

**Dagmar Kiesel** studied philosophy, Protestant theology and history in Erlangen. She earned her doctorate in 2007 on the *Concept of love in Augustine* and habilitated in 2017 on *Perspectives of personal identity in Christian late antiquity and Friedrich Nietzsche*. Since 2011 she has been managing together with Dr. Cleo-

phemia Ferrari the department *Philosophy of the Ancient and Arab world* at the Friedrich-Alexander-University Erlangen-Nuremberg.

**Paul Kirkland** is Associate Professor of Political Science at Carthage College. He is the author of *Nietzsche's Noble Aims* (Lexington, 2009), as well as several articles on Nietzsche and political thought.

**Michael J. McNeal** is an independent scholar and adjunct instructor of political philosophy in Denver, Colorado. He is the co-editor of *U. S. Approaches to the Arab Spring: International Relations and Democracy Promotion* (I. B. Taurus, 2017). Among other works, he is the author of “Nietzsche on the Pleasure of the Agon and Enticements to War,” in *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy* (Siemens and Pearson, eds., Bloomsbury, 2018), “Nietzsche Con/tra Epicurus: The Necessity of Noble Suffering for Intoxication with Life,” in *Nietzsche and Epicurus* (Acharya and Johnson, eds. London: Bloomsbury Press, 2020). He currently serves as secretary of the *Friedrich Nietzsche Society*.

**Allison Merrick** is Associate Professor of Philosophy at California State University, San Marcos. Her publications include essays on Nietzsche's moral and metaphilosophy. Beyond her work on Nietzsche she regularly publishes and teaches on medical ethics and is a candidate at The Institute of Contemporary Psychoanalysis, Los Angeles.

**Armin Thomas Müller** studied German literature and philosophy at the Albert-Ludwigs-Universität Freiburg from 2011 to 2017. Since October 2014 he is a research assistant at the *Nietzsche-Kommentar* of the Heidelberg Academy of Sciences. He is currently working on his dissertation project on the Jugendlyrik Nietzsche.

**Andrea Orsucci** is Professor of Philosophy at the Cagliari University. He has worked on historicism and on Dilthey, written an introduction to Nietzsche's *Genealogy of Morals* (Carocci Editore, 2001), and is author of the book *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch eine Loslösung vom europäischen Weltbild* (De Gruyter, 1996).

**George Papandreopoulos** studied philosophy at Essex University (BA), University of Warwick (MA), and Staffordshire University (PhD). A former lecturer in philosophy at Staffordshire University, he now works mainly on Nietzsche and Georges Bataille. He is the author of *Nietzsche's Vision of the Overhuman* (Lambert, 2017), and is currently writing another book on Georges Bataille and the no-

tion of expenditure. He has lectured on various topics of Nietzsche's philosophy in many universities around the world.

**Ekaterina Poljakova** received her doctorate in 1998 on the *Poetics of the drama and aesthetics of theater in the novel (The Idiot and Anna Karenina)* and habilitated at the Ernst-Moritz-Arndt-University Greifswald (*Criticisms of a morality of reason in German-Russian Reflections*, DeGruyter 2013). She has been a private lecturer and at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Moscow) since 2015.

**Daniel Rosenberg** completed a PhD in political science on the development of liberal thought in France at the Hebrew University of Jerusalem (2018). He is currently a postdoctoral researcher in the European Viadrina University of Frankfurt (Oder), examining connections between aesthetic and scientific thought in modern French literature. He has also written and published on the development of modern European identity.

**Bartholomew Ryan** is researcher and coordinator of the CultureLab at the Nova Institute of Philosophy (IFILNOVA), Universidade Nova de Lisboa. Amongst his various publications, he co-edited *Faces of the Self: Autobiography, Confession, Therapy* (Vendaval, 2019), *Nietzsche and Pessoa: Essays* (Tinta da china, 2016), and *Nietzsche and the Problem of Subjectivity* (De Gruyter, 2015).

**Corinna Schubert** works at Kolleg Friedrich Nietzsche in Weimar. She studied Philosophy and Science of the Theatre in Leipzig and attained her Ph.D. at Oldenburg University, where she held lessons on Philosophy of Culture, Political Philosophy, Plato, Nietzsche and Arendt. Her doctoral thesis dealt with the subject of masks in Nietzsche's work (Transcript 2020).

**Gary Shapiro** is Tucker-Boatwright Professor in the Humanities and Professor of Philosophy Emeritus at the University of Richmond. His writings include *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics* (Chicago, 2016), *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying* (Chicago, 2003), *Earthwards: Robert Smithson and Art After Babel* (California, 1995), *Alcyone: Nietzsche on Gifts, Noise, and Women* (SUNY, 1991), and *Nietzschean Narratives* (Indiana, 1989). Shapiro has held fellowships from the School of Criticism and Theory, American Council of Learned Societies, National Humanities Center, Rockefeller Center at Bellagio (Italy), and Clark Art Institute.

**Herman Siemens** is associate professor of modern philosophy at Leiden University, adjunct professor at the Universidad Diego Portales (Chile) and research associate of the University of Pretoria (South Africa) and the Universidade de Lisboa (Portugal). He was president of the Friedrich Nietzsche Society and, with P. van Tongeren, director of the *Nietzsche-Wörterbuch* (De Gruyter). He specializes in Nietzsche and post-Nietzschean philosophy, political philosophy and aesthetics and has published widely in these areas, including the book, coedited with V. Roodt, *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (De Gruyter, 2008). He currently leads a research programme on Nietzsche and Kant as precursors of contemporary agonistic and deliberative theories of democracy.

**Tsunafumi Takeuchi**, studied at Kyoto University and made his doctorate in 2008. From 2009 to 2014 he was lecturer at Ryukoku University, from 2015 to 2016 visiting scientist at the research center “Nietzsche-Kommentar” at the University of Freiburg. Since 2015 he works as Associate Professor of Religious Studies and Philosophy of Religion at Ryukoku University in Kyoto.

**William Winstead** is Assistant Professor of Political Science and Honors at The George Washington University. His research interests concentrate on Nietzsche, the Frankfurt School, and Twentieth-Century French Thought. He is currently writing a book on Nietzsche's political thought entitled *Nietzsche's Imperatives*.

**Alexey Zhavoronkov** studied classical philology at Moscow State University (2001–2006). He attained Ph.D.s in Classical Philology (MSU, 2010) and Philosophy (Humboldt-Universität Berlin, 2013). He currently works at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (Gontscharnaja Ul. 12/1, 109240 Moskau, Russland, E-Mail: outdoors@yandex.ru) and is postdoctoral researcher in the Philosophical Seminar of the University of Erfurt.



# Abbreviations and References

## Abbreviations [Siglen] for Nietzsche's Editions

All references to Nietzsche's writings are from the following editions:

- BAW Nietzsche, F. (1933–40): *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, Hans Joachim Mette, Carl Koch, and Karl Schlechta (eds.), Munich: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Reprinted as: *Frühe Schriften 1854–1869*, Munich: DTV 1994.
- KGB Nietzsche, F. (1975–2004): *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, established by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, continued by Norbert Miller and Annemarie Pieper, Berlin/New York: De Gruyter.
- KGW Nietzsche, F. (1967–): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, established by Giorgio Colli and Mazzino Montinari, continued by Wolfgang Müller-Lauter and Karl Pestalozzi (eds.), Berlin/New York: De Gruyter.
- KGW IX Nietzsche, F. (2001–): *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Abteilung IX: Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription*, Marie-Louise Haase, Michael Kohlenbach et al. (eds.), Berlin/New York: De Gruyter.
- KSA Nietzsche, F. (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Giorgio Colli and Mazzino Montinari (eds.), Munich/Berlin/New York: DTV/De Gruyter.

## Abbreviations [Siglen] for Nietzsche's Writings in German

AC	Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum
EH	Ecce homo. Wie man wird, was man ist
EH Bücher	Warum ich so gute Bücher schreibe
EH klug	Warum ich so klug bin
EH Schicksal	Warum ich ein Schicksal bin
EH Vorwort	Vorwort
EH weise	Warum ich so weise bin
EH M	Ecce homo, Morgenröthe
EH WA	Ecce homo, Der Fall Wagner
FW	Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza")
FW Vorrede	Vorrede zur zweiten Ausgabe
GD	Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt
GD Deutschen	Was den Deutschen abgeht
GD Hammer	Der Hammer redet
GD Sprüche	Sprüche und Pfeile
GD Streifzüge	Streifzüge eines Unzeitgemässen
GM	Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift
GM Vorrede	Zur Genealogie der Moral. Vorrede
GT	Die Geburt der Tragödie
JGB	Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft



M	Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile
M Vorrede	Vorrede von 1886
MA	Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister
MA I Vorrede	Vorrede von 1886
NL	Nachgelassene Fragmente/Notate/Aufzeichnungen Nietzsches
NW	Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen
NW Vorwort	Vorwort
UB	Unzeitgemässe Betrachtungen
VM	Vermischte Meinungen und Sprüche (MA II)
WA	Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne
WS	Der Wanderer und sein Schatten (MA II)
Z	Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen
Z I Hinterwäldlern	1. Teil, Von den Hinterweltlern
Z I Verwandlungen	1. Teil, Von den drei Verwandlungen
Z I Ziele	1. Teil, Von tausend und Einem Ziele
Z II Erlösung	2. Teil, Von der Erlösung
Z II Selbst-Ueberwindung	2. Teil, Von der Selbst-Ueberwindung
Z III Tafeln	3. Teil, Von alten und neuen Tafeln
Z IV Schatten	4. Teil, Der Schatten
Z IV Schwermuth	4. Teil, Das Lied der Schwermuth
Z IV Wüste	4. Teil, Unter Töchtern der Wüste
ZA	Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten

## Abbreviations for Nietzsche's Writings in English

A	The Antichrist
AOM	Assorted Opinions and Maxims (HH II)
BGE	Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future
BT	The Birth of Tragedy
BT Attempt	The Birth of Tragedy, Attempt at a Self-Criticism
BT Foreword	The Birth of Tragedy, Foreword to Richard Wagner
CW	The Case of Wagner
D	Daybreak or Dawn
DS	David Strauss
EH	Ecce Homo. How One Becomes What One Is
EH Books	Why I Write Such Good Books
EH Clever	Why I Am So Clever
EH Destiny	Why I Am a Destiny
EH Foreword	Foreword
EH Wise	Why I Am So Wise
EH BT	Ecce Homo, The Birth of Tragedy
EH CW	Ecce Homo, The Case of Wagner
EH D	Ecce Homo, Daybreak

EH GM	Ecce Homo, Genealogy of Morals
EH Z	Ecce Homo, Thus Spoke Zarathustra
GM	On the Genealogy of Morals (or Morality). A Polemic
GS	The Gay Science
GSt	The Greek State
HH	Human, All Too Human
HL (UM II)	On the Use and Disadvantage of History for Life
PTAG	Philosophy in the Tragic Age of the Greeks
SE (UM III)	Schopenhauer as Educator
TI	Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer
TI Ancients	What I Owe the Ancients
TI Errors	The Four Great Errors
TI Fable	How the "True World" Finally Became a Fable
TI Germans	What the Germans lack
TI Improvers	The "Improvers" of Humanity
TI Morality	Morality as Anti-Nature
TI Reason	"Reason" in Philosophy
TI Skirmishes	Skirmishes of an Untimely Man
TI Socrates	The Problem of Socrates
TL	On Truth and Lie in an Extramoral (or Nonmoral) Sense
UM	Untimely Meditations
WS	The Wanderer and His Shadow (HH II)
Z	Thus Spoke Zarathustra, A Book for All and None
Z Prologue	Prologue
Z I Bestowing Virtue	Part 1, On the Bestowing Virtue
Z I Creator	Part 1, On the Way of the Creator
Z I Goals	Part 1, Of the Thousand and One Goals
Z II Redemption	Part 2, On Redemption
Z II Self-Overcoming	Part 2, On Self-Overcoming
Z II Stillest Hour	Part 2, The Stillest Hour
Z II Sublime	Part 2, The Sublime Ones
Z III Gravity	Part 3, On the Spirit of Gravity
Z III Tablets	Part 3, On Old and New Tablets
Z IV Daughters	Part 4, Among Daughters of the Desert
Z IV Drunken Song	Part 4, The Drunken Song
Z IV Honey Offering	Part 4, The Honey Offering
Z IV Superior Human	Part 4, On the Superior Human
Z IV The Shadow	Part 4, The Shadow

## Abbreviations for Augustine's Writings

B. coniug.	<i>De bono coniugali liber unus</i>
C. Iul. Imp	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>
Conf.	<i>Confessiones</i>

Pecc. mer. *De peccatorum meritis et remissione*  
Simpl. *Ad Simplicianum*

## Abbreviations for Plato's Writings

Gorg. *Gorgias*  
Phdr. *Phaidros*  
Rep. *Republic*  
Symp. *Symposion*

## Other Abbreviations

AA Kant, Immanuel (1900 ff.): *Gesammelte Schriften*, ed. by the Royal Prussian, subsequently German, then Berlin-Brandenburg Academy of Sciences, Berlin: Reimer, subsequently De Gruyter.  
DWB Grimm, Jacob und Grimm, Wilhelm (1854–1961): *Deutsches Wörterbuch*, 32 vols., Leipzig: S. Hirzel.  
GW Scheler, Max (1971–2008): *Gesammelte Werke in 15 Bänden*, ed. by Maria Scheler and Manfred S. Frings, Bern/Munich/Bonn: Francke/Bouvier.  
NPB Campioni, Giuliano u. a. (ed.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek*, Berlin/New York: De Gruyter.

## English Translations of Nietzsche's Writings

The editors and the authors of the English chapters have drawn on the following translations of Nietzsche's writings. As indicated in their respective chapters, they may also have used their own translations or modified and combined those cited as they considered appropriate.

*The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage (1974); *The Antichrist*, in *The Portable Nietzsche*, trans. Walter Kaufmann, New York: Viking Penguin (1982); *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann. New York: Viking Penguin (1982); *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage (1989); *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, and *Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann. New York: Vintage (1989); *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage (1968); *Daybreak*, eds Maudemarie Clark and Brian Leiter, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press (1997); *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of Idols*, ed. Aaron Ridley, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press (2005); *Writings from*

*Late Notebooks*, ed. Rüdiger Bittner, trans. Kate Sturge, Cambridge: Cambridge University Press (2006); *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, trans. Carol Diethe, Cambridge: Cambridge University Press (2007); *Twilight of the Idols/The Anti-Christ*, trans. R. J. Hollingdale, London: Penguin (1990); *Ecce Homo*, trans. R. J. Hollingdale, London: Penguin (1992); *Daybreak*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press (1993); *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press (1994); *Human, All Too Human*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press (1996); "On Schopenhauer," trans. Christopher Janaway, in: *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's Educator*, Oxford: Clarendon Press (1998); *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, trans. Marianne Cowan, Washington: Regnery Publishing (1998); *Beyond Good and Evil*, trans. Marion Faber, Oxford: Oxford University Press (1998); *On the Genealogy of Morality*, trans. Maudemarie Clark and Alan J. Swensen, Indianapolis: Hackett Publishing Company (1998); *Twilight of the Idols*, trans. Duncan Large, Oxford: Oxford University Press (1998); *The Birth of Tragedy*, trans. Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press (2000); *The Birth of Tragedy (and Other Writings)*, ed. Raymond Geuss and Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press (1999); *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Graham Parkes, New York: Oxford University Press (2005); *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observations*, trans. R. T. Gray, Stanford: Stanford University Press (1999); *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, ed. R. P. Horstmann and J. Norman, trans. Judith Norman, Cambridge: Cambridge University Press (2002); "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," in: *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s*, trans. and ed. Daniel Breazeale, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press (1979).



Marco Brusotti, Michael J. McNeal, Corinna Schubert,  
Herman Siemens

# European/Supra-European: Cultural Encounters in Nietzsche's Philosophy

## Introduction

In an aphorism of the *Wanderer*, Nietzsche draws a clear distinction between a *geographical* and a *cultural* concept of 'Europe.' Neither is assigned sharp boundaries. However, the cultural concept, while not comprising the whole of geographical Europe, includes even America as "the daughter-land of our culture" (WS 215). Hence this cultural concept of 'Europe' may be considered roughly equivalent not only to "modernity" (WS 215), but also to 'the West.' Nietzsche's *political* concept of tomorrow's united Europe, which likewise is not sharply delimited, does not coincide with either the geographical or the cultural concept of Europe.

*Beyond Good and Evil* sees "the most unambiguous signs" that "Europe wants to be one" (BGE 256). And the author of *The Wanderer and his Shadow*, like other pro-European nineteenth-century thinkers, envisions something like the United States of Europe. With Switzerland as a model, he foresees "a European federation of peoples [*Völkerbund*] within which each individual people [...] will possess the status and rights of a canton" (WS 292). Actually, however, Nietzsche's vision is even more ambitious than full-blown federalism, let alone a 'Europe of fatherlands.' Against nationalism, he declares in *Human All Too Human*, "one should not be afraid to proclaim oneself simply a *good European* and actively to work for the amalgamation of nations" (HH I 475). The aphorism is entitled "*The European and the abolition of nations*": the "amalgamation" or "fusion" [*Verschmelzung*] of nations will result in nothing less than their "abolition" or even "annihilation" [*Vernichtung*].

The 'good Europeans' that promote this fusion of nations anticipate a form of existence still belonging largely to the future: the Europeans of tomorrow who, like "the one Europe" (BGE 256) itself, will constitute a "new *synthesis*" (BGE 256). Like these Europeans of tomorrow, already the "good Europeans, and free, *very free spirits*" (BGE Preface), among whom Nietzsche counts himself, are not merely citizens of any European country who stand out with their definitely pro-European stance. They are supranational existences leading a "nomadic life" (HH I 475) and crossing borders and other national restrictions as well as overcoming cultural boundaries. Their supranational character implies that they be able to synthesize in themselves different European cultures. Actually,

Nietzsche requires even more: in their thinking, they must even be ‘supra-European.’

Our volume – like the conference to which it goes back – takes its title from Nietzsche’s *Nachlass*: “Europäisch und über-europäisch,” “European and supra-European,” is the last of a list of titles in a notebook of the period of *Beyond Good and Evil*.<sup>1</sup> “Über-europäisch” (sometimes written “übereuropäisch”) is one of the many terms that Nietzsche builds putting the famous prefix “über” (over, super, supra) before what he thinks must be overcome. To the multifarious uses of the prefix correspond heterogeneous figures of overcoming. The “Übermensch” proclaimed by Zarathustra is undoubtedly the best known and most radical of them; but there is indeed a whole series of adjectives, mostly neologisms, constructed similarly to “übermenschlich” [*overhuman/superhuman*]: “supra-German” [*überdeutsch*], “supranational” [*übernational*], “supra-Christian” [*überchristlich*], “supra-European” [*übereuropäisch*] and even “supra-Asian” [*überasiatisch*]. None of these terms stand for an increase or a radicalization, but rather for an overcoming: thus ‘*übernational*’ does not mean ‘extremely national,’ but, on the contrary, ‘supranational’; it stands for what is beyond the national and/or leaves it behind.

The good Europeans must not only be “supra-national”; in their last consequence and at least occasionally and “temporarily,” they must be capable of thinking “in a supra-European manner” (KSA 11, 35[9]); they must have what Nietzsche calls his “supra-European eye.” The concept of “supra-European” stands for ‘beyond cultural Europe’ and thus for ‘beyond the West.’ The ‘good Europeans’ must be able to gain distance from the now declining European i. e. Western morality and overview it from afar. Then making oneself free from one’s national narrowness by becoming “more supranational” and thus “more European” is just the beginning. Europe too may still be a restriction. Thus Nietzsche envisages a whole series of successive overcomings: one has to “become step by step more encompassing, more supranational, more European, more supra-European, more oriental, and finally *more Greek* – for the Greeks were the first great binding together and synthesis of everything oriental, and

---

<sup>1</sup> NL Autumn 1885/Autumn 1886, KSA 12, 2[36]. On Nietzsche’s concept of “supra-European” cf. Marco Brusotti: “Europäisch und über-europäisch.’ Zarathustra, der gute Europäer, und der Blick aus der Ferne,” in: Mathias Mayer (ed.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, Würzburg 2006, pp. 73–87. A first version of this paper is: “Europäisch und über-europäisch’. Nietzsches Blick aus der Ferne,” in: *Tijdschrift voor Filosofie* 66 (2004), pp. 31–48.

thus the beginning of the European soul, the discovery of our ‘new world’.”<sup>2</sup> Here the supra-European itself is not the ultimate achievement, but only a middle stage, a preparation for an “oriental” perspective, which is apparently that much broader since it requires a further distance from national and ethnocentric narrowness. But why “finally *more Greek*”? Should the European and even the supra-European standpoint be just single steps on the way back to ancient Greek culture? And why? In Nietzsche’s lecture on *The Divine Service of the Greeks*, Greek syncretism and especially cultic feasts and festivals are a model for the creation of a new culture. For the classical philologist, a look at the Greek beginnings shows that what one may call “the European soul” is not an original and peculiar essence that has always defined Europe (or the West), setting Europeans apart from the rest of the world. On the contrary, this “European soul” is at first a blend of apparently foreign elements, a great “synthesis of everything oriental.” Wasn’t even the Dionysian of Asian origin? Did the Apollinian Greeks not incorporate and transfigure it in their tragedy? This approach to Greek antiquity does not only show that there is no unhistorical essence peculiar to Europe or the West. Besides this, the ancient “Greek synthesis of all that is oriental” is a model that shows how to acquire the basis for a future cultural synthesis, for a possible new supra-European synthesis. In order to become “more Greek” and in particular get re-acquainted with the Dionysian, the good Europeans – a synthesis themselves – must not only connect and ‘synthesize’ multifarious European elements, but, like the erstwhile Greeks themselves, must even rise to a supra-European point of view.

Promoting the unity of Europe and transgressing the boundaries of the West: the two tasks Nietzsche sets himself are still unachieved today. To what extent has his philosophy, which belongs to an entirely different historical situation, preserved its diagnostic, critical and utopian potential for the current challenges confronting Europe? The papers in our volume engage with these problems as well as with Nietzsche’s new syntheses and boundary-transgressions.

The volume is divided into two parts, corresponding broadly to the aforementioned two tasks of promoting the unity of Europe (Part One: European

---

<sup>2</sup> KSA 11, 41[7]. On Greek syncretism as a model of a future supra-European cultural synthesis cf. Marco Brusotti: “Der Cultus wird wie ein fester Wort-Text immer neu ausgedeutet’. Nietzsches Betrachtungen über den Synkretismus im *Gottesdienst der Griechen* und die Genealogie der Moral,” in: *Nietzscherforschung* 14 (2007), pp. 159 – 169. On the synthetic character of the Hellenic culture of the festivals cf. Marco Brusotti: “Nietzsches ‘höhere Kunst, die Kunst der Feste’,” in: G. Gödde, N. Loukidelis, J. Zirfas (eds.): *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016, pp. 255 – 264.



Views) and of transgressing the boundaries of the West (Part Two: Beyond Europe: Nietzsche's View from Afar).

Part One of the volume deals primarily with Europe as a cultural and a political project. The contributors therein examine Nietzsche's opposition to nationalism and (German) militarism, his disgust with and condemnation of anti-semitism, as well as his controversial criticism of democratization and socialism. They variously engage the question of how Nietzsche's cultural and political diagnoses and philosophical aims relate to one another. Good Europeanism pertains to the instinctive disposition with which Nietzsche identifies himself and which he ascribes to those "Europeans from the day after tomorrow, we firstborn of the twentieth century" (BGE 214). Prompted by "the darkening and increasing ugliness of Europe" (BGE 222) afflicting the continent in the wake of the 'death of God,' he conceives of 'good Europeans' as those free spirits who, with their supra-European outlook, possess the resources needed to initiate Europe's recovery from decadence and eventually overcome nihilism. In so doing they show that far from being an inconsequential aspect of Nietzsche's thought, the 'good European' synthesizes key themes in it.

Part Two of the volume is dedicated to Nietzsche's view from afar. The disparate subjects its contributors examine are spurred by questions including how inclusive is Nietzsche's concept of the 'good Europeans' of non-European values? How effective might it be in trying to think beyond the horizon of Western culture? How does this ideal of the 'good European' relate to classical (Kantian) cosmopolitanism and the putatively universal values commending it? Why 'good Europeans' and not simply cosmopolitan individuals? Is 'good Europeanism' perhaps something like the nationalism of tomorrow? Is it only a first, shy step towards a more inclusive cosmopolitanism? To what extent does Kantian cosmopolitanism belong just to the Western horizon which Nietzsche intends to leave behind?

Opening Part One of the volume is Gary Shapiro's chapter "Times of the Multitude and the Antichrist." In Nietzsche's Europeanism Shapiro discerns key resonances of his "great politics of the Earth" out of which those capable of "rethinking the direction of the earth" may ultimately deploy a "philosophy of the Antichrist" to realize their vision of the future. In considering how philosophers of the future may create the opportune moment in which to revalue all values in such a new direction, Shapiro accounts for Nietzsche's rejection of the priestly philosophers' teleological conception of time. He also explicates Nietzsche's notion of the multitude (*Menge*), whose diversity contrasts with the homogenous masses and mitigates against the reactionary state.

Chapters 2–4 deal each with an aspect of the enduring presence of ancient Greece in the thought of the former classical philologist. The formative influence

of the Greeks on Nietzsche's understanding of history and vision for Europe prompts Paul Bishop (chapter 2: Goethe, Nietzsche, Varoufakis: Why Did the Greeks Matter – and Still Do?) to examine Europe's contemporary decadence, itself rooted in trends Nietzsche identified in late nineteenth-century Europe. Specifically, Bishop considers the significance of Nietzsche's thought to economics and applies it to an analysis of the European debt crisis, the economic collapse of Greece in the last decade, and the predations of capitalism. He reflects upon the emphasis German officials placed on the debt and guilt of Greeks in negotiating with Greek officials and their insistence upon punishing austerity measures over arguably more rational alternatives.

Against the rationalism informing contemporary liberal social contract theory William Winstead (chapter 3: Nietzsche, Liberalism, and the Future of European Democracy) argues that Nietzsche's political thought entails a commitment to overcoming the enduring Platonism in contemporary politics. In Nietzsche's thought he identifies "an image of politics rooted in the pre-Socratic Periclean democracy of Athens" intended to recover the Greek rhetorical tradition. In reviving that tradition Nietzsche hoped to empower individuals to overcome asceticism by fostering experimental forms of citizenship. Winstead claims that Nietzsche's rhetorical understanding of the political, expressed through Zarathustra, is capable of supplanting dissipative contractual forms of political association by opening Europe to novel forms of democratic citizenship.

From the model of life that nineteenth-century German scholars identified in the pre-Socratic Greeks, George Papandreopoulos (chapter 4: *How Does One Become Greek?* Nietzsche and the Rediscovery of the South) argues that Nietzsche saw an example of socio-political organization capable of fostering complexity and creative agonism. By applying this rediscovery, a comparable model could master the reductive version of life that modernity – itself a by-product of the West's Christian heritage – stubbornly enforces. The latter – aided by the (mis) understanding of *Macht* Nietzsche saw in Bismarckian militarism – is bound to further humanity's decline. Papandreopoulos explicates such an *inclusive* model of human life conducive of infinite possibilities that opposes the *exclusive* model propagated throughout the post-Christian West.

Andrea C. Bertino (chapter 5: Europa nach Nietzsche: Integration ohne Identität) investigates the question of European identity. He asks if Europe requires a strong identity, comparable with national identities, and therefore reconstructs Nietzsche's conception of the democratic process. It is depicted as fundamentally ambivalent in its tendency to make people equal and mediocre. On the other hand, it is part of a progress towards a culture of Europe that oversteps national limitations. Bertino argues that Nietzsche's geographically based (as opposed to ethnic) concept of a European race challenges the concept of nations. It aims to

create a European culture that preserves distinctions to make individuality possible.

Daniel Conway (chapter 6: Nietzsche's Europe) considers the viability of Nietzsche's response to the emerging global reach of European politics. Nietzsche recognized that the dawning world order would require leaders capable of governing it according to "a post-moral appreciation of the planet." This would require overcoming Europe's decadence to invigorate its culture. Therefore, Nietzsche sought to "breed" such a ruling caste through the amalgamation of Europe's national types, specifically the German, French, and English, and the Jews, for whom he "reserved an indispensable role." According to Conway, Nietzsche held that Europe's future cultural greatness depended upon it offering a permanent home to the Jews.

Employing Nietzsche's critique of the ascetic ideal, Katherine Graham (chapter 7: *Thus Spoke Zarathustra* and a Europe Yet to Come) claims that the free spirits of late nineteenth-century Europe were – and that their contemporary inheritors continue to be – mired in and uncomprehending of "a moral-metaphysical interpretation of the world" that hinders them from overcoming Europe's Christian inheritance. Following Nietzsche's statements in the *Genealogy* she maintains that Nietzsche's vision of Europe lies in *Zarathustra* and provides a vision capable of contending with the ascetic ideal that goes beyond Europe. Graham asserts that the re-naturalizing counter-ideal Zarathustra expresses in 'The Sublime Ones' provides a prescription through which future free spirits might transmute Europe's post-Christian decadence.

Allison Merrick (chapter 8: "What Renders Our Sores Repugnant": Reconsidering Nietzsche on *Ressentiment*) elucidates the features of *ressentiment* by examining its structure. In so doing she aims to clarify its conceptual form. Regarding the usual emphasis upon the affliction's psychological structures she argues that "more attention must be paid to the social conditions that engender *ressentiment*." The ascetic priest's redirection of *ressentiment*, which served to alleviate the suffering that the slaves' inadequacy caused them while providing them with a way of denying their deficiency, point to *ressentiment's* physiological origin. Merrick's exposition of the structure of *ressentiment* offers a more complete account of the concept and indicates how it may be overcome.

According to Daniel Rosenberg (chapter 9: Two Visions of Europe: Nietzsche and Guizot), Nietzsche's conception of Europe is illuminated via François Guizot's seminal account of European civilization. Nietzsche's radical vision responds directly to the aspiration Guizot's idea birthed, namely that European identity exceeds national origin and cultures, and that a common educational framework could integrate those narrow, often divisive features. In Nietzsche's vision of Europe Rosenberg sees the advancement of an educational model cen-

tered on active forgetting under which individuals and groups would be trained to subordinate their particular identities. Through it, and despite their superficial differences, good Europeans would share in a supra-European culture with harmonious political concerns.

Steffen Dietzsch (chapter 10: Nietzsche's Europa. Überlegungen zu einer neuen geistigen Landschaft) takes Nietzsche as the first German philosopher who/that continuously emphasized the need for a supra-national culture, while nationalism and patriotism were to become more and more dominant. In particular, Dietzsch shows that Nietzsche, who strongly criticized the Germans, attributes to them the ability to interpret and connect different people. Furthermore, he reflects on the wide acceptance of Nietzsche's arguments regarding Europe and their inspiration for thinkers like Ernst Jünger, Stefan Zweig or Ortega y Gasset.

The contributors in Part One offer a broad spectrum of approaches and reach different conclusions. Thus the next two chapters present a more critical evaluation of Nietzsche's thought. In his close reading of "*The extent to which things will become ever more 'artistic' in Europe*" (GS 356), Armin Thomas Müller (chapter 11: Die "freie Gesellschaft" als 'hölzernes Eisen'. Gesellschaftliche Perspektiven Europas im Abschnitt 356 von Nietzsche's *Fröhlicher Wissenschaft*) investigates the aphorism's pattern of reasoning, textual structure and literary form. In order to broadly contextualize it, he considers the section's source material as well as its textual variants and parallel passages. The challenging heterogeneous content of the section combines artistic, sociological, anthropological, and political aspects. Müller reconstructs two competing models of European society given in the text: the stability of illiberal hierarchy on the one hand and the vicissitude of democratic societies on the other. In his opinion, Nietzsche would depict the latter as less effective and would reject it.

Framing the tension between cultural determination and individuality in its Nietzschean sense, Richard Elliott (chapter 12: Transgressions of the Lawgiver: Nietzsche, Culture and the 'Good European') argues that despite his denunciations of nationalism as symptomatic of 'petty politics,' Nietzsche's cosmopolitanism possesses limited scope. Elliott maintains that as Nietzsche's prescription to engage in 'grand politics' is aimed only at those he considers to be superlative individuals, the tendency in the secondary literature to view his internationalism as possessing a far-reaching imperative is misguided. While the motivation to characterize it thusly may stem from a desire to distance Nietzsche from pernicious misappropriations, Elliott alleges that elitism and transgression are interwoven in Nietzsche's 'good European.'

The last two chapters of Part One insist on the importance of agonism for Europe's future. Paul Kirkland (chapter 13: Beyond Boundaries: Contesting Au-

thorities in Nietzsche's Europe) rethinks Nietzsche's rejection of nationalism and accompanying critique of the hegemonic nation-state as a form of political organization. Nietzsche looks to a pluralist, supra-European ideal to challenge the notion of political orders dominated by a singular vision or essentializing identity to encourage contests that serve as a framework for moving beyond the modern state. Kirkland argues that instead of rejecting singularity in the name of democracy Nietzsche's alternative is an agonistic aristocracy. This latter, radical notion is rooted in his support of the spiritualization of enmity in order to provide a model for a Europe beyond national particularities.

According to Michael J. McNeal (chapter 14: Good Europeanism: The Practice and Pathos of Nietzsche's Good Europeans), Nietzsche's good Europeans embody the *ethos* of his "free-spiritedness," instinctively enacting his cosmopolitan disposition and practicable agonistic strategy for overcoming Europe's dissipative nihilism. Nietzsche's good Europeanism commends life-affirmation to transform its practitioners physiologically and attitudinally, inuring them to the spiritual narcotization of romanticism, nationalism and xenophobia. Therewith, Good Europeans counter myopic statism, create inclusive new values, and generate culturally invigorating forms of life. McNeal demonstrates the contemporary relevance of Nietzsche's pluralistic value orientation – his good Europeanism – via its potential for facilitating recuperation from the bad conscience impairing the modern European project and realizing Nietzsche's idea of Europe.

Part Two of the volume – *Beyond Europe: Nietzsche's View from Afar* – begins with the biographical and historical background of this *view*. From a biographical point of view Johann Figl (chapter 15: Nietzsches 'übereuropäisches' Denken – Biographische und kulturelle Aspekte) draws conclusions regarding the provenience of Nietzsche's pro-European and supra-European thinking. Figl reconstructs Nietzsche's education and shows its interference with contemporary's perception. By figuring out how non-European people were seen and what was known about them in the nineteenth century, Figl can show that these time-dependent aspects of culture and society influence Nietzsche's approach and terminology. Finally, he accentuates Nietzsche's crises of periodic illness and solitude as existential phenomena that affected his later (supra-)European thinking.

According to Alexey Zhavoronkov (chapter 16: Nietzsches Interkulturalität und die anthropologische Perspektive der Klassischen deutschen Philosophie), Nietzsche's concept of interculturalism is based on his anthropological perspective. In this respect his thinking signifies a vehement critique of German idealism. Especially because of the Eurocentrism of protagonists like Kant and Hegel, Nietzsche stages himself as a philosophical alternative. As illustrated by Zhavoronkov, Nietzsche's ideas on interculturalism explicitly point beyond

Europe and therefore served as a suitable, if implicit reference point for the founders of Philosophical Anthropology of the twentieth century, Max Scheler and Helmuth Plessner.

Andrea Orsucci (chapter 17: Im ‘Zeitalter der Vergleichen’: Nietzsche, das Problem der Wertschätzungen und das Erbe Feuerbachs) draws a line from the thoughts of the left-wing Hegelians around 1840 to the discussion of values at the end of the nineteenth century. Following Eugen Dühring, Nietzsche took terms like ‘values’ (‘Werthe,’ ‘Werthschätzungen’) from national economy and made them to fundamental concepts of his philosophy. Ludwig Feuerbach shares with Nietzsche a materialistic viewpoint, according to which deities and beliefs of the most different cultures are products of a fantastic transfiguration of the ‘existence,’ of the ‘life’ of men, of their instincts and aspirations. Common to these cultures is a logic of mutual exclusion based on an irresistible need to separate and contrast the valuable and the worthless.

In her contribution Sarah Bianchi (chapter 18: Europäisch, übereuropäisch – menschlich? Über Grenzüberschreitungen in Nietzsches Humanitätsverständnis) considers limitations on the possibility of crossing limits, especially when it comes to Nietzsche’s notion of humanity. Firstly, the movement from the European to the supra-European dimension is sketched, and the problem of broadening it to a universal understanding of humanity is raised. While analyzing such figures as the good European, the free spirit and the sovereign individual, Bianchi concludes that Nietzsche’s thinking does not lead into a pathos of humanity.

‘Europe and the Other’ or ‘Europe as the Other’: this topic is the overall thread running through the next chapters. While geographically Russia has both a European and an Asian part, for Nietzsche it definitely symbolizes an alternative and completion to Europe, as Ekaterina Poljakova (chapter 19: Nichteuropäisch oder übereuropäisch? Zur alten Frage, was Russland “versprechen kann”) reconstructs it. She underscores that, because of Russia’s promising history, music and literature, Nietzsche was trying to see in its culture the overcoming of Europe’s contradictions. However, there seem to be some anti-Enlightenment elements in the Russian attitude to life, provoking his critique. In this regard Poljakova accentuates the tendency to believe in self-made ideals or in evidence made merely of wishes.

Nietzsche’s effort to find other perspectives for philosophy and knowledge by going beyond Europe brings Dagmar Kiesel (chapter 20: “Unter Töchtern der Wüste”. Islamische Sinnlichkeit und christliche Sexualfeindlichkeit bei Nietzsche) to Islamic sensualism. Thus, developed as counter-perspective to the ascetic and body-hostile Christian tradition, Kiesel provides a detailed reading of *Among Daughters of the Desert* from Zarathustra. In Kiesel’s view, Nietzsche idealizes Islamic sexual ethics and the appreciation of sensual pleas-

ures just to set it against Christian sexual hostility. As a result, he advocates its internalization in the codex of values of a new Europe.

Despite the fact that very few works on Nietzsche and the Islamic tradition have appeared until recently, Peter S. Groff (chapter 21: Nietzsche and the *Falāsifa*) contends that comparative work on Nietzsche and philosophical traditions beyond the bounds of Europe raises possibilities for productive cross-cultural dialogues. Toward this, he engages Nietzsche with specific Islamic philosophers of the classical period rather than Islam itself. Groff examines Nietzsche's understanding of Islam and its relevance to his critique of Christianity and European modernity. While Nietzsche had little, if any, familiarity with the *falāsifa*, Groff notes their intellectual relatedness, particularly their notions of perfectionism and philosophy as a way of life.

How non-Europeans engage Nietzsche's European and Supra-European thinking is the topic motivating Tsunafumi Takeuchi's contribution (chapter 22: Wer ist der "gute Europäer"? – Aus der Perspektive der japanischen Nietzsche-Forschungsgeschichte). He asks if, despite not being Europeans, they are nonetheless addressed by Nietzsche's diagnosis of a European nihilism and the attribution of being good Europeans. After a discussion of the two main types of interpretation in Japanese research, Takeuchi presents an alternative by transferring structural, nihilistic elements to non-European contexts. In his opinion, both, the explanatory potential of cultural crises and the positive, challenging such concepts as the overcoming of nations, the related plurality of good Europeans and possibilities for the adoption of such principles outside of Europe.

Nietzsche urged philosophers and artists to flourish as 'good-' or 'supra-Europeans,' an invitation Bartholomew Ryan (chapter 23: The Children of Nietzsche: Chaos, Plurality and Cosmopolitanism in Joyce and Pessoa) argues was accepted most brilliantly by two twentieth-century philosophical poets – James Joyce and Fernando Pessoa. In them, Ryan sees 'children of Nietzsche' who appropriated Nietzsche's ideas and styles to transform their literary human subjects into multifaceted, plural cosmopolitans. Ryan explicates these artists' Nietzschean attempts to reconcile the chaos of modernity with the possibility of a cosmopolitan human by fusing polyglot, nomadic existences into a 'chaosmos' of plurality. By challenging the nihilism of their age, Joyce and Pessoa further elaborated Nietzsche's 'good-' or 'supra-' European ideal.

This bilingual volume goes back to the joint conference of the *Nietzsche-Gesellschaft* and the *Friedrich Nietzsche Society* that was held in Naumburg (Germany) on 22–25 September 2016 under the scientific direction of Marco Brusotti and Herman Siemens. The international conference – the 27th of the *Nietzsche-Gesellschaft* and of the *Friedrich-Nietzsche-Stiftung* and the 22nd of the *Friedrich Nietzsche Society* – took place shortly after the *United Kingdom European*

*Union membership referendum* on 23 June 2016. Against this current background, the conference became even more exciting, but the referendum and its outcome were not the occasion. The two societies had long been planning to hold a joint conference in 2016 and the topic had already been chosen long before the event that gave it and the joint meeting in Naumburg an unforeseen topicality.







## Part I **European Views**



Gary Shapiro

# Times of the Multitude and the Antichrist<sup>1</sup>

**Abstract:** In Nietzsche's Europeanism Gary Shapiro discerns key resonances of his "great politics of the Earth" out of which those capable of "re-thinking the direction of the earth" may ultimately deploy a "philosophy of the Antichrist" to realize their vision of the future. In considering how philosophers of the future may create the opportune moment in which to revalue all values in such a new direction, Shapiro accounts for Nietzsche's rejection of the priestly philosophers' teleological conception of time. He also explicates Nietzsche's notion of the multitude (*Menge*), whose diversity contrasts with the homogenous masses and mitigates against the reactionary state.

## 1 World and Earth

Is the question of Europe to be posed within the discourse of *Weltgeschichte* or in the context of the *Menschen/Erde*? These are opposed perspectives. Responses to Nietzsche's political thinking have been strangely silent or vague about what he consistently describes as the *site* of the political, the earth. Fidelity to the earth, being true to the earth, willingness to sacrifice oneself for the earth, vigilantly dedicating oneself to the earth's direction or meaning (*Sinn*) – these are the repeated refrains of *Zarathustra*. Above and beyond its phenomenological sense as our immanent lifeworld (the limit of most scholarly readings), earth in Nietzsche's writings has a political sense as the counter-concept to what Hegel and Hegelianizing philosophers call the world. Hegel's concept of world is a unitary notion. It cannot be decoupled from the state, world history, and God. Hegel says in the *Encyclopedia* that those who do not live in a true state do not have a world (Hegel 1971, section 549). "World" is ultimately a concept of political theology; it finally provoked Nietzsche to articulate a philosophy of the Antichrist (Shapiro, 2016). When Nietzsche speaks of the earth (sometimes more specifically of the *Menschen-Erde*), he implicitly formulates a political a-theology. In *Human, All Too Human* Nietzsche recognizes that the state must now maintain itself by propagandistic fears (HH I 472). With Carl Schmitt he agrees that the state of excep-

---

<sup>1</sup> This essay draws on the book *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics* (University of Chicago Press, 2016) where some arguments of this essay are developed more fully. I gratefully acknowledge permission from the University of Chicago Press to incorporate parts of the book here.

tion is essential to the modern state's sovereignty, but God's death undermines Schmitt's theological analogy (Schmitt, 2005).

"Only after me will there be *great politics* on earth," Nietzsche writes in *Ecce Homo*, as he explains "Why I am a Destiny" (EH Destiny 1). It is great politics of or on the earth that is at stake, not the great politics of *Weltgeschichte*. The earth is the ground and site of mobile human beings, as the action of Zarathustra makes clear; Nietzsche was finding support for this orientation in his reading of works like Friedrich Ratzel's *Anthropo-Geographie*. The *Menschen-Erde* could be translated somewhat tendentiously but not altogether misleadingly as the anthropocene, the earth as humanly inhabited, transformed, and in process of transformation: as Marx called it, our exteriorized body. What shall be the *Sinn der Erde*? The possible *directions* of the *Menschen-Erde* are multiple. Nietzsche has Zarathustra describe humans as a skin disease on the earth, but he also imagines the earth transformed into a gigantic health resort and tree of life (Z II Soothsayer; WS 188–189).

Being true to the earth involves abandoning the concept of time that subordinates earthly life to a metanarrative concluding with eventual manifestation of the Idea or the Christian end of days. If the name for the world's time is world-history, what is the time of the earth? I will approach this question by first considering political temporality in the *Untimely* or *Unmodern Observations*.

The objects of those scathing, satiric, and parodic polemics can be usefully compared to more recent "end of history" theorists, who, like David Friedrich Strauss and Eduard von Hartmann, targets of Nietzsche's first two essays, share a Hegelian inspiration. Both pamphlets identify Hegelian philosophy as a crucial component of this thought, thus anticipating Alexander Kojève, Francis Fukuyama and others. Strauss's and Hartmann's versions of the theory arise from both interpreting a teleological conception of history in terms of their varying accounts of human desire, with Strauss adapting Hegel's notion of historically cumulative recognition, while Hartmann sees history as a sequenced series of projects that progressively reveal the necessary failure of the desire for happiness, thus historicizing Schopenhauer. Strauss's comic version celebrates an attained unity arising out of conflict; Hartmann's tragic, story depicts humans as repeatedly attempting the impossible until overtaken by necessity.

Strauss implicitly takes the "we" with whom he identifies as the self-satisfied German imperial *Bürger*, with culture drawn from the newspapers, religion an ethical ghost of Christianity, and a faith in progress envisioning nothing beyond further sophistications of communication and technology. Strauss could be the last human's philosopher, declaring "Yes, history has a meaning and it is us." Strauss claims to be ultimately timely, to have understood the fulfilled meaning of time, indeed, as part of his "we," to help constitute that meaning.

Hartmann's ambitious story, moving through four great periods, was attractive to the nineteenth century's post-Hegelian periodizing obsessions. He follows a traditional analogy between history at large and life cycle stages: childhood, adolescence, maturity, old age. In their Greco-Roman childhood, human beings simply seek happiness in this life, and naively enjoy immediate life activities as imaginatively perfected by Olympian gods. Such a life eventually disappoints, giving way to boredom and melancholy. The alternative is found in medieval adolescence, which places its hopes for happiness in fictions of immortality, in another world. After skeptical disillusion about the reality of that world beyond comes mature manhood (unreflectively gendered), post-Reformation modernity. "We" no longer seek childhood's immediate enjoyment or fantastic adolescent ideals. Courageously shouldering its responsibilities, maturity surrenders easy hope, finding satisfaction rather in working toward a general progress of civilization that promises happiness to future generations. After several centuries of such effort, a general disillusion about the future earthly paradise sets in. Modernity is accompanied by its own discontents (too familiar to recount). Now we enter the world's disillusioned old age and understand the failure of earlier projects of satisfaction. We become enlightened Schopenhauerians. Will is restless and insatiable; temporary satisfactions give way to melancholy or desire's return, relaunching the cycle: desire, striving, fleeting satisfaction, repeated frustration. In old age we submit to the *Weltprozess* that has brought us to this pass. We *should* welcome the process of human extinction. Hartmann, who invoked the Biblical end of days, would no doubt have found confirmation in the anticipation of catastrophic climate change.

Hartmann calls for "total surrender of the personality to the world-process." (UM II 9) Nietzsche *responds* "If only one did not eternally have to hear the hyperbole of all hyperboles, the word world, world, world, since after all, if we remain honest, everyone ought to speak of human, human, human!" (UM II 9). To call for total surrender to the world-process is to give humans the personality of the earth-flea (*Erdfloh*), a metaphor that appears again when Zarathustra describes the last man.

Nietzsche's *Unmodern* series – which might have continued indefinitely in his budding career as public intellectual – halts abruptly after *Wagner in Bayreuth*, fourth of a planned thirteen. There he makes a first bungled attempt at describing a great event of the earth, a temporal caesura that would counter the illusory inevitabilities of the grand meta-narratives of *Weltgeschichte*. Anticipating Alain Badiou, he tells us that a great event is rare, difficult or impossible to predict or deliberately produce, and gives rise to a future. "For such an undertaking as that at Bayreuth there were no warning signs, no transitional events, nothing intermediate" (UM IV 1); it was not the result of (Hegelian) continuity and

mediation. What makes this unexpected event *great* is its transformative power, its throwing past and future into a genuinely new perspective. Such events are so rare that Nietzsche offers only two examples. The “last great event” was Alexander’s linking of East and West, of Asia and Europe. This involved cutting the Gordian knot that separated two cultural and geographical spheres and was a syncretistic act, mixing together two previously separate domains (UM IV 4). Nietzsche describes Wagner as “the first of the counter-Alexanders” whose task is to unite and focus where Alexander had dispersed, in other words to tie together the threads of European culture in a novel, unified creation. Asia (and Christianity) will not be *aufgehoben* but cut loose or “subtracted.” Later we hear that this Wagner was Nietzsche. I conjecture that the series was broken off not only because of Nietzsche’s incipient estrangement from the maestro, but because the story that he had to tell there about Wagner’s becoming himself was Hegelian, all too Hegelian.

## 2 Time: *kairos* and *chronos*

Nietzsche’s work turns *eventually* (taking that word in several senses) to articulating the question of time on and of the earth, a time different from the world-models. The direction, future, and futurity of the earth become dominant concerns. Free spirits and good Europeans will take their distance from the shrunken earth of the last man with its foreclosure of the future. Among these modalities of time, thinking off the clock of world-history, is the venerable binary of *kairos* and *chronos*, of a passing opportunity to be seized or a continuous, extended duration to be endured.

I cite a section on temporality from “*What is Noble?*” which responds to that question by considering several possible relations to those rare opportune moments that are often recognized regretfully only when they have passed. BGE 274: “*The problem of those who wait.* Strokes of luck [*Glücksfälle*] and many incalculable factors are needed for a higher human, in whom the solution to a problem sleeps, to go into action at the right time – ‘into explosion,’ you might say.” Even higher humans need luck, and without it (the usual case) “people sit waiting, hardly knowing how much they are waiting, much less that they are waiting in vain.” Sometimes the alarm will ring and they must regretfully lament “‘It’s too late’”... having lost faith in themselves and being useless from that point on. – What if in the realm of genius, the ‘Raphael without hands’ (taking that phrase in the broadest sense) is not the exception but, perhaps, the rule? Perhaps genius is not rare at all: what is rare is the five hundred *hands* that it

needs to tyrannize the *kairos*, ‘the right time,’ in order to seize hold of chance by the forelock!”

Nietzsche invokes an ancient image. The Greeks and Romans knew what *kairos* looked like. Sculpture and early modern emblem books show him with locks of hair above his face, but bald in back. *Kairos*’ large upper wings are matched by a smaller pair on his ankles, suggesting the swiftness of his passage. In a moment he’s flown by. He bears a scale that is out of balance; the moment tilts toward possibilities that can be realized by the alert agent seizing the time – what Machiavelli called *occasione* or opportunity as distinguished from *fortuna* or chance. Seize *kairos* by the forelock as soon as he appears; if you hesitate the chance is lost. In Nietzsche’s writings *kairos* appears only once, although the hunchback in Zarathustra’s “On Redemption” alludes to the *topos*. It is the right time, significant moment, turning point, unexpected, unique hinge of opportunity. *Chronos* in contrast drags on and on – “creeps in this petty pace to the last syllable of recorded time.” This mode of temporality lends itself to the spatialization of time that Bergson and others subject to critique. The serendipitous moment of incalculable, unpredictable opportunity partakes somewhat of the character of the event in Heidegger, Deleuze, Derrida, and Badiou.

In this reference to *kairos* (cf. also Z II Redemption) Nietzsche encourages us to think together the questions of futurity and nobility. Does nobility then involve a certain relation to futurity? In this case ‘the problem of those who wait’ would be central to its intent. Nobility, it must be remembered, is not only an individual character trait, but a form of social and political distinction, even when decoupled from ideas of hereditary aristocracy.

What is the right time, the *kairos*? How can we recognize it and be prepared for it? To paraphrase Meno’s challenge to Socrates, how will we know it when we see it? And how can we search for it when we don’t know what it is? To these we must add a temporal dimension that Plato neglected when he turned the issue into one of *anamnesis*: how can we recognize, catch it, and respond to it *at the right time*? How can we be worthy of the event?

### 3 Time of the Multitude

In this context, consider the concluding aphorism of “Peoples and Fatherlands” for it contains two important ideas about political temporality that deserve more attention than they’ve received so far. BGE 256 begins with the declaration: “*Europe wants to become one.*” Nietzsche accuses nationalist “insanity” of a mendacious diversion and misinterpretation of Europe’s desire. (I simply note now that there is a question of what this “one” can mean for an anti-essentialist and rad-



ical pluralist like Nietzsche.) The first thought about temporality is the striking statement set off by dashes “this is the century of *the multitude!* [*Menge*],” with the word *Menge* emphasized. The second is more indirect: after introducing a number of exemplars of Europe’s desire (Byron, Napoleon, Wagner and others), Nietzsche says that “none of them would have been capable of a philosophy of the Antichrist.” Whatever else the Antichrist *topos* suggests, it clearly has to do with end times, acceleration, and radical rupture. I will return to this second moment, after exploring the idea of the “century of the multitude.”

A century is not only one hundred years but also (see Grimm) the time of living memory, the longest continuous stretch possible for human experience, one exemplar of *chronos*. What is the *Menge*? It is a diverse, heterogeneous multitude, more specifically a fickle and mixed audience. Unfortunately, the term has been mistranslated as “masses” in many English translations, including even recent editions. Elsewhere Nietzsche makes explicit his distinction between homogeneous masses and plural multitude. In *Gay Science* he says that in Greece “there must have been a multitude of diverse individuals [*eine Menge verschiedenartige Individuen*],” contrasting this, later in the aphorism, with the homogeneity of the *Masse*. The topic is “*The failure of reformations*”; Nietzsche asks why Luther, whom he frequently dismisses as a vulgar peasant, was able to accomplish a reformation in northern Europe when much more gifted spirits like Pythagoras, Empedocles, and Plato failed. He concludes that

Every time the reformation of an entire people fails and only sects raise their heads, one may conclude that the people is already very heterogeneous [*vielartig*] and is starting to break away from crude herd instincts and the morality of custom [*Sittlichkeit der Sitte*] [...]. (GS 149)

Compare the problematic English translation with the method proposed in GM I where Nietzsche undertakes a discriminating, differentiating look at the terms used to name human groups or types. There Nietzsche asks us to pay attention to distinctions, even subtle nuances, in the oldest Greek and Latin terms that masters and slaves use to describe one another. He notes the nuances of tenderness or compassion in some of the nobles’ names for the slaves, urging us to hear “the almost kindly nuances which the Greek nobility, for example, places in all words that it uses to distinguish itself from the more lowly people [*das niedere Volk*]” (GM I 10). Nietzsche reinforces the methodological point, proposing that some learned academy invite the submission of essays on the question of how linguistics illuminates moral concepts (GM I 17). Surely we should read the old philologist in this perspective with respect to his own usage of *Masse* and *Menge*.

BGE 256 develops this thought about the multitude by examining the careers of exemplary cultural figures whose hybridity and internal multiplicity reflects both the heterogeneity of the *Menge* which idolizes them (cf. BGE 269) and its desire to be one; yet just as Greek reformations failed, so such unification is unlikely so long as the population remains diverse. In “*Peoples and Fatherlands*” Nietzsche discusses both factors which could encourage unification (such as the slow generation of adaptable supra-national and nomadic types [BGE 242]) and the actual diversity that leads not to homogeneity but to varied forms of hybridity. These artists and political figures, whose achievements arise from mixing and synthesizing novel combinations of various cultural traditions, resemble one another in the form but not the content of their hybridity (so Heine’s German-Jewish persona is distinct from Stendhal’s Franco-Italian one). The *Menge*, it seems, is like these hybrid cases so far as its members too tend to be of mixed but not uniform heritage.

As the context of BGE 256 suggests, the *Menge* is, among other things, an audience. From the beginning of the aphorism we are in the world of theater, as Nietzsche explains that the nationalistic politics of the day is “a politics of dissolution” which must necessarily be a politics of the theatrical *interlude* (*Zwischenakts-Politik*). I cite two important texts that probably contributed to Nietzsche’s use of “*Menge*”: the “*Prelude in the Theater*” in Goethe’s *Faust*, which emphasizes the *Menge*’s diversity, and the gospel of Mark (in Luther’s version), where the *Menge* is extremely fickle in their taste, now enjoying the Jesus spectacle and now turning away from him.

Nietzsche goes on from “*Peoples and Fatherlands*” to ask, “What is Noble?” *Beyond* characteristically ends with a question, or complex of questions. And I paraphrase one of these: What is *kairotic* vigilance in the age of the *Menge*? This is “the problem of those who wait.” How can the *vornehm* live with the challenge of a future that cannot be anticipated? This temporal openness must be further defended against the amortizing of the future in a system of debt, as the *Genealogy* shows. Nobility requires not only understanding Europe’s changing social structures but avoiding deception by the multitude’s enthusiasms, in a culture where various forms of celebrity or news of the day are confusedly taken as great events in the society of the spectacle. How can we distinguish the spectacular flight of Zarathustra’s shadow or simulacrum – or what’s gone viral on the internet – with the true “great events” which come softly unannounced on doves’ feet (Z II Great Events)?

That the *Menge* is not a universal class of all human beings, or all those within a certain territory or political unit, is evident from a discussion of their reverence for “great men” (BGE 269). The multitude is understood as an audience, one that often admires unwisely, but is distinguished from a more univer-

sal class. This admiration is typically naïve; in contrast “the psychologist” of this section is aware of the pitiful shortcomings of the figures generally considered to be great. The psychologist – a role Nietzsche plays when he analyzes the “higher humans” (as in BGE 256) – suffers from observing their admiration: “Perhaps the paradox of his condition becomes so horrible that the multitude, the educated, the enthusiasts [*die Menge, die Gebildeten, die Schwärmer*] develop a profound admiration for the very things he has learned to regard with profound pity and contempt...” Nietzsche takes this contemporary phenomenon as a clue to “what has happened in all great cases so far: the multitude worshiped a god, – and that ‘god’ was only a poor sacrificial animal!” The apposition of “multitude, educated, enthusiasts” indicates the relative selectivity in the concept of multitude, as opposed to herd and masses. They are those with sufficient interest and motivation, whatever their other differences, to care intensely about “great men.” While such things may always have happened with the multitude and the objects of their admiration, we now live in the very *longue durée* of the multitude, their century.

The psychologist must resist the temptation of pity – precisely the situation of Zarathustra with the higher humans. At this point he finds himself in opposition to the *Menge*:

The paradox of his situation may even reach the frightful point where those cases that have triggered in him great pity as well as great contempt, have triggered in the multitude, the educated, the enthusiasts, a feeling of great reverence; theirs is a reverence for ‘great humans’ and performing animals, for whose sake we bless and esteem the fatherland, the earth, the dignity of humanity, and ourselves; men whom we ask our children to look up to and to emulate ... (BGE 269)

Note that Nietzsche has silently enlisted the pity of his reader for the psychologist, so that we find ourselves in (or resisting) a situation parallel to his. The misplaced reverence of the multitude prevents them from detecting genuinely great people or events. The melancholy of the psychologist threatens an equivalent oblivion regarding the future. These noisy and exaggerated enthusiasts fail to see that their celebrities are not so different from performing animals. They see the great humans as justifying the earth, the fatherland, and their own dignity. Perhaps, Nietzsche continues, it has always been so with the multitude, adoring an imagined “god” who was “only a poor sacrificial animal.” The great humans themselves are woefully unprepared for the *kairos* because they are “precipitous in their trust and distrust,” “people of the moment,” and likely to be swayed by “intoxicated flatterers.”

What is nobility now, for those who wait? Among other things, it is avoiding premature, precipitate action and knowing how to avoid such temptations. In

BGE 277 Nietzsche reminds us of the classic paradox that once you've built your ideal house you have already thought beyond it to what it should have been. We should learn not to be over-eager in anticipating the moment. Nietzsche's project, articulated most explicitly in *Beyond*, is to think, not the content of the future, but futurity itself, and to provoke his readers to a certain vigilance in their time and place.

Here I will only allude briefly to Nietzsche's analysis of how debt and debt management shape political time. The process of the production, accumulation, and accounting of debt is a theory of how the debt machine constructs a future restricted to training and disciplining humans to make restitution. This is a theory of time, of theologico-political time. Nietzsche claims that it's infected the philosophical tradition from its beginnings. It also increasingly infects politics in and between nations as well as individual and domestic economies.

## 4 The Antichrist

Recall now that in section 256 of *Beyond*, where Nietzsche critically analyzes – and does not merely celebrate or endorse – Europe's "desire to be one" he says of his hybrid, quasi-cosmopolitan exemplars, that "none of them would have been capable of a philosophy of the Antichrist" (there are a number of related statements from 1886–88). This is not simply an anti-Christian philosophy in the sense of opposition to Christian morality and metaphysics. It is a political statement with significant implications for political time. As Nietzsche, former theology student and housemate of Franz Overbeck knew well, the Antichrist is a figure of the coming political collapse of existing regimes, dominion over the earth, and the acceleration of time (Overbeck, 1994).

In a letter to Malwida von Meysenbug from the time of Zarathustra's composition, Nietzsche writes "Would you like a new name for me? The church language [*Kirchensprache*] has one – the *Antichrist*. Let's not forget to laugh!" (4 April 1883, KGB III/1, No. 400). And in *Ecce Homo*: "I am in Greek, and not only in Greek, the *Antichrist*" (EH Books 2). What is involved in Nietzsche's adoption of this *Kirchensprache* – even with various degrees of humor and irony?

There is a political dimension here that has often been obscured. Walter Kaufmann wanted to depoliticize a thinker who'd been associated with two world wars. Nietzsche was to be seen as an individualistic existentialist and a cultural critic. Kaufmann did this rather successfully for the American and Anglophone scene, his influence extending through philosophers like Robert Solomon, Richard Schacht, and Alexander Nehamas. Even though Kaufmann's book is titled *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, he never addresses the

Antichrist theme as such. This should seem odd, given the history of identifying the greatest perceived political threats as Antichrist (McGinn, 2000) – from Frederick II through Napoleon on up to Barack Obama, Hillary Clinton, and Donald Trump (then there is Ronald Wilson Reagan, whose three names have six letters each). The very book *The Antichrist*, even in its censored condition, is highly political and culminates in sweeping condemnations of Christianity as a historical, political system and movement – Crusades, Reformation, and praise of one of its classic opponents, Islam. And then we have the over-the-top “Decree Against Christianity.”

Giorgio Agamben concludes an essay on Hobbes by observing that the political philosophy of modernity must come to terms with its theological roots (Agamben 2014, p. 60). Is the earthly kingdom just a secularized version of the heavenly one? Hegel seems to confirm the general lines of Schmitt’s and Agamben’s understanding of political theory when, in his *Philosophy of World History*, he robustly defends modern secularization and at the same time says that we are living in the last days, in the Christian sense of that idea. In introducing his analysis of the Germanic world, Hegel announces that “... the Christian world is the world of completion; the grand principle of being is realized, consequently the end of days is fully come” (Hegel 1955, p. 342). Now, in the end of days, it turns out, “Secular life [*Weltlichkeit*] is the positive and definite embodiment of the spiritual kingdom – the kingdom of the will manifesting itself in outward existence.” In this absolute Protestantism, with its construction of the nation state and its complete *Aufhebung* of the earth (or human geography) in world-history, Hegel achieves a politico-theological synthesis whose only glimpses of futurity are incidental and tentative speculations about which states will rise and fall.

*It’s later than you think.* *The Antichrist* (and the “philosophy of the Antichrist”) clearly signals its concern with questions of time and temporality from beginning to end. This text not only observes and analyzes a plurality of temporal modes but aims at actively intervening in its readers’ sense of time. It demolishes core Western narratives by portraying an atemporal Jesus, an “idiot” living in a pure present, explaining Christianity as Paul’s political invention, and offering heterodox stories of Christianity’s relation to Rome, Islam, the Crusades, and Germany. From a distance suggesting a parallel universe with its own time, “we Hyperboreans” become temporal guerillas, disrupting and interrupting world-history, splitting it in two. As Agamben says, it is the political philosophy of modernity that’s at stake. Modernity is a self-named, self-described time that places itself as successor to classical antiquity, middle ages, and renaissance. To be modern is to be up to date, and Nietzsche wants to disrupt all dates, emblematically by starting a new calendar with *The Antichrist*. He was squaring off

against such modern thinkers as Hegel, Comte, Spencer, and Darwin. What makes them modern is their fundamental commitment to the idea of “progress,” the notion that history, society, or biological life are developing, evolving, or unfolding in a movement toward greater complexity.

What is the “true name of the Antichrist” (BT Preface 5)? In Christian political theology, as contrasted with the potpourri of passionate anathematizations and passing hysterias about supposed great events or cataclysms, it is not so much a question of naming the Antichrist as of understanding his, her, or their relation to political power. In that long tradition, the Antichrist is understood as the evil one(s), both enemies of Christ and figures capable of imitating his attributes, whose appearance is restrained or held off by the state. In the second letter to the Thessalonians, Paul (or whoever) warns his addressees against expecting an imminent arrival of the last days, the end of the world. He says without much explanation that there is a restraining force or *katechon* (*Aufhalter*) that delays the appearance of Antichrist(s):

Let no man deceive you by any means: for that day shall not come, except there come a falling away first, and that man of sin be revealed, the son of perdition; Who opposeth and exalteth himself above all that is called God, or that is worshipped; so that he as God sitteth in the temple of God, shewing himself that he is God. Remember ye not, that, when I was yet with you, I told you these things? And now ye know what withholdeth [*katechon*] that he might be revealed in his time [*kairo*]. For the mystery of iniquity doth already work: only he who now letteth will let, until he be taken out of the way. (II Thessalonians 2: 3–7)

This is the enigmatic text that Tertullian applied to the Roman Empire around 200 CE, roughly a century before Constantine’s official Christianization. The theme of waiting, containing, warding off, and other apotropaic strategies has more general implications, and can be understood in such contexts as the Cold-War doctrine of containment, slowing global warming, resistance to economic change by entrenched institutional interests, or the struggles of those with aging bodies to mitigate processes of decay and degeneration. Paul is the first critic of accelerationism.

For Schmitt, the state legitimated in terms of this teaching is the emblem and central institution of the temporal regime that began with the coming of Christ and will end in the world’s last days as foretold in Apocalypse/Revelation:

The Christian empire was not eternal. It always had its own end in view. Nevertheless, it was capable of being a historical power. The decisive historical concept of this continuity was that of the restrainer: *katechon*. “Empire” in this sense meant the historical power to restrain the appearance of the Antichrist and the end of the present eon; it was a power that

withholds (*qui tenet*), as the Apostle Paul said in his Second Letter to the Thessalonians. (Schmitt 2003, pp. 59–60)

Katechontic political theology involves a very specific sense of temporality, one that helps to constitute the Christian core of *Weltgeschichte*, which Nietzsche saw as the dominant form of his age's temporal thought. Katechontic (and world-historical) political time contrast with the temporal consciousness of earliest Christianity, the community of Jesus' followers who believed that he had ushered in a new, messianic time.

In the struggle with Gnosticism the church developed a theory of time (as real and continuous rather than punctuated by absolutely abrupt revelations), a political structure (to combat heresy and order lives in the world), and an accommodation with the state (rather than dismissing it as merely an illusion of the fallen world). The logic of theology as well as the strategy for suppressing Gnosticism pointed the Church in the direction of organization, doctrine, and practice that acknowledged history as it made its peace with the state.

Christ and Antichrist are names having to do with time, more specifically with calculated time. If Christians begin their calendar with Jesus' birth they have also frequently attempted calculations of the world's end, signaled by the Antichrist's coming. These calculations began in earnest with the church father Hippolytus around 210 CE, calculations Nietzsche would almost certainly have discussed with Overbeck, who wrote his doctoral thesis on Hippolytus' treatise *On Christ and Antichrist*.

Hippolytus' originality was in providing arguments that claimed to render intelligible the deferral and delay of the second coming and the end of time, an increasing worry in the second and third centuries (Hippolytus, 1926; Overbeck, 1864). His greatest innovation was his redating of the final events to about five hundred years in the future. This opens up a time of waiting, expectation, and inevitable accommodation to the world in the time that remains. From his reading of Daniel Hippolytus deduced that there were still ten democracies and ten kingdoms yet to come, before the world's end. It is something like this time of waiting (*chronos*), which for Overbeck is both symptom and enabler of accommodation to worldly culture, and for Nietzsche a time that threatens to extinguish a vigilant watch for the opportunities (*kairoi*) offered by chance (BGE 274, Overbeck, 2005). Part IV of *Zarathustra* enacts a parody of the waiting which became basic to the Christian tradition. The theologian must be concerned to sublimate the various forms of what Walter Benjamin called *Jetztzeit* that characterized primitive Christianity, that amalgam of Gnostic salvation, Stoic *kairos*, and Jewish Messianic time. Eventually theology leads to the invention of world-history.

Katechontic time, the time of waiting and deferral has obvious political implications. With church and state established and coordinated, Christianity finds the basic lines of temporal life defined: the state, with the church's endorsement, resists the coming of Antichrist. History is now plotted in terms of a story of deferred redemption (*Erlösung*) with regular payments on the debt in the form of confession and penance (a structure that can be secularized through the mechanisms of credit and finance). Yet the time of the *katechon* is only one mode of medieval Christian thought about time and history. Ernst Kantorowicz made the important observation that "the Middle Ages were perhaps more aware than we are of the various categories or measures of time," and this might be extended to Nietzsche's thought, especially when he adapts such a paradigmatic medieval *topos* as the Antichrist (Kantorowicz 1985, p. 89). It is worth recalling that Zarathustra's lament about the shrinking, measured world and his announcement of eternal recurrence coincide with the global standardization of time that took hold in the early 1880s.

Historians of philosophical and religious thought, like Karl Löwith and Jacob Taubes, see the emerging tendency toward condensing the many varieties of temporality as stemming from the apocalyptic and eschatological commentaries and speculations of Joachim of Fiore, who elaborated a three stage conception of human history consisting of the epochs of God the Father, the Son, and the Holy Spirit (Löwith, 1960; Taubes, 2009). For Joachim the age of the Holy Spirit was to begin in 1200. Such critical studies lead Agamben to sharply distinguish messianic time (the time of the end) from eschatological time (the end of time) – a distinction already made by Overbeck. Messianic time is experience free of obsessive hope, regret, and nostalgia; it lives in an expanded present, not in waiting or expectation of a future state. Eschatological thought expects, awaits, and frequently attempts to predict the ultimate end. Messianic time is apolitical. Eschatological time requires an interim politics adapted to the specific character of the destined end. For Nietzsche, it was Paul, the evangelist and community organizer, who laid the foundations for eschatological time and its politics.

The Stoics criticized time experienced as mere waiting and deferral, a critique that can be applied to the church's conception of katechontic time as that during which governments ward off the coming of the Antichrist. Stoics aimed at eradicating hope and fear, both of which blind us to the lived experience of the moment and the readiness for real opportunity or *kairos* when it arises. The calculation of time, the measuring out of *chronos*, I have been suggesting, is one of Nietzsche's persistent themes. It contributes to making the earth small, furthers the regime of the last humans, and produces a general blindness to the unpredictable future and the fleeting but genuine opportunities offered by chance. Yet we might ask whether merely substituting one calendar for another



could be more than an ironic gesture if the primacy of calculation still goes unquestioned.

Perhaps it is not surprising then that apocalyptic thought tends to resurge in times that fearfully anticipate climate change, trans-national religious war, shortages of basic resources, new waves of migration and nomadism, as well as rapid and unpredictable technological transformations that penetrate deeply into all social relations. Unlike those who scour the Biblical texts for literal, all too literal, news of the last days, Nietzsche's donning of the Antichrist mask can be read most fruitfully as a way of asking now, at this date – is it early or late? – how we might begin to think earth's times in ways that do not foreclose being open to great events and great politics.

## Bibliography

- Agamben, Günter (2014): *Leviathans Rättsel/Leviathan's Riddle*. Translated by Paul Silas Peterson. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goethe, Johann Wolfgang (1961): *Faust*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Doubleday.
- Hartmann, Eduard von (1931): *Philosophy of the Unconscious*. Translated by W. C. Coupland. London: Kegan Paul.
- Hegel, Georg W. F. (1955): *Philosophy of History*. Translated by J. Sibree. New York: Dover.
- Hegel, Georg W. F. (1971): *Philosophy of Mind (Encyclopedia III)*. Translated by William Wallace. New York: Oxford University Press.
- Hippolytus of Rome (1926): "Refutation of All Heresies" and "Treatise on Christ and Antichrist." In: *The Anti-Nicene Fathers*, edited by Alexander Roberts and James Donaldson. New York: Charles Scribner's Sons, vol. 5, pp. 9–162 and 204–219.
- Kantorowicz, Ernst (1985): *The King's Two Bodies*. Princeton: Princeton University Press.
- Kaufmann, Walter (1974): *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. 4th ed. Princeton: Princeton University Press.
- Löwith, Karl (1960): *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Löwith, Karl (1967): *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Translated by David E. Green. New York: Anchor.
- McGinn, Bernard (2000): *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*. New York: Harper.
- Overbeck, Franz (1864): *Quaestionum Hippolytearum specimen [De Hippolyti libello de Antichristo]*. Dissertation Jena.
- Overbeck, Franz (1994–): *Werke und Nachlass*. Edited by Ekkehard W. Stegemann et al. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Overbeck, Franz (2005): *How Christian Is Our Present-Day Theology?* Translated by Martin Henry. London: Continuum.
- Ratzel, Friedrich (1882): *Anthropo-Geographie*. Stuttgart: J. Engelhorn.
- Schmitt, Carl (2003): *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Translated by G. L. Ulmen. New York: Telos Press.

- Schmitt, Carl (2005): *Political Theology*. Translated by George Schwab. Chicago: University of Chicago Press.
- Shapiro, Gary (2016): *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sommer, Andreas Urs (2000): *Friedrich Nietzsche's "Der Antichrist": Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel: Schwabe.
- Taubes, Jacob (2009): *Occidental Eschatology*. Translated by D. Ratmoko. Stanford: Stanford University Press.



Paul Bishop

# Goethe, Nietzsche, Varoufakis: Why Did the Greeks Matter – and Still Do?

**Abstract:** The formative influence of the Greeks on Nietzsche’s understanding of history and vision for Europe prompts Paul Bishop to examine Europe’s contemporary decadence, itself rooted in trends Nietzsche identified in late nineteenth-century Europe. Specifically, Bishop considers the significance of Nietzsche’s thought to economics, and applies it to an analysis of the European debt crisis, the economic collapse of Greece in the last decade and the predations of capitalism. He reflects upon the emphasis German officials placed on the debt and guilt of Greeks in negotiating with Greek officials and their insistence upon punishing austerity measures over arguably more rational alternatives.

## 1 Goethe on the Ancient Greeks

In conversation on 1 April 1827 Goethe told Johann Peter Eckermann that “not contemporaries and competitors ought to be the objects of study; but the great men of antiquity, whose works have for centuries received equal homage and consideration” (Eckermann 1998, p. 185). In this conversation, Goethe anticipates the argument that such later critics as Harold Bloom will subsequently advance in *The Anxiety of Influence* (1973), when he says to Eckermann: “Indeed, a man of really superior endowments will feel the necessity of this: need for an intercourse with great predecessors is the sure sign of a higher talent.” In short, Goethe’s advice to Eckermann is summed up in the following aphoristic form: “Study Molière, study Shakespeare; but, above all things, the old Greeks and always the Greeks” (Eckermann 1998, p. 185). But why should we study the Greeks?

Sometimes it is hard to suppress a feeling of nostalgia when reading Goethe’s injunction to Eckermann; for, if we no longer read the Greeks (see Hanson and Heath 2001), then Molière – also recommended by Goethe – has also disappeared from the curriculum of university French departments and, by and large, from the theatrical stage (although, curiously enough, Shakespeare seems to be holding up for now, if only for tourists visiting Stratford-upon-Avon). What Goethe was getting at in this conversation with Eckermann is clarified by his comments in an earlier one of 24 February 1824, which is really a small exercise in the comparative appreciation of artistic miniatures. Sparked off by a discussion of Goethe’s editorial work on the fifth volume of *Kunst und*

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-002>

*Alterthum* which included Eckermann's essay "Die drei Paria" and Goethe's critique of Byron's *Cain*, their conversation had turned to questions about sculpture and design.

Their conversation focused on an antique gem, one of a collection that Goethe had been given the previous day, and a more recent medal by the Berlin artist Heinrich Franz (or Henri François) Brandt (1789–1845). The design on the antique gem is described by Eckermann as follows:

I was enchanted by to observe the *naïveté* of the design. I saw a man who had taken a heavy vessel from his shoulder to give a boy drink. But the boy finds it is not bent down conveniently for him; the drink will not flow; and while he has laid both his little hands on the vessel, he looks up to the man, and seems to ask him to incline it a little more towards him. (Eckermann 1998, p. 41)

In his response to Eckermann, Goethe's comments on this ancient gem are extremely revealing about a much larger set of questions:

"Now, how to do you like that?", said Goethe. "We moderns," continued he, "feel well enough the beauty of such a perfectly natural, naïve *motif*; we have the knowledge of how such a thing is to be brought about, but we cannot do it; the understanding [*Verstand*] is always uppermost, and this enchanting grace [*Anmut*] is always wanting." (Eckermann 1998, p. 41)

Goethe's comments can best be understood in the context of a much larger set of questions about the nature of modernity, such as it has been discussed by the contemporary French philosopher and theologian, Bertrand Vergely.

As Vergely has suggested, there are two false pictures one can have about modernity: the first is to diabolize modernity, the second to is to declare it sacred (Vergely 2005, pp. 119–120). On this account, those who diabolize modernity respond to the tensions of the present moment by creating a nostalgia for a past which they idealize, and in so doing forget that there has never been innovation without tension, and that in the past there were the same tensions as there are for us today. By contrast, those who declare modernity sacred respond to the successes and triumphs of the present by idealizing the present, and in so doing forget that great things were achieved in the past, without which the innovations of today would never has seen the light of day (Vergely 2005, p. 120). In other words, modernity is a much more complex phenomenon than it is usually understood to be.

For what we have to grasp, Vergely insists, is that modernity began a long time before modernity (Vergely 2005, p. 120). In this sense, the first moderns were really the ancients, and this is an argument we find in Pascal and his *Préface sur le traité du Vide*:

Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres. (Pascal 1963, p. 232)

This passage recalls the famous expression, attributed by John of Salisbury to Bernard of Chartres, about “dwarfs standing on the shoulders of giants.” Pascal's point here is that the past is not something that is finished and over with the arrival of the modern world, but rather that it persists among us in thousands of different ways. In fact, C. G. Jung is someone who also makes this point: i. e., the ancients are not outside of us, in the past, but are still among us, today (cf. Vergely 2005, p. 121).

Yet if there is a Jungian aspect to the question of modernity, there is a Nietzschean one, too. For, as Vergely points out, in French the word *modernité* contains the word *mode*, or fashion (Vergely 2005, p. 9). Now while fashion or *le mode* is often regarded as something superficial, there is, Vergely argues, something profound about it. Drawing on the work of the French philosopher and musicologist Vladimir Jankélévitch, Vergely notes that the word *mode* alludes to the idea of *manière*. The *mode* or fashion of something is its “modality,” or its manner of being a thing, i. e., the way or means it has of manifesting itself or coming into appearance. And without a manner of being, a thing has no (real) being at all (Vergely 2005, p. 9)!

Herein lies the profundity of appearance and coming into appearance (as the French poet Charles Baudelaire, Vergely assures us, understood well). And herein too lies the reason why the sensible world or the phenomenal world was, for Baudelaire, so exciting. For, according to Baudelaire, the whole of modernity explored the phenomenal world of appearance, of the surface and of the body (Vergely 2005, pp. 9–10). At this point there come to the surface the mystery of creation and creativity, something which rises to the surface from the depths. Or as another French poet, Paul Valéry, put it, resuming in a phrase this characteristic of modernity: “Ce qu'il y a de plus profond en l'homme, c'est la peau” (Valéry 1932, p. 21).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> As Georges Canguilhem has pointed out in his “Présentation” to *Anatomie d'un épidémiologue: François Dagonet* (1984), the same idea is expressed later in *L'idée fixe* when Valéry says, “La profondeur est insignifiante” (1932, p. 24), as well as in the statement, “L'homme n'est homme qu'à la surface” (*Cahier B 1910*, p. 39); cited in Canguilhem et al. 1984, p. 10). Or as François Dagonet himself puts it, “Avec le vivant, le cutané prend une importance sans égale” (Dagonet 2007, p. 19). This view goes back at least as far as the Romantic poet Victor Hugo, who declared: “La forme c'est le fond amené à la surface” (*Pour une théorie des formes*, p. 10; cited in Canguilhem et al. 1984, p. 9).

In Vergely's words, to create is to produce, that is, to bring to the light of day and to the surface something that had been hidden: hence the modern world's celebration of surface, space, light (Vergely 2005, p. 10). This argument recalls Nietzsche's famous words in his preface to *The Gay Science*: "The Greeks were superficial out of profundity" (GS Preface 5). And this dictum brings us back to Goethe's conversation with Eckermann and to the moment in it when, as if in agreement with Nietzsche, Goethe draws Eckermann's attention – and, thanks to his transcription of this conversation, subsequently ours – to this particular medal by Brandt, a Swiss-born medal designer who was active in Berlin.

The medal shows a scene representing Theseus taking the arms of his father from under a stone. (Before the birth of Theseus, his father had left a sword and a pair of sandals under a great stone, to be claimed when the boy had grown sufficiently in strength to lift it; a detail depicted by Castiglione in a print, entitled "Theseus Finding the Arms of his Father" (c. 1640–1650), in the British Museum.) Goethe and Eckermann regard Brandt's work with a critical eye:

The attitude had much that was commendable, but we found the limbs not sufficiently strained to lift such a burden. It seemed, too, a mistake for a youth to have the arms in one hand while he lifted the stone with the other; for, according to the nature of things, he would first roll aside the heavy stone, and then take up the arms. (Eckermann 1998, p. 41)

By way of drawing an explicit contrast, Goethe requests that his servant, Karl Stadelmann, bring him the collection of ancient gems he had brought back with him from Italy. On one of these gems, Goethe and Eckermann found exactly the same subject – but treated in a completely different way:

I then saw the same subject, treated by an old Greek – and how different it was! The youth was exerting his whole strength upon the stone, and was equal to the task; for the weight was already visibly overcome, and the stone was raised to that point where it would soon be cast aside. All his bodily powers were directed by the young hero against the heavy mass; only his looks were fixed on the arms which lay beneath. (Eckermann 1998, p. 42)

This episode reveals much that Goethe and Nietzsche have in common in their relation to the ancient Greeks; and, in turn, this question of Goethe's attitude to the Greeks informs the difficult question of Goethe's reception by Nietzsche.

Oddly, this reception remains, in some respects, a controversial topic, despite or because of Nietzsche's interest in shared points of autobiographical detail with Goethe, such as the fact that both of them studied in Leipzig (Bishop and Stephenson 2005; von Seggern 2005). In fact, Nietzsche's matriculation at the university in Leipzig took place on the same date that, a hundred years earlier, Goethe had become a student there: in his "Retrospective View," Nietzsche

records the fact with great satisfaction: “I cannot say what a refreshing effect this coincidence had on me” (BAW 3, p. 295). In later years, Nietzsche even claimed to be a descendant of Goethe: in one of his drafts for §3 of “Why I Am So Wise” in *Ecce Homo*, he wrote that his paternal grandmother, Erdmuthe Dorothea Nietzsche, née Krause (1778–1856), had belonged to the circle around Goethe in Weimar, and he identified her with the figure of Muthgen, mentioned in Goethe’s diary (KSA 14, p. 472). Nietzsche himself was well aware, from his own investigations at the Goethe-Archive in Weimar, that this lineage could not be taken seriously, and Julian Young has suggested that “since Goethe was his greatest hero, his paradigm of mental health, a personal connection – perhaps he even entertained the possibility of Goethe’s blood flowing in his own veins – would have been,” for Nietzsche, “a great joy” (Young 2010, p. 455; cf. KSA 9, 12[52], p. 585).

Yet surely we should read the notion of a relation to Goethe not in a biological but in an intellectual or cultural sense: after all, Goethean themes persist in Nietzsche’s writing throughout his life. For instance, a remark made by Goethe (in a letter to Charlotte von Stein of 3 March 1785, and noted by Nietzsche in the winter of 1872–1873) (KSA 7, 24[8], p. 563), that “the *causa finalis* of global and human action is dramatic poetry” (Goethe 1962–1967, vol. 1, p. 473) anticipates the central argument of *The Birth of Tragedy* (*Die Geburt der Tragödie*) that the world can only be justified aesthetically (BT 5).

Now, it is true that, in *Twilight of the Idols*, Nietzsche takes Goethe to task precisely for his attitude toward the ancient Greeks, in contradistinction to what he (i. e., Nietzsche) “owes” to the ancients:

We are affected quite differently when we probe the concept “Greek” which Winckelmann and Goethe constructed for themselves and find it incompatible with that element out of which Dionysian art evolved – the orgy. I have, in fact, no doubt that Goethe would have utterly excluded anything of this kind from the possibilities of the Greek soul. *Consequently Goethe did not understand the Greeks.* (TI Ancients 4)

And yet, in another conversation with Eckermann, this time on 4 February 1829, Goethe had numerous comments to make precisely about the role of sensuous (*Sinnlichkeit*) in art. True, the context of these remarks is almost as far removed as one could imagine from an orgy. For Goethe is discussing an etching by J. de Vischer of a work by Adriaen van Ostade (1610–1685), a Dutch Golden Age painter of genre works, entitled *Good Man and Good Wife*. Eckermann describes the scene it depicts as follows:

I saw the interior of a peasant’s dwelling; with kitchen, parlour, and bedroom, all in one. Man and wife sat opposite one another; the wife spinning, the husband weaving yarn, a



child at their feet. In the background was a bed, and everywhere there was nothing but the rudest and most necessary household utensils. The door led at once into the open air. This idea of a happy marriage in a humble condition was perfectly conveyed by this engraving; comfort, content, and a certain luxuriance in the loving emotions of matrimony, were expressed in the faces of both man and wife as they looked upon one another. (Eckermann 1998, p. 288)

As already noted, this scene is far removed indeed from a Dionysian orgy! And yet in his comments on this engraving, what Goethe chooses to emphasize is precisely its sensuousness (*Sinnlichkeit*). For when Eckermann exclaims, “The longer we look at this picture, [...] the happier we feel,” Goethe explains this response by having recourse to the notion of “the charm of sensuousness” (*der Reiz der Sinnlichkeit*). And, according to Goethe, the charm of sensuousness is something “with which no art can dispense, and which reigns in subjects of this kind. In works of a higher kind, when the artist goes into the ideal, it is difficult to keep up the proper degree of sensuousness, so as not to become dry and cold” (Eckermann 1998, p. 288)

Referring to two of his early dramas, *Iphigenia auf Tauris* and *Torquato Tasso*, Goethe claimed that these works were successful precisely because he had been “young enough to penetrate and animate the ideal of this [material] with sensuous feeling” (Eckermann 1998, p. 288). In fact, Goethe even went so far as to place all his later works under the sign of sensuousness (*Sinnlichkeit*): “Now, such ideal subjects would no longer be suited to me, and I do right in selecting those whose material already contains some sensuousness” (Eckermann 1998, p. 288).

It is helpful to see Nietzsche’s reception of Goethe in the light of the broader reception, of which Nietzsche was very well aware, of the reception of Greece by Germany (Butler 1935; Trevelyan 1942; Valdez 2014). And this reaction and response in German culture to Greek culture has become a pressing issue in recent times, given the tense relations that exist today between Greece and Germany, which go back to the Greek debt crisis that began in 2009, triggered by the global financial crisis of 2007–2008, and reached a highpoint in the summer of 2015, about six months after the election victory of the political party, Syriza, and the new government under Alexis Tsipras, in which Varoufakis was appointed Finance Minister. The Greek debt crisis is just one aspect of a wider European debt crisis, which has been seen by some commentators as a crisis of capitalism itself (Mason 2015).

Although Nietzsche is not usually considered to be an economic thinker, in some respects he is a profound thinker, and arguably one of the greatest critics of capitalism. In fact, shortly before the financial crisis of 2007–2008 and the ensuing global economic turndown, two studies had appeared on Nietzsche and

economics (Backhaus and Drechsler 2006; Sidgwick 2007). At various points in his writings, Nietzsche casts a skeptical eye at the effects of living in a capitalist world. In his unpublished fragments from 1869 to 1870, for instance, Nietzsche observes that “the division of labour is a principle of barbarism, being mastered by mechanism” (KSA 7, 3[44], p. 73). Then again, in his polemic against David Friedrich Strauss in the first of his *Untimely Meditations*, Nietzsche takes exception to a passage from Strauss’s *Der alte und der neue Glaube (The Old Faith and the New)* (1872) and responds: “Of what consolation could it be to the worker within this machine to know that this oil is being poured on to him while the machine continues to hold him in its grip?” (UM I 6). Equally, in “On the Uses and Disadvantages of History for Life,” Nietzsche regrets –

the need to make use of the jargon of the slave-owner and the employer of labour to describe things which in themselves ought to be thought of as free of utility and raised above the necessities of life; but the words “factory,” “labour market,” “supply,” “making profitable,” and whatever auxiliary verbs egoism now employs, come unbidden to the lips when one wishes to describe the most recent generation of men of learning. (UM II 7)

In a lengthy aphorism in the section *The Wanderer and his Shadow* in the second volume of *Human, All Too Human*, Nietzsche asks the question: “Can property be reconciled with justice?,” and he concludes:

If property is henceforth to inspire more confidence and become more moral, we must keep open all the paths to the accumulation of *moderate* wealth through work, but prevent the sudden or unearned acquisition of riches; we must remove from the hands of private individuals and companies all those branches of trade and transportation favourable to the accumulation of *great* wealth, thus especially the trade in money – and regard those who possess too much as being as great a danger to society as those who possess nothing. (WS 285)

In *Dawn* 206, Nietzsche took it upon himself to advise the workers, whom he describes as “the impossible class,” on their strategy for the future:

To the devil with the belief that higher payment could lift them from the *essence* of their miserable condition – I mean their impersonal enslavement! To the devil with the idea of being persuaded that an enhancement of this impersonality within the mechanical operation of a new society could transform the disgrace of slavery into a virtue! To the devil with setting a price on oneself in exchange for which one ceases to be a person and becomes a part of a machine! (D 206)

As an academic and a scholar, Nietzsche would have been surprised to learn that, in the twenty-first century, it would be possible to talk about “aligning one’s personal objectives with those of the university” – or perhaps, given his scorching critique of academic life, he would not have been surprised at all.

In the rest of this aphorism from *Dawn*, Nietzsche has the following advice for the workers:

The workers of Europe ought henceforth to declare themselves *as a class* a human impossibility and not, as usually happens, a somewhat harsh and inappropriate social arrangement; they ought to inaugurate within the European beehive an age of a great swarming-out such as has never been seen before, and through this great act of free emigration in the grand manner protest against the machine, against capital, and against the choice now threatening them of being *compelled* to become either the slave of the state or the slave of a party of disruption. (D 206)

In fact, in the first volume of *Human, All Too Human* Nietzsche has words that could well apply to each and every one of us today: “As at all times, so now, too, men are divided into slaves and the free; for he who does not have two-thirds of his day to himself is a slave, let him be what he may say otherwise: statesman, businessman, official, scholar” (HH I 283).

Nietzsche was a keen observer of the effects of modernization. In the second volume of *Human, All Too Human*, for example, he remarks that “the press, the machine, the railway, the telegraph are premises whose thousand-year conclusion no one has yet dared to draw” (WS 278). Then again, in an aphorism of *The Gay Science* entitled on “Leisure and idleness,” he notes: “One thinks with a watch on one’s hand, even as one eats one’s midday meal while reading the latest news of the stock market; one lives as if one always ‘might miss out on something’” (GS 329). Here Nietzsche anticipates with great accuracy the way in which social media and the fear of “missing out” transforms or distorts everyday life. Even more poignant are Nietzsche’s words, when he laments: “How frugal our educated – and uneducated – people have become regarding ‘joy’! How they are becoming increasingly suspicious of all joy! More and more, *work* enlists all good conscience on its side; the desire for joy already calls itself a ‘need to recuperate’ and is beginning to be ashamed of itself” (GS 329).

Nietzsche’s critique echoes Goethe’s own misgivings about the consequences of the industrial revolution, and it has been argued by Hans C. Binswanger and Kirk R. Smith that Goethe, together with Paracelsus, was one of the “founding fathers” of environmental health (Binswanger and Smith 2000). In fact, in his monograph, *Money and Magic: Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe’s “Faust”*, Binswanger argues that, viewed through the lens of economics, Goethe’s famous dramatic poem constitutes a timely warning about the dangers of an obsessive pursuit of wealth at all costs (Binswanger 1994; cf. Binswanger, Faber, and Manstetten 1990).

Just as the narrative dynamic in *Faust: Part Two*, Act 1, foregrounds and satirizes the problem of debt and modern solutions to this problem, so Nietzsche

focuses in *On the Genealogy of Morals* on the question of debt and *Schuld*, in the course of which he explores the complex interrelationship between *Schuld* as a moral issues and as financial issue. The entire question of debt has been explored by the social anthropologist David Graeber, who has examined its relation with human relations and social institutions. In *Debt: The First 5,000 Years*, Graeber argues that state-sponsored violence plays a crucial role in imposing a system of debt, and he notes the significance of Nietzsche in establishing the insight that buying and selling (and, along with them, debt) precede all other forms of human relationship (Graeber 2011, pp. 76–80 and 336).<sup>2</sup> In this and other ways, Nietzsche turns out to be remarkably relevant to understanding the contemporary economic and financial situation, especially in the light of the recent experiences of the Greeks – the modern ones, not the ancient ones – in their ongoing debt crisis and the broader crises of the Euro and indeed (especially in the light of Brexit) of the European Union itself.

## 2 On the Genealogy of Morals, II

In the second essay of *On the Genealogy of Morals*, Nietzsche propounds the view that “the major moral concept” of *Schuld*, i. e., guilt, has “its origin in the very material concept” of *Schulden*, i. e., debts (GM II 4). What we find here is, of course, a typically Nietzschean move: explaining the ideal and the transcendent in terms of the material and the immanent.

For Nietzsche, the explanation of the desire for punishment (to give it as well as to receive it) is rooted in “in the contractual relationship between *creditor* and *debtor*, which is as old as the idea of ‘legal subjects’ and in turn points back to the fundamental forms of buying, selling, barter, trade, and traffic” (GM II 4). In this way, Nietzsche tries to explain the relation between, on the one hand, “contractual relationships,” “promises,” “guarantees,” and “obligations,” and, on the other, “severity, cruelty, and pain” (GM II 4). What the debtor promises the creditor is not just something he possesses – such as his body, his wife, his freedom, his life, or even (in the case of the ancient Egyptians) his bliss after death – but ultimately a kind of pleasure, “the pleasure of being allowed to vent [one’s] power freely upon [someone] who is powerless, the voluptuous pleasure ‘*de faire le mal pour le plaisir de le faire*’ [Mérimeé 1874, p. 8], the enjoyment of violation” (GM II 5). Thus “the moral conceptual world of ‘guilt,’ ‘conscience,’ ‘duty,’ ‘sa-

---

<sup>2</sup> I am grateful to Gary Shapiro for this reference and for our discussions about some of ideas in this paper.

credness of duty” had its origin in “the sphere of legal obligations,” and so “its beginnings were, like the beginnings of everything great on earth, soaked in blood thoroughly and for a long time” (GM II 6).

Central to Nietzsche’s enquiry is the link between guilt and suffering, between *Schuld* and *Leid*. For how, Nietzsche asks, can suffering balance *Schulden*, be they debts or guilt? The answer is, for Nietzsche (and *a fortiori* for the reader) an uncomfortable one: it involves the notion that *making* someone suffer is “in the highest degree pleasurable” (GM II 6); to put it another way, it involves the idea that making someone suffer constitutes “a genuine *festival*.”

To be sure, Nietzsche concedes that this theory is only being advanced as “a conjecture”; nevertheless, he finds it impossible to resist the conclusion that “*cruelty* constituted the great festival pleasure of more primitive men and was indeed an ingredient of almost every one of their pleasures” (GM II 6). For evidence to support this proposition, Nietzsche turns to three sources: first of all to himself, citing BGE 229, as well as D 18, D 77, and D 113. In these passages, Nietzsche discusses “the ever-increasing spiritualization and ‘deification’ of cruelty which permeates the entire history of higher culture (and in a significant sense actually constitutes it)” (GM II 6). Second, he turns to Spinoza and to the notion of *sympathia malevolens*.<sup>3</sup> One should note, however, that this phrase is not actually used by Spinoza, and it has been suggested that the source of this pseudo-Spinozistic formulation is Harold Høffding’s *Philosophy of Religion*, Part IV.D. (Wollenberg 2015, p. 68, n. 15), yet the notion of “disinterested malice” goes to the heart of Nietzsche’s argument about “how innocently their thirst for cruelty manifested itself” (GM II 6). Third, he cites an incident from Cervantes’ novel, *Don Quixote*:

Consider, for instance, Don Quixote at the court of the Duchess. Today we read *Don Quixote* with a bitter taste in our mouths, almost with a feeling of torment, and would thus seem very strange and incomprehensible to its author and his contemporaries: they read it with the clearest conscience in the world as the most cheerful of books, they laughed themselves almost to death over it. (GM II 6)

In short, Nietzsche’s entire argument can be summarized in the form of an aphorism – “To see others suffer does one good, to make others suffer even more: this is a hard saying but an ancient, mighty, human, all-too-human principle to which even the apes might subscribe” – and an accompanying exclamation: “Without cruelty there is no festival: thus the longest and most ancient part

---

<sup>3</sup> Compare with the extensive discussion later in this essay, citing *Ethics*, part 3, proposition 18, scholium 1 (GM II 15).

of human history teaches – and in punishment there is so much that is *festive!*” (GM II 6).

Although the extent to which Nietzsche regards economics as fundamental to our human nature is often overlooked, nevertheless he is explicit on this point in GM II 8. Here he reaffirms his central argument that “the feeling of guilt, of personal obligation, had its origin [...] in the oldest and most primitive personal relationship, that between buyer and seller, creditor and debtor” (GM II 8). Why is this relationship the oldest and the most primitive? Because, Nietzsche tells us, “it was here that one person first encountered another person, that one person *measured himself* against another” (GM II 8). Here Nietzsche takes Protagoras’s famous saying, “Man is the measure of all things,” and gives it an immanent and economic twist. On Nietzsche’s account, Man is the measure of all other men, as the etymological root of the German word “Menschm” i. e., *manas*, suggests: “No grade of civilization, however low, has yet been discovered in which something of this relationship has not been noticeable. Settling prices, determining values, contriving equivalences – these preoccupied the earliest thinking of man to so great an extent that in a certain sense they constitute thinking *as such*” (GM II 8).<sup>4</sup>

For Nietzsche, economic activity lies at the foundations of our sense of self – and the sense of otherness:

Buying and selling, together with their psychological appurtenances, are older even than the beginnings of any kind of social forms of organization and alliances: it was rather out of the most rudimentary form of personal legal rights that the budding sense of exchange, contract, guilt, right, obligation, settlement, first *transferred* itself to the coarsest and most elementary social complexes (in their relations with other similar complexes), together with the custom of comparing, measuring, and calculating power against power. (GM II 8)

In this passage, a number of Nietzschean themes emerge and are combined: for instance, the emphasis on “the feeling of superiority” (cf. “One must be superior to humankind in force, in *loftiness* of soul – in contempt ...” [A Foreword]); the emphasis on the *psychological* dimension of experience (cf. psychology is “the queen of the sciences” and “the path to the fundamental problems” [BGE 23]); and the emphasis on *power*, for the notion of the will-to-power is clearly present in Nietzsche’s thinking here.

---

<sup>4</sup> Compare with Zarathustra’s insight that “all life is dispute over taste and tasting!” (Z II Sublime).

This economic model serves Nietzsche as his explanatory model for society (or, as he calls it here, *das Gemeinwesen*) as a whole, and he claims that “the community [...] stands to its members in that same vital basic relation, that of the creditor to his debtors” (GM II 9). Consequently, there is not only an economic, but also a social dimension to the answer to the question: “What will happen if this pledge is broken?” From the perspective Nietzsche is advancing, the lawbreaker and the wordbreaker are both on the same level – and the costs of breaking the law and breaking one’s word are correspondingly high:

The lawbreaker is a debtor who has not merely failed to make good the advantages and advance payments bestowed upon him but has actually attacked his creditor: therefore, he is not only deprived henceforth of all these advantages and benefits, as is fair – he is also reminded *what these benefits are really worth*. The wrath of the disappointed creditor, the community, throws him back again into the savage and outlaw state against which he has hitherto been protected – it thrusts him away – and now every kind of hostility may be vented upon him. (GM II 9)

As the power of society or the *Gemeinwesen* increases, however, so does the degree of danger and destructiveness posed by the individual transgressor; rather than being exposed to universal anger, the individual is now protected from this anger (cf. the German phrase, *in Gewahrsam nehmen*). The stronger and more self-confident the community, the more moderate its penal law, or so Nietzsche argues; which is something to think about when debating the death penalty.

As always, Nietzsche maps the changes in power onto the changes in consciousness. Might a society (now Nietzsche uses the word *die Gesellschaft*) become so powerful, he asks, that it can let its transgressors go unpunished? Might the form of justice that began by asserting, “everything is dischargeable, everything must be discharged,” end up – as, so Nietzsche says, every good thing on earth does – by *overcoming itself* (*sich selbst aufhebend*)? Might precisely this self-overcoming of justice (*diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit*) be the origin of mercy (*Gnade*)? On this account, mercy is “the privilege of the most powerful individual” or rather a state described by Nietzsche as *sein Jenseits des Rechts*, “his – beyond the law” (GM II 10).

At this point, we have arrived at another core Nietzschean theme – the problem of revenge, reflected in D 202:

What a relief it would be for the general feeling of life if, together with the belief in guilt, one also got rid of the old instinct for revenge, and even regarded it as a piece of prudence for the promotion of happiness to join Christianity in blessing one’s enemies and to do

good to those who have offended us! Let us do away with the concept sin – and let us quickly send after it the concept punishment!<sup>5</sup>

Or as Zarathustra declares in the discourse entitled “Of the Tarantulas”: “That humankind might be delivered from revenge, that is for me the bridge to the highest hope” (Z II Trantula)! In GM II 11, Nietzsche explains that, in so arguing, he is repudiating attempts to seek the origin of justice in resentment (is Nietzsche here thinking of Paul Rée...?). Nietzsche rejects any attempts to “sanctify revenge [Rache] under the name of justice [Gerechtigkeit],” especially those attempts along lines that argue “as if justice were at bottom merely a further development of the feeling of being aggrieved,” and seek to “rehabilitate not only revenge but all reactive affects in general” (GM II 11). (One might recall Nietzsche’s interest elsewhere in the figure of Dike, the goddess of justice).

Against Eugen Dühring (1833–1901), Nietzsche’s chief target in this section, he argues:

On the average, a small dose of aggression, malice, or insinuation certainly suffices to drive the blood into the eyes – and fairness out of the eyes – of even the most upright people. The active, aggressive, arrogant man is still a hundred steps closer to justice than the reactive man; for he has absolutely no need to take a false and prejudiced view of the object before him in the way the reactive man does and is bound to do. For that reason the aggressive man, as the stronger, nobler, more courageous, has in fact also had at all times a *freer* eye, a *better* conscience on his side: conversely, one can see who has the invention of the “bad conscience” on his conscience – the man of *ressentiment!* (GM II 11)

Time and again, Nietzsche insists in the distinction between the “origin” (*Ursprung*) and “purpose” (*Zweck*) of punishment (Foucault 1984); and he criticizes other practitioners of the genealogical method in this area (again, probably Paul Rée).

Here is, on Nietzsche’s account, the *wrong way to go about doing genealogy*.

First, one should be naïve, using the term in its conventional, i. e., not the specifically Schillerian, sense of the word. Second, one should seek out some “purpose” in punishment, e. g., revenge or deterrence. And third, one should

---

5 Cf. the conclusion to this aphorism with its quotation from Wernher der Gartenaere, *Meier Helmbrecht*: “[...] [A]s yet we have no quiet groups of people pledged to renounce the use of the courts and codes of punishment; no thinker has yet had the courage to evaluate a society or an individual according to how many parasites it can endure, nor has there yet been a founder of a state who has wielded the ploughshare in the spirit of that generous and mild-hearted dictum: ‘if thou wouldst cultivate the land, cultivate it with a plough: then the bird and the wolf who follow behind the plough shall rejoice in thee – *all creature shall rejoice in thee!*’” (D 202).



place this purpose at the beginning as the “cause of the origin,” i. e., the *causa fiendi*, of punishment. For Nietzsche, however, the “purpose of law” is, in fact, the very last thing to which one should have recourse in a history of the origin of law! Instead, Nietzsche argues that there is no proposition more important than the following one: in his words, “the cause of the origin of a thing and its eventual utility, its actual employment, lie worlds apart” (GM II 12).

Instead, Nietzsche argues, we must learn to see the world through the prism of the will-to-power; and so we have arrived at Nietzsche’s core insight (Schrift 1990, pp. 181–194):

Whatever exists, having somehow come into being, is again and again reinterpreted to new ends, taken over, transformed, and redirected by some power superior to it; all events in the organic world are a subduing, a *becoming master*, and all subduing and becoming master involves a fresh interpretation, an adaptation through which any previous “meaning” [*Sinn*] and “purpose” [*Zweck*] are necessarily obscured or even obliterated. (GM II 12)

In other words, Nietzsche is contending that it would be a big mistake to believe that punishment was devised for punishing. Rather, the entire concept of punishment must be seen in terms of the logic of the will-to-power:

Purposes and utilities are only *signs* that a will to power has become master of something less powerful and imposed upon it the character of a function; and the entire history of a “thing” [*eines “Dings”*], an organ, a custom can in this way be a continuous sign-chain [*Zeichen-Kette*] of ever new interpretations and adaptations whose causes do not even have to be related to one another but, on the contrary, in some cases succeed and alternate with one another in a purely chance fashion. (GM II 12)

The rest of this paragraph is taken up with a development of the doctrine of the will-to-power, for “the essence of life,” he says, is “its *will to power*,” and “the essential priority of the spontaneous, aggressive, expansive, life-giving forces that give new interpretations and directions, although ‘adaptation’ follows only after this” (GM II 12).

One should note that Nietzsche’s target here switches to what he calls “the democratic idiosyncrasy” – specifically, he cites the critique made of the approach of Herbert Spencer (1820–1903), the English philosopher and so-called “Social Darwinist,” by the English biologist and Darwinist writer, Thomas Henry Huxley (1825–1895), who described Spencer’s work as “administrative nihilism” – a telling phrase in the context of our own experience of what Theodor W. Adorno called the totally administered society.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> The *Kommentar* in the KSA says of this reference that its source is unknown, but Nietzsche

### 3 Excursus 1: Nietzsche’s Anticipation of Freud and Jung

In the remainder of the second essay, Nietzsche draws out the implications of his core argument about debt and guilt. In 13, he tackles the concept of punishment from its “enduring” aspect and its “fluid” aspect; in 14, he discusses how punishment is “overdetermined” (*überladen*) by various uses or utilities; and in 15, Nietzsche analyses a passage from Spinoza’s *Ethics* (part 3, proposition 18, scholium 1). In 16, Nietzsche describes the process of “the *internalization* of man,” i. e., how “all instincts that do not discharge themselves outwardly *turn inward*,” with astonishing results: namely, “the existence on earth of an animal turned against itself, taking sides against itself, was something so new, profound, unheard of, enigmatic, contradictory, and *pregnant with a future* that the aspect of the earth was essentially altered” (GM II 16). In 17, Nietzsche (in one of his most notorious – and most notoriously misunderstood – passages) describes “the state” as “some pack of blond beasts of prey, a conqueror and master race” (GM II 17). In 18, citing Goethe’s expression about the “labyrinth of the breast” (cf. Goethe’s poem, “An den Mond”), Nietzsche considers the relevance of his argument for aesthetics. And in 19, Nietzsche returns to his historical or prehistorical perspective.

Within this perspective, Nietzsche raises a question of a kind that would shortly occupy Freud in his *Totem and Taboo* (1913) and, to an even greater extent occupy Jung (Easter 2016; Jung 2011), that is, the question of the ancestor. Now ancestor-worship is not usually regarded as a key attribute of Nietzsche’s thought but, as we have seen with economics, for some reason it has been easy to overlook these aspects of his work. “Within the original tribal community,” Nietzsche writes (emphasizing that he is talking about primeval or archaic times, *Urzeiten*), “the living generation always recognized a juridical duty toward earlier generations,” especially “the earliest [generations], which had founded the tribe” (GM II 19). This was, Nietzsche emphasizes, no “merely sentimental obligation” or *eine blossе Gefühls-Verbindlichkeit* – something which, he insists, probably never existed “for the greater part of human history.” For “the conviction reigns,” he continues, “that it is only through the sacrifices and accomplishments of the ancestors that the tribe *exists* – and that one has to *pay them back*

---

must be alluding to Thomas Henry Huxley’s notion of “administrative nihilism,” defined as “the belief in the efficacy of doing nothing” (Huxley 1872, p. 69)? For further discussion, see Graff 2001.

with sacrifices and accomplishments.” In so doing, he argues, “one thus recognizes a *debt* that constantly grows greater, since these forbearers never cease, in their continued existence as powerful spirits, to accord the tribe new advantages and new strength” (GM II 19).

Is it, Nietzsche asks, in vain to try and repay such debt? After all, what can one actually give them in return? One can give them “sacrifices (initially as food in the coarsest sense), feasts, music, honours; above all, obedience” – but the nagging question remains, can one ever give them enough? The suspicion that, in fact, one cannot grows larger and larger: on occasion, it leads to “a wholesale sacrifice, something tremendous in the way of repayment to the ‘creditor’ (the notorious sacrifice of the first-born, for example; in any case blood, human blood)” (GM II 19).<sup>7</sup> At this point Nietzsche unfurls a kind of infernal logic which must surely have inspired Freud when writing his *Totem and Taboo*.

On this account, the *fear* of the ancestor, his power, and the sense of indebtedness to him, all grow in proportion to the increase in the power of the tribe. (One might recall Nietzsche’s argument above about a weak society having to punish, a strong society being able to forgive.) As the tribe declines, so the fear of the spirit of its founder diminishes. By contrast, the ancestors of the most powerful tribes acquire a monstrous dimension that they acquire characteristics of a divine uncanniness (*Unheimlichkeit*) and unimaginability (*Unvorstellbarkeit*), so that “in the end the ancestor must necessarily be transfigured into a *god*” (*der Ahnherr wird zuletzt nothwendig in einen Gott transfigurirt*) (GM II 19). Is this, Nietzsche tentatively asks, the origin of the gods, an origin (*ein Ursprung*) out of *fear* (*aus Furcht*) ...? At this point the two meanings of the word *Schuld*, debt and guilt, collide or coincide.

Simultaneously two other things collide or coincide: on the one hand, the concepts “good’ and ‘bad,” inherited from the tribal nobility, and, on the other, “the burden of still unpaid debts [...] inherited, along with the tribal and family divinities [...], and of the desire to be relieved of them” (GM II 19). At the root of civilization, Nietzsche argues (again anticipating Freud), lies *das Schuldgefühl* – or “the guilty feeling of indebtedness,” as Walter Kaufmann translates it:

The entire history of ethnic struggle, victory, reconciliation, fusion, everything that precedes the definitive ordering of rank of the different national elements in every great racial synthesis, is reflected in the confused genealogies of their gods, in the sagas of the gods’ strug-

---

7 Here Nietzsche touches explicitly on a question which is, in some respects, *the* main question of nineteenth-century anthropology and, in turn, twentieth-century philosophy alike – the question of sacrifice (Keenan 2005).

gles, victories, and reconciliations; the advance toward universal empires is always also an advance toward universal divinities; despotism with its triumph over the independent nobility always prepares the way for some kind of monotheism. (GM II 20)

At the apogee (or, if one prefers, at the low point) of this development stands the Christian conception of the deity. Once again, one cannot help but think of Freud's analysis in *Totem and Taboo* when reading the following argument. "The *aim* now is to turn back the concepts 'guilt' [*Schuld*] and 'duty' [*Pflicht*]" – but against whom? Against the "debtor," that is, against Adam ("original sin," "unfreedom of the will," "diabolizing of nature"), but ultimately against the "creditor," that is, against God Himself:

God himself sacrifices himself for the guilt of humankind, God himself makes payment to himself, God as the only being who can redeem [*ablösen*] humankind from what has become unredeemable [*unablösbar*] for humankind itself – the creditor sacrifices himself for his debtor, out of *love* [...], out of love for his debtor! (GM II 21)

Here, in Nietzsche's words, is "sickness, beyond any doubt, the most terrible sickness that has ever raged in man," and as a consequence, he exclaims: "Too long, the earth has been a madhouse!" (GM II 22). Over against this Christian conception of God Nietzsche expresses a lingering fondness for what he describes as "nobler uses for the invention of gods" reflected in the *Greek gods*. These Greek gods, in Nietzschean terms, are "reflections of noble and autocratic individuals, in whom *the animal* in humankind felt deified and did *not* lacerate itself, did *not* rage against itself" (GM II 23).

In parenthesis, one might note how close Nietzsche comes here to Jung's later ambition for psychoanalysis, as expressed in his letter of 11 February 1910 to Freud:

I think we must give [psychoanalysis] time to infiltrate into people from many centres, ever so gently to revivify among intellectuals a feeling for symbol and myth, ever so gently to transform Christ back into the soothsaying god of the vine, which he was, and in this way to absorb those ecstatic instinctual forces of Christianity for the *one* purpose of making the cult and the sacred myth what they once were – a drunken feast of joy where humankind regained the ethos and holiness of an animal. (Freud and Jung 1988, p. 294)

And this was, according to Jung, "the beauty and purpose of classical religion" – a beauty and a holiness which from, Jung adds in a thoroughly Nietzschean vein, "God knows what temporary biological needs has turned into a Misery Institute" [Freud and Jung 1988, p. 294]!

For Nietzsche, the ancient Greeks represented and – in this respect, one senses, the classical philologist in Nietzsche never fully died – continue to rep-

resent the antithesis of Christianity: with their gods, the Greeks “warded off the ‘bad conscience’”; with their gods, the Greeks “rejoiced in their freedom of soul”; and in this respect this use of their gods by the Greeks was “the very opposite of the use to which Christianity put its God” (GM II 23). To illustrate his thinking, Nietzsche quotes a passage from the beginning of the *Odyssey* (book 1) where Zeus addresses the immortals. Recalling the figure of Aigisthos, the cousin of Agamemnon and lover of Clytemenestra; after killing his uncle, Atreus, Aigisthos became king of Mycenae; after killing Agamemnon on his return from Troy, he continued to rule as a king until Orestes killed Clytemenestra and Aigisthos to revenge his father’s murder – Aigisthos is thus, as Nietzsche wryly notes, “a very bad case” – Zeus declares (*Odyssey*, book 1, ll. 32–34):

Well now, how indeed mortal men do blame the gods!  
They say it us from us evils come, yet they themselves  
By their own recklessness have pains beyond their lot. [...] (Homer 1993, p. 3)

Why does this passage interest Nietzsche? It interests him perhaps as much for what it does *not* say as for what it *does*. For it does *not* talk about sin, but instead it talks about “foolishness,” “folly,” “a disturbance in the head”; all of which leads Nietzsche, albeit ironically, to conclude: “In this way the gods served in those days to justify humankind to a certain extent even in its wickedness, they served as the originators of evil – in those days they took upon themselves, not the punishment but, what is *nobler*, the guilt” (GM II 23).

## 4 Excursus 2: Nietzsche and New Economic Criticism

Nietzsche’s argument in *On the Genealogy of Morals* can be seen as anticipating a recent new direction in academic work, sometimes called “New Economic Criticism” (Woodmansee and Osteen 1999). Arising from a panel organized by Martha Woodmansee and Mark Osteen for the Midwest Modern Language Association (MMLA) convention held in 1991 (Woodmansee and Osteen 1999, p. 3), this school of criticism is indebted to various theoretical interests: to Marxism, and its interest in the historical co-determination of culture and economics; to Foucault, and his notions of *episteme* and discourse as a model for new ways for thinking about the perceptual and conceptual unity of historical periods; to post-structuralism, and its exploration of how meaning is created according to an economic logic of (linguistic) substitution; and to the sociology of literature in general and the work of Pierre Bourdieu in particular, especially his research

into how the logic of economics informs cultural production and reception (or “cultural capital”) (Erll 2011, p. 285).

Yet some of the concerns of the “New Economic” critics are evidently very close to those of Nietzsche as well. In the case of Marc Shell, a Canadian-born critic currently based at Harvard University, this proximity is explicitly acknowledged. In *The Economy of Literature* (1978), Shell investigates why coinage, tyranny, and philosophy developed at the same time and in the same place (Shell 1978). Drawing on Heraclitus, Herodotus, Sophocles, Plato, Aristotle, Rousseau, and Ruskin, he explores how money and language, by providing a medium of exchange, create value; how the development of money introduced revolutionary changes in philosophical thought and language; and how language can transform simple commodities into aesthetic or practical symbols. At the outset of his chapter entitled “The Ring of Gyges,” which discusses the famous tale of Gyges as it is found in Herodotus (*Histories*, book 1) and Plato’s *Republic* (book 2, 359d – 360d), Shell begins with Nietzsche’s contention that “setting prices, determining values, contriving equivalences, exchanging – these preoccupied the earliest thinking of man to so great an extent that in a certain sense they constitute thinking *as such*” (GM II 8). While the introduction of coinage was, on Shell’s account, not in itself a great technological breakthrough, the development of money as “the money of the mind” constituted a powerful revolution (Shell 1978, p. 11).

In *Money, Language, and Thought* (1982) and *Art and Money* (1995), Shell develops his analysis of the interactions of linguistic and economic production, in relation to the literary discourse of the medieval Grail legends by Chrétien de Troyes, Shakespeare’s *The Merchant of Venice*, Goethe’s *Faust*, and Edgar Allan Poe’s short story “The Gold Bug”; in terms of the philosophical discourse of the “internalization of economic form” in such thinkers as Kant, Hegel, and Heidegger; and in its iconic representation in the visual discourse of art (Shell 1982; Shell 1995). Or as Jerry Z. Muller argued in study of the role of capitalism in the development of modern European thought, there exists a dynamic and complex inter-relationship between “the mind” and “the market” (Muller 2002).

Nietzsche’s argument in *On the Genealogy of Morals* about the significance of price-setting, value determination, and exchange calculation has been taken even further in the work of the British classicist Richard Seaford, notably in his study *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy* (Seaford 2004; cf. Seaford 2012). Here Seaford argues that money provides the conditions in which the individual can be imagined, and that money provides a model for the construction of an inner self. He draws attention to the role played by money in the arguments of various ancient thinkers, such as those fragments attributed to Heraclitus where he declares that “fire is an element, and all things are an ex-

change for fire” (Barnes 1997, p. 107 [DK B90]) or that “greater fates win greater shares” (Barnes 1997, p. 125 [DK B25] ).

Likewise, money plays an important role in arguments advanced by Plato. For example, in the *Phaedo* (69a), Socrates tells Simmias that, “from the moral standpoint, it is not the right method to exchange one degree of pleasure or pain or fear for another, like coins of different values,” and that “there is only one currency for which all these tokens of ours should be exchanged, and that is wisdom” (Plato 1989, p. 51). Then again, in the *Republic* (416e), Socrates explains to Glaucon about the proposed guardians:

The sustenance, as much as is needed by moderate and courageous men who are champions of war, they'll receive in fixed installments from the other citizens as a wage for their guarding [...]. We'll tell them that gold and silver of a divine sort from the gods they have in the soul always and have no further need of the human sort; nor is it holy to pollute the possession of the former sort by mixing it with the possession of the mortal sort, because many unholy things have been done for the sake of the currency of the many, while theirs is untainted. (Plato 1968, pp. 95–96)

On Seaford's account, this commercial process becomes projected onto the cosmos, so that money and the soul are closely intertwined. For reasons of space, it is not possible to explore further the way in which Nietzsche can be seen as a key predecessor or “godfather” of the New Economic Criticism but given his extensive and well-documented influence on such sources as post-structuralism and Foucault, it is not surprising that he has this role. Likewise, Seaford's arguments about money and the early Greek mind are closely allied to those of Nietzsche's in *On the Genealogy of Morals*, and the evidence Seaford presents can be seen as supporting and confirming Nietzsche's position in this work. As I shall argue in the remainder of this paper, however, Nietzsche's thesis has also received further confirmation by more recent political and economic events.

## 5 Varoufakis, Nietzsche, and Game Theory

As Greek Minister of Finance, former economics professor Yanis Varoufakis led Greece's negotiations with the European Troika during the first half of 2015 in an effort to resolve the Greek government's debt crisis.<sup>8</sup> He resigned his post after the Greek bailout referendum in July of that year and launched the move-

---

<sup>8</sup> The “European Troika” consisted of the European Commission (EC), the European Central Bank (ECB), and the International Monetary Fund (IMF).

ment DiEM25 (or Democracy in Europe Movement 2025) in February of 2016. At the time of writing he enjoys a career as a public intellectual, promoting the democratization of the EU (and, so his critics argue, himself).

Although Varoufakis has described himself as an “erratic Marxist” (as in the title of his talk to the 6th Subversive Festival in Zagreb, May 2013, subsequently written up and available as “Confessions of an Erratic Marxist in the Midst of a Repugnant European Crisis”) (Varoufakis 2013a; Varoufakis 2015a), one might equally describe him as an *erratic Nietzschean*. After all, he often references Nietzsche in his economic commentaries, for example tweeting on 24 May 2011, “EUROPE’S ENDGAME. ‘If you gaze long into an abyss, the abyss will gaze back into you’ (Nietzsche). It is gazing now!” and expanding on the significance of this allusion to *Thus Spoke Zarathustra* in a blog post published on the same day entitled “Endgame: Europe’s time is up” (Varoufakis 2011a). In his talk at Zagreb in 2013, Varoufakis remarked: “After his death, Marxist economists wasted long careers indulging a [...] type of scholastic mechanism, ending up with what Nietzsche once described as ‘the pieces of mechanism that have come to grief’” (Varoufakis 2013a), an observation that captures the essence of Nietzsche’s critique of academia in his *Untimely Meditations*; and he references Nietzsche in a significant way in an early article published in 1997, as we shall see.

The context in which Varoufakis draws most conspicuously on Nietzsche is game theory, an attempt at a codification of economic behavior and an area in which Varoufakis has researched extensively (Hargreaves Heap and Varoufakis 1995). Behind game theory lies the assumption – which could itself, of course, be interrogated and challenged from a Nietzschean perspective – that each player in a game is pursuing a strategy of finding the “minimax” solution, i. e., the solution that *minimizes* the *maximum* loss each player might have. Correspondingly, game theorists distinguish between two different kinds of situation: between one in which there is *perfect information* (i. e., when a player knows everything there is to know about the options available), and a situation in which there is *imperfect information* (i. e., a player doesn’t know one or more particular options). In a situation where the players are playing head-to-head, and the gains of one player equal the losses of another, the players are said to be dealing with a *zero-sum* game. (When not, they are playing a *non-zero-sum* game.) Early game theorists believed they could show that in a zero-sum game of perfect information, there is a unique minimax solution. But what is it?

Now Varoufakis established a reputation for himself in the academic world as someone interested in game theory. And in his account of game theory, he underlines the presence of a key Nietzschean idea, citing the following principle from *On the Genealogy of Morals*: “To breed an animal *with the right to make*



*promises* – is not this the paradoxical task that nature has set itself in the case of humankind?” (GM II 1; cited in Hargreaves Heap and Varoufakis 1995, p. 192). And in an earlier article published in *Erkenntnis* entitled “Moral Rhetoric in the Face of Strategic Weakness” (Varoufakis 1997), which forms the basis for a chapter published in his larger study of *Economic Indeterminacy* (Varoufakis 2014, pp. 262–283). Varoufakis approaches game theory in a highly Nietzschean way in the context of the Melian Dialogue in Thucydides’ *History of the Peloponnesian War* (Morley 2015). One might recall that, in *Twilight of the Idols*, Nietzsche presents the historian Thucydides as a counterfoil to Plato: “Courage in face of reality ultimately distinguishes such natures as Thucydides and Plato: Plato is a coward in face of reality – consequently he flees into the ideal [folglich *flüchtet er in’s Ideal*]; Thucydides has *himself* under control – consequently he retains control over things ...” (TI Ancients 2).

In the course of the war fought between 431 and 404 BCE by the Delian League (led by Athens) against the Peloponnesian League (led by Sparta), the Athenians dispatched a fleet to the island state of Melos, demanding it submit to Athens and pay a tribute or face being subdued and destroyed. (In the war between Athens and Sparta, Melos had maintained a position of official neutrality.) In book 5 of his *History*, Thucydides records the negotiations between the Athenians and the Melians, in the course of which the Athenians drew on Aristotle’s pronouncement in his *Politics* (318b 4–5), “The weaker are always anxious for justice and equality. The strong pay heed to neither” (Aristotle 1946, p. 262; cf. Hargreaves Heap and Varoufakis 2002, p. 679). In Book 5, §89, Thucydides records the Athenians as declaring: “You know as well as we do that right, as the world goes, is only in question between equals in power, while the strong do what they can and the weak suffer what they must” (Thucydides 1996, p. 416; cf. the title of Varoufakis 2016b).<sup>9</sup> The Melians responded by arguing that it was, in fact, in Athens’s interest for Melos to remain free (Book 5, §90). This response failed to persuade the Athenians, who were shocked by the Melians’ lack of realism, and subsequently conquered Melos, slaughtered most of its citizens, and enslaved the rest.

Varoufakis reads the Melians’ dilemma and their response in terms of game theory and, more generally, with reference to four different traditions in Western philosophy. (For an alternative approach to this dilemma and its dialogue in re-

---

<sup>9</sup> Varoufakis himself translates this passage as follows: “On the one hand the principles of justice, encompassed in human reason, hinge on the equal capacity to compel, yet on the other hand, the strong actually do what is possible and the weak suffer what they must” (Varoufakis 1997, p. 87; Varoufakis 2014, p. 264). As Morley notes, this translation “echoes” (but does not follow) the translation by Richard Crawley (Morville 2015).

lation to its argumentational structure of “partially formalizable dialectics,” see Alker, Jr. 1988; and in relation to Thucydides’s commitment to the cause of freedom, see Nichols 2015, pp. 107–137.) First, Varoufakis reads the dilemma with reference to reasons for action that are external to an agent’s preference and desire (e.g. Kant); second, with reference to reasons internal to the agent’s calculus of desire (e.g. Hume or David Gauthier, a Canadian-American philosopher known for proposing a neo-Hobbesian contractarian theory of morality); third, in terms of an examination of the social context (e.g., Socrates, Marx, Wittgenstein, or Habermas); and fourth, by dismissing rhetoric about external or internal reasons for action as the last recourse of the weak (e.g. Aristotle, but also Nietzsche). In the course of his article, Varoufakis refers to the famous passage in BGE where Nietzsche writes that “there are *master morality* and *slave morality*,” and in the latter “those qualities are brought out and flooded with light which serve to ease existence for those who suffer [...] Slave morality is essentially a morality of utility” (BGE 260).

On this passage Varoufakis comments (with reference to a laboratory experiment he and fellow economist Shaun Hargreaves Heap had carried out):

As the Melians tragically found out, and our experiment confirmed, a world systematically segregated between the dominant and the lesser social roles may indeed evolve into a world of slave and master moralities. This is where Aristotle and Nietzsche were right. Where I hope they were wrong is in their conviction that such segregation is due to *natural* differences between people. [...] Therefore, Nietzsche’s separation between the weak and the strong may well be as artificial in society as it was in our laboratory; in which case all that is needed to undo it is a re-designed social context. (Varoufakis 1997, p. 107)

If this is the case, Varoufakis concludes, that “there is hope that Nietzsche was also wrong to think that the Will to Exploit is,” in Nietzsche’s words, “a consequence of the Will to Power, which is after all the Will of Life” (BGE 259), and “the resonance of the Melians’ speech through the centuries augments that hope” (Varoufakis 1997, p. 108). In *Economic Indeterminacy*, Varoufakis noted that, even when writing the original article, he had “already lost hope that neo-classical economists could be shaken out of their set, complacent ways by the sheer force of empirical evidence that violated their prejudices” (Varoufakis 2014, p. 282), and his core hope that Nietzsche had been wrong about the Will to Power was to diminish yet further as a result of his experiences as Greek’s Minister of Finance (from January to July 2015), as reflected in his subsequent comments on the Greek financial crisis that unfolded during his tenure.

This is not the occasion to rerun the debates surrounding the economic policies of the EU in general and the conditions attached to the various Greek bailout packages in particular. But it might be appropriate to highlight some of the

Nietzschean aspects of Varoufakis's analysis and public pronouncements. To begin with, it is worth noticing his emphasis on the German context to the Greek economic situation – and his own admiration for Germany. “The first German word I ever learned was Siemens,” he has written, and during the military coup in Greece of 1967, he became a fervent listener of the Deutsche Welle, “[a] most precious ally against the crushing power of state propaganda at home” and “a window looking out to a faraway democratic Europe” (Varoufakis 2016a; 2016b, p. 1).

Yet when in February 2015 Varoufakis went to Berlin as Finance Minister of Greece, his experience of Germany was a very different one. It was all summed up in his relationship – or the lack of one – with his opposite number, Germany's Finance Minister, Dr Wolfgang Schäuble.

As the car that was driving me from Berlin's Tegel airport approached the old headquarters of Goering's air ministry – now the home of the federal ministry of finance – I wondered whether my host, Schäuble, could even begin to imagine that I was arriving in Berlin with my head full of childhood memories in which Germany featured as an important friend. (Varoufakis 2016a; 2016b, p. 3)

It turns out that, as far as Varoufakis is concerned, Schäuble suffered from an imaginative deficit that was at least as large, if not larger, than Greece's financial deficit:

Once inside the building, my aides and I were ushered briskly into a large lift. The lift door opened into a long, cold corridor at the end of which awaited the great man in his famous wheelchair. As I approached, my extended hand was refused and, instead of a handshake, he ushered me purposefully into his office. (Varoufakis 2016a; 2016b, pp. 2–3)

From his experiences in the days and months that followed, Varoufakis (who nevertheless claims that his relationship with Schäuble “warmed”) concluded that “the shunned hand symbolised a great deal that is wrong with Europe”; and, returning home to Athens after this first official visit, Varoufakis was struck by the “irony” of how “a continent that had been uniting under different languages and cultures was now divided by a common currency, the euro, and the awful centrifugal forces that had unleashed throughout Europe” (Varoufakis 2016a).

The opposition of Schäuble and Varoufakis was sometimes, rather cruelly, presented in the media, including the German media, in terms of an opposition between the wheelchair-bound Schäuble and an almost *Übermensch*-like Varoufakis. Varoufakis certainly has Schäuble in his sights: when Schäuble published an article in *The Guardian* on 19 July 2013 entitled “We Germans Don't Want a

German Europe” (Schäuble 2013), Varoufakis responded with a detailed critique on his blog, entitled “The Annotated Wolfgang Schäuble”(Varoufakis 2013b). Yet Varoufakis’s analysis of the financial plight of Greece is not just economic, but also cultural – or even psychological. (As he argued in a lecture presented at the University of Sydney in November 2015, the Germans and other Europeans were creditors who were uninterested in getting their money back [Varoufakis 2016c].) And in this respect his analysis is, it seems to me, highly Nietzschean.

On one level, Varoufakis approaches the problem of the Greek debt crisis in terms of game theory. He asks us to imagine the scene when a finance minister enters the office of the German *Kanzlerin* in Berlin bearing a control panel featuring a yellow button and a red button and tells her she must press one or the other. But what do the buttons do? If she presses the red button, the euro crisis ends immediately, with a general rise in growth throughout Europe, a sudden collapse of debt for each member state to below its Maastricht limit, and no pain for Greek citizens (or the Italians, Portuguese, etc.). If, however, she presses the yellow button, the situation in the eurozone continues as it has done for over a decade: everything is more or less OK for the Germans (German interest rates remain extremely low, the euro remains depressed – nice for German exporters –), but Italy and Spain enter deeper into a debt-deflationary spiral, France slips steadily into quasi-insolvency, and Greece, Ireland and Portugal become “little Latvias, or indeed Kosovos: devastated lands [...] on which [German] people will holiday and buy cheap real estate” (Varoufakis 2015b; 2015c). If the *Kanzlerin* chooses the yellow button, eurozone unemployment remains high, investment plummets, growth becomes negative and poverty soars.

For a US president or a UK prime minister, Varoufakis believes, the choice is an easy one: red. For the *Kanzlerin*, however, yellow has a certain attraction, in part in response to the mood of her electorate. And Varoufakis analyses the mood of that electorate as follows:

For two years now, the German public has become convinced that Germany has escaped the worst of the crisis because of its people’s virtuous embracing of thriftiness and hard work; in contrast to the spendthrift southerners, who, like the fickle grasshopper, made no provision for when the winds of finance would turn cold and nasty. (Varoufakis 2015b; 2015c)

And he continues by alluding to his favorite metaphor for explaining the origins of the 2008 financial crash, the figure from Greek mythology of the Minotaur:

This mindset goes hand in hand with a moral righteousness which implants into good people’s hearts and minds a penchant for exacting punishment in the grasshoppers – even if punishing them also punishes themselves (to some extent). It also goes hand in hand with a radical misunderstanding of what kept the eurozone healthy and Germany in surplus

prior to 2008: that is, the Global Minotaur whose demand-generation antics were for decades allowing countries like Germany and the Netherlands to remain net exporters of capital and consumer goods within and without the eurozone (while importing US-sourced demand for their goods from the eurozone's periphery). (Varoufakis 2015b; 2015c)

Since the 1970s, he argues, the USA has become a “global” minotaur, maintaining global economic stability through consuming surplus capital from the rest of the global economy. In terms of this analogy, the 2008 crash has, through the collapse of the banking system, inflicted a potentially fatal wound on the minotaur (Varoufakis 2011b).

I am not alone in discerning a connection between Varoufakis's account of the German response to the Greek bailout programme and a Nietzschean analysis of the Greek debt crisis. For instance, in an article published on 1 September 2015, the *Daily Telegraph's* Group Business Editor, Ben Wright, argued that Greece had “exposed the tectonic stress at Europe's core” and suggested: “Generations of political leaders have struggled to provide an answer to Friedrich Nietzsche's deceptively easy question: what is a good European?” (Wright 2015). And on the website (*A*)*theologies*, Stephanie Frank offered what she called a “Nietzschean reading” of the crisis under the stark title, “Greece Must Suffer for Redemption” (Frank 2015).

In fact, Frank draws out and makes explicit what has, so far, been implicit in this paper. Taking as her starting-point Nietzsche's emphasis on the link between “debt” and “guilt” in *On the Genealogy of Morals*, she argues (and I would agree with her):

In recent weeks, commentators have remarked on the “moralization” of what we might have expected to be sterile negotiations over fiscal policy. Nietzsche, though, would have regarded this as eminently predictable. According to the logic of Nietzsche's prehistory, Europe (and particularly Germany, which has underwritten the lion's share of the Greek bailouts) is owed, in lieu of money, the pleasure of inflicting pain. This pain, besides functioning as recompense, will tend to inculcate Greece with the memory it lacks. Looking at his country's legal history, Nietzsche remarked on his own countrymen's past, “[O]ne has only to look at our former codes of punishments to understand ... [that] Germans have employed fearful means to acquire a memory ...” [GM II 3]. Having acquired their own memories, Nietzsche might suggest, the Germans seek to bring about the same in Greeks by inflicting pain. (Frank 2015)

At the same time, Frank goes on to put forward an (even) more controversial thesis:

But did the Germans acquire a memory after all? Many have noted the irony of Germany's negotiating position, considering Greece's forgiving of German debts, after the Second World War. (This is particularly striking since the occupying Nazi regime had forced the

“loan” in the first place.) Said economist Thomas Piketty, in a *Die Zeit* interview highly critical of the German negotiating stance, “Germany is *the* country that has never repaid its debts. It has no standing to lecture other nations.” [cf. Piketty 2015] Nietzsche might say the absence of German suffering seventy years ago – and the resulting lapse of the memory of the postwar regime – is the enabling condition for Germany’s position today. (Frank 2015)

From these considerations, Frank draws the powerful and highly Nietzschean conclusion that “the success of the German economy in the era of the Euro is fabled, and Nietzsche’s narrative envisions that benevolence follows bounty – the creditor ‘becomes more humane to the extent he has grown richer ... he ends by winking and letting those incapable of discharging their debt go free ...’,” so that “owing to his wealth, the creditor no longer smarts when he is not repaid; he can afford mercy.” In short, “in the light of Germany’s present situation, Nietzsche would have hoped for more compassion from his countrymen – not just because it is generous, but also because it is befitting of the powerful” (Frank 2015).

At the time of writing, the Greek debt crisis is far from over, and the risk of Grexit (a Greek withdrawal from the eurozone) has been eclipsed by the prospect of Brexit (the withdrawal of the United Kingdom from the EU), a move against which Varoufakis energetically campaigned. Not simply in his choice of the Greek mythological figure of the Minotaur but in his analysis of the Melians’ dilemma, the work – academic and political – of Varoufakis demonstrates the insights to be gained from a Nietzschean approach to economics, as well as some of the practical difficulties involved in translating that analysis into actual policy. Both Varoufakis’s reception of Nietzsche and his approach to German policy in the saga of the Greek debt crisis demonstrate why, over and above the sphere of aesthetics, the Greeks mattered – and why they still do.

## Bibliography

- Alker, Jr., Hayward R. (1988): “The Dialectical Logic of Thucydides’ Melian Dialogue.” In: *The American Political Science Review* 82(3), pp. 805–820.
- Aristotle (1946): *The Politics*. Translated by Ernest Barker. Oxford: Clarendon Press.
- Backhaus Jürgen G. and Wolfgang Drechsler (2006): *Friedrich Nietzsche (1844–1900): Economy and Society*. New York: Springer.
- Barnes, Jonathan (1987): *Early Greek Philosophy*. Harmondsworth: Penguin.
- Binswanger, Hans Christoph (1994): *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in the Light of Goethe’s “Faust.”* Translated by J. E. Harrison. Chicago/London: University of Chicago Press.

- Binswanger, Hans Christoph and Kirk R. Smith (2000): "Paracelsus and Goethe: Founding Fathers of Environmental Health." In: *Bulletin of the World Health Organization* 78(9), pp. 1162–1164.
- Binswanger, Hans Christoph, Malte Faber, and Reiner Manstetten (1990): "The Dilemma of Modern Man and Nature: An Exploration of the Faustian Imperative." In: *Ecological Economics* 2, pp. 197–223.
- Bishop Paul and R. H. Stephenson (2005): *Friedrich Nietzsche and Weimar Classicism*. Rochester, NY: Boydell & Brewer.
- Butler, E. M. (1935): *The Tyranny of Greece over Germany: A Study of the Influence Exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canguilhem, Georges, C. Debru, G. Escat, F. Guéry, J. Lambert, Y. Michaud, and A.-M. Moulin (1984): *Anatomie d'un épémiologue: François Dagonet*. Paris: Vrin.
- Dagonet, François (2007): *Faces, Surfaces, Interfaces*. Paris: Vrin.
- Easter, Sandra (2016): *Jung and the Ancestors: Beyond Biography, Mending the Ancestral Web*. London: Muswell Hill Press.
- Eckermann, Johann Peter (1998): *Conversations of Goethe*. Edited by J. K. Moorhead. Translated by John Oxenford. New York: Da Capo.
- Erlin, Matt (2011): "Review Essay: What's New in the New Economic Criticism": "Der Ich-Effekt des Geldes: Zur Geschichte einer Legitimationsfigur, and: Money Matters: Economics and the German Cultural Imagination 1770–1850", and: "Material Delight and the Joy of Living": Cultural Consumption in the Age of Enlightenment in Germany (review). In *Goethe Yearbook*. Vol. 18. 285–295.
- Foucault, Michel (1984): "Nietzsche, Genealogy, History." In: Paul Rabinow (ed.): *The Foucault Reader*. Harmondsworth: Penguin, pp. 76–100.
- Frank, Stephanie (2015): "Greece Must Suffer for Redemption: A Nietzschean Reading." (A) *theologies*, blog entry for 22 July 2015; now available on *Religion Dispatches* (hosted by University of South California/Annenberg). Available at: <<http://religiondispatches.org/greece-must-suffer-for-redemption-a-nietzschean-reading/>>, accessed on 22 September 2016.
- Freud, Sigmund and C. G. Jung (1988): *The Freud/Jung Letters: The Correspondence between Sigmund Freud and C. G. Jung*. Edited by William McGuire. Translated by Ralph Manheim and R. F. C. Hull. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Goethe, Johann Wolfgang (1962–1967): *Briefe*. Edited by Kurt Robert Mandelkow. 4 Vols. Hamburg: Wegner.
- Graeber, David (2011): *Debt: The First 5,000 Years*. New York: Melville House.
- Graff, Ann-Barbara (2001): "'Administrative Nihilism': Evolution, Ethics and Victorian Utopian Satire." In: *Utopian Studies* 12(2), pp. 33–52.
- Hanson, Victor Davis and John Heath (2001): *Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*. New York: Encounter Books.
- Hargreaves Heap, Shaun P. and Yanis Varoufakis (1995): *Game Theory: A Critical Introduction*. London/New York: Routledge.
- Hargreaves Heap, Shaun P. and Yanis Varoufakis (2002): "Some Experimental Evidence on the Evolution of Discrimination, Co-operation and Perceptions of Fairness." In: *The Economic Journal* 112, no. 481 (July), pp. 679–703.

- Homer (1993): *The Odyssey: A Verse Translation, Backgrounds, Criticism*. Translated and edited by Albert Cook. 2nd edition. New York/London: Norton.
- Huxle, Thomas Henry (1872): *More Criticisms on Darwin, and Administrative Nihilism*. New York: Appleton.
- Jung, Andreas (2011): “The Grandfather.” In: *Journal of Analytical Psychology* 56, pp. 653–673.
- Keenan, Dennis King (2005): *The Question of Sacrifice*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Mason, Paul (2015): *Postcapitalism: A Guide to Our Future*. London: Allen Lane.
- Mérimée, Prosper (1874): *Lettres à une inconnue*. Vol. 1. Paris: Lévy.
- Morley, Neville (2015): “The Melian Dilemma: Varoufakis, Thucydides and Game Theory.” *Sphinx: Exploring Antiquity and Modernity with Neville Morley*, blog entry for 27 March 2015. Available at: <https://thesphinxblog.com/2015/03/27/the-melian-dilemma-varoufakis-thucydides-and-game-theory/>, accessed on 22 September 2016.
- Muller, Jerry Z. (2002): *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*. New York: Knopf.
- Nichols, Mary P. (2015): *Thucydides and the Pursuit of Freedom*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Pascal (1963): *Œuvres complètes*. Edited by Louis Lafuma. Paris: Seuil.
- Piketty, Thomas (2015): “Deutschland hat nie bezahlt.” *Die Zeit*. Interview by Georg Blume. 27 June 2015. Available at: <http://www.zeit.de/2015/26/thomas-piketty-schulden-griechenland>, accessed on 22 September 2016.
- Plato (1968): *The Republic*. Translated and edited by Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Plato (1989): *Collected Dialogues*. Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Schäuble, Wolfgang (2013): “We Germans Don’t Want a German Europe.” *The Guardian*, 19 July 2013. Available at: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jul/19/we-germans-dont-want-german-europe>, accessed on 22 September 2016.
- Schrift, Alan D. (1990): *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York/London: Routledge.
- Shell, Marc (1978): *The Economy of Literature*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
- Shell, Marc (1982): *Money, Language, and Thought: Literary and Philosophical Economies from the Medieval to the Modern Era*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
- Shell, Marc (1995): *Art and Money*. Chicago/London: Chicago University Press.
- Seaford, Richard (2004): *Money and the Early Greek Mind: Homer, Philosophy, Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seaford, Richard (2012): “Monetisation and the Genesis of the Western Subject.” In: *Historical Materialism* 20(1), pp. 78–102.
- Sidgwick, Peter (2007): *Nietzsche’s Economy: Modernity, Normativity, and Futurity*. New York: Palgrave Macmillan.



- Thucydides (1996): *The Landmark Thucydides: A Comprehensive Guide to the Peloponnesian War: A Newly Revised Edition of the Richard Crawley Translation*. Edited by Robert B. Strassler. New York: Free Press.
- Trevelyan, Humphry (1942): *Goethe and the Greeks*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valdez, Damian (2014): *German Philhellenism: The Pathos of the Historical Imagination from Winckelmann to Goethe*. New York: Palgrave Macmillan.
- Valéry, Paul (1932): *L'Idée fixe ou Deux Hommes à la mer*. Paris: Laboratoires Martinet.
- Varoufakis, Yanis (1997): "Moral Rhetoric in the Face of Strategic Weakness: Experimental Clues for an Ancient Puzzle." In: *Erkenntnis* 46(1), pp. 87–110.
- Varoufakis, Yanis (2011a): "Endgame: Europe's Time is Up." *Thoughts for the Post-2008 World*, blog entry of 24 May 2011. Available at: <<https://www.yanisvaroufakis.eu/2011/05/24/endgame-europes-time-is-up/>>, accessed on 22 September 2016.
- Varoufakis, Yanis (2011b): *The Global Minotaur: America, Europe and the Future of the Global Economy*. London: Zed Books.
- Varoufakis, Yanis (2013a): "Confessions of an Erratic Marxist in the Midst of a Repugnant European Crisis." *Thoughts for Post-2008 World*, blog entry of 10 December 2013. Available at: <<https://yanisvaroufakis.eu/2013/12/10/confessions-of-an-erratic-marxist-in-the-midst-of-a-repugnant-european-crisis/>>, accessed on 22 September 2016.
- Varoufakis, Yanis (2013b): "The Annotated Wolfgang Schäuble: Commentary on His *Guardian* Article, 19th July 2013." *Thoughts for a Post-2008 World*, blog entry for 21 July 2013. Available at: <<https://www.yanisvaroufakis.eu/2013/07/21/the-annotated-wolfgang-schauble-commentary-on-his-guardian-article-19th-july-2013/>>, accessed on 22 September 2016.
- Varoufakis, Yanis (2014): *Economic Indeterminacy: A Personal Encounter with the Economists' Peculiar Nemesis*. London/New York: Routledge.
- Varoufakis, Yanis (2015a): "How I Became an Erratic Marxist." *The Guardian*, 18 February 2015. Available at: <<https://www.theguardian.com/news/2015/feb/18/yanis-varoufakis-how-i-became-an-erratic-marxist/>>, accessed on 22 September 2016.
- Varoufakis, Yanis (2015b): "Angela Merkel Has a Red and a Yellow Button. One Ends the Crisis. Which Does She Push?" *The Guardian*, 6 July 2015. Available at: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jul/06/yanis-varoufakis-angela-merkel-crisis-global-minotaur-capitalism-europe>>, accessed on 22 September 2016.
- Varoufakis, Yanis (2015c): *Europe after the Minotaur: Greece and the Future of the Global Economy*. London: Zed Books.
- Varoufakis, Yanis (2016a): "Why We Must Save the EU." *The Guardian*, 5 April 2016. Available at: <<https://www.theguardian.com/world/2016/apr/05/yanis-varoufakis-why-we-must-save-the-eu>>, accessed on 22 September 2016.
- Varoufakis, Yanis (2016b): *And the Weak Suffer What They Must? Europe's Crisis and America's Economic Future*. New York: Nation Books.
- Varoufakis, Yanis (2016c): "Creditors Uninterested in Getting Their Money Back: Dissolving the Eurozone Paradox." *Journal of Australian Political Economy* 77 (Winter), pp. 23–35.

William Winstead

# Nietzsche, Liberalism, and the Future of European Democracy

**Abstract:** Against the rationalism informing contemporary liberal social contract theory William Winstead argues that Nietzsche’s political thought entails a commitment to overcoming the enduring Platonism in contemporary politics. In Nietzsche’s thought he identifies “an image of politics rooted in the pre-Socratic Periclean democracy of Athens” intended to recover the Greek rhetorical tradition. In reviving that tradition Nietzsche hoped to empower individuals to overcome asceticism by fostering experimental forms of citizenship. Winstead claims that Nietzsche’s rhetorical understanding of the political, expressed through Zarathustra, is capable of supplanting dissipative contractual forms of political association by opening Europe to novel forms of democratic citizenship.

The education of the ancient man customarily culminates in rhetoric: it is the highest activity of the well-educated political man [*die höchste geistige Bethätigung des gebildeten politischen Menschen*] – a very surprising thought for us! (KGW II/4, p. 416, Darstellung der antiken Rhetorik [SS 1874])

## 1 The Political: The History of an Error

Nietzsche’s famous claim in *Twilight of the Idols* that the history of philosophy is the “*history of an error*” sums up his evaluation of political philosophy as well (TI Fable). Both traditions, he argues, fall prey to the error of rationalism and both deploy a rationalist metaphysics to construct idealized worlds that falsify and devalue their respective domains.<sup>1</sup> Both traditions, moreover, owe their origin to Plato, whose founding of the disciplines of philosophy and political philosophy establishes the sovereign rule of reason over politics as the basic paradigm for the whole of the West in the spheres of theory and practice alike. “Platonism,” as Nietzsche calls it, subsumes the sensible world of politics under an all-encompassing, unchanging concept of supersensible reality, rationalizing the political by bifurcating the world of political experience into a secure domain of stable philosophical truth (*episteme*) – a “true world” – over and

---

<sup>1</sup> Translations from Nietzsche’s letters are my own. On the limits of rationalism, see also Nietzsche’s critique of Socratism and the “theoretical man” in BT, TI Errors and TI Reason.

against an insecure, illusory sphere of everyday political life (*doxa*). The history of Platonism's bifurcation of the world is simultaneously the history of Europe's flight from the political, the attempt to discipline contingency, uncertainty, and chance in human affairs by subordinating politics to philosophy (political philosophy), practice to theory (political theory), and, in our day, human behavior to positivistic social science (political science).<sup>2</sup> The most important legacy of "Platonism in Europe" for Nietzsche, however, is not the emergence of the disciplines of political philosophy, political theory, or political science as techniques for ordering and policing collective life. Its real inheritance, Nietzsche insists, is disclosed in the widespread "wasting away of the political sphere [*Verkümmerungen der politischen Sphäre*]" in the "present age" thanks to Platonic rationalism's systematic repression of the political and concomitant denial of the conditions necessary for meaningful political action in our day (GSt, trans. modified).<sup>3</sup>

Against this backdrop of crisis and decline, Nietzsche proposes a "reversed Platonism" designed to overcome European political philosophy as a whole, return us to a genuine understanding of the political, and open a path to a European democracy "still to come [*etwas Kommendem*]" (WS 293).<sup>4</sup> He takes as his task the retrieval or repetition of the founding moments of Platonism in politics with an eye towards uncovering a genuine description of political experience prior to its subordination to the theoretical constructs of political philosophy and the resulting normalization of political life. The most decisive of these moments – and the ones to which Nietzsche returns again and again – are the Greek founding of political philosophy by the Athenians and the Enlightenment refounding of political philosophy by the Europeans in the seventeenth century. While the Greek founding elevates the philosopher-statesman – the master of *theoria* – to the one true guide and measure of the practical life of the *polis*, the modern refounding, on the other hand, revalues the ancients' praise of *bios theoreticos* by transforming political philosophy into a political science of liberalism. In contrast to both the ancient philosopher-statesman and the modern liberal, however, Nietzsche adds a crucial third moment, namely, the contemporary age of democratic movements, an era defined by decadence, dissolu-

---

2 On philosophy and politics see KSA 7, 19[229] (Summer 1872–Beginning 1873): "philosophy reaches its peak [in Plato's *Republic*], as the founder of a metaphysically ordered state [Philosophie erreicht hier ihre Höhe, als Stadatengründerin eines metaphysisch geordneten Staates]." On theory and the theoretical man see BT, esp. 15–19. On positivist social science see TI Fable 4.

3 On "Platonism in Europe" as a central problem in the West, see BGE Preface.

4 On Nietzsche's "reversed Platonism," see KSA 7, p. 199: "*Meine Philosophie umgedrehter Platonismus.*"

tion, and growing nihilism, in which the philosophical foundations of political life appear to dissolve entirely, and with them the possibility of the free coexistence of citizens within a political community worthy of the name. All three moments in the history of Western political thought are at stake in Nietzsche's unpublished 1873 essay "On Truth and Lying in a Non-Moral Sense (TL)," a work that I argue devotes itself to overcoming political philosophy in its entirety and returning us, in the most fundamental sense, to the primordial roots of political experience and to a corresponding revitalization of contemporary political life in Europe that would repeat the great democratic experiment of Periclean Athens.<sup>5</sup>

## 2 Liberalism: The Modern Form of the Political

The central task of TL takes the peculiar form of a destructive repetition of the founding moment of modern political philosophy. Nietzsche's interest lies particularly in the moment in which ancient political philosophy gives way to liberal political philosophy and liberalism establishes itself as the dominant model of political life for the modern age in its entirety. Like so many others who have concerned themselves with liberalism's refounding of political philosophy in the wake of the collapse of European Christendom, Nietzsche takes his point of departure from the central methodological premise of liberalism, namely, the theory of the social contract.<sup>6</sup> He repeats the movement from the anarchic discord of the natural state of war – the famous *bellum omnium contra omnes* – to the voluntary concord of the well-ordered commonwealth, and he emphasizes, as all liberals do, the desire for self-preservation that drives the creation of contracts and the search for sovereign power. But Nietzsche's account of social contract theory radically departs from classical liberalism in its description of the mechanisms required to establish peace and ensure the preservation of life, for he locates them in neither the power of the people who authorize the creation of the sovereign, nor in the power of a state that would be their protector. Rather, the power that creates order and pacifies conflict is in Nietzsche's account nei-

---

5 "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne" in KSA 1, pp. 875–890. Translations from the German are my own. For Nietzsche's interpretation of Athenian democracy and the future of Europe, to which I will return, see his important comments in GS 356 and TI Ancients 3.

6 Of course, Nietzsche is not alone in tracing liberalism back to Hobbes. On Hobbes as the founder of liberalism see Habermas 1974, p. 67; Strauss 1953, pp. 180–181; Manent 1994, pp. 25–26; Tuck 1989, pp. 72–73. The overwhelming sign of its dominance today is the persistence of the social contract model, however modified, in John Rawls' notion of the "original position" and in Habermas' notion of "the ideal speech situation." Nietzsche will return to the origins of liberalism in social contract theory again and again in his work. See, for example, "The Greek State," Z III Tablets 25; GM II 17.

ther more nor less than the power of language itself, a force so potent that it is capable of transforming war into peace, disorder into order, and everyday dissimulation into the systematic “drive for truth”:<sup>7</sup>

Insofar as the individual wants to preserve himself against other individuals, he will use his intellect in the natural state of things primarily for dissimulation: but at the same time, however, because man, out of necessity and boredom, wants to exist socially and in a herd-like manner, he needs a peace agreement and strives to banish from the world at least the crudest forms of the *bellum omnium contra omnes*. But this peace agreement brings something with it that looks like the first step toward acquiring that puzzling drive for truth. Namely, what from now on should be the “truth” is fixed, that is, a uniformly valid and binding signification of things is invented, and the legislation of language also gives the first laws of truth: for the contrast between truth and lie arises here for the first time; the liar uses the valid signification, the words, in order to make the unreal appear real – he says, for example, “I am rich,” when the proper signification for this state would be precisely “poor.” He misuses fixed conventions through arbitrary substitutions or even reversals of names. If he does this in a selfish and moreover harmful manner, society will cease to trust him and will thereby shut him out. (TL 1)

Nietzsche’s strange account of the transition from war to peace includes all the standard themes of liberal contract theory: the transition from a warlike state of nature to the peace of civil society, the establishment of a fundamental agreement or contract at the basis of society to which all are bound, the desire for self-preservation as the motive for peace, and the establishment of the rule of law as a defense against social disorder. However, a significant difference emerges in Nietzsche’s account of the origins of a free society when compared to those of classical liberalism. There is no mention of a constitutional convention; there are no signers to the convention; and the terms of the peace agreement have more to do with the regulation of language use than with the regulation of state power or the distribution of rights and duties among citizens.

Indeed, as Nietzsche’s essay progresses, it becomes clear that the real source of peace within liberal societies lies less in the power of a sovereign to punish lawbreakers than it does in the dimension of collective life in which *intelligibility*

---

7 The relationship between language and community – between *logos* and *polis* – is a constant theme in Nietzsche’s work. See, for example, BGE 268; GS 354. See also KSA 7, 19[229] (Sommer 1872–Beginning 1873): “In political society [*politischen Gesellschaft*] a firm agreement is necessary, it is founded [*gegründet*] on the customary use of metaphors. Every uncommon one disrupts, indeed, destroys it. Thus, what constitutes political propriety and morality is using every word in the very same way the masses use it. To be *true* simply means not to deviate from the common meaning of things. The true is the *existing* [*Seiende*], as opposed to the unreal. The first convention is the one that determines what should be regarded as ‘existing [*seiend*]’.”

*itself* is determined by language's power to legislate basic distinctions between the true and the false, the real and the imaginary, the moral and the immoral, and, in general, to establish the multiple partitions responsible for the generating political order and creating stable social structures. On this reading of liberal contract theory, the essence of the political is both revealed and concealed by the double movement of its institution in the form of a peace agreement or social contract. It is revealed insofar as it enables the quotidian life of "politics" to take shape in a localized sphere as the unfolding of institutionalized political power localized in a state, office, or individual. It is concealed, on the other hand, to the extent that the principle that accounts for the isolation of politics as a codified activity in a determinant institution or office is itself obscured and forgotten, and with it any recognition of the political itself.<sup>8</sup> Nietzsche provides his own terms for the double movement of the political when he distinguishes between "petty politics" and "great politics" in his late writings, but the distinction is already at work here thanks to the problem of "the legislation of language [*die Gesetzgebung der Sprache*]" required to establish the norms of peace and the conventions of social life that define the lives of citizens. It emerges insofar as liberal contract theory and the deliberation it involves is always shaped, informed, and enabled by the dynamics of language, so much so – as Nietzsche will emphasize again and again in his writings – that it is finally the force of language more than the consciousness of its users that exerts its sovereignty in the creation of a society's political conventions and self-understanding.<sup>9</sup> Language, in short – not rational deliberators – functions as the unacknowledged and forgotten sovereign at the basis of the modern concept of the political. Language brings the terms within which the peace agreement is worked out, and language makes possible the terrain of intelligibility through which such matters as truth-telling and lying in political life may be consciously debated and discussed in the first place.<sup>10</sup> However, to the extent that citizens within liberal societies think and live unreflectively under the constraint of language's laws, the liberal model of the social contract disavows the political, leaving its citizens beholden to a language not their own, incapable of shaping values freely, and unable to act meaningfully in the world in a sovereign manner. Such

---

**8** On the much-discussed distinction between politics, the political, and democracy, see Lefort 1988.

**9** On the dependence of consciousness on language in Nietzsche's thought, see Stack 2005, esp. chap. 6. See also BGE 268, GS 354, and TI Reason.

**10** As Nietzsche writes in a famous note, "we cease thinking when we no longer want to think within the constraints of language." (KSA 12, 5[22]).

powerlessness, Nietzsche insists, is symptomatic of the crisis of liberalism in modern Europe and the atrophy of political life that lies at its foundation.<sup>11</sup>

### 3 Liberalism and the Social Contract: The Genealogy of an Error

Let us examine in more detail Nietzsche's portrait of liberalism's repression of the political in TL. Nietzsche charges liberalism with forgetting the constitutive features of politics and systematically depoliticizing social life. In particular, he argues, liberalism disavows the complexities of language and refuses a thoroughgoing critique of reason. Liberalism is to this extent a late version of "Platonism," a political rationalism in search of transcendental solutions to political complexity. Liberalism, in particular, falls prey to the seductions of language, to the belief that words and concepts accurately represent the "true world" and correspond to reality "itself." But Nietzsche asks: "Is language the full and adequate expression of all realities?" And he answers: "Only through forgetfulness could human beings ever entertain the illusion that they possess truth" (TL 1).

One result of such forgetfulness is the creation of a "true world" – a supersensible reality – peopled by transcendental signifiers that dominate and order political life with remarkable power: words are transformed into gods, that is, into "primordial forms" capable of exerting sovereign mastery over the sensuous world of flux and becoming (TL 1). In Nietzsche's famous example, the abstract concept "leaf" is created and believed to rule over the world of empirical leaves as their origin and cause (TL 1). The concept "honesty," on the other hand, is said in turn to give us the totality of honest actions in the world (TL 1). But such concepts, Nietzsche reminds us, are empty abstractions, linguistic illusions that do great violence to our experience of the world and one another by eliminating differences and enforcing a false equivalence upon phenomena: "Every concept comes into being by making equivalent that which is non-equivalent" (TL 1). Nietzsche is unambiguous regarding the problem of naïve language use in liberal societies: it brings about the death of the sensuous and sensible, alienating us from ourselves and our world thanks to the overproduction of arid, linguistic abstractions, often technical in nature. Here, what Nietzsche describes as "the man of reason" – the quintessential rational actor characteristic of the liberal tradition – regresses into an irrational posture, exhibiting a "will to truth"

---

<sup>11</sup> See TI Skirmishes 38.

that is much more accurately described as a will to illusion and error (TL 2).<sup>12</sup> To this extent, the liberal contract model that Nietzsche critiques does preserve the life of citizens, but it preserves it *abstractly*, in the generalized form of the rational actor model: “As creatures of *reason* [*als vernünftiges Wesen*],” Nietzsche writes, “human beings now make their actions subject to the rule of abstractions [*Herrschaft der Abstraktionen*]; they no longer tolerate being swept away by sudden impressions and sensuous perceptions” (TL 1).<sup>13</sup> With linguistic usage rigidly governed by fixed convention and a rationalist commitment to the clarity of abstract conceptual language, the citizens of liberal societies suffer, Nietzsche argues, the same fate as the world around them – they become ashen, the practitioners of a living death, empty and shorn of vitality, prematurely destined for the “Roman *columbarium*” within which the ashes of the dead find their final resting place (TL 1).<sup>14</sup>

But the sources of such citizen apathy and depoliticization – what Nietzsche will characterize as the decadent nihilism of “the last man” – lie rather deeper than the problem of empty conceptual language. Reason is not only committed to the project of universal abstraction; it is also *rhetorically structured* and *fantasy driven*.<sup>15</sup> The abstractions of reason are its own projections, and they come into being thanks to rhetorical structures that allow for the exchange (*metaphora*) of properties between discreet entities and spheres. As Nietzsche’s lectures on rhetoric make clear, human powers are frequently alienated into a heavenly “true world,” and qualities that more properly belong to a subject are often attributed to objects. Such “[a]bstractions,” Nietzsche writes, “are *metonymies*, that is, confusions of cause and effect,” and “every concept” is in truth a disguised “metonymy” (KSA 7, 19[204]). Thus, “the leaf” is taken to be the cause of “leaves,” while honest actions are caused by “honesty” (TL 1). Knowledge and reason are deeply and thoroughly anthropomorphic, Nietzsche argues, and they owe their human, all too human qualities to language’s unavoidably rhetorical character and to the imagination’s capacity to imagine that which is *not* in the place of that which *is*. As Nietzsche warns, “fantasy is the primordial power” within each of us, a fundamental human capacity that opens the possibility of engagement with the world thanks to its ability to give us a coherent

---

12 On Nietzsche as the first to discern the dialectic of enlightenment at the heart of liberal modernity, see Adorno and Horkheimer 2002.

13 On the abstract, ahistorical, and otherworldly character of the disembodied subject of liberalism, see Warren 1988 esp. pp. 213–219; Siemens 2009a; Owen 1995.

14 On the metaphor of the columbarium, see Kofman 1993, esp. pp. 66–67.

15 On the fundamental importance of rhetoric and fantasy for Nietzsche, see Murphy 2001, pp. 21–36; Schrift 1990, pp. 123–143; Klein 1997, pp. 56–95.



world about which to speak in the first place (TL 1). Indeed, as Nietzsche's essay unfolds, it becomes clear that the powers of the imagination – along with those of rhetoric – are primary, fundamental, and ineradicable in all dimensions of human existence. Together, they form the primordial fabric of experience and *the power shaping the political*.

The only important question that remains for Nietzsche is this: Will language and the creative power of the mind be engaged self-consciously and self-reflexively, or, will their role in shaping experience be denied and lived, as Nietzsche says with no fair degree of alarm, “unconsciously [*unbewusst*],” as they are in liberal teachings and liberal societies (TL 1)? The tragedy of liberalism, Nietzsche suggests, lies in its very refusal to acknowledge and cultivate those capacities required for individuals not only to preserve themselves, but to overcome themselves and flourish. To exactly this degree, liberalism robs citizens of their capacity to creatively engage the political, undermining the very “self” that was to be preserved through the creation of a social contract in the first place.

## 4 The Future of European Democracy

TL is divided into two sections. The first presents the crisis of our age, the failure of liberalism to refound modern political life successfully on the basis of social contract theory. Liberalism's hostility to the inner life of its citizens withers the capacities necessary for creative engagement with the complexities of politics, rendering its freedoms abstract, formal, and empty, rather than genuinely substantive and robust.<sup>16</sup> Liberalism suffers from passive nihilism and asceticism, from an exhaustion of its forces and a retreat from political life into empty abstractions. It achieves its goal of self-preservation only at the cost of the self-destruction of the individual's ability to engage in political action and cultivate genuine self-mastery in a world of contingency and uncertainty.

The final section of Nietzsche's essay proposes an alternative to liberal contract theory, what might be described as liberation from liberalism, or the self-overcoming of liberalism into a form of democracy still to come in Europe. It involves a shift from passive nihilism to active nihilism, from the renunciation of the creative powers of language and the imagination to their full embrace, a shift, finally, from slavery to freedom, and from liberalism to democracy. Nietzsche, in short, calls for the empowerment of citizens, for the construction of new, liberating metaphors and new linguistic constructs that *democratize lan-*

---

<sup>16</sup> On liberalism's commitment to negative liberty and neglect of positive liberty, see Z I Creator.

*guage use* and shun all pretense to abstract universality by affirming the perspectival character of language openly and honestly. He calls on citizens to rewrite the conventions of linguistic usage and to become creative legislators in a new engagement with the political. Indeed, he calls for the democratization of the social contract by asking us to “speak in nothing but forbidden metaphors and in unheard-of combinations of concepts in order at least to correspond creatively to the impression of the powerful present intuition through the shattering and mocking of the old conceptual limits” (TL 2). In sum, Nietzsche calls for the creation of a language whose forbidden and unheard-of possibilities may be characterized as that of *true lies*, “lies” that reflexively call attention to their artifice and affirm their artistic and rhetorical character openly and honestly, thereby renouncing the Platonic claim to a “true world” and the flight from the political that it entails.<sup>17</sup> Rather than a “true world,” Nietzsche’s call for the democratization of the social contract produces a world of “truthful illusion,” a world of democratic speech and rhetoric in which the desire to flee the world is rejected and citizens exhibit the strength and self-mastery needed to treat “*illusion as illusion*” by honestly and self-consciously embracing the force of rhetoric and the creative power of language.<sup>18</sup> If modern liberalism mendaciously dedicates itself to “the laws of truth” and consequently forgets the truth of the political, then democracy – and particularly the ancient Periclean democracy that Nietzsche admires – commits itself to a truthful embrace of language’s rhetorical and perspectival powers. It affirms an experimental play of speech and persuasion that gives voice to citizens who wish to rule themselves and debate the possibilities of political life free from the debilitating illusions of Platonism.

The embrace of rhetoric that Nietzsche proposes in TL not only demolishes the “old conceptual limits” that distinguish legitimate from illegitimate uses of language and modes of speech; just as importantly, Nietzsche argues, it undermines the structures of power that they support – the “pyramidal order based on castes and degrees” that defines the liberal social hierarchy (TL 1). Importantly, Nietzsche depicts a similar dissolving of “social pyramids” in a late addition to *The Gay Science* dedicated to the future of European democracy, and there he describes the outcome as that of *authentic or true democracy*. “There are contrary ages [*umgekehrte Zeitalter*, inverted ages],” he writes,

---

<sup>17</sup> See Nietzsche’s related remark in GM III 25: “*Art ... in which lying sanctifies itself and the will to deception has good conscience on its side, is much more opposed to the ascetic ideal than science.... Plato versus Homer: that is the complete, genuine antagonism.*” See also Cox 1999, pp. 63–68.

<sup>18</sup> See Nietzsche’s notebook entry in KSA 7, 29[17]: “art thus treats *illusion as illusion*; therefore it does *not* wish to deceive; it *is true*” (translation modified).

the authentically democratic ones [*die eigentlich demokratischen*], in which ... a certain audacious faith and opposite viewpoint move steadily into the foreground – the Athenian faith that first became noticeable in the Periclean age; the American faith, which is increasingly becoming the European faith as well, where the individual is convinced he can do just about anything *and is up to playing any role*; and everyone experiments with himself, improvises, experiments again, enjoys experimenting, where all nature ends and becomes art. (GS 356)<sup>19</sup>

Nietzsche makes a similar move in *Thus Spoke Zarathustra* in the famous section “Of Old and New Law Tables.” There he calls not for new states – the coldest of all cold monsters – but for “new peoples [*neue Völker*]” (Z III Tablets 25). And he counsels the people to come that their new society is “an experiment [*ein Versuch*] ... an experiment [and] *not* a ‘contract [*Vertrag*]!’” (Z III Tablets 25). Rather than the social contract paradigmatic of the liberal tradition, the experimental, democratic future that Zarathustra envisions for Europe is one of “diverse paths and diverse ways,” for “*the way after all – it does not exist!*” (Z III Gravity 3). And, in BGE, Nietzsche, commenting on the crisis of our age, on its decadence and barbarism, writes that “Europe has been plunged through the democratic mixing of classes and races” into an “enchanted and crazy half-barbarism,” in which “the past of every form and way of life, of cultures that used to lie side by side or on top of each other, radiate into us, we ‘modern souls’.” The chaos that results, however, has “its own advantage,” for “we have secret entrances everywhere, like no noble age has ever had...” (BGE 224). Finally, in *Twilight of the Idols*, Nietzsche whispers “in the conservative’s ear,” saying: “It is no use: we *have* to go forwards, and I mean *step by step further into decadence*,” that is, further and further into “our modern concept of freedom” (TI Skirmishes 43, 41).

Nietzsche takes his first and, in many ways, most decisive step into the modern concept of democratic freedom in TL. The text charts a path forward into the freedoms and possibilities of democracy by recovering the rhetorical tradition at the heart of ancient Athenian democracy and reminding the citizens of Europe of the need to experiment and experiment again, freely and with force, in the face of decadence and barbarism, with the possibilities of the political opened up by the decline of rationalist metaphysics. It teaches that the future of European democracy lies in the recognition of “rhetoric [as] the highest activity of the well-educated political man” – not philosophy, theory, or science, let alone political

---

**19** Here Nietzsche speaks positively of Periclean democracy and of its coming rebirth in Europe as a political form that enables the development and cultivation of the capacities needed for individual self-overcoming and experimentation. For Nietzsche’s critique of forms of democracy that undermine the capacity for action and experimentation in a post-traditional world, on the other hand, see Siemens 2009b.

philosophy, political theory, or political science (KGW II/4, p. 416, Darstellung der antiken Rhetorik [SS 1874]). The practice of rhetoric, Nietzsche insists – the honest, liberated, self-reflexive language of the “extra-moral” – brings language to life, gives a voice to citizens, and recovers the open-ended power of the political. As the living language of a people, it does away with the debilitating conceptual asceticism of the liberal tradition, opening Europe to an experiment in democracy still to come. Indeed, it already practices that “great politics” in which “truth comes into conflict with the lies of millennia” and “all power structures from the old society [are] exploded” (EH Destiny 1).

## Bibliography

- Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max (2002): *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edmund Jephcott (trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Cox, Christoph (1999): *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Habermas, Jürgen (1974): *Theory and Practice*. John Viertel (trans.). Boston: Beacon Press.
- Klein, Wayne (1997): *Nietzsche and the Promise of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Kofman, Sarah (1993): *Nietzsche and Metaphor*. Duncan Large (trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Lefort, Claude, (1988): *Democracy and Political Theory*. David Macey (trans.). Minneapolis: University of Minnesota of Press.
- Manent, Pierre (1994): *An Intellectual History of Liberalism*. Rebecca Balinski (trans.). Princeton: Princeton University Press.
- Murphy, Tim (2001): *Nietzsche, Metaphor, Religion*. Albany: State University of New York Press.
- Owen, David (1995): *Nietzsche, Politics, and Modernity*. London: Sage.
- Schrift, Alan D (1990): *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*. New York: Routledge.
- Siemens, Herman (2009a): “Nietzsche contra Liberalism on Freedom.” In: Keith Ansell-Pearson (ed): *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, pp. 437 – 454.
- Siemens, Herman (2009b): “Nietzsche’s Critique of Democracy (1870–1886).” In: *Journal of Nietzsche Studies* 38, pp. 20 – 37.
- Stack, George (2005): *Nietzsche Anthropic Circle: Man, Science, and Myth*. Rochester: University of Rochester Press.
- Strauss, Leo (1953): *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago.
- Tuck, Richard (1989): *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Warren, Mark (1988): *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, MA: MIT Press.



George Papandreopoulos

## ***How Does One Become Greek? Nietzsche and the Rediscovery of the South***

**Abstract:** From the model of life that nineteenth-century German scholars identified in the pre-Socratic Greeks, George Papandreopoulos argues that Nietzsche saw an example of socio-political organization capable of fostering complexity and creative agonism. By applying this rediscovery, a comparable model could master the reductive version of life that modernity – itself a by-product of the West’s Christian heritage – stubbornly enforces. The latter – aided by the (mis) understanding of *Macht* Nietzsche saw in Bismarckian militarism – is bound to further humanity’s decline. Papandreopoulos explicates such an *inclusive* model of human life conducive of infinite possibilities that opposes the *exclusive* model propagated throughout the post-Christian West.

It is because of Nietzsche’s persistence in thinking of the Greeks as a lighthouse to the Overhuman, as the culture which first created the conditions of possibility for the overcoming of the human,<sup>1</sup> and also in thinking of the Greeks in contra-distinction to the Germans, or more generally to ‘the North’ (D 207, GS 358), that I will attempt to describe what it is that Nietzsche finds so compelling about classical culture, and why he keeps endorsing (something bitter-tasting to our modern pallet) labels and distinctions which for him are meant to clarify what is at stake when we deal with cultures, but which for us – the post-Enlightenment democratic audience – are only signs of anachronism and disrespect.<sup>2</sup> In what follows, I will outline what Nietzsche believed were the characteristics of Greek culture that allow it to become an incubator of great individuals. Following that, I will describe some of the main elements of German culture that Nietzsche finds incompatible both with classical heritage and, additionally, with the requirements of an Overhuman culture.

---

<sup>1</sup> See the “Preface” in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks* where the Greek is presented as the prototype of a higher humanity [*der große Mensch*], one of the many designations of the Overhuman condition.

<sup>2</sup> I would like to thank Dr. Michael J. McNeal for his help and advice throughout the development of this essay.

# 1 What Does It Mean to Be Greek?

A preliminary note is necessary. The notion of ‘becoming Greek’ is loaded with a certain degree of futility. Not so much because ‘the Greek’ is a category that belongs to the historical past,<sup>3</sup> but because the gap between ‘the Greek’ and the European of today is so huge that, at times, it even forces Nietzsche to despair, and to declare that every attempt of ours to understand the Greeks (that is, to understand them the “Greek way” [*einmal griechisch*] (HC)) is in vain. Nevertheless, we ought to ignore Nietzsche here, in the name of his philosophy of the future, a philosophy aiming both at the genealogical critique of the conditions that made possible humanity’s transformation into a *household pet* (GM I 11) but also the mapping of the preparatory steps for the reversal (BGE 44), of the above mentioned process and in the name of useless tasks<sup>4</sup> that *free spirits* – or better, those who envisage the possibility of free-spiritedness – ought to undertake.<sup>5</sup>

Despite the attempts on behalf of a *popularized*, and thus also vulgarized, spirit (itself a direct result of the democratic Enlightenment<sup>6</sup>) to debunk Greek culture by presenting it as anachronistic and elitist<sup>7</sup> to the point of authoritarianism, Nietzsche maintains a clear position. The Greeks have been “the highest type of men ever to have arisen” (KSA 11, 41[4]). We investigate their history and we study their culture because, as he notes in *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, we want “to bring to light what we must ever love and honor and what no subsequent enlightenment [*Erkenntniß*] can take away: great individual human beings [*der Große Mensch*]” (PTAG Preface). We study their culture because the Greek projects onto the future our impossible task: “O friends! We must overcome even the Greeks” (GS 340).

---

3 Obviously, we are interested in the Greeks of the ‘classical age’ and we are interested on them to the extent they help us to identify current cultural problems and articulate a response to the problem of culture as a whole.

4 ‘Useless’ here meaning anti-utilitarian, not serving the needs of today or the needs of the current power-mechanisms.

5 The possibility of a higher humanity rests upon a profound disrespect for the mundane tasks imposed on humanity by the ‘money-making economy’ and the linear, i. e., productive, logic of Christianity. The Overhuman does not preserve himself but rather squanders himself.

6 Nietzsche suggests that we are in need of a *new* Enlightenment which will overthrow the leveling effects of the *old* Enlightenment. KSA: 11, 27[79].

7 Where, in the name of the general spirit of equalization of value that the democratic enlightenment systematically promotes, ‘elitist’ is supposed to connote something bad.

So, what is it that shapes this superiority of the Greek over other cultures? Throughout his works, Nietzsche makes apparent that there are two *distinct* characteristics of Greek culture which not only provides its identity, its unique character, but also places it on a superior level to similar elements from other cultures. The first is the notion of the *agôn*, which refers to this special characteristic of the Greeks to turn every aspect of their social lives (from athletics to what we would call today ‘spiritual’ matters) into a contest. *Agôn* differs from antagonism in that its purpose is not the domination of one opponent over the other, but rather the strengthening of *both* opponents in the name of the *agôn* itself. It has to be stressed that even if victory is the motivation factor of the opponents, victory does not constitute the ‘ontological kernel,’ so to speak, of the *agôn*. Without taking much of a risk (the language of HC is clearly Hegelian) we could compare the *agôn* with the Hegelian concept of the ‘cunning of Reason,’ where, despite finite individuals striving to achieve their private ends, they nevertheless also come to realize the universal; for Hegel the inherent reasonableness of the world, and in our case the value of the *agôn*. Without a doubt, winning is certainly a part of the *agôn*: ‘the pleasure of victory’ is acknowledged, but it is not to be identified with the *agôn*. The identification of winning with the *agôn* is to confuse bad Eris, which “promotes wicked war and feuding, the cruel thing! No mortal likes her...,” with *agôn* itself. Only the ‘other’ Eris is good, the one who promotes contest over “the action of a struggle-to-the-death.”<sup>8</sup> Thus, we reach the classical by a definition of the *agôn*: “That is the kernel of the Hellenic idea of competition: it loathes a monopoly of predominance and fears the dangers of this, it desires, as *protective measure* against genius – a second genius” (HC).

The aforementioned definition of the *agôn* may also be understood to encapsulate the core meaning of Nietzsche’s notorious concept of the *Will to Power*. While I am not asserting that they are identical one ought to recognize their *semblance* in that both are designed in such a way as to block excesses of dominating power(s). In a similar fashion to the case of Hesiod’s two Eris, Nietzsche

---

<sup>8</sup> In HC, Nietzsche pays particular attention to Hesiod’s *Work and Days*. While in his *Theogony* Hesiod had referred to Eris (strife) as the goddess of discord and strife, in his *Work and Days* Hesiod mentions two Eris-goddesses. One is the goddess of senseless destruction; she promotes war and strife for the sake of it, because all she knows is to attack without either rules or honor. But there is another Eris which is a force driving men to compete in a creative manner against each other. It is clear that the two Eris represent differing world-images since the one is associated with productive-less envy (characteristic of modern capital(ist)-ruled modern societies) whereas the other is identified with the particular form of Greek contest which promotes the flourishing of the all contesters.



distinguishes between two forms of power, or *Kraft*: the first being a metaphysical principle which expresses a ‘primitive energy’ sustaining the world and is always in need of completion by the ‘inner world’ of *Willen zur Macht* (KSA 11, 36[31]); and second as a political principle which express the authoritarianism and brutality of *strength* that has to be sublated if the movement from slavery to a free humanity is to take place.<sup>9</sup>

Nietzsche calls the mechanism of *Will to Power* “complicated,” since both of its components consist of numerous interdependent mechanisms. *Will* is only the unfortunate singular designation of something multiple, of a thousandfold complexity [*eine tausendfache Complicität*] (KSA 13, 14[145]), while *power* never is, it cannot solidify itself since it can only *express itself, manifest itself* [*sich äußern*] while being always *on the way to*. Nietzsche provides the most dazzling definition of the *Will to Power* when he proclaims that “The will to power can manifest itself only *against resistance*; therefore, it seeks out that which resists it” (KSA 12, 9[151]). As in the case of the *agôn*, power *structurally* depends on the other(s) which resists it, it cannot ‘be’ outside this relation of interdependence which resistances produce. Moreover, if life is certainly growth (or appropriation [*Aneignung*], as in the infamous BGE 259), it is growth itself that in and through its growing “makes itself manifest<sup>10</sup> by searching out a more powerful opponent” (EH Wise 7).

The second distinct characteristic of Greek culture is the idea of the Dionysian. Nietzsche insists that the deciphering of Greek culture, thus also the deciphering of the conditions for achieving cultural superiority, passes necessarily through the investigation of the idea of the Dionysian: “... as long as we have no answer to the question, ‘What is Dionysiac?’, the Greeks will remain as utterly unknown and unimaginable as they have always been...” (BT Attempt 3) It is obvious that an investigation of such an extent would take up space that unfortunately is not available to us in this paper. However, we can still identify some key elements of this supreme element of Greek cultural life.

Through the indestructible bond (and conflict) of the two originary drives, the Apollonian and the Dionysian (the third drive, the logical or the Socratic drive comes into play later), Nietzsche tries to understand the Greeks in a

---

9 “We are still on our knees before *strength* [*Kraft*] after the ancient custom of slaves – and yet when the degree of *worthiness to be revered* is fixed, only *the degree of rationality in strength* is decisive: we must access to what extent precisely strength has been overcome by something higher, in the service of which it now stands as means and instrument!” He concludes the aphorism by noting that the characteristic of the “great human being” is his “victory over strength”. D 548.

10 The verb here is: *sich verraten*, “*verrät sich*.”

*Greek way.* For him, this Greek way consists in interpreting tragedy through the help of Heraclitus, who, he finds, expresses accurately the agonistic character of the Greeks. BT is meant as a challenge to the Germanic interpretation of Greece, whose idolization by German culture, through the tradition of Winckelmann, Lessing and Schiller, has led to an understanding of it as a harmonious whole where parts grow proportionally and find themselves in a relation of peace. Yet, for Nietzsche, this is far from the truth. There is nothing harmonious about Greek tragedy; the whole is expressed through the eternal struggle among drives which contradict each other. The ‘wholeness’ of the Apollonian and the Dionysian, which comes to produce the great artistic product of Greek tragedy, has nothing harmonious in the usual sense of the word. Although Nietzsche had much reinforced the re-gathering of the creative forces of the fragmentary human being of modernity (Z II Redemption) this re-gathering, and the resulting ‘wholeness,’ is not the product of a process of negotiation but rather resembles a battlefield whose outcome is to be the product of great contradictions, certainly bringing to mind Heraclitus’ ‘disharmonious harmony’ [παλίντροπος ἄρμονίη] (Graham 2010, p. 161). A type of harmony which stubbornly turns back on itself, unsettles itself, and exists only to the extent that something resists it.

Against the popular association of the Dionysian to intoxication or ecstasy, Tracy Strong has identified the Dionysian with ‘knowledge.’ The Dionysian man, by truly looking at the ‘nature of things,’ has gained the paralyzing knowledge that life’s very presupposition remains that of illusion. Without illusion, or what Nietzsche calls ‘metaphysical solace,’ life cannot sustain itself; its fate is to be catapulted into the depths of pessimism. Greeks have accepted that there is no escape from metaphysics, that life depends on the vitality of our myths and thus they have transfigured the terribleness of such knowledge into art; art which ultimately justifies life which then justifies itself. However, Strong does not recognize the special character of that knowledge. Hamlet’s knowledge does not belong to Cartesian universe. It is not a verifiable, measured and consequently to be exploited for profit kind of knowledge. Rather, it is knowledge of a shamanic character. It is a knowledge that resists its classification, exploitation and even its very elaboration through the publicly negotiable tool of human language. For these reasons, the Dionysian has not known the success of the Socratic process of rationalized and rationalizing knowledge. The Dionysian is destined to reveal itself at the limits of intelligibility and thus to be perennially unpopular. For what it communicates is hardly communicable (the terror of existence), and what at the end can be communicated it escapes public discourse, a discourse characterized by its readiness to succumb to the base instincts and limited abilities of the many (what Heraclitus disparagingly calls: πολλοί).

Nietzsche elaborates the concept of the Dionysian throughout his life and in later years he will introduce himself as a disciple of the god Dionysus (EH Foreword 2), but furthermore he will identify Dionysus with eternal return. It is through his apprenticeship in the Dionysian that Nietzsche learns the value of affirmation of the totality of life, rather than obedience in those selected parts which are prioritized by Judeo-Christianity. “Saying yes to life, even in its strangest and hardest problems; the will to life rejoicing in the *sacrifice* of its highest types to its own inexhaustibility – *this* is what I called Dionysian...” (TI Ancients 5), he writes in 1888. The “breeding of a higher humanity” is what will “make possible again that excess of life on earth from which the Dionysian state, too, must arise once again” (EH BT 4). Dionysus teaches Nietzsche the association of life with excess, and thus also with a time that does not obey the productive linearity of Christo-Capitalism.<sup>11</sup> By saying a ‘life of excess’ we do not mean a life which exhausts itself into an anarchic lifestyle, floating aimlessly into a nihilistic abyss. We *do* mean however a life which does not succumb to the ‘public order’ and that it does not dream the dreams of the many. A life lived ‘unwisely,’ “in a manner which is above all *not clever*, and feels the weight and duty of a hundred experiments and temptations...” (BGE 205). The very presupposition of such a life, a life resisting the taste and the morals of majorities, needs to be lived with the greatest of self-mastery (KSA 12, 9[93], also (D 109), since it is only a *commander* and a *legislator* who can gather the strength to oppose the “millennia of conscience-vivisection” (GM II 24) and create something anew out of the fragments of the present.

Against the logic of production, based on the assumption of the scarcity of resources, Nietzsche declares, in a truly Bataillean fashion,<sup>12</sup> that the earth does not lack anything; on the contrary, it produces more than it can consume. “[L]ife as a whole is not a state of crisis or hunger, but rather a richness, a luxuriance, even an absurd extravagance [*absurde Verschwendung*]” (TI Skirmishes 14).<sup>13</sup> Nietzsche’s abhorrence of a type of life that seeks to preserve itself over and

---

**11** By this term, I mean to designate the unholy combination of a metaphysics of the beyond with the logic of economic productivity.

**12** French intellectual Georges Bataille has claimed that the earth as a whole does not suffer from a scarcity of resources, as the classical economists had claimed, but rather from a superabundance of energy radiating from the sun. The true economic problem of humanity becomes thus the management of excess and not the administration of capital. For a detailed analysis on the relation between Bataille and Nietzsche see my “Bataille and Nietzsche on the limits and ambiguities of sovereignty and power” (Papandreopoulos 2016).

**13** In similar fashion to GS 349 he notes: “in nature, it is not distress which rules, but rather abundance [*Ueberfluss*], squandering – even to the point of absurdity [*sogar bis in’s Unsinnige*].”

above everything else is undeniable. The will to preservation he considers to be a sign of weak natures. “To wish to preserve oneself is a sign of distress, of a limitation of the truly basic life-instinct, which aims at the *expansion of power* and in so doing often enough risks and sacrifices self-preservation” (GS 349). Weak natures, like the bourgeoisie, are solely interested in preserving their type, in preserving the sickness that generates them; they are foreign to life as an event of growth or creativity. Nietzsche is adamant: “The herd strives to maintain a type.... The tendency of the herd is toward standstill and preservation. There is nothing creative in it” (KSA 11, 27[17]). The Overhuman is to be revealed beyond the logic of preservation and production. Not preserving oneself but squandering even to the point of absurdity. “I love him whose soul squanders itself, who wants no thanks and does not give back again: for he always bestows and would not preserve himself” (Z Prologue 4). The Overhuman is a sovereign, since he is the ripest fruit of a long process of autonomy and liberation from the morality of custom (GM II 2), but he is a sovereign without dominion. He has urged his disciples to abandon him (Z I Bestowing Virtue 3) and he keeps nothing to himself: “I, a squanderer with a thousand hands...” (Z IV Honey Offering). He knows that his sovereignty consists in his *failure* to persevere. He is not of the kind who endure. It is because higher types are concentrations of extreme contradictory forces that are pulling the center apart that they are not meant to last:

the higher type involves an incomparably greater degree of complexity – a greater sum of coordinated elements; but for this reason disintegration becomes incomparably more probable. ‘Genius’ is the most sublime machine there is, and thus the most fragile. (KSA 13, 14[133])<sup>14</sup>

## 2 The German Problem

1888’s “Why I Am So Clever” is a dazzling essay on the importance of the ‘closest things,’ of all these questions that the theologico-philosophical tradition has consistently neglected.<sup>15</sup>

Make a list for yourself of the places where intelligent people are and have been, where wit, cunning, malice made people happy, where genius was almost obliged to make its home: all of them have outstandingly dry air [...] genius depends on dry air, on clear skies – in

---

<sup>14</sup> See also Z IV Superior Human 15.

<sup>15</sup> For Nietzsche philosophy is also theology since both disciplines deal with questions of death instead of matters concerning life. TI Reason 1; GM III 11.

other words on rapid metabolism, on the possibility of supplying oneself with great, even enormous quantities of strength time and again. (EH Clever 2)

One cannot dismiss the autobiographical aspect in Nietzsche's relation to the South. It is there where Nietzsche seeks relief from the painful symptoms of his bad health. The North makes him feel physically ill whereas the South stands out as a place of health and mental rehabilitation.

Nietzsche's relation to 'the Germans' is inextricably linked to his meditations on the problem of the genesis of a healthy and ascending culture which will oppose the fast declining commercially-centered German world of his day. Both Wagner's essay on Beethoven and Nietzsche's BT are products of this concern. But while the mentor had largely exhausted himself in pointless attacks on other nations, namely France and Italy, the disciple undertakes the difficult task of purifying German culture through his newly re-invented Greece. This point is crucial since while there is no doubt about both Nietzsche's and Wagner's concern with the future and the principles of a renewed culture,<sup>16</sup> yet Nietzsche, unlike Wagner, does not endorse the de-Southernization of German culture, but rather the opposite. Indeed, as he states in 1879: "To be a good German means to de-Germanize oneself" (AOM 323). The process of de-Germanization presumably consists in the repudiation of parliamentarism, commercialization and power-politics (TI Germans 4), all characteristics of the rising *Reich*. On the contrary, the process of re-Germanization cannot be separated from the long process of Graecization [*Gräcisierung*] and Southernization [*Versüdlichung*] (KSA 14, p. 45),<sup>17</sup> which Nietzsche's BT is intended to elucidate. Paradoxically, then, to become German, to find or re-find the roots of Germanic culture, is not associated, for Nietzsche, with a process of purification, of getting rid of all foreign influences, but precisely the opposite. To become German means to integrate, in your cultural worldview, all the drives that are characteristic of the most exemplary culture so far, i. e., the Greeks, which themselves are great insofar as they encapsulate the union, "the first great bond and synthesis" (KSA 11, 41[7]), of all Eastern elements which will later get united in order to form what it has come to be known as the West.<sup>18</sup>

---

**16** Nietzsche himself links Wagner's Beethoven essay to his own *The Birth of Tragedy* as both deal with the problem of culture, an issue characterized by him as a "grave problem for Germany" (BT Foreword).

**17** The argument that Nietzsche wished the Southernization of the 'North' is endorsed by Prange 2013.

**18** In a beautiful, poetic *Nachlass* note from 1885 he notes: "But he who waits and prepares himself; who awaits the welling-up of new springs; who prepares himself in solitude for strange

The more Nietzsche distances himself from the aims of the Wagner-inspired rejuvenation of the ‘German spirit,’<sup>19</sup> the more rhetorically aggressive he becomes against the Germans. Apart from the collection of various, not so flattering character traits which he ascribes to them,<sup>20</sup> there are two main points of his critique. We have seen before that both with his early understanding of the *agôn*, and with the later development of it into ‘the will to power,’ Nietzsche seeks to envelop power within limits, but also to transform the old understanding of it into a newly founded notion of power as a sovereignty without dominion, as a power whose powerfulness depends always on the awareness of its powerlessness, of its readiness to stand by and even waives itself in order to find itself again, as power. Nietzsche believes that is precisely the kind of power that newly formed Reich-Germans cannot understand. With impressive consistency, already from the time of the Second UM (1874) up to 1888’s TI, he condemns the German identification of power with domination and the inexcusable confusion created around the question of victory. For Prussian Germans had confused their (military) victory over the most culturally advanced nation of the West, the French, with a supposed ‘victory’ in every aspect of social life and history. “[A] great victory is a great danger. Human nature finds it harder to endure a victory than a defeat,” Nietzsche warns. And again: “Die Macht verdummt [power makes stupid]” (TI Germans 1). It is obvious that the criteria for the ‘success’ of a culture are different from the criteria used in everyday petty politics.

To be sure, this is not the first time Nietzsche identifies dominating power to a state of political and cultural decadence. It is the fate of every nation, which

---

visions and voices; who purifies his soul more and more of the fairground dust and noise of this age; who not only dismisses everything Christian, but who *overcomes* it by something heretical and supra-Christian – for it was the Christian doctrine that was the heresy set in opposition to the Dionysian; who rediscovers the *South* in himself and spreads above himself the canopy of a clear, brilliant and mysterious Southern sky; who recaptures his soul’s Southern vigour and latent power; who becomes, step by step, more comprehensive, more supra-national, more European, more supra-European, more Oriental and ultimately more *Greek* – for the Greeks were the first to consolidate and synthesize everything Oriental and, in so doing, *inaugurated* the European soul and discovered our ‘new world’ – he who lives in obedience to such imperative demands, who knows what he might encounter one day? Perhaps even – a *new day!* [*Vielleicht eben – ein neuer Tag!*]” (KSA 11, 41[7])

19 A ‘spirit’ which times and again he associates with digestive problems. BGE 244, EH Clever 1.  
 20 Nietzsche accuses Germans of all kinds of pettiness, from nationalism to a natural tendency to obedience (D 207) and from lifelessness (KSA 7, 19[21]), to being spiritually unclean (EH CW). The apex of his attack on Germans is the year 1888 and particularly EH, one of the most aggressive pieces of work against everything German ever written, and the work in which Nietzsche declares his ambition to be known as a ‘despiser of Germans par excellence,’ in addition to his invented Polish identity.

momentarily succeeds in a military campaign, to be filled with the arrogance of the ‘winner’ and thus to neglect the duties of a spiritual existence. In a series of notes from 1875, Nietzsche ascribes the decline of Greek culture to the arrogance with which the Athenians received the overwhelming news of the Greek victory against the vast Persian empire: “Then came the downfall through the Persian Wars. The danger was too great and the victory too extraordinary” (KSA 8, 6[13]). Athenian political development after the wars led to a centralized system of power from which one force (Athens) overpowered the rest of the forces (the other city-states) and wished to establish itself as the sole power of the time. The Athenians fell into the trap of extinguishing resistance and that brought their downfall since the very precondition for the existence of power is the existence of another power which resists it. (KSA 12, 9[151])

AOM 220 marks one of Nietzsche’s most profound meditations on religion. Nietzsche attempts to shed light on the fundamental difference between Judeo-Christianity and the Greek world. What he argues is that while the former has based its worldview, and subsequently its morality, upon a system based on exclusions, the latter has based its worldview on an inclusive model. Following Plato (Plato 1997 65a–c), the Christians have deemed everything escaping reason (now in its idealized form, that of God) – e. g., the data of the senses or the uncontrollable instincts – as unworthy and inferior, and, as such, something that ought to be eradicated. At the supposed end of the tunnel, the Christian awaits true knowledge, meaning passionless, rational experience which is associated with eternal truth. The Greeks, Nietzsche claimed, thought otherwise. They held that instead of repudiating fundamental forces, which they found to be ‘inescapable,’ they should try to *incorporate* those forces into a wider whole. The role of culture then becomes the best possible regulation of those forces in order to facilitate creative, artistic acts which will overcome the oppositional way of thinking and will inaugurate new kinds of societal relations. Nietzsche asserts that:

This is the root of all moral free-mindedness of antiquity. One granted to the evil and suspicious, to the animal and backward, likewise to the barbarian, the pre-Greek and Asiatic, that still lived on the foundations of the Hellenic nature, a moderate discharge, and did not strive after their total annihilation. (AOM 220)

Nietzsche finds in the Greeks the era of the *golden laugh*, meaning a cultural state where life includes both the ‘lowest’ and the ‘highest’ (KSA 12, 9[154]) and grants them equal value in terms of knowledge. Christian culture, by depriving the world its meaning and placing it to an invented beyond, inaugurates an era of gravity and mourning in which humans merely survive, by suppressing their vital instincts, in a sort of limbo awaiting a salvation never actually arriving. The Greek world becomes joyful, after having surpassed nihilistic pessi-

mism, in the eternal affirmation of everything there is: “– so rich is joy that she thirsts for woe, for Hell, for hate, for disgrace, for the cripple, for *world...*” (Z IV Drunken Song). To be sure, this is a cultural model producing a type of human incomprehensible to us. It is what Nietzsche has designated by the metaphor of the *Übermensch*: a “Roman Caesar with Christ’s soul” (KSA 11, 27[60]). A type of human managing to incorporate and express with equal force all of the fundamental forces of nature beyond the judgmental mechanisms of timely societal power structures.

On the opposite side of the multiplicity achieved through Greek polytheism<sup>21</sup> stands Christianity, and more particularly the Lutheran Reformation, characterized by Nietzsche as “the indignation of simplicity against ‘multiplicity’” (GS 358). Luther comes to destroy all the achievements of the Italian Renaissance,<sup>22</sup> and replaces the ancient *agôn* with the right of *all* to come into contact with the divine. Christianity is simple, since it excludes *a priori* those passions that complicate human life and stand in the way of the contemplation of a passion-less Spirit. “The flattening of the European mind, particularly in the North – it’s *becoming more good-natured...* advanced a large step with the Lutheran Reformation” (GS 358). Additionally, Nietzsche claims, the theological instinct has penetrated so deep into every institution of modern societies that institutions have come to be expressions of the very same ideals from which they were supposed to stand apart. The replacement of divine rights with the modern abstraction called ‘human,’ a replacement which was the trademark of democratic Enlightenment, has never actually taken place since, as Nietzsche supports, this replacement ultimately cannot hide the theological i. e. not standing critical investigation, origins of our modern faith to various secularized ideals, as that of ‘human rights’ or to the very idea of equality (A 62).

As we know the process of the human being turning into a ‘household pet’ is the story told in GM. Here let us only get a glimpse at the consequences of this flattening of the European mind. In one of his last confrontations with the North, Nietzsche, through the help of Bizet, attempts to give an example of what a pre-Christianized state of human emotions would look like. In Bizet’s *Carmen* he rediscovers ancient Eros (not the Platonic Eros, i. e., a proto-Christian type of passion-less love), a piece of nature instead of the human being produced by the

---

<sup>21</sup> The Greeks have achieved this kind of multiplicity through their polytheistic religion, which incorporates all type of drives through their pantheon of Gods. On Greek religion, see Burkert 1985, p. 248.

<sup>22</sup> “... liberation of thought, disrespect for authorities, victory of education over the arrogance of ancestry, enthusiasm for science and the scientific past of mankind, unfettering of the individual, a passion for truthfulness and an aversion to appearance and mere effect...” (HH I 237)



simple, lukewarm moralistic tales on selflessness and the value of the *unegoistic* proliferating among Christians and modern democrats. He discovers a type of love which incorporates all human emotions, including hate, and all human deeds, including murder. It is a type of love which inaugurates a new type of human, a *modest* human that rediscovers its place among the other earthly creatures and does not hold illusions of grandeur regarding its supposed connection to a ‘higher’ order (A 14): “Not the love of a ‘higher virgin’! No Senta<sup>23</sup>-sentimentality! But instead, love as fate, as *fatality*, cynical, innocent, cruel – and that is precisely what makes it nature!” (CW 2) This type of love is associated with the South, and Nietzsche thus describes the need for a *Mediterraneanization* of music which will put an end to the selfless, sterile and uncreative Christian love expressed in Wagner’s *Parsifal*.

### 3 Conclusion

The ‘North’ and the ‘South’ stand as archetypical paradigms of differing ways of life. There is no doubt that much of the ferociousness with which Nietzsche attacks the German world is part of a rhetorical game aiming to unsettle his contemporaries. He describes himself both as a “Polish nobleman” (EH Wise 3) and as a “southern not by descent but by *belief*” (BGE 255) Beyond rhetoric, though, Nietzsche comes to embrace the possibility of a new health, of recuperation from the long process of the taming of man, which Christianity and *Reich*-politics have cultivated for too long. He envisages the possibility of a (transfigured) “fearful [*furchtbare*] nature and naturalness” (TI Skirmishes 48) which will allow the cultivation of the necessary conditions for the reaffirmation and actualization of all the fundamental yet long-repressed drives that constitute the human animal, back to a reinvigorated human; a human beyond the human. For that, one must be ready to depart.<sup>24</sup>

Unschuld des Südens, nimm mich auf!  
Nur Achritt für Schritt- das ist kein Leben,  
Stets Bein vor Bein macht deutsch und schwer.  
Ich hieß den Wind mich aufwärts heben.

---

<sup>23</sup> Senta: the female protagonist of Wagner’s *The Flying Dutchman*.

<sup>24</sup> Herodotus associates the ‘taste for wisdom’ [*philosopheon*] with traveling. The wise man has to challenge his beliefs and way of life by testing them against other, foreign cultures. See Hadot 2004p. 16.

Ich lernte mit den Vögeln schweben, –  
Nach Süden flog ich übers Meer.<sup>25</sup>

## Bibliography

- Graham, Daniel, W. (2010): *The Texts of Early Greek Philosophy – The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot, Pierre (2004): *What Is Ancient Philosophy?* Michael Chase (trans.). Cambridge, MA: The Belknap Press.
- Luchte, James (2010): *The Peacock and the Buffalo – The Poetry of Nietzsche*. London: Continuum.
- Papandreopoulos, George (2016): “Bataille and Nietzsche on the Limits and Ambiguities of Sovereignty and Power.” [http://www.kritike.org/journal/issue\\_18/papandreopoulos\\_june2016.pdf](http://www.kritike.org/journal/issue_18/papandreopoulos_june2016.pdf), visited on 3 July 2017.
- Plato (1997): Phaedo. In: *Plato – Complete Works*. M. John Cooper (ed.). G. M. A. Grube (trans.). Indianapolis/Cambridge: Hackett.
- Prange, Martine (2013): *Nietzsche, Wagner, Europe*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Walter, Burkert (1985): *Greek Religion*. John Raffan (trans.). Oxford: Blackwell.

---

<sup>25</sup> “Innocence of the South, take me! / Only step by step – that is not life, / Leg to leg makes German and heavy. / I called the wind to lift me up, / I learned to fly with the birds – / I fly to the south over the sea.” In: Luchte 2010, p. 217.



Andrea C. Bertino

# Europa nach Nietzsche: Integration ohne Identität

**Abstract:** Bertino ponders the question of identity for Europeans and whether it requires a strong identity, comparable with national identities. It is based on a reconstruction of Nietzsche's idea of the fundamental ambivalence of the democratic process, which nonetheless remains irresistible. While creating a European culture that affirms difference and fosters individuality – which is Nietzsche's aim – requires dispensing with national limitations, democracy problematically levels individuals. Bertino emphasizes the historical and pluralistic view “good Europeans” adopt, and the ironical distance with which they consider determinations of their own identity.

## 1

Das Jahrhundert Nietzsches ist das Jahrhundert der Nationalismen. Zunächst war in Europa der Nationalismus, anders als heute, keine Ideologie zur Erhaltung des politischen *status quo*, sondern Motor einer gewaltigen Umgestaltung der Grenzen und Machtverhältnisse, die in der Entstehung neuer Nationalstaaten wie Italien und Deutschland kulminierte. Zu Nietzsches Zeit wird der Nationalismus auch zum wichtigsten Legitimationsmittel aggressiver Außenpolitiken. Angesichts des von den Staaten aus Machtinteressen forcierten Nationalkultus blieben nicht-oder antinationalistische Stimmen sehr leise, und extrem selten waren solche, die für irgendeine Art von föderalistischem Bund der europäischen Staaten eintraten.<sup>1</sup> Auch Nietzsche äußerte dazu keine dezidiert politische Ansicht. Dennoch gehört er zu den Wenigen, die im Föderalismus eine fruchtbare Ressource für Europa sahen. Schon als Leser Proudhons und des heute wenig bekannten Pu-

---

1 Sicherlich erlebt Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine lebhafte Diskussion über den Föderalismus als politisches Modell und zuletzt wurde die Entscheidung für eine bundesstaatliche Ordnung Deutschlands auch getroffen. Sie fiel jedoch unter dem Vorzeichen des Nationalismus. Das föderalistische Ideal einer übernationalen, mehrere Sprachen und Kulturen übergreifenden Konstruktion, die das Nationalitätsprinzip selbst in Frage gestellt hätte, blieb weg. Zur Diskussion um die bundesstaatliche Ordnung Deutschlands in der Zeit vor Nietzsches Geburt vgl. Deurlein 1972, Kap. IV, S. 66 – 101.

blizisten Constantin Frantz<sup>2</sup> war er mit zwei der wichtigsten zeitgenössischen Vertreter des föderalistischen Denkens vertraut.<sup>3</sup> Sein Plädoyer für die Überwindung der Nationalismen und seine Prognose der Notwendigkeit eines „europäischen Völkerbundes“, in welchem jedes einzelne Volk [...] die Stellung eines Cantons“ einnimmt (WS 292), unterscheidet sich jedoch von Proudhons sozialistisch und anarchistisch inspiriertem Antinationalismus ebenso wie von Frantz' antisemitischem Europäismus und dessen Beschränkung des föderalistischen Ideals auf einen mitteleuropäischen Bund. Nietzsche hat eher eine Art aristokratischen, elitären Föderalismus im Auge, der wesentliche Bedingung für die Erneuerung des intellektuellen Lebens Europas sein sollte. Die Überwindung des politischen Vorrangs der Nationalstaaten ist für ihn zwar wie für Proudhon notwendiges Ergebnis des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts,<sup>4</sup> doch die Befriedigung wirtschaftlicher Interessen und die Abschaffung jeglicher Hierarchie sind für ihn nicht das Ziel. Der Sinn des europäischen Föderalismus bleibt für ihn die Züchtung von wenigen außergewöhnlichen Individuen, die eine neue „Synthesis“ unter den „Europäern der Zukunft“ schaffen (JGB 256) und eine höhere geistige Produktivität gewährleisten sollte.<sup>5</sup> Nietzsches Darstellung der Spannung zwischen den kleinen Politiken der nationalen Staaten und den übernationalen Tendenzen seiner Zeit ist nicht empirisch-deskriptiver, sondern mehr ideologischer Natur, wobei mit ‚Ideologie‘ hier eine Redeweise gemeint sein soll, die eine mögliche Zukunft für eine gewisse Gesellschaft schildert. Und Nietzsches Ideologie ist nicht primär politischer Natur, da er stets im Blick auf einzelne, geistigere, vornehmere und kreativere Individuen redet. Die politische Dimension hat für ihn überhaupt nur Bedeutung, sofern sie zur Selbstgestaltung und Selbstüberwindung des Einzelnen beiträgt.

Nietzsches Position ist bis heute nicht nur deshalb von Interesse, weil sie im Panorama der europäischen Ideengeschichte selten ist, sondern auch, weil sie

---

2 Ein Exemplar von Constantin Frantz' *Der Föderalismus, als das leitende Princip für die sociale, staatliche und internationale Organisation* (1879) findet sich in Nietzsches Bibliothek. Vgl. Campioni 2003, S. 232.

3 In der einschlägigen Monographie von Christian J. Emden, *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*, findet sich Nietzsches Beschäftigung mit den föderalistischen Ideen seiner Zeit nicht (vgl. Emden 2008, S. 312).

4 Vgl. MA I 475: „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen. – Der Handel und die Industrie, der Bücher- und Briefverkehr, die Gemeinsamkeit aller höheren Cultur, das schnelle Wechseln von Ort und Landschaft, das jetzige Nomadenleben aller Nicht-Landbesitzer, – diese Umstände bringen nothwendig eine Schwächung und zuletzt eine Vernichtung der Nationen, mindestens der europäischen, mit sich: so dass aus ihnen allen, in Folge fortwährender Kreuzungen, eine Mischrasse, die des europäischen Menschen, entstehen muss.“

5 Vgl. ebenso JGB 203 und JGB 251.

einen bedeutsamen Beitrag zu der Frage leistet, *ob ein föderalistischer Bund tatsächlich eine starke kulturelle Identität braucht*. Denn bis heute wird gegen die politische Integration Europas in einem föderalistischen Zusammenschluss von Staaten oft eingewendet, es gebe noch zu große kulturelle Unterschiede zwischen den verschiedenen europäischen Ländern. Europa mangle es an einer klar definierten kulturellen Identität, und nur sie könne eine ja nur schwer herbeizuführende Beschränkung der nationalen Souveränität zugunsten übernationaler Institutionen legitimieren. Das kann man unter zwei Gesichtspunkten in Frage stellen. Zum einen aus soziologischer Perspektive: Sind die Unterschiede in den Traditionen, Werten und Normen tatsächlich so unüberwindlich groß oder überwiegen eher die Gemeinsamkeiten? Zum anderen aus politisch-philosophischer Perspektive: Ist wirklich eine klar definierte europäische Identität vonnöten, um ein föderales Europa aufzubauen?

## 2

Nietzsche geht davon aus, dass die Nationen keine natürlichen Organismen, sondern künstliche Konstruktionen sind (JGB 251).<sup>6</sup> Sie existieren, weil sie zu bestimmten Zwecken benutzt werden und ihre Zelebrierung wird bis zu feindseligen Nationalismen zugespitzt, weil gewisse Eliten, „die Fürstendynastien“ (MA I 475), Rivalitäten dieser Art brauchen. Für Nietzsche steht gleichwohl fest, dass die wirtschaftlichen Bedingungen seiner Zeit, „Handel und die Industrie“ (MA I 475), zur Überwindung nicht nur der Nationalismen, sondern auch der Nationen selbst führen werden. Problematisch ist dabei für ihn vor allem, dass neben den ökonomischen Triebkräften für das Eins-Werden von Europa gerade der Prozess entscheidend ist, den er „Demokratisierung“ nennt und als „unaufhaltsam“ (WS 275) beschreibt.

Das praktische Ergebniss dieser um sich greifenden Demokratisierung wird zunächst ein europäischer Völkerbund sein, in welchem jedes einzelne Volk, nach geographischen Zweckmässigkeiten abgegränzt, die Stellung eines Cantons und dessen Sonderrechte innehat [...]. (WS 292)

---

<sup>6</sup> Das ist wahrscheinlich nicht zufällig auch die Position von Frantz: „Das sind die beiden Grundirrhümer rücksichtlich des Nationalitätsprinzips: daß man die Nationalitäten einerseits als gegebene Naturtypen, oder andererseits als göttliche Schöpfungen ansehen will, stattdessen sie in Wahrheit rein geschichtliche Bildungen sind.“ (Frantz 1879, S 346)

Was Nietzsche mit Demokratisierung meint, ist ziemlich unspezifisch, nämlich einen allgemeinen Prozess des Zugeständnisses von Rechten und Freiheiten von den oberen zu den unteren Klassen:

Es versuchen jetzt alle politischen Mächte, die Angst vor dem Socialismus auszubeuten, um sich zu stärken. Aber auf die Dauer hat doch allein die Demokratie den Vortheil davon: denn alle Parteien sind jetzt genöthigt, dem „Volke“ zu schmeicheln und ihm Erleichterungen und Freiheiten aller Art zu geben, wodurch es endlich omnipotent wird. Das Volk ist vom Socialismus, als einer Lehre von der Veränderung des Eigenthümerwerbes, am entferntesten: und wenn es erst einmal die Steuerschraube in den Händen hat, durch die grossen Majoritäten seiner Parlamente, dann wird es mit der Progressivsteuer dem Capitalisten-, Kaufmanns- und Börsenfürstenthum an den Leib gehen und in der That langsam einen Mittelstand schaffen, der den Socialismus wie eine überstandene Krankheit vergessen darf. (WS 292)

Die Demokratisierung der Gesellschaft ist demnach das Ergebnis einer *Überreaktion* gegenüber dem Sozialismus. Diese begünstigt, ohne das zu beabsichtigen, die Entstehung einer neuen Klasse, die kein Interesse mehr an nationalen Trennungen hat und somit zur europäischen Einheit beiträgt. Die Politik der Höfe und der Fürstendynastien beweist in Nietzsches geschichtsphilosophischem Schema ihre ganze Schwäche, denn sie widerspricht sich praktisch selbst: Sie fördert Nationalismen und bereitet zugleich das Ende der Nationen vor.<sup>7</sup>

Das Ergebnis der Demokratisierung ist zunächst die Entstehung einer nomadischen Bevölkerung, die zwar antinationalistisch gesinnt, aber auch unfähig ist, souveräne Individuen hervorzubringen: „die Demokratisierung Europa's [läuft] auf die Erzeugung eines zur Sklaverei im feinsten Sinne vorbereiteten Typus hinaus“ (JGB 242). Im Nachlass klingt das noch härter: „Die Demokratie aber ist die Form eines Verfalls des Staates, einer Entartung der Rassen, eines Übergewichts der Mißrathenden“ (NL 1885, KSA 11, S. 469). Wieso aber geschieht das? Nach Nietzsche wegen des politisch-theologischen Hintergrunds der Demokrati-

---

7 Dass im Europa des 19. Jahrhunderts das demokratische Denken sich vor allem im Dienst der Bildung von Nationalstaaten bzw. als politisches Projekt für bereits begründete Nationen verstand, musste Nietzsche durch das Beispiel Giuseppe Mazzinis besonders präsent sein. Der genuesische Denker, der Nietzsche 1871 zusammen mit seiner Schwester Elisabeth zufällig auf einer Fähre am Luzerner See traf (vgl. den Brief an Emma Guerrieri-Gonzaga, 14.06.1874, KGB II/3, Bf. 370), orientierte seine politische Tätigkeit, trotz seiner vielen Kontakte mit den internationalen demokratischen Bewegungen, noch am Bild eines Europa der Nationen. Nichtsdestoweniger blieb die Bewunderung Nietzsches für Mazzini enorm: „[...] Ein großer Mensch braucht nach dem jetzigen Sprachgebrauche weder ein guter noch ein edler Mensch zu sein – ich erinnere mich nur Eines Beispiels, daß ein Mensch dieses Jahrhunderts alle drei Prädikate bekommen hat, und selbst von seinen Feinden – Mazzini.“ (NL 1882, KSA 9, S. 680)

sierung, nämlich des Glaubens an die Gleichheit aller Menschen vor Gott. Die „Verschlechterung der europäischen Rasse“ folgt aus dem Verlust des Sinns für individuelle Unterschiede:

Menschen, nicht hoch und hart genug, um am Menschen als Künstler gestalten zu dürfen; Menschen, nicht stark und fernsichtig genug, um, mit einer erhabenen Selbst-Beziehung, das Vordergrund-Gesetz des tausendfältigen Misstrathens und Zugrundegehens walten zu lassen; Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedene Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehen: – solche Menschen haben, mit ihrem „Gleich vor Gott“, bisher über dem Schicksale Europa's gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Heerdenthier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittel-mässiges, herangezüchtet ist, der heutige Europäer.... (JGB 62)

Eine europäische Integration durch Demokratisierung verläuft eher ungewollt, nährt sich von persönlichen Egoismen und legitimiert sich letztendlich politisch-theologisch. Das Eins-Werden Europas folgt in Nietzsches geschichtsphilosophischer Konstruktion der Heterogenität der Zwecke im Sinne Vicos: Die Demokratisierung Europas ist einer der Hauptmotoren der europäischen Integration, wiewohl die Akteure des Demokratisierungsprozesses nicht europäistisch gesonnen sind. Demokratisierung ist nach Nietzsche die Spitze der Christianisierung Europas, doch, nach demselben Schema der Heterogenität der Zwecke, ein unbeabsichtigtes Ergebnis. In einem Brief an Köselitz bemerkt Nietzsche zur historischen Leistung Luthers:

Gewiß haben Sie Recht mit der „Förderung der europ<äischen> Demokratisirung“ durch L<uther>, aber gewiß war dieser rasende Bauern-Feind (der sie wie tolle Hunde todtschlagen hieß und eigens den Fürsten zurief, jetzt könne man mit Schlachten und Würgen von Bauernvieh sich das Himmelreich erwerben) einer der unfreiwilligsten Förderer derselben. (Bf. an Heinrich Köselitz, 05.10.1879, KGB II/5, Bf. 889)

Die „Anähnlichung der Europäer“ (JGB 242), die durch die Demokratisierung zustande kommt, ist für Nietzsche kein Wert an sich. Man kann sie zwar als Mittel zur Überwindung der Nationalismen schätzen. Doch letztlich bleibt sie eine gefährliche Manifestation von Nihilismus:

Denn so steht es: die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt unsre grösste Gefahr, denn dieser Anblick macht müde... Wir sehen heute Nichts, das grösser werden will, wir ahnen, dass es immer noch abwärts, abwärts geht, in's Dünnere, Gutmütigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmässigerere, Gleichgültigerere, Chinesischere, Christlichere – der Mensch, es ist kein Zweifel, wird immer „besser“... Hier eben liegt das Verhängniss Europa's – mit der Furcht vor dem Menschen haben wir auch die Liebe zu ihm, die Ehrfurcht vor ihm, die Hoffnung auf ihn, ja den Willen zu ihm eingebüsst. Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde – was ist heute Nihilismus, wenn er nicht das ist?... Wir sind des Menschen müde... (GM I 12)



Die Demokratisierung bringt für Nietzsche eine negativ zu bewertende Vermittelmäßigung des Menschen mit sich, die damit eine unerwünschte Nebenwirkung auch des Eins-Werdens von Europa wäre. Der Beitrag der Demokratisierung dazu ist daher nicht nur rein zufällig, sondern zudem bedenklich, weil sie eine riskante Nivellierung der kulturellen Unterschiede ins Spiel bringt, die die vielfältigen Entfaltungsformen des Individuums schwächen könnte. Nietzsches Stellung zu Europa ist also nur scheinbar unproblematisch: Europa muss Eins werden und ein Europäer ist ein guter Europäer, wenn er antinationalistisch gesinnt ist, Misstrauen gegen die Politik der Staatsnationen zum Ausdruck bringt und durch seine Schriften dasselbe Misstrauen auch bei anderen erweckt. Die „Anähnlichung der Europäer“, die andere Seite der unbedachten Demokratisierung, kann aber gerade die letzte Form der Nivellierung von Individuen und Kulturen vorbereiten, indem sie paradox antidemokratische Bewegungen hervorruft: „die Demokratisierung Europa’s ist zugleich eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen“ (JGB 242). Nietzsches Ziel scheint so eine Art philosophischer Gegensteuerung gegen die Anähnlichung der Europäer zu sein und seine Aufgabe, einen Gegendiskurs zu entwickeln, der diese Nebenwirkung mildern kann. So stellt sich die Frage, wie eine Vereinheitlichung Europas ohne eine Nivellierung der Europäer aussehen würde?

### 3

Nietzsches Antwort ist die Figur eines guten Europäers, der einer Art von *europäischer Leitkultur*<sup>8</sup> folgt, eine Maßgebende und Wertesetzende Kultur, die jedoch nicht vorgegeben ist, sondern ein Ideal und Ziel darstellt. Die Politik kann diesen Prozess unterstützen, indem sie das Zusammenleben und die Kommunikation zwischen Vertretern vielfältiger Instanzen der europäischen Tradition ermöglicht. Europa ist für Nietzsche zunächst der Begriff einer Kultur, deren Identität jedoch nicht klar ist. Denn Europa habe nicht einen, sondern mindestens vier verschiedene kulturelle Ursprünge:

Hier, wo die Begriffe „modern“ und „europäisch“ fast gleich gesetzt sind, wird unter Europa viel mehr an Länderstrecken verstanden, als das geographische Europa, die kleine Halbinsel Asien’s, umfasst: namentlich gehört Amerika hinzu, soweit es eben das Tochterland unserer

---

**8** ‚Leitkultur‘ wird hier nicht nationalistisch und religiös konnotiert, wie es nun in der deutschen Politik geschieht. Die europäische Leitkultur des guten Europäers scheint der ursprünglichen Prägung des Begriffs durch Tibi 1998 näher zu stehen, vor allem weil auch für Nietzsche die Religion mehr ein Problem als eine Chance für die Vereinigung Europas darstellt.

Cultur ist. Andererseits fällt nicht einmal ganz Europa unter den Cultur-Begriff „Europa“; sondern nur alle jene Völker und Völkertheile, welche im Griechen-, Römer-, Juden- und Christenthum ihre gemeinsame Vergangenheit haben. (WS 215)

Charakteristisch für Nietzsches Bestimmung des Cultur-Begriffs „Europa“ ist der Gedanke, dass seine bekannten vier Ursprünge nicht zur Synthese und Versöhnung gekommen seien, sondern im Gang der Geschichte nebeneinander bestehen blieben oder sich sogar gegeneinander wandten. Im Blick darauf wünscht sich Nietzsche eine „Reinigung der europäischen Rasse“ (M 272), die man als eine Art Homogenisierung ihrer Elemente lesen kann. Die Formulierung klingt verdächtig nach Biologismus. Man sollte jedoch nicht vergessen, dass Reinheit hier nichts Ursprüngliches ist, zu dem man zurückkehren sollte, wie etwa bei arisch inspirierten Säuberungen. Denn es gab nie eine europäische Rasse: Der biologische Begriff Rasse kann zusammen mit dem Adjektiv europäisch, das nicht ethnisch, sondern nur geographisch definierbar ist, nur ironisch gebraucht werden. ‚Rasse‘ ist für Nietzsche vor allem ein Gegenbegriff zu ‚Nation‘, eine Population von Individuen über die Grenzen von Nationen hinaus:

Das, was heute in Europa „Nation“ genannt wird und eigentlich mehr eine res facta als nata ist (ja mitunter einer res ficta et picta zum Verwechseln ähnlich sieht –), ist in jedem Falle etwas Werdendes, Junges, Leicht-Verschiebbares, noch keine Rasse [...] (JGB 251)<sup>9</sup>

Schon die Griechen sind für Nietzsche ein Modell für eine solche Einheit und Reinheit übernationaler Rassen: „Die Griechen geben uns das Muster einer reingewordenen Rasse und Kultur: und hoffentlich gelingt einmal auch eine reine europäische Rasse und Kultur.“ (M 272) Aber natürlich kann man fragen: Welche Griechen? Die Athener? Die Spartaner? Die Griechen der hellenistischen Königreiche? Nietzsche redet hier offensichtlich hyperbolisch, um auf eine schwierige und noch unbestimmte Aufgabe aufmerksam zu machen: die Aufgabe, eine Kultur aktiv zu gestalten, deren Werden sonst, wenn sie ohne jede Führung bleibt, sich negativ entwickeln wird. Nietzsche denkt offenbar noch an das Ideal einer Kultur als „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes“ (UB I 1). Mit dem Akzent auf die Aktion der Reinigung will er, der sich als Klassischer Philologe auch der Pluralität der alten griechischen Welt bewusst sein

---

<sup>9</sup> Auch im Nachlass wird gerade die ‚Übernationalität‘ des Begriffs der Rasse hervorgehoben: „Schon jetzt bilden sich die ersten Kräfte-gruppen, man übt sich ein in dem großen Princip der Bluts-und Rassenverwandtschaft. „Nationen“ sind viel feinere Begriffe als Rassen, im Grunde eine Entdeckung der Wissenschaft, die man jetzt dem Gefühle einverleibt: Kriege sind die großen Lehrmeister solcher Begriffe und werden es sein. – Dann kommen sociale Kriege – und wieder werden Begriffe einverleibt werden!“ (NL 1881, KSA 9, S. 546).

musste, wahrscheinlich nicht viel mehr sagen, als dass die gesuchte Einheit nicht einfach vorgegeben oder Ergebnis eines historischen und natürlichen Prozesses ist, sondern die aktive Teilnahme ‚guter‘ Europäer voraussetzt. Das Ideal einer solchen Reinheit lässt sich dann vielleicht verstehen als Inbegriff eines sicheren Vertrauens in ein selbstverständliches Gutes der innerhalb einer Gemeinschaft geteilten Überzeugungen und Wertsetzungen, das dann Grundlage sowohl politischer Entscheidungen als auch einer ungestörten Lebensführung dieser Gemeinschaft sein kann. Der gute Europäer ist derjenige, der zu diesem zunächst unpolitischen Projekt „ungescheut“ beiträgt, ohne zu vergessen, dass die „Verschmelzung der Nationen“ zugunsten einer „Mischrasse“ noch kein Ziel ist (MA I 475), solange dabei die ‚Reinheit‘ der Kultur noch fehlt. Mit dem ‚stärker und schöner Werden‘ der europäischen Rasse bzw. Kultur durch die Überwindung ihrer Disharmonien ist offensichtlich noch kein politisches Projekt gemeint, sondern eben die Überwindung von Aspekten der einzelnen nationalen Kulturen:

Wenn nämlich ein Volk vorwärts geht und wächst, so sprengt es jedesmal den Gürtel, der ihm bis dahin sein nationales Ansehen gab: bleibt es bestehen, verkümmert es, so schliesst sich ein neuer Gürtel um seine Seele; die immer härter werdende Kruste baut gleichsam ein Gefängnis her, dessen Mauern immer wachsen. Hat ein Volk also sehr viel Festes, so ist diess ein Beweis, dass es versteinern will, und ganz und gar Monument werden möchte: wie es von einem bestimmten Zeitpunkte an das Aegypterthum war. (VM 323)

Hier liegt für Nietzsche die Aufgabe des Philosophen, eine normative Aufgabe: die Arbeit an einer kulturellen Reinigung Europas, um die sich die historischen Akteure der europäischen Politik nicht wirklich kümmern und kümmern. Unter der Vorgabe, dass die Reinigung zu einer Einheit mehrerer kultureller Instanzen führt, braucht das Eins-Werden Europas die kulturkritische Arbeit eines Philosophen, der diese Einheit so gestaltet, dass sie Raum für die Entfaltung der Individualität lässt. Föderalismus wäre in dieser Perspektive dann sinnvoll, wenn er eine Kultur schaffen und bewahren würde, deren Hauptmerkmal in der Pluralität vielfältiger Elemente läge.

## 4

Die Vereinigung Europas zu bewirken und dabei zugleich den nivellierenden Wirkungen der Entnationalisierung und der Demokratisierung entgegenzuwirken, heißt für Nietzsche, die Bedeutung der Religion für die zukünftige Leitkultur Europas in Frage zu stellen. Das heißt: Nietzsche denkt, dass ein europäischer übernationaler Bund die Emanzipation der Menschen vom religiösen Glauben voraussetzt oder mindestens die Tendenz, die staatliche Gemeinschaft nicht mehr

auf der Basis einer christlich inspirierten politischen Theologie zu legitimieren. Vom Atheismus, so Nietzsche in M 96, könnte ein entscheidender Beitrag zur Vereinigung der Europäer kommen:

Es giebt jetzt vielleicht zehn bis zwanzig Millionen Menschen unter den verschiedenen Völkern Europa's, welche nicht mehr „an Gott glauben“, – ist es zu viel gefordert, dass sie einander ein Zeichen geben? Sobald sie sich derartig erkennen, werden sie sich auch zu erkennen geben, – sie werden sofort eine Macht in Europa sein und, glücklicherweise, eine Macht zwischen den Völkern! Zwischen den Ständen! Zwischen Arm und Reich! Zwischen Befehlenden und Unterworfenen! Zwischen den unruhigsten und den ruhigsten, beruhigendsten Menschen! (M 96)

Nietzsches Angriff auf das Christentum ist ein Angriff auch gegen eine der Grundlagen der Demokratisierung: Er will dem Eins-Werden Europas einen neuen Sinn geben. Brächte aber nicht auch Nietzsches Bund der europäischen Atheisten eine Nivellierung der individuellen Unterschiede mit sich und sogar eine, die das Individuum in einen Leerraum entlässt, in dem es keine moralischen Werte und identitätsstiftenden Überzeugungen mehr finden kann, durch deren Einverleibung seine abstrakte Individualität allein Substanz bekommen könnte? Nietzsche scheint in der Tat in der allmählichen und teilweise unmerklichen Verschmelzung von Politik, Moral und Christentum ein Hindernis für das Aufkommen einer europäischen Kultur gesehen zu haben, soweit diese für ihn eben nicht eine Reduktion von Pluralität sein sollte, sondern ein organisches Zusammenleben verschiedener Instanzen.

Aber wenn die guten Europäer, so Nietzsche in FW 377, nun zu reif für das Christentum sind, *wofür* sind sie dann reif? Was bleibt ihnen, wenn die traditionellen identitätsstiftenden Überzeugungen der Religion nicht mehr überzeugen? Solange man positive Identitätsvorstellungen für Europa erwartet, werden sich unmerklich wieder Arten nihilistischer Nivellierungen einschleichen, wird man das Vielfältige und Individuelle wieder einem Allgemeinen unterwerfen und somit entwerten. *Für Nietzsche ist der gute Europäer gerade der, der ohne eine letzte Feststellung der europäischen Identität leben kann.* Das heißt nicht – das muss eigens betont werden –, dass er sich schlicht keine Gedanken mehr über das Europäertum und dessen Identität machen, der Frage einer rein gewordenen Kultur entziehen und einfach weiterleben würde. Der gute Europäer in Nietzsches Sinn ist vielmehr für eine neue Form von *Verantwortung* empfänglich. Die Befreiung vom religiösen Glauben an Absolutes verschiedener Art lässt ihn neue Selbstverpflichtungen erfahren, die wohl aus diesem Erbe kommen, nun aber andere sind:

Überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold, und gerade, weil wir aus ihm gewachsen sind, weil unsre Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christentums waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben. (FW 377)

Für Nietzsche ist der Weg zu einer rein werdenden europäischen Rasse ein Verantwortungsgefühl, das sich nicht mehr auf starke theoretische und religiöse Dogmen stützt. Dagegen bleibt, solange man sich mit dieser oder jener vorgegebenen Idee des Europäertums identifiziert, die Kultur immer *unrein*: Man erfährt dann die *Entzweiung*, d. h. das Bewusstsein dessen, dass noch andere Optionen für die Bestimmung der eigenen Identität in seiner Tradition, seinem kulturellen Gedächtnis präsent sind, ohne dass hier ausdrücklich gewählt würde.

Der Verzicht auf jegliche Identitätsbestimmung muss nicht zu einer Form von müdem Relativismus führen. Nietzsche geht es um eine gesunde Variante des Relativismus: die des *historischen Sinnes*. Der historische Sinn ist eines der wichtigsten Merkmale des guten Europäers. In JGB 224 schildert Nietzsche noch einmal ausführlich diese Tugend des guten Europäers, nach der er alles historisch zu verstehen weiß, und somit – das sei hier hinzugefügt – jede identitätsstiftende Überzeugung mit einiger Ironie betrachten kann. Eine rein gewordene europäische Kultur zeigt ihre Identität für diesen Europäer in ihrer Historizität. Das heißt so viel wie: Europa hat keine Identität, mindestens keine feste, überhistorische und dauerhafte Identität.

Der historische Sinn intensiviert so das Verantwortungsgefühl des guten Europäers, der daran arbeitet, ein kulturelles Ideal für das Eins-Werden Europas zu entwickeln. Verantwortung und Pflichten kann der gute Europäer des historischen Sinnes nicht entgehen: Denn er erkennt historisch auch, dass selbst jene Ironie das Ergebnis einer Tradition ist, die er nicht einfach abwerfen kann, ohne damit auch seiner Ironie und seines historischen Sinns verlustig zu gehen. Ebenso weiß er (nach FW 377), dass die Möglichkeit einer Kritik des Christentums aus dem Christentum selbst hervorging. So sieht er seine Pflicht im umsichtigen Umgang mit den verschiedenen historischen Manifestationen des Europäertums – und eben dadurch fördert er den Föderalismus, die paradoxe Einheit in der Vielfalt. Wenn nach GM II 12 die Einheit, die im Wandel besteht, undefinierbar ist, gilt das auch für die Einheit und Identität Europas.

Damit ist die aporetische Natur seiner Aufgabe klar. Dazu kann man an *Das andere Kap* von Derrida erinnern. Auch er verweist, ohne jeden direkten Bezug zu Nietzsche, auf die paradoxen Pflichten und auf das Verantwortungsgefühl, die entstehen, wenn man sich mit dem traditionellen europäischen Diskurs über die Identität Europas konfrontiert. Europa erfahre, so auch Derrida, in der *Differenz*

sein Wesen und in der Betrachtung der europäischen Kulturgeschichte komme stets ein Mit-sich-selber-Differieren ans Licht. So wird man auch nach Derrida einfach dadurch zur Verantwortung aufgerufen, dass man diese Tradition als „Erbe“ erlebt – die Parallele zu FW 377 ist offensichtlich. Die Verantwortung ist auch für Derrida nicht frei gewählt, sondern „uns auferlegt und [...] um so gebieterischer, weil sie als andere und vom anderen aus der Sprache unserer Sprache ist“ (Derrida 1992, S. 25). All die paradoxen Pflichten, die Derrida schildert und die wir hier nicht noch einmal aufnehmen können, sind nichts anderes als die unendliche Verpflichtung, die dem guten Europäer von seinem historischen Sinn auferlegt werden:

Man soll oder man muss zu Hütern einer bestimmten Vorstellung von Europa werden, einer Differenz Europas, *doch* eines Europas, das gerade darin besteht, daß es sich nicht in seiner eigenen Identität verschließt und daß es sich beispielhaft auf jenes zubewegt, was nicht es selber ist, auf das andere Kap oder das Kap des anderen, ja auf das andere *des* Kaps [...]. (Derrida 1992, S. 25)

So ergibt sich ein roter Faden, der die Tradition des Historismus, Nietzsches guten Europäer und Tendenzen der Post-Moderne verbindet und zu einer alternativen Kultur der europäischen Integration führt. An diesem Leitfaden kann man erkennen, dass die Föderation Europas zunächst eine Besinnung über die eigene Geschichte braucht, nicht um dieses oder jenes Modell der Vergangenheit zu wählen und erneut stark zu machen, sondern um in Europa ein „Versprechen“ zu erkennen, dass immer noch etwas anderes kommen kann. Nietzsches Querverbindung des normativen Diskurses über traditionelle Werte und identitätsstiftende Überzeugungen mit der Rekonstruktion von welthistorischen Prozessen wie dem Eins-Werden von Europa lädt uns ein zu bedenken, dass der Integrationsprozess der europäischen Staaten sich auf ambivalente und unreflektierte Prämissen stützt – und deshalb zum Scheitern verurteilt sein könnte. *Solange man nach traditionellen Formen der Identifikation strebt, kann man letztlich nicht ausschließen, dass man von den Nationalismen der europäischen Staaten einfach zu einem Nationalismus Europas übergeht.*

Im Ergebnis besteht Nietzsches Beitrag zur Frage der europäischen Integration vor allem in einer genealogischen Rückbesinnung auf den historisch-politischen Prozess des Eins-Werdens Europas. Er ist für ihn keine selbstläufige historische Notwendigkeit und darf nicht einfach sich selbst überlassen werden. Auch die Abschaffung nationaler Differenzen ist kein Wert an sich, denn sie könnte auch nur Zeichen einer bereits laufenden Nivellierung von Menschen und Kulturen sein. Das Eins-Werden Europas ist vielmehr eine Chance vor allem für die, die nach der Schaffung einer neuen Kultur streben. Der Föderalismus mit seiner Wahrung der Differenzen innerhalb einer politischen Gemeinschaft scheint

dafür bessere Bedingungen zu schaffen. Nietzsches Idee einer kulturellen Vereinigung Europas stützt sich deshalb nicht auf eine bereits festgestellte Identität, sondern auf die Vorstellung eines noch kommenden, idealen Europäertums. In seiner Perspektive ist das Hauptproblem für das Eins-Werden Europas nicht der Mangel an einer gemeinsamen Identität, sondern die Illusion, dass diese Identität irgendwo fertig vorgefunden werden könnte.

## Bibliographie

- Campioni, Giuliano u. a. (Hg.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek* (Supplementa Nietzscheana, Bd. 6), Berlin/New York: De Gruyter.
- Derrida, Jacques (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Deurlein, Ernst (1972): *Föderalismus. Die historischen Grundlagen des föderativen Prinzips*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn: BPB.
- Emden, Christian J. (2008): *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frantz, Constantin (1879): *Der Föderalismus, als das leitende Princip für die sociale, staatliche und internationale Organisation, unter besonderer Bezugnahme auf Deutschland, kritisch nachgewiesen und constructiv dargestellt*. Mainz: F. Kirchheim.
- Tibi, Bassam (1998): *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*. München: Bertelsmann

Daniel Conway

# Nietzsche's Europe

**Abstract:** Daniel Conway considers the viability of Nietzsche's response to the emerging global reach of European politics. Nietzsche recognized that the dawn-ing world order would require leaders capable of governing it according to "a post-moral appreciation of the planet." This would require overcoming Europe's decadence to invigorate its culture. Therefore, Nietzsche sought to "breed" such a ruling caste through the amalgamation of Europe's national types, specifically the German, French, English, and the Jews, for whom he "reserved an indispen-sable role." According to Conway, Nietzsche held that Europe's future cultural greatness depended upon it offering a permanent home to the Jews.

## 1 What Europe Wants

Nietzsche's rich discussion of "Peoples and Fatherlands" [*Völker und Vaterländ-er*] reaches its surprising conclusion in Section 256 of *Beyond Good and Evil*. Here he confirms that the "insanity of nationality [*Nationalitäts-Wahnsinn*] has induced ... the pathological estrangement [*Entfremdung*] ... among the peoples of Europe." In other words, he not only acknowledges, but also accounts for, a Euro-pe that is currently disunited and beset by internecine squabbling. At the same time, however, he insists that the current divisions and disputes are in fact re-cent, artificial, transient, and symptomatic of illness. (In a related discussion, he elsewhere likens the outbreak of European nationalisms to the condition of "national scabies of the heart and blood poisoning" (GS 377).)

Europe is sick, he concedes, but it may yet return to the robust health for which it is known, admired, and feared. (In this respect, Europe appears to be in good company, for Nietzsche offers a similar diagnosis of himself in *Ecce Homo*. Although he is a decadent, as he says there, the tenacity of his "opposition" to decadence confirms that he is fundamentally *healthy* (EH Wise 2).) The problem for now, he believes, is that the "insanity" that has gripped Europe is being exploited (and aggravated) by "shortsighted and quick-handed politi-cians," who are oblivious to the fact that their policies "can of necessity only be *entr'acte* policies" (BGE 256). Beneath the superficial flux of dissension lies a deeper truth, which Nietzsche now sees fit to disclose: "*Europe wants to be-come one*" (BGE 256).

Europe as an *agent*, as the originator of a viable and formative *will*? Europe as an interested party, possessed of particular preferences and identifiable incli-

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-006>



nations? While such claims are not unknown to Nietzsche's readers – he notoriously anthropomorphizes both *life* and *nature* – they are widely considered to be aberrations from his elaboration of a fully naturalized approach to philosophy. And even if we were persuaded to agree that Europe expresses a discernible will, would we have any reason to concur that *unity* or *unification* is its guiding objective? Why not disunity or disintegration? As Shapiro instructively (and rhetorically) asks, “Is not Nietzsche in many ways the enemy of ‘the one’?” (Shapiro 2016, pp. 88).<sup>1</sup> Clearly, there is much about this conclusion that may prove troubling to the attentive, Nietzsche-trained reader, especially inasmuch as the realization of Europe's supposed will is presented as a crucial precondition of the prescribed emigration “beyond good and evil.”

By way of explanation, Nietzsche proceeds to fill in the diagnostic background for his claim about Europe's will to unification. He describes the fruition of Europe's will as likely to yield a “new *synthesis*,” which perhaps suggests that he understands the career of European civilization on the model of a dynamic sequence of alternating advances and setbacks. As we know from Essay I of GM, destabilizing or “reactive” forces, arrayed under the banner of “Judea,” may weaken or destroy an achieved synthesis, consolidated under the aegis of “Rome.” Apparently, however, the irrepressible will of Europe, figured by Nietzsche as “the ancient fire,” eventually rallies its constituent peoples and nations toward reunification (GM I 16–17). That “Europe want to become one” is thus presented as the natural resurgence of “the ancient fire” following an interregnum period of decay and disintegration.

Nietzsche continues: That “Europe wants to become one” is evident to those who are in a position to chart the dominant countermovement of the nineteenth century. If we pay attention, as nearly no one else does, to the exploits of the “more profound and comprehensive men of this century,” we will (or may) detect the “over-all direction of the mysterious workings of their soul” (BGE 256). *Soul* is numbered here as singular, which suggests that these individuals share in or partake of a single soul, even if each also lays claim to a unique, individuated soul of his own. (Apparently, that is, the “will” of Europe is expressive of its “soul.”)<sup>2</sup> If we regard these individuals as constituting a continuous lineage, moreover, we will (or may) understand their role in “prepar[ing] the way for this new *synthesis*” (BGE 256), which, as we have seen, Nietzsche associates with the post-moral Europe of his aspirations. Unbeknownst to lesser observers, that is, Europe has con-

<sup>1</sup> Cf. Lampert 2001, pp. 260–261, and Drochon 2016, pp. 86–87.

<sup>2</sup> In his survey of German music, Nietzsche explains that “With [Schumann] German music was threatened by its greatest danger: *losing the voice for the soul of Europe* and descending into mere fatherlandishness” (BGE 245).

sistently expressed its will through its sponsorship of those individuals in whom the possibilities for its future have been tested and assayed.

As he proceeds to explain, these individuals contribute to the eventual realization of the aforementioned “synthesis” by “anticipat[ing] experimentally [*versuchsweise*] the European of the future” (BGE 256). Nietzsche’s reference here to the *experimental* nature of their contributions should pique our interest. As we know, he not only identifies himself as the author of a *Versuch* (BT Attempt), but also urges his unknown comrades to take up the “task” of “experimentally [*versuchsweise*] call[ing] into question ... the value of truth” (GM II 24). As we also know, *Versucher* is the designation he proposes for those “new philosophers” to whom he similarly entrusts the future of Europe (BGE 42–44). Their experiments, like those of the anticipatory heroes under consideration, will reveal (albeit imperfectly) what Europe may yet become.

Unbeknownst to lesser observers, in fact, the new Europe and the new European have already arrived on the scene, albeit in embryonic forms that remain experimental, fragmentary, tentative, unproven, and as yet unsustainable. Some of these experiments will fail or already have done so; still others will defy translation (or transplantation) into the new, as yet undiscovered landscape of the Europe that once again has “become one.”<sup>3</sup> According to Nietzsche, after all, the present never admits of a faithful measure of the future, for the present only ever evinces a limited appreciation of what the future may hold. Still, the present as it is enacted by these anticipatory heroes is sufficiently bold and intoxicating as to excite in Nietzsche’s readers the will to become (or beget) the future Europeans whom he claims to glimpse *in nuce*.

Who are these anticipatory heroes? Nietzsche lists such worthies as Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, and Schopenhauer.<sup>4</sup> Napoleon, whom we will consider at length in the next section, is presented as the emperor/lawgiver who is most obviously responsible for altering the geopolitical landscape of Europe (and, so, for launching this anticipatory lineage). We apparently are meant to understand that Napoleon established the material conditions under which his successors in the lineage have pursued a complementary transformation of European arts and letters. They have done so, as Nietzsche explains, by dint of their experiments at the limits of Europe’s current model of self-understanding, where they have dared to anticipate the aspirations, virtues,

---

<sup>3</sup> As Nietzsche readily concedes, some of the heroes included in this anticipatory lineage may be seen, in “their foregrounds or in weaker hours,” to have “belong[ed] to the ‘fatherlandish’ – they were merely taking a rest from themselves when they became ‘patriots’” (BGE 256).

<sup>4</sup> Nietzsche offers a similar assessment of Schopenhauer, identifying him as a “good European,” in GS 357; cf. TI Skirmishes 21.

accomplishments, and values of the “European of the future.” He thus describes Goethe, for example, as

a kind of self-overcoming [*Selbstüberwindung*] on the part of [the eighteenth] century... Goethe conceived a human being who would be strong, highly educated, skillful in all bodily matters, self-controlled, reverent toward himself, and who might dare to afford the whole range and wealth of being natural...(TI Skirmishes 49)

Although Nietzsche does not say so explicitly, he apparently understands these anticipatory experiments as either directly or indirectly productive of both the “European of the future” *and* the Europe of the future. As we shall see, one such experiment, internal to the development of “*late French romanticism*,” is especially notable in this respect (BGE 256).

Owing to the results thus far of these experimental anticipations of its future, Europe is now poised on the brink of its next great self-overcoming [*Selbstüberwindung*] and its next great incarnation. Hence Nietzsche’s point in support of his surprising conclusion: The cumulative achievements of this anticipatory lineage evinces the progression of a countermovement that is far grander in scope and formative power than the merely episodic spasms of nationalism and petty politics that appear to rule the day. To view the outbreak of nationalism as indicative of the *real* Europe, or of its authentic will, is to miss the larger trends of European development.

Somewhat surprisingly, Nietzsche also proposes to include Richard Wagner in this esteemed lineage, explaining that we should not hold Wagner’s “self-misunderstandings” against him (BGE 256). Unbeknownst to Wagner, apparently, his early music authentically expressed the yearning of “the one Europe, whose soul surges and longs to get further and higher through [his]<sup>5</sup> manifold and impetuous art – where? Into a new light? Toward a new sun?” (BGE 256). Nietzsche goes so far as to suggest, albeit tentatively and indirectly, that “Wagner’s art ... derives from *supra-German* [i. e., authentically European] sources and impulses” – hence the warrant for placing him in this lineage of European (and not merely German) musicians, artists, poets, and thinkers (BGE 256). While Nietzsche neglects to affix his declarative stamp to this suggestion, he summons

---

<sup>5</sup> So as to focus on Wagner in particular, I have adjusted Nietzsche’s designation from the plural to the singular. In this passage, Nietzsche links Wagner to the leading lights of the “*late French romanticism* of the forties,” including Delacroix and Balzac, with whom Wagner belongs “most closely and intimately” (BGE 256). As Nietzsche explains, “what is certain is that the same storm and stress tormented them and that they *sought* in the same way, these last great seekers!” (BGE 256)

the figure of Siegfried, “that *very free* man,” as evidence of Wagner’s supra-German – and, so, supra-nationalistic – aspirations and achievements (BGE 256). In particular, he commends the figure of Siegfried for emitting a pleasing whiff of the “barbarism” that Nietzsche claims to detect at the molten core of European civilization. He thus praises Wagner’s creation of Siegfried as a potentially salutary corrective to the (otherwise commendable) hyper-refinement of French culture (BGE 256).

From this high point, of course, Wagner declined significantly as an artist, as evidenced (in Nietzsche’s estimation) by the travesty of *Parsifal*, which he consistently describes as marking Wagner’s late-in-life capitulation to “Rome,” i. e., to Catholicism (GM III 3–4; cf.: CW 4). If we focus our attention not on the wretched figure of Parsifal, but on the gloriously “inaccessible, inimitable” figure of Siegfried, we may understand why Nietzsche insists on placing Wagner among those anticipatory heroes who unwittingly express and temporarily serve the will of Europe (BGE 256). We apparently are meant to understand that Wagner’s romantic longing, which attained its apotheosis in the “anti-romantic” figure of Siegfried, both channeled and furthered Europe’s will to “become one.”

As is often the case with historical turning points of this magnitude, Nietzsche treats Wagner as a casualty of the self-overcoming he involuntarily hosted. Having birthed Siegfried and contributed thereby to the European countermovement of the nineteenth century, Wagner “misunderstood” what he had wrought and descended into “fatherlandishness.” In a final effort to rehabilitate Wagner, Nietzsche concludes this Part of BGE by urging his (potentially) confused readers to resist the siren song of *Parsifal*. To all those who “stand at the gate, perplexed,” he cautions, “Think. What you hear is *Rome – Rome’s faith without the text*” (BGE 256).

Nietzsche’s suggestion here, that the birth of Wagner’s Siegfried marks a world-historical turning point, signaling the evolution of romanticism into its (extra-romantic) *other*, bears elaborating. In pushing romanticism beyond its own limits, Wagner unwittingly birthed a late modern avatar of a bygone standard of nobility. (Nietzsche speculates that Siegfried “may be much too free, too hard, too cheerful, too healthy, too *anti-Catholic* for the taste of ancient and mellow cultured peoples” (BGE 256).) Without realizing what he had done, Wagner reintroduced European modernity to a model of flourishing that it had largely forgotten (or renounced). While many cultured observers, including Wagner himself, flinched at this unexpected reintroduction of a “barbaric” element, the untimely appearance of Siegfried permanently altered the prospect of what European modernity might yet produce.

Of course, the most important consequence of Wagner's placement in this lineage pertains to the legacy of his greatest disciple: Nietzsche himself.<sup>6</sup> If the Wagner who conjured Siegfried belongs among "the more profound and comprehensive men of [the nineteenth] century," then it is hardly a stretch to imagine that Nietzsche, a champion of *this* Wagner, even to the point of disowning "the 'final Wagner' and his *Parsifal* music" (BGE 256), also belongs in this lineage. Indeed, if we take seriously his "grateful" reckoning of his many debts to Wagner,<sup>7</sup> we may conclude that his break with the Master played a role in securing his access to the "portents" he now declares to be "unequivocal" (BGE 256).

As he jockeys for a position alongside his heroes, Nietzsche intimates that his own placement in this lineage is emblematic of a new, decisive turn in its ongoing elaboration. In his person, the lineage in question embarks upon a distinctly *self-conscious* stage in its service of the subterranean forces pushing Europe toward the unification he heralds.<sup>8</sup> Whereas Goethe, Beethoven, Wagner, *et al.* were seized by trans-personal forces they neither discerned nor understood, Nietzsche aims to advance this lineage in full, conscious appreciation of its contributions to the emergence of a "new European." Toward this end, he identifies the need to assemble a new European "ruling caste," the selection of which he "seriously" offers to guide (BGE 251).<sup>9</sup> As he saw it, this new ruling caste must be recognizably European in its composition, and it must lay credible claim to the nobility of bygone ages and empires. The militaristic Germans would play a leading role in this ruling caste, as would the cultured French and the pragmatic British.<sup>10</sup> Much to our surprise, perhaps, he also included the Jews in his preferred composition of the new ruling caste. In order to become a cultural power of truly global dominion, as we shall see, Europe – and the Germans in particular – would need to be prepared to offer the "wandering" Jews a genuine and permanent home.

The (self-serving) implication here is that the new ruling caste – and, *a fortiori*, the new European order – will not arise on its own, independent of the

---

6 Here I follow Lampert 2001, pp. 260–261.

7 See Conway 2012, pp. 299–304.

8 Nietzsche elsewhere identifies the "problem" that he and his "unknown friends" now face: "What meaning [*Sinn*] would *our* whole being [*Sein*] possess if it were not this, that in us the will to truth becomes conscious of itself as a *problem*?" (GM III 27). He goes on to suggest that their solution to this "problem" will be integral somehow to the eventual demise of "morality" (GM III 27). For an extended discussion of these passages, see Conway 2014, pp. 209–213.

9 On the significance of Nietzsche's fascination with the reinstitution of a caste-based society, see Holub 2016, pp. 195–203; and Drochon 2016, pp. 88–96.

10 For an excellent treatment of Nietzsche's "serious" concern with the future of Europe, see Lampert 2001, pp. 255–261. See also Conway 2003, pp. 34–37.

timely, deliberate, self-conscious intervention staged (or at least initiated) by Nietzsche in BGE. If Europe is to realize its will to “become one,” Nietzsche (or someone like him) must intervene *now*,<sup>11</sup> so as to capitalize on the experiments conducted by the anticipatory heroes who have preceded him in the lineage. Nietzsche’s sense of urgency helps to explain the crucial transition from Part Eight to Part Nine of BGE. Having distinguished between “peoples and fatherlands,” and having pronounced the latter option a dead end for Germany and Europe, he takes up the question of “what is noble [*vornehm*]?”<sup>12</sup> While his answer to this question is both nuanced and complicated, we are meant to understand that the proposed emigration “beyond good and evil” will succeed (or fail) on the strength of his efforts to impart to his best readers a new perspective on nobility.

Nietzsche thus concludes BGE, appropriately, not with a final word or benediction, but with an *Aftersong* [*Nachgesang*], which, we may speculate, is meant to jump-start a new epic tradition.<sup>13</sup> This song not only confirms that “it is time” [*’s ist Zeit!*] to move beyond good and evil, but also, by virtue of its intended effects on the singers and their audiences, to inaugurate the time in which Europe realizes its wish to “become one.”<sup>14</sup> As the title of the book indicates, finally, the heroes to be memorialized in this new epic tradition will need to avail themselves of resources residing “beyond good and evil,” mobilizing even morality itself in the service of “great politics.”<sup>15</sup> According to Nietzsche, nothing less than the future of Europe (and the Europe of the future) hangs in the balance.

## 2 What Napoleon Wanted

At first glance, Napoleon may appear to be listed by mistake alongside the writers, thinkers, and composers whom Nietzsche numbers among his anticipatory heroes. After all, Nietzsche clearly envisions a future for Europe in which philosophical and artistic achievements will be valued as indices of cultural strength and global preponderance.<sup>16</sup> Wishing to extricate Europe (and especially Germany) from the philistinism into which it has descended, of which he considers Bis-

---

11 I am indebted here to Shapiro’s superb discussion of the *kairos*, Shapiro 2016, pp. 102–110.

12 For a fascinating account of the link between futurity and nobility, see Shapiro 2016, pp. 102–112.

13 I am indebted here to Lampert 2001, pp. 295–300.

14 For a rich discussion of the time of the “multitude” [*Menge*], see Shapiro 2016, pp. 110–121.

15 See Strong 2012, pp. 137–145; Conway 2014, pp. 207–213; and Drochon 2016, pp. 80–96.

16 See Nehamas 1985, pp. 225–228.

marck's *Reich* a notably regrettable representative, he famously sketches a future in which *philosophers* are recognized as worthy “commanders and legislators” [*Befehlende und Gesetzgeber*] (BGE 211).

Still, it might be said that Napoleon counts as an *artist* in the expansive (and potentially perverse) sense of that term favored by Nietzsche, for he was, like those primeval “beasts of prey” who swooped down on an unsuspecting herd of docile hominids, a merchant of transformational violence, an unwitting bestower of living form and order (GM II 17).<sup>17</sup> As this analogy suggests, the ordinal position assigned to Napoleon in the lineage is both intentional and appropriate, for his “artistry” in the medium of European geopolitics made possible the self-directed experimentation that has been conducted by those artists and philosophers who have followed in his wake. Napoleon stands to late modern European culture, that is, as the primal horde stands to civilization itself. In short, Napoleon is responsible for altering the course of European cultural development and turning it in a new, productive direction. His dominance and rule established the material (viz., geopolitical) conditions of the subterranean movement that is now underway, which Nietzsche believes may carry Europe into a post-moral era of renewed nobility and cultural ascendancy.<sup>18</sup>

Nietzsche provides additional clarification in Book V of *The Gay Science*, where he credits Napoleon with ushering European modernity into “*the classical age of war*, of scientific and at the same time popular war on the largest scale (in weapons, talents, and discipline)” (GS 362). In so doing, Nietzsche explains, Napoleon succeeded not only in launching the artistic/philosophical/poetic arc of the lineage discussed above, but also in renewing the promise of the Renaissance, which itself transmits the promise of European antiquity.<sup>19</sup> According to Nietzsche, in fact, Napoleon restored to European modernity “a whole slab of antiquity, perhaps even the decisive piece, the piece of granite” (GS 362). By reintroducing European modernity to the (neglected) nobility of its (estranged) antiquity, Napoleon made possible the resurgent, unified Europe that Nietzsche envisions in BGE. What Europe now wants, it turns out, is precisely what Napoleon wanted: “one unified Europe, as is known – as *mistress of the earth* [*Herrin der Erde*] – ” (GS 362).

Confirming this appraisal in GM, Nietzsche describes Napoleon as “a last signpost [*Fingerzeig*] to the *other* path,” and as a “synthesis of the *inhuman*

---

17 On the characterization of Napoleon as “the artist of government,” see Glenn 2001, pp. 139–145; and Dombowsky 2014, pp. 27–33.

18 Here I follow Drochon 2016, pp. 160–165. See also Regent 2012, pp. 331–334; and Dombowski 2014, pp. 19–27.

19 See Regent 2012, pp. 330–334; and Dombowski 2014, pp. 11–14, 44–50.

and *superhuman*" (GM I 16). This description is notable not only for its cautiously optimistic forecast for the future of Europe, but also for its treatment of Napoleon as Europe's arrow, i. e., as manifesting (as opposed, say, to interpreting or speculating on) the will of Europe. Whereas the meaning intended by poets and composers may be obscure and open to conflicting opinions, the meaning intended (and enacted) by Napoleon was impossible to misinterpret. We might say of Napoleon, much as Nietzsche immodestly said of himself, that he expressed his will (and Europe's) in "letters to make even the blind see" (A 62).

Hence the division of labor that separates Napoleon from the other anticipatory heroes named in this section: He points the way toward the new, as yet undiscovered Europe, and they "prepare the way [*den Weg ... vorzubereiten*] to the new *synthesis*" prefigured in and by him (BGE 256). That his finger-pointing served to legislate the "over-all direction" of the experimental labors conducted by his successors should not surprise us (BGE 256). As a "synthesis" in his own right, Napoleon set in motion the subterranean preparations that will lead, eventually, to the "new synthesis" envisioned by Nietzsche. (Of course, whether this "new synthesis" will combine the "*inhuman* and the *superhuman*," *à la* Napoleon, remains to be seen.)

In keeping with his practice throughout the post-Zarathustran period of his career, Nietzsche presents Napoleon as more (or other) than a man, as if his achievements bore the discernible imprint of larger forces or powers.<sup>20</sup> (As we have seen, of course, the most salient of these forces is the aforementioned "will" of Europe, which Napoleon is said to have channeled in an unusually pure form of expression.) Indeed, Nietzsche's emphasis here falls squarely on his appreciation of Napoleon as the untimely embodiment of a bygone standard of nobility. As we have seen, he describes Napoleon as "the ideal of antiquity ... *incarnate* [*leibhaft*]," in whom "the problem of the *noble ideal as such* [was] made flesh [*das fleischgewordne Problem des vornehmen Ideals an sich*]" (GM I 16). Neither a theorist nor a preacher nor a (mere) admirer of nobility, Napoleon brought the unvarnished noble ideal to life, which, Nietzsche suggests, is the only way in which it may be properly appreciated and effectively promulgated.<sup>21</sup> Indeed, one gets the impression here that Napoleon succeeded in "[bringing] back again a whole slab of antiquity," precisely because he was "the decisive piece ... of granite" on which the new European order will be founded (GS 362).<sup>22</sup>

---

**20** On the influence here of Stendhal, see Regent 2012, pp. 309–314. See also Dombowsky 2014, pp. 14–19.

**21** Here I follow Glenn 2001, pp. 147–150; and Regent 2012, pp. 333–334.

**22** Dombowski (2014) records a similar insight, pp. 30–32.



(As we know, Nietzsche often conveys his admiration by likening his heroes to pieces or forces of nature.) Napoleon thus became a “signpost to the *other* path” inasmuch as he exemplified a noble way of life, i. e., a life of activity (= self-expenditure) and not merely of endurance (= self-conservation).<sup>23</sup>

Nietzsche thus hails Napoleon as an avatar of the noble ideal of European antiquity, through whom Europe has altered its geopolitical landscape and established a new and open orientation to its future. Unlike Hegel and his epigones, however, Nietzsche does not pretend to know, exactly, what this future holds. While he believes that Napoleon has finger-pointed Europe in the direction of renewed greatness and restored nobility, wherein *genuine* philosophers once again may play an exalted, nomothetic role (BGE 211), the details of this new European order remain appropriately hazy to him.<sup>24</sup> The beguiling “synthesis” embodied by Napoleon, in whom the “inhuman and the superhuman” were improbably joined, offers but a hint of what the “new European” may become. According to Nietzsche, however, this hint should be more than sufficient to buoy our hopes for the adventure he has proposed beyond the horizon of good and evil.

This is why it matters to Nietzsche what Napoleon wanted for Europe. As an avatar of the noble ideal of antiquity, Napoleon expressed a will that connects the European order envisioned by Nietzsche with the noble ideal that has propelled the advance thus far of European civilization. Napoleon must be taken seriously, that is, for he is the all-important link between the glorious past of Europe and the equally glorious future that Nietzsche offers to engineer.<sup>25</sup> (As a much younger man, of course, he saw fit to award a similar office to Richard Wagner, in whom he mistakenly spied the credible promise of a rebirth within European modernity of the tragic age of the Greeks). Because Napoleon spoke for, and *as*, the noble ideal of European antiquity, Nietzsche is determined to take quite seriously what Napoleon wanted Europe to become.

---

<sup>23</sup> I am indebted here to Shapiro’s excellent discussion of Nietzsche’s attempt to renegotiate competing modes of temporality (2016, pp. 195–200).

<sup>24</sup> See Shapiro 2016, pp. 102–110.

<sup>25</sup> Here, too, the influence of *Stendhal* may be decisive. See Regent 2012, pp. 330–334.

### 3 What Nietzsche Wants<sup>26</sup>

His admiration for Napoleon notwithstanding, Nietzsche is not entirely content to characterize Europe as the “mistress of the earth.” Hoping for an uptick in European “virility” (GS 362), ideally under the heroic sign of Hercules (BGE 243), Nietzsche promotes the emergence of Europe as what we might call, in full appreciation of the contradiction involved in doing so, a *manlier* “mistress of the Earth.”<sup>27</sup>

As we have seen, Nietzsche and his fellow “good Europeans” are defined by their determination to do what is best for Europe, even if the optimal course of action is perceived by their contemporaries as inimical to the current interests (and even the sovereignty) of their own (or other) nation-states.<sup>28</sup> As it turns out, moreover, what is best for Europe involves the renewal of its commitment to a future that is neither clearly anticipated nor fully scripted, which means that currently dominant nations and peoples may find themselves displaced from the new, emerging centers of power.<sup>29</sup>

It is against this backdrop that Nietzsche moves to consider the strongest case he can imagine, that of Germany's distrust of the Jews in the late 1880s, which he interprets as symptomatic of “a people whose type is still weak and indefinite, such that it could easily be blurred or extinguished by a stronger race” (BGE 251). He thus implies that there is no point in turning our attention to problems and questions of a less daunting nature. If Europe (and especially Germany) cannot negotiate *this* obstacle to the reintegration of a central, unifying culture, then it has no real hope of becoming a global leader in the twentieth and twenty-first centuries. He thus proposes to treat the Germans' attitude toward European Jewry as a measure of their fitness for the integral role he reserves for them in the consolidation of a new ruling caste and, so, of a new European order.

Judged by this measure alone, the German among Nietzsche's contemporaries fare rather poorly. In militating against an increased Jewish presence within their borders, the Germans not only confirm the impoverishment of their culture, but also manage to forswear the precise alliance that would remedy their “weak

---

**26** In this section and the conclusion, I make use of some (revised) material that appeared originally in Conway 2009. I am pleased to acknowledge the *South Central Review* and Johns Hopkins University Press.

**27** See Lampert 2001, pp. 257–258; and Conway 2003, pp. 34–37.

**28** For a sympathetic account of Nietzsche's attempt to oppose nationalism with the ideal of “Europeanism,” see Yovel 1998, pp. 132–136.

**29** See Shapiro 2016, pp. 102–110.

and indefinite” condition. Like all decadent peoples and nations, that is, the Germans instinctively choose what is least conducive to their future growth and prosperity (TI Skirmishes 37). Increasingly estranged from their rich cultural heritage (and from those “good Europeans” who have been instrumental in cementing this heritage), the Germans compound their disadvantage by failing to acknowledge the cultural wealth of other European nations (most notably, France) and refusing to partner with the people (*viz.*, the Jews) that could reinvigorate in them the aspiration to identify with a distinctly European achievement of culture. As we have seen, he thus laments the military triumph of Germany and the consolidation of the (second) *Reich*:

In the history of European culture the rise of the “*Reich*” means one thing above all: a displacement of the center of gravity. It is already known everywhere: in what matters most – and that always remains culture – the Germans are no longer worthy of consideration. (TI Germans 4)

In this final remark, to be sure, Nietzsche protests too much. If the Germans were simply unworthy of further consideration, they would not remain at (or near) the center of his plans for a new European order. As this passage confirms, in fact, he is apparently willing to reduce the question of the future of Europe to the question of the future of Germany. Unless the Germans are prepared to play a leading *cultural* role, he believed, a reintegrated Europe would have no realistic chance of acceding to a position of global dominion. Thus, in a more measured expression of his appraisal of the Germans, he observes that “they belong to the day before yesterday and the day after tomorrow – *as yet they have no today*” (BGE 240).<sup>30</sup> Why this is the case becomes clearer if we recall his description of the philosopher, who, “being *of necessity* a man of tomorrow and the day after tomorrow, has always found himself, and *had* to find himself, in contradiction to his today” (BGE 212). As these juxtaposed passages suggest, the Germans “*have no today*” because they have not yet acknowledged those philosophers in their midst, most notably Nietzsche, who bravely stand “in contradiction to [their] today.” It would appear, then, that his expressions of disappointment with the *Reich* are best received as rhetorical amplifications of his wish for Germany to lay claim to its “today” – with his help, of course – precisely so that it may secure a “tomorrow” (and day after) worthy of its past contributions to European culture.<sup>31</sup>

---

**30** Nietzsche revisits this characterization of the philosopher, with specific reference to himself, in both EH Wise 2–3; and CW Preface.

**31** As an example of the kind of intervention he wishes to stage on behalf of Europe, Nietzsche cites his *Erzieher*, Schopenhauer, whose signature pessimism placed him in opposition to the

As it turns out, in fact, the qualities the Germans currently lack are precisely those possessed in abundance by the Jews. Whereas the Germans are “weak and indeterminate,” yielding to the prevailing winds of decadence and philistinism, the Jews “change, *when* they change ... ‘as slowly as possible’” (BGE 251). The “Jewish type,” he proceeds to explain, not only qualifies as a genuine “race” – an honorific he is reluctant to bestow on the fatherlandish Germans – but also stands forth as “*aere perennius*,” i. e., as a race among races (BGE 251). The future of the Germans – and, so, of Europe itself, which will need their leadership – thus lies in their willingness to offer the Jews what they supposedly desire above all else: a permanent home in Europe (BGE 251). Apparently, the Germany that Nietzsche envisions as contributing productively to the formation of a new European order would be a Germany that has proposed a voluntary and mutually enriching alliance with the Jews. In exchange for a home in Europe, or so he stipulates, the Jews will tutor the Germans in the ways of a people endowed with excess reserves of strength, resiliency, and resourcefulness.<sup>32</sup> As the Jews become more fully European, presumably, Germany and Europe will become more Jewish, at least in the particular, culture-friendly sense that Nietzsche has in mind. This would mean, I take it, that Germany and Europe would be better prepared (and more firmly determined) to resist the allure of those “modern ideas” – e. g., nationalism, democracy, feminism, colonial expansion, etc. – that currently distract them from the task of shaping the future that may yet await them.

This is a daring proposition, and its implementation most certainly would have thrust Germany into “contradiction” with its “today.” To be sure, however, there is also a great deal here that is objectionable. The terminology Nietzsche uses to describe the envisioned homecoming of the Jews – according to him, “the Jews want and wish ... to be absorbed and assimilated [*ein- und aufgesaugt zu werden*] by Europe” (BGE 251) – is neither neutral nor reassuring,<sup>33</sup> especially in light of what actually happened to European Jews in the twentieth century. While some scholars applaud Nietzsche for what they perceive to be his relatively sympathetic appreciation of the plight of European Jews,<sup>34</sup> including their supposed “long[ing] to be ... respected [*geachtet*] somewhere at long last” (BGE 251), others are appalled by the coldly utilitarian calculations that motivate his pro-

---

beery optimism of his fellow Germans. As Nietzsche explains, “Schopenhauer was a pessimist ... as a good European and *not* as a German. –” (GS 357).

<sup>32</sup> According to Nietzsche, in fact, “the Jews, if they wanted it... *could* even now have preponderance, indeed quite literally mastery over Europe” (BGE 251).

<sup>33</sup> See Cancik 1997, pp. 65–67.

<sup>34</sup> See, for example, Santaniello 1994, pp. 140–145; and Yovel 1998, pp. 128–130.

posal. As he openly concedes, for example, the Jews are to be welcomed into the new European order *only* inasmuch as they are in a position to assist the Germans in contributing as specified to the leadership of a new ruling caste. There is no suggestion here of an imperative to validate the intrinsic value of the Jewish people, or of their rights to German (or European) citizenship.<sup>35</sup> Needless to say, the stark *quid pro quo* terms of the partnership that Nietzsche has in mind would place the Jews in an undesirably subordinate and potentially vulnerable position within the emerging European order.<sup>36</sup>

Throughout the texts under consideration, in fact, Nietzsche presents this partnership as disturbingly unbalanced. It may be the case that he simply assumes that the “wandering” Jews are eager, if not desperate, “to be fixed, permitted, respected somewhere at long last, putting an end to the nomads’ life, to the ‘Eternal Jew’” (BGE 251). If that were the case, however, there would be a specific (and potentially decisive) sense in which the homesick Jews are *not* as resilient and strong as he otherwise insists. As we know, Nietzsche takes great pride in his own supposed homelessness, regarding it as “distinctive and honorable” and as emblematic of his standing among the “good Europeans” (GS 377). And although *his* homelessness is both metaphorical and idealized, arising from his steadfast objection to the virulent nationalisms of his day, he praises *wir Heimatlosen* in terms that call to mind his positive assessment of the “homeless” European Jews (GS 377).

The implication here is that the Jews, were they to embrace the European homecoming he offers to broker on their behalf, might reveal themselves to be somewhat *less* “distinctive and honorable” than his preferred readers. In that event, the Jews should not expect to be recognized as “good Europeans” in their own right, even as they assist those whom Nietzsche calls upon to reposition Europe for the future he anticipates. In this respect, too, the strictly instrumental value accorded the Jews would seem to relegate them to a second-class status within the new European order.

It is certainly troubling that Nietzsche offers no consideration of what the Jews stand to lose should they accept this (or any) invitation to make their home in Europe. Would they be honored for those qualities in which Nietzsche detects the possibility of a reintegrated European culture, or resented, even de-

---

**35** As Robert Holub observes, “[Nietzsche] never expresses a principled attitude of tolerance toward Jews – or, for that matter, any religious or ethnic grouping – for their cultural and religious differences” (2016, p. 209).

**36** I discuss this concern in Conway 2002, pp. 185–190; and Conway 2003pp. 30–34.

monized, for them?<sup>37</sup> Would they be encouraged to continue the culturally-specific traditions and practices that have immunized them against decay (A 24), or would they be expected to pledge their allegiance to distinctly secular European ideals? Finally, the breezy casualness with which he proposes this match between Germans and Jews is itself a cause for concern.<sup>38</sup> One scholar has wondered if Nietzsche meant to orchestrate what would have amounted to a “gentle final solution” (Cancik 1997, p. 66).

Nietzsche's recommendation of a European homecoming for the Jews furthermore exposes his weakness for orientalism. In his plan for a new European order, he mobilizes the Jews as the exotic Other People,<sup>39</sup> whose restless wandering and steadfast refusal of modern ideas uniquely qualify them to breathe life into the decadent, squabbling nations of Europe. To be sure, this idealization may signal a deliberate rhetorical ploy on Nietzsche's part, especially if he means thereby to essay a tactical deployment of familiar stereotypes.<sup>40</sup> It is not entirely clear, however, that Nietzsche remains fully in control of the dangerous and easily misunderstood tropes he employs.<sup>41</sup> If he has in fact entered “the zone of the disease” (Yovel 1998, pp. 120–123), he can offer his readers no credible assurance that he is immune to the Judeophobia he endeavors to exploit. Despite knowing very little about the Jews in Europe at the time, he claims not only to know what they “want and wish” [*wollen und wünschen*], but also to speak on their behalf.

As many scholars have concluded, Nietzsche's characterization of the Jews in Europe would complicate, rather than facilitate, any attempt on their part to consider, much less attempt, a European homecoming.<sup>42</sup> Should the Jews refuse to assimilate to the (unspecified) degree required by Nietzsche's plan, they would be viewed as clubby ingrates. Should they attempt to fortify their hosts and fail to do so, they would be vilified as enemies of the German people and of the envisioned European order. (No strangers to unfounded allegations of par-

---

37 As Holub notes, Nietzsche's seemingly positive characterization of European Jewry only confirms the extent of his uncritical reliance on stock prejudices and stereotypes: “The notion that the Jews chose survival ‘at any price’ may have multiple origins in literature familiar to Nietzsche, but it is noteworthy that the indestructible nature of Jewry, its perseverance in the face of extreme hardships and hostility, is also an integral part of anti-Semitic discourse about Jewry in the 1880s” (2016, p. 189).

38 See Conway 2003, pp. 28–34.

39 See Simon 1997, p. 107; and Conway 2003, pp. 27–34.

40 A persuasive case to this effect is made by Yovel 1998, pp. 119–138. A more skeptical conclusion is reached by Holub 2016, pp. 210–214.

41 See Conway 2003, pp. 32–34; and Holub 2016, pp. 210–214.

42 See Cancik 1997, pp. 65–69; and Holub 2016, pp. 121–124.

asitism, the Jews of Europe would no doubt have been wary of the particular office to which he recruits them.) Should they agree to fortify their hosts and succeed somehow in doing so, they would exhaust their appraised value to the new European order and thereby render themselves potentially expendable. In that event, presumably, they would become yet another of those peoples and nations that Nietzsche does not bother to name as he plans for the future of Europe.

Notwithstanding these objections, however, we might note that Nietzsche records a signal observation that his readers of the twentieth and twenty-first centuries have largely overlooked. What he *asks* of the “good Europeans” among his readers, as opposed to what he *expects* of them, is actually quite remarkable. If Europe is to continue to realize its destiny, eventually acceding to a position of global dominion, it must abandon its current understanding of its own identity and direction. Those who would guide Europe to and through the future anticipated by Nietzsche must face up to its present condition – its “today” – and prescribe the appropriate remedies. They must do so, moreover, even if the prescription in question – viz., an infusion of Jewish virtues – strikes some as anathema to the identity (or soul) of Europe itself.

As Nietzsche insists, after all, the “good Europeans” whom he means to rally to his cause are champions of Europe not by virtue of any particular racial, ethnic, or geo-political allegiances, but as “heirs to Europe’s longest and most courageous self-overcoming [*Selbstüberwindung*]” (GS 357). What this means, apparently, is that Nietzsche wishes to emphasize the dynamic character of Europe’s growth and development and the resiliency thus far of its determination to exceed its previously established boundaries and limits. As Shapiro aptly observes, Nietzsche’s Europe is distinguished most notably by its *futurity*, i. e., its persistent openness to a future that it must (and will) shape without any prior assurance of what this future may afford.<sup>43</sup> The old European order has run its course, leveled by a century of *ressentiment*-fueled assaults on its established order of rank. Accordingly, it is time for the “good Europeans” among Nietzsche’s readers to rise to the task that multiple generations of predecessor Europeans have previously embraced: Building on the experiments conducted by the anticipatory heroes identified by Nietzsche, the “good Europeans” must take the steps needed to induce the next, as-yet-indeterminate stage in the ongoing “self-overcoming” of European culture (GS 377).<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Shapiro 2016, pp. 2–6, 96–99.

<sup>44</sup> As I explain elsewhere (Conway 2003, pp. 11–15), Nietzsche’s own claim to the title of “good European” is potentially compromised by his non-negotiable insistence on the central role of the Germans in any newly configured European order.

If we are willing to grant Nietzsche the benefit of the doubt, we may determine that his plan for the future of Europe is actually quite remarkable. A great deal rests on the emphasis we are willing to place on his stipulation that the Germans provide the European Jews with a *home*. (In this respect, his “manic” offer to match Prussian offers with Jewish brides (BGE 251), which invokes the solemnity of a marriage vow and its attendant obligations, may be intended more seriously than we initially may have thought.)<sup>45</sup> If Germany were to become a genuine home to the Jews, such that they might accept this invitation eagerly, and not from a sense of weary desperation, then it may be the case that Nietzsche expects the Germans to perform *on themselves* the kind of labor of self-improvement that would transform Germany from a breeding ground for nationalism and anti-Semitism into a cosmopolitan center of European culture. In other words, his proposed merger between Germans and Jews may be meant to express his expectation that Europe (and especially Germany) must become more Jewish *prior to*, and perhaps as a condition of, the European homecoming of the Jews.

What Nietzsche wants, in short, is for the Germans to undertake the kind of soul-rattling regimen of self-examination that he himself failed to complete, at least with respect to his relationship with European Jewry.<sup>46</sup> Understandably, perhaps, he wants Europe, and Germany in particular, to be better and more daring than he was willing to be.

## 4 Conclusion

Nietzsche's Europe is not to be confused with our own. The centerpiece of his plan for a new European order – viz., his offer to broker a mutually enriching partnership between Jews and Germans – was savagely mocked by the Third Reich and its enablers. Still, it is worthwhile to ask *how* the labor of self-improvement he prescribed to the Germans might have been accomplished, especially if, as he insisted, the future remains open to us.

Let us consider the single condition that Nietzsche attaches to his recommendation that Europe “*accommodate*” the Jews’ supposed “wish ... to be absorbed and assimilated”: “[T]o that end it might be useful and fair [*nützlich und billig*] to expel the anti-Semitic screamers from the country” (BGE 251). Suggesting that these “anti-Semitic screamers” are neither significant in number nor repre-

---

<sup>45</sup> I am indebted here to Lampert 2001, pp. 256–257.

<sup>46</sup> Here I follow Holub 2016, pp. 210–211.



sentative of contemporary Germany, he boasts that “the stronger and already more clearly defined types of the new Germanism” are already fully prepared to “enter into relations with [the Jews] with the least hesitation” (BGE 251). Simply put, he wishes to claim, it is the crusty anti-Semites who are needlessly delaying the spiritual and cultural renaissance of the German people and, by extension, the reintegration of a European culture that might project its influence across the globe.<sup>47</sup> If only these “screamers” were to be expelled – or, as we shall see, *persuaded* to leave Germany and Europe – the consolidation of a new European order could proceed at a pace more favorable to Nietzsche and his fellow “good Europeans.”<sup>48</sup>

Although Nietzsche discounts this proposal as symptomatic of his unserious “Germano-mania and holiday oratory” (BGE 251), he revisits this theme a year later. In the midst of an extended survey of supposed alternatives to the ascetic ideal, Nietzsche expresses his desire to

know how many shiploads of sham idealism, heroic trappings and grand-word-rattles ... would have to be exported from Europe today before its air would begin to smell fresh again. (GM III 27)

In the larger discussion from which this passage is extracted, he employs terms and images of commerce to alert his readers to the as-yet-unexplored opportunities available to nations enamored of colonial trade. Might not Europe, which has grown so adept at developing one-sided trade relationships with its colonial clients, establish a profitable business in the export of those anti-Semites, xenophobes, and self-appointed guardians of Aryan purity who now impede the progress of Europe toward its new, globally-dominant incarnation?

While he once again plays this point for laughs, he also may mean to endorse the more serious task of *encouraging* those adventurers who feel compelled to leave Europe in order to safeguard the purity of their Aryan blood. In 1886, Nietzsche’s sister Elisabeth sailed for Paraguay with her husband, Bernhard Förster, who, a year earlier, had founded the Aryan colony of *Nueva Germania*.<sup>49</sup> What a boon for Germany and Europe, Nietzsche must have thought, that a rabble-rouser like Förster would leave Europe of his own volition, never to return!<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> See Cancik 1997, pp. 65–66; Holub 2016, pp. 159–165.

<sup>48</sup> Here we should bear in mind that Nietzsche’s expressions of hostility toward the anti-Semites in Germany at the time had more to do with their nationalism than with their hatred and mistreatment of the Jews. See Conway 2003, pp. 27–34; and Holub 2016, pp. 120–124.

<sup>49</sup> See MacIntyre 1992, pp. 215–218.

<sup>50</sup> I take my cue here from Lampert 2001, pp. 256–257.

If only more of his ilk could be persuaded to give up on Germany and Europe, so that, in the process of escaping the racial “pollution” they blamed on the Jews, they would in fact render Germany and Europe cleaner, stronger, and more hospitable.

Nietzsche's playful riff on this unexploited opportunity to develop new trade routes and commercial ventures conveys the complexity of his “serious” plan for a European renaissance. In addition to registering his support for a Germany in which the Jews might find for themselves a permanent home, he also hopes to persuade the anti-Semites and xenophobes among his readers to abandon their posts in Europe and decamp immediately for the unpolluted shores of exotic locales. If a philosopher of Nietzsche's stature may dare to propose, even jokingly, to match officers of the March Brandenburg with Jewish brides, then perhaps the future of the Aryan race lies outside Europe. Just imagine the exodus if other European intellectuals were to join Nietzsche in persuading the anti-Semites to leave Germany and Europe! It would appear, then, that Nietzsche's call for a new European order was meant both to galvanize those “good Europeans” who would prepare for its inception *and* to discombobulate those anti-Semites who stood most obstinately in the path of its development.

## Bibliography

- Cancik, Hubert (1997): “‘Mongols, Semites and the Pure-Bred Greeks’: Nietzsche's Handling of the Racial Doctrines of his Time.” In: Jacob Golomb (ed.): *Nietzsche and Jewish Culture*. London: Routledge, pp. 55–75.
- Conway, Daniel (2002): “Ecce Caesar: Nietzsche's Imperial Aspirations.” In: Jacob Golomb and Robert S. Wistrich (eds.): *Nietzsche, Godfather of Fascism?* Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 173–195.
- Conway, Daniel (2003): “Nietzsche's Germano-mania.” In: Nicholas Martin (ed.): *Nietzsche and the German Tradition*. Bern: Peter Lang, pp. 1–37.
- Conway, Daniel (2009): “Whither the ‘Good Europeans’? Nietzsche's New World Order.” In: *South Central Review* 26(3), pp. 40–60.
- Conway, Daniel (2012): “The Case of Wagner and Nietzsche Contra Wagner.” In: Paul Bishop (ed.): *A Companion to Friedrich Nietzsche: Life and Works*. Rochester, NY: Camden House, pp. 279–307.
- Conway, Daniel (2014): “Nietzsche's Immoralism and the Advent of ‘Great Politics’.” In: Keith Ansell-Pearson (ed.): *Nietzsche and Political Thought*. London: Bloomsbury Academic, pp. 197–217.
- Dombowski, Don (2014): *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*. Cardiff: University of Wales Press.
- Drochon, Hugo (2016): *Nietzsche's Great Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Glenn, Paul F. (2001): “Nietzsche's Napoleon: The Higher Man as Political Actor.” In: *The Review of Politics* 63(1), pp. 129–158.

- Holub, Robert C. (2016): *Nietzsche's Jewish Problem: Between Anti-Semitism and Anti-Judaism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lampert, Laurence (2001): *Nietzsche's Task*. New Haven, CT: Yale University Press.
- MacIntyre, Ben (1992): *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Nehamas, Alexander (1985): *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Regent, Nikola (2012): "Nietzsche's Napoleon: A Renaissance Man." In: *History of Political Thought* 33(2), pp. 305–347.
- Santaniello, Weaver (1994): *Nietzsche, God, and The Jews: His Critique of Judeo-Christianity in Relation to the Nazi Myth*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Shapiro, Gary (2016): *Nietzsche's Earth: Great Events, Great Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Simon, Josef (1997): "Nietzsche on Judaism and Europe." In: Jacob Golomb (ed.): *Nietzsche and Jewish Culture*. London: Routledge, pp. 101–116.
- Strong, Tracy B. (2012): *Politics Without Vision: Thinking Without a Banister in the Twentieth Century*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yovel, Yirmayahu (1998): *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche, and the Jews*. University Park, PA: Penn State Press.

Katherine Graham

## ***Thus Spoke Zarathustra* and a Europe Yet to Come**

**Abstract:** Employing Nietzsche's critique of the ascetic ideal, Katherine Graham claims that the free spirits of late nineteenth-century Europe were – and their contemporary inheritors continue to be – mired in and uncomprehending of “a moral-metaphysical interpretation of the world” that hinders them from overcoming Europe's Christian inheritance. Following Nietzsche's statements in the *Genealogy* she maintains that Nietzsche's vision of Europe lies in *Zarathustra* and provides a vision capable of contending with the ascetic ideal that goes beyond Europe. Graham asserts that the re-naturalizing counter-ideal *Zarathustra* expresses in ‘The Sublime Ones’ provides a prescription through which future free spirits might transmute Europe's post-Christian decadence.

At the end of the second essay of *On The Genealogy of Morals* Nietzsche writes, “At this point it behooves me only to be silent; or I shall usurp that to which only one younger, ‘heavier with a future,’ and stronger than I has a right – that to which only *Zarathustra* has a right” (GM II 25). I take Nietzsche's decision to remain silent as a theoretical challenge and argue that Nietzsche's later works can be made more powerful by listening to *Zarathustra*. In this light, the character of *Zarathustra* continues to provide a missing piece in Nietzsche scholarship and offers a key to unlocking both Nietzsche's critique of Western civilization at its deepest level and his vision for Europe.

In the *Genealogy* Nietzsche references the ‘free, very free spirits’ he claims constitute the pride of modern science and philosophy. However, the context of this remark contains a critique of the ascetic ideal and the Enlightenment rationality to which the latter remain beholden. He writes, “Everywhere else that the spirit is strong, mighty, and at work without counterfeit today, it does without any ideals of any kind – the popular expression for this abstinence is ‘atheism’ – *except for its will to truth*” (GM III 27). It is worth pausing here to briefly discuss the nature in which the ascetic ideal represents such a central and deeply complex concern for Nietzsche, most notably in its relationship to the intellectual climate of Europe during the time that he was writing.

Throughout the third essay of the *Genealogy* Nietzsche discusses the numerous ways the ideal has been taken up by various types throughout history, from ascetic priests to philosophers and artists. Yet, “*That* the ascetic ideal has meant

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-007>

so many things to man, however, is an expression of the basic fact of the human will, its *horror vacui*: *it needs a goal* – and it will rather will *nothingness* than *not* will. – Am I understood?” (GM III 1). In the concluding sections of the essay we get the real meaning of the ascetic ideal, which is that apart from it, man lacked a meaning and a goal. Man was faced with meaningless suffering, and while capable of enduring and even welcoming great suffering, the apparent lack of a reason behind it was felt as a gross deformity within existence itself. Thus, Nietzsche writes, “*This* is precisely what the ascetic ideal means: that something was lacking ... [man] suffered from the problem of meaning” (GM III 28). The ascetic ideal offered a response to what Nietzsche calls this ‘crying question.’

With the initial instantiation of the ascetic ideal, a direction for the will, or goal for life, was bought at the price of this world. This transpired through the positing of unseen causes for suffering as, for example, in the postulation of another distinct, ‘truer’ world that man, in his limited nature, suffered in relation to. Thus, despite the fact that the ascetic ideal represents a will away from the body and the earth, and in this a will negating life and indeed even a will to nothingness, the ascetic ideal nevertheless excelled at performing a most useful and necessary function. Therefore, it becomes truly, deeply problematic only when its primary function ceases to be necessary or useful and yet its interpretive predominance remains as that which binds man to life and allows it to be understood as a project.

This is why between Nietzsche’s question about being understood, which begins the essay, and his response about meaning, which concludes it, there exist a number of almost frantic sounding remarks in which Nietzsche emphasizes a misunderstanding about the ascetic ideal. This misunderstanding is characterized by the commonly held view that asceticism is a phenomenon that has been conquered or that died out with Christianity. Yet again, Nietzsche asserts that the ascetic ideal is still operative as a motivating force in the world in the form of a will to truth.

The ascetic ideal, in the form of will to truth, adhered relentlessly to its own commitments to the point of refusing belief in the beyond, thus ultimately muting the conditions of growth it once laid down. In specifically religious terms, the same will to truth, once at the heart of Christian morality, conquered itself by ceasing to permit itself belief in the lie of God and was then sublimated into what Nietzsche calls “intellectual cleanliness at any price” (GS 357). Thus, the true source of the growing specter of European nihilism is this: if the ascetic ideal no longer undergirds meaning, yet it remains the silent ground of religion’s replacement, i. e. modern scientific inquiry, then the foundations of that pursuit rest on delusive foundations upon which they will ultimately sink. That is, for Nietzsche, Western thought, despite the enormous strides in the natural sciences

and in modern philosophy that took place between the mid-seventeenth and mid-nineteenth centuries, is still characterized by a moral-metaphysical interpretation of the world which first found expression in the ascetic ideal and that now inhibits Europe from transcending its long experience of Christianity.

This is why Nietzsche's real purpose with the third essay of the *Genealogy* is to inquire into the glaring lack of any counter-ideal to vie with the ascetic ideal. Precisely *why* the ascetic ideal remains so dominant after the death of God is a question raised but unanswered in the *Genealogy*. Nietzsche does, however, suggest that, "Above all, a counter-ideal was lacking – until Zarathustra" (EH GM). As the problem of meaning moves ever to the fore in the *Genealogy* (again, "Apart from the ascetic ideal, man, the human *animal*, had no meaning so far. His existence had no goal; 'why man at all?' – was a question without an answer" (GM III 28), it becomes increasingly clear that Zarathustra is meant to offer the reader a new way of valuing, or interpreting existence, that stands in stark contrast to the reigning ascetic ideal. He is intended to be the enemy of this 'otherworldly' mode of valuation and thus to offer a vision of a future Europe characterized by its highest types' capacity to produce non-ascetic ideals worth advancing.

That is, Nietzsche views the 'free spirits of Europe' clinging to their 'unconditional will to truth' as fundamentally expressing a "*faith in the ascetic ideal itself*" (GM III 24) i. e., that their pursuit of truth expresses a metaphysical conviction, or that truth is to be understood as a metaphysical value. Will to truth does not die with the death of the Christian God, it is simply transposed into the realm of inquiry. Not wanting to be deceived (or, rather, desiring to be honest not before God but before oneself) becomes a moral base on which intellectual pursuit builds. Thus, Nietzsche writes, "The question 'Why science?' leads back to the moral problem: *Why have morality at all* when life, nature, and history are 'not moral?'" (GS 344). The reason is that the same function is performed, meaning is posited in 'another world' affirmed and maintained by modern science and philosophy and the need for a reevaluation of values in the face of the transitory and imperfect nature of existence – in the face of a world of becoming – is temporarily mitigated.

This, again, is why Zarathustra is meant to bring an 'alternative ideal,' and in *Ecce Homo* Nietzsche states as much. To the question of who Zarathustra really is, Nietzsche offers a clear response worth quoting in full. He writes:

I have not been asked, as I should have been asked, what the name of Zarathustra means in my mouth, the mouth of the first immoralist: for what constitutes the tremendous historical uniqueness of that Persian is just the opposite of this. Zarathustra was the first to consider the fight of good and evil the very wheel in the machinery of things: the transposition of

morality into the metaphysical realm, as a force, cause, and end in itself, is *his* work. But this question itself is at bottom only an answer. Zarathustra created this most calamitous error, morality; consequently, he must be the first to recognize it. (EH Z 3)

Thus, we can say that Nietzsche's Zarathustra is the historical Zarathustra/Zoroaster back to see his work out to its inevitable conclusion. He now recognizes the ultimate result of the enterprise he began and has returned to take responsibility for it.

Specifically, Zarathustra/Zoroaster in his original incarnation was, as Nietzsche says, the first to posit that good over evil and truth over lies objectively represent the highest values for human life and, in accordance with the ascetic ideal, transcend the 'this-worldly.' However, this adherence to truthfulness inevitably means coming to recognize that morality, broadly speaking, is itself a human invention, the product of a particular interpretation of a set of facts about the world rather than an endemic feature of life as such. Therefore, if truth is correlated with goodness, this moral system has a built-in mechanism for its own devaluation – however unwelcome by its inventor and perpetrators – whereby a conception of the world ever more refined in its truthfulness (what will quietly become the will to truth Nietzsche sees as a driving force in modern science) will eventually reveal that there is no other world in which adherence to such values will be rewarded. This is the reason that out of his own honesty, Zarathustra/Zoroaster must return not to undo the past, but to take it to its conclusion in an act of destroying the now groundless belief in a moral world order and a 'truer' world than this. Hence, Nietzsche writes, "The self-overcoming of the moralist, into his opposite – into me – that is what the name of Zarathustra means in my mouth" (EH Z 3).

What shape is this task to take? At least as a first step Zarathustra must establish himself as a teacher in relation to those he would teach against. He must critique those 'guardians of knowledge' – Europe's 'free spirits' most emblematic of enlightenment values – that remain faithful to the ascetic ideal, in order to pave the way for a new kind of knowledge, or a new kind of teaching, capable of being recognized as the counter-ideal it is intended to be. One particularly compelling example of his attempt at doing this is given in his speech "The Sublime Ones" (Z II Sublime).

In this speech Nietzsche sheds light on the way in which the admirable pursuits of the sublime ones threaten to bring their will to truth full circle on itself in a way imitative of the Christian ascetic model discussed above. Therefore, Zarathustra intends with this speech to offer suggestions for tempering the truths uncovered by the philosophy and science of Nietzsche's day in a way that makes them productive for subjective life, granting that these truths are courageously

uncovered and yet potentially mortifying. Further, this prescriptive approach runs parallel to Nietzsche's claims in *The Birth of Tragedy* that allege the Greeks were able to achieve something akin to this in their time (discussed below).

Early in "The Sublime Ones" Zarathustra remarks, "I saw a sublime one today, a solemn one, a penitent of the spirit: oh, how my soul laughed at his ugliness!" (Z II Sublime). He is described as, "Overhung with ugly truths, the spoil of his hunting, and rich in torn clothes; many thorns hung on him – but I saw no rose" (Z II Sublime). If the thorns represent the ugly truths culled by the hunter from what Zarathustra calls the forest of knowledge, then the rose must be what Zarathustra claims ought to be seen, above all else, from the sublime one: laughter and beauty.

That is to say, for Zarathustra, the rose represents the aestheticizing of the sublime one's truths, and the marriage of art and truth in the sublime one's self-beautification will instantiate his self-overcoming. The sublime ones' truths must be aestheticized because without this component they are hostile to healthy, well-constituted and affirmative attitudes toward life (as lived), in the manner in which all pursuits undertaken under the banner of the ascetic ideal threaten to be. This all-important next step, however, is also the hardest, because the serious nature of the sublime ones' pursuit of objective truth precludes such things as laughter and beauty. These non-aestheticized truths are the byproducts of a form of rational inquiry undertaken by thinkers who have brought into the world new forms of knowledge, modes of explanation, and bases for valuing that (ostensibly) do not rely on otherworldly sources. They destroy foundational systems of belief and value grounded in religion. This is what Zarathustra calls the sublime one's 'deed.'

Zarathustra is here referring to the most visible and well known of modern thinkers, the highest and most emblematic type of the new rationally committed and enlightened age. For example, continuing on, Zarathustra says of a sublime one, "He always stands like a tiger about to spring; but I do not like those strained souls, my taste does not favor all these withdrawn men. And you tell me friends that there is to be no dispute about taste and tasting? But all life is a dispute about taste and tasting!" (Z II Sublime). Here, specifically due to its mention of taste, as well as the speech's title, "The Sublime Ones," one can infer a reference to Kant on the sublime and in *sensus communis* in matters of taste. Hence it would seem reasonable to read Zarathustra as making Kant an exemplar of the more general type intended as the speech's target audience.

Again, Zarathustra grants that the deeds of the sublime one are truly admirable (and indeed few speeches in the entire text of *Zarathustra* articulate as high of praise), but, as he says, "[The sublime one's] deed itself is still the shadow upon him: his doing obscures the doer. He has not yet overcome the deed"



(Z II Sublime). In other words, these praiseworthy pursuits cannot overcome their most admirable use of reason since, according to Nietzsche in the *Genealogy*, the sublime one is paralyzingly bound to his aforementioned “insisten[ce] on one point – [his] intellectual cleanliness” (GM III 24). In the previous speech, “On Self-Overcoming” (Z II Self-Overcoming), Zarathustra *accuses* the wisest of desiring this intellectual cleanliness, a desire concomitant with the desire for “the thinkability of all being” (Z II Self-Overcoming), and the nature of the accusation rests on the steep price of such desires. This desire seeks to displace un-rigorous and superstitious explanations for physical and moral phenomena in order to ground them on rational and systematic foundations. However, in the “The Sublime Ones,” Zarathustra uncovers the problematic assumptions that these systems have worth for and in themselves, or that they can be proven to have inherent value (or, that were this the case, justification would be achieved on the same basis as the ascetic ideal, an ideal again which Nietzsche sees as having long outlived its usefulness).

While at once with great respect for the project, then, Nietzsche simultaneously finds these assumptions of value themselves unfounded, and further can and did successfully show in the *Genealogy* the continuous nature of will to truth with the ascetic ideal, a will for a “world before which [one] can kneel” (Z II Self-Overcoming) enacted under an ideal that wills against life and all that is earthly, an ideal that wills against “happiness ... beauty ... appearance, change, becoming, [and] death...” (GM III 28). This, to re-state, is why the question driving the essay “What is the Meaning of Ascetic Ideals?” is, where is the will capable of opposing and vying with the ascetic ideal? At first glance, the sublime ones appear to be the all-important counter-idealists to the world-denying tendencies of the ascetic ideal. Thus, these ‘men of knowledge’ as Nietzsche calls them (and crucially Nietzsche counts himself among them) are thought to have successfully beaten the ascetic ideal back, for, as Nietzsche writes, “All of modern *science* is supposed to bear witness to that – modern science which clearly believes in itself alone ... has up to now survived well enough without God, the beyond, and the virtues of denial” (GM III 23). Yet Nietzsche claims that due to their continued faith in truth, the ascetic ideal still lives in men of knowledge, it is “precisely their ideal, too; they themselves embody it today and perhaps they alone” (GM III 24).

For example, on Kant in essay three of the *Genealogy* Nietzsche suggests that the flip side of “[his] victory over the dogmatic concepts of theology” (GM III 25) is that now, “‘intelligible character’ signifies in [him] that things are so constituted that the intellect comprehends just enough of them to know that for the intellect they are – *utterly incomprehensible*” (GM III 25). This is the sense of will to truth circling back on itself that concerns Nietzsche. As it once crumbled re-

ligious foundations, taken to its extreme in the pursuit of systemic truth it now reveals the upper limit of human understanding to be incommensurate with its aims. Thus, the byproducts of the sublime ones' intellectual labor are what lead Nietzsche to suggest that man is now in greater need of a justification for existence (and its characteristic suffering) than ever, and now the metaphysical faith in truth driving this transition must become that solution. That is, Nietzsche writes, "Since Copernicus, man seems to have gotten himself on an inclined plane – now he is slipping faster and faster away from the center – into what? into nothingness?" (GM III 25). But, of course, this is just how the ascetic ideal began: from a need to alleviate the crippling sense of the 'vanity of existence' (of Schopenhauer). This is why Nietzsche potentially sees in the path of the sublime ones "the straightest route to – the *old* ideal" (GM III 25).

The sublime ones' hunt for truth, their journey into the forest of knowledge, leads them deeper and farther from the surface of things, to 'things in themselves' or to a thing's 'primary qualities,' rather than towards a sense of meaning grounded in the earthly and bodily. Thus the sublime ones' triumph over one brand of metaphysical illusion eventuates in triumph over the senses and appearances as well, but the pursuit of objectivity construed as a moral imperative cannot in itself replace the organizing principles of life that it displaces. This recalls a passage in *On the Uses and Disadvantages of History for Life* on those who take an objective view toward human history, in which Nietzsche writes, "It is true you climb upon the sunbeams of knowledge up to Heaven, but you also climb down to chaos... the ground sinks away from you into the unknown; there is no longer any support for your life, only spider's threads which every new grasp of knowledge tears apart" (HL 9).

The question, then, is how to re-instate supports for life, or how to ground the sublime ones' all-important rational pursuits on non-ascetic foundations. This is also to say that it is a question of finding a way for truth-seeking, radical discovery, and the uncovering of objective scientific insight to proceed in a way that does not perilously deprioritize the immediate features of life as experienced. Zarathustra goes to lengths in "The Sublime Ones" to discuss a process he wishes to see the sublime ones undergo in this regard, one that involves aestheticizing their truths, softening their outward presentation, turning away from themselves, and, in short, ultimately resting in their pursuit, summed up essentially in Zarathustra's assertion to them that "only when the hero abandons the soul does the superhero approach it in dreams" (Z II Sublime).

The meaning of Zarathustra's advice here can be practically conceptualized by looking to the Greeks, as for Nietzsche Greek culture was characterized by the fact that the production of knowledge and the aestheticization of life were both understood to be equally life enhancing, equally life-furthering. Nietzsche

writes, “If we could imagine dissonance become man – and what else is man? – this dissonance, to be able to live, would need splendid illusion that would cover dissonance with a veil of beauty” (BT 25), whereas the sublime ones seek only to uncover. With the Greeks, ‘intellectual cleanliness’ was not taken to be its own goal, but at the same time this did not preclude the pursuit of truth and knowledge.

The goal of ridding an individual or a culture of ignorance was consistent with the pursuit of life-enhancing illusion. Part of what made this achievement possible, Nietzsche suggests, was due to the way in which at a certain point Greek culture was in danger of becoming simply a repository for a large variety of other cultures’ values and concepts, but “the Greeks gradually learned to *organize the chaos* by following the Delphic teaching and thinking back to themselves, that is, to their real needs, and letting their pseudo-needs die out” (HL 9). Nietzsche is here speaking specifically about Greek culture’s relationship to its historical heritage and to the influence of its neighbors upon it, but he suggests the remark also be taken as a parable for how an individual might understand the task of becoming uniquely himself.

However, this parable functions not just for Greek culture as an image for individual enhancement, but as one for modern European culture as well. This is because Nietzsche comes to see the discussion taking place in these passages of *The Birth of Tragedy* as in fact precisely about the post-Enlightenment triumph of modern science in Europe. For example, he tells us in the 1886 preface to *The Birth of Tragedy* that one of his main questions with the work was “indeed, what is the significance of all science, viewed as a symptom of life? For what – worse yet, *whence* – all science? How now?” (BT Attempt 1). It is something akin to what Nietzsche admires in Greek culture’s dealings with itself that Nietzsche now asks of the sublime ones. For insofar as the sublime ones are highly visible and emblematic of the times, their transformation paves the way for a transformation in Europe beyond “culture as a new and improved *physis*, without inner and outer, without dissimulation and convention, culture as a unanimity of life, thought, appearance and will” (HL 9) as Nietzsche viewed Greek culture to be.

To rejuvenate and ultimately overcome themselves, the sublime ones must thus find a way to allow for moments of being “superficial – *out of profundity*” (GS 4) as the Greeks were for Nietzsche. For example, Nietzsche points to the degeneration of the role of tragedy in society in favor of Socratic rationalism as ultimately harmful for both the individual and community. He writes, “Here, *philosophic thought* overgrows art and compels it to cling close to the trunk of dialectic. The *Apollonian* tendency has withdrawn into the cocoon of logical schematism ... as well as transformation of the Dionysian into naturalistic effects” (BT 14). It marks a transition from which there is no going back. With Zar-

athustra's remark on the secret of the soul, that only when the hero leaves does the superhero arrive, we can now see why it is a serious issue for Nietzsche that one can no longer claim "of the whole world of Greek art and poetry: it never 'knew' what it did" (GS 369).

We, however, cannot 'un-know,' and doing so would be beside the point. A new approach is needed. Nietzsche does not want to replay Greek culture again in contemporary Europe, as evidenced by his remark that Greek culture eventually underwent "a rather odd metamorphosis that does not merit imitation in all respects: *They really became actors*" (GS 356). Rather, Nietzsche wants to move Europe to a place where the highest and most affirmative aspects of Greek culture are experienced in relation to the scientific and philosophical advancements brought on by the Enlightenment, or where these respective achievements are synthesized.

Hence, Nietzsche writes in the *Genealogy* in the thick of his discussion of ascetic ideals, "precisely because we seek knowledge, let us not be ungrateful to such resolute reversals of accustomed perspectives and valuations with which the spirit has ... raged against itself for so long" (GM III 12). The question those who are sublime, those pinnacles of modern European science and philosophy, pose for Nietzsche, is of how one can endeavor to be harder toward oneself, to refuse illusion and to dispense one's reason full tilt without reproducing the world-denying effects of asceticism, or, of how to possess non-ascetic wisdom, of how to practice a gay science. In order to do so, the sublime ones must produce something from themselves to compliment or balance their truths. However, what drives them just is their will to truth, and so their will cannot bring about their overcoming. Rather, their overcoming must be an act of relinquishment, a form of resting.

The sublime ones harness great power and have been capable of great destruction with it so far, this is the source of Zarathustra's admiration of them. But to have beauty emerge from them as their final self-conquest, through the unlearning of their will, is what Zarathustra wants most. The sublime ones, in their knowledge, "[have] not yet learned to smile and be without jealousy" (Z II Sublime). In order to do so, they must adjust their attitude toward themselves and their aims. They must approach their pursuits with a degree of levity. In short, they must take themselves less seriously, or rather, take cheerfulness as seriously as they take their hunting.

In this the sublime ones' appearance would reveal what Nietzsche describes in *Beyond Good and Evil* as "that which is really noble in a work or a human being, the moment when their sea is smooth and they have found halcyon self-sufficiency, the golden and cold aspect of all things that have consummated themselves" (BGE 724). Interestingly, this language is reflective of the manner in

which Zarathustra describes himself in the beginning of “The Sublime Ones,” where he says, “Still is the bottom of my sea, who would guess that it hides sportive monsters! Imperturbable is my depth: but it sparkles with swimming riddles and laughter” (Z II Sublime), suggesting that perhaps Zarathustra offers himself as a rehabilitated sublime one and an example of a citizen of Nietzsche’s future Europe.

Allison Merrick

## “What Renders Our Sores Repugnant”: Reconsidering Nietzsche on *Ressentiment*

**Abstract:** Allison Merrick elucidates the features of *ressentiment* by examining its structure. In so doing she aims to clarify its conceptual form. Regarding the usual emphasis upon the affliction’s psychological structures she argues that “more attention must be paid to the social conditions that engender *ressentiment*.” The ascetic priest’s redirection of *ressentiment*, which served to alleviate the suffering that the slaves’ inadequacy caused them while providing them with a way of denying their deficiency, points to *ressentiment*’s physiological origin. Merrick’s exposition of the structure of *ressentiment* offers a more complete account of the concept and indicates how it may be overcome.

Either ethics makes no sense at all, or this is what it means and has nothing else to say: not to be unworthy of what happens to us. To grasp whatever happens as unjust and unwarranted (it is always someone else’s fault) is ... what renders our sores repugnant – veritable *ressentiment*... (Deleuze, *The Logic of Sense*)

We know that in *On the Genealogy of Morality*, *ressentiment* is characterized, *inter alia*, by its ubiquity. Indeed, and in painting with sufficiently broad strokes, Nietzsche asks us to “examine the background of every family, every organization, every commonwealth: everywhere the struggle of the sick against the healthy” and in doing so what we will find, he suggests, is that “they are all men of *ressentiment*, physiologically unfortunate and worm-eaten” (GM III 14). But, in addition to its pervasiveness, *ressentiment* further enjoys considerable explanatory force. We are told, for example, that it contributes to that momentous event, that “radical revaluation” (GM I 7) of values, which “begins when *ressentiment* itself becomes creative and gives birth to values” (GM I 10). So, it appears, much hangs on what conclusions Nietzsche draws about such a state and whether it is up to the task he assigns to it: namely, that of value creation.

The standard reconstruction of “the slave revolt in morality,” and of *ressentiment*’s place in it is well trodden, perhaps, all too well worn (GM I 10). It rests on that easy register of active and reactive forces and it runs something like this: the noble mode of valuation hinges on a self-regarding Yes or, to have it another way, a “triumphant affirmation of itself” (GM I 10) while the slave mode of moral reason springs from an other-regarding No and “*this* No is its creative deed” (GM I 10; cf. Deleuze 2006; cf. Richardson 1996; May 1999, pp. 42–50). Accordingly, or so it has been argued, “slave morality is not immediately an affir-

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-008>

mation of the good but a denial of something dangerous and fearful, and [Nietzsche] grounds this evaluation-by-negation in the psychological category of *ressentiment*” (Hatab 2013, p. 245). As such we might conclude that there are two different sources of our moral modes of evaluation “the spontaneous self-affirmation of the strong and the creative *ressentiment* of the weak” (Migotti 1998, p. 760).

If, as the standard story has it, weakness and impotence yield a moralizing reaction, then we would do well to note the pervasiveness of this form of evaluation-by-negation. And, here, I think, there are two key points: first, if it is fair to establish, at least, a conceptual link between slave morality and so-called “herd” morality, then we know that this way of moralizing is the dominant mode in Europe. In *Beyond Good and Evil* Nietzsche makes plain that: “*Morality in Europe today is herd animal morality*” – a thought, it seems, that is not confined to the continent; indeed, Nietzsche suggests it should also extend to those “countries dominated by the influence of Europe” (BGE 202). And, in *On the Genealogy of Morality* he reminds us that this mode of evaluation is hard to see because it has been victorious (GM I 7) – “the people have won – or ‘the slaves’ or ‘the mob’ or ‘the herd’ or whatever you like to call them” (GM I 9) – and further that this mode of reasoning, which often equates the “good” action with the “selfless” one, dominates “in contemporary Europe” (GM I 2). The second, and related, point concerns the ways in which slave morality produces modes of subjectivity that are forged through oppression and “prompted by an instinct for self-preservation and self-affirmation” (GM I 13). So, in linking the two points the following questions emerge: How are we to understand, for instance, what the pervasiveness of this mode of moral reasoning does to political life? And, is the psychological force of *ressentiment* present in contemporary European political movements that ostensibly, at least, seem to be driven by the intrinsic value of morality?

Given the ubiquity and influence of the slave mode of moral reasoning we would do well to try to complicate the straightforward reconstruction in answering these sorts of questions. Let me offer two reasons, both of which require us to stay with the essay entitled “‘Good and Evil,’ ‘Good and Bad’” for the moment. There, and this is the first point, Nietzsche maintains that the nobles too experience *ressentiment*, albeit in a form which “does not *poison*” (GM I 10). This could simply mean that there are two modes of *ressentiment* – a noble and a slavish form – that may be neatly distinguished insofar as the latter mode is necessarily pent-up for structural, socio-political, reasons. But this rejoinder may be undercut by noting that, in the Second Essay, Nietzsche suggests that “not only revenge but all *reactive* affects,” including *ressentiment*, belong on that evaluation-by-negation side of the register (GM II 11; cf. Staten 1990, pp. 8–39). The sec-

ond worry concerns *ressentiment*'s role in value creation. Of particular interest is the question: if both the nobles and the slaves experience *ressentiment*, then why does, for instance, only the one mode become creative and “give birth to values”? (GM I 10) Indeed we may, perhaps rightly, puzzle over its answer because, depending on how we reconstruct Nietzsche's claim – that “*ressentiment* itself becomes creative and gives birth to values” (GM I 10) – *ressentiment* might very well be the precondition of its own emergence (Ridley 1998, p. 23). So, on the face of it at least, there seems to be some good reasons to revisit the standard story.

It is worth noting, right at the start, that in addition to any exegetical value this analysis may have, how we answer these questions cuts to the very core of how we might view Nietzsche's continued importance, specifically whether a sufficiently nuanced understanding of *ressentiment* may provide us with additional purchase in theorizing some of our more intractable social quandaries. At issue then, is whether we might want to identify some of contemporary “progressive politics” as *ressentiment*-fueled “paralyzing recriminations and toxic resentments parading as radical critique” (Brown 1995, p. xi). The aim is not to rehash the debate that took place some twenty years ago, but rather to see what emerges if we complicate the dominant reconstruction. That is, and to have it another way, what is at stake is an answer to the question: need *ressentiment* always “render our sores repugnant?” (Deleuze 1990, p. 149)

Towards this end, the structure of this essay is as follows: first, I offer a reconstruction of what Nietzsche tells us about the “essence of *ressentiment*” as a way of making plainer its key features and addressing some crucial interpretive puzzles (GM I 10). Next, I address the change in the direction of *ressentiment* from outward to inward facing. Finally, and in drawing on the inwardly directed mode, I point towards a useful corrective to arguments that seek to minimize its efficacy for emancipatory political projects.

## 1 Towards “the essence of *ressentiment*” (GM I 10)

If we are after a tidy account of *ressentiment*, then there may be no better place to turn than to its first appearance in Nietzsche's published works:

The slave revolt in morals begins when *ressentiment* itself becomes creative and gives birth to values: the *ressentiment* of natures that are denied the true reaction of deeds, and compensate themselves with an imaginary revenge ... The inversion of the value-positing eye – this *need* to direct one's view outward instead of back to oneself – is of the essence of *re-*



*ssentiment*: in order to exist, slave morality always first needs a hostile external world; it needs physiologically speaking, external stimuli in order to act at all – its action is fundamentally reaction. (GM I 10)

From this passage we can certainly, and reasonably, glean the following features of such a state: it is occasioned by (1) some suffering at the hands of a “hostile external world;” (2) the subject’s powerlessness, however momentary, seemingly having been “denied the true reaction of deeds” to properly respond to such “stimuli”; and (3) the need for some mode of compensation, and, for the slaves at least, this takes the shape of “an imaginary revenge” (GM I 10).<sup>1</sup> But, at the risk of contradiction, we need to supplement it with an explanation of why the nobles may be said to experience *ressentiment* and why their encounter with it fails, as it were, to “give birth to values” (GM I 10).

To make a start, here is what Nietzsche tells us: “*Ressentiment* itself, should it appear in the noble man, consummates and exhausts itself in an immediate reaction, and therefore does not poison: on the other hand, it fails to appear at all on countless occasions on which it inevitably appears in the weak and impotent” (GM I 10). The latter clause, though interesting, is less helpful for our purposes because we are most concerned with the cases in which *ressentiment* takes the stage, so to speak, and makes its appearance for the noble. So, let us focus in on that former claim noting all the while that *ressentiment*, at least as we charted it a moment ago, involves three conditions – (1) one finds oneself suffering in a “hostile external world;” (2) one feels, however temporarily, ineffective in the face of such “stimuli;” and (3) one needs some form of “compensation” (GM I 10). In terms of mechanics there does not seem to be a problem in noting that the nobles might readily satisfy the first and the third conditions. To have it another way, there seems to be no contradiction in saying that the noble may indeed suffer and seek some sort of redress. Indeed, Nietzsche de-

---

1 Scott Jenkins offers a fourfold account of the “essential features of *ressentiment*.” In addition to the features that have just been charted, his analysis includes, rightly I think, the condition that “*ressentiment* relates us to the past” (Jenkins 2016, pp. 3–5). I have omitted this feature because it seems less obvious in the passage under analysis, though it, of course, appears later in *On the Genealogy of Morality*. Nietzsche argues that the men of *ressentiment* “enjoy being mistrustful and dwelling on nasty deeds and imaginary slights; they sour the entrails of their past and present for obscure and questionable occurrences that offer them the opportunity to revel in tormenting suspicions and to intoxicate themselves with the poison of their own malice: they tear open their oldest wounds, they bleed from long-healed scars, they make evildoers out of their friends, wives, children, and whoever else stands closest to them” (GM III 15). It follows that if the subject of *ressentiment* is picking at those “long-healed scars” and “oldest wounds,” then they are at times, at least, backward looking (GM III 15).

scribes the noble as one that is “incapable of taking one’s enemies, one’s accidents, even one’s misdeeds seriously for very long – that is a sign of the strong, full natures in whom there is an excess of power to form, to mold, to recuperate and to forget” (GM I 10), so the problem is how the noble might meet that second condition. In taking our fuel from the notion that the nobles may indeed suffer but that they do not take such “misdeeds seriously for very long,” we may find an answer in this: “the noble ... although briefly stymied, pulls himself together and engages either in the ‘true reaction’ that he momentarily fancied denied to him or else in some other compensatory measure, such as going ‘outside.’ The slave, however, has no such alternative” (Ridley 1998, p. 24). The claim, if we have got all of this right, amounts to this: the noble does experience *ressentiment*, but it is temporary, and it is quickly discharged. Or as Nietzsche put it: “such a man shakes off with a *single* shrug many vermin that eat deeply into others” (GM I 10). This explanation has the added benefit of accounting for why amongst the nobles, at least, *ressentiment* does not give birth to that slavish mode of values. The answer is simply this: the noble reacts “before it has a chance” (Ridley 1998, p. 24).

But there is another facet to the “essence of *ressentiment*,” the “value-positing eye,” the ostensive “*need* to direct one’s view outward instead of back to oneself,” that requires attention (GM I 10). The reason, plain enough, is that over the course of *On the Genealogy of Morality* something of a shift takes place. In the First and Second Essays, it appears that the direction of *ressentiment* is, indeed, outward – amongst the slaves it is aimed towards those nobles (GM I 10) or we learn it may be directed at the law, which Nietzsche maintains “by elevating certain equivalents for injuries into norms ... *ressentiment* is once and for all directed” (GM II 11). But, as is well known, in the Third Essay, thanks to the ascetic priest’s “distinctive art, his mastery, his kind of happiness” the direction is altered and turned inward (GM III 15). So, if our reconstruction is to have any explanatory purchase, in addition to noting that the experience of *ressentiment* may indeed be found amongst the nobles, which is to say on that evaluation-by-affirmation side of the spectrum, we must further offer an account of these directional changes. It is to this task that I now turn.

## 2 On the “*need* to direct one’s view” (GM I 10)

As I intimated a moment ago, of interest are not only the seemingly straightforward cases of *ressentiment*, those outwardly directed reproaches, but also those expressions of the state that are inwardly aimed, in which the object is the discharging subject, or, to employ a term of art, those *introjected ressentiments* (GM

III 11, GM III 15–16; cf. Deleuze 1986, p. 120; Poellner 2011; Poellner 2015). Given that the former case is familiar, I will focus my attention, in section 2.1, on the latter.

I would like to note however, before pressing on, that something more far-reaching than conceptual clarity is at issue here since how one unpacks *ressentiment*'s register necessarily impacts how we might view its political efficacy. At stake is whether, given the terms Nietzsche sets out, we must be committed to the idea that such recriminations necessarily produce a “politics of *ressentiment*” in which powerlessness is taken as virtue (Yeatman 1997, p. 147) or that they must represent the “moralizing revenge of the powerless, ‘the triumph of weak as weak’” (Brown 1995, pp. 66–67). Accordingly, in section 2.2, I show that Nietzsche's views concerning modes of valuation are sufficiently nuanced. Indeed, I make clearer how, in section 18 of the Second Essay, he offers the structure of one such self-regarding “No.” Accordingly I maintain that the conceptual space is thereby opened to note that *ressentiment* can, of course, but need not always “render our sores repugnant” (Deleuze 1990, p. 149)

## 2.1 That “essential art” (GM III 15)

As we are told in the Third Essay, the ascetic priest's “distinctive art” is that he “alter[s] the direction of *ressentiment*” (GM III 15). That is, the priest offers: “the first hint as to the ‘cause’ of suffering: he [the man of *ressentiment*] must seek it in *himself*, in some *guilt*, in a piece of the past, he must understand his suffering as a *punishment*” (GM III 20). Or, and in giving the point a literary finish, here is how Nietzsche has it:

‘I suffer: someone must be to blame for it’ – thus thinks every sick sheep. But his shepherd, the ascetic priest, tells him: ‘Quite so, my sheep! someone must be to blame for it: but you yourself are this someone, you alone are to blame for it – *you alone are to blame for yourself!*’ This is brazen and false enough: but one thing is achieved by it, the direction of *ressentiment* is altered. (GM III 15)

So that value-positing eye, that “*need* to direct one's view outward instead of back to oneself” (GM I 10), which engenders the slave revolt in morals becomes inwardly looking, thanks to the handy work of the ascetic priest. The reason for such a reversal Nietzsche tells us is this: to provide suffering with a meaning because “what really arouses indignation against suffering is not suffering as such but the senselessness of suffering” (GM II 7). So, the priest's “essential art” is to detonate “the most dangerous explosive, *ressentiment*” in a way that “does not blow up the herd and herdsman” (GM III 15). As such, the sufferers become the

subject of their own malice and exhaust within themselves those recriminations that were previously directed outward.

What is important for our purposes and what neatly follows from this brief reconstruction is that even if *ressentiment* has changed direction it still, nevertheless, is no-saying: it is after all a mode of “self-torture” aimed, at times at least, at saying “No” to one’s “animal instincts” (GM II 22). So, it is fair to say that this form of *ressentiment* takes the shape of “No” said to the self. Noting why such a shift in direction may be politically significant is the topic to which I now turn.

## 2.2 “An abundance of strange new beauty and affirmation” (GM II 18)

Arguably, the Second Essay of *On the Genealogy of Morality* seeks to show how a number of vexed concepts (e. g. *ressentiment*, bad conscience, guilt, debt and the like) can stand in relation to one another and in the middle of such an account Nietzsche offers us a “hint,” he says, that “will at least make less enigmatic the enigma of how contradictory concepts such as *selflessness*, *self-denial*, *self-sacrifice* can suggest an ideal; a kind of beauty” (GM II 18). Here is that clue:

One should guard against thinking lightly of this phenomenon [the internalization of man] merely on account of its initial painfulness and ugliness. For fundamentally it is the same active force that is at work on a grander scale in those artists of violence and organizers who build states, and that here, internally, on a smaller and pettier scale, directed backward, in the ‘labyrinth of the breast’ ... only here the material upon which the form-giving and ravishing nature of this force vents itself is man himself, his whole ancient animal self – and *not*, as in that greater and more obvious phenomenon, some *other* man, *other* men. This secret self-ravishment, this artists’ cruelty, this delight in imposing a form upon oneself as a hard, recalcitrant, suffering material and in burning a will, a critique, a contradiction, a contempt, a No into it ... eventually this entire *active* ‘bad conscience’ – you will have guessed – as the true womb of all ideal and imaginative phenomena, also brought to light an abundance of strange new beauty and affirmation and perhaps beauty itself. – After all, what would be ‘beautiful’ if the contradiction had not first become conscious of itself, if the ugly had not said to itself: ‘I am ugly’? (GM II 18)

This passage makes plain that the “same active force” is at work in seemingly opposed modes of valuation (GM II 18). We know that the active force that is in operation on that “grander scale,” the one that involves “those artists of violence and organizers who build states,” is a self-regarding affirmation – a “triumphant affirmation of itself” (GM I 10). Indeed, understanding the active force in this way seems to be consistent with what Nietzsche tells us about the origins of

the bad conscience. It, he maintains: “did not represent an organic adaption to new conditions, but a break, a leap, a compulsion, an ineluctable disaster which precluded all struggle and even all *ressentiment*” (GM II 17).

However, this understanding of the issues has presented commentators with a puzzle: “how can the repression of instinct, specifically of the instinctual urge for power, [be] poison[ed] with *ressentiment* in the one case but not the other? What are the differences between the two situations that make the distinction meaningful or convincing?” (Metzger 2009, p. 136) To which they have answered: “the bad conscience represents an active force, indeed the same active force at work in the founders of states, not in the reactive force of *ressentiment*” (Metzger 2009, p. 135). We would do well to problematize such an inference by attempting to clarify the precise nature of the active force that is said to be at work in section 18 of the Second Essay and how it relates to that inward-facing mode of *ressentiment*, presented in section 2.1.

As noted above, we know that, for Nietzsche, the *same* active force is at work on a “smaller and pettier scale,” is “directed backward,” and “vents itself is man himself, his whole ancient animal self” (GM II 18). And surely commentators are right to point out a problem of mechanics because it seems fair to say that in “burning a will, a critique, a contradiction, a contempt, a No into it” this mode of valuation is far from that “self-glorification” that we noted is present in the noble mode of valuation (BGE 260). So, what then could be meant by the suggestion that the two share a *common* active force? The answer, I think, is this: they are both self-regarding. The former springs from that unabashed, triumphant, affirmation of itself, from that self-regarding Yes, if you like. And the latter is directed inwardly; its object is that “labyrinth of the breast,” which is to say its active force too is self-regarding. It represents a self-regarding No. It says to itself: “I am ugly” (GM II 18) and beautiful is “reserved for what is *not* the self, and so is associated, precisely, with concepts such as ‘*self-denial*’” (Ridley 2013, p. 318).

If this reconstruction seems plausible, then two points follow. The first point is that the consistency of Nietzsche’s account is restored if we understand the active force as a self-regarding mode of valuation. With that piece in place, then it seems clearer how both streams may indeed share this common source. The second point requires us to note that Nietzsche offers us a mode of *ressentiment* that takes this shape: with the aid of the ascetic priest the “direction of *ressentiment* is altered” it becomes a self-regarding “No.” So, it follows, and this is the second point, that the active force in this mode of *ressentiment* is its self-regarding form.

And this helps us address, ostensibly at least, worries concerning its political import:

In a politics of *ressentiment*, the dynamic energies of action are given over to the difficult and demanding work of reaction ... Such reaction means that these subjects interpret their powerlessness as moral virtue, and in casting their oppressors as evil, seek in some way to be rescued from this evil by someone more powerful than they. It is this paradox – that the powerful rescue the victims – which underwrites the vicious circle in which this kind of powerlessness and its politics are caught. (Yeatman 1997, p. 147)

The claim, neatly expressed, is this: a “politics of *ressentiment*” sets up the situation in which the oppressed are necessarily dependent on their oppressors. This point may indeed ring true of one expression of *ressentiment*, namely the outward-facing variety, the one that cannot be externally discharged, the form that ushers in that slave revolt in morals. And, Nietzsche himself has given us reason to object to this mode. Further, as commentators have indicated, there is reason to suspect that such a politics is afoot in recent formulations of nationalism or xenophobia expressed in American and European contexts (cf. Brown 1995). Nonetheless, the question still remains whether or not this is the *only* means of political organization and expression fueled by *ressentiment*. Consequently, this question follows: need the self-directed mode of *ressentiment* be equally paradoxical? If the contradiction is meant to hinge on the weak and their conceptual dependence on the powerful, then no paradox arises. We still may want to resist this mode, as Nietzsche may want to do, due to its no-saying register. But we cannot object to it because it is somehow fundamentally or necessarily other-regarding. The reason, of course, is that it is not. It is, after all, self-rather than other-regarding.

### 3 Conclusion

By way of conclusion let me return to the question, posed in the introduction, of whether *ressentiment* might very well “render our sores repugnant” and note that we are now in a position to provide an answer. And that answer in its most condensed form is this: not necessarily. Moreover, in thinking through the relationship between *ressentiment* and our potential responses to being wounded, we are in a position to return once again to a consideration of the timeliness of this inquiry. Given the varieties of crises confronting contemporary European life, must we be resigned to a mere politics of *ressentiment* in which our sores lead only to misattributed expressions of discontent and hopelessness? Must we be committed to thinking about political action as merely viable in a reactionary register due to the overwhelming prevalence of other-directed and negating *ressentiment*? Perhaps a more layered and nuanced approach to the constructive possi-

bilities is precisely what is in order – and to provide shape to such a claim let me make three final points.

The first claim returns us to section one's discussion of the nobles and their experiences of *ressentiment*. What that discussion showed was that they do not allow their wounds to fester, they harbor “an excess of power to form, to mold, to recuperate and to forget,” so their experience of *ressentiment* “does not poison” (GM I 10). It may be objected that the noble's response to a “hostile external world” (GM I 10) is simply no longer on offer for us, so however interesting a response this might be to our question, we cannot, having been neatly “enclosed in walls of society and peace” (GM II 16), similarly handle our so-called “wounded attachments” (Brown 1995, *passim*). But here we would do well to note that, in *Beyond Good and Evil*, Nietzsche makes plain: “There are *master* and *slave morality* – I add immediately that in all the higher and more mixed cultures there are also attempts at mediation between these two moralities ... at times they occur directly alongside each other – even in the same human being, within a *single soul*” (BGE 260). If these modes of valuation can “occur directly alongside each other” and even “within a *single soul*” then what is of primary importance is the way in which values are created, through “self-gratification” or through an other-regarding negation (BGE 260). And, Nietzsche, of course, seems to prefer the former source of valuation.

But further, and this is our second point, there is an additional route, that of the introjected *ressentiment*, that may also help us to arrive at our answer. The reason is that there is an active, form-giving force at work amidst this mode of valuation. And as such there may be good reason to challenge the claim that our sores necessitate a “politics of *ressentiment*” that produces a “vicious circle in which this kind of powerlessness and its politics are caught” (Yeatman 1997, p. 147). The reason is that this is a mode of valuation is not, as it were, circular. It is not dependent on the other for its mode of valuation. Rather it is something of a mixture, for it is “self-regarding (like noble valuing) *and* negative (like slave valuing)” (Ridley 2013, p. 318).

Third, if we have a better handle on the different modes of *ressentiment*, then we have also uncovered, I think, a site of nascent political protest whereby the socially subjugated may very well overcome their injury. Shaping the precise contours of such an emancipatory potential and noting any bearing on the seemingly intractable social quandaries of “contemporary Europe” (GM I 2), are perhaps, the subject of another essay. But if the foregoing is plausible, then it seems that we have at least a preliminary answer to the questions that were noted in the introduction, namely that certain forms of *ressentiment* need not always “render our sores repugnant” (Deleuze 1990, p. 149).

And, if that is right, then it appears the epigraph with which we began is on shaky ground. Yet, if this analysis is cogent, I think we would do well to retain at least one of its features. It begins, we might recall, in this way: “Either ethics makes no sense at all, or this is what it means and has nothing else to say: not to be unworthy of what happens to us” (Deleuze 1990, p. 149). Indeed, if the account offered in this paper is right, then we have, at the same time, outlined the shape of how we might not be, as it were, “unworthy of what happens to us” (Deleuze 1990, p. 149).

## Bibliography

- Brown, Wendy (1995): *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Deleuze, Giles (1986): *Nietzsche and Philosophy*, trans. H. Tomlinson. London/New York: Continuum.
- Deleuze, Giles (1990): *The Logic of Sense*, trans. C. Boundas. New York: Columbia University Press.
- Hatab, Lawrence (2013): “Appearance and Values: Nietzsche and an Ethics of Life.” In: Élodie Boubilil and Christine Daigle (eds.): *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 236–257.
- Jenkins, Scott (2016): “*Ressentiment*, Imaginary Revenge, and the Slave Revolt.” In: *Philosophy and Phenomenology Research* 93(3), pp. 1–22.
- May, Simon (1999): *Nietzsche’s Ethics and War on Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Metzger, Jeffery (2009): “How Deep Are the Roots of Nihilism? Nietzsche on the Creative Power of Nature and Morality.” In: Jeffery Metzger (ed.): *Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future*. New York: Continuum, pp. 125–142.
- Migotti, Mark (1998): “Slave Morality, Socrates, and the Bushmen: A Reading of the First Essay of *On the Genealogy of Morals*.” In: *Philosophy and Phenomenology Research* 58(4), pp. 745–779.
- Poellner, Peter (2011): “*Ressentiment* and Morality.” In: Simon May (ed.): *Nietzsche’s ‘On the Genealogy of Morality’: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 120–141.
- Poellner, Peter (2015): “*Ressentiment* and the Possibility of Intentional Self-Deception.” In: Manuel Dries and P. J. E. Kail (eds.): *Nietzsche on Mind and Nature*. Oxford: Oxford University Press, pp. 189–211.
- Richardson, John (1996): *Nietzsche’s System*. Oxford: Oxford University Press.
- Ridley, Aaron (1998): *Nietzsche’s Conscience: Six Character Studies From the “Genealogy.”* Ithaca/London: Cornell University Press.
- Ridley, Aaron (2013): “*Une promesse de Bonheur?* Beauty in the *Genealogy*.” In: Simon May (ed.): *Nietzsche’s ‘On the Genealogy of Morality’: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 309–325.
- Staten, Henry (1990): *Nietzsche’s Voice*. Ithaca/London: Cornell University Press.



Yeatman, Anna (1997): "Feminism and Power." In: Uma Narayan and Mary Lyndon Shanley (eds.): *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. University Park: The Pennsylvania State University Press, pp. 144–157.

Daniel Rosenberg

# Two Visions of Europe: Nietzsche and Guizot

**Abstract:** According to Daniel Rosenberg, Nietzsche's conception of Europe is illuminated via François Guizot's seminal account of European civilization. Nietzsche's radical vision responds directly to the aspiration Guizot's idea birthed, namely that European identity exceeds national origin and cultures, and that a common educational framework could integrate those narrow, often divisive features. In Nietzsche's vision of Europe Rosenberg sees the advancement of an educational model centered on active forgetting under which individuals and groups would be trained to subordinate their particular identities. Through it, and despite their superficial differences, good Europeans would share in a supra-European culture with harmonious political concerns.

## 1 Introduction

The paper addresses Friedrich Nietzsche's conception of Europe in light of one of the most seminal accounts of Europe civilization in the nineteenth century, that of the historian and thinker François Guizot. Guizot's concept of European civilization, which was incredibly influential throughout the nineteenth century and across intellectual circles on the continent, should be seen as the backdrop for Nietzsche's own provocative and insightful idea of Europe. The juxtaposition of these two thinkers affords us a better understanding of the genealogy of the modern concept of European identity, as well as our own idea concerning the contours of European identity. I juxtapose Nietzsche's notion of European civilization with that of Guizot in order to illustrate the continuation of his account with the nineteenth-century tradition and illustrate the novelty and relevance of his idea of Europe.

## 2 European Identity as a Political Problem in the Nineteenth Century

The idea of European civilization has gained prominence in the political vocabulary of the continent following the French Revolution, and especially in the immediate aftermath of the Napoleonic Wars. The period between 1814 and 1914

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-009>

brought to the fore an immense interest in the question of European identity, not as a simple historical artifact but as a viable political entity. The notion of Europe as a political unit and not only as a geographical or cultural entity was raised by thinkers from virtually every political bent and affiliation from the conservative traditionalist René de Chateaubriand to the early socialist Saint-Simone (see Chateaubriand's *Polémique* of 13 August 1819 in Chateaubriand 1842, pp. 629–630; Saint-Simon 1814).

Those ideas were often expressed as a concern not only for the political stability of European states (articulated most clearly in the institution of the Concert of Europe in 1814), but also as a more general concern for European political culture. The notions of progress and stability, of freedom and equality, especially in the face of the democratic challenges, were to be reconciled through the appeal to an inter- or super-national continental identity. Much lauded especially by moderate liberals of the period, integration toward a more general European identity was seen as especially useful in offering an alternative to the appeal of parochial nationalism as well as to the attractive force of revolutionary Jacobinism. Europe was seen at once as a locus of universalism and as a concrete cultural unit, a “civilization” characterized by its own internal stability and cohesiveness.

If Europe is not to be understood as a merely cultural, geographic, or ethnographic (and possibly religious) notion, but also as a political one, this naturally raises the question of rulership and legitimacy. A constant tendency in the various political conceptions of Europe around that period was to envision a ruling class, usually a flexible and informal meritocracy, one that would be tasked with ethical and symbolic tutelage. This elite class takes different characters and meanings from one school of thought to another but is generally considered to have been formed through a meticulous process of education and socialization aimed at the cultivation of certain necessary personality traits. The European elites are distinguished from political elites of the various European states, not only in the way they are formed but also in their manner of operation. European elites do not form anything like a political party or executive body, but rather an informal leading category; its political capacity arises from the internal characteristics of its members and the ability to persuade and rally public opinion. Some of the formulators of the idea of a European elite would model this institution explicitly on that of an ecclesiastic-type “*pouvoir spirituel*” – intellectual or spiritual authority (Comte 1854).

An important feature of this system was reserved to the science of history, and especially its transmission. The study and teaching of history was the mechanism which was to guide to the formation of European identity and European elites, to furnish them with the necessary values and mental habits, through

the dissemination of historical memory and the pedagogic implementation of its various practical aspects. This was part and parcel of the academic and intellectual engagement of many nineteenth-century historians such as Augustin Thierry and Jean Henri Merle D'Aubigné; the person whose name would become synonymous with this project, however, is François Guizot.

### 3 Guizot: European Identity as Consolidated Plurality

Guizot is commonly seen as the personification of bourgeois liberalism of the first half of the nineteenth century. Involved to some degree in almost every French government since the post-Napoleonic Restoration until the 1848 popular revolution, Guizot is often depicted – and caricatured – as a bitter and self-content apologist of elite institutions and emerging capitalism. It is not in vain that Guizot's most familiar and popular depiction is in the opening lines of the Communist Manifesto, alongside Metternich and the Pope Pious IX as a defender of the status quo.

Yet Guizot's thought runs deeper. As a scholar and intellectual, Guizot was first and foremost a historian who was preoccupied with the question of European civilization and identity. His different works, whether on medieval England or France, on Cromwell or on Montaigne, all share the same insistent focus, that of analyzing the developments of civilization in Europe in its different modulations, with the explicit aim of using it to better understand its coherent unity through a meditation on its pluralistic character.

In order to understand Guizot's notion of European civilization, a certain historiographical introduction is in order, an introduction which none other than Guizot himself is authorized to deliver. When writing on the meaning and significance of the study of history, Guizot states the following:

It may be said, to a certain extent, that there are two pasts, the one entirely extinct and without real interest, because its influence has not extended beyond its actual duration; the other enduring forever by the empire it has exercised over succeeding ages, and by that alone preserved to our knowledge, since what remains of it is there to enlighten us upon what has perished. History presents us, at every epoch, with some predominant ideas, some great events which have decided the fortune and character of a long series of generations. (Guizot 1860, p. 118)

It would be easy and in fact misleading, to think about Guizot as a historian of “great men,” a monumental historian, according to Nietzsche's famous typology.

Rather, Guizot thinks about history in highly dynamic terms, as a constant process of destruction and renewal which precipitates a constant transformation in social values and mores; nothing is known to us of the past outside of our current, present position. But Guizot is also not a historical Pyrrhonist; while the past may not be accessible to us strictly through abstract reflection or through scholarly examination, it is in a much more concrete way that we experience the past: through the careful observation of that which has evaded the destructive forces of historical change and has managed to endure and affect the future. This is what Guizot means when he writes: “we shall never discover the reason which delayed Hannibal at Capua, and saved Rome; but in an effect which has endured for a long time, we easily ascertain the nature of its cause” (Guizot 1860, p. 118).

This is the theoretical backdrop to Guizot’s idea of European civilization. Guizot begins his exploration of European history with his *Course of Modern History*, delivered in 1830, the first part of which carries the ambitious title of *History of Civilization in Europe, from the fall of the Roman Empire to the French Revolution*. This work opens with a methodological claim by Guizot, which encapsulates his idea of European civilization and its uniqueness; in Europe, he tells his audience,

all the principles of social organization are found existing together within it; powers temporal, powers spiritual, the theocratic, monarchic, aristocratic, and democratic elements, all classes of society, all the social situations, are jumbled together, and visible within it; as well as infinite gradations of liberty, of wealth, and of influence. (Guizot 1896, p. 29)

The account of how this pluralism came to be is the main focus of Guizot’s lectures on Europe. He sees the continent in a constant state of becoming, of “continual ferment,” in which “populations were incessantly displaced, crowded one upon another; there was no regularity, nothing permanent or fixed” (Guizot 1896, p. 77). The narrative which Guizot paints is definitely one of a continual progress in the realms of enlightenment, of science and of politics, but this progress is achieved for the most part serendipitously, as a by-product of the “discordance, diversity and strife” which is the main character of human action in the continent (Guizot 1896, p. 141).

What allowed for the transformation of agonism into progress in the case of Europe was its ability to retain different aspects of the foregoing struggles. Each of the social, religious, national and political movements has introduced its own principle of organization, its own value system, and its own concrete infrastructure. In such a way, each of the *états sociaux* has contributed something of value to the development of European civilization; to give a few examples, it was the

Roman system which for Guizot introduced a sense of urban and local identity, the Catholic Church that promoted an extensive bureaucratic administration, and the Germanic peoples introduced the notion of individual liberty.

There is, in Guizot's thought, a productive tension between the material, or concrete aspects of development, and the spiritual aspects. "Nothing," he writes, "has happened in the real world which is not immediately understood and used by intellect for its own end, creating a new richness. Nothing, in the domain of the intellect, has been without immediate repercussions and consequences in the real world" (Guizot 1829, p. 20; translation by Poulet 1988, p. 47). This dialectic also explains Guizot's listing of main factors for social and cultural change, which includes not only climate and nutrition, but also the political system, the type of habitation, and even something like the predominant division of labor. In some of the most peculiar and indeed illuminating paragraphs in his *Course*, Guizot offers a short exegesis on the place of the Château in medieval society: the Château was not only a military institution, it was a cultural one as well; it represented at once independence, interiority and domestic peace. In addition to being an architectural component, the château was a "principle of civilization; as such a historical principle it "protected the development of sentiments and of mores that have played a powerful and salutary role in modern society" (Guizot 1846, p. 331).

It is thus not entirely clear whether Guizot believes that material infrastructure of this kind – churches, castles, monasteries – generates values or merely corresponds with and showcases them, but it is certain that the two categories overlap significantly in his thought. It is under this frame of thought that Guizot would initiate an important movement of heritage conservation in France; the preservation and celebration of physical monuments from different historical periods thus amounts to the preservation of vital social pluralism through the commemoration of various historical epochs and their respective contributions to the present. It is in the treasuring of collective memory through artifacts that Guizot finds the key for the proper understanding of liberal, and as such a general European political culture. Guizot introduced the idea of heritage as a concrete institution which mediates between generations and transmits knowledge across historical periods. In Guizot's view, heritage is a testament to the selective capacity of history; since the present is composed out of the plurality of ethos, mores and principles, and since the origin of those principles is not directly accessible by rational exploration, it is through the study of the past in its plasticity that one may attain complete knowledge of society.

In this highly practical sense, Guizot's historical-educational project is to propose a counterbalance of what he – following authors such as Benjamin Constant, René de Chateaubriand and many others – has considered as the leveling

pressure of a democratic society. In opposition to the tendencies of democracy, which proceeds by stressing the independence and autonomy of the present and involves the forgetting of its genealogical, Guizot posits the study of concrete historical consequences as a way to tame the mind and to organize human thought:

The human intellect, like the human will, is eager to be in action, impatient of obstacles, and desirous of coming to conclusions. It willingly forgets such facts as impede and constrain its operations; but while it forgets, it cannot destroy them; they still live to convict it of error at some after period. There is only one way of escaping this danger; it is by a resolute and dogged study of facts, till their meaning is exhausted, before attempting to generalize, or coming to conclusions respecting their effects. (Guizot 1896, p. 322)

Guizot's lectures thus appear to advance a type of pedagogical program for the emerging bourgeois elites of the day: it is acquaintance with historical facts, and especially with its concrete manifestations, which allow the mind "to spread her wings and take her flight towards that higher region, whence she may survey all things in their general bearings and results" (Guizot 1896, p. 322). The past in its multiple, yet not infinite, modulations, represents a kind of "political laboratory," in one of the common metaphors of the era. For Guizot, it is the tracing of the political dynamic which characterized European history, in its "discordance, diversity and strife," that can produce the elite minds necessary for the nineteenth century.

What is implied in Guizot's attitude here is a certain separation of European identity from its more directly plastic elements. Heritage, understood concretely as an accumulation of tangible objects, fulfills only an auxiliary role with respect to identity, which itself is constituted by the accumulation of "principles," that is, values and cultural institutions rather than symbols *per se*. The fact that those symbols appear as static, stable, unified and coherent, is merely a way of transmitting and elucidating the more abstract form of European development, which is that of incessant dynamism and benign struggles. The plastic aspect of heritage offers a complementary side to the transmission of identity, one that allows it to function as a more seamless and regular means of education.

The political role of teachers, historians and statesmen, for Guizot, is thus the buttressing of European identity as a civilization which is "neither narrowly circumscribed, exclusive, nor stationary" (Guizot 1896, p. 33). This is achieved through the recognition of the pluralistic reality that characterized the ascension of European civilization, achieved mainly through the study of European heritage; that is, through the examination of historical facts and patterns, and especially through the exposure to aesthetic works of architecture, art, and so on. What Guizot proposes is a vindication of collective identity by means of memory, albeit through a sophisticated process of transmission.

## 4 Nietzsche: Europe as the Vehicle for Overcoming

Writing from the other end of the century, Nietzsche's view appears at a first glance as the almost diametrical opposite to that of Guizot. For Nietzsche it is not a collective memory, but a personal forgetfulness which allows for the cultivation of elites. Like Guizot, Nietzsche also sees Europe as a laboratory, but the latter pursues the scientific metaphor in an entirely different direction: it is not the empirical science of history which lays the foundation for European identity, but rather the "experimental anticipation of the future" as one scholar puts it (Glendinning 2016). Accordingly, Nietzsche's European elites are not to be fed with history lessons, but on the contrary, they must deprogram and decondition themselves – to break free from history, at least to a certain degree.

Nietzsche's view is thus surprisingly more universal and even cosmopolitan than that of Guizot. Not only is the *novo homo europeanus* free from any particularly European tradition, but also from national identity and any specific adherences. In a famous paragraph Nietzsche addresses the *névrose nationale* which brought upon Europe the calamity of particularism, or *Kleinstaaterei* (EH Books 4). Good Europeans are for Nietzsche "free spirits," which by definition means for him individuals, freed namely from the fetters of particular identity and local sentiment.

It would thus be appropriate to see Nietzsche's idea of Europe as emanating from a different theoretical underpinning. While both thinkers conceive of history and civilizational development in evolutionary terms, Nietzsche's evolutionary thought can be said to be more prescriptive and selective;<sup>1</sup> while that of Guizot is generally less absolute and more pluralistic. As a consequence, social knowledge for Nietzsche is less probabilistic and more deterministic – think of Guizot's insistence on the educating power of facts and prudent examination as opposed to Nietzsche's eternal recurrence.

This difference can largely be seen as a reaction to a certain political and cultural development, namely the rise of popular democracy. For Nietzsche, democracy represents not the final result in the social-historical chain, but a qualitatively new social condition, one which qualifies and actively determines our modes of historical consciousness. No form of traditional limitation, especially

---

<sup>1</sup> I am referring here mainly to John Richardson's important study *Nietzsche's New Darwinism*, which regards the will to power as both a teleological and a normative notion (Richardson 2004).



not the nation-state in its late-nineteenth century form, much maligned by Nietzsche, is able to withstand the pressure of democracy. As a result, there is no point, and in fact it would be highly detrimental and counter-productive, to regard past conditions as morally valid in any way; “the rearing of a new ruling caste for Europe” as he calls it (BGE 242), is largely detached from the traditional form it took in the early nineteenth century. Nietzsche, responding to the “advent of European nihilism [which] had called into question the intellectual credibility of much of [Europe’s] cultural heritage” (Elbe 2003, p. 73); is much more skeptical about the role in which heritage as such can play in the formation of European identity.

It is thus possible to regard those two contrasting ideas as two ideas of European elites and their relation to high culture: if the earlier model regarded high culture as mediated by concrete reality, by the direct engagement with history offered to Europeans by simply living and absorbing their own social reality, the latter model calls upon Europe to expand itself, not necessarily politically, geographically or militarily, but certainly culturally. Since they transgress against the very notion of political borders, which they see as the “national scabies of the heart and blood poisoning” (GS 377), Nietzschean elites no longer find any truth in the confines of national or other particular identities.

But how is this open-ended and future-oriented identity achieved? It is certain that the new ruling class does not emerge through its immersion in dusty tomes and ancient monuments. However, there is certain ambivalence in Nietzsche’s writings about the place of heritage in the formation of European identity. Nietzsche, however radical and even transgressive, is no iconoclast; it is clear that the European experiment cannot be easily exported or removed from its continental context and its specific historical context.

A central notion in Nietzsche’s idea of European elites (or any elites for that matter) is that of forgetting. Forgetting is famously embraced by Nietzsche as essential to human beings: “it is altogether impossible to live at all without forgetting [...] there is a degree of sleeplessness, [...] of the historical sense, which is harmful and ultimately fatal to the living thing” (HL 1). Forgetting, however, does not denote a form of omission of knowledge, but rather its internalization; the “ability to forget” represents the “capacity to feel unhistorically” (HL 1); that is, basically, to recognize an object and affirm it with the “guilt” of its historical or moral origins (Nietzsche’s recurring analogy to digestive process is very telling in this respect).

In the context of one’s relation to history, forgetfulness does not discard the object from human consciousness but rather the periodization of its origin – it allows one to affirm an object of experience without necessarily accounting for its origin or its chronological development. Forgetting, by definition, is

very different from ignorance or general lack of information; it would be appropriate to say that the process of forgetting naturalizes rather than discards its object, which remains present yet without roots; this explains why Nietzsche maintains that “It is only by means of forgetfulness that man can ever reach the point of fancying himself to possess a ‘truth’” (TL 1).

As an active and intentional process (although not necessarily self-inflicted), forgetting thus plays an essential role in the creation of personal as well as collective identity; Nietzsche illustratively explains that:

cheerfulness, the good conscience, the joyful deed, confidence in the future – all of them depend, in the case of the individual as of a nation, on the existence of a line dividing the bright and discernible from the unilluminable and dark; on one’s being just as able to forget at the right time as to remember at the right time; on the possession of a powerful instinct for sensing when it is necessary to feel historically and when unhistorically. (HL 1)

It is then this art of forgetting that Nietzsche posits as the central mechanism which allows for European overcoming. What is at stake is not the active deconstruction of historical knowledge, including the various stages of European development, but its strategic forgetting, that is, the transmission of its cultural effects while avoiding the historicist pitfalls of reducing it to its historical origins. Overcoming, in such a way, proceeds by way of a careful selection and adaptation of cultural elements rather than their omission; the “good European,” who is indeed a free spirit, unhindered by traditional and provincial consideration, is only so by virtue of internalizing historical knowledge in a healthy manner. Nietzsche’s position thus appears not as an inversion of Guizot’s thesis but rather its refinement.

This process is most aptly demonstrated in Nietzsche’s treatment of one of the more complex (and controversial) topics in his general corpus, that of the Jewish question. In his writings on the topic, Nietzsche had famously assigned a unique place for the Jews in the spiritual and cultural awakening of Europe. The Jews represents a certain stage in Europe’s self-overcoming, as making Europe “more logical, [with] cleaner intellectual habits” (GS 348), while at another point claiming that Europe is thankful for the Jews for “the grand style in morality, the fearfulness and majesty of infinite demands, of infinite significations, the whole Romanticism and sublimity of moral questionableness [*Fragwürdigkeit*]” (BGE 250).

The status of Jews as the harbingers of European progress lies in uneasy tension with their more archaic origins, as vehicles of psychological and moral resentment. The Jews as the “strongest, toughest, and purest race” is at odds with their origins as a vengeful, resentful and even petty “priestly people” (a characterization which is repeated even in some of Nietzsche’s more positive assess-

ments of modern Jews).<sup>2</sup> There is, of course, no real break between the two aspects of Jewishness: Nietzsche does not believe in any *Aufhebung* of cultural identity to a meaningful degree; this is true especially of the Jews who are almost inseparable, as individuals and people, from their own memory and historical experience (“Every Jew possesses in the history of his fathers and grandfathers a great fund of examples of the coldest self-possession and endurance in fearful situations, of the subtlest outwitting and exploitation of chance and misfortune” (D 205)). What Nietzsche offers instead is a strategic use of the faculty of forgetfulness; to separate the virtuous impact of Jews from its non-virtuous, and in fact destructive “plastic” origins, and as such to affirm them as an integral part of European civilization while discarding – or at least suspending – their more supposedly ignoble qualities.

This idea also reflected in Nietzsche’s thorough and consistent rejection of anti-Semitism. The negation of Jewishness (and of the Jews) through anti-Semitism is the result not only of mental and moral weakness, but also of a faulty sense of history and its relation to memory. Anti-Semites, in Nietzsche’s scheme, are unable to adopt and utilize the mechanism of forgetting; they are unable – willingly or not – to commit the serious and violent act of dislodging the more beneficial, durable and virtuous elements of European identity from its more contingent and incidental elements. The crucial point of Nietzsche’s proposition is that it does not omit different “stages” of its development but rather internalizes them; or renders them “unhistorical” in his vocabulary.

In this way, Nietzsche’s idea of European history is actually continuous with Guizot’s own historical notion. The faculty of forgetting, which is harnessed in favor of the active construction of European identity, is used as an educational instrument much like memory is used by Guizot. Nietzsche’s interpretation of European identity thus appears as more theoretically radical but is in line with the project of early-century historians. While the theoretical underpinnings of Nietzsche’s system appear as a reversal of those of nineteenth-century historiography, its political and underlying practical considerations are largely a continuation of that very same tendency, namely, to form a European elite by means of identity and immanent memory.

---

<sup>2</sup> See for example Nietzsche’s ugly words about the “youthful stock-exchange Jew” as the “most repulsive invention of the entire human race” (HH I 475).

## 5 Conclusion

“... regarder, c’est-à-dire oublier les noms des choses que l’on voit.” (Paul Valéry)

Placing Nietzsche in the tradition of European historiography might not seem intuitive. Nietzsche is considered, after all, one of the great skeptics of Western thought, an author who repudiates many of the common moral ideals of European civilization. Nietzsche’s vindication of European identity is thus a testament to the indispensability of the notion of a European community to the nineteenth-century intellectual universe. Pan-continental European identity represented a reliable “via media” between the rot of parochialism and the excesses of universalism, both of which served as targets for Nietzsche’s contempt and critique; Europe, for Nietzsche, like for Guizot and his school, would serve as a stepping-stone between local identity and human perfectibility.

Nietzsche’s variation on this theme lies in his different educational and institutional perspective; unlike Guizot and his contemporaries, Nietzsche does not believe that it is the direct transmission of historical knowledge that would lead to intellectual refinement, but rather envisions a more complex form of transmission centered on the notion of forgetting. By complicating the relation between the ideal of perfectibility and the concrete historical development of European nations, Nietzsche in fact projects the achievement of the ideal of Europe to the future; European identity must not only be learned and taught, but also actively pursued. It would thus be accurate to see Nietzsche’s idea as the starting point of a “European project.”

Recent years have seen some attempts to retrieve or construct a European identity which is distinct from the national cultures of its respective member states. This theme is often described (and criticized) as a “forgetting” of national identities and heritages, that is, as a purely negative movement of shedding one’s particular identity, or memory in order to transcend the particular and access a more universal frame of reference (Védrine 2005). Following the above analysis, however, would let us understand how the process of forgetting is in fact intertwined with that of positive identity: forgetting, in this context, does not omit from one’s knowledge of oneself but actually facilitates recognition of the other. Forgetting, as a political process, allows one to relate to the other not through one’s “neuroses” (to use Nietzschean language), as an alien being, but through the assessment and affirmation of the other’s qualities as a member of the same cultural community.

In such a way, many of the recent challenges of Europe as a project, including the political response (or lack thereof) to the immigration crisis and the Brit-

ish withdrawal from the European Union, could be attributed to the unsuccessful attempt to institute a type of strategic forgetting among the members of the European community. Following both Guizot and Nietzsche, it may even be said that it was the lack of political audacity, or the failure to undertake common projects or to pursue great ideals (as opposed to the preservation of economic or regulatory normality), which has impaired the development of a common European identity. One cannot be asked to sacrifice one's past for the sake of economic stability.

## Bibliography

- Chateaubriand, René de (1842): *Oeuvres complètes*. Vol. 2. Paris: F. Didot.
- Comte, Auguste (1854): *Système de politique positive: ou, Traité de sociologie*. Vol. 4. Paris: L. Mathias.
- Elbe, Stefan (2003): *Europe: A Nietzschean Perspective*. New York: Routledge.
- Guizot, François (1829): *Histoire de la civilisation en France, depuis la chute de l'empire romain jusqu'en 1789*. Vol. 1. Paris: Pichon.
- Guizot, François (1846): *Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire romain*. Vol. 3. Paris: Didier.
- Guizot, François (1860): *Memoirs to Illustrate the History of my Time*. London: R. Bentley.
- Guizot, François (1896): *General History of Civilization in Europe by François Pierre Guillaume Guizot*. Edited, with critical and supplementary notes, by George Wells Knight. New York: D Appleton and Co.
- Glendinning, Simon (2016): "Nietzsche's Europe: An Experimental Anticipation of the Future." In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 47(3), pp. 276–291.
- Poulet, Dominique (1988): "The Birth of Heritage: 'le moment Guizot'." In: *The Oxford Art Journal* 11(2), pp. 40–56.
- Richardson, John (2004): *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Saint-Simon, Claude Henri de (1814): *De la réorganisation de la société européenne*. Paris: A. Égron.
- Védrine, Hubert (2005): "Pour l'Europe : repartir du réel." *Le Débat* 136.

Steffen Dietzsch

# Nietzsches Europa. Überlegungen zu einer neuen geistigen Landschaft

**Abstract:** Steffen Dietzsch takes Nietzsche as the first German philosopher, one who continuously emphasized the need for a supra-national culture, against the dominance of nationalism and patriotism. In particular, Dietzsch shows that Nietzsche, who strongly criticized the Germans, attributes to them the ability to interpret and connect different people. Furthermore, he reflects on the wide acceptance of Nietzsche's arguments regarding Europe and the ways in which they inspired thinkers like Ernst Jünger, Stefan Zweig, and Ortega y Gasset.

Der Zustand Europas – seit Nietzsches Zeiten – im Klammergriff seiner nationalen Gemeinschaften ließe sich zutreffend mit einem literarischen Topos von Hermann Melville (1819–1891) illustrieren: als Schicksal und Widerstand des Kapitän *Benito Cereno*<sup>1</sup> mit seinem globalen Handelsschiff (und bunter Besatzung), das aber unversehens und unauffällig in die Hand einer entschlossenen (Piraten-)Gemeinschaft gerät. Deren Macht und ihre Lügenspiele über die Gesellschaft (des Kaufartefahrers) sind nicht zuerst der augenfälligen Gewalt geschuldet, sondern sie wirken klandestin, weil „sie mit der Furcht des Menschen schachern“ (Melville 1956, S. 235). So gelingt es lange, die Tat des Kaperns nicht sichtbar bzw. ‚normal‘ werden zu lassen und einen artifiziellen Alltag an Bord zu imitieren. Auch die Kommunikation mit einem anderen Kaufartefahrer lässt die Okkupation gar nicht offensichtlich werden, da die innere Verfassung des Bordalltags prima facie normal, lege artis funktioniert. Mit Enrique T. Galvan könnte man also sagen:

Wir Europäer von heute sind an Bord wie Don Benito, in der umgrenzten Situation eines nur noch treibenden Schiffes. Wie er verfallen wir der Angst vor der absoluten Lüge dessen, was uns noch übrig bleibt. Wie er klammern wir uns aber trotzdem an das, was uns noch übrig bleibt, obwohl wir wissen, daß es Lüge ist, weil wir glauben [...], daß es in gewissem Maße noch eine Wahrheit enthält. (Galvan 1968, S. 353)

---

1 Melville 1956, S. 91–222.

## 1

Kann *Benito Cereno* seinem Unglück entgehen? – Er kann es schließlich, weil er zuerst ganz auf seine subjektiven Operationskräfte, auf seine innere Entschlossenheit, seine geistige Bereitschaft zum Widerstehen vertraut – gegen die Majorität der violenten Gemeinschaft und ihrem – alternativlosen – kategorischen Imperativ *Seguid vuestro jefe*;<sup>2</sup> und er widersteht auch dem Attentismus seiner überwältigten Besatzung. – Er handelt also aus anthropologischen Konstellationen heraus, als er schließlich ‚seinen Sprung‘<sup>3</sup> ins Ungewisse wagt. D. h., er wartet natürlich nicht auf ‚objektive Umstände‘ an Bord, die ‚heranwachsen‘ sollten und die die Lage ‚für-alle‘ schon verbessern würden.

Gerade so verweist uns auch Nietzsche mit seiner *Europa-Idee* auf neue Horizonte, die allein und zuerst im Menschen, im Individuum freizulegen wären; und also nicht im *Politischen* oder *Institutionellen*. Im Grunde erkennt Nietzsche nur im (Voltaire’schen) *Freigeist* den praktikablen europäischen Menschen. Es sind diejenigen, die „als gute[] Europäer [...] durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeiten: wobei die Deutschen durch ihre alte bewährte Eigenschaft, Dolmetscher und Vermittler der Völker zu sein, mitzuhelfen vermögen“ (MA I 475; KSA 2, S. 309).

Nietzsche sieht sich nämlich mit einem mentalen Grundmangel in Europa konfrontiert, den er als ‚Sokratismus‘ seiner Zeit konzeptualisiert.<sup>4</sup> Was heißt das? Es bezeichnet das Phänomen des ‚Fertigseins‘ (und der Alternativlosigkeit) in Politik und Kultur und vor allem auch das ‚Fertigsein‘ des Menschen – gefasst in der „fiktion des normalmenschen“ (Gundolf 1980, S. 172). Denn:

Wie man sichs mit dem normalmenschen unbillig leicht gemacht hat, um nicht jedem lebendigen neu gegenüber treten zu müssen, so gehört die völlige verkümmern des tatsächensinns dazu, das ‚volk‘, diese leere abstraktion, für eine wirklichkeit zu nehmen. (Gundolf 1980, S. 172)<sup>5</sup>

Schon daraus ergibt sich eine grundsätzliche Kritik an institutionellen Fiktionen solcher *völkischen* oder *nationalen* Gemeinschaften. Nietzsche erkennt das Pathogene in solchen Gemeinschaften – mit seinem Liebling Goethe könnte er sa-

<sup>2</sup> Melville 1956, S. 96 [„folgt eurem Führer“].

<sup>3</sup> Vgl. Melville 1956, S. 211.

<sup>4</sup> Vgl. NL 1869, 1[8], KSA 7, S. 13: „Der Sokratismus unsrer Zeit ist der Glaube an das Fertigsein (...)“.

<sup>5</sup> ‚Volk‘ sei heute eben „kein schöpferisches gesamtwesen mehr“ (Gundolf 1980, S. 172). Kleinschreibung im Original.

gen: „Eingebildete Gleichheit: das erste Mittel die Ungleichheit zu zeigen“ (Goethe 1907, S. 234).

Die Hoffnungen Nietzsches mit *Europa* sind begründet auf eine grundsätzliche Erweiterung aller Grenzen von *Gemeinschaft*, die immer Begrenzungen bzw. Domestizierungen – und eben auch Sekurität! – für den Einzelnen mit sich brachten. So kann denn jener ‚völkische‘ Alltag so beschrieben werden: „Oft schon herrschten Tribunen, / es floh in die lieblose Fremde / Coriolan, fort ging der edlere Mann. / Prahlend blieb der Schwätzer zurück / Histriionengeschmeiß spreizt sich auf hohem Kothurn.“ (F. G. Jünger 1934, S. 61)

Mit *Paul Mongré* [= Felix Hausdorff] aber kann Nietzsches philosophische Orientierung wie folgt beschrieben werden:

Der Mensch als Individuum, als Individualist, fängt heute wieder einmal an langsam heraufzukommen und sich durchsetzen zu wollen; vielleicht glückt's ihm diesmal besser als früher. Der einzig menschliche Typus, der bisher geduldet und zugelassen wurde, war gerade umgekehrt der typische Mensch, der Mitmensch, das nummerierte Mitglied der Gemeinschaft, das zoon politikon, der vielseitige, gemeinnützige, gemeinverständliche Sittlichkeitsapparat mit Gebrauchsanweisung. – Das gesellschaftliche Training hat den Einzelmenschen so übel zugerichtet, sein Wille ist so unsicher und selbst zweiflerisch und innerlich furchtsam geworden, dass er instinctiv nach einer von aussen oder oben ergehenden Rechtfertigung und Bestätigung verlangt, sei es welche sie wolle. (Mongré 1897, S. 27)

## 2

Als Künstler, Philosoph, Intellektueller, so Nietzsche in *Ecce homo*, „hat man keine Heimat in Europa, ausser Paris“ (EH klug 5; KSA 6, S. 288), der – damals – geistig-kulturellen Hauptstadt von bürgerlicher *Gesellschaft* überhaupt. Nach Hoffmann war Nietzsche überzeugt,

dass das Ende der dekadent gewordenen Nationalkulturen unabwendbar und schon in naher Sicht sei; daß es nur noch die Hoffnung auf ein zukünftiges ‚Europa‘ gebe, in dessen Größe die kleinen nivellierten Nationalkulturen aufzugehen hätten. (Hoffmann 1934, S. 155f.)

Eine Chance immerhin auf diesen anderen Weg auch für die Deutschen war für Nietzsche schon mit dem Tode Friedrichs III. – am 15. Juni 1888 – verspielt, erlosch doch mit ihm ein Licht „von freiem Gedanken, die letzte Hoffnung für Deutschland“ (Bf. an Heinrich Köselitz, 20.06.1888, KGB III/5, Bf. 1049). Dieser Tod also, so kommentierte Thomas Mann diese Nietzschewahrnehmung, „sei ein großes entscheidendes Unglück für Deutschland; die letzte *Hoffnung auf deutsche Freiheit* gehe damit zu Grabe“ (Mann 1977, S. 330). – So musste dann Nietzsche auch vom Bismarck-‚Reich‘ konstatieren, mit ihm „macht ein intelligentes Volk immer



nur eine *mésalliance* ...“ (NW Vorwort; KSA 6, S. 415). Denn alle ‚kleindeutschen‘ Lösungen, wie sie sich gerade auch nach der Revolution von 1848 durchzusetzen begannen, hatten reichsphilosophisch denselben Mangel: „Alle Erbfehler unserer Nation stehen wieder in voller Blüte; hie Gelf, hie Ghibelline!“ (Hebbel 1905, S. 318)<sup>6</sup>

Und so beginnt sich seit Anfang der Achtziger Jahre bei Nietzsche aus der Erinnerung des ‚Heiligen Römischen Reichs deutscher Nation‘ heraus sein „Urtheil und [s]ein Auge für alles Europäische [zu] schärfen“ (Bf. an Heinrich Köselitz, 13.03.1881, KGB III/1, Bf. 88).

### 3

Das Interesse an *Europa* gerade in Zeiten eines kulturell dominierenden Nationalismus und Patriotismus (im Kaiserreich), von Nietzsche öfters kritisch beschrieben, hat aber auch – jenseits seiner politischen Aktualität – eine abstrakte philosophische Dimension. Nur hierbei erschließt sich für Nietzsche eine eigentliche politische Berufung der Deutschen, von „Deutschlands Beruf“,<sup>7</sup> nämlich die Vorstellung von einem übernationalen Reich – als, wie es neulich Martin Mosebach sagte, „die *translatio imperii* – eine Fortsetzung des untergegangenen weströmischen Reiches“ (Mosebach 2016, S. 109). – Und gerade deshalb „sind die Deutschen gleichsam erblich dem Europagedanken verhaftet, als einziges Volk in Europa. Eine große Idee, die für Deutschland immer auch verhängnisvoll war.“ (Mosebach 2016, S. 109)

Sie wird besonders in Nietzsches *europäischem* Gedankenexperiment deutlich. Er ist dabei spirituell Goethes Altersspruch verbunden: „Entzwei‘ und gebiete! Tüchtig Wort; / Verein und leite! Bess’rer Hort.“ (Goethe 1888, S. 246)

Nietzsche entwirft *Europa* aus einer medial randständigen Perspektive, denn: alles „was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch“ (GD Deutschen 4; KSA 6, S. 106). So vermeidet Nietzsche ganz absichtsvoll eine Europa-Begründung über Institutionen. – Was bleibt ihm? Er befasst sich zunächst mit dem anthropologischen ‚Material‘, dem mit Europa eine neue, andere Signatur zu geben wäre: „Es kommt durchaus darauf an, daß der Mensch groß ist; was dazu gehört, ist nicht zu schnell zu taxieren; aber das Nationale, wie es jetzt

<sup>6</sup> Eintrag v. 31. Dec. 1848. Vgl. Sander 2016, S. 52: „Johann Gustav Droysen hat den Reichsgedanken die ‚ghibellinische Idee‘ genannt.“

<sup>7</sup> Vgl. das gleichnamige Gedicht Emanuel Geibels von 1861.

verstanden ist, fordert als Dogma geradezu die Beschränktheit.“ (NL 1876, KSA 8, S. 297)

Noch mitten im Großen Krieg hat man sich aus Deutschland heraus in diesem Sinne Gedanken über „Das geheime Europa“ (Marc 1914/15) gemacht, als einem neuen Aktions- und Lebensraum des Menschen, in dem identitäre und patriotische Bewegungen zu bloß volkskundlicher Beschäftigung werden. Wo die Freiheit aller nationaler Eigentümlichkeiten schließlich zur regulativen Idee einer auf *eine Polis* hin orientierten Praxis als Werden der Menschheit zu verstehen wäre. So steht Nietzsche – mit namentlich Novalis<sup>8</sup> – in einer Tradition, die *Europa* zu allererst als eine kulturelle *Gestalt* entwerfen will. Und zwar aus den geistigen Elementen, die in ihm entstanden sind: das *Sacré*, der *Logos*, die *Form*, der *Ton*, das *Wort*, die *Zahl*. – Deren *Gestaltbildung* aber folgt einem Paradox: Es sind nicht die Werke einer (etwa politischen) Gemeinschaft, sondern geschaffen wird es in *ungeselliger Geselligkeit*, vom Individuum, vom freien Menschen, der „kein Gesetz empfängt, sondern die Forderung stellt, es ihr zu geben, der nicht mehr der gefeierte Liebling der Gesellschaft ist, sondern der von ihr Verstoßene, Gezeichnete, Geächtete“ (Strich 1928, S. 398). Auch von Paris her hatte Stefan Zweig – seit 1912 – in seinem Freund (und Übersetzer) Léon Bazalgette (1873–1928), dem „leidenschaftlichen Anti-Nationalist ... zum erstenmal jenes ‚unterirdische‘ Frankreich kennengelernt“ (Zweig 1944, S. 132), das mit seinen literarischen Quellen auch die Idee eines neuen Europa speiste. Hier wird in bester französischer Tradition (Saint Simon, Taine, der frühe Renan, Michelet) eine Geistesrichtung fortgesetzt, „die den Menschheitszusammenhang noch über die Nation stellt“ (Windelband 1920, S. 225).

Das heißt: Wer also mit Nietzsche auch Deutschland von seinen Gründen her verstehen wollte, durfte das nie national- oder staats-begrenzt tun, niemals bloß regional (bzw. konfessionell) eingehegt als beispielsweise *Christus der Nationen* (wie Polen), oder als *Grande Nation* (wie Frankreich), weder als imperiales *Commonwealth* noch als ein auf sich selbst bezogenes *Reich der Mitte*. Das aber hätte eine von der Anthropologie bis ins Geopolitische reichende Auswirkung gehabt, denn, wie bereits zitiert, „das Nationale, wie es jetzt verstanden ist, fordert als Dogma geradezu die Beschränktheit“ (NL 1876, KSA 8, S. 297).

In dieser Tradition wurde dann auch von einem anderen großen Nietzsche-Kenner, in den Dreißigern konstatiert:

Für die *Europäer* bricht jetzt die Zeit an, da Europa zu einer Nationalidee werden kann. [...] Je treuer der Nationalstaat des Abendlandes seinem wahren Wesen bleibt, umso geradliniger wird er sich zu einem gewaltigen Kontinentalstaat entwickeln. (Ortega y Gasset 1978, S. 147)

---

**8** Vgl. Dietsch 2016, S. 167–170.

Auch das ist uns Deutschen von außen her gesagt worden – von Don José Ortega y Gasset (1883–1955), einem kulturellen Hoffnungsträger Europas – und von einem, der Deutschland nach eigenem Bekunden seine ganze geistige Existenz verdankt. Bei spanischen Intellektuellen dieser Provenienz war die Überzeugung verbreitet, dass gerade wir Deutsche Verpflichtungen auf uns zu nehmen hätten, „die mit der Begründung eines über Nationen hinausgreifenden Reiches verbunden sei“ (Wirsing 1944, S. 154).<sup>9</sup> Und es zeigt auch: Viele philosophische Europadenker seither sind „beim Erz-Boche Nietzsche in die Schule gegangen“ (E. Jünger 1987, S. 115).

## 4

Über das philosophische Verfahren, ‚Europa‘ sozusagen zu bilden, zu konstruieren, könnte man etwas aus der künstlerischen Praxis der Fresko-Malerei entlehnen: Hier muss man die natürliche Unterlage zuvor erst ‚dispositionieren‘, d. h., man muss sie vorbereiten, der maltechnische Terminus dafür ist: der Stein muss *gesättigt* werden. So müsste man vielleicht auch zuvor den geopolitischen – ‚natürlichen‘ – Grund gewissermaßen ‚sättigen‘, um dann die überkommene geopolitische Natur (wie dort die irdene Wand) in eine – hier wie dort – artifizielle ‚Neue Natur‘ – eben das Fresko bzw. eben ‚Europa‘ – zu verwandeln. – Was in jener Kunstpraxis ‚Sättigung‘ heißt, wäre europäisch die Arbeit an den nationalen Wirtschafts-, Erziehungs- und Kommunikationsaufgaben, um die künftigen Bindungen (wie dann beim Fresko das Bild) dauerhaft zu gestalten.

## 5

Es bleibt also die geistig-politische Aufgabe des Europäers „auf das Bindende zwischen den Völkern, jenseits des Trennenden hinzudeuten [...] über den eigenen Lebensraum ins Allgemeinmenschliche“ (Zweig 1935, S. 228f.). Denn: „Wir müssen Europa nicht als Kategorie, sondern als deutschen Spezialfall sehen lernen. Endlich: daß die Juden außer uns die einzigen verdächtigen Europäer sind.“ (E. Jünger 1987, S. 114) Da ist er einem europäischen Zeitgenossen, dem portugiesischen Dichter Fernando Pessoa ganz nahe, der von Heinrich Heine

---

<sup>9</sup> Vgl. auch Stapel 1933, S. 181–188.

einmal gesagt hat: „Als Jude und folglich universaler Geist hat er die universale Natur der Menschheit klar durchschaut.“ (Pessoa 2006, S. 384)<sup>10</sup>

Dass gerade wir Deutsche eine solche transnationale Dimension ins philosophische wie politische Denken einbringen können, liegt sozusagen im Zentrum einer deutschen Konfession, – denn wie schon Novalis einmal an August Wilhelm Schlegel schrieb (am 30. November 1797): „Deutschheit ist Kosmopolitismus mit der kräftigsten Individualität gemischt.“ (Novalis 1975, S. 237) Eine Idee, die gerade wieder in der Nietzschenachfolge (etwa bei Johannes Schlaf) zu Wort kommt, wenn es da heißt, dass der Gedanke der Übermenschlichkeit des Menschen die „europäische Sozietät auch zu einer neuen physischen Beschaffenheit und Vollendung emporführen wird“, die „das sozietäre Ineinander- und Miteinander ihrer Individuen zu einer umso sichrer und unbeirrbarer funktionierenden Vollkommenheit gestalten muß“ (Schlaf 1908, S. 25).

Kurzum: Mit Nietzsche beginnt im deutschen Denken eine deutsche Selbstkritik, deren Logik auf ein neues Begreifen Europas hinführt. Mit Nietzsches deutschem Paradox: „Gut deutsch sein heißt sich entdeutschen“, dass also die „Wendung zum Undeutschen“ (VM 323; KSA 2, S. 511 f.) immer das Kennzeichen der Tüchtigkeit unseres Volkes gewesen sei, qualifiziert sich Nietzsche zum ‚*ersten Denker Europas*‘, d. h. zu dem, der in Deutschland zuerst *Europa denkt*. – Denn, wie wir gerade von Nietzsche wissen und wie Colm Tóibín jüngst in einem Interview resümierte: „Es gibt einen europäischen Geist. Und es geht dabei um Selbstironie und Spott. Von Don Quijote bis zum braven Soldaten Schwejk existiert so etwas wie ein dunkles europäisches Lachen.“ (Tóibín 2016, S. 21)

## Bibliographie

- Dietzsch, Steffen (2016): „Novalis’ Europa-Idee – die poetische Entmythologisierung des goldenen Zeitalters“. In: *Die Europa-Idee des Novalis um 1800*. Katalog zur Ausstellung im Novalis-Museum Schloß Oberwiederstedt 2015/2017, hg. v. Gabriele Rommel, Arved Grieshaber u. Denis F. Mahoney, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Galvan, Enrique Tierno (1968): „Benito Cereno oder der Mythos Europas“. In: *Epirrhosis*, Festgabe für Carl Schmitt, hg. v. Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde u. a., Teilband 1, Berlin: Duncker & Humblot.
- Geibel, Emanuel (1871): *Heroldsrufe. Aeltere und neuere Zeitgedichte*. Stuttgart: Cotta.
- Goethe, Johann Wolfgang (1888): „Sprichwörtlich [1814]“. In: *Goethes Werke*, I. Abt., Bd. 2,2, Weimar: Böhlau.
- Goethe, Johann Wolfgang (1907): „Maximen und Reflexionen über Literatur und Ethik“. In: *Goethes Werke*, I. Abt., Bd. 42,2, Weimar: Böhlau.

---

<sup>10</sup> Eintrag vom 23.03.1933.

- Gundolf, Friedrich (1980): „Wesen und Beziehung [1911]“. In: *Beiträge zur Literatur- und Geisteswissenschaft*, hg. v. Victor A. Schmitz u. Fritz Martini, Heidelberg: Schneider.
- Hebbel, Friedrich (1905): *Tagebücher*, hg. v. Richard Maria Werner, 3. Band (1845–1854), Berlin: B. Behr's Verlag Friedrich Feddersen.
- Hoffmann, Ernst (1934): „Die philosophischen Erzieher Deutschlands im 19. Jahrhundert“. In: *Festschrift für Karl Joël. Zum 70. Geburtstag* (27. März 1934), Basel: Helbing & Lichtenhahn. S. 142–158.
- Jünger, Ernst (1987): *Das abenteuerliche Herz. Erste Fassung* [1929]. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jünger, Friedrich Georg (1934): *Der Mohn*. Berlin: Widerstands-Verlag.
- Mann, Thomas (1977): „Ansprache zu Heinrich Manns 70. Geburtstag [1941]“. In: Thomas Mann und Heinrich Mann: *Briefwechsel 1900–1949*, hg. v. Ulrich Dietzel. Berlin/Weimar: Aufbau.
- Marc, Franz (1914/15): „Das geheime Europa“. In: *Das Forum* 1, Nr. 12. S. 632–638.
- Melville, Hermann (1956): *Vortoppmann Billy Budd u. a. Erzählungen*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Mongré, Paul [Felix Hausdorff] (1897): *„Sant Ilario“. Gedanken aus der Landschaft Zarathustras*. Leipzig: C. G. Naumann.
- Mosebach, Martin (2016); „Der Mensch bleibt Adam“. Alexander Pschera im Gespräch mit Martin Mosebach. In: *Cicero. Magazin für politische Kultur* (10/2016). S. 104–111.
- Novalis (1975): *Schriften*, hg. v. Richard Samuel. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ortega y Gasset, José (1978): *Der Aufstand der Massen* (Gesammelte Werke, Bd. 3). Stuttgart: dtv.
- Pessoa, Fernando (2006): *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, hg. v. Richard Zenith, Zürich: Ammann.
- Sander, Hans-Dietrich (2016): *Der ghibellinische Kuß*. Neustadt an d. Orla: Arnshaugk.
- Schlaf, Johannes (1908): *Unser westeuropäisches Schisma*. Leipzig: Felix Eckardt.
- Stapel, Wilhelm (1933): „Das Reich. Ein Schlußwort“. In: *Deutsches Volkstum* 15, März, S. 181–188.
- Strich, Fritz (1928): *Deutsche Klassik und Romantik*. München: Meyer & Jesse.
- Tóibín, Colm (2016): „Interview“. In: *Neue Zürcher Zeitung*, 20.10.2016.
- Windelband, Wolfgang (1920): „Der Nationalismus in der französischen Geschichtsschreibung seit 1871“. In: *Der Nationalismus im Leben der dritten Republik*, hg. v. Joachim Kühn, mit Geleitwort des Botschafters Wilhelm Eduard Freiherr v. Schoen. Berlin: Gebrüder Paetel (Dr. Georg Paetel).
- Wirsing, Giselher (1944): *Das Zeitalter des Ikaros. Von Gesetz und Grenzen unseres Jahrhunderts*. Jena: Diederichs.
- Zweig, Stefan (1935): *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. Wien: Herbert Reichner.
- Zweig, Stefan (1944): *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Stockholm: Beermann-Fischer.

Armin Thomas Müller

# Die „freie Gesellschaft“ als ‚hölzernes Eisen‘: Gesellschaftliche Perspektiven Europas im Abschnitt 356 von Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*

**Abstract:** In his close reading, Armin Thomas Müller investigates the pattern of reasoning, textual structure and literary form of GS 356. In order to broadly contextualize it, he considers the section's source material as well as its textual variants and parallel passages. The challenging heterogeneous content of the section combines artistic, sociological, anthropological, and political aspects. Müller reconstructs two competing models of European society given in the text: the stability of illiberal hierarchy on the one hand and the vicissitude of democratic societies on the other. In his opinion, GS 356 is a highly artificial polemic pamphlet on modern Europe rich in presuppositions.

Der Abschnitt Nummer 356 aus dem Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* von 1887 thematisiert ausweislich des Titels die Frage, „[i]nwiefern es in Europa immer ‚künstlerischer‘ zugehn wird“ (KSA 3, S. 595). Damit ist – entgegen dem möglichen ersten Eindruck – nicht gemeint, dass Kunst und Kultur in Europa zur dominanten gesellschaftlichen Kraft aufsteigen. Auch nicht, dass sich die Europäer vermehrt von Wissenschaft und Philosophie ab- und der Schönheit oder Ästhetik zuwenden, etwa im Sinne der Vorrede zur zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft*, die ebenfalls 1887, zusammen mit dem Fünften Buch, erschien.<sup>1</sup> Das ‚Künstlerische‘ ist in FW 356 vielmehr eine nicht allzu positiv konnotierte Metapher für den gesellschaftlichen Verfall Europas. Unter losem Rückgriff auf verschiedene Wissensbereiche<sup>2</sup> – der Politik, Soziologie, Anthropologie und (Kultur-)Geschichte – werden in diesem Text zwei europäische Gesellschaftsmodelle differenziert und kritisch bis polemisch gegenübergestellt: eine auf individuelle Selbstentfaltung hin ausgerichtete Demokratie und eine fest hierarchisierte Aristokratie. Dabei erweist sich die im Titel exponierte ‚künstle-

---

<sup>1</sup> Im vierten und letzten Teil der Vorrede (vgl. KSA 3, S. 351–352) inszeniert das dort sprechende Ich einen endgültigen Abschied von der philosophischen Wahrheit zugunsten des künstlerischen Scheins. Vgl. hierzu Kaufmann 2016, bes. S. 83–98.

<sup>2</sup> Zu den wissenschaftlichen Kontexten von Nietzsches Schriften vgl. Heit und Heller 2014.

rische‘ Entwicklung als Metapher für eine Demokratisierung, die vom sprechenden Ich höhnisch mit der Selbstauflösung Europas gleichgesetzt wird.

Wie auch andernorts bei Nietzsche ist die Textstruktur von FW 356 nicht durch eine auf strikte Logik hin ausgerichtete Argumentation geprägt. Stattdessen reiht der Text verschiedene, zum Teil assoziativ-metaphorisch verbundene und oft stereotype Behauptungen aneinander, die zudem wiederholt ironisch gebrochen werden. So lässt sich FW 356 in fünf Sinneinheiten untergliedern, deren Perspektiven auf das Thema der europäischen Gesellschaft jeweils variieren: Sie unterscheiden sich durch die wechselnden zeitlichen Bezüge und Sprechmodi, werden aber durch Leitmetaphern verbunden. Diese kaschieren logische Brüche in der Argumentationsstruktur des Textes, der von einer Überlegung zur nächsten ‚springt‘, ohne dass dies unmittelbar auffällt: Der Text beginnt als Analyse des Phänomens der Berufswahl, die der Sprecher für ‚seine‘ gesellschaftliche Gegenwart aus kulturpsychologischer Perspektive und mit aufklärerischem Anspruch beleuchtet. Im zweiten Teil des Abschnitts rahmt der Sprecher das zuvor Beschriebene dann kulturgeschichtlich (durch Verweise auf Vergangenheit und Zukunft) und unterscheidet damit einhergehend zwei Gesellschaftsmodelle, die er auch sogleich bewertet. Zwischen den Texteinheiten vermittelt die theatrale Metaphorik: die Rede vom ‚Rollenspiel‘ der Menschen, das sowohl die wiederholt kritisierte demokratische Gesellschaftsform als auch den dazugehörigen ‚schauspielenden‘ Menschentypus repräsentiert. Hiervon ausgehend eröffnet sich an dritter Stelle eine anthropologische Dimension, in der die Menschentypen der verschiedenen Modelle, also „Schauspieler“ und „Baumeister“ bzw. „Stein“ (KSA 3, S. 595 und 597), genauer differenziert werden. Die Bewertung der Modelle wird dabei kurzzeitig relativiert, um abschließend doch kritisch zugespitzt zu werden. Denn im vierten Teil des Textes stellt der Sprecher eine pessimistische Prognose über ihr jeweiliges Zukunftspotenzial, die von der offen polemischen Schlussvolte, dem fünften Sinnabschnitt, noch übertroffen wird.

Vor dem Hintergrund dieses wendungsreichen Textverlaufs erscheint FW 356 weniger als philosophischer Lehrtext zur gesellschaftlichen Entwicklung Europas, denn vielmehr als ‚Streitschrift‘, die sich betont spielerisch verschiedener Wissensgebiete bedient, um pointiert zu den gesellschaftlichen (Zukunfts-)Perspektiven Europas Stellung zu beziehen. Bei der Textanalyse ist es daher nötig, stets die Sprünge und möglichen Widersprüche innerhalb der ‚Argumentation‘ wie auch die besonders ‚literarische‘ Gestalt des Textes im Blick zu behalten. Auch

eine Identifikation von (fiktiver) Sprecherinstanz und (historischem) Autor verbietet sich angesichts der unzuverlässigen Textgestaltung.<sup>3</sup>

Eine genauere Untersuchung von FW 356 liegt bereits von Werner Stegmaier vor, der im Rahmen seiner *Kontextuellen Interpretation des V. Buchs der ‚Fröhlichen Wissenschaft‘* auch auf diesen Abschnitt zu sprechen kommt und ihn zusammen mit FW 361 und FW 362 als ‚Aphorismen‘-Trias zum Thema des „Ursprung[s] der ‚freien Gesellschaft‘ im Bedürfnis nach Schauspielerei“ betrachtet (vgl. Stegmaier 2012, S. 305–351, hier S. 305).<sup>4</sup> Im Folgenden steht jedoch der Abschnitt für sich im Mittelpunkt: In einem kontextualisierenden *close reading*, das entsprechend der genannten Sinnabschnitte strukturiert ist, sollen seine Text- und Argumentationsstruktur, seine ‚literarische‘ Gestalt und sein heterogener, soziologische, anthropologische und politische Aspekte vereinigender Gehalt untersucht werden. Als thematischer Leitfaden für die Textlektüre dient hierbei die Differenzierung der zwei genannten europäischen Gesellschaftsmodelle. In die Analyse werden ferner Quellen, Textvarianten und Parallelstellen miteinbezogen, da diese Prä- und Kotexte für das Verständnis und die Interpretation von Nietzsches komplexen Texten unersetzlich sind (vgl. hierzu Sommer 2000 und Stegmaier 2012, S. V–VI).

## 1 Der „sogenannte[ ] Beruf“ und die scheinbare Wahlfreiheit

Wie zu Beginn bereits angedeutet, vermittelt der Titel den Eindruck, dass es sich bei FW 356 um eine neutrale Prognose zur Zukunft Europas handelt, die durch einen steten Bedeutungszuwachs von Kunst und Kultur geprägt sei. Allerdings markieren bereits die Anführungszeichen das Wort ‚künstlerisch‘ als uneigentliche Rede, die auf die Leitmetapher des ‚Schauspielers‘ verweist. Setzt man voraus, dass Kunst prinzipiell als positiver gesellschaftlicher Wert gilt, erweist sich diese Zuschreibung wider Erwarten im Textverlauf als Drohszenario, da das ‚Künstlerische‘ als gesellschaftszersetzende Potenz präsentiert wird. Insofern könnte der Titel auch ‚übersetzt‘ lauten: „Wieso sich die europäische Gesellschaft auflösen wird.“

---

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Herangehensweise Grätz und Kaufmann 2016, S. 14–15, Dellinger 2016, S. 257 sowie Thelen 2017.

<sup>4</sup> Zum Versuch von Constâncio 2015, FW 356 mit FW 354 zu parallelisieren, vgl. die Kritik von Dellinger 2016, S. 289, Anm. 88.



Diese These scheint der Textbeginn jedoch außen vor zu lassen. Statt eine breit basierte Analyse der (europäischen) Gesellschaft im Ganzen vorzulegen, die diese Titelformulierung rechtfertigen würde, äußert sich der Sprecher im ersten Sinnabschnitt von FW 356 auf soziologisch deutlich kleinerer Ebene und stellt eher beiläufig fest, dass „auch heute noch [...] fast alle[ ] männlichen Europäer[ ]“ (KSA 3, S. 595) einen Beruf ergreifen müssen, um ihren Lebensunterhalt zu bestreiten. Mit dieser Beobachtung sind bereits zwei Textelemente verbunden, die im Weiteren wiederholt vorkommen: Einerseits bezeichnet die Zeitangabe „heute“ hier eine nicht weiter definierte „Uebergangszeit“ (KSA 3, S. 595),<sup>5</sup> die sich eigentlich dadurch auszeichne, dass soziale Zwänge abgebaut werden. Das Beispiel der zwanghaften Berufswahl widerspricht dieser gegenwärtigen „Uebergangszeit“ und erscheint anachronistisch. Die polemischen Auslassungen über die „Socialisten“ (KSA 3, S. 597) und „modernen Menschen“ (KSA 3, S. 596) im letzten Sinnabschnitt zeigen indes an, dass es sich wohl um das späte 19. Jahrhundert handelt, also um Nietzsches eigene Zeit. Diese „Uebergangszeit“ bildet für den gesamten Text den Bezugspunkt, von dem aus der Sprecher vergangene Epochen lobt oder tadelt und einer zukünftigen ‚Gesellschaft‘ absagt. Andererseits charakterisiert der Sprecher den Beruf ausdrücklich als „Rolle“ (KSA 3, S. 595),<sup>6</sup> in die der Mensch schlüpft, und stellt so den bildlichen Konnex mit dem Titel her, indem er erstmals die theatrale Metaphorik aufruft, die im Zentrum des Textes steht.<sup>7</sup> Zwar vermögen dem Sprecher zufolge einige Europäer ihre Theaterrolle im Leben *scheinbar* selbst zu wählen, doch ändere dies nichts an dem Befund, dass

---

5 In FW 377 begreift sich der Sprecher ebenfalls als Teil einer „Uebergangszeit“ (KSA 3, S. 629), beschwört aber kein verklärtes Bild der Vergangenheit. Trotzdem redet er, wie in FW 356, einer streng hierarchischen Gesellschaft das Wort, die zugunsten einer „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ (KSA 3, S. 629) auf Sklaverei zurückgreife. Zudem wird auch die „freie Gesellschaft“ (KSA 3, S. 629) in FW 377 erneut Ziel des Spotts.

6 Zu Nietzsches möglichen Quellen des Rollen-Begriffs vgl. Stegmaier 2012, S. 314–316, der Luther und Calvin, Epiktet, Montaigne, Rousseau sowie Kant anführt.

7 Deren negative Konnotation leitet sich, wie bereits von Andreas Urs Sommer im Nietzsche-Kommentar zum *Fall Wagner* bemerkt, von Richard Wagners – ebenfalls negativ konnotiertem – Schauspieler-Begriff ab, den dieser insbesondere in der Abhandlung *Über Schauspieler und Sänger* (1872) verwendet (vgl. Sommer 2012, S. 104). Mitunter wird Wagner in Nietzsches Texten auch selbst mit diesem Ausdruck attackiert, so am Ende von *Der Fall Wagner*, wo der Sprecher mit Blick auf Wagner fordert, dass „der Schauspieler nicht zum Verführer der Echten wird“ (KSA 6, S. 39; vgl. auch Sommer 2012, S. 14). Aber auch im Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* wird Wagner ausdrücklich als „Schauspieler“ verunglimpft: In FW 368 bekennt das sprechende Ich, dass es selbst „wesentlich antitheatralisch geartet“ sei, „aber Wagner umgekehrt wesentlich Theatermensch und Schauspieler“ wäre: „der begeistertste Mimomane, den es gegeben hat“ (KSA 3, S. 617). Zu den kontextuellen Verbindungen zwischen FW 356 und FW 361 (KSA 3, S. 608–609), der den „Schauspieler“ sogar im Titel trägt, vgl. Stegmaier 2012, S. 305–351.

sich die Menschen sukzessive mit ihrer Rolle identifizieren und folglich „Opfer ihres ‚guten Spiels‘“ würden (KSA 3, S. 595). Unabhängig von der ohnehin nur scheinbar freien Berufswahl einiger Weniger „zwingt“ (KSA 3, S. 595) die Rolle zur vollständigen Einverleibung. In aufklärerischem Gestus weist der Sprecher aber ebenso auf diesen ‚Zwang‘ zur Verschmelzung mit dem Beruf hin, wie auf die prinzipielle Offenheit oder Kontingenz der genauen Berufs- ‚Wahl‘, die „Zufall, Laune, Willkür“ treffen (KSA 3, S. 595) – nicht der Einzelne. Dementsprechend wirkt es so, als solle der erste Sinnabschnitt ‚den Europäern‘ bewusst machen, „wie viele andre Rollen sie vielleicht hätten spielen können“ (KSA 3, S. 595).

Dass es sich jedoch um einen Trugschluss handelt, von der – kontingenten – Offenheit der beruflichen Zukunft auf die prinzipielle Wahlfreiheit bei derselben zu schließen, will der anschließende Textabschnitt zeigen, der die gesellschaftliche Perspektive stärker ins Blickfeld rückt. Die pointierende, den ersten Teil abschließende Bemerkung, dass in der Berufs- bzw. Rollen- ‚Wahl‘ schließlich „aus der Kunst Natur“ werde (KSA 3, S. 595), spielt bereits darauf an: Die zur Natur gewordene „Rolle“ ermögliche die Bildung einer dauerhaften Gesellschaft, während das bewusste ‚Rollenspiel‘, in dem „alle Natur aufhört und Kunst wird“ (KSA 3, S. 596), gesellschaftsauflösend wirke. Das Spiel mit dem Kunst-Natur-Gegensatz erinnert dabei vor dem Hintergrund der theatralen Metaphorik an Schillers Abhandlung *Ueber Anmuth und Würde* (1793), in der es heißt:

Nun mag zwar ein Mensch durch Kunst und Studium es zuletzt wirklich dahin bringen, daß er auch die begleitenden Bewegungen seinem Willen unterwirft, und gleich einem geschickten Taschenspieler, welche Gestalt er will, auf den mimischen Spiegel seiner Seele fallen lassen kann. Aber an einem solchen Menschen ist dann auch alles Lüge, und alle Natur wird von der Kunst verschlungen. Grazie hingegen muß jederzeit Natur, d. i. unwillkürlich seyn (wenigstens so scheinen), und das Subject selbst darf nie so aussehen, als wenn es um seine Anmuth wüßte. (Schiller 1844, S. 29; NPB, S. 529)<sup>8</sup>

Nietzsches Text verdeutlicht wie derjenige Schillers den Unterschied zwischen ‚natürlichem‘ bzw. naturgewordenem, unwillkürlichem Schauspiel, das bei Schiller das Prädikat ‚anmutig‘ erhält, und ‚künstlerischem‘ bzw. künstlichem, willkürlichem Schauspiel, das dort als lügnerischer Taschenspielertrick abgetan wird. Während das Schauspiel-Motiv aber bei Schiller innerhalb einer ästhetischen Theorie steht, kontextualisiert FW 356 es neu, indem es in den sozialphilosophischen Bereich überführt und nur metaphorisch vom Schauspieler ge-

---

**8** Zitierte Werke, die Nietzsche in seiner persönlichen Bibliothek besaß, werden durch den Nachweis der entsprechenden Stelle in Giuliano Campionis Katalog (NPB) gekennzeichnet (Campioni 2003).

sprochen wird. Es stehen sich in FW 356 nicht der natürliche und künstliche Schauspieler gegenüber, sondern die natürlich-dauerhafte Gesellschaft und das künstlich-vergängliche Individuum.

Beide Positionen beruhen laut Nietzsches Text nun zwar auf einer falschen Annahme bzw. auf einem „Glauben“, doch erweist sich der Glaube „an [ ]eine Vorherbestimmung für gerade dies Geschäft, gerade diesen Broderwerb“ (KSA 3, S. 595) als ein produktiver Irrtum, als ein fruchtbares *falsum*. Der Glaube daran, „ungefähr Alles zu können, ungefähr jeder Rolle gewachsen zu sein“ (KSA 3, S. 596), erscheint dagegen als dreifacher und unproduktiver Irrtum – als unfruchtbares *falsum*: Nicht nur verkenne auch dieser Glaube die Bedeutung der Kontingenz, er ignoriere dazu den Wert des anderen, produktiven Glaubens und erliege darüber hinaus noch der Täuschung, dass eine Willensfreiheit bestehe, weshalb „[j]eder mit sich versucht, improvisirt, neu versucht, mit Lust versucht“ (KSA 3, S. 596) und – so die Pointe – nichts zustande bringt.

## 2 Zwei Gesellschaftsmodelle im Spiegel der Kulturgeschichte und -kritik

Die zwei skizzierten Gesellschaftsmodelle ordnet der Text in seinem zweiten Sinnabschnitt kulturgeschichtlich ein. Die sich durch „Stände, Zünfte, erbliche Gewerbs-Vorrechte“ konstituierende Ständegesellschaft des „Mittelalter[s]“, der eine besondere und erstrebenswerte „Dauerfähigkeit“ attestiert wird, stellt er den „eigentlich demokratischen“ Zeitaltern gegenüber (KSA 3, S. 595), so dem der attischen Demokratie Athens zur Zeit des Perikles (5. Jahrhundert v. Chr.) oder – in der Gegenwart, von der der Text spricht – den Vereinigten Staaten von Amerika. Stützt sich jenes Modell auf den *ordo*-Gedanken, der jeden Einzelnen nur in seiner vorgegebenen Funktion innerhalb der hierarchischen Gesellschaft, als *Teil des Ganzen* begreift, liegt diesem Modell die zunehmende Individualisierung des Menschen zugrunde, die Aufwertung des Einzelnen gegenüber dem Ganzen – mithin das Verständnis des *Einzelnen als Ganzes*, das jedoch gerade keine „Dauerfähigkeit“ ermögliche. Der Bau „jene[r] Ungeheuer von breiten Gesellschafts-Thürmen“ (KSA 3, S. 595), wie es in Antizipation der architektonischen Metaphorik aus der zweiten Hälfte von FW 356 heißt, werde unter diesen Umständen verhindert.

Mit der kulturgeschichtlichen Gegenüberstellung von mittelalterlicher Ständegesellschaft und attischer wie US-amerikanischer Demokratie geht die kulturkritische Bewertung beider Modelle einher: Spöttelt der Sprecher zunächst über die „steife[ ] Zuversichtlichkeit“ und „Frömmigkeit“ der mittelalterlichen Men-

schen, lobt er sodann deren Leistung: ihre Nachhaltigkeit als Gesellschaft, die einen „Werth ersten Ranges“ darstelle (KSA 3, S. 595).<sup>9</sup> Dieser nur marginal relativierten Bewunderung für die hierarchisch organisierte Gesellschaft des Mittelalters entspricht mit umgekehrtem Vorzeichen die Geringschätzung für die demokratisch verfasste antike wie moderne Epoche: Die Rede ist vom „kecke[n] Glaube[n]“ (KSA 3, S. 595) an die freie Wahl und der „wunderliche[n] und nicht in jedem Betracht nachahmenswerthe[n] Verwandlung“ (KSA 3, S. 596) der Griechen und – nach US-amerikanischem Vorbild – zusehends auch der modernen Europäer in „Schauspieler“. Wirkt diese Beurteilung noch wie eine vergleichsweise milde Herabstufung, so kann sie vom polemischen Ende des Textes her auch als Euphemismus für die gesellschaftliche Selbstersetzung gelesen werden, die der Sprecher Europa schließlich attestiert. Bereits wenige Sätze später, zu Beginn des dritten Sinnabschnitts, bekundet der Sprecher seine ‚Furcht‘ vor der Demokratisierung Europas.<sup>10</sup>

Die stereotypen Vorwürfe gegenüber ‚Amerika‘ und ‚Demokratie‘ stehen vor allem in Nietzsches späteren Texten im Kontext der Angriffe auf die ‚modernen Ideen‘ und die Französische Revolution mit ihren Idealen Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit.<sup>11</sup> Insbesondere das ein Jahr vor der zweiten Ausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* erschienene *Jenseits von Gut und Böse* führt eine Vielzahl solcher Angriffe (vgl. Sommer 2016, S. 125–126). In JGB 260 etwa stellt der Sprecher die „modernen Ideen“ als gleichsam blinden („instinktiv[en]“) und „unvornehme[n]“ Glauben an „Fortschritt“ und „Zukunft“ vor (KSA 5, S. 210). An anderer Stelle werden die „socialistischen Tölpel[ ] und Flachköpfe[ ]“ explizit und anhand des Schlagworts „freie[ ] Gesellschaft“ angegriffen (JGB 203; KSA 5, S. 127).

---

<sup>9</sup> Eine von KSA 14, S. 274 mitgeteilte ‚Vorstufe‘ gibt diesen Passus noch in kürzerer Form wieder: „Es giebt Zeitalter, in denen man mit steifer Zuversichtlichkeit an seinen Zufall von Geschäft und Broderwerb wie an eine göttliche Fügung glaubt“.

<sup>10</sup> Die Furcht vor einer „Amerikanisierung der europäischen Kultur“ war zu Nietzsches Zeit durchaus verbreitet, worauf bereits Vivarelli 2008, S. 533 hingewiesen hat. Die Vereinigten Staaten werden in Nietzsches Schriften wiederholt in diesem Sinne attackiert. Neben ihrer demokratischen Verfassung ist es die ‚Rastlosigkeit‘, die vermeintliche US-amerikanische Feindschaft gegenüber „Musse und Müssiggang“ (FW 329; KSA 3, S. 556), die dabei als Hauptangriffspunkt fungiert. Hierfür konnte sich Nietzsche etwa an Jacob Burckhardt orientieren, dessen Vorlesungsreihe zu *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* er im Herbst 1870 besuchte. Darin wird, wie Vivarelli 2008, S. 534 bemerkt, „Amerika als extremes Beispiel der modernen ‚Rastlosigkeit‘“ angeführt. Aber auch bei dem britischen Ökonomen und Verfassungstheoretiker Walter Bagehot begegnete Nietzsche diese Vorstellung (vgl. Vivarelli 2008, S. 540). – Zu FW 329 und der darin formulierten Kritik an der US-amerikanischen „Hast der Arbeit“ (KSA 3, S. 556) im Kontext möglicher Quellen Nietzsches vgl. auch Kaufmann 2017, Min. 17:04–21:05.

<sup>11</sup> Vgl. z. B. NL 1888, KSA 13, S. 514.

Und ein Nachlass-Notat von 1884 bringt ebenfalls, wie FW 356, die ‚modernen Ideen‘ bzw. die Französische Revolution mit einer theatralen Metaphorik zusammen – anhand der Rollen (!) Hamlets und Fausts,<sup>12</sup> die zugleich die „modernsten Menschen“ genannt werden (KSA 11, S. 155). Nicht zuletzt enthalten auch innerhalb des Fünften Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft* mehrere Abschnitte Invektiven gegen die ‚modernen Ideen‘. FW 350 etwa weist in diesem Kontext schon auf das Narren- und „Schreihals“-Motiv aus der Schlusspolemik von FW 356 voraus (vgl. KSA 3, S. 586 und 597).

In FW 356 sind es – neben den kurz erwähnten US-Amerikanern – vor allem die antiken Griechen, die als Negativbeispiel für die gesellschaftliche Entwicklung Europas dienen. In Anspielung auf die attische Demokratie bescheinigt der Sprecher den Griechen, als erstes Volk überhaupt den „Rollen-Glauben“ entwickelt und schrittweise derart verinnerlicht zu haben, dass sie „wirklich Schauspieler“ wurden: „als solche bezauberten sie, überwandnen sie alle Welt und zuletzt selbst die ‚Weltüberwinderin‘ (denn der Graeculus histrio hat Rom besiegt, und nicht, wie die Unschuldigen zu sagen pflegen, die griechische Cultur...)“<sup>13</sup> (KSA 3, S. 596) Der Sprecher geht hier nicht, wie zuvor, von den Griechen des 5. Jahrhunderts v. Chr. aus, sondern wechselt unvermittelt ins 3. Jahrhundert n. Chr., um die politisch bedeutungslosen Griechen späterer Zeit gegen das dominante Imperium Romanum auszuspielen, in dessen Herrschaftsbereich sich die griechische Kultur zu der betreffenden Zeit schrittweise ausbreitete.

Zwar enthalten schon zwei Verse aus den *Episteln* des Horaz (II, 1, 156 – 157) im 1. Jahrhundert v. Chr. den Gedanken, dass die griechische Kunst in umgekehrtem Verhältnis zur politischen Macht Roms die kulturelle Landschaft des Reichs dominiere: „Graecia capta ferum victorem cepit, et artes / Intulit agresti Latio“ –

---

**12** Beide Dramenfiguren verweisen darüber hinaus auf eine Stelle aus Wagners Abhandlung *Über Schauspieler und Sänger*, die auch für die Rede vom „Graeculus histrio“ (KSA 3, S. 596) von Bedeutung ist. Darin wird die nationale „Eigenthümlichkeit“ von Goethes *Faust* u. a. gegenüber dem „Shakespeare’schen“ Drama behauptet (vgl. Wagner 1873, S. 255; NPB, S. 641).

**13** Als „Weltüberwinderin“ wurde Rom schon, wie Stegmaier 2012, S. 319, Anm. 480 angeführt hat, von Herder bezeichnet, und zwar im dritten Teil der *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (vgl. Herder 1787, S. 225). Nach Grimms *Deutschem Wörterbuch* war der Begriff ‚Weltüberwinder‘ im 18. und 19. Jahrhundert ein gängiges Synonym zu ‚Welteroberer‘ und wurde allgemein für das Römische Reich wie auch speziell für römische Kaiser wie etwa Augustus oder Cäsar verwendet (vgl. DWB 28, Sp. 1707). Bei Nietzsche kommt der Begriff nur ein weiteres Mal vor: in einer Nachlass-Aufzeichnung von 1874. Dort wird er allerdings sprachspielerisch gegen sein Synonym, den „Welteroberer“, in Stellung gebracht und bezeichnet gerade nicht Rom, sondern „die griechische Cultur“, die zugleich „mit der verführerischen Pandora“ identifiziert wird (KSA 7, S. 837).

„Hellas, bezwungen, bezwang den an Bildung dürftigen Sieger, / Tragend in Latiums rauhere Flur mildwirkende Künste.“ (Horaz 1872, S. 100; NPB, S. 307–308) Doch konnte Nietzsche insbesondere die Schauspieler-Motivik sowie die negative Beurteilung des griechischen Einflusses auf Rom, der zwei Jahrhunderte später im Zuge der Erweiterung des römischen Bürgerrechts durch Caracalla deutlich zunahm, meinen eigenen Quellenforschungen zufolge den Schilderungen aus dem ersten Band der *Sittengeschichte Europas* von William Edward Hartpole Lecky sowie dem dritten Band von Gustav Friedrich Hertzbergs *Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer* entnehmen.<sup>14</sup>

Der sozialpolitische Aspekt im zweiten Sinnabschnitt, dem zufolge der griechische Einfluss sich negativ auf die hierarchische Gesellschaftsordnung Roms ausgewirkt habe, lässt sich auf eine Passage in Leckys *Sittengeschichte* zurückführen. Darin schildert Lecky zunächst den wachsenden kulturellen Einfluss des Griechischen in Rom, um sodann eine sozialpolitische Verfallsdiagnose zu stellen:

Nach der Eroberung Griechenlands waren das politische Uebergewicht der Römer und das intellectuelle Griechenlands gleich universell [...]. Das besiegte Volk [...] gab sich bald mit seinem neuen Zustande zufrieden, und griechische Sitten, Anschauungen und Gedanken durchdrangen, trotz der grossen Anstrengungen der conservativen Partei, bald alle Klassen und gestalteten alle Formen des römischen Lebens. [...] Während das vollständige Uebergewicht des griechischen Geistes und der griechischen Sitten die Einfachheit des römischen Typus zerstörten und zu gleicher Zeit den Umfang der römischen Gefühle erweiterten, vernichtete ein gleich mächtiger Einfluss das aristokratische und Klassengefühl, welches so lange eine unübersteigliche Schranke zwischen den Patriciern und Plebejern errichtet hatte. (Lecky 1879, S. 208–209; NPB, S. 344–345)

Analog, gleichwohl mit weniger Interesse für die politischen Verhältnisse, beschreibt Hertzberg, dass sich „griechische Bildung immer beherrschender

---

14 Neben den genannten Prätexten kommt auch Wagner als (Teil-)Quelle für die Rede vom „Graeculus histrio“ infrage: Wie bereits Andreas Urs Sommer im *Nietzsche-Kommentar* zum *Fall Wagner* angeführt hat, bezeichnet Wagner in seiner Abhandlung *Über Schauspieler und Sänger* das ‚Schauspielerhafte‘ als Merkmal des ‚Verfall[s] des Drama’s‘: „vom Eintritte der sogenannten neueren Attischen Komödie an bis auf unsere Tage“ habe sich das Drama zunehmend so entwickelt, „daß ein platterer Stoff in flacher Ausführung dem individuellen Belieben des Mimen, des eigentlichen ‚Histrionen‘ der Römer, vom Dichter überlassen ward“ (Wagner 1873, S. 255; NPB, S. 641; vgl. Sommer 2012, S. 104 und Sommer 2013, S. 727). Schon hier dient die lateinische Übersetzung dazu, dem – allerdings noch buchstäblich verstandenen – Begriff des Schauspielers eine negative Konnotation zu verleihen, die sein – aus ästhetischer Sicht – zersetzendes Potenzial zum Ausdruck bringt. Die politische und gesellschaftliche Dimension, die in FW 356 im Vordergrund steht, fehlt bei Wagner freilich.

auch in Italien“ durchgesetzt habe, „während lateinische Sprache und römisches Recht [...] namentlich seit der Gesetzgebung des Carakalla immer weiter in den griechischen Osten vordrangen“ (Hertzberg 1875, S. 55; NPB, S. 292). Allerdings sei der Leumund der Griechen im 3. Jahrhundert trotzdem nicht der beste gewesen, denn „freilich mußten es sich die Griechen gefallen lassen, daß selbst ein Mann wie Alexander Severus [...] seine Soldaten kurz und gut warnte, sich nicht ‚allen schlimmen Ausschweifungen der Griechen zu ergeben!‘“ Er attestiert den Griechen daher einen Ruf „als ausgemachte Wüstlinge und Weichlinge“ (Hertzberg 1875, S. 56; NPB, S. 292). Mit Blick auf FW 356 besonders interessant ist dann Hertzbergs Erläuterung über den kulturellen Siegeszug der Griechen in Rom:

Die Eroberung bestimmter Klassen von gebildeten Männern aus den griechischen und hellenistischen Provinzen des Ostens nach Westen hat offenbar auch in dieser Zeit [dem 3. Jahrhundert n. Chr.] unablässig fortgedauert. [...] D]ie *Gesellschaften griechischer Schauspieler* erscheinen jetzt wie früher in Menge in den alten Kulturländern westlich von der Adria. (Hertzberg 1875, S. 57; meine Herv.; NPB, S. 292)

Möglicherweise diene diese Beschreibung als Vorlage für die Rede vom ‚kleinen griechischen Schauspieler‘, der „Rom besiegt“. Während Hertzberg jedoch buchstäblich die Bühnendarsteller meint, denen als Griechen aber auch schon negative Attribute zukommen, spricht Abschnitt 356 im übertragenen Sinn vom Schauspieler als einem Repräsentanten von Individualismus, Unverbindlichkeit und Kurzfristigkeit. Die Vorstellung von Wandertheatern (Schauspiel-Gesellschaften) ist bei Nietzsche dennoch nicht gänzlich verschwunden; der nächste Sinnabschnitt von FW 356 erwähnt den „Bann[ ] und Verdacht[ ] der Ehrlosigkeit“ (KSA 3, S. 596), der die Schauspieler-Menschen in aristokratisch-hierarchischen Epochen treffe. Die Kritik am Schauspieler-Typus wird durch den stereotypen „Verdacht[ ]“ gegen ‚fahrendes Volk‘ noch einmal verstärkt, indem er die Vorstellung vagabundierender Straßenkünstler aufruft.<sup>15</sup> Die Semantik des Schauspieler-Begriffs schwebt in der betreffenden Textpassage eigenwillig zwischen der metaphorischen und buchstäblichen Sinnenebene.

---

**15** Umgekehrt wirft es allerdings kein gutes Licht auf Rom, dass ausgerechnet die in der Hierarchie ganz unten stehenden Vagabunden fähig gewesen sein sollen, die Herrschaft über das Imperium zu erlangen. Diese wenig ruhmreiche Niederlage der vermeintlich überlegenen Gesellschaftsform erklärt, wieso der Sprecher die Rede von der Überwindung Roms durch die „griechische Cultur“ als Euphemismus darstellt, dessen sich die ironisch als „Unschuldige[ ]“ betitelten Geschichtsschreiber laut FW 356 bedienen. Diese vermeiden so die wenig seriös anmutende Feststellung, dass Straßenkünstler das Imperium Romanum zu Fall gebracht hätten. Eine Erklärung dafür, wie genau die Untermünierung der so beispielhaft hierarchischen Gesellschaft Roms vonstattengegangen sein soll, enthält Nietzsches Text freilich nicht.

### 3 „Schauspieler“ vs. „Baumeister“ und „Stein“

Im dritten Teil entfaltet der Abschnitt nach der soziologischen und kulturgeschichtlichen wie kulturkritischen Perspektive eine anthropologische Dimension, in der den beiden Gesellschaftsmodellen entsprechende Menschentypen zugeordnet werden. Mit betont kritischer Haltung gegenüber den Zeitgenossen („was man heute schon mit Händen greift, falls man Lust hätte, darnach zu greifen“) identifiziert der Sprecher ‚die Griechen‘ mit ‚uns‘ „modernen Menschen“ (KSA 3, S. 596). Den ‚modernen‘ bzw. ‚griechischen‘ Typus des demokratischen Menschen kennzeichne ein Bewusstsein für das ‚Rollenspiel‘: für den Irrtum, dem der naive Mensch des Mittelalters hinsichtlich seines ‚Berufs‘ unterliegt. Analog zur Kritik des demokratischen Gesellschaftsmodells wird aber auch dieses vermeintliche Verdienst des demokratischen Menschen implizit relativiert. Darauf deutet der schon zuvor mit Bezug auf die Griechen erwähnte Automatismus hin, dass der Mensch wirklich Schauspieler *werde*, wenn er erkennt, dass er einer sein *könne*. Dieser Automatismus ist der eines weiteren Fehlschlusses: Der demokratische Mensch variiert nicht, wie er annimmt, verschiedene Rollen, sondern auf einer übergeordneten Ebene spielt auch er nur *eine* weitere Rolle, nämlich die des Schauspielers. Im Glauben daran, durch die Erkenntnis der Wahrheit frei geworden zu sein, ist er sogar – entsprechend dem unproduktiven *falsum* des Glaubens an die Wahl- und Willensfreiheit – in dreifachem Irrtum gefangen und dreifach unfrei: durch das Verkennen der Kontingenz, die Ignoranz gegenüber dem produktiven *falsum* und die (Selbst-) Täuschung darüber, frei zu sein.

Diesem demokratischen Schauspieler-Menschen, dem in „festeren, beschränkteren Zeitaltern“ ein schlechter (nämlich ehrloser) Stand attestiert wird, stellt der Sprecher zwei Typen gegenüber, die in demokratischen Epochen wiederum „benachteiligt“ und „endlich unmöglich gemacht“ würden: den gestaltenden Typus des „grossen ‚Baumeister[s]““ (KSA 3, S. 596)<sup>16</sup> und den „Stein“ (KSA 3, S. 597) als dessen unverzichtbares Material. Auf der bildlichen Ebene kontrastiert der theatralen also eine architektonische Metaphorik, die gegenüber der demokratischen Instabilität das Soliditätsprinzip der aristokratisch-hierar-

---

<sup>16</sup> KSA 14, S. 274 präsentiert in einer sog. Vorstufe der Textstelle noch Beispiele für den „Baumeister“-Typus, und zwar „Caesar und Napoleon“. Die Nennung des letzteren verweist von FW 356 auf FW 362 (KSA 3, S. 609–610), was Stegmaier 2012, S. 305–351 in seiner Prämisse einer kontextuellen Verknüpfung der Texte (zusammen mit FW 361; KSA 3, S. 608–609) bestärkt, aber die Interpretation der Textstelle nicht weiter beeinflusst. Dass es sich beim „Baumeister“ oder den „organisatorischen Genies“ (KSA 3, S. 569) um architektonische *Metaphern* handelt, die auf Politiker, Feldherren u. a. anwendbar sind, erhellt bereits aus FW 356 selbst.



chischen Gesellschaft veranschaulicht. Bleibt bei dieser gleichsam stets jeder Stein auf dem anderen, steht der Schauspieler-Mensch immer für sich und bildet, aus der Ferne betrachtet, mit seinesgleichen nur eine lose Ansammlung.

Aus Sicht des Sprechers kostet die Illusion individueller Freiheit, die den demokratischen Schauspieler-Menschen nach immer neuen Rollen streben lässt, diesen die Zugehörigkeit zu etwas Größerem und Dauerhafterem als sich selbst. In diesem Sinne ist er in der ‚Logik‘ von FW 356 Selbstzweck geworden, allerdings in negativer Hinsicht, da der Sprecher die Freiheit als falsche Prämisse betrachtet: Im Glauben, ein autonomes Subjekt zu sein, halte sich der ‚moderne Mensch‘ für den Nabel der Welt, während diese Verblendung nicht zur individuellen Selbstverwirklichung führe, sondern nur das Erreichen wirklich erstrebenswerter Ziele verhindere, die einen „Werth ersten Ranges“ (KSA 3, S. 595) besitzen. Der Mensch aristokratisch-hierarchisch geprägter Epochen dagegen ist aus Sprecherperspektive zu jeder Zeit bereits am Ziel seines Wegs: Als „ein Stein in einem grossen Baue“, als der er unbewusst auf jede vermeintliche Wahl- und Willensfreiheit verzichte, erfülle er den ‚Sinn‘ seines Lebens, indem er Teil von etwas Bedeutenderem, über ihn Hinausgehendem werde (KSA 3, S. 597). Und der „Baumeister“ verfüge umgekehrt über das nötige ‚feste‘ Material, um dieses Bedeutendere zu errichten, d. h. die „Werke zu unternehmen, zu deren Vollendung man auf Jahrtausende rechnen“ müsse (KSA 3, S. 596).

Auch eine ethische Komponente thematisiert der Sprecher durch die Gegenüberstellung von „Baumeister“ bzw. „Stein“ und „Schauspieler“. Gegenüber der Schauspieler-Existenz, die in „festeren, beschränkteren Zeitaltern“ unter dem „Verdacht[ ] der Ehrlosigkeit“ stehe, wirkt der „Baumeister“ angesichts des ‚soliden‘ handwerklichen Bildbereichs und der wirtschaftlichen wie sozialen Bedeutung des Meistertitels besonders ‚ehrbar‘. Dabei scheint es zunächst so, als betreibe der Sprecher im dritten Sinnabschnitt eine Art Ehrenrettung der Schauspieler-Menschen, indem er deren „Zeitalter“ zu den „interessantesten und tollsten [...] der Geschichte“ erhebt (KSA 3, S. 596). Doch dieser Eindruck kehrt sich spätestens am polemischen Textende um: Das Fehlen von Stabilität, das mit gesellschaftlicher Dynamisierung und Individualisierung einhergehe, wird als eklatanter Mangel herausgestellt, der die Existenz der Gesellschaft als solchen gefährdet. Demnach ist das Adjektiv ‚toll‘ hier in seiner traditionellen Bedeutung zu verstehen: im Sinne von „unsinnig, wahnsinnig, tobsüchtig“ (Grimm 1854–1961, Bd. 21, Sp. 632). Und ‚interessant‘ dürften die demokratischen Zeitalter für den Sprecher vor allem nach pathologischem Verständnis sein, also in der Art eines interessanten (Krankheits-)Falls, der vielleicht lehrreich, doch trotzdem tödlich verlaufen kann. Während die „Baumeister“-Epochen „Dauer“ verbürgen, stehen die „Schauspieler“-Zeitalter für Vergänglichkeit und Verfall. Zwar zeigt sich der Sprecher durchaus empfänglich für die ‚bezaubernde‘, ‚überwindende‘

Ausstrahlung der Schauspieler-Menschen (vgl. KSA 3, S. 596). Doch führt er die demokratischen Versprechen der „Schauspieler“ letztlich als betont narrenhafte Selbstwidersprüche *ad absurdum*, wodurch er die Anhänger der ‚modernen Ideen‘, die Schauspieler-Menschen und Demokraten oder „Socialisten“ (KSA 3, S. 597), als Gaukler brandmarkt.

## 4 Die fehlende Perspektive Europas

Eine Konklusion der bislang metaphorisch-assoziativ geführten ‚Argumentation‘ zieht die vierte, verhältnismäßig kurze Sinneinheit des Textes. Sie steht ganz im Zeichen der Zeitkritik und lässt den zuvor mitunter durchscheinenden Duktus analytischer Neutralität hinter sich. Der Sprecher resümiert,<sup>17</sup> dass gegenwärtig keine „Gesellschaft im alten Verstande des Wortes“ mehr „gebaut“ werden könne, da „Wir Alle [...] kein Material mehr für eine Gesellschaft“ seien (KSA 3, S. 597). Die Identifikation des Sprechers mit den „modernen Menschen“, unter die auch die eingangs genannten „männlichen Europäer[ ]“ fallen, zeigt eine deutlich ‚befangenere‘ Bewertung gesellschaftlicher Entwicklungen an, als es zu Textbeginn schien. Die feindliche Haltung bezeugt dabei eine kritische Distanz gerade zur eigenen Zeit, die groß genug ist, um bei aller Zugehörigkeit zur modernen Schauspieler-‚Gesellschaft‘ deren vermeintliche Irrtümer zu durchschauen und den Wert des entgegengesetzten Modells zu hochzuhalten. Als Außenstehender fungiert der Sprecher somit als kritischer Kommentator der gesellschaftlichen Entwicklung, der sowohl in seiner Zeit *gefangen* als auch durch seine ‚antizyklische‘ Überzeugung *befangen* ist. Die Auslassung darüber, dass der europäische Mensch der Gegenwart in ein selbstzweckhaft-unproduktives, mithin selbstzerstörerisches Stadium seiner Entwicklung als *zoon politikon* eingetreten sei, trifft den Sprecher zwar auch selbst, da er weder als „Stein“ noch als „Baumeister“ in Erscheinung tritt. Doch auch die ‚Rolle‘ des „Schauspieler[s]“ nimmt er nicht ein. Der unbeständige Charakter des gegenwärtigen Zeitalters tritt vielmehr performativ in der wechselvollen Argumentationsstrategie zutage, die den Text prägt. Hierzu tragen auch die am Ende zunehmend eingeworfenen, den Eindruck performativer Mündlichkeit evozierenden Parolen bei, wie etwa: „ach, es wird lang genug noch verschwiegen werden!“, „das ist eine Wahrheit, die an der Zeit ist!“ oder „Ja! Ja! Aber ihr wisst doch [...]“ (KSA 3, S. 597).

---

17 Den Resümee-Charakter der Aussage markiert ausdrücklich die einleitende Wendung „Kurz gesagt“ (KSA 3, S. 597).

## 5 Schlusspolemik

Das vollends polemische Finale, der fünfte Sinnabschnitt, treibt diese Strategie schließlich auf die Spitze: Der Sprecher führt unvermittelt die „Herr[e]n Sozialisten“ als zeitgenössische europäische Paradedemokraten an, die nicht die Gesellschaftsunfähigkeit des ‚modernen Menschen‘ deklarieren, sondern, im Gegenteil, gerade die besondere Eignung desselben für die vollendete, nämlich „freie Gesellschaft“ postulieren (KSA 3, S. 597). Dabei steht das Bekenntnis des Sprechers, dass er dem „gleichgültig“ gegenüberstehe, in umgekehrtem Verhältnis zum rhetorischen Aufwand, mit dem er das „Zukunftswort ‚freie Gesellschaft““ und dessen Anhänger diskreditiert (KSA 3, S. 597).<sup>18</sup> So werden die Sozialisten, die in Nietzsches Texten immer wieder zusammen mit den ‚modernen Ideen‘, der Französischen Revolution und der Demokratie attackiert werden,<sup>19</sup> abschätzig „unsre Herrn Sozialisten“ genannt und als die „kurzsichtigste, vielleicht ehrlichste, jedenfalls lärmendste Art Mensch, die es heute giebt“, beschrieben (KSA 3, S. 597). Hinzu kommt, dass sich der Sprecher über ihre betont unrealistischen Erwartungshaltungen mokiert (der Sozialist „glaubt, hofft, träumt“) sowie ihnen Verhaltensweisen unterstellt („schreit und schreibt“), die auf den in Nietzsches Texten nicht minder schlecht wegkommenden Beruf des Journalisten anspielen (KSA 3, S. 597).<sup>20</sup>

Dass es dabei gerade die Förderung der Individualisierung vom „Stein“- hin zum Schauspieler-Menschen ist, die den Sozialisten vorgeworfen wird, ist eine ironische Volte von FW 356. Denn mehrheitlich trifft den Sozialismus in Nietzsches Texten der Vorwurf, das Individuelle, insbesondere ‚das große Individuum‘ durch die Konzentration auf das Wohl der Menge zu nivellieren.<sup>21</sup> Eine Kombination beider Aspekte begegnet in einer Nachlass-Aufzeichnung von 1885, wo der „Anarchismus“ der „modernen Ideen“ zur Sprache kommt. Der „Anarchismus“-Vorwurf verbindet darin die Kritik an der großen Masse mit derjenigen an der Vereinzelung des Menschen, und zwar mit Blick auf das Postulat unbegrenzter ‚persönlicher Freiheit‘:

---

**18** Indem das „Zukunftswort ‚freie Gesellschaft““ in Anführungszeichen gesetzt wird, stellt FW 356 den angeprangerten Selbstwiderspruch der Wendung auch typografisch aus.

**19** Vgl. zum Thema ‚Sozialismus und Nietzsche‘ den Handbuch-Artikel von Brose 2011, der hierfür zahlreiche Belegstellen liefert.

**20** Vgl. etwa NL 1883, KSA 10, S. 560: „die Journalisten als Leichenräuber den Halbtodten und Todten etwas abnehmend“.

**21** Vgl. NL 1877, KSA 8, S. 481; NL 1885, KSA 11, S. 480; NL 1885, KSA12, S. 148.

Der Socialismus – als die zu Ende gedachte Tyrannei der Geringsten und Dümmersten, der Oberflächlichen, der Neidischen und der Dreiviertels-Schauspieler – ist in der That die Schlußfolgerung der modernen Ideen und ihres latenten Anarchismus: aber in der lauen Luft eines demokratischen Wohlbefindens erschläft das Vermögen, zu Schlüssen oder gar zum Schluß zu kommen. Man folgt, – aber man folgert nicht mehr. Deshalb ist der Socialismus im Ganzen eine hoffnungslose, säuerliche Sache: und Nichts ist lustiger anzusehen als der Widerspruch zwischen den giftigen und verzweifelten Gesichtern welche heute die Socialisten machen [...] und dem harmlosen Lämmer-Glück ihrer Hoffnungen und Wünschbarkeiten. (KSA 11, S. 586)

Darüber hinaus ähneln sich aber noch weitere Kritikpunkte aus FW 356 und dieser Aufzeichnung: Vor allem das Motiv der herrschenden „Schauspieler“ sticht heraus, aber auch die analoge Kritik an der Moderne und Demokratie haben beide Texte gemeinsam: so den Vorwurf gegenüber Sozialisten und Demokraten, über mangelhafte logische Fähigkeiten zu verfügen, die Zurschaustellung ihrer grundsätzlichen Widersprüchlichkeit sowie den Spott über ihre „harmlosen“ Ideale.

Subtiler als ihre direkte invektivische Bloßstellung gerät indes die bereits angesprochene Gleichsetzung der europäischen Sozialisten mit Narren: Wenn es heißt, dass jene ihr Credo „bereits auf allen Tischen und Wänden“ (KSA 3, S. 597) angebracht hätten, spielt das auf ein traditionelles Sprichwort an, auf das auch das Gedicht *Narr in Verzweigung* aus den *Liedern des Prinzen Vogelfrei* zurückgreift (vgl. KSA 3, S. 646): „Narrenhände besudeln Tisch und Wände.“<sup>22</sup> Eine in Wanders *Deutschem Sprichwörter-Lexikon* angeführte Variante beinhaltet sogar den Bezug zum Journalismus: „Narrenhände beschmieren Tisch und Wände, doch manches Mal auch ein Journal.“ (Wander 1873, Sp. 938)

Doch damit nicht genug: Regelrecht genüsslich zelebriert der Sprecher seine Zurschaustellung des Selbstwiderspruchs, den die Rede von einer „freie[n] Gesellschaft“ ihm zufolge bildet: „Freie Gesellschaft? Ja! Ja! Aber ihr wisst doch, ihr Herren, woraus man die baut? Aus hölzernem Eisen! Aus dem berühmten hölzernen Eisen! Und noch nicht einmal aus hölzernem...“ (KSA 3, S. 597) Geschickt wird hier der Spott über die Sozialisten mit der architektonischen Metaphorik der vorangehenden Sinnabschnitte verknüpft, indem der prototypischen *contradictio in adiecto* des ‚hölzernen Eisens‘ in sarkastischer Manier attestiert wird, (noch nicht einmal) zum ‚Bau‘ einer ‚freien Gesellschaft‘ zu taugen. Das Beispiel des ‚hölzernen Eisens‘ taucht in Nietzsches veröffentlichtem Werk nur an dieser Stelle

---

<sup>22</sup> Für diesen Hinweis danke ich Sebastian Kaufmann, der mir freundlicherweise Einsicht in das Typoskript seines Kommentars zur *Fröhlichen Wissenschaft* (erscheint voraussichtlich 2021) gewährt hat.

auf, im Nachlass dagegen öfter und stets in polemischer Absicht.<sup>23</sup> Nietzsche konnte es nicht zuletzt Schopenhauers Schriften entnehmen, in denen der Ausdruck wiederholt fällt, insbesondere im Rahmen der Kant-Kritik in *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Ähnlich sarkastisch wird dem kategorischen Imperativ dort nachgesagt, in der Welt „dasselbst das Regiment zu führen mit seinem unbedingten Soll, – einem Scepter aus hölzernem Eisen“ (Schopenhauer 1873, S. 620; NPB, S. 539; vgl. auch Schopenhauer 1873, S. 321).

Der letzte Satz des Abschnitts indes („Und noch nicht einmal aus hölzernem...“), den Stegmaier als Hinweis auf die Unbeständigkeit moderner, eiserner Bauten liest (etwa des rost- und witterungsanfälligen Eiffelturms, dessen Bau allerdings erst 1887 begann),<sup>24</sup> charakterisiert noch einmal den Typus des Schauspieler-Menschen im Spiegel der architektonischen Metaphorik. Allerdings bleibt offen, als *was* er genau charakterisiert wird: Sei der moderne europäische Mensch ganz aus „Eisen“? Das würde der These von seiner mangelnden Widerstandsfähigkeit natürlich zuwiderlaufen. Oder ist etwas noch ‚weicherer‘ als Holz gemeint? Der Satz vergrößert nach dieser zweiten Lesart nochmals den Unterschied zwischen dem Menschentypus eines aristokratisch-hierarchischen Zeitalters, der noch ein „Stein“ im ‚Bau‘ der Gesellschaft gewesen sei, und dem Schauspieler-Menschen der Moderne, den nicht einmal mehr die (ohnehin deutlich geringere) Widerstandsfähigkeit von Holz auszeichne. Gut verbinden lässt sich diese Deutung mit der Annahme, dass es sich bei dem Halbsatz um einen performativen Selbstwiderspruch des Sprechers handelt, der dessen Zugehörigkeit zum modernen Zeitalter anzeigt, das keine ‚festen‘, eindeutigen Schlussfolgerungen mehr zulasse.<sup>25</sup> Nach dieser Lesart behält der Schluss die negative Bewertung der „modernen Menschen“ bei: Ihre vermeintliche Evolution hin zur individuellen Freiheit stellt der Sprecher als gesellschaftlichen Selbstauflösungsprozess dar, die philanthropisch motivierte politische Forderung und Förderung der „freie[n] Gesellschaft“ als Selbstwiderspruch, den der Schluss von FW 356 performativ veranschaulicht.

<sup>23</sup> Vgl. NL 1873, KSA 7, S. 738; NL 1881, KSA 9, S. 521; NL 1884, KSA 11, S. 208; NL 1884, KSA 11, S. 262.

<sup>24</sup> Vgl. Stegmaier 2012, S. 313–314.

<sup>25</sup> Vgl. in diesem Sinne auch NL 1885, KSA 11, S. 586: „aber in der lauen Luft eines demokratischen Wohlbefindens erschläft das Vermögen, zu Schlüssen oder gar zum S c h l u ß zu kommen. Man folgt, – aber man folgert nicht mehr.“

## Bibliographie

- Brose, Karl (2011): Art. „Sozialismus“. In: Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Sonderausgabe. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, S. 327–330.
- Campioni, Giuliano u. a. (Hg.) (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Constância, João (2015): „Nietzsche on Decentered Subjectivity or, the Existential Crisis of the Modern Subject“. In: João Constância, Maria João Mayer Branco und Bartholomew Ryan (Hg.): *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 279–316.
- Dellinger, Jakob (2016): „... auch nur ein Glaube, eine Einbildung, eine Dummheit? FW 354 zwischen ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘“. In: Katharina Grätz und Sebastian Kaufmann (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*. Heidelberg: Winter, S. 255–321.
- Grätz, Katharina und Sebastian Kaufmann (2016): „Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Zur Einführung“. In: Katharina Grätz und Sebastian Kaufmann (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*. Heidelberg: Winter, S. 11–26.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm (1854–1961): *Deutsches Wörterbuch*. 32 Teilbände. Leipzig: S. Hirzel.
- Heit, Helmut und Lisa Heller (Hg.) (2014): *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte*. Berlin/Boston: De Gruyter 2014.
- Herder, Johann Gottfried (1787): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Bd. 3. Riga, Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch.
- Hertzberg, Gustav Friedrich (1875): „Der Untergang des Hellenismus und die Universität Athen“. In: *Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer*. Nach den Quellen dargestellt. Bd. 3. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.
- Horaz (1872): „Epistulae“/„Episteln“. In: *Quinti Horatii Flacci opera omnia*. Ad optimorum librorum fidem edita/*Horaz' sämtliche Werke*. In metrischen Uebersetzungen. Theodor Obbarius (Hg.). Bd. 2. Editio tertia/Dritte Ausgabe. [Erstausgabe 1857.] Paderborn: Ferdinand Schöningh, S. 64–121.
- Kaufmann, Sebastian (2016): „Ob ‚Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht? Das Verhältnis von Philosophie und Kunst in der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*“. In: Katharina Grätz und Sebastian Kaufmann (Hg.): *Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der „Fröhlichen Wissenschaft“ zu „Also sprach Zarathustra“*. Heidelberg: Winter, S. 75–106.
- Kaufmann, Sebastian (2017): „‚Wilde‘ und ‚Barbaren‘ in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft* (1882/87)“. Vortrag an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Februar 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=BgdV2gWWRyw>, zuletzt besucht am 25. April 2017.
- Lecky, William Edward Hartpole (1879): *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*. Nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe. [Englische Originalausgabe 1869.] Bd. 1. Leipzig/Heidelberg: C. F. Winter.
- Schiller, Friedrich (1844): „Ueber Anmuth und Würde (Erstausgabe 1793)“. In: *Schillers sämtliche Werke in zehn Bänden*. Mit Privilegien gegen den Nachdruck. Bd. 10. Stuttgart/Tübingen: J. G. Cotta'scher Verlag, S. 12–67.

- Schopenhauer, Arthur (1873): „Die Welt als Wille und Vorstellung [I] (Erstausgabe 1819)“. In: *Arthur Schopenhauer's sämtliche Werke*. Julius Frauenstädt (Hg.). Bd. 2. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Sommer, Andreas Urs (2000): „Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches“. In: *Nietzsche-Studien* 29, S. 302–316.
- Sommer, Andreas Urs (2012): „Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung*“. In: Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Bd. 6/1. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, Andreas Urs (2013): „Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*“. In: Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Bd. 6/2. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Sommer, Andreas Urs (2016): „Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse*“. In: Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Bd. 5/1. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der „Fröhlichen Wissenschaft“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Thelen, Julius (2017): „Das Dasein zwischen Komödie und Tragödie. Zum ersten Abschnitt der Fröhlichen Wissenschaft“. In: Katharina Grätz und Sebastian Kaufmann (Hg.): *Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption*. Unter redaktioneller Mitarbeit von Armin Thomas Müller und Milan Wenner. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Vivarelli, Vivetta (2008): „Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen“. In: Andreas Urs Sommer (Hg.): *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlin/New York: De Gruyter, S. 529–544.
- Wagner, Richard (1873): „Über Schauspieler und Sänger (Erstausgabe 1872)“. In: *Gesammelte Schriften und Dichtungen von Richard Wagner*. Bd. 9. (Mit 6 Plänen zu dem provisorischen Bühnenfestspielhause zu Bayreuth.) Leipzig: E. W. Fritsch, S. 189–274.
- Wander, Karl Friedrich Wilhelm (Hg.) (1873): *Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk*. Bd. 3. Leipzig: F. A. Brockhaus.

Richard J. Elliott

# Transgressions of the Lawgiver: Nietzsche, Culture and the ‘Good European’

**Abstract:** Framing the tension between cultural determination and individuality in its Nietzschean sense, Richard Elliott argues that despite his denunciations of nationalism as symptomatic of ‘petty politics,’ Nietzsche’s cosmopolitanism possesses limited scope. Elliott maintains that as Nietzsche’s prescription to engage in ‘grand politics’ is aimed only at those he considers to be superlative individuals, the tendency in the secondary literature to view his internationalism as possessing a far-reaching imperative is misguided. While the motivation to characterize it thusly may stem from a desire to distance Nietzsche from pernicious misappropriations, Elliott alleges that elitism and transgression are interwoven in Nietzsche’s ‘good European.’

## 1 Introduction

Given how often scholars and interpreters of Nietzsche’s philosophy lay claim to finding or exposing inherent contradictions within his work, that this should occur with regard to Nietzsche’s terse musings on topography and its determining effect on culture should come as no surprise to the reader. But, with the ambition to view Nietzsche’s comments as possessing some consistency, I will here re-examine Nietzsche’s discussions of nations, states, and cultural determinacy, and their implications for the role of specific (‘higher,’ by Nietzsche’s standards) individuals for socio-cultural transgression.

I shall focus on three threads of Nietzsche’s thought that are interwoven throughout his entire corpus. The first topic of discussion will be Nietzsche’s attack on what could be called ‘crude nationalism’ such as that which we see early in the *Untimely Meditations* where he levels against the tendency to conflate the superiority of German militarism with superiority of German culture. The second focus shall be dedicated to the apparent Nietzschean exemplar of the ‘good European,’ most prominently in the published texts in *Beyond Good and Evil*, but elsewhere also. The third aspect featured is Nietzsche’s frequent discussion of climate, place and appetite, and many more aspects that demarcate inherent ties between one’s situatedness and the normative prism through which one perceives the world: in short, the cultural impression upon perspectives.

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-012>



After framing the debate in the context of these three topics, I will then offer some impressions about the role of the exemplar as “law-giver,” in relation to questions of a socio-cultural nature. Of interest will be both the preconditions that give rise to those that constitute exemplary humans in Nietzsche’s eyes, and how these exemplars stand in relation to the societies they initially arose from (perhaps were ‘determined’ by), and the bearing that this has on Nietzsche’s promotion of a positive normative program for cultural stimulation.

Nietzsche repeatedly offers clear denunciations of crude nationalism throughout his works, as well as dedicating a place within his normative ontology to those he describes as “Good Europeans.” But who does Nietzsche refer to by these “Good Europeans,” these “free, very free spirits” (BGE Preface)? And what implications does this have in respect of the role of culture in determining the character and disposition of individuals within his works, particularly in relation to his recommendations for particular individuals to engage in the cosmopolitan transgression of the culture from which they originate? While Nietzsche often narrows his normative recommendations to a few superlative individuals, there also exists alongside these recommendations a strong emphasis on creating the correct conditions for engendering cultural flourishing (and to that extent the creation or engendering of exemplary individuals who motorize this). While Nietzsche’s rhetoric makes it uncontroversial to claim that he promotes a particular kind of cosmopolitan ‘internationalism’ within his work, its scope and application is more questionable.

## 2 Nietzsche Contra Nationalism

Although there has been considerable progress on the questions of Nietzsche’s concern with issues of both collectivism and individualism, and how we should understand Nietzsche’s task of cultural renovation, for a long while Nietzsche was claimed to identify with both extremes of the debate over individualism versus collectivism. One extreme would accuse Nietzsche of being an extreme individualist, a-cultural in any collective sense and promoting a form of social Darwinism that would only be tenable under purely anarchic conditions. As Siemens and Roodt put it in the introduction to their edited collection, *Nietzsche, Power and Politics*, “Nietzsche has been portrayed as an *autarkic individualist*, insensitive to social relations and the ethical claims of community” (a prominent example of this comes from Alisdair Macintyre<sup>1</sup>) (Siemens and Roodt 2008, p. 9).

---

1 *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981). For an excellent summary of Macintyre’s critique

All the while, Nietzsche also falls foul of the accusation of promoting an unquestioning collectivism, giving intellectual credence to Nazism, wherein his figure of the exemplary individual is stripped of any poetic or normative significance so as to resemble the impetus for the Hitlerian or the fascistic. See, for example, a passage from J. P. Stern, who writes “If there is anything in the recent ‘Nietzschean’ era that comes close to an embodiment of ‘the will to power,’ it is Hitler’s life and political career.”<sup>2</sup>

I recount autobiographical examples that no doubt many close readers of Nietzsche’s works have had similar experiences of, which align with either of these extremes. For example, if you say that you are interested in Nietzsche’s philosophy to the intelligent layperson, and they usually ‘know’ that he had something to do with National Socialism and/or fascism. Or, alternately on the other extreme, you hear that they think of Nietzsche through the prism of a specific form of ‘man and superman’ shtick, one that focuses on a supposed advocacy of abandoning collectivism of all forms.

Given these intellectual assumptions and how the history of the debate has skewed the impressions to these extremes, it does not surprise me at all that Nietzsche and the question of the power of culture, ‘race’ or and/or place to determine an individual’s characteristics is quite often handled with kid-gloves. The crudeness of the layperson’s received opinion towards Nietzsche’s philosophy demands it to be so, particularly with reference to questions of internationalism and the philosophical concerns over Europe and Europeanism in Nietzsche’s work. It is an uphill struggle one must constantly undergo in the quest to distance Nietzsche from forms of nationalism, in response to the effective slander that his misappropriation by the National Socialists and other brutes has committed to his philosophical legacy.

This misappropriation is far-reaching: during the course of thinking about the issues that stimulated this essay, when trying to locate in BGE 200 the place where Nietzsche discusses multiplicitous cultural mixing as a process that engenders the strongest humans, the first link that I arrived at via Google search is a page dedicated to Stormfront. This neo-Nazi organization has taken the quote out of its context, so as to portray Nietzsche as advocating racial segregation, and thereby bolster their own view’s purported ‘intellectual’ creden-

---

see Daniel Conway’s *Nietzsche and the Political* (1997), which indeed acts as a sublation of MacIntyre’s arguably misrepresentative charges against Nietzsche.

<sup>2</sup> Stern 1979, p. 120; it is worth noting, as Reginster aptly does, that Stern allows for manifestations of the will to power in more palatable, “less disturbing guises” (Reginster 2007, p. 32).

tials.<sup>3</sup> This was an ominous demonstration of the labor still required to disassociate Nietzsche from such ideologies.

Despite Nietzsche's deliberately putting himself at odds with nationalisms of all forms, this spurious common assumption acts as a great academic burden. Nicholas Martin's paper provided a number of especially useful insights into this phenomenon, specifically on the subject of misrepresentation of Nietzsche's thought perpetrated by both the German and British during World War I. Given Nietzsche's vitriol towards a particular prevalent attitude amongst a large number of Germans for their tendency to equate German brute military capability with (its perception of) their own cultural superiority over France, the historical irony is remarkable.

Aside from the historical examples of cherry-picked and selective quoting for which various nationalist causes have employed him, Nietzsche offers himself as no friend to the nationalist. However, a form of selectivity occurs at the other end of the spectrum also, to paint Nietzsche as an absolutist about internationalism. This is likely due to noble intentions, such as an effort to distance him as a figure away from forms of nationalism. But is it the correct way to read Nietzsche, to paint him as an absolute internationalist that advocates universal cosmopolitanism? I have doubts that this is credible.

We should treat with some hesitation any accounts that adhere to the view that Nietzsche's figure of the good European possesses such an expanded remit so as to account also for those whom he deems the 'slave' class of all great societies. In his attribution of a different valuative standard to a higher 'caste' of great individuals, there is no reason to think that Nietzsche intends this imperative of being a 'good European' to extend outside of these individuals. The internationalism that he recommends as part of the enterprise of the good European is at odds with nationalism, which Nietzsche considers to be a herd instinct inspired by *ressentiment*.

Nietzsche often describes the problem that he diagnoses or gives voice to as European nihilism, the uncanniest of guests (KSA 12, 2[127]): it is most unsettling because of its familiarity. Nietzsche's Eurocentrism regarding the nihilistic paradigm is displayed in many examples: he flirts with ideas from a distinctly Russian brand of nihilism in the late 1880's, as found in Dostoevsky's *Notes from Underground*, the biographical work *The House of the Dead*, and others:<sup>4</sup> likewise, Nietzsche often refers to Schopenhauerian philosophy as a European Bud-

---

<sup>3</sup> The page in question carried the heading, "Nietzsche on Race-mixing" at <https://www.stormfront.org/forum/t116516/>.

<sup>4</sup> Cf. also KSA 12, 7[6]: "the evil man in so far as he is the *strong* man?" and A 31.

dhism, equating it not to the brand of nihilism he himself diagnosed, but one focused on the destruction of the self by means of self-denial and asceticism. In short, the brand of nihilism Nietzsche conceives is a strictly European phenomenon in his eyes: it makes sense that Nietzsche sees his postulation of those he calls ‘Good Europeans’ as a crucial component of how to respond to it.

Though scholars have had good reasons to push back against the extremes of viewing Nietzsche as a nationalist, the inclination to make him more palatable by positing him as an internationalist seems to me difficult to reconcile with his insistence that we foremostly understand people with reference to climates, cultural norms and tendencies, appetite and even “blood” (KSA 11, 41[3]). Andrew Huddleston gives credence to this, that there does tend to be a gloss over particular aspects of Nietzsche’s thought that we might regard as hard to swallow in civilized discourse. Though Huddleston refers to Nietzsche’s claims about the axiological necessity of “slavery in some sense or another” (Huddleston 2014, pp. 146–148), something similar may well be at work here with reference to Nietzsche’s selectivity in addressing the Good Europeans to engage in internationalist and thoroughly cosmopolitan mixing, while at the same time passing analyses based upon racial and/or national characteristics.

In essence, there has been a tendency to overplay Nietzsche’s internationalism as an absolute imperative for human flourishing, perhaps to make him a more palatable figure to modern sensitivities. This has been to the detriment of minimizing or excluding both i) his remarks about cultural determination, and ii) to whom he addresses both his negative, ‘critical’ remarks, compared to whom he aims his positive normative program for exemplary flourishing.

We risk throwing the baby out with the bathwater, for when Nietzsche denounces nationalism, this is too often read as an advocacy of a universality about the transgression of borders, rather than isolating such transgressions to his superlative individuals. Nietzsche is not denouncing all determination by situation of place, by definition an inherently communitarian feature of human existence. But I will focus on this in the next section.

If we pick up this second point here: Nietzsche’s texts offer a plurality of moralities, selective in their application, in the service of a singular, overarching normative program. Daniel Conway’s study, *Nietzsche and the Political*, employs some important distinctions that are very useful in the context of this topic. Conway’s text makes the claim that Nietzsche’s “post-Zarathustrian critique of modernity” shifts away from the “macropolitical” task of “mobiliz[ing] ... the political institutions of the modern nation state” towards a “micropolitical” critique, focusing on the character of those prospective philosophers of the future who might later be worthy of such macropolitical ambitions (Conway 1997, pp. 43–46).

In this respect Conway is largely correct: though I would argue that Nietzsche *does* make pronouncements of a macropolitical nature, even by virtue of prescribing philosophers of the future as legislators and lawgivers. While his primary focus in his later works is indeed on the ‘micropolitical’ (i. e. the flourishing of individuals, the dynamics of agonism in psychological terms more so than cultural terms), there exist glimmers of macropolitical prescriptions throughout the text of how society should be governed so as to engender these higher types, whom Nietzsche dedicates his micropolitical analysis.<sup>5</sup>

### 3 Topography, Climate and Cultural Determination

Nietzsche’s affinity and distaste for various regions and even the characteristics of particular countries is well documented. He claims that “dry air” is a precondition for genius, citing “Paris, Provence, Florence, Jerusalem [and] Athens” as examples: he associates himself with the French *moralistes* as one of their own, as well even identifying himself at times as a Pole; he holds the English in high disdain, in particular for the utilitarian ethics that dominated the tradition of English philosophy. Nietzsche’s rejection of German life and philosophy is notorious: “The German climate all by itself is enough to dishearten strong and even heroic innards,” he claims (EH *Clever* 2).<sup>6</sup> In other words, Nietzsche possesses a strong sense of topography, where the geographical landscape (or perhaps, to amend Malpas’s thesis, the ‘cultural landscape’ [Malpas 2015, p. 195]) affects the mode of thought of a people, and the determinations of a people’s characteristic dispositions. Elsewhere he purports that the “little things – food, place, climate, recreation, the whole casuistry of egoism – are beyond all comparison more serious things than anything that has been taken seriously hitherto.”

The *prima facie* conflict that arises is Nietzsche’s recommendation for the Good European and the transgression of cultural determination, while at the same time evoking the need of the apposite conditions for the collective to con-

---

<sup>5</sup> Andrew Huddleston pointed me in the direction of Hugo Drochon’s excellent book, *Nietzsche’s Great Politics* (2016), in this context.

<sup>6</sup> E. g. KSA 11, 41[14]: “Up to now there has not yet been any German culture. It is no objection to this statement that there have been great hermits in Germany (e. g. Goethe); for these had their own culture ... German culture was a thing without character, an almost limitless compliance” (Cf. KSA 12, 9[180]).

secrete themselves to culture. Nowhere is this more evident than in Nietzsche's discussion of topographical matters, which he always ties to determining variations within value schema. Nietzsche takes seriously the thinking of place (Malpas 2015, p. 200): he considers its effect on a people as a determinant, and takes topographical matters as paramount to understanding them, both in terms of their genealogy and their respective responses to the problem of meaning (in terms of their semblances of meaning, or 'myths'). As he puts it in the later notebooks, "I understand by 'morality' a system of evaluations that partially coincides with the conditions of a creature's life" (KGW VII 4/2, p. 71, 34[264]).

Nietzsche earns his position as a proto-hermeneuticist not least due to his attentiveness to topographical concerns. In asking the questions of what determines a people's value-prejudices, he is in turn asking why such prejudices came to pass. Indeed, it is often overlooked that Nietzsche identifies in the "unconscious memoirs" of metaphysicians the instincts of their cultural backdrop as much as their psychological motives, which we see prominently early on in the first chapter of BGE.<sup>7</sup>

One sense in which Nietzsche's ambition is to naturalize metaphysical claims lies in this claim that metaphysical speculation thus far has stemmed from unconscious or pre-reflective prejudices, a projection of one's own contemporary norms enshrined in absolute terms. In one of the myriad of proto-Freudian glimpses in Nietzsche's *Genealogy*, Nietzsche locates many of the contradictory dynamics of contemporary human life in "the serious illness that man was bound to contract under the stress of the most fundamental change he ever experienced – *that change which occurred when he found himself finally enclosed within the walls of society and of peace...*" (GM II 16, my italics). Given the enclosure man undergoes, it is evident that the manner (or 'affects') of his drives are determined by the dynamics of the culture he is situated in.

From such remarks we can claim that Nietzsche is concerned with topography as a stimulant to life, both in shaping attitudes and dispositions (be they affirmative/'noble' or denying/'slavish'), and ways in which the topographical structures, engenders, or indeed inhibits the flourishing of higher types.<sup>8</sup> In this regard, Nietzsche is a pluralist about the various ways in which one's situated environment determines the collective ethical conventions that most humans live under.

---

7 Cf. KSA 12, 2[189]; KSA 12, 2[190]: "moral evaluation is an *exegesis*, a way of interpreting. The exegesis itself is a symptom of certain physiological conditions, likewise of a particular spiritual level of prevalent judgments: Who interprets? – Our affects."

8 This is Nietzsche's chief gripe with Christianity: it is a denying morality, but it is one that makes universal claims for itself.

It is not the case that Nietzsche is *de facto* seeking to minimize the efficacy of this form of cultural determination, as many individualistic readings of Nietzsche presume is the case. It is closer to the truth to argue that Nietzsche's problem with the sorts of determinations upon character (which occur as a result of particular topographical settings) is that in the case of modern climates and temperaments, the essential component upon which great cultures were founded, the "pathos of distance," is undermined. By absolutizing particular normative claims that lead to denying contrary determinants in man's affects, the prospect of engendering true macropolitical responses to nihilism becomes impossible in modern societies. This is why Nietzsche says that "Great individuals now emerge only in opposition to institutional design, only in spite of the decadence of the age that spawns them" (TI Skirmishes 44).<sup>9</sup> And though some scholars claim that Zarathustra possesses only a quasi-Nietzschean voice owing to its literary style, one example that solidifies the claims about modernity is that Zarathustra sees his task as to "create and piece together into one, what is now fragment, riddle, and dreadful accident" (Z II Redemption; italics mine).

These descriptions of humans, evidently ones who fall short of Nietzsche's achievement of truly individual agency (as fragments and dreadful accidents) are continued in *Beyond Good and Evil*, where the chapter 'Towards a Natural History of Morals' incorporates the claims about socio-cultural determination with Nietzsche's normative program for the promotion of higher individuals. Aphorism 200 in that work claims that the mixing of cultures, ergo engendering the multiplicity of competing values in one's constitution, usually turns out as a disaster, but there remains the possibility for the higher man to incorporate these competing values into himself as a healthy *agon* rather than a destructive conflict, achieving the status of a higher individual as a result.<sup>10</sup>

## 4 Nietzsche's Elitism and the Role of Transgression

Whether one defines Nietzsche's project as being an inherently political one or not, key to his normative response to the problem of nihilism throughout his works is the claim that human existence in its entirety receives justification

---

<sup>9</sup> Cf. GS 356: "what will not be built anymore henceforth, and *cannot* be built anymore, is – a society in the old sense of the word; to build that, everything is lacking, above all the material. *All of us are no longer material for a society; this is a truth for which the time has come.*"

<sup>10</sup> Cf. KSA 13, 11[235]; KSA 13, 11[236].

(or at least its potential justification) by the existence of particular exemplary forms of human individual.<sup>11</sup> Built into the architecture of his normative claims is the requirement of the achievement of individuality, and the inegalitarian insistence on an order of rank built upon the strength of the individual in question.

In the context of how Nietzsche views the dynamics of cultural determination, there are key questions to ask. Any analysis of the role of transgression for Nietzsche must consider the place of topography, and its capacity for determining an individual's drives and instincts, as well as its relation to those "Hyperboreans" Nietzsche bestows the task of the promotion of cultural flourishing. Nietzsche himself writes at BGE 200 of the prospective dangers and merits of mixing "standards and instincts" within a single individual: though one is careful to acknowledge the racial component here, the thrust of Nietzsche's message here is that cross-cultural cosmopolitanism can be both a sign of a healthy individual, or can lead (as in most cases) to a confused and fragmented drive-schema. Likewise, Nietzsche's famous promotion of moral pluralism in the form of 'masters' and 'slaves' shows how different moral codes are *useful* to different directives or groups (cf. BGE 260). In this sense, the topographical discussions Nietzsche includes about climate, region and the like have a bearing on how we understand who Nietzsche is speaking of when he makes his recommendations for transgression.<sup>12</sup>

Randall Havas considers the prospect of originality as an achieved phenomenon, on the back of traditions and other conventions that constitute as cultural determinations. Havas identifies Nietzsche's Overman image in terms reminiscent of Heidegger's discussions of *das Man* (Havas 2013, p. 468). The default position, the "easier" position in Nietzsche's own words, is to accept absorption by the masses, whereas those who wish to achieve genuine individuality "needs only to cease taking himself easily; let him follow his conscience, which calls to him: 'Be yourself! All you are now doing, thinking, desiring, is not you yourself'" (SE-1).<sup>13</sup>

A 'transgression' is a violation, or more literally, a going beyond. Given Nietzsche's claims about cultural determination, those with the strength to achieve true individuality in Nietzsche's sense constitute as transgressors: they go beyond the social and collective determinants that structure the societies that they are borne out of. As such, whatever recommendations Nietzsche makes

---

11 E. g. KSA 12, 5[108]: "*Basic error*; to place the goal in the herd and not in single individuals! The herd is a means, no more!"

12 Cf. KSA 11, 26[119]; KSA 12, 10[8]; and KSA 11, 25[211].

13 Cf. KSA 10, 24[32]; KSA 10, 24[33].



that might be considered communitarian, his imperative for transgression is directed most and foremost at the strong individual.

Nietzsche's consideration of the world of ancient Greece demonstrates his contention that particular affirmative drives can only be released or adequately fulfilled in supra-moral contexts, and that these contexts provided a vital role for engendering cultural stimulation within Greek society. We see this from the celebration of the chorus in *The Birth of Tragedy*, Nietzsche's discussion of the *agon* and ostracism in *Homer's Contest*, and even continuing as such in his analysis of the "festivals of cruelty" in Essay II of the *Genealogy*. But given the aforementioned remarks concerning how the 'morality of taming' has emasculated the modern prospect for affirmative macropolitical prospects, the social dynamics that made this morality of taming possible would have to be transgressed.

Given Nietzsche's discussions in the *Genealogy* about bad conscience as the internalized manifestation of socialized guilt, there is much to be said for identifying the free, very free spirit as being exempt from the dialectic of rights and duties of the community, by Nietzsche's lights: as he says in one of his more famous passages, the bird of prey's morality of necessity differs from that of the lamb. At the culmination of the first chapter of *Beyond Good and Evil*, Nietzsche delivers the remarkable statement: "We sail right *over* morality, we crush, we destroy perhaps the remains of our own morality by daring to make our voyage there – but what matter are *we!*" (BGE 23).<sup>14</sup> The italicization of "we" at the end of this sentence itself stands as a remarkable demonstration of Nietzsche's distinction between the normative commitments of the elite few, and those absorbed in the determinations of the collective.

Emphasizing the scope Nietzsche intends in his reference to this "we" is important here. The nuanced debate over Nietzsche's egoism largely establishes commonality over the claim that Nietzsche wants to reclaim selfishness in some sense. Alongside this reclamation, however, Nietzsche makes the claim that our duties exist, even if only to our peers; for the immoral exemplars, this community may even be merely what has recently been described as an 'idealized' (Higgins 2015, p. 82) or a 'virtual' (Berry 2015, p. 94) one, since although it is sketchy in places, Nietzsche seems to identify solitude as normatively superior for his exemplars over mingling with "levelling" influences.<sup>15</sup>

All the while, Conway's claim about "the central paradox of Nietzsche's perfectionism" is a seems apposite, namely that the higher individual's *de facto* lack

---

<sup>14</sup> Cf. BGE 228: "... the demand of one morality for all is detrimental to the higher man ..."

<sup>15</sup> See Berry and Higgins, both in *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy* (Young 2015a).

of care or concern for the shaping of society itself (as well as not adhering to its moral codes) acts as the engine for societal and/or cultural innovation. The “enhancement of humanity and the enrichment of ethical life are dependent upon the exploits of ‘immoral’ exemplars who hold no conscious or intentional stake in the lives of those whom they succor and renew,” Conway claims (Conway 1997, p. 10), I think rightly. Nietzsche openly rejects viewing exemplary individuals for utilitarian purposes, saying “[O]ne misunderstands great human beings if one views them from the miserable perspective of some public use. That one cannot *put them* to any use, that in itself may belong to greatness” secures the identification of this paradox.<sup>16</sup> And yet they do have an *instrumental* use, even if by proxy: they stand in a particular relation to “humanity as a whole” (A 4), even if they remain exempt from the social conventions that are laid down upon the majority, owing to their distinct normative scheme of self-legislation.

In this sense, Nietzsche’s advocacy of cross-cultural cosmopolitanism, at least in a European context, is directed at his ‘free spirits,’ the ones to whom he offers his narrow individualist normative recommendations, as opposed to being a directive for *all* members of European societies. We constantly recognize Nietzsche’s free spirit as supramoral in relation to the “morality of commitments,” outside of good and evil, beyond it, transgressing it. Alongside the order of rank follows a social dynamic that differs in accordance with that order of rank.

Why should we consider the transgressive free spirit as cut away from the social dynamic? It is Nietzsche’s claim that modern man is a sick animal, owing to the domesticating tendencies to block particular affirmative virtues within the social sphere. Part of Nietzsche’s recommendations to ensure man’s health is the preference for solitude rather than unworthy, ‘herd’ company (EH Wise 2). Remaining authentic to oneself, the exemplary individual would enact a detachment from the “social straitjacket” manifested by the determinations of modern European culture(s), back into their natural state as (perhaps paradoxically) both commander and self-legislator and obedient to their own “thousand-fold laws” (BGE 188).<sup>17</sup>

In this sense, Nietzsche’s pathos of distance has both an antithetical and complimentary dialectic with collective culture. In a socio-political reading of BGE 257, the craving for multiplicity and ‘unity in diversity’ holds up the free spirit (in their role as a Good European) as a cosmopolitan to enact the mixing, experimenting and agonal testing of values, leading to the promotion of cultural

---

<sup>16</sup> TI Skirmishes 50 (*italics mine*).

<sup>17</sup> Cf. GS 347; KSA 10, 24[15] and KSA 12, 7[6].

flourishing.<sup>18</sup> Julian Young's description of the Nietzschean exemplar as an 'agent of change' (Young 2015b, pp. 26–27) seems apposite in this respect, even if his larger claims strike one as too close to a particular anti-metaphysical Hegelian portrayal of Nietzsche.<sup>19</sup> The free spirits assume the catalyst for cultural flourishing (be it agonistic or otherwise), though, contra Young's argument, they do not intentionally *act* with this goal in mind. Much of the literature advocating perfectionist interpretations of Nietzsche claims that affinities exist between Nietzsche and Emerson on these matters: Conway again makes such a connection (Conway 1997, p. 63).<sup>20</sup> Similarly, Benedetta Zavatta identifies the conscious distancing of exemplary individuals from the social while at the same time contributing to an indirect transformation of society as widely understood (Zavatta 2008, pp. 524–529).

To return to the question of the 'Good European': is there any good reason to think Nietzsche does mean to extend this ideal's normative parameters in a universal sense? Moreover, why would Nietzsche value or recommend European cosmopolitanism even to those he considers weak, with nothing exemplary or significant to contribute to creative cultural change, aside from a utilized sense of consecration?<sup>21</sup> It seems counter-intuitive to think that he would see it as axiologically paramount for weaker individuals to strive for such an ideal.

Nietzsche explicitly denotes this ideal in a micropolitical sense, following the earlier use of Conway's distinction (Conway 1997, pp. 43–46), by couching it in the way he does, as well as inherently tying the concept of Good Europeanism to the 'free spirits.' In BGE 41 Nietzsche demands of his free spirits the quality to not be dependent on a fatherland; they are also the ones who are destined to "be independent and command" so as to *experiment*. It is notable that Nietzsche follows shortly in BGE 43 with reinforcing his claim to plurality of 'moralities' for different utilities, as well as giving voice to the divide implicit in what Nietzsche takes to be the oxymoronic statement, the "common good."<sup>22</sup> The persistence of Nietzsche's elitism in this regard stands against

---

**18** Cf. Nietzsche's imperative at GS 283 to "Live at war with your peers and yourselves!"

**19** Young 2015b. See also Katsafanas 2016 for similar claims to those asserted by Young regarding the social status of Nietzsche's exemplary individuals.

**20** "Following Emerson, [Nietzsche] believes that ethical life and moral progress- culture in the broadest sense- are dependent upon the 'aversive thinking' of the philosopher" (Conway 1997, p. 63).

**21** "Formerly one had the theory of the state as a calculating utility: now one has the practice as well! The age of kings is past because the people are no longer worthy of them: they do not *want* to see the symbol of their ideal in kings, but a means for their profit. –That is the whole truth!" (KSA 10, 7[56]).

**22** Cf. also BGE 228.

the argument that the normative function of Nietzsche's trans-Europeanism is one that all should engage in: rather, a more plausible reading is that Nietzsche intends such proscriptions only for those he considers higher or stronger individuals, as experimenters of, with, and for culture.

## 5 Conclusion

In a letter from Sils-Maria in 1886, Nietzsche wrote to his mother: "Even if I shall be a bad German, I am in any event a very good European." Nietzsche certainly practiced the cosmopolitanism he recommended to his exemplars, and in this assertion, as with many of his assertions, Nietzsche places himself always on the cusp of admitting that he is in part one such example of the normative ideal he preaches.

There is a crucial sense that Nietzsche's normative programme promotes the engendering of exemplary humans who claim the achieved right to an authentic, creative existence. A whole landscape is refreshed by one 'lofty, strong' tree (Z IV The Welcome): why would it be nurtured in the same way as the rest? Nietzsche offers, I claim, a naturalistic alternative to the metaphysical recommendation of transcendence, by replacing it with cross-cultural transgression, to the ultimate normative purpose of the semblance of meaning. But what of the collective majority who do not count as Nietzsche's strong individuals, and the existential task he sets them, of cultural consecration, of "slavery in some sense or other"? What bearing does this have on the questions arising from Nietzsche's topographical concerns?

With Nietzsche's broadside against nationalism, we see the opposition between the 'petty politics' of culture at the level of the state, and the high-cultural programme for a 'grand politics' that concerns no less than the provision of meaning for humanity. In this sense, I take 'petty politics' to go with the 'herd,' and 'grand politics' to go with the Good Europeans. But this is not to suggest that Nietzsche's programme abandons at large all humanity for the sake of the few: given the above discussions of cultural determinations (and the roots of authenticity as construct in an important oppositional sense to these determinations), the abandonment of humanity at large would in essence entail the abandonment of those with the potential to achieve true and exemplary individuality. To neglect the whole in this sense would have Nietzsche expecting this achievement of individuality in a *causa sui*, Munchausen-esque fashion.<sup>23</sup> Nietzsche sees

---

23 BGE 21.

a wider political task from the fruits of cultural stimulation, even if he wishes those exemplars to keep themselves withdrawn from the collective moral enterprise so as to maximize their fruits for cultural stimulation.<sup>24</sup>

Nietzsche proclaims a pan-Europeanism to the ones who keep the bow tense, who engage in agonistic struggle and participate in the great contest of cultural flourishing. But his discussions of topography presuppose a variety of influential characteristics, and natural dispositions, on the back of their determinants. This leaves us with the question of distinguishing whether Nietzsche thought that these cultural determinants are descriptive (i. e.: a fact about the individual's condition) or normative (i. e. that cultures *should* be determinative for everyone).<sup>25</sup> Nevertheless, I suggest that to interpret Nietzsche's claims about topography and his imperative for transgressive cosmopolitanism on a wide scale would undermine the very conditions for variety (and the possibility of agonistic struggle) for cultural stimulation in the first place.

The passage from BGE 260 encapsulates something that Nietzsche claimed as a historical instance, that he would (at least in part) wish to see come again:

A last fundamental difference: the longing for *freedom*, an instinct for the happiness and nuances of feeling free, is as necessarily a part of slave morals as artistic, rapturous reverence and devotion invariably signal an aristocratic mentality and judgment. From this we can immediately understand why *passionate* love (our European specialty) absolutely must have a noble origin: the Provençal poet-knights are acknowledged to have invented it, those splendid, inventive people of the '*gai saber*' to whom Europe owes so much – virtually it's very self.<sup>26</sup>

## Bibliography

- Berry, Jessica N. (2015): "Nietzsche's Scientific Community: Elective Affinities." In: *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*. Julian Young (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 93–117.
- Conway, Daniel (1997): *Nietzsche and the Political*. London: Routledge.
- Dostoevsky, Fyodor (1985): *The House of the Dead*. David McDuff (trans.). London: Penguin Classics.
- Dostoevsky, Fyodor (1993): *Notes from Underground* (New Edition). Larissa Volokhonsky (trans.). New York: Vintage Classics.

---

**24** The potential for success from this purported paradox would no doubt be contested by someone who accepts the arguments by Charles Taylor in his work, *The Ethics of Authenticity*.  
**25** I thank Andrew Huddleston for raising this issue.

**26** My thanks go to Andrew Huddleston and Michael J. McNeal for their precise and valued comments on this paper.

- Drochon, Hugo (2016): *Nietzsche's Great Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Havas, Randall (2013): "The Overman." In: *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Ken Gemes and John Richardson (eds.). Oxford: Oxford University Press, pp. 461–484.
- Higgins, Kathleen (2015): "Festivals of Recognition: Nietzsche's Idealized Communities." In: *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*. Julian Young (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77–92.
- Huddleston, Andrew (2014): "'Consecration to Culture': Nietzsche on Slavery and Human Dignity." In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 52(1), pp. 135–160.
- Katsafanas, Paul (2016): *The Nietzschean Self: Moral Psychology, Agency and the Unconscious*. Oxford: Oxford University Press
- Macintyre, Alisdair (1981): *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: Notre Dame University Press.
- Malpas, Jeff (2015): "'We Hyperboreans': Towards a Nietzschean Topography." In: *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*. Julian Young (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 195–213.
- Martin, Nicholas, "Nietzsche *militans*: Nietzsche in First World War Propaganda." *Nietzsche, Love and War*, 20<sup>th</sup> International Conference of the Friedrich Nietzsche Society of Great Britain and Ireland, University of Birmingham, September 2014
- Reginster, Bernard (2007): "The Will to Power and the Ethics of Creativity." In: *Nietzsche and Morality*. Brian Leiter and Neil Sinhababu (eds.). Oxford: Oxford University Press, pp. 32–56.
- Siemens, Herman and Vasti Roodt (2008): "Introduction." In: *Nietzsche, Power and Politics*. Herman Siemens and Vasti Roodt (eds.). Berlin: De Gruyter, pp. 1–33.
- Stern, J. P. (1979): *Nietzsche*. London: Penguin.
- Stormfront Blog Post, "Nietzsche on Race-mixing." <https://www.stormfront.org/forum/t116516/>, accessed on 20 April 2017.
- Taylor, Charles (1992): *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Young, Julian (ed.) (2015a): *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, Julian (2015b): "Nietzsche: The Long View." In: *Individual and Community in Nietzsche's Philosophy*. Julian Young (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 7–30.
- Zavatta, Benedetta (2008): "Nietzsche and Emerson on Friendship and Its Ethical-Political Implications." In: *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Herman Siemens and Vasti Roodt (eds.). Berlin: De Gruyter, pp. 511–542.



Paul E. Kirkland

# Beyond Boundaries: Contesting Authorities in Nietzsche's Europe

**Abstract:** Paul Kirkland rethinks Nietzsche's rejection of nationalism and accompanying critique of the hegemonic nation-state as a form of political organization. Nietzsche looks to a pluralist, supra-European ideal to challenge the notion of political orders dominated by a singular vision or essentializing identity to encourage contests that serve as a framework for moving beyond the modern state. Kirkland argues that instead of rejecting singularity in the name of democracy Nietzsche's alternative is an agonistic aristocracy. This latter, radical notion is rooted in his support of the spiritualization of enmity in order to provide a model for a Europe beyond national particularities.

While forces of globalization have stirred resurgent strands of nationalism in recent years, Nietzsche's political thought offers a critique of both nationalism and forces of progressive universalism, opening new ways to consider the possibilities for an agonistic politics and pluralistic culture. This essay treats Nietzsche's effort to move beyond boundaries, both by moving beyond national boundaries and by fostering excursions across the boundaries of modes of culture and thought. As he challenges the authority of the modern state and offers a full assault on nationalism, he also considers the way in which new contests and resistances might emerge against the threat of tyrannical conformity.

## 1 State and Nation

Rejecting the modern nation-state as a form of political order, Nietzsche looks to a future organization that is European rather than national in character. In *Human, All Too Human*, Nietzsche calls into the question the modern nation state as a form of political organization, challenges its dominance, and rejects the mode of political thought that informs its challenging tendency to dominate all realms. His assault on the concept of the nation state includes concern about the emergence of a dominant and singular authority suppressing all other realms and limiting cultural possibilities. In describing the purpose of the state he shows its self-undermining character: "The state is a clever institution for protecting individuals from one another; if one goes too far in ennobling it, the in-

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-013>



dividual is ultimately weakened by it, even dissolved – and thus the original purpose of the state is thoroughly thwarted” (HH 235). Because he views the state as subservient to cultural aims, he views too strong a state, too respected a state, as a threat to its own proper aims. Nietzsche therefore challenges the adequacy of the modern nation state. Viewed in light of its goals, Nietzsche argues that the state necessarily remains in conflict with itself as its strength is at odds with cultural flourishing. Even if “the perfect state were really achieved, it would destroy the earth from which a man of great intellect, or any powerful individual grows: I mean great energy” (HH 235). With this claim about the impossibility of a perfect state, Nietzsche sets the stage for assessing the dangers in the idea of the modern state, which seeks to subsume other realms and to make its own principle the defining feature of cultural pursuits.

Drawing from Jacob Burckhardt’s definitions of the power shaping history, Nietzsche recognizes distinctive problem of the modern state. As Burckhardt identifies the state with force (Burckhardt 1979, p. 63), contrasting it with the cultural realm of freedom (Burckhardt 1979, p. 107),<sup>1</sup> he also presents the modern state as qualitatively different from other forms of political order and argues that it is not until the nineteenth century that the “great crisis,” the dispute between culture and the state, emerges (Burckhardt 1979, p. 135). The notion that politics can conform to “theoretical political programs” makes the modern state and the modern idea of politics especially threatening. Burckhardt describes this view as “the great modern fallacy” and in Machiavelli “the greatest beyond all comparison” of the “constitutional artists” who “thought it possible to construct a state” (Burckhardt 1990, p. 71). Nietzsche’s apparently anti-political stance emerges as a challenge to the mode of political philosophy beholden to “the great modern fallacy” and the threat of dominant centralized state that leaves no room for independent realms of culture or thought.<sup>2</sup> Expanding on

---

1 The situation in which culture is subordinate to religion lacks the spontaneous character of independent culture and its impulse to “create a new world rather than narrate pre-existing facts (Burckhardt 1979, p. 99). Burckhardt presents this creative impulse as a contrast and complement to philosophy. The spontaneous freedom of culture flourishes in times like the “pure renaissance” of the fifteenth and sixteenth century, which is characterized by vitality, spontaneity, extension to all of life, and a European (as distinct from national) character. There is no necessary correspondence between such flourishing and the strength of the state. Indeed, Burckhardt looks at fifth-century Athens as the prime example of culture determining the state (including only Renaissance Florence as a potential rival in order to exhibit the short-lived and unstable character of such a time (Burckhardt 1979, p. 171).

2 Burckhardt argues that the state will step by step increase its power and become more centralized, taking a form such that “no other mentality will have power over it for a very long time” (Burckhardt 1979, p. 76).

Burckhardt's critique of the idea of a constructed state and his presentation of the threat to culture that a strong state represents, Nietzsche argues that in the Athenian polis, culture developed "despite the state." Associating Pericles' Funeral Oration with the optimistic theories of his own time, Nietzsche reminds his readers that Thucydides reveals Pericles' optimism as a delusion in the ensuing plague (Thucydides 1989, 2.34–65). He thereby rejects the claim of a necessary connection between Athenian politics and Athenian civilization asserted by Thucydides' Pericles. Nietzsche sees this conflict between the well-ordered state and cultural development in both practice and theory:

The polis did not want to permit to culture any history or evolution; the education determined by the law of the land was intended to bind all generations and keep them at one level. Later, Plato, too wanted it no different for his ideal state. (HH I 474)

Noting that the problem remains intractable even in theory, Nietzsche shows how the political attempts to subsume independent cultural development. Like the practical politics of the Greek polis, Nietzsche sees in Plato's *Republic* the effort to subordinate culture to the demands and needs of the city.<sup>3</sup> Where modern political philosophy has attempted to put into practice political principles drawn from theoretical designs, the threat is even greater.

The idea of a unified state forging a singular, dominating will, leads Nietzsche to question modern notions of sovereignty, connecting his concerns about the abstract state with his critique of democracy and modern democratization. The idea of popular sovereignty emerges as the connecting point of increasingly democratic politics and the increasing domination of state power. As he raises the question of what would happen if the concept of government were seen as "solely the function of the singular sovereign, the people" (HH I 471), he links the problem of singularity with the problem of emerging forms of democracy, arguing that both serve to threaten the independence and flourishing of all other realms of thought and social organization (HH I 472), leaving his critique of all dominating state power and the critique of democracy deeply linked.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Consider Plato, *Republic*, 387b, where Socrates seems to acknowledge that the very attractions of poetry requires its exclusion from the city they are constructing in speech, and Plato reminds readers that the very conversation he presents in the *Republic* would not be possible in the city conceived within it. A city on the model described in Plato's *Republic* would leave no room for Homer or Plato.

<sup>4</sup> See Mark Warren for the effort to separate Nietzsche's philosophy from his politics (Warren 1991). Shaw argues that Nietzsche remains skeptical about all political forms in a concern (Shaw 2010). Where some have found Nietzschean thinking to support a democratic politics (Hatab 1995; Owen 1995), Siemens has shown the need to take Nietzsche's critique of democracy

Along with his reservations about regime design, Nietzsche advises against direct efforts to work on a *solution* to the problem of the modern nation state. Indeed, a move away from the modern habits of “constitutional artists” would mark a new course for political thought, one less likely to offer planned visions for a future and more likely to seek avenues for human flourishing and cultural possibilities through less direct political means. What has made Nietzsche look to some like an apolitical thinker, has at its source a reticence about the expectation that thought should translate directly into any sort of political design.<sup>5</sup> He points out “complete decisiveness in thought and inquiry... free thinking” generally “makes men moderate in behavior” (HH I 464). Such comments would appear to advise a moderate politics, but above all, it recommends moderation in the effort to direct political action with thought and places the key burden on carving out the spaces for a cultural realm not dominated by the singularity of the idea of the state.

In his treatment of “Peoples and Fatherlands” in *Beyond Good and Evil* Nietzsche focuses his attention on the problems of nationalism and the “insanity of nationality,” making clear his preference for the emergence of a “good European” as an alternative to the politics of the nation state and the narrowness of national cultures. Throughout his later work, he reserves especially hostility for German nationalism, and in the face of the emergence of a German nation state rejects all efforts at a state that aims to produce the synthesis of politics and national culture. In critiquing of the limits of contemporary Germans, he writes “*Deutschland, Deutschland über alles* – I fear that is the end of German philosophy” (TI Germans 1), and he describes an inverse relationship between all cultural development and state strength, one that displaces “the center of gravity” by allowing political goals to dominate cultural development. With this analysis, Nietzsche places himself in direct opposition to the Bismarckian notion of the “*Kulturstaat*,” which he declares to be a “merely modern idea” (TI Germans 4). Continuing the theme developed in *Human, All Too Human*, regarding the dangers of a dominant state, Nietzsche connects this ever more clearly with a critique of nationalism.

While rejecting nationalism in favor of something European, Nietzsche gives much attention to musical themes, revealing his persistent attention to the relations of culture and politics. He opens Part Eight of *Beyond Good and Evil* with a

---

seriously while arguing that it applies primarily to the cultural realm (Siemens 2009). Recently, Church has argued that Nietzsche’s cultural concerns are compatible with a form of liberalism in which cultivating excellence plays a prominent role (Church 2015).

5 Bergmann 1987 argues that Nietzsche’s political views are entirely critical, amounting to a rejection of all available alternatives.

consideration of Wagner's *Meistersinger* overture. His description of the music prepares the way for a treatment of the German national character and the limits of cultural products, offering an image of Germans as an ill coordinated mixture that is ultimately monstrous. Of the overture, Nietzsche writes:

What flavors and forces, what seasons and climes are not mixed here! It strikes us now as archaic, now as strange, tart and too young, it is just as capricious as it is pompous-traditional, it is not infrequently saucy, still more often coarse and rude – it has fire and courage and at the same time the loose dun skin fruit that ripens too late. (BGE 240)

Nietzsche suggests that the very “clumsiness” may be part of Wagner's intention, making the piece “something German in the best and worst senses of the word” (BGE 240). His opening remarks about Wagner's *Meistersinger* prepares his assessment of the German character as “manifold” (BGE 244) and discordant, by contrast with good European, “the most monstrous mixture” (BGE 244).

Curiously enough, considerations of Wagner appear throughout “Peoples and Fatherlands,” including in its opening and closing. As a poet-composer, this allows Nietzsche to consider political themes along with music in the broadest sense, painting culture and state in a new light. More curiously still, Wagner appears first as an expression of German nationalism, second as an example of the good European, and finally as symptom of deficient path for a European future. This attention to Wagner in a discussion of “People's and Fatherlands” begins to appear less strange when we pay attention to the ways in which Nietzsche treats Wagner as a figure whose significance extends beyond the realm of music. He continues to be an expression of the German character when Nietzsche describes the German as one who “develops” and understands himself through the idea of “development” in “the great realm of philosophical formulas” (BGE 244). The connection between the German character and notions of progress finds its fullest expression in Hegel, a grand system that along with “German beer and German music, is at work trying to Germanize the whole of Europe” (BGE 244). This deficient model for the good European emerges from what Nietzsche describes as the effort to reconcile characteristically German contradictions, which has been “brought into a system by Hegel and finally set to music by Richard Wagner” (BGE 244). This connection of Hegel and Wagner also appears in *The Case of Wagner* where Nietzsche treats Hegel as a taste rather than a logical system and Wagner as the “heir of Hegel” who attempts to treat “Music as idea,” appealing to the same German youth (CW 10). Rather than glorying in this national spirit, Nietzsche aims to reveal the ultimate narrowness of those who claim totality in either comprehensive reason or a total work of art. For his attempt to stun the senses into submission with overwhelming totality,

Nietzsche describes Wagner as a “tyrant” (CW 8), establishing him as something other than an exemplar of the realm of art, for “he became a musician, he became a poet, because the tyrant within him, the actor’s genius, compelled him” (CW 8). Wagner emerges as a force for German tyranny. As Nietzsche frames “Peoples and Fatherlands” with discussions of particular pieces of Wagner’s work, his analysis of Wagner becomes a critique of both nationalism and a defective form of European unity.

## 2 Good Europeans

In contrasting the spirit of nationalism, Nietzsche offers the suggestion of the good European. Once again, he offers a musical model in his account of Mozart, who sounds “the last chord of centuries old European taste” by contrast with the fleeting products of Romanticism and merely German event of Schumann (BGE 245). Maintaining the musical-political motif, Nietzsche links Beethoven to the transition of Europe “from Rousseau to Napoleon and to the rise of democracy” (BGE 245). From the fullness and European spirit, Nietzsche tracks a move through rising democratization and toward the narrowness of nationalism. Offering the structure of political alternatives via discussions of music, Nietzsche presents a future possibility, for even as “the good old time is gone,” Mozart “may still speak to some residue in us,” suggesting the persistence of something more broadly European. As Nietzsche describes Mozart’s music, “his longing for the graceful, those in love, those dancing, those easily moved to tears, his faith in the south” (BGE 245), he directly contrasts his account of Wagner’s music, in which there can be found “no south, nothing of southing and subtle brightness of sky, nothing of gracefulness, no dance...” (BGE 240). Rather than the triumph of a “holy German art,”<sup>6</sup> Nietzsche looks to a European art as the source for the character of the “good European” and a politics that does not succumb to the narrowness of nationalism or its vulgar attempts to produce great politics. In Mozart, Nietzsche suggests an antidote to Wagner, a good European alternative to the growth of modern nationalism.

---

<sup>6</sup> The choral finale to Wagner’s *Die Meistersinger von Nürnberg*: *Ehrt eure deutschen Meister, dann bannt ihr gute Geister; und gebt ihr ihrem Wirken Gunst, zerging’ in Dunst das heil’ge röm’sche Reich, uns bliebe gleich die heil’ge deutsche Kunst!* “Honor your German Masters, then you will conjure up good spirits! And if you favor their endeavors, even if the Holy Roman Empire should dissolve in mist, for us there would yet remain holy German Art (Richard Wagner, *Die Meistersinger*, English Version by John Gutman [New York: Schirmer/Metropolitan Opera, 1963], 53.

And yet, just as Nietzsche writes as a “good European” and refers to the possibility of a return from fatherlandishness to “good Europeanism” (BGE 241), he cautions against an emerging type of “good European.” There is a double-edged critique in Nietzsche’s political writing, combining an assault on “the insanity of nationality” with a concern about the way in which “Europe wants to become one” (BGE 256). Nationality as a political ordering principle, or nationalism, and European desire for unity present twin problems that are deeply connected in Nietzsche’s analysis. Indeed, one of the dangers inherent in nationalism is a longing for the sort of unity that Nietzsche would hope to avoid. When he writes of Europe’s need “to acquire one will,” Nietzsche remarks that the “opposite would rather be more after my heart” (BGE 208). The European who is part of a progressive, democratic civilization valuing tolerant co-existence emerges as a dangerous emblem of mediocrity and lack of freedom. His description of this type takes a decidedly political cast and he accounts for this direction as “Europe’s democratic movement” (BGE 242). As much as Nietzsche rejects nationalism as a political principle, he is hostile to democracy and the emerging cultural values it promotes. In some sense, the two are for Nietzsche intimately connected as aspects of the organization of the modern state. This critique of the nation-state leaves Nietzsche to look to a European basis for politics and culture, yet his analysis of the “evolving European” casts grave doubts on whether a European politics will be anything but an even greater expression of the domination of a singular and stultifying culture.

In light of efforts to put Nietzsche’s thought to work for a democratic politics,<sup>7</sup> Siemens’s argument that much of Nietzsche’s critique of democracy is an assault on democracy understood as a cultural ideal shows a way that we can take the critique seriously while accounting for his inconsistencies regarding democratic institutions.<sup>8</sup> Yet, Nietzsche does provide much of this cultural critique in political terms, repeatedly connecting cultural products with political movements. By using political terms in his critical assessment of modern human being and modern morality, Nietzsche links democracy as a political form to democratic cultural estimations, democratic valuing, and the herd animalization (BGE 202, BGE 203). It is likely that Nietzsche recognizes that describ-

---

7 See Hatab 2008. Warren argues that Nietzsche’s politics are inadequate to his philosophy. Connolly has defended a version of agonistic democracy rooted in Nietzsche’s thought (Warren 1991, p. 210). See Connolly 2008, Connolly 1991, Connolly 2005, and also Owen 1995, and Honig 1993.

8 Siemens (2009) shows that much of Nietzsche’s critique of democracy is an assault on democratic valuing; not a consistent rejection of democratic political institutions, it is a critique of democracy understood as a cultural ideal.

ing all democratic conditions as the behavior of herd animals that he uses hyperbole, but he does so in order to resist democracy's own worst excesses. His vehement assaults on democracy are part of an effort to correct democracy's own excesses by challenging the pervasive democratic assumptions that come with it. As Nietzsche describes tyranny as the greatest danger from democratic excess,<sup>9</sup> his effort to resist democracy's cultivation of herd animal values is part of an effort to promote non-tyrannical politics, not an endorsement of the cruelest and most exploitative anti-democratic politics. As a critique of democracy emerges linked to warnings about tyranny, attention to the variety among undemocratic politics is necessary for a clarification of Nietzsche's politics.<sup>10</sup>

As he addresses "the evolving European," committed to progress and a "democratic movement," Nietzsche declares the development to be responsible for a "mediocritization of man" and a "useful, industrious, handy, multi-purpose herd animal," making Europeans "more similar to each other" (BGE 242). This possibility of a vast sameness is the source for the threat of tyranny as a singular ideal and singular way of life would leave to even greater political domination than that produced by the nation-state. Describing those developments as leading to "the production of a type that is prepared for slavery in the subtlest sense," he also argues that it offers "an involuntary arrangement for the cultivation of tyrants – taking that word in every sense, including the most spiritual" (BGE 242). This stands in marked contrast to his claim in HH that "the age of spiritual tyrants is over" (HH 261). While some have taken this to be an invitation to spiritual legislators who will bring about a revaluation by fighting an intellectual and cultural battle for master morality,<sup>11</sup> Nietzsche expressly declares that he does not write of what he desires when he describes Europe's potential need to "acquire one will" (BGE 208). Instead of viewing Nietzsche as advocating a spiritual tyranny, we might read this as warning against tyranny, not only in

---

<sup>9</sup> See, e. g., BGE 203, cf. TI Skirmishes 37, 39.

<sup>10</sup> The tendency among some treatments of Nietzsche to conflate all undemocratic statements blurs a distinction between moderate aristocratic checks on democratic excess on the one hand, and violent tyranny on the other. See Detwiler 1990, Appel 1999, and Dombowsky 2004.

<sup>11</sup> Hugo Drochon presents a recent example of the tendency to view Nietzsche's politics as identical with the task of a singular new dominating will for Europe, one whose spiritual warfare will entail combating the decaying morality of Christianity and its offshoot with the new values of a master morality (Drochon 2016). Drochon asserts that BGE 208 as marking a "definitive shift" in Nietzsche's thinking from HH and writes that Nietzsche "desires for Europe to 'acquire one will'" (Drochon 2016, p. 160) in reference to the passage in which Nietzsche states that the "opposite would rather be more after my heart" (BGE 208). This should prompt us to pause before concluding that the Europe Nietzsche envisions beyond the nation state is necessarily or desirably dominated by any form of spiritual tyranny.

the narrowest political sense, but also in the spiritual sense. A spiritual tyranny, or dominating ideology, would, like the Church, seek to destroy all enemies rather than appreciating the value of enmity (TI Morality 3).

When Nietzsche addressed spiritual tyranny in HH, he contrasted it with spiritual oligarchy, in which the few might recognize and acknowledge each other (HH 261), as an alternative to both democratic and tyrannical spiritual authority. The treatment of the value of enmity in TI (TI Morality 3) and the discussion of honor for others of equal rank among the few in BGE (BGE 265) suggests that the spiritual few will distinguish themselves precisely by their ability to eschew demands to form a singular final tyrannical authority, leaving the later claims closer to the preferences articulated in HH. There, he describes a Greek tendency toward tyranny manifest most fully in the aspirations to philosophical lawgiving and culminating in Plato: “They were tyrants, which is what every Greek wanted to be, and which one was, if he was able” (HH 261). Each of the Greeks, Nietzsche suggests, seeks the accumulation of unlimited power, and rather than standing as some sort of alternative model of freedom, the Greeks invent an ever more thorough form of tyranny, one based in claims to possess the complete truth. The claim to comprehensive possession of the truth forms a tyranny that is far more oppressive than one that would simply impose its will on others. It seeks not only to dominate bodies, but instead to impose on the minds of others such a comprehensive vision that there can be nothing outside of it. Nietzsche calls this *spiritual tyranny*, which bears comparison with what we might refer to as ideological domination or cultural hegemony. As Nietzsche designates lawgiving as a form of tyranny, he identifies Plato as the most thoroughgoing exemplar of this spiritual tyranny: “Plato was the incarnate wish to become the greatest philosophical lawgiver and founding father of a state” (HH 261). When Nietzsche calls Plato a tyrant, he allows us to understand his many critical comments about Plato as a political critique.

Nietzsche’s challenge to spiritual tyranny, like his critique of modern regime design, questions philosophical command and lawgiving. Rather than embracing tyranny and praising the philosophers who attempt to offer comprehensive sources of command, he shows the problems of such commanders. Nietzsche finds the deepest source of the problem of the modern state in its effort to make philosophy rule. For Nietzsche, Plato embodies this desire and stands as the chief architect of the tyrannical hopes for philosophic rule. His assault extends to the comprehensive effort to press thought into something that dominates with claims to truth, the most overarching spiritual tyranny.

Later in his more direct treatment of political themes, Nietzsche again cites Plato as one who “wanted it no different for his ideal state” than those cities that would suppress culture or prevent the independent development of culture (HH I



474). Referring his readers to the censoring and subordination of poetry and all ‘music’ in Plato’s *Republic*, Nietzsche characterizes the politics of Platonic philosophy as one that would suppress all cultural alternatives. With this in mind, in each period of his work Nietzsche describes Plato as the great enemy of Homer, a hostile force to Greek tragedy, and a threat to art as such (BT 15, HH I 261, GM III 25). The point here is that a politics that flows from a singular dominating idea will press all culture into its service in much the same manner as Socrates and his interlocutors edit Homer and proscribe musical forms that serves the city’s purpose. When Nietzsche characterizes Plato as “the typical old socialist... at the court of the Sicilian tyrant” while portraying socialism as “the younger brother of an almost decrepit despotism” (HH I 473), he focuses attention on the way in which “all accumulation of state power” (HH I 473) leads toward the domination of singular set of ideas that claim a monopoly of truth. Expanded modern state power bears the same threat as the domination of culture for political purposes in Plato, a spiritual tyranny that is the enemy of plurality and cultural flourishing. The chief characteristic of tyrants of the spirit, beginning with the Greeks, is their own comprehensive claims:

What took place among the Greeks (that each great thinker, believing he possessed absolute truth, became a tyrant, so that Greek intellectual history has had the violent, rash, and dangerous character evident in its political history) was not exhausted with them. (HH I 261)

Nietzsche’s attack on the idea of the state and its tendency to comprehensive domination over all other realms follows from these claims about spiritualized tyranny. Not only does the modern state tend toward the suppression of cultural freedom, it flows from the singular idea of “constitutional artists.” Such theoretical domination in the political sphere forges the kind of iron law of singularity at odds with opposition and plurality.

### 3 Agonistic Aristocracy

Nietzsche, however, declares: “the period of spiritual tyrants is over” (HH I 261). Replacing the view that any claim can command singular authority will introduce those that Nietzsche calls “oligarchs of the spirit” (HH I 261). Rather than singular claims, a plurality of forces commanding partial authority could revive a cultural realm that includes variety. The key difference between spiritual tyrants and spiritual oligarchs is that unlike the singular claims of tyrants, spiritual oligarchs “recognize and acknowledge each other” (HH I 261). Rather than

asserting their possession of absolute truth, spiritual oligarchs are capable of asserting authority in matters of thought and spirit without making their claims final. Nietzsche takes up this theme of mutual recognition of “the few” in his treatment of the noble soul in *Beyond Good and Evil*, arguing there that the self-confident assertion of the “noble soul” is able to recognize similar capacities on the part of others (BGE 265).

In Nietzsche’s view, aristocratic claims to authority are the conditions of plurality and the only full alternative to tyranny. In this way, his political thought sets up an opposition between commitment to democratic equality and commitment to plurality. A genuine pluralism is “aristocratic” in that each claim to authority contends with others as claims to authority rather than subordinating themselves to a higher principle of equality. Such claims need not translate into the politics of a radical aristocracy establishing a vast chain of hierarchy. Rather, the aristocratic principle in Nietzsche’s political thought is closely allied with the agonistic principle. His view of “agonistic aristocracy” shapes his thought on “spiritual authority” and offers an alternative to a Europe that wants to become one by acquiring a singular sovereign will. If the “insanity of nationality” gives way to a Europe in which national borders do not supply the principle of strife, something else will need to do so to prevent the onset of an overarching tyranny, especially in “the most spiritual sense.”

In *Twilight of the Idols*, Nietzsche presents the “spiritualization of enmity” in contrast with the spiritual domination characteristic of the Church. Spiritualized enmity involves a “profound appreciation of the value of having enemies” (TI Morality 3). Such a disposition wants opponents as an opportunity for contest and a fruitful engagement with those enemies that may increase one’s own strength or give birth to something new. He draws the contrast between those who value enmity and those who would seek the domination of a singular authority: “The church always wanted the destruction of its enemies; we, we immoralists and Antichristians, we find our advantage in this, that the church exists” (TI Morality 3). In identifying an opponent or enemy, Nietzsche also contrasts their modes of enmity. The church, like those spiritual tyrants who believe they possess absolute truth, would destroy all opposition. Yet, in opposing such tyranny, Nietzsche does not call for the destruction of the Church. Rather, “we” opponents of the Church would like to have its continued existence and the benefits of opposing the Church and all that it represents. Establishing this connection, Nietzsche declares the value of “war” and rejects the idea of the Christian desire for peace of soul (TI Morality 3). The goal of peace has its fulfillment,

as Augustine argues,<sup>12</sup> in another world, in the city of God, and Nietzsche depicts hope for such a “kingdom of God” as emerging only where “life has come to an end” (TI Morality 4). With this, Nietzsche connects the Augustinian view of peace with the intolerant domination of the Church’s power. In Nietzsche’s treatment of the Church and his alternative view of enmity, we can see a warning against all efforts to dominate in the name of singular possession of the absolute. He implies that ideological politics with absolute claims can lead only to tyranny. Rather than replacing a decadent and destructive tyranny with another tyrannical power, Nietzsche declares the value of enmity itself, and he has set up a contrast between what he called spiritual tyranny and spiritualized enmity.

This principle of valuing, respecting, honoring enemies and enmity turns out to be a defining characteristic of the aristocratic type he has in mind. He attributes to nobility such honor for enemies, writing in *Genealogy of Morals*: “How much reverence the noble man has for his enemies” (GM I 10). In the final part of *Beyond Good Evil* this becomes the “egoism” that involves “refinement in relations with its equals” (BGE 265), an egoism that is the source of respect for genuine difference: “It honors itself in them and in the rights it cedes to them” (BGE 265). In a noble mode, one will recognize that one is the source of one’s own valuing. Precisely because one does not seek a ground outside oneself, a universal support for one’s claims or way of life, one will recognize the limitations of one’s particularity and retain the possibility of respect for others and honor for enemies. Instead of demanding the singularity of spiritual tyranny grounded on universal claims, Nietzsche argues for self-assertion as the source of genuine respect for difference. In his late works Nietzsche is emphatic about the aristocratic character of the agonistic politics he praises as early as “Homer’s Contest” and he invites a serious consideration of the genuine conditions of plurality.<sup>13</sup>

In the context of his analysis of spiritual tyranny, Nietzsche’s account of the singularity of Greek philosophers reveals their tyrannical nature, one he also attributes to Hegel and Wagner. As he characterizes the longing of philosophers as

---

**12** See Augustine, *City of God*, Book 19, Chapters 11–17 for the clearest statement of Augustine’s argument on the relation between earthly peace and peace of soul.

**13** Acampora offers a valuable typology for considering the agonistic elements of Nietzsche’s thought. Distinguishing types of contest, she argues that many of these contests remain more or less negating with the exception of the productive energy found in Nietzsche’s contest with Wagner (Acampora 2013, p. 22, 206). She argues that Nietzsche’s new versions of the soul involve his “overcoming” and “replacement” of Socratic and Christian models (Acampora 2013, p. 150). The formulations of contest in his later work highlight the extent to which the contested parties remain a part of the dynamic.

“sublimated tyranny,” he treats pre-Platonic philosophers in particular: “Parmenides, too gave laws, probably Pythagoras and Empedocles as well; Anaximander founded a city” (HH I 261). While none of these are as successful as Plato, “the greatest philosophical lawgiver,” each marks an effort to gain domination. While musing on the possibility of a Plato uncorrupted by Socrates, Nietzsche acknowledges the difficulty of accessing an unfiltered view of pre-Platonic philosophy while suggesting that pointing to their ambitions as a possible model for plurality rather than singularity and tyranny.<sup>14</sup> In his own earlier treatment of early Greek philosophers, he announces his intention of attending to the ways of life of early Greek philosophers so that “the polyphony of Greek nature may at last resound once more” (PTAG Preface).<sup>15</sup> The possibility of such a multiplicity of voices points to the alternative to spiritual tyranny that Nietzsche declares “oligarchs of the spirit” who are able “to recognize and acknowledge each other” (HH I 261).

Just as pre-Socratic philosophers may represent a possibility for a spiritual aristocracy that includes discord, Nietzsche offers a set of models for the European of the future. He lists “Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heine, Schopenhauer” (BGE 256). He includes Wagner but goes on to plead his case for his inclusion, connecting the longing of his music with that found in late French romanticism and the aspirations of the “one Europe” (BGE 256). Rather than condemning Wagner as excessively Germanic or nationalistic, he raises the question of whether “there is in Wagner’s music anything outright German” (BGE 256) suggesting supra-German drives and Parisian influences. His strangest creation might offer something distinctive from all Latin and Romantic culture, suggests Nietzsche, introducing the figure of Siegfried as “the very free man” and perhaps the expression of something more “free, hard, cheerful, and healthy” for more “mellow cultured” peoples. The wild freedom of Wagner’s Siegfried, the combination of the idyllic and the martial in his music provides the model for something that might stand distinct, a figure free from the dominant and unifying strains of the evolving European.

None of the figures he lists are wholly adequate, they are each to be part of a new aristocracy, one that includes variety, and whose membership cannot be reduced to expressions of national character. With Nietzsche’s qualified inclusion of Wagner among the models for the European of the future, he manages to treat

---

**14** See also GS 109 for a critique of the Eleatics, TI Reason 2 for contrast of Parmenides and Heraclitus, and EH BT 3 for the precedent of Heraclitus.

**15** Consider BGE 9 in this context. If the tyrannical ambitions of philosophers are brought into contest with one another the result may be the aristocracy of those who are able to recognize one another (HH 261, BGE 265).

Wagner with neither a full embrace nor an outright rejection. Like those who appreciate enmity and contest, he does not wish the destruction even of enemies. Works like those of Wagner belong to the spiritual aristocracy of the future even if their singularity must be displaced and they must be removed from any singular or tyrannical role. They are to be understood as part of an agonistic spiritual aristocracy.

As he concludes “People’s and Fatherlands” with yet another analysis of Wagner, it is no longer at his most Germanic that Nietzsche finds the most to assault in Wagner’s music, but rather in his final production of *Parsifal*. In *Parsifal*, with its universalism and resignation, Nietzsche finds Wagner anticipating the taste of a new age and offering “the way to Rome” (BGE 256). *Parsifal* offers “Rome’s faith without the text,” i. e., it leads toward “Christian Rome” not in literal sense of its articles of faith or the authority of the Catholic Church, but in the way that prepares for the dominance of a moral universalism and the virtues that condition hostility to life. Nietzsche describes the taste to which Wagner appeals as one that has “since then become political” (BGE 256). His assault on the tyrant Wagner becomes a critique of the Christianized qualities of modern politics, i. e., of the moral universalism of the “democratic movement” of the “evolving European” (BGE 256).

As he moves from the manifold qualities of the *Meistersinger* overture (BGE 240) to the “way to Rome... without the text” of *Parsifal*, Nietzsche poetically represents the movement of Europe from the nationalistic to a universalism of evolving European qualities. He makes use of Wagnerian music to depict this very movement, yoking Wagner’s art to a new purpose. Without rejecting or embracing Wagner, Nietzsche finds his art to be representative of three important themes in his own work: nationalism, freedom, and moral universalism, as found in the *Meistersinger*, the *Ring* and *Parsifal*.

Nietzsche offers a similar treatment of the tyrant Plato, one that would challenge his total authority without banishing him from the world of the good European and its competing authorities. Even as he accuses Plato of tyranny in *Human, All Too Human*, Nietzsche raises the possibility that Plato was right about the effects of tragedy making us “on the whole more anxious and sentimental” (HH I 212). As he sets up an opposition between Plato and poets, repeatedly referring to this contest and to the Platonic effect of suppressing independent culture with the all-consuming idea of a regime, he does not simply side with the tragedians against Plato. Instead, he questions whether “our age” can even address the matter of the moral influence of art, doubting whether there is “any influence of art” (HH I 212). Toward an answer to such questions Nietzsche demands a greater role for the arts and the fuller contest they permit, while allowing that Plato might be right about their effects. When he declares Plato versus

Homer to be the “complete and genuine antagonism” (GM III 24), Nietzsche points to the contest itself as the source for flourishing culture and plural authorities.

Rather than endorsing a view in which any ideal would dominate, Nietzsche praises enmity that does not seek destruction, the contest among spiritual oligarchs. Unlike the spiritual tyranny of the Platonic regime, Nietzsche’s Europe would not subordinate music to its political aims.<sup>16</sup> It would not censor music in the name of an ideal. Instead, it would include opponents. Where there is Wagnerian music there could also be Mozart’s music as an alternative. A transnational culture could include elements of both the North and the South. Just as Nietzsche would not call for the destruction of the Church, he would not call for the elimination of other potentially tyrannical spiritual forces. Plato and Wagner both offer models of potential tyranny, but rather than excluding these, setting them among a spiritual agonistic aristocracy would allow them to stand alongside their opponents. Rather than the tyranny of proscriptive political theory that has dominated modernity and resonated since Plato, Nietzsche aims to re-orient political thought toward negotiating enduring contests and maintaining the life of plural authorities.

An agonistic aristocracy would displace spiritual tyranny and include a place for the north and the south, the tragic and the Socratic, the scientific and the aesthetic. These would exist together not in separate spheres or mutual toleration but in contest where each challenged the supremacy of others, holding one another in check rather than granting final authority. Rather than contests among nations, contests among these claims to establish an authoritative realm would animate a Europe not subordinated to a singular will or scheme of political organization. Rather than stultifying unity or conflicts based in national identity, contests among musical, cultural, and theoretical claims to authority would enliven a dynamic plurality. It would leave conflicts among claims to authority, mediated by political contests, rather than efforts to impose any final theoretical solution.

## Bibliography

- Acampora, Christa Davis (2013): *Contesting Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.  
 Appel, Frederick (1999): *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.  
 Augustine of Hippo (2004): *City of God*, trans. Henry Bettenson. New York: Penguin.

---

<sup>16</sup> Cf. Plato, *Republic* 394c, 607c.

- Bergmann, Peter (1987): *Nietzsche: The Last Anti-Political German*. Bloomington: Indiana University Press.
- Burckhardt, Jacob (1979): *Reflections on History*, trans. M. D. Hottinger. Indianapolis: Liberty Classics.
- Burckhardt, Jacob ([1860] 1990): *The Civilization of the Renaissance in Italy*, trans. S. G. C. Middlemore. New York: Penguin.
- Church, Jeffrey (2015): *Nietzsche's Culture of Humanity*. New York: Cambridge University Press
- Connolly, William (1991): *Identity/Difference*. Ithaca: Cornell University Press.
- Connolly, William (2005): *Pluralism*. Durham: Duke University Press.
- Connolly, William (2008): "Nietzsche, Democracy, and Time." In: Herman Siemens and Vasi Roodt (eds.): *Nietzsche, Power, and Politics*. Berlin: De Gruyter, pp. 231–268.
- Detwiler, Bruce (1990): *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Drochon, Hugo (2016): *Nietzsche's Great Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Hatab, Lawrence (1995): *A Nietzsche Defense of Democracy*. Chicago: Open Court.
- Hatab, Lawrence (2008): "Breaking the Social Contract." In: Herman Siemens and Vasti Roodt (eds.): *Nietzsche, Power, and Politics*. Berlin: De Gruyter, pp. 37–67.
- Honig, Bonnie (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Owen, David (1995): *Nietzsche, Politics, Modernity*. New York: Sage.
- Plato (1968): *The Republic*, trans. Allan Bloom. New York: Basic Books.
- Shaw, Tamsin (2010): *Nietzsche's Political Skepticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Siemens, Herman (2009): "Nietzsche's Critique of Democracy (1870–1886)." In: *Journal of Nietzsche Studies* 38 (Autumn), pp. 20–37.
- Thucydides (1989): *The Peloponnesian War*, trans. Steven Lattimore. Indianapolis: Hackett.
- Warren, Mark (1991): *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge, MIT Press.

Michael J. McNeal

# Good Europeanism: The Practice and Pathos of Nietzsche's Good Europeans

**Abstract:** According to Michael J. McNeal, Nietzsche's 'good Europeans' embody the *ethos* of his "free-spiritedness," instinctively enacting his cosmopolitan disposition and practicable agonistic strategy for overcoming Europe's dissipative nihilism. Nietzsche's 'good Europeanism' commends life-affirmation to transform its practitioners physiologically and attitudinally, inuring them to the spiritual narcotization of romanticism, nationalism and xenophobia. 'Good Europeans' thereby counter myopic statism, create inclusive new values, and generate culturally invigorating forms of life. McNeal demonstrates the contemporary relevance of Nietzsche's pluralistic value orientation – his 'good Europeanism' – via its potential for facilitating recuperation from the bad conscience impairing the modern European project and realizing Nietzsche's idea of Europe.

## 1 Introduction: Good Europeanism and Nietzsche's Quasi-Cosmopolitan Worldview

Nietzsche's abiding concern with Europe and its future permeates his *oeuvre*. It stemmed from his unease over the continent's affliction by nihilism, exemplified by the *décadence* of nineteenth-century European culture and the nationalism of Germany's Second Reich.<sup>1</sup> His hopes for Europe's cultural rejuvenation culminate in his figure of the "good European," posited as the paragon of the supra-European values he promoted. That hope pertains to the creation of an imagined community arising through transformational struggles in thought and practice based on a revaluation of values. Nietzsche anticipates that the contests necessary to create the Europe he envisages – a re-naturalized, spiritually reconfigured Europe produced and presumably "led" by good Europeans – would generate the life-affirming values and corresponding cultural developments required for its existence.<sup>2</sup>

---

1 Elbe observes that "Nietzsche accorded the question of 'Europe' a prominent position in much of his thinking, showing a persistent interest in the deeper meaning of Europe's cultural heritage and its future prospects" (2003, p. 12).

2 See: Z I Thousand Goals, Z I Bestowing Virtue, and Z II Human Prudence.



First mentioned at HH I 475, Nietzsche returns to the motif of the good European in his late (post-Zarathustra) works, particularly in BGE and book five of GS.<sup>3</sup> While the “good European” (and her outlook of “good Europeanism”) is not in itself a significant philosophical issue in his thought, it is inseparable from the recurrent themes of ‘free spirits,’ ‘philosophers of the future,’ ‘immoralists,’ ‘solitary individuals’ and ‘cultural exemplars’; all those capable of realizing his “geo-philosophical” program, a Europe become one.<sup>4</sup> Furthermore, it promulgates features of his futural ideal of the *Übermensch* to advance his philosophical aims. In his late works the subject echoes themes in *Thus Spoke Zarathustra*, including the reciprocal roles self-overcoming and the revaluation of values play in conducting great health. Among other things, his persistent reference to the figure of the good European (and the aforementioned, related tropes) indicates Nietzsche’s resolve to have his philosophy put to use remaking the world.<sup>5</sup>

Nietzsche provides concrete examples of good Europeans, including poets (Goethe), philosophers (Schopenhauer), composers (Wagner, Mozart, Beethoven), and world-historical figures (Napoleon) who met their tragic fates through the cultivation of salubrious, life-affirming works, and who embraced danger in the creative pursuit of greatness.<sup>6</sup> Importantly, he sees in their good Europeanism – what Nietzsche takes as the shared values comprising their common, supra-European view – the basis for the eventual overcoming of the sickly, degenerate human type that predominates in modern Europe, via a great politics of the earth, which Nietzsche’s good Europeanism aims to inaugurate.<sup>7</sup>

Despite not being a subject of philosophical concern in Nietzsche’s work, I maintain that, consistent with his insight that “Europe wants to become one” (BGE 256), the figure of the good European serves to synthesize certain of his

---

**3** Nietzsche also mentions the good European in the preface appended to the second volume of HH in 1886.

**4** Glendinning 2016, p. 287.

**5** As “the rich heirs of millennia of European spirit” good Europeans “must sail the seas” of possibility in pursuit of heretofore undiscovered routes to a new world (GS 357).

**6** See, for example, GS 103, BGE 254, BGE 245, and GS 362, respectively. Nietzsche hails historical epochs whose signature values epitomized his notion of good Europeanism, specifically classical Greece (BGE 262), the *Imperium Romanum* (A 58; TI Skirmishes 38), 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup>-century Provence (BGE 260), the Renaissance (A 61) and “Venice”/the Venetian Republic (BGE 262; EH Clever 7).

**7** Shapiro (2016, p. 13, 92), agrees with Deleuze and Guattari that Nietzsche advanced a “geophilosophy,” from which I maintain that his *good Europeanism* is the world- (or, after Shapiro) *earth*-transfiguring upshot of his geophilosophical analysis of European life, nihilism, human-kind’s future, and his quasi-cosmopolitan project.

key philosophical positions and demonstrate their coherence via the quasi-cosmopolitan disposition they suggest.<sup>8</sup> Insofar as it is meant to actualize his politics of transfiguration, it also illuminates some important tensions in his thought.<sup>9</sup> I argue that the *pathos* characteristic of good Europeanism and the practices it commends elucidate the practical application of his psychological critique of values. Furthermore, in his late works they serve to synthesize his skeptical epistemological stance (perspectivism) and his normative power ontology (will to power hypothesis). The good European also clarifies his aspirations for humankind, their reasonableness, and their practical achievability.<sup>10</sup> Chief among those practices is appreciation of disparate perspectives on the world and the ability to move between their respective valuations of it. This corresponds with his task of “preparing for humanity’s moment of highest self-examination” (EH D 2) and entails the capacity to comprehend viewpoints and stomach values foreign to ones’ autochthonous culture, to cultivate “that freedom from all partiality in relation to the total problem of life” that advances their supra-European outlook (EH Wise 1).

The ability to synthesize perspectives, and the corresponding value syncretism it permits, develops from an open-minded acceptance of difference and embrace of change. Nietzsche’s perspectivism originates in part in his reflections upon both the origin of knowledge and the psychology of valuing itself. This pertains to 1) his skeptical view that all truth claims are subjective and symptoms of a will to truth,<sup>11</sup> 2) the psychological desires and motivations expressed through a system of morality (ethics) via culture, 3) a given system of morality’s structuration of society via habituation to its valuations, and 4) its cultivation of individuals comprising a rank order of types (*Rangordnung*) within the web of meanings provided by the social order it sustains. His understanding of free-spirited, good Europeans (gleaned from their examination of how individuals experience

---

**8** Critical of nineteenth-century cosmopolitanism, Nietzsche endorses classical Greece’s cosmopolitanism. Nevertheless, his notion of “good Europeanism” corresponds with early twenty-first-century cosmopolitanism by affirming difference. Rather than homogenize Europe’s peoples and cultures, it cultivates individuals capable of integrating the noblest achievements/insights of its disparate exemplars. See Prange 2013, pp. 171–172, especially footnote 8.

**9** Specifically, to the extent his idealization of the good European and her disposition are unduly reductive they arguably conflict with his thesis that life is a ceaseless overflowing. He strove to resolve this tension through his late re-consideration of the Apollonian-Dionysian dichotomy. See: KSA 13, 14[14]; KSA 11, 41[6]; and KSA 11, 41[7].

**10** On the difficulty Nietzsche associated with “any sort of self-determined and self-aware pursuit of a goal” see Pippin 2010, p. 62.

**11** This relates to his rejection of “that impetuous *demand for certainty* that today discharges itself in scientific-positivistic form [...]” (GS 347).

themselves, one another and the world they inhabit<sup>12</sup>) entails how effectively a morality facilitates the fullest flourishing of life within its specific cultural milieu (BGE 6). Contra Kant, his account of human nature (the justificatory basis of values) compels their task: to generate a supra-European ethos by fusing “through their manifold and impetuous art” the noblest aspects of each European nation’s traditions into a higher system of values, according to what is “fundamentally related, in all the heights and depths of their needs: it is Europe, the one Europe, whose soul forces its way longingly up and out [...]” (BGE 256). Against “faith in the morality of *communal* pity” and myriad dissipative forces dividing the continent against itself (e. g.: nationalism, racism, xenophobia, antisemitism), they seek to re-invigorate Europe’s peoples, and spur self-creation to instigate a vital culture (BGE 202).<sup>13</sup>

By “good European” Nietzsche denotes those individuals capable of valuing according to healthy instinctual drives and creative passions, who are “born organizers [...] ruled by that terrible inner artist’s egoism which has a brazen countenance and sees itself justified to all eternity by the ‘work’” (GM II 17). As the personification of Nietzsche’s supra-European cultural ideal, the good European signifies the *pathos* of a nobility of spirit and creativity he associates with the continent’s cultural exemplars, whose great health and tests of norms – their in/voluntary discharge of affects – set them apart from the majority (GM II 11). Good Europeanism is an affective disposition indicating the will to power of free spirits “who are always out to shape and interpret their environment as free *nature*” (GS 290), who, “as the last of the Stoics” never tire of perfecting themselves in their virtue of “genuine honesty,” which spurs them to strive after the forbidden (BGE 227).<sup>14</sup>

“The will to power,” Nietzsche writes in a late note, “can manifest itself only against resistances; therefore it seeks that which resists it” (KSA 12, 9[151]). What then do good Europeans resist? Their instinctive opposition to romantic essentialisms, ascetic-values, nihilism and exclusionary identity politics (nationalism, antisemitism, etc.) draws them into ethical communities that work against Socratic optimism – the “contempt for man [and] that existence which is knowable by us” (GS 346). They *agonistically* endeavor to transfigure Europe’s *décadence*

---

12 Daigle 2015, p. 33.

13 As Acampora observes, this “feat requires harnessing productive cultural resources for the rich diversity of European cultures to create a stronger, more resourceful, more resilient *new* form of human organization” (2013, p. 155).

14 By “free spirit” Nietzsche meant “something different from [...] whatever else [the] brave advocates of ‘modern ideas’ like to call themselves” (BGE 44). He rejects the sense of the term commonly used by the late-nineteenth-century bourgeoisie.

according to their radical affirmation of life's difference and multiplicity, a "yes-saying" to becoming and to eternity that necessitates a discipline of suffering (Z IV Drunken Song 10).

Expressive of their affirmation of life and the world, the *pathos* of good Europeanism entails Nietzsche's skeptical epistemological stance, or perspectivism (GS 354; BGE 108).<sup>15</sup> Therefore, far from being an inconsequential aside, the figure of the "good European" and her corresponding mindset of good Europeanism synthesizes key concerns in Nietzsche's thought. These include the will-to-truth/will-to-power, ascetic ideals and morality, self-overcoming, and the revaluation of values, and their role in the *pathos* and practice of good Europeanism suggest the means by which noble values may be deployed against the nihilism of our age.

The qualities Nietzsche associates with the "good European" are symptomatic of their *pathos*. First, the "good European" elaborates the motif of the "free spirit." As attempters and experimenters, free-spirited good Europeans "employ once more an old religious formula with a new and deeper meaning" (BGE 287), namely, to legislate life-affirming (noble) values for the re-naturalization and cultural invigoration of Europe Nietzsche envisages. "[R]are cases of great power of soul and body" (GM III 14), the exuberant strength good Europeans exhibit enables the "aristocratic mode of thinking and estimating" he recommends toward political affairs, which itself serves as a countermeasure to reactionary ideological movements (BGE 260). They endeavor "[n]ot to remain stuck to a fatherland – not even if it suffers most and needs help most" (BGE 41), according to the *pathos* of a future aristocratic "humanity" whose exemplars can "bear the immense sum of grief of all kinds" and nevertheless greet "the dawn and [their] fortune" as "the heir[s] of all the nobility of all past spirit" (GS 337).

Nietzsche conceived of good Europeanism in opposition to democratic-populism, nationalism and race-hatred, which were driving "the nations of Europe to delimit and barricade themselves against each other" (GS 377), and was antithetical to the spirit and orientation he commended:

If a people is suffering and wants to suffer from nationalistic nervous fever and political ambition, it must be expected that all sorts of clouds and disturbances – in short, little attacks of stupidity – will pass over its spirit into the bargain. (BGE 251)

Such attacks of stupidity, exemplified in the forces of reaction that divided the peoples of Europe against one another, served as symptoms of the "profound

---

<sup>15</sup> Nietzsche's skepticism stands in opposition to dissipative "varieties of skepticism [... typifying] the intellectual 'sickness' in [late-nineteenth century] Europe" (Berry 2011, p. 32).

weakening” of European cultures and the “declining energies” of its peoples (GS 377).

Responding to such trends, Nietzsche argues that “the stunting and levelling of European man conceals our [the good European’s] greatest danger, because the sight of this makes us tired” (GM I 12). These enervating trends prompt good Europeans to recognize “the necessity for new orders,” that can facilitate “every strengthening and enhancement of the human type.” “Too well-informed, too ‘well-traveled’ [... and] ‘untimely’” to place their faith in some exclusionary ideal of “blood and fatherland,” their experience of Europe’s cultural diversity fosters their open-minded disposition. By extension, their opposition to populist movements confirms the “hidden yes” in their affirmation of difference and resistance to the “desolating [...] petty politics” that afflicts the continent (GS 377).<sup>16</sup>

While criticizing Europe’s ineluctable democratization as another symptom of *décadence* exacerbated by the “the moral hypocrisy of the commanders” (BGE 199), Nietzsche nevertheless thinks “the democratic movement” is potentially useful. In it, he sees:

a tremendous physiological process is taking place and gaining momentum – the process of the assimilation of all Europeans, [...] While the democratization of Europe leads to the production of a type that is prepared for slavery in the subtlest sense, in single, exceptional cases the strong human being will have to turn out stronger and richer than perhaps ever before – thanks to [...] the manifoldness of practice, art and mask. (BGE 242)

According to Nietzsche, “this process of the becoming European” (BGE 242), will generate beneficial potentials, for it is a socio-cultural trend driven by “the democratic instincts of the modern soul” (BGE 22), the leveling effects of which will make average individuals more mediocre. However, it also makes them more compliant and needful of masters, generating the conditions necessary for the appearance of nomothetic legislators capable of re-valuing Europe’s *décadence* values (BGE 242; cf. GM I 12).

Good Europeans are the *spiritual* tyrants whom Nietzsche thought capable of utilizing “the hybrid European – a tolerably ugly plebeian” (BGE 223) whose tendency is to join into a mass. From that undifferentiated crowd, good Europeans create a *natural* rank order of difference and corresponding *pathos* of distance between types, predicated on the embrace of life (including its suffering),

---

**16** Nietzsche’s prescient analysis of Europe’s political scene in the late-1880s remains relevant today, and his *sense* of good Europeanism – consistent with his idea of Europe – remains a fitting response to the myriad forms of xenophobic reaction, ethno-national chauvinism, and race-hatred that continue to diminish life by eliminating difference and ostracizing the other.

*over-against* Christian/ascetic and modern secular rejections of it (TI Skirmishes 34–38). Disgusted by Europe’s corrupt nobility, Nietzsche foresaw a communitarian-oriented elite who would foster the flourishing of every type. Neither egalitarian in the conventional sense nor supercilious, the distinguishing virtue of Europe’s future ruling caste would be a “species of courage, which is not far from being extravagant generosity” (D 551). From modernity’s pallid “humanitarian illusions” he expected them to forge a “higher civilization” via the creative transfiguration of life’s ineliminable suffering (BGE 257).

## 2 “Good Europeanism” as Nietzschean Praxis

Through the figure of the good European Nietzsche advances a concrete means (or praxis) by which new forms of life might be realized through the re-naturalization of humankind according to his idea of Europe. Radical in its own time, Nietzsche’s figure of the good European is as revolutionary in our own. It advances his supra-European ideal, an idea of Europe that may serve as a model for overcoming nihilism and realizing Europe’s latent cultural greatness. His “idea of Europe” is, as Emden suggests, “necessarily ambivalent,” insofar as Nietzsche does not presume to detail the end result(s) to be achieved. Emden is also correct to observe that “it remains a regulative ideal,” which is the point: Nietzsche has clear aims in advancing a broad idea of Europe that accords with the *pathos* of spiritual-artistic greatness he identifies in the continent’s most fecund periods, and is inclusive enough not to constrain its development.<sup>17</sup>

The *pathos* and associated mode of existence of those “rare and rarely contented men who are too comprehensive to find their satisfaction in any kind of patriotism” (BGE 254) separates them from the “preachers of pity” (GS 338). Their veneration of re-naturalized man fosters a concurrent feeling of reverence for like-minded experimenters “who alone are liable for the future of man” (GM III 14). Insofar as it furthers a constructive *pathos* of distance, good Europeanism comprises a set of practices (or Nietzschean *praxis*) prompted by:

longing for an ever new widening of distance within the soul itself, the formation of ever higher, rarer, [...] comprehensive states, in short, just the elevation of the type ‘man,’ the continued ‘self-surmounting of man,’ to use a moral formula in a supra-moral sense. (BGE 257)<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Emden 2008, pp. 286–287.

<sup>18</sup> Owen (1995, pp. 124–125), distinguishes between “two types of the pathos of distance,” a noble/social distance and a base/metaphysical distance. Following Owen, I maintain that

Agonistic enactments of such longing arouse other rare exceptions to share in it, which serves to elevate them and to further the aim of Nietzsche's genealogy: the revaluation of ascetic/slave-moral values through the sharing "not [of] suffering but joy" (GS 338). Yet rather than constrain the becoming of "the [continent's] born Midlanders" by prescribing a program to realize his objectives, Nietzsche leaves it open: good Europeans agonistically create themselves according to their individual passions and shared, supra-European view (BGE 254).

A key piece of his futural thought, Nietzsche wrote on Europe and its cultural exemplars in part to encourage those individuals who could "*prepare the way* for that still distant state of things in which the good Europeans will come into possession of their great task: the direction and supervision of the total culture of the earth" (WS 87; cf. TI Germans 6). Such good Europeans have existed, do exist (BGE 241, BGE 243; cf. EH Wise 3), and will appear again in the future: "In all the more profound and comprehensive men of this century the general tendency of the mysterious workings of their souls has really been to prepare the way to this new synthesis and to anticipate experimentally the European of the future" (BGE 256; see Martin: 1995). As a crucial attribute of his normative ontology, he suggests that they are, as philosophers of the future, the means by which his futural thought may be realized (BGE 214).

Integral to his hope for Europe's future he sees good Europeans becoming actual as a "*force majeure* of genius [...] between two centuries of *décadence*, one strong enough to make Europe into a unity, a political and economic unity for the purpose of world governance" (EH CW 2). Their success depends upon the rank order of types that philosophers of the future endeavor to create through a self-selecting process based on each individuals' pursuit of excellence and their community's highest values. For the goods that a people recognize distinguish them from other groups, and the goods prioritized by individuals set them apart within their communities, respectively:

The diversity of men is revealed not only in the diversity of their tables of goods – in the fact that they regard different goods worth striving for and also disagree about what is more or less valuable, about the order of rank of the goods they all recognize – it becomes manifest even more in what they take for actually *having* and *possessing* something good. (BGE 194)

This, in turn, suggests the heights and depths of spirit they may attain. From the Christian morality of timidity a "herd instinct of obedience has been inherited best and at the expense of the art of commanding," which combats all excep-

---

good Europeans utilize radical life-affirmation (*amor fati*) to affirm the former type of distance over-against the latter.

tions: “the herd-man in Europe today makes himself out to be the only permissible kind of man and glorifies the qualities through which he is tame, peaceable and useful to the herd as the real human virtues” (BGE 199).

This free-spirited, “good Europeanism” advanced a pragmatic means of countering the myopia of statism (the *Kulturstaat* exemplified by Bismarck’s *Reich*), and simultaneously comprised a re-valuing of ascetic values. A distillation of Nietzsche’s unconventional philosophical politics, his effort to fulfill the task of life-affirmation necessitated resisting the “fanaticism [...] of a single point of view” (GS 347) and romanticism arising from an “*impoverishment of life*” (GS 370), as well as the forces of nationalism and xenophobia that were (attitudinally and physiologically) inhibiting the constructive transformation of Europe and her inhabitants (see Reginster: 2006). Why does a “good European” like Nietzsche care to change his fellow Europeans through “hostil[ity] to the half-and-halfness of all romanticism and fatherland-worship” (D Preface 4)? It is not from the modern humanitarian’s faith in progress (A 4), nor does it arise from “economic optimism” (KSA 12, 10[17]), which Nietzsche contrasts with the “artist-tyrants’ [...] severe self-legislation” (KSA 12, 2[57]) that employs the knowledge and directs the creative force required to enhance humankind. Rather, it originates in an involuntary compulsion to expand the power they are, from “the greatest severity toward themselves [...] to guarantee the most enduring will” (KSA 13, 11[31]), which entails a nomothetic legislation symptomatic of great health that in turn arouses the passions of others to recreate (*à la* seventeenth-century France):

a place where greatness and humanity are possible side by side and where even the strictest constraint of forms, subjugation to princely and priestly arbitrariness, is able to suppress neither pride, nor valor, nor grace, nor the spirit of each individual; on the contrary, it is experienced much more as an antithetical stimulus and spur toward innate self-sovereignty and nobility, to an inherited power of the will and passion! (D 191)

Nietzsche’s good Europeanism manifests his philosophy of the future to reorient Europe and facilitate cultural multiplicity and novel social formations within and beyond it. Against the “mediocritization and depreciation of humanity” (BGE 203) BGE expounds the means for Europe’s prospective cultural regeneration via “the enhancement of the type ‘man’” (BGE 257). He aims to create a “noble caste” to lead an “aristocratic [supra-European] society” capable of achieving the “management of the earth” (BGE 257; HH I 24–25, HH I 472).<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Cf. TI Skirmishes 37, *vis-à-vis* lost value judgment; cf. A 19–20, *vis-à-vis* instinctual *décadence* and spiritual weariness; cf. KSA 13, 14[182], *vis-à-vis* great exceptions versus the mob.



Nietzsche's enactments of good Europeanism assist our understanding of its *ethos*, which includes an emphasis on effective writing and reading:

Learning to write well. – Whoever [...] sets no store by writing well and reading well – both virtues grow together and decline together – is in fact showing the peoples a way of becoming more and more *national*: he is augmenting the sickness of this century and is an enemy of all good Europeans, an enemy of all free spirits. (WS 87)

The inability to read and write well predisposes one to irrational prejudices and the rhetorical ploys of hate-mongers. His persistent concern with writing and the tactical uses of language in countering divisive populist movements resurfaces in Nietzsche's final productive year when he links the *pathos* of healthy immoralism to *dancing* with concepts and words (TI Germans 6–7). Personifying his immoralism, good European's foster “a power *between* the nations” of Europe (D 96), interposing their notion of life-affirmation between ascetic priests of *ressentiment* and the all-too-many to turn virtue against *décadence* values and remedy the sickness of “modern ideas” (BGE Preface 1, BGE 256).

Nietzsche further commends the *ethos* of “good Europeanism” via the cheerful seriousness of his texts. His witticisms on subjects solemn and momentous convey the distinctive approach of good Europeanism throughout his post-Zarathustra works. These works express his outlook on Europe's near-term and distant prospects, model the temperament necessary to contend with the nihilism and *décadence* of modernity and display the character free spirits develop as they meet their exceptional task (see Parkes: 1993). The agreeable mood typifying good Europeanism pervades them.<sup>20</sup> Resistant to ideological categorization, the spirit of “good Europeanism” is impossible to translate into the language of a modern political program. Intrinsic to Nietzsche's gay science, it is exemplified by “love *as a passion* – it is our European specialty – absolutely has to be of noble origin; as is well known its invention is traced to the knight-troubadours of Provence [poet-cavaliers], those brilliant, ingenious men of the ‘*gai saber*’ to whom Europe owes so much and nearly owes itself” (BGE 260). A joyful warrior, Nietzsche battles efforts to eliminate difference, particularly the essentialisms that served to rationalize nationalism and antisemitism. He also impugns the moral crusade of “socialist pied-pipers” (D 206) who dream of a “free society” built of “wooden iron” (GS 356), and the democrats' and liberals' “ideology of *Bildung*,”<sup>21</sup> using polemics that include rhetorically provocative caricatures

---

<sup>20</sup> The ethos of good Europeanism is also evident throughout Nietzsche's pre-Zarathustra works, e. g.: WS 87, WS 125, WS 215, WS 292; D 206, D 272; GS, books 1–4.

<sup>21</sup> Shaw 2007, p. 139.

and reductive stereotypes (e. g.: Germans, women, Englishmen) to pierce his readers' prejudices and narrow his audience (see Siemens: 2009).

In his post-Zarathustra works Nietzsche argues that this process should be hastened. Aiming to provoke his late-nineteenth century readers (particularly the antisemitic and xenophobic Germans among them) Nietzsche suggests that qualities characteristic of the German “officers of the March,” who he identifies as exemplars of “the new Germanism,” should be combined with “the genius of money and patience (and above all a little mind and spirituality [...])” of Germany’s Jews (BGE 251). He suggests that such breeding, understood as synonymous with training (*Bildung*), would further “the hereditary art of commanding and obeying,” as it may conduce, he writes, with “the ‘European problem’ as I understand it, the cultivation of a new ruling caste for Europe” (BGE 251). This passage has been taken by some prominent Nietzsche scholars to be advocating the eugenic blending of these German officers and Jews through physical procreation.<sup>22</sup> Here Nietzsche expands on a theme regarding Europe that he raised at least as early as book four of *Daybreak*, where he notes that the “purification” of a people results “from numberless conformities, absorptions and expulsions,” and the fact that “a race is restricted more and more to particular selected functions [...],” by which he refers to the amalgamation of mores to eliminate “disharmonies in custom and value judgments” (D 272). For Europe to one day “succeed in becoming a pure European race and culture” as “it is to be hoped (D 272),” the Jews – as with all the disparate peoples of Europe – will have to be assimilated into it, over-against the “barking of [antisemitic] sick dogs (GM III 14).”

---

22 For a notable example, see Lampert (2001, p. 257) who, commenting on BGE 251, wrote: “Nietzsche imagines an enhanced European future if Jews would only marry into the nobility of the Prussian officer corps, the source of German royalty itself.” However, neither the word “marry” nor any variation of “marriage” appears in the relevant passage, as is also true of the previously cited passage (D 205). By “enter into relations” or “get involved with” (“*dass am unbedenklichsten*”), Nietzsche may have meant to suggest that they undertake common education, that through mutual *training* in “the hereditary art of commanding and obeying (*der erblichen Kunst des Befehlens und Gehorchens*)” the two communities would be culturally “enriched” (“*hinzuthun, hinzuzüchten*”). However, Nietzsche’s interest in marriage and contraception as methods of ensuring humankind’s vitality is made explicit in the unpublished notes, at KSA 13, 16[35].

### 3 The *Ethos* of Good Europeanism: Free-Spirited Skepticism and Value Creation

As “marvelously incomprehensible and unfathomable men,” good Europeans are skeptics (BGE 200). Nietzsche held that “The vigor, the freedom that comes from the strength and super-strength of spirit proves itself through skepticism” (A 54). Their freedom from “fixed convictions” enables good Europeans to tolerate – even celebrate – a plethora of disparate cultural values while holding dogmatically to none. Like Odysseus, they are free warriors and “unscrupulous *polytropoi*,” on whose side the great sweep of life has always shown itself to be (GS 344; cf. HH Preface 7).<sup>23</sup> With regard to freedom, Nietzsche asserts that it is “[h]aving the will to be responsible for yourself. Maintaining the distance that divides us. [...] Freedom means that the manly instincts [*virtù*] which take pleasure in war and victory have gained control over the other instincts, over the instinct of ‘happiness’, for instance” (TI Skirmishes 38). On the basis of their supra-European perspective they experiment with values, which includes attempts at self-creation and self-overcoming, according to “powerful and irreconcilable drives.” In becoming who they are “the contrariety and war in [their] natures should act as one more stimulus and enticement to life” for similarly well-constituted Europeans (BGE 200).

“Enigmatic men predestined for victory and the seduction of others” (BGE 200), good Europeans cultivate a quasi-cosmopolitan disposition – the *ethos* of their practicable strategy for opposing the nihilism dissipating European culture.<sup>24</sup> This quasi-cosmopolitan stance commends corresponding moral valuations and actions, the “motives [for which are] other than those which have prevailed up to the present time.” In opposition to the ascetic-values of post-Christian, secular-modern Europe, good Europeans have “learn[ed to value] anew in order that [... they] may be able to do something more: feel anew” (D 103). The actions of good Europeans may be traced back to their affirmation of what is highest and ennobling in that which is foreign. To be effective, those ac-

---

<sup>23</sup> “[I]t is only now, at the midday of our life, that we [free spirits] understand what preparations, bypaths, experiments, temptations, disguises the problem had need of before it was allowed to rise up before us, and how we first had to experience the most manifold and contradictory states of joy and distress in soul and body, as adventurers and circumnavigators of that inner world called ‘man’” (HH Preface 7).

<sup>24</sup> Prange refers to this quasi-cosmopolitan disposition as “dynamic interculturalism,” which aptly captures a sense of the supra-European *ethos* of good Europeanism that Nietzsche conveys (2013, p. 13).

tions and valuations must initially consist well enough with the traditional judgments of both their own culture and that of their neighbors to preemptively sabotage the prospective vilification of the foreign/er by xenophobes and nationalists in each community. To gain the influence necessary to credibly transgress their own nation's shared prejudices – its myopic barriers to understanding – they must appeal to what is noblest in their native culture. Thereafter, they may celebrate the cultural achievements of foreign peoples and praise their exemplars as worthy of emulation. Through their example good Europeans educate their fellow countrymen and facilitate myriad labors of self-overcoming. The latter may thereafter reassess what seemed frightening and/or suspect about the foreign/er, and – in time (if not generations) – come to *revere* the instincts informing what good Europeans, “wish to see idealized in their morals” (D 207).

The ethos of good Europeanism expands an individual's discernment of difference and adds nuance to their evaluations of the world, so that “in our manner of judging our fellow men (their minds, rank, morality, character, and reprehensibility)” we do not “remain the dupes of our childish and accustomed judgments” (D 104). Transformed valuations of the good that synthesize the familiar and the foreign encourage the performance of actions affirming what may be culturally and existentially invigorating in the figure of the other. Those acts, and the valuations motivating them, stem from the good European's acceptance of the difference encountered in daily life and her resultant disposition of openness (receptivity) to the unfamiliar. Their affirmation of the ennobling aspects of foreign values, practices, attitudes and mores, may entice domestic observers to reconsider the desirability of their own culture's features, and to consider the extent to which appealing features of the foreign may be incorporable into themselves. Such actions themselves influence how a few “higher types” among Europeans value their world. Their experiments prompt other healthy individuals to question received truths, undertake tests of their own mettle, and productively challenge their society's decadent values until they “*learn to think differently* so that – perhaps very late in the day – [they] may achieve something more: to *feel differently*” (D 103).

In struggling to develop themselves good Europeans dance “in the light of [their] insight” into how each of Europe's cultures may contribute to the ennoblement of the whole, making apparent their supra-European consciousness and shared vision of the continent's greatest possible future. By enacting “the sublime consistency and interrelatedness of all knowledge” – they augment “the mutual comprehension of all [such] dreamers. This choreography between dancers ensure *the continuation of the dream*” (GS 54). Their shared dream conduces the mutual flourishing of an abundance of types *against* the exclusionary, essentializing reverie offered by divisive nationalist demagogues. Opposing ascetic

priests of *ressentiment* who seek to universalize life-denying values they show their narrow-minded compatriots that it is possible to resist the discord-fomenting monster of xenophobic nationalism and instead “create for themselves, internally, their very own authentic distress” (GS 56). This “authentic distress” arises from a drive to life-enhancement and the ennoblement of humankind. Rather than an effort to conserve themselves as exceptions, they act according to a “self-sufficiency that overflows and gives to men and things [...] that which most preserves the species.” To realize their idea of Europe they strive to affirm a transnational, multi-cultural sensibility without being “unfair [in their] judgment[s] concerning everything usual, near and indispensable.” In other words they endeavor “to become an advocate of the rule” particular to *each* of Europe’s constituent peoples, while fostering shared and unifying meanings between them (GS 55). According to their supra-European ideal good Europeans encourage those with “a craving to suffer and [desire] to find in their suffering a probable reason to act” to contest the dissipative inclinations imposed by the *anti-cultural* state form (GS 56).

The modern state, “a great and ludicrous piece of insanity” (D 179), is the distinctly European expression of *ressentiment* in politics (GM III 14). It compels counter-productive forms of reaction, “[h]ence the politicians’ clamor, hence the many false, fictitious, exaggerated ‘conditions of distress’” they propagate, determined to invent “a monster so that they can battle a monster” (GS 56). Against this, Nietzsche’s anti-statist, futural ideal of an integrated Europe is one in which each “part,” or people, is valued as an integral piece of the whole, a necessary organ in a reinvigorated body politic. Nietzsche’s idea of Europe is not the homogenization of the continent’s disparate cultures, for “[a] people is destroyed when it confuses its own duty with the concept of duty in general” (A 11). The “amalgamation,” which is to say “abolition of nations,” good Europeans work to achieve develops the noblest characteristics and customs of each European people (HH I 475).

Insofar as good Europeans aim to incite a cultural renaissance, they may utilize the democratic movement afflicting contemporary European society to develop themselves and realize their distant goals (KSA 12, 10[61]). Nietzsche observed that “[a] nation usually rejuvenates itself on the political sickbed and rediscovers its spirit, which it gradually lost in its seeking for and assertion of power. Culture owes this above all to the ages of political weakness” (HH I 465). It is spiritual tyrants who transfigure their suffering from existence into disciplinary practices of self-creation (*autopoiesis*) to nomothetically legislate their future, and by extension the future of the world. He considered “Europe’s democratization [to be...] an involuntary exercise in the breeding of *tyrants* – under-

standing that word in every sense, including the most spiritual” (BGE 242).<sup>25</sup> The struggles of such spiritual tyrants, “who are strong and original enough to give impetus to opposed valuation and initiate a revaluation and reversal of ‘eternal values’” (BGE 203), would arouse contests with other superlative individuals, encouraging them to becoming who they are.

Affirming the tragic nature of existence, Nietzsche’s Dionysian pessimism and its related “sense of creativity”<sup>26</sup> entails disdain for Socratic optimism, reactionary identic essentialisms, and the scientific faith of the “[o]verproud European of the nineteenth century (HL 9),” in all of which he perceives symptoms of Europe’s down-going. This down-going must be undergone via “the struggle for domination of the earth” (BGE 208) *before* constructively agonistic aesthetic creation can utilize the relentless mediocrity of the self-leveling herd.

Untimely in opposing petty politics, good Europeans defy the artificial barriers dividing Europe’s nations (i. e.: peoples) to foster a trans-national, supra-European outlook:

[M]en such as Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer [...] and Richard Wagner [...] are related, fundamentally related, in all the heights and depths of their needs: it is Europe, the one Europe, whose soul forces its way longingly up and out through their manifold and impetuous art - whither? into a new light? towards a new sun? (BGE 256)

A pathos of distance between themselves and the multitude, and the reigning values of their societies, distinguished each of these good Europeans.<sup>27</sup> Their consequent suffering spurred their creative output as a response to and mediation of the dissonance between what was in their souls and the world outside themselves. In the same section he also mentions Delacroix and Balzac as exemplifying disparate yet related aspects of the *pathos* of good Europeanism through their “audaciously daring” creative achievements. By exalting the representative exemplars of each of Europe’s nations Nietzsche illustrates the *supra-European*

---

<sup>25</sup> As with “free spirits” (see note 13 above) and old and new aristocrats (BGE 257, BGE 260), Nietzsche distinguishes between *conventional* political tyrants (personified by Bismarck, whose “blood and iron” great politics Nietzsche explicitly rejects [BGE 254]) and *spiritual* tyrants such as the Medici or Napoleon, who establish new values for themselves via regimes of self-discipline (*askesis*). Regarding the appearance of the “tyrants of the spirit” he anticipates, this constitutes a modification – and partial reversal – of the view he advanced at HH 261.

<sup>26</sup> Acampora 2013, p. 68.

<sup>27</sup> See Prange on Nietzsche’s views of Goethe as an exemplar of good Europeanism (Prange 2013), and Dombowsky on Nietzsche’s related views of Napoleon (Dombowsky 2014).

view that good Europeans take toward their task of generating a future, syncretic European culture.

It is from the quasi-cosmopolitan, skeptical outlook of good Europeanism that these “men of experiments [... and] severe spirits” exalt in the diversity of types and disparate moral systems, which might once again culturally enrich the continent over-against “the paralysis of the will,” which Nietzsche diagnosed as “the European sickness” of his era, “[t]he sickness of the will [...] unevenly spread over Europe” (BGE 208). He suggests that to the extent “we Europeans” may be entering a “new warlike age” favorable to “the development of [...] a stronger type of skepticism” (BGE 209), good Europeanism assists the philosopher’s “hard [...] task, but [...] also the greatness of their task, in being the bad conscience of their time.” As “disagreeable question marks” good Europeans seek “to know a new greatness of man [...] in his [own] range and multiplicity, in his wholeness in manifoldness” (BGE 212). Exhausted old Europe provides them the material with which they fulfill this task, which “demands that [they] create values” (BGE 211; see Hatab: 1995).

It is no accident that such lucky strikes appear during “an era of dissolution.” “They appear in precisely the same ages as those in which that rather weak type with his desire for rest comes to the fore: the two types belong together and originate in the same causes” (BGE 200). Good Europeans, then, are the “strong and original” spirits in whom Nietzsche places his hope for the continent’s – and the species’ – rejuvenation. They are “men of the future who in the present knot together the constraint which compels the will of millennia onto *new paths*” (BGE 203). Recognizing the dangers that confront free spirits Nietzsche fears they will fail to appear or degenerate, for the slave morality of timidity compels those stronger natures capable of challenging its imperatives to reduce themselves and conform to the average. Slave morality “defends itself with all its might: it says, obstinately and stubbornly, ‘I am morality itself, and nothing is morality besides me!’” (BGE 202). Attuned to anything that exceeds the narrow parochialism that ascetic priests commend, anything that surpasses the herd’s mediocrity is condemned:

When the highest and strongest drives erupt in passion, driving the individual up and [...] over the depths of the herd conscience, the self-esteem of the community is destroyed [...] as a result, these are the very drives that will be denounced and slandered the most. A high, independent spiritedness, a will to stand alone, even an excellent faculty of reason, will be perceived as a threat [and] called evil [while] the proper, modest, unobtrusive, equalizing attitude and the *mediocrity* of desires acquire moral names and honors. (BGE 201)

Insofar as good Europeans take their “new task” to be promoting individual excellence against “the idiotic guilelessness and blind confidence of ‘modern

ideas” (BGE 203), they do so according to an “unconditional honest atheism [...] one of the latest phases of [the ascetic ideals]’ evolution” (GM III 27). The “rigor [...] that makes [them] good Europeans and the heirs of Europe’s longest and bravest self-overcoming” (GS 357), leads these subversive farceurs to act as “comedians of [the ascetic] ideal” in order to “arouse mistrust in it” (GM III 27). As “philosophical parodist[s]” their transgressive experiments demonstrate the necessity of revaluing Europe’s prevailing nihilistic values whilst leading their decadent “age [...] to an ironical awareness of itself” (HL 9).

The contests they undertake may provoke other creative individuals to struggle as well, but that is not to suggest that Nietzsche endorses a normative instrumentalism, for as he notes, “you misunderstand great human beings if you look at them from the pathetic perspective of public utility” (TI Skirmishes 50). Their significance to humankind and the profundity of their creative expenditure, their self-squandering, is only retrospectively comprehensible. Furthermore, their utility is likely to remain mysterious: “[p]erhaps not knowing how to make use of them is just another aspect of greatness” (TI Skirmishes 50). Understood or not they are, as lawgivers, destined to “bring about their own destruction through an act of self-overcoming” (GM III 27). With a “very uninhibited hand” and an eye to distant goals, good Europeans may utilize the increased pliability of the masses, to assimilate “all who are incurably shallow squalors, ripe for the nut house of ‘modern ideas’” (GS 350) into new, life-affirming conditions of their own creation (GM III 26). Those conditions – generated via a “great politics” consistent with the *ethos* of good Europeanism – conduce with the emergence of superlative individuals with the seductive power necessary to tempt Europe’s “cultural philistines” (DS 2) into aiding their transfiguration of the continent’s *décadence*.<sup>28</sup> The “precondition [of superlative individuals] is always, historically and physiologically, that for a long time much has been gathered, stored up, saved up, and conserved,” culminating in a great age in which a few geniuses may “in work and deed” squander themselves by discharging “the overpowering pressure of outflowing forces” that have peaked within them (TI Skirmishes 44).

## 4 Nietzsche’s Supra-European View to the Future

The cultural *décadence* of late nineteenth-century Europe to which Nietzsche was responding has given rise to a contradictory muddle of desires and insipid

---

<sup>28</sup> Lemm: 2014, pp. 192–193, argues that while “Nietzsche’s great politics [pursues the] cultivation of the great human being [that] does not mean an elitist politics of domination.”



cultural forms in the present. Diluted of significance in our secular-modern age, democratized, banalized mass-culture validates the reigning consumerist imperatives of comfort, security and prosperity. The creed of modern societies is the alleviation of suffering, which replaces culture's vital function of providing individuals with forms of existential significance and communal identity that imbue our ineliminable suffering and the horror of existence with meaning. Under such conditions, hope and mindless optimism amplifies magical thinking, which diminishes joy in proportion to its putative mitigation of suffering. This is the conundrum of the comfortable, apathetic "last man" who looks impassively at the world and blinks (Z Prologue 5).

In a note from 1885, Nietzsche observed that "[t]he modern European is characterized by two apparently opposite traits: individualism and the demand for equal rights" (KSA 11, 40[26]). Against the imperative of democratic conformity, which confuses genuine freedom and authentic individuality with equality, Nietzsche contrasted the steady, if unsystematic "process of the *developing European*" (a consequence of "modern ideas" and its "leveling and mediocratization of humanity"), with those "exceptional humans of the most dangerous and charismatic quality" whom he expected to emerge as a consequence of the same forces (BGE 242). However, this hopeful expectation never quite allayed his anxiety. Nietzsche observed that in the declining cultures of late-modern Europe "[t]he mediocre alone have a prospect of continuing and propagating themselves – they will be the men of the future, the sole survivors; 'be like them! become mediocre!' is now the only morality which still has significance, which still obtains a hearing" (BGE 262). He viewed the "struggle for equal rights [as a] symptom of disease" (EH Books 5) and feared that this secular advancement of the millennia-long work of priests and priestly philosophers who had sought "the degeneration [...] of humanity [through] deceitful [...] concepts of morality" might ultimately cause "the physiological ruin of humanity" (EH D 2). As a slave-moral imperative of the herd, equal – or human – rights inhibit the generation and enhancement of higher human beings, diminishing all to blinking "last men."<sup>29</sup> It is this "egalitarian" propensity to abolish differences, to "level mountain and valley" (TI Skirmishes 38) that typifies our plebian age, which is dominated by "exceedingly garrulous, impotent and eminently employable workers who need masters and commanders like they need their daily bread" (BGE 242). Consistent with their "*compulsion to great politics*" (BGE 208), good Europeans endeavor "step by step to become more comprehensive, more supranational, more European, [toward] the discovery of *our 'new world'*" (KSA 11, 41[6]; KSA 11, 41[7]).

---

<sup>29</sup> Appel 1999, p. 52.

Nietzsche's good European – personifying his pluralistic cultural ideals and anti-dogmatic stance – remains relevant today as the life-affirming values enacted by her facilitate recuperation from the sickness of bad conscience of which the reactive, neoliberal European project is symptomatic. While the unification of Europe along statist lines is from one perspective the latest incarnation of the new idol and Nietzsche would certainly have objected to the *impulse* engendering this coldest of cold monsters (Z I New Idol), the situation is more complex. In the contemporary EU, good Europeans would recognize the anti-natural ideals of equality and the abolition of suffering that typify modernity.<sup>30</sup> Nietzsche criticized similar institutional developments at the national level throughout his works. The primary similarity between the European Union's (EU) integration of Europe and Bismarck's unification of Germany is that formerly sovereign political entities (European nations in the former case, German states in the latter) were brought under common governing institutions. He would have understood efforts to economically integrate the continent toward its subsequent political unification as symptomatic of the nihilistic impulse to eliminate conflict through the imposition of a sterilizing "social harmony" to guarantee the happiness of *the last man* (Z Prologue 5).<sup>31</sup> The imperative to assure Europe's security and prosperity would have to be surreptitiously harnessed and put to use transfiguring humanity's *décadence* (see Siemens and Roodt: 2008).

Hence, despite Nietzsche's condemnations of similar undertakings in his own lifetime (he alleged that the "petty politics" of Bismarck's Reich "are destroying the German spirit by making it vain" [GS 377]) good Europeans would be unlikely to oppose the EU, for reasons asserted above. Whilst symptomatic of late modernity's *décadence*, the EU would *also* strike contemporary good Europeans as a viable institutional means of fostering a supra-European ethos potentially generative of good Europeanism. In light of two horrific world wars, the twentieth century's disastrous communist experiments, the Cold-War menace of nuclear annihilation, and persistent threats posed by far-right groups, resurgent nationalism, religious extremism and terrorism, the EU's practical utility would be obvious.

As the *praxis* of good Europeanism entails strategic maneuvers corresponding with their fidelity to the earth to manage the irreversible down-going of humankind, they would almost certainly encourage Europe's integration via "the parliamentary stupidity" (BGE 208), to realize their long-term objectives. Elabo-

---

<sup>30</sup> See Elbe 2003, p. 76.

<sup>31</sup> Elbe notes that the EU, as a (now neo-liberal) project of "hard economic choices" emphasizing fiscal conservatism and austerity "might well contribute to social conditions that are themselves conducive to the emergence of new ascetic ideals" (2013, p. 78).

rating the aims of these practices in relation to their ultimate goals, he wrote that:

everyone who is a good European now has to learn [...] to think better; continually to invent things more worth communicating and to [...] become translatable into the language of one's neighbor; [...] to assist towards making all good things [...] freely available to the free-minded; finally, to prepare the way for that still distant state of things in which the good Europeans will come into possession of their great task: the direction and supervision of the total culture of the earth. (WS 87)

He urges those free-minded individuals with “the hardest fate,” whose burden and privilege it is “to be the conscience of the modern soul,” to embrace their tragic destinies. Addressing those among his readership who comprehend this task, he implores them to become the “overcomers of your age, you healthiest and strongest men, you good Europeans!” (HH II Preface 6).

The good Europeans’ *raison d’être* also compels her to “wage war against the eighteenth century,” including Rousseau’s “return to nature” (KSA 12, 9[121]). Nietzsche stresses opposition to idealism and revolutionary zeal and emphasizes “the *health of the body*” over concern with “that of ‘the soul’: the latter being understood as a state consequent upon the former, and the former at the very least as a precondition of the health of the soul.” Fortified by the “yes-saying” veneration of life and love of fate (*amor fati*) which their supra-European outlook ramifies, their struggle to alleviate nihilism in our late-modern age would include opposing neo-liberal economic austerity, supporting immigrants and countering the *ressentiment* which the rise of far-right parties indicates, to beget a “a new caste to rule over Europe” (BGE 251). “Good Europeans that we are,” he states in a late note, “what distinguishes us above the men of fatherlands [is that, among other things]”:

We are ahead of our fellow men in possessing a *disciplina voluntatis*. All strength applied to development of strength of the will, an art that permits us to wear masks, an art of understanding beyond the affects (also to think in a “supra-European” way, at times). Preparation for becoming the legislators of the future, the masters of the earth [...]. (KSA 11, 35[9])

Nietzsche expected good Europeans to instinctively possess the self-control and consciously pursue the self-mastery necessary to revalue anti-human *décadence* values. Adaptive and variable, they strategically employ masks in practicing the art of value creation, in opposition to the “democratic idiosyncrasy” GM II 12, and to disguise themselves before life-disparaging priestly philosophers who they aim to thwart (GM III 10).

Good Europeanism comprises the hopeful piece of Nietzsche's verdict on modern life, as assessed through the lenses of Dionysian pessimism, and his proposed "strategy" (*praxis*) for overcoming the *décadence* afflicting it. Actualizing his supra-European view, good Europeans express his understanding of the relationship between historical development and action/activity, as this informs his critique of morality.<sup>32</sup> Pregnant with "that which is coming to be within us" (D 552), good Europeans are fated to express European man's highest potentials and expend themselves aestheticizing the continent to realize their quasi-cosmopolitan ideal. Compelled by instinct to create and inspired by the works of Europe's representative exemplars, they fuse art and knowledge into life-affirming meanings, a seeming unity, and a new ideal, "[t]heir 'knowing' is creating, their creating is a legislating, their will to truth is – will to power" (BGE 211).

"Discoverers of everything lawful and necessary in the world," good Europeans are "lucky strikes" who come to possess their exceptional insights both through their affliction with *décadence* and nihilism and through their remaining vitality (GS 335). Their enactments of the will to truth corresponding with their higher goal enables the metamorphosis of spirit necessary to diagnose their age. Aware of their imbrication in its malady, they "survey all the strengths and weaknesses of their nature then fit them into an artistic plan" (GS 290) that "anticipates the future [...] on a grand scale" (GS 356).<sup>33</sup> Thus they become *architects* of the future rather than mere actors of an ideal, via works that inspire prospective/nascent good Europeans to emulate their self-overcoming and advance the project of perfective themselves, which stands to revitalize the continent's cultural greatness, in turn. The "breeding [*Bildung*] of a higher humanity" is what will "make possible again that excess of life on earth from which the Dionysian state, too, must arise once again" (EH BT 4). In conditioning the possibility for and endeavoring to become "masters of the earth," good Europeans seek to aestheticize and re-naturalize Europe rather than wield political authority. Their determination symptomatizes the power they are and facilitates the revaluation of values this noble objective entails: the overcoming of Europe's *décadence* via the down-going and ultimate transfiguration of humankind ("the species man").

---

**32** For good Europeans the past lives in the present and is relevant to the future. Their supra-European outlook is the means through which they recall the distinctive *ethos* and of Europe's former periods of cultural greatness with a view to how the ennobling characteristics of each may reinvigorate Europe's its future.

**33** Cultivating the outlook of good Europeanism is one means by which free spirits give style to their characters.

A self-sacrificing, defiant rebel who is “at odds with his today: his enemy has always been the ideal of today” (BGE 212), the good European is Nietzsche’s philosophical and cultural insurgent, who resists “the stunting and levelling of European man [which] conceals our greatest danger” (GM I 12). Embracing his fate – in which “the destiny of Europe lies” – he joyfully undertakes the momentous task of recuperating humankind’s lost self-respect (GM I 12). Such a transfiguration toward the “aestheticization” of Europe requires the fulfillment of the metaphysical need which secular modernity forbids the individual and community.<sup>34</sup> Against anti-natural moral systems (TI Morality 4) and “puritanical fanatics of conscience” (BGE 10), good Europeans wage war for a life-enhancing “great politics,” by means of which they may “create a party of life, strong enough [...] to breed mankind as a whole” (KSA 13, 25[1]), including “the reorganization of marriage and procreation.”<sup>35</sup> Having opened their “hearts to all types of understanding, comprehension, [and] approval” they legislate for themselves, unable to do otherwise. Their counter-ideal to the prevailing political insanity of late modernity includes “being affirmative [... and knowing] how to make use of everything rejected by the holy madness of the priests, the sick reason of the priests” (TI Morality 6), including *secular* ascetic priests of *ressentiment*.<sup>36</sup>

Via their irrepressible artistic drives – art being “the great stimulant to life” – and the *eros* of self-affirming struggles to realize them, good European’s rouse the multitude (*Menge*) to emulate meanings they have created and transform social norms thereby. By such means they may generate a new order through which suffering and the horror of existence are given re-naturalized significance (TI Skirmishes 24).<sup>37</sup> Nietzsche expected future “immoralists” to be stirred, in turn, to experiment upon themselves, put slave morality’s “will to truth into question,”<sup>38</sup> and produce artworks that modeled the “virtues of ascending life”

---

**34** See Prange 2013, p. 170.

**35** Drochon (including citations from the KSA): 2016, pp. 168–170.

**36** Early twenty-first century secular ascetic priests of *ressentiment* extol the banalization of difference and homogenization of culture via neo-liberal globalization. This universalization of Anglo-European modernity has *imposed* mass-culture consumerism and media-driven spectacles of fulfillment worldwide. See Horkheimer and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment* (1944), and Debord’s *Society of the Spectacle* (1967).

**37** Kain maintains that Nietzsche thought “the world is essentially horrific. Joy can arise in this world, but it arises despite the horror of existence, along with it, without removing the horror or significantly reducing it.” Kain 2009, p. 13. On Nietzsche’s use of “*Menge*” see Shapiro 2016, pp. 110–115.

**38** Elbe 2003, p. 119.

(CW Epilogue). Their “intrepidity of vision” and Dionysian cheerfulness would further fortify humankind against nihilism (BT Attempt 2).

Good Europeans anticipate those future individuals “who will redeem us not only from the hitherto reigning ideal but also from that which was bound to grow out of it, the great nausea, the will to nothingness, nihilism” (GM II 24). As “political and economic affairs” are properly matters of concern for “lesser heads,” they remain agnostic about the specific institutional arrangements of such an order, so long as it facilitates life-affirming values and structures a rank order of difference conducive to the fullest flourishing of “exuberant forms of life” (D 179; TI Skirmishes 21).<sup>39</sup> Such are the means of fostering a vital culture. Consistent with the *pathos* good Europeanism commends, free spirits refrain from foreclosing the array of practices they might employ in “re-establish[ing] the *innocence* of becoming,” to leave open the forms their experiments and works of art may take (TI Errors 8).

## Bibliography

- Acampora, Christa (2013): *Contesting Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press.
- Appel, Fredrick (1999): *Nietzsche Contra Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Berry, Jessica N. (2011): *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Daigle, Christine (2015): “The Ethical Ideal of the Free Spirit in Human, All too Human.” In: *Nietzsche’s Free Spirit Philosophy*. Rebecca Bamford (ed.). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, pp. 33–48.
- Dombowsky, Don (2014): *Nietzsche and Napoleon: The Dionysian Conspiracy*. Cardiff, U. K.: University of Wales Press.
- Drochon, Hugo (2016): *Nietzsche’s Great Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Elbe, Stefan (2003): *Europe, a Nietzschean Perspective*. New York: Routledge.
- Emden, Christian J. (2008): *Friedrich Nietzsche and the Politics of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glendinning, Simon (2016): “Nietzsche’s Europe: An Experimental Anticipation of the Future.” In: *Journal of the British Society for Phenomenology* 47(3), pp. 276–291.
- Hatab, Lawrence J. (1995): *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Peru, IL: Open Court.
- Kain, Philip J. (2009): *Nietzsche and the Horror of Existence*. Lanham, MD: Lexington.
- Lampert, Lawrence (2001): *Nietzsche’s Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*. New Haven: Yale University Press.

---

<sup>39</sup> Nietzsche echoes Edmund Burke; as Shaw indicates: “Even if our reason can discover the right abstract principles, Nietzsche is still skeptical that these can exercise sufficient authority over the human psyche to ground a form of political association” (Shaw 2007, p. 144).

- Lemm Vanessa (2014): "Nietzsche's Great Politics of the Event." In: *Nietzsche and Political Thought*. Keith Ansell-Pearson (ed.). New York: Bloomsbury, pp. 179–196.
- Martin, Nicholas (1995): "'We Good Europeans': Nietzsche's New Europe in Beyond Good and Evil." In: *History of European Ideas* 20, pp. 141–144.
- Owen, David (1995): *Nietzsche, Politics and Modernity*. London: Sage.
- Parkes, Graham (1993): "Wanderers in the Shadow of Nihilism: Nietzsche's Good Europeans." In: *History of European Ideas* 16, pp. 585–590.
- Pippin, Robert B (2010): *Nietzsche, Psychology & First Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prange, Martine (2013): *Nietzsche, Wagner, Europe*. Berlin: De Gruyter.
- Reginster, Bernard (2006): *The Affirmation of Life; Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Siemens, Herman and Vasti Roodt (2008): "Introduction." In: *Nietzsche, Power and Politics*. Herman Siemens and Vasti Roodt (eds.). Berlin: De Gruyter, pp. 1–33.
- Siemens, Herman (2009): "Nietzsche's Critique of Democracy (1870–1886)." In: *Journal of Nietzsche Studies* 38 (Autumn), pp. 20–37.
- Shapiro, Gary (2016): *Nietzsche's Earth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Shaw, Tamsin (2007): *Nietzsche's Political Skepticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

---

**Part II Beyond Europe:  
Nietzsche's View from Afar**





Johann Figl

# Nietzsches ‚übereuropäisches‘ Denken – biographische und kulturelle Aspekte

**Abstract:** From a biographical point of view one can draw conclusions regarding the sources of Nietzsche’s pro-European and supra-European thinking. By such means Johann Figl reconstructs Nietzsche’s education and shows how it interfered with his contemporary’s perception. By figuring out how non-European people were seen and what was known about them in the nineteenth century, Figl can show that time-dependent aspects of culture and society influence Nietzsche’s approach and terminology. Finally, he examines Nietzsche’s crises of periodic illness and solitude as existential phenomena that affected his later (supra-)European thinking.

Wie im Untertitel angezeigt, möchte ich die Thematik des ‚übereuropäischen‘ Denkens nach den beiden Grundaspekten des Biographischen und des Kulturellen darstellen. Diese lassen sich zwar nicht streng voneinander trennen, können und sollten jedoch unterschieden werden, was ich in meinem Beitrag auch tun werde. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Aspekte ist schon im *1. Abschnitt* meiner Ausführungen gegeben, in dem ich diese Thematik innerhalb von *Nietzsches Bildungsweg* darstelle, der einerseits zweifellos durch die in der damaligen Kultur gegebenen Aspekte der Wahrnehmung außereuropäischer Völker mitbedingt ist, und andererseits zugleich zu Nietzsches Biographie gehört – es sind gewissermaßen zwei Seiten einer Medaille, nämlich eine kulturelle und eine biographische, die aber in ihrem Zusammenhang gesehen werden sollten.

Im *2. Abschnitt*, dem Hauptteil meines Beitrags, gehe ich auf die *Begriffe des ‚guten Europäers‘ und des ‚Übereuropäischen‘* ein; hier ist die kulturelle Dimension vorherrschend, näherhin die kultur-, zeit- und gesellschaftsbedingten Aspekte von Nietzsches Zugangsweise und Terminologie.

Im *3. Abschnitt* möchte ich aufzeigen, dass Nietzsches Sichtweise des Europäischen und Übereuropäischen mit einer *existenziellen Entwicklung* korrespondiert, somit einen *biographischen Kontext* in einem engeren Sinn hat.

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-015>

# 1 Wahrnehmung außereuropäischer Kulturen im Bildungskanon des 19. Jahrhunderts – Leitlinien in Nietzsches Bildungsweg

Die Wahrnehmung außereuropäischer Kulturen um die Mitte des 19. Jahrhunderts spiegelt sich zu einem gewissen Teil in den Inhalten schulischer Ausbildung. Eine Analyse von Nietzsches Aufzeichnungen aus der Schul- und Studienzeit zeigt, dass er in seinem Bildungsweg *sowohl eurozentrischen* als auch – besonders im Universitätsstudium – *transnationalen, ja, universalen Positionen* begegnet ist, und später in seinen eigenen Vorlesungen eine den europäischen Kulturraum überschreitende *Integration* von verschiedenen Völkern angenommen hat. Dies soll an einigen Punkten vor Augen gestellt werden.

## 1.1 Weltbezug und Eurozentrik in Nietzsches gymnasialer Ausbildung

Nietzsches Bildungsweg an den beiden Gymnasien Naumburg und Schulpforta war noch wesentlich durch die Reformen Humboldts mit ihrer neuhumanistischen Intention und universellen Ausrichtung geprägt. Deshalb wurde trotz grundlegender Orientierung an der Antike indirekt auch die Öffnung zu außereuropäischen Kulturen insbesondere dadurch gefördert, dass sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer stärker die Kenntnis der Verwandtschaft der klassischen Sprachen Latein und Griechisch mit jenen außereuropäischen Kulturen, besonders der indischen (Sanskrit und Pāli) und persischen (Avestisch), durchgesetzt hatte. Wesentlich war hier die *generelle philologische* Ausrichtung: im *Medium der Sprache* sollte die antike Welt erschlossen werden.

Neben den Sprachen waren naturgemäß die Fächer *Geographie und Geschichte*, die damals eng zusammengehörten, für die Kenntnis außereuropäischer Völker wichtig. Exemplarisch sei auf einige Schulbücher, die in Nietzsches Unterricht nachweislich verwendet wurden, hingewiesen. Freilich zeigt deren Analyse, dass gerade das humanistische Ziel, das ja einen tendenziell universalen Charakter hat, durch massive Vorurteile aus europäischer Perspektive konterkariert wurde. Es ist also die wichtige Differenzierung zwischen *Kenntnis* und *Wertung* der Kulturen, die vermittelt werden, zu beachten.

### 1.1.1 „Europäisch und Nicht-Europäisch sind Gegensätze...“

Das Unterrichtsfach *Geographie* hatte – als *Erdkunde* – die Aufgabe, grundlegende Informationen über den Globus zu vermitteln. Hier war der wohl prominenteste Ort, um ‚andere‘ Kulturen der *Gegenwart* kennen zu lernen; es war ein weiter Horizont, der eröffnet wurde, wenngleich die Enge der Urteile über ferne Länder diese Weite grundlegend einschränkte, denn es herrschte eine stark *eurozentrische* Sicht vor.

Eines der *Geographie-Schulbücher*, das im Unterricht Nietzsches in Naumburg verwendet wurde, und aus dem Nietzsche auch exzerpierte, hatte den Titel *„Anfangsgründe der Erd-, Völker- und Staatenkunde“*, und es stammte von *Albrecht von Roon* (erstmal erschienen 1834; 11., berichtigte Auflage 1860), der später preussischer Feldmarschall und Kriegsminister wurde.

Der *eurozentrische* Aspekt der Ausführungen in *von Roons* Lehrbuch zeigt sich recht deutlich im Abschnitt über Europa. Lebensweise und ökonomische Entwicklung hätten dahin geführt, dass „die geistige Entwicklung der Europäer der aller anderen Völker der Erde überlegen“ sei, und es kommt zu der in ihrem *undifferenzierten Eurozentrismus* kaum überbietbaren Aussage: „*Europäisch* und *Nicht-Europäisch* sind Gegensätze geworden, wie Gebildet und Roh“; es wird noch hinzugefügt, dass infolge dieses Verhältnisses der kleinste Erdteil die Welt beherrsche (von Roon 1860, S. 21; vgl. dazu näher Figl 2007a, S. 42ff.). Zu *von Roon* bzw. im Anschluss an dessen Darstellung im Unterricht finden sich einige Mitschriften bei Nietzsche,<sup>1</sup> z. B. ein Überblick über die Kontinente, über „die alte Welt, zu welcher Europa Asien Afrika geh[r]ören, und die neue Welt, zu welcher Amerika und Australien“ zu zählen sind (NL Anfang 1852-1855, KGW I/1, S. 324: 1 A[13]; vgl. von Roon 1860, S. 6). Die geographische Abgrenzung Asiens sowie der Zusammenhang mit Europa und Afrika werden im Unterricht näher geschildert: „As[ien] hängt mit Europa zusammen. [...] Mit Afrika steht es durch die Landenge von Suez in Verbind[ung] [...]“ (KGW I/1, S. 326: 1 A[16]) – der Suez-Kanal wurde erst 1859 in Angriff genommen.

In Entsprechung zu der eurozentrischen Sicht gibt es in einem anderen Lehrbuch, nämlich demjenigen von *Friedrich Voigt* (Voigt 1842), auch hinsichtlich der Religionen in außereuropäischen Kulturräumen Urteile der Geringschätzung, die z. T. auf mangelnder Kenntnis in der damaligen Zeit beruhen. Es werden z. B. *monotheistische* und *polytheistische Religionen* entgegengesetzt. Unter Letzteren versteht er

---

1 Zu NL Anfang 1852-1855, KGW I/1, S. 324: 1 A[14]; vgl. von Roon 1860, S. 14 f.

Verehrer *mehrerer* Götter (Götzen), *Heiden*, die entweder die Gestirne und das Feuer [damit ist der Zoroastrismus gemeint; J. F.] [...] oder endlich selbst gemachte Bilder göttlich verehren. Besonders durch die *brahmanische* und *buddhaistische* Religion zu merken (Voigt 1842, S. 53).

Man kannte diese Religionen nur sehr äußerlich, aber immerhin wurden sie in Lehrbüchern für den Unterricht erwähnt. Insgesamt wird dadurch ein auf Europa und das Christentum zentriertes Bild außereuropäischer Religionen und Kulturen vermittelt, das von der Überlegenheit der europäischen Kultur und christlichen Religion ausgeht.

### 1.1.2 Die Darstellung orientalischer Völker im Geschichtsunterricht

Im Unterricht des mit Geographie eng zusammenhängenden Faches *Geschichte* gibt es etwas ausführlichere Informationen über nichtchristliche Religionen und außereuropäische Völker. *Theodor Bernhard Welters*, *Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien und höhere Bürgerschulen* (Welter 1854), das sich in Nietzsches persönlicher Bibliothek befindet, war für seine Kenntnis orientalischer Völker, insbesondere auch der Perser und deren auf Zarathustra zurückgehende Religion sehr relevant, denn darin hat er wahrscheinlich das erste Mal von diesem persischen Religionsstifter gelesen. In diesem Schulbuch findet sich an sich eine relativ positive Sicht Asiens: Im Hintergrund dieser Wertung steht die biblisch inspirierte Auffassung, dass Asien der Ort des Paradieses und „die Wiege der ganzen Menschheit“ war (Welter 1854, S. 16). Die Hochschätzung Asiens steht jedoch in eigenartigem Kontrast zu der Annahme (die der oben erwähnten *von Roons* ähnlich ist), dass Europa „für die Entwicklung und Bildung der Menschheit mehr getan [hat] als alle übrigen Erdtheile zusammen“ (Welter 1854, S. 11). Doch unabhängig von solchen Auffassungen war der Orient auch aufgrund der in griechischen Quellen überlieferten Historiographie (z. B. *Herodot*, *Xenophon*) grundlegender Teil des Geschichtsunterrichts.<sup>2</sup>

### 1.1.3 Orientalistische Interessen an der Landesschule Pforta

Im vorliegenden Zusammenhang ist von Interesse, dass in der *Bibliothek des Gymnasiums in Schulpforta* eine eigene Abteilung *Orientalia* anzutreffen ist. Unter ‚Orientalismus‘ verstand man zu Beginn des 19. Jahrhunderts, als dieser Begriff

---

<sup>2</sup> Vgl. Müller 1997, S. 54 ff.

eine lexikalische Verbreitung fand, „zunächst das Studium des gesamten, des Nahen und Fernen Ostens“ (Endreß 1982, S. 20 f.).<sup>3</sup> Das Bestandsverzeichnis aus dem 19. Jahrhundert umfasst eine zwar nicht sehr große, aber doch beachtliche Anzahl von ausgewählten Werken zu orientalischen Sprachen und Kulturen und frühe Veröffentlichungen zum Islam vom 17. bis zum 19. Jahrhundert (z. B. Hinkelmann 1694; Wolf 1848; ebenso die frühe Schrift: Hyde 1700). Als Beispiel sei ein Buch erwähnt, aus dem Nietzsche in Schulpforta wahrscheinlich exzerpiert hat, jedenfalls liegt eine Nachschrift davon in seinen Manuskripten vor.

In dieser Nachschrift bzw. diesem Exzerpt nennt er als Literatur ausdrücklich „Washington Irving, Muhammad’s Leben“ (GSA 71/218: MP V 8, S. 28). Ein Exemplar dieser Ausgabe von 1850, auf die sich Nietzsche bezieht, befindet sich denn auch in der Bibliothek von Schulpforta. Nietzsche notiert über Mohammed: „Sein Leben sittenstreng u. einfach. Man kann nicht sagen, daß er ein Betrüger sei“ (GSA 71/218: MP V 8, S. 28). Darin zeigt sich eine Revision allgemein verbreiteter Urteile der damaligen Zeit über den Stifter dieser großen Religion, insbesondere des Vorwurfs, dass er ein „Betrüger“ gewesen sei, auch wenn er unmittelbar danach über Mohammed sagt: „Ueberreizte Einbildung. Ueberspannter Mensch“ (GSA 71/218: MP V 8, S. 28).

Es sei ferner erwähnt, dass Nietzsche schon als Gymnasiast germanische Epen (wie die *Nibelungen*) mit indischen, nämlich *Mahābhārata* und *Rāmāyaṇa* vergleicht, und Sanskrit-Vokabeln notiert (z. B. *aham* – *ahamkara* – *ich/ Ichheit*) (Figl 2007a, S. 121, 124 ff.), und im Laufe seines *Universitätsstudiums* wird in einigen Philologie-Vorlesungen an vielen Beispielen der Zusammenhang der indogermanischen Sprachen aufgezeigt.

## 1.2 Universitätsstudium

### 1.2.1 Verbindung von Okzident und Orient

Hinweise auf Verbindungslinien zwischen der europäischen Kultur und anderen Kulturen sowie Religionen hat Nietzsche schon in den wenigen theologischen und philosophischen Vorlesungen, die er in Bonn besucht hat, kennenlernen können, und zugleich auch die Begrifflichkeit des Universalen und Globalen. Denn in der Antike führten die Entwicklungen der hellenistischen Zeit schließlich zu einem Kosmopolitismus, der die Grenzen zwischen Orient und Okzident überwunden

---

<sup>3</sup> Zum Eurozentrismus und der daraus resultierenden Problematik des Begriffs ‚Orient‘ im 19. Jahrhundert vgl. grundlegend Said 1978.

hat. So wird in der ‚Kirchengeschichte‘-Vorlesung von W. L. Krafft – Nietzsches Kollegnachschrift ist erhalten – auf die „Alexander[feld]züge“ hingewiesen, und gesagt, dass dadurch „die Schranke zwisch[en] Orient u. Occident gefallen“ sei (NL 1864/65; GSA 71/36, C I 2, S. 5; vgl. dazu Figl 2007a, S. 166 f.).

Der Bezug zwischen Okzident und Orient spiegelt sich in ambivalenter Weise in der Kollegnachschrift ‚Allgemeine Geschichte der Philosophie‘ von Carl Scharschmidt, einem ehemaligen Pfortenser Schüler, mit dem Nietzsche in Bonn auch persönliche Kontakte hatte. Denn bei ihm findet sich zugleich eine Einbeziehung und Ausgrenzung der ‚orientalischen‘ Philosophie in die bzw. aus der Philosophiegeschichte. Außer Grundlehren des ‚Hinduismus‘ bzw. der Hindu-Traditionen werden kurze Informationen zum Buddhismus gegeben, welche die zeitgenössische Sicht dieser Religion zeigen: „Im Buddhismus ist er [vermutlich zu beziehen auf: pantheistischer Grundcharakter; J. F.] noch tiefer in den pantheist[ischen] Nihilismus versunken. Nirwana ist das Ziel, Vernichtung“ (NL 1865; GSA 71/42, C II 2, S. 6). Darin spiegelt sich Schopenhauers Sicht dieser Religion.

### 1.2.2 Vergleichende Philologie – ein Weg zum Transnationalen

Am wichtigsten jedoch war für Nietzsche das Philologiestudium, das er in Leipzig fortgesetzt und abgeschlossen hat. Die an dieser Universität gelehrte Vergleichende Philologie vermittelte ein *transnationales* Verständnis der Sprachen. Max Müller, der als Gründer der Religionswissenschaft gilt, gibt in einer 1870 gehaltenen Vorlesung in London (Müller 1874) über die Situation der philologischen Vorlesungen an der Universität Leipzig, wo er selbst sein Studium abgeschlossen hat, folgenden interessanten Bericht:

Als ich vor einigen Jahren in Deutschland reiste, fand ich, dass fast Alle, welche classische Philologie studirten, die Vorlesungen über vergleichende Philologie besuchten. In Leipzig fand ich über 100 Studenten im Auditorium des Professor Curtius [...]. (Müller 1874, S. 3)<sup>4</sup>

Die Sprachvergleiche war somit in den Jahren besonders wichtig geworden, als Nietzsche studierte, wie auch seine Collegmitschriften der Vorlesungen von Georg Curtius zeigen. Dieser wichtige Vertreter der vergleichenden Philologie sagte in seiner Antrittsvorlesung:

„Die Entdeckung des indogermanischen Sprachstammes allein ist eine Thatsache von unendlicher Wichtigkeit auch für den classischen Philologen“ (Curtius 1862, S. 9). Die „nationalen“ Sprachen sind so von ihrem Sprachstamm, von der Sprachfamilie her zu verstehen, also von einer „unendlich viel älteren“ Zeit her. Daher gilt: „Eine jede Sprache ist ihrer Grundlage nach etwas *transna-*

<sup>4</sup> In den siebziger Jahren wuchs die Anzahl der Hörer von Curtius' Vorlesung sogar auf 200 bis 300 an: Es ist Georg Curtius, nicht Ernst, der Archäologe, gemeint; vgl. Curtius G. (1903).

tionales und eben deshalb von dem Standpunkte des Philologen allein nicht völlig zu begreifendes“ (Curtius 1862, S. 9).

Dieses ‚Transnationale‘ ist vor den einzelnen Kulturen anzutreffen – es ist die „indogermanische Periode“, wie Curtius sie nennt. Die Einsichten der komparativen Sprachwissenschaft führen Curtius zu einer Relativierung und Kritik des Nationalismus. Sein Resümee lautet: „Und wahrlich mit der strengen Abgeschlossenheit der Nationen ist es doch auch nicht getan“ (Curtius 1849, S. 28f.). Ihm geht es vielmehr um die friedliche Gemeinschaft und das Zusammenleben von verschiedenen Völkern, denn es komme „wahrlich nicht bloß darauf an national, es kommt auch wesentlich darauf an human zu sein“ (Curtius 1849, S. 28f.).

Diese Transposition von philologischen Erkenntnissen ins Allgemeinen steht wohl in der Linie des Humboldt’schen Neuhumanismus. Nietzsche selbst hat jedoch einen anderen Weg bei der Weiterführung der komparativen Sprachwissenschaft beschritten, wobei er ethnologische Kenntnisse mitberücksichtigt hat.

## 2 „Europäisch und über-europäisch“ – eine kontextuelle Interpretation

### 2.1 Nietzsches ethnologisch-integrative Weiterführung der indoeuropäischen Sprachvergleichung

Auch für Nietzsche ist, bei aller partiellen Kritik, die er gelegentlich zum Ausdruck bringt, die erwähnte indoeuropäische Sprachvergleichung ein grundlegendes Faktum. Aber er führt die Philologie mit ethnologischen Vergleichen noch weiter, über den europäischen und indischen Raum hinausgehend. Als Beispiel für diese Vorgangsweise sei nur auf seine religionswissenschaftliche Vorlesung ‚*Der Gottesdienst der Griechen*‘ hingewiesen.<sup>5</sup>

Als Resümee seiner Überlegungen dazu hält er fest, dass die vorhandene „Religion, auf welche die indogerman. Wanderstämme“ gestoßen seien, etwas „Vorgermanisches, Vorslavisches, Vorgriechisches“ gewesen sei (KGW II/5, S. 396). Die große Leistung der frühen griechischen Kultur sei es gewesen, die vorhellenischen und außereuropäischen, insbesondere die orientalischen Elemente, in einer neuen Synthese zu integrieren. Die „glänzendste Seite“ der Griechen sei „die Aneignung u. Überwindung des Fremden; sie sind von Anfang an durch eine

---

<sup>5</sup> Dies habe ich an anderer Stelle ausführlich dargelegt: vgl. Figl 2007a, S. 245 ff.



fremde Culturwelt ganz allseitig u. gleichmäßig angeregt worden“; sie waren der „Einwirkung des Orients“ ausgesetzt (KGW II/5, S. 377).

Insgesamt kommt es in dieser Deutung zu einer Relativierung der Einmaligkeit und Besonderheit des Griechentums, indem aufgezeigt wird, dass es vor- und nichthellenische Elemente integriert hat, so dass nicht nur die Verbindung mit den anderen indoeuropäischen Völkern (besonders mit indischen Traditionen), sondern auch mit solchen, die außerhalb der indogermanischen Sprachfamilie stehen, wie der semitischen, gegeben sei. In diesem Prozess der Integration von Elementen verschiedener Kulturen erblickt Nietzsche – wie er sagt – den „Anfang der europäischen Seele“, die im Prinzip eine „übereuropäische“ ist, wie er später sagen wird (KGW VII/3, S. 416: 41[7]).<sup>6</sup> Zudem vermag dieses pluralistische Kulturmodell die Integration verschiedener ethnischer Traditionen plausibel erscheinen lassen.

In *Menschliches, Allzumenschliches* nimmt Nietzsche solche Motive und Methoden der Philologie im Interesse seiner philosophischen Analyse und Kritik des Nationalstaates auf, die in engem Zusammenhang mit der Idee des ‚guten Europäers‘ stehen.

## 2.2 Der „gute Europäer“

### 2.2.1 Nietzsches philosophische Transformation philologischer Methodik in *Menschliches, Allzumenschliches*

Im Herbst 1886 hat Nietzsche in einem Konzept, vermutlich von Titel-Überschriften, auch die Formulierung „Europäisch und über-europäisch“ (KGW VIII/1, S. 79: 2[36]) am Schluss angeführt. Damit sind zwei Themenbereiche, die ihn im vorausgegangenen Jahrzehnt seit den Vorbereitungsarbeiten für *Menschliches, Allzumenschliches* und in diesem Werk selbst wiederholt beschäftigt haben, zusammengefügt. Sie gehören auch eng zusammen, wie im Folgenden aufzuzeigen ist. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass Nietzsche für das angezeigte offene europäische Denken zuerst den Ausdruck ‚der gute Europäer‘ verwendet, der darum auch als Erstes interpretiert werden soll.

In dem Werk *Menschliches, Allzumenschliches*, dessen erster Band im Jahr 1878 erscheint, sind einige philologische Erkenntnisse Ausgangspunkt für philosophische Konsequenzen geworden, und Nietzsche hat in diesem Werk z. B. sogar direkt einige Ausführungen seiner Gottesdienst-Vorlesung übernommen,

---

<sup>6</sup> Siehe unten, Punkt 2.3.1.

die er in den Jahren zuvor zweimal gehalten hatte (Figl 2007a, S. 292ff.). Dies zeigt in aller Deutlichkeit das ‚historische‘ und ‚komparative‘ Philosophieren, das in diesem Werk weithin anzutreffen ist.

In diesem Buch verwendete er bekanntlich auch erstmals den Ausdruck des ‚guten Europäers‘. Auch im Zusammenhang mit diesem Ausdruck lässt sich eine Brücke zu den früheren philologischen Vorlesungen schlagen, besonders zu dem Anliegen einer *pluralen* und zugleich *integrativen* Sicht des Anfangs der griechischen Kultur, die Nietzsche in seiner ethnologisch orientierten Weiterführung der indoeuropäischen Sprachvergleichung aufzuzeigen bemüht ist,<sup>7</sup> und die auch sein Verständnis des Europäischen und Übereuropäischen mitbestimmen.

### 2.2.2 ‚Guter Europäer‘ und ‚freier Geist‘ im „Zeitalter der Vergleichung“

Nietzsche hat die neue geschichtliche Situation im 19. Jahrhundert, in der sich der Mensch der europäischen Kultur nun befinde, grundlegend bedacht. Diese Situation ist gekennzeichnet durch die Wahrnehmung der *Pluralität verschiedener Kulturen und Religionen*. Bei meiner Interpretation des Ausdrucks ‚der gute Europäer‘ möchte ich von dem Aphorismus ‚*Zeitalter der Vergleichung*‘ ausgehen, in dem in äußerst präziser Weise schon die Konsequenzen des komparativen Verstehens sowohl für *das Individuum* als auch *die Gesellschaft* zum Ausdruck kommen:

Für wen giebt es jetzt noch einen strengeren Zwang, an seinen Ort sich und seine Nachkommen anzubinden? Für wen giebt es überhaupt noch etwas streng Bindendes? [...] Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können [...] Es ist das Zeitalter der Vergleichung! Das ist sein Stolz, – aber billigerweise auch sein Leiden. Fürchten wir uns vor diesem Leiden nicht! (MA I 23; KGW IV/2, S. 40).

Diese komparativen Möglichkeiten, welche die kulturelle Situation hervorbringt, haben zunächst *individuelle* Auswirkungen: *der Einzelne* kann verschiedene Kulturen (und Religionen) neben- und wohl auch nacheinander selbst durchleben. Er gewinnt gewissermaßen eine innere Pluralität, eine Vielheit der Identifikationsmöglichkeiten. Dies ist ein Gewinn, da viele Perspektiven ermöglicht werden, aber auch ein Leiden, weil starke Bindungen generell, und im Speziellen an Heimat und Herkunft sowie an Überzeugungen verloren gehen. Es ist also ein Verlust an Bindungen, mit dem diese innere Vielfalt und Disponibilität erkauf wird. Dies ist

---

7 Vgl. dazu die Ausführungen in Punkt 2.1. und 2.3.1.

eine existenzielle Realisierung des theoretisch-wissenschaftlichen Vergleichens. Denn wer verschiedene Kulturen vergleicht, muss gewissermaßen außerhalb von jeder stehen, um objektiv urteilen zu können – das heißt sich selbst mental in einem Ort des ‚Dazwischen‘ oder ‚Darüber‘ befinden, aber nicht ‚darinnen‘. Dieser Mensch hat sich dabei von nur einer einzigen Weltsicht befreit, und als ‚freier Geist‘ ist er ein Denker des Vielfältigen, des Pluralen, des Perspektivischen, vor allem aber auch des ‚Ungebundenen‘.

Dieses vielfältige, offene, vergleichende Denken versteht sich im Gegensatz zu Bindungen, wobei Nietzsche insbesondere die Bindung an das Nationale der Kritik unterzieht; für ihn ist das – wie er sagt – „immer noch mehr national werden können“ die „Krankheit dieses Jahrhunderts“, und jener, der sie vermehrt, ist „ein Feind der guten Europäer, ein Feind der freien Geister“ (MA II 87; KGW IV/3, S. 231). Hier wird deutlich, dass der ‚gute Europäer‘ dasselbe Anliegen verfolgt wie der ‚freie Geist‘ – er ist also Repräsentant jenes Denkens, das als eine Grundidee von ‚*Menschliches, Allzumenschliches*‘ verstanden werden kann, die schon im Untertitel ‚*Ein Buch für freie Geister*‘ zum Ausdruck gebracht wurde. Nietzsche hatte in einer Vorstufe zum später hinzugefügten Vorwort zur Neuausgabe von 1886 ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es die „guten Europäer und freien Geister“ waren, „denen dies Buch von Anfang an geweiht war“ (KGW IV/4, S. 162).

Und im veröffentlichten Text erwartet Nietzsche, dass es unter den „Söhnen Europas von Morgen und Uebermorgen“ einmal freie Geister geben könnte (MA I Vorrede; KGW IV/2, S. 9).

Dieses im Prinzip durch die freigeistige Intention charakterisierte Denken in *Menschliches, Allzumenschliches* hat somit nicht nur *individuelle Auswirkungen*, sondern auch *kollektive*: wie im Erleben des Individuums kann in der Gesellschaft, in einem Volk, in den Völkern Europas ebenfalls eine Pluralität wahrgenommen werden: Nietzsche verwendet hier den problematischen Ausdruck der „Mischrasse“ des europäischen Menschen, die – wie er meint – durch „Verschmelzung der Nationen“ entstehen müsse. Im Zusammenhang damit kommt er auch zu neuen Wertungen, die sich von herkömmlichen Urteilen und Verurteilungen befreien. Im Blick auf die Zukunft Europas und der Vorbereitung einer Völker-Verbindung gelangt er zu einer veränderten, vielfach positiveren Beurteilung sowohl des transkulturellen Fremden als auch des in der eigenen Kultur als ‚fremd‘ Wahrgenommenen, wie insbesondere des Judentums.

## 2.2.3 Der ‚gute Europäer‘ und das neue Verständnis des Judentums

### 2.2.3.1 Integration statt politischer Diskriminierung

Im Gegensatz zu der ambivalenten Sicht des Judentums zur Zeit seines Näheverhältnisses zu Richard Wagner<sup>8</sup> kommt Nietzsche infolge der durch *Menschliches, Allzumenschliches* initiierten kulturkritischen Intention zu einer affirmativen Beurteilung des Judentums. Im achten „Hauptstück“ von *Menschliches, Allzumenschliches*, das überschrieben ist mit „Ein Blick auf den Staat“, findet sich der einschlägige Aphorismus 475 mit dem Titel „Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen“ (KGW IV/2, S. 319 – 321). Darin fordert er, nachdem man die Dynamik des problematischen und forcierten Nationalismus erkannt habe, dass man „sich nur ungescheut als guten Europäer ausgeben und durch die That an der Verschmelzung der Nationen arbeiten [soll]“ (KGW IV/2, S. 319). Im Zusammenhang damit führt er in seiner kulturgeschichtlichen Diagnose „das ganze Problem der Juden“ innerhalb der nationalen Staaten darauf zurück, dass „ihr in langer Leidenschule von Geschlecht zu Geschlecht angehäuften Geist- und Willens-Capital, in einem neid- und hasserweckenden Maasse zum Uebergewicht kommen muss“, so dass „die literarische Unart fast in allen jetzigen Nationen überhand nimmt [...] die Juden als Sündenböcke aller möglichen öffentlichen und inneren Uebelstände zur Schlachtbank zu führen“ (KGW IV/2, S. 320). Hier wird eine Analyse derjenigen Projektionen gegeben, die dem Antisemitismus zu Grunde liegen, den Nietzsche zu seiner Zeit feststellen musste.

Die in *Menschliches, Allzumenschliches* erarbeitete Position vertritt er in ähnlicher Weise auch in *Morgenröte* im Aphorismus 205, der überschrieben ist mit „Vom Volke Israel“ (KGW V/1, S. 180-183). Die Juden sind für ihn „ein Volk, welches am Leben hing und hängt, gleich den Griechen und mehr als die Griechen“ (M 72; KGW V/1, S. 66). Hier wird das Judentum dem Griechentum, das Ziel der Philosophie Nietzsches und Ausgangspunkt seines „übereuropäischen“ Denkens ist, gleichgestellt, ja sogar übergeordnet. Ähnlich entschieden wendet er sich später in *Jenseits von Gut und Böse* gegen die „Antisemiterei“ (JGB 251; KGW VI 2, S. 201), und schreibt darüber, „was Europa den Juden verdankt“ (JGB 250; KGW VI 2, S. 200).

In der Deutung der vielfachen Vermischung der Völker und deren vielfältiger Begegnung und Synthese hat Nietzsche auch Grunderkenntnisse der komparativen Philologie herangezogen, so z. B. bei der Interpretation des deutschen Volkes, in dem vielleicht sogar ein „Übergewicht des vor-arischen Elementes“ gegeben sei (JGB 244; KGW VI /2, S. 192). Diese Akzentsetzung hat zu einer Zeit, in der in den

<sup>8</sup> Vgl. Figl 2008, bes. S. 179 ff.

wachsenden antisemitischen Tendenzen das Arische dem Semitischen entgegengesetzt wurde (was in der Entstehungszeit der Vergleichenden Sprachwissenschaft ursprünglich nicht der Fall gewesen ist), eine große Bedeutung (vgl. JGB 256; KGW VI/ 2, S. 209 ff.). Diese Ausführungen gehören zum „Hauptstück“ von ‚*Völker und Vaterländer*‘, in dem er den „Prozess des werdenden Europäers“ als „Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch“ beschreibt (JGB 242; KGW VI/ 2, S. 190), und wiederholt von dem „guten Europäer“ spricht (vgl. z. B. JGB 241 und JGB 243; KGW VI/ 2, S. 188 ff.). Und Mitte der 1880er Jahre notiert er im Anschluss an Titel-Entwürfe, unter denen auch „Jenseits von Gut und Böse“ angeführt wird: „Das Über-Nationale, der gute Europäer“ (KGW VII/2, S. 227: 26[297]).

Im Prinzip können solche Intentionen dahingehend zusammengefasst werden, dass dieser neue Horizont geistiger Befreiung zu einem Europa der Zukunft führen kann, in dem die Grenzen der Nationen in Richtung einer übergreifenden Pluralität überschritten werden. Diese Tendenzen haben sich deutlich in *Menschliches, Allzumenschliches* gezeigt, da er schon dort den Ausdruck „der gute Europäer“ fast jedes Mal in Zusammenhang mit der Kritik des Nationalstaates verwendete (vgl. v. a. MA I 475; KGW IV/2, S. 319-321 und MA II 87; KGW IV/3, S. 230 f.).

## 2.3 „übereuropäisch‘ denken“

### 2.3.1 Ein graduelles Weiterschreiten – zum „Anfang“

In einer der Notizen aus dem Jahr 1885 skizziert Nietzsche unter dem Titel-Entwurf ‚*Die Starken und die Schwachen*‘ als Untertitel: „Gedanken und Gedankenstriche eines guten Europäers“ (KGW VII/3, S. 233: 35[8]). In dem unmittelbar darauffolgenden Textstück nennt er einige Merkmale der ‚*guten Europäer*‘ im Unterschied zu „den Menschen der Vaterländer“, worauf hier nicht im Einzelnen inhaltlich eingegangen werden kann. Nur auf einen Ausdruck in diesem Text-Zusammenhang sei ausdrücklich hingewiesen, den Nietzsche in Klammern hinzufügt: „auch ‚übereuropäisch‘ denken zeitweilig“ (KGW VII/3, S. 234: 35[9]). Diese Notiz zeigt nämlich, dass für Nietzsche die Formulierungen von ‚guten Europäer‘ und der Ausdruck ‚übereuropäisch‘ eng zusammengehören.<sup>9</sup>

Auf diese Formulierung hat Marco Brusotti in einem wichtigen Beitrag hingewiesen und sie interpretiert (Brusotti 2004). Bei meinen Überlegungen zum

<sup>9</sup> Vgl. auch: „Europäisch und über-europäisch“ (KGW VIII/1, S. 79: 2[36]).

Ausdruck ‚übereuropäisch‘ gehe ich von dem in letzter Zeit relativ häufig zitierten Postulat Nietzsches aus, das er ebenfalls 1885 ausgesprochen hat:

[...] Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich griechischer – denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthesis alles Morgenländischen und eben damit der Anfang der europäischen Seele, die Entdeckung unserer „neuen Welt“ [...] (KGW VII/3, S. 416: 41[7]).

Bevor ich diese Aussagen inhaltlich interpretiere, möchte ich deren sprachlogisch formale Struktur skizzieren, die auch in weiteren Texteinheiten dieses Arbeitsheftes anzutreffen ist. Die *sprachlich-formale Struktur* der zentralen Begriffe in diesen Fragmenten ist durch drei Aspekte gekennzeichnet: *erstens* ist es ein gradueller, *schrittweiser* Prozess, eine *prozedurale* Vorgangsweise, der bzw. die zu einer Dynamik des Weitergehens und des Umfänglicher-Werdens führt; *zweitens* geschieht dies entweder durch die *komparative* Steigerung (z. B. in Richtung eines immer größeren, umfassenderen Horizonts), wodurch *drittens* die *transzendierende* Intention gegeben ist, die das Komparatische nochmals überschreitet; also: 1. Prozedural: *Schritt vor Schritt* – 2. komparativisch: *europäischer* – 3. transzendierend: *übereuropäischer*.

*Begriffslogisch* gesehen ist es eine Ausweitung des *Umfanges*: das Nationale wird überschritten und führt zunächst zum Übernationalen, dem Europäischen; dessen Überschreitung führt zur Hereinnahme des Über-Europäischen, in diesem Fall des Orientalischen, was einer Verbindung von Okzident und Orient gleichkommt. Diese sei schon in der griechischen Kultur in einer gewissen Weise der Fall gewesen, wie Nietzsche in der erwähnten Vorlesung über den ‚Gottesdienst der Griechen‘ annimmt. Und wenn das Griechische komparativ auf seine Ursprünge hin überschritten wird, dann zeigt sich, dass in ihm die Integration des Nicht-Griechischen, zu dem auch das Morgenländische gehört, gegeben ist – am Beginn der europäischen „Seele“ steht somit eine Nationen, Kulturen und Kontinente integrierende Mentalität; diese Welt gelte es „neu“ zu entdecken – es ist die griechische Welt, die jedoch als Synthese gesehen wird, in der vor- und nicht-griechische, okzidentale und orientalische Elemente integriert sind.

Dieses neue, vom griechischen Ursprung her postulierte Denken Nietzsches und der darin angenommenen Integration verschiedener Kulturen hat mehrere Aspekte, von denen hier zwei Dimensionen hervorgehoben werden sollen, nämlich einerseits die *allgemein-philosophische*, die von Nietzsche primär in ihrer Zukunftsbedeutung hervorgehoben wurde, ohne sie im Einzelnen ausgearbeitet zu haben, und andererseits eine *existenziell-individuelle*. Beide sollen nun anhand von einschlägigen Texten, die aus dem Umkreis des oben angeführten Postulats

Nietzsches „Schritt vor Schritt umfänglicher werden [...]“ stammen, näher interpretiert werden.

## 2.3.2 Inhalt der anfänglichen Philosophie der Griechen

### 2.3.2.1 Dionysische Weltbejahung

Zu Beginn der Texteinheit, in der Nietzsche das genannte Postulat, nämlich zum „Anfang der europäischen Seele“ zurückzukehren, aufstellt, spricht er zugleich klar aus, was konkret am Beginn des griechisch-europäischen Weges gestanden ist, und das es wieder zu erreichen gelte: „Als der griechische Leib und die griechische Seele ‚blühte‘, und nicht etwa in Zuständen krankhafter Überschwänglichkeit und Tollheit, entstand jenes geheimnißreiche Symbol der höchsten bisher auf Erden erreichten Welt-Bejahung und Daseins-Verklärung“, nämlich „Dionysos“ (KGW VII/3, S. 415: 41[7]), denn es geht ihm um „eine Art Vergöttlichung des Leibes“ (KGW VII/3, S. 414: 41[6]). Nietzsche zielt somit keine bloß theoretische Einsicht in der Frühzeit Griechenlands an, sondern eine solche, die die Erfahrung des Leiblichen miteinschließt.

Besonders wichtig aber scheint zu sein, dass er in diesem Entwurf von 1885 sagt, dass der „Gott Dionysos“, den er hier als „sehr freien Geist“ und Philosophen charakterisiert (vgl. dazu JGB 295; KGW VI/2, S. 248), ihm vorausgegangen ist, wodurch der Bezug zum ‚freien Geist‘ in *Menschliches, Allzumenschliches* zum Ausdruck kommt. Er schreibt: „Gewisslich gieng der genannte Gott bei dergleichen Zwiegesprächen weiter, sehr viel weiter, und war immer um viele Schritt mir voraus...“ (JGB 295; KGW VI/2, S. 248). In dieser dichterisch-philosophischen Redeweise wird Dionysos zu jenem, der ihm den Weg des Weit- und Weitergehens zeigt und der zugleich auch das Ziel dieses Weges ist – eines Weges zurück zum Anfang der europäischen Kultur, der zugleich Grundlage der Philosophie der Zukunft ist, wie Nietzsche es wiederholt im Zusammenhang mit der Formulierung ‚europäisch und übereuropäisch‘ ausspricht.

### 2.3.2.2 Ziel der Philosophie Europas – heimisch werden in der griechischen Welt

Es ist interessant zu sehen, dass Nietzsche auch die deutsche Philosophie in ihren großen Repräsentanten wie Leibniz, Kant, Hegel und Schopenhauer dorthin unterwegs sieht, wie er in einer anderen Texteinheit dieses Heftes schreibt. Er schildert diesen Weg als die Suche nach ‚Heimat‘: die deutsche Philosophie sei

die gründlichste Art Romantik und Heimweh, die es bisher gab: das Verlangen nach dem Besten, was jemals war. Man ist nirgends mehr heimisch, man verlangt zuletzt nach dem zurück, wo man irgendwie heimisch sein kann, weil man dort allein heimisch sein möchte: und das ist die griechische Welt! (KGW VII/3, S. 412: 41[4])

Auch hier schildert Nietzsche die Annäherung als einen *schrittweisen* Prozess: er meint, die deutsche Philosophie habe Würde darin, „ein schrittweises Wiedererlangen des antiken Bodens zu sein“ und heute würden wir „von Tag zu Tag griechischer“, allerdings zunächst nur in „Begriffen und Wertschätzungen [...], aber dereinst, hoffentlich auch mit unserem Leibe!“ (KGW VII/3, S. 413) – Letzteres, davon ist Nietzsche überzeugt, sei mit seiner dionysischen Philosophie erreicht worden. Ein ‚übereuropäisches‘ Denken in diesem Sinn führt des Weiteren zu einer Überwindung des von ihm konstatierten „europäischen Nihilismus“.<sup>10</sup>

### 3 Biographische Aspekte des ‚Übereuropäischen‘

#### 3.1 Nietzsches individueller Weg zu einem europäischen Denken

Die vorhin zitierte und interpretierte Forderung Nietzsches, Schritt für Schritt europäischer und übereuropäischer zu werden, wird zurecht als eine kulturbezogene verstanden, die auch zu einer neuen Art des Philosophierens führen soll. Wenn man ihren gesamten *Kontext* berücksichtigt, zeigen sich in ihr zudem auch *individuell-biographische* Aspekte. Um diese herauszuarbeiten, ist generell darauf hinzuweisen, dass Nietzsche in diesem Zeitraum nicht nur verschiedene neue Werke, mit unterschiedlichen Titeln, z. B. *Jenseits von Gut und Böse*, konzipiert hat, sondern sich zudem intensiver seinen früheren Schriften (wie *Die Geburt der Tragödie*) zugewendet hatte. Im Sommer und Herbst 1885, worauf im vorliegenden Zusammenhang eigens hinzuweisen ist, hat er auch eine Umarbeitung von *Menschliches, Allzumenschliches* teilweise konzipiert, wozu in den genannten Heften vor allem eine *Vorrede* gehört (zu ergänzen durch *Fragment* 40[65] aus demselben Zeitraum, dem auch die vorhin zitierten Notizen angehören, nämlich von Mitte des Jahres 1885), die dann der Neuausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches* im Jahr 1886 vorangestellt wurde. Damit ist die Verbindung zu diesem Werk gegeben, das 1878 zuerst ediert wurde.

<sup>10</sup> Vgl. besonders das mit 10. Juni 1887 datierte, in Lenzer Heide verfasste Fragment ‚*Der europäische Nihilismus*‘ (KGW VIII/1, S. 215-221: 5[71]); siehe dazu: Figl 2000, bes. S. 97 ff.



Diese neue *Vorrede* zeigt den Weg auf, den Nietzsche mit und seit der Erstveröffentlichung von *Menschliches, Allzumenschliches* persönlich beschritten hat. An seiner Darstellung zeigt sich, dass nicht nur die kulturelle Entwicklung auf dem Weg zur Antike durch immer weiter ausgreifende Horizonte gekennzeichnet ist, sondern dass er selbst eine biographische Entwicklung genommen hat, die zu immer weiteren Horizonten geführt hat, auf die er in der erwähnten neuen *Vorrede* (einschließlich der Vorarbeiten dazu) zu sprechen kommt. Auch sein Lebensweg sei ein solcher einer schrittweisen Entfaltung gewesen, auf dem er aus Krisen geläutert hervorgegangen sei. Nietzsche nennt später in *Ecce homo* das Buch *Menschliches, Allzumenschliches* das „Denkmal einer Krisis“, womit das Freigeistige dieses Buches gemeint sei, indem er zum Ausdruck bringt, dass er durch Krisen hindurch zu je neuen Etappen der Befreiung auf seinem Lebens- und Denkweg weitergegangen ist: „Es heisst sich ein Buch für freie Geister: fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus – ich habe mich mit demselben vom Unzugehörigen in meiner Natur freigemacht“ (KGW VI/3, S. 320).

In dieser neuen, 1885 konzipierten *Vorrede* schildert er den Weg, den er zurückgelegt hat, um selbst zu einer neuen Sicht der Dinge zu kommen. Auch wenn er hervorhebt, dass es für ihn ein Glücksfall war, schon in jungen Jahren sich „in der Nähe der Griechen heimisch zu machen“, so beschloss er doch „in eine harte und lange Schule zu gehen“ (KGW VII/3, S. 421: 41[10]). Er spricht von seiner „krankhaften Vereinsamung“ und von den „lange[n] Jahre[n] der Genesung“, die dazwischenliegen mögen, um zur „reifen Freiheit des Geistes“ zu kommen (MA I *Vorrede* 4; KGW IV/2, S. 11f.).<sup>11</sup> Sein Motto sei gewesen: „fort von hier! Vorwärts, Wanderer! Es sind noch viele Meere und Länder für dich übrig [...]“ (KGW VII/3, S. 419: 41[9]). Dabei verwendet er wiederum das Bild des Weiterschreitens und analoger Formulierungen: „Ein Schritt weiter in der Genesung: und der freie Geist nähert sich wieder dem Leben [...]“ (MA I *Vorrede* 5; KGW IV/2, S. 13). Im Entwurf dazu erzählt er, wie er – wörtlich (!) – „Schritt vor Schritt“ zur letzten Forderung seiner inneren Härte gekommen und zum Willen zur Gesundheit gelangt sei (KGW VII/3, S. 418: 41[9]), und im veröffentlichten Text der neuen *Vorrede* schildert er den Weg bis zum ‚freien Geist‘ mit dem verwandten Bild von den Stufen einer Leiter:

Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind, – die wir selbst irgend wann gewesen sind! Hier ein Höher, ein Tiefer, ein Unter-uns, eine ungeheure

<sup>11</sup> Vgl. dazu KGW VII/3, S. 417: 41[9] (*Vorrede*-Entwurf 1885), wo er davon spricht, dass in jener Zeit „eine große, immer größere Loslösung“, „eine willkürliche ‚Entfremdung‘“ seine „einzige Labsal“ war.

lange Ordnung, eine Rangordnung, die wir sehen: hier – unser Problem! – –“ (MA I Vorrede 7; KGW IV/2, S. 15f.).<sup>12</sup>

Wenn man diese Tendenz charakterisieren und die Frage beantworten will, was die *biographisch-existenzielle* Dimension des neuen, des ‚übereuropäischen‘ Denkens bedeutet, so kann es nach dem soeben Ausgeführten zunächst als eine *neue Mentalität* verstanden werden, die die Begrenzungen traditioneller, kultureller und nationaler Grenzen überschreitet, ebenso auch jene der jeweiligen Religionen – in Europa ist es die Loslösung vom Christentum. Nietzsche drückt dies in diesem textlichen Zusammenhang in ähnlicher sprachlicher Form wie das Überschreiten in Bezug auf Europa (‚übereuropäisch‘) mit dem Wort „Überchristliches“ aus – denn diese Entwicklung bedeute für ihn „alles Christliche durch ein Überchristliches überwinden und nicht nur von sich abthun [...]“ (KGW VII/3, S. 416: 41[7]).

Der Prozess, der hier gemeint ist, ist ein *psychischer*: in diesem Zusammenhang spricht Nietzsche von der Notwendigkeit „vom Jahrmarkts-Staube und -Lärm dieser Zeit seine Seele immer reiner [zu] waschen“ (KGW VII/3, S. 416). Als Vorbereitung dient eine eher *meditative* Haltung:<sup>13</sup> es ist „das große Schweigen“, ein sich „in der Einsamkeit auf fremde Gesichte und Stimmen vorbereiten“ – dies sei notwendig, um die „dionysischen Erfahrungen zu deuten“, bzw. mit einer anderen, eher vertrauten Terminologie gesagt, um den „Süden in sich wieder [zu] entdecken“ (KGW VII/3, S. 415f.). Der „Süden“ scheint hier ein imaginärer Ort zu sein, der nach den vielen Loslösungen des sich stets von neuen Bindungen befreienden Geistes gleichsam im Inneren erfahren werden soll, und der in Nietzsches Biographie mit konkreten Erlebnissen verbunden ist.

**12** Vgl. Vorstufe: „*Ich sehe meine Leiter* [!] – ich saß auf jeder Sprosse!“ (Nachbericht KGW IV/4, S. 162; Vorstufe W I 8, 246); vgl. zu diesem Bild auch die Formulierung „die grosse Leiter der religiösen Grausamkeit, mit vielen Sprossen“ in Bezug auf die Kulturgeschichte der Menschheit: JGB 55; KGW VI/2, S. 70.

**13** Nietzsche verwendet das Wort „*Meditation*“ zwar selten (z. B. in MA I 282; KGW IV 1, S. 235, wo er „eine gelegentliche Unterschätzung der *vita contemplativa*“ beklagt: „Eine solche Klage [...] wird wahrscheinlich ihre Zeit haben und von selber einmal, bei einer gewaltigen Rückkehr des Genius‘ der *Meditation* [Hervorhebung, J. F.] verstummen“, aber er spricht wiederholt von *Kontemplation*, besonders in der Zeit, als er Vorarbeiten für *Menschliches, Allzumenschliches* ausarbeitete: vgl. Figl 2007b, S. 16 ff.

### 3.1.1 Der „Süden“ – ein Erlebnisraum des ‚Übereuropäischen‘

Erstmals ist Nietzsche dem geographischen ‚Süden‘, dem Süden Europas, während seiner krankheitsbedingten Freistellung von seinen Universitätsverpflichtungen im Studienjahr 1875/76 in Süditalien, in Sorrent, begegnet. Bei diesem Aufenthalt bereitet sich in ihm innerlich eine gravierende biographische Veränderung vor, die unter anderem die ‚freigeistigen‘ Überlegungen von *Menschliches*, *Allzumenschliches* vorbereitet haben. Zugleich ist dieser Aufenthalt der Beginn einer Wanderschaft, die ihn durch mehr als 10 Jahre hindurch immer wieder in den Süden führte. Schließlich wird für ihn das Erlebnis des Südens auch zu einer Metapher für die Erfahrung des ‚Übereuropäischen‘ und des ‚Überdeutschen‘, die er zum Beispiel im Hinblick auf jene Musik, die er in der Zukunft erwartet, verwendet:

Ein solcher Südländer, nicht der Abkunft, sondern dem Glauben nach, muss, falls er von der Zukunft der Musik träumt, auch von einer Erlösung der *Musik* vom Norden träumen und das Vorspiel einer tieferen, mächtigeren, vielleicht böseren und geheimnisvolleren Musik in seinen Ohren haben, einer *überdeutschen* Musik, welche vor dem Anblick des blauen wolllüstigen Meers und der mittelländischen Himmels-Helle nicht verklingt, vergilbt, verblasst, wie es alle deutsche Musik thut, einer *übereuropäischen* Musik, die noch vor den braunen Sonnen-Untergängen der Wüste Recht behält, deren Seele mit der Palme verwandt ist und unter grossen schönen einsamen Raubthieren *heimisch zu sein* und zu schweifen versteht ... (JGB 255; KGW VI/2, S. 209 [Hervorhebungen, J. F.]).

Auch hier klingt das ‚Heimisch‘-Werden an, und in diesem Paragraph spricht Nietzsche von „Schiffer-Heimweh“, in ähnlicher Weise, wie er von der Sehnsucht europäischer, namentlich deutscher Philosophen nach dem Heimischwerden in der griechischen Welt und dem Heimweh danach spricht.<sup>14</sup>

*Zusammenfassend* kann man wohl über Nietzsches Denkweg sagen, dass die Offenheit für das Andere, das Fremde, die persönliche Erfahrung des Fremdwerdens gegenüber dem Eigenen, die gravierenden Änderungen im Lebensweg und Denken zu einer gewählten oder aufgezwungenen Distanzierung führen können, die zugleich aber sensibler für die Wahrnehmung der Diskriminierung von jenen machen kann, die in einer – oft ungewollten – vergleichbaren Situation sind. Doch zugleich hat diese neue, biographisch erlebte Erfahrung auch soziale, politische, gesellschaftliche Kontexte, die ausschnittsweise angedeutet wurden. Die in Nietzsches einschlägigen Texten dazu anzutreffenden Wörter des ‚Nomadischen‘ und des ‚Heimatlosen‘, aber auch des ‚Wanderers‘ (des ‚Migranten‘, wie das vom Lateinischen abgeleitete entsprechende Wort lautet), hat m. E. – was

<sup>14</sup> Vgl. oben Punkt 2.3.2.

anhand vieler weiterer direkter und indirekter Selbstzeugnisse Nietzsches aufgezeigt werden könnte – zugleich eine eminent biographische Bedeutung, wie schon seine Jugend-Autobiographien deutlich zeigen. Es hat den Anschein, als würde Nietzsches Rede vom ‚Übereuropäischen‘ als einer ‚neuen Welt‘, die es anzustreben gilt, einer Suche nach einer ‚Heimat‘ und ‚Heimisch-werden‘ entsprechen, wie es von ihm in einigen der zitierten Aussagen auch explizit ausgesprochen wird. Doch für Nietzsche ist selbst das kein endgültiges Ziel, denn in dem mehrfach erwähnten nachgelassenen Entwurf zur Vorrede von 1886, in dem er zu Beginn von den „guten Europäern“ spricht, zu denen er sich in diesem Text offensichtlich selbst zählt, und an dessen Schluss die Möglichkeit „übereuropäisch“ denken zeitweilig“ in Betracht gezogen wird, meint er: „Wir nehmen [...] unsere Erlebnisse als Unterkunfts-Hütten, wie sie ein Wanderer braucht und hinnimmt – wir hüten uns, heimisch zu werden“ (KGW VII/3, S. 234: 35[9]).

## Bibliographie

- Brusotti, Marco (2004): „Europäisch und über-europäisch‘: Nietzsches Blick aus der Ferne“. In: *Tijdschrift voor filosofie* 6, S. 31–48.
- Curtius, Georg (1849): *Über die Bedeutung des Studiums der klassischen Literatur*. Prag: J. G. Calve’sche Buchhandlung.
- Curtius, Georg (1862): *Philologie und Sprachwissenschaft. Antrittsvorlesung, gehalten zu Leipzig am 30. April 1862*. Leipzig: Teubner.
- Curtius, Georg (1903): In: Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Hg.): *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 47: *Nachträge: v. Bismarck-Bohlen – Dollfus*. München/Leipzig: Duncker & Humblot, S. 600.
- Endreß, Gerhard (1982): *Einführung in die islamische Geschichte*. München: Beck.
- Figl, Johann (2000): „Überwindung des ‚europäischen Nihilismus‘? Religions- und kulturphilosophische Perspektiven angesichts der Deutungen Nietzsches und Heideggers“. In: Werner Stegmaier (Hg.): *Europa-Philosophie*. Berlin/New York: De Gruyter, S. 94–107.
- Figl, Johann (2007a): *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Figl, Johann (2007b): *Nietzsche-Meditationen: Das Kloster, das Meer und die „neue“ Unendlichkeit*. Münster/Wien: LIT.
- Figl, Johann (2008): „Das Judentum aus der Sicht Nietzsches“. In: Stefan Lorenz Sorgner, H. James Brix und Nikolaus Knoepffler (Hg.): *Wagner und Nietzsche. Kultur – Werk – Wirkung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 177–186.
- Hinckelmann, Abraham (1694): *Al-Coranus S. Lex islamitica Muhammedis, filii Abdallae Pseudoprophetae, Ad optimorum Codicum fidem edita ex Museo Abraham Hinckelmanni, D. Hamburg: ex officina Schultzio-Schilleriana*.
- Hyde, Thomas (1700): *Historia Religionis Veterum Persarum, Eorumque Magorum Ubi etiam nova Abrahami, & Mithrae, & Vestae, & Manetis, &c. Historia, atque Angelorum Officia &*

- Praefecturae ex veterum Persarum sententiâ [...]*. Oxford: Sheldonian Theatre [Oxonii: e Theatro Sheldoniano].
- Müller, Friedrich Max (1874): *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874. Vier Vorlesungen Im Jahre MDXXXLXX an der Royal Institution in London Gehalten; Nebst Zwei Essays Über Falsche Analogien und Über Philosophie der Mythologie*. Straßburg: Trübner.
- Müller, Klaus E. (1977): *Geschichte der antiken Ethnologie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Roon, Albrecht Theodor Emil von (1860): *Die Anfangsgründe der Erd-, Völker- und Staatenkunde. Leitfaden für Schüler von Gymnasien, Militair- und höheren Bürgerschulen: für einen stufenweisen Unterrichtsgang*. Berlin: De Gruyter.
- Said, Edward W. (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon. [Deutsche Ausgabe: ders. (1979): *Orientalismus*. Frankfurt a. M.: Fischer].
- Voigt, Friedrich (1842): *Leitfaden beim geographischen Unterricht, nach den neueren Ansichten*. 7., verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin: Logier.
- Walter, Theodor Bernhard (1854): *Lehrbuch der Weltgeschichte für Gymnasien und höhere Bürgerschulen*. 14., vermehrte und verbesserte Auflage. Münster: Coppenrath.
- Wolff, M. (1848): *El-Senusi's Begriffsentwicklung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses, Arabisch und Deutsch*. Leipzig: Vogel

Alexey Zhavoronkov

# Nietzsches Interkulturalität und die anthropologische Perspektive der Klassischen deutschen Philosophie

**Abstract:** According to Alexey Zhavoronkov, Nietzsche's concept of interculturalism is based on his anthropological perspective. As a vehement critic of German idealism, the intercultural dimension of Nietzsche's thought comprises a philosophical counterpoise to the Eurocentrism of Kant and Hegel against whom Nietzsche positions himself as a philosophical alternative. Zhavoronkov demonstrates that while incomplete and containing contradictions, Nietzsche's ideas on interculturalism explicitly point beyond Europe and therefore served as a suitable reference point for the founders of philosophical anthropology of the twentieth century, Max Scheler and Helmuth Plessner.

Gleich Max Scheler und Helmuth Plessner, die die philosophische Anthropologie nicht nur als systematischen Ansatz (wie es etwa bei Kant, Schelling und Hegel der Fall ist), sondern als eigene philosophische Denkrichtung entwickelten, versteht sich Nietzsche als durchaus europäischer, aber nicht als eurozentrischer Denker. Die in seinen Schriften der mittleren und der späten Periode angedeutete, wenn auch nicht konsequent realisierte Idee der Erweiterung des kulturellen Denkhorizonts mündet begrifflich in seine Thesen zur Notwendigkeit einer ‚übereuropäischen‘ Perspektive. Sein Ziel ist es, Interkulturalität als folgerichtiges Ergebnis der zukünftigen Entwicklung der Menschheit, d. h. als eine neue Denkform darzustellen. In meinem Aufsatz werde ich Nietzsches Thesen zur Interkulturalität in den Kontext der anthropologischen Perspektive seines Denkens einordnen und in drei Schritten untersuchen. Nach der Beantwortung der Frage nach den Implikationen von Nietzsches interkulturellem Ansatz auf der natürlichen, ethischen und sozialen Ebene seiner anthropologischen Denkperspektive werde ich zeigen, welche Unterschiede dieser Ansatz im Vergleich zur Anthropologie Kants und Hegels aufweist. Im letzten Schritt möchte ich am Beispiel Max Schelers die Frage beantworten, ob Nietzsches Ideen den philosophischen Anthropologen des 20. Jahrhunderts den Anlass gegeben haben, eine explizite Kritik am Eurozentrismus der deutschen Philosophie aus der anthropologischen Sicht zu üben.

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-016>

# 1 Nietzsches Interkulturalität als anthropologischer Ansatz

Obwohl die Ursprünge von Nietzsches interkulturellem Denken bis in die Schulpforta-Zeit reichen, findet sein Kampf gegen kulturelle Einseitigkeit (sei es in der Philosophie, in der Wissenschaft oder in der Politik) vorwiegend in den Schriften der 1880er-Jahre statt, wobei es auch einzelne frühere Beispiele gibt.<sup>1</sup> Auf die Notwendigkeit einer dezidiert außereuropäischen Perspektive der kulturphilosophischen und anthropologischen Analyse macht Nietzsche etwa durch seine Wahl des Protagonisten von *Also sprach Zarathustra* aufmerksam: Die Figur des persischen Weisen schafft die notwendige Distanz zu den eurozentrischen Vorstellungen und Begriffen, die die ganze christliche Tradition und insbesondere die wissenschaftlichen und philosophischen Debatten des 18.–19. Jahrhunderts prägen. Die im Nachlass der 1880er-Jahre, insbesondere im Fragment 41[7] (August–September 1885)<sup>2</sup> explizit betonte Notwendigkeit einer „übereuropäischen“ Perspektive des Denkens<sup>3</sup> legt den Weg zu einem interkulturellen Menschenbild frei. Nietzsches Relativierung von moralischen Werten in *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* wird ebenfalls vorwiegend mit interkulturellen Instrumenten erreicht, indem Nietzsche nach dem relativen Wert von Wertschätzungen unterschiedlicher Völker – vor dem Hintergrund seiner Idee eines polytheistischen (antiplatonischen), die gleichzeitige Existenz mehrerer Perspektiven nicht ausschließenden Weltbildes<sup>4</sup> – fragt. Einen weiteren Bestandteil

---

1 Zu erwähnen wäre insbesondere die – in Nachfolge Schopenhauers gemachte – Hinzufügung Buddhas zur Reihe von Denkertypen, die für seine eigene Orientierung wie auch für die Orientierung seines Publikums dienen können. Vgl. Nietzsches Angriff auf David Strauss in DS 9; KSA 6, S. 210 (wegen seiner Missachtung der Rolle des buddhistischen Denkens aus der philosophischen Perspektive) wie auch NL 1882, KSA 9, S. 109 („ich könnte Buddha Europas werden“).

2 Vgl. NL 1885, KSA 11, S. 682: „Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer* – denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthesis alles Morgenländischen und eben damit der *Anfang* der europäischen Seele, die Entdeckung *unserer* ‚neuen Welt‘ [...]“ Zu diesem Thema s. insbes. Figl 2007 und Figl 2008. Zur Entstehung von Nietzsches außereuropäischer Perspektive vgl. Brusotti 2006.

3 Bei Nietzsche deutet den Begriff zugleich auf die Erweiterung der europäischen Perspektive, wegen der Bezüge die griechische Kultur als ‚nächsten Fremden‘, und auf die Suche nach einem neuen, übereuropäischen Standpunkt des Denkens, im Kontext von Nietzsches Arbeit an *Also sprach Zarathustra*.

4 Vgl. FW 143 („Größter Nutzen des Polytheismus“) in KSA 3, S. 490–491.

dieser Konstellation macht schließlich Nietzsches späte, radikalisierte Kritik am Christentum aus.

Da ich meine Analyse auf die anthropologischen Folgen von Nietzsches Kritik am Eurozentrismus begrenze, werde ich zuerst die Gestalt seiner Anthropologie knapp skizzieren. Anthropologische Schlüsselthesen und Themen von Nietzsches Denken – von *Menschliches*, *Allzumenschliches* bis zu *Ecce Homo* und dem *Antichrist* – können formal in drei Gruppen aufgeteilt werden. Natürliche Aspekte seiner Anthropologie betreffen Nietzsches Verständnis der menschlichen Naturgeschichte, die Bestimmung der Grenzen zwischen Mensch und Tier sowie die Einschätzung der Rolle von bewussten und unbewussten Prozessen im menschlichen Organismus. Zu den subjektiven Aspekten gehört etwa seine Interpretation der Beziehung zwischen Vernunft und Affekten wie auch sein Verständnis der menschlichen Erkenntnis, der Willensfreiheit und Verantwortung. Zu den sozialen bzw. intersubjektiven Aspekten lassen sich die Relation zwischen Ich und dem Anderen, die Maske als Grenze des Individuums sowie die Rolle der Kommunikation im Kontext von Nietzsches Idee des menschlichen Mitteilungsbedürfnisses rechnen. Als methodologischer Ansatz hat Nietzsches Interkulturalität ihre Wirkungen in jedem von diesen drei Bereichen, wie an folgenden Beispielen deutlich wird.

(1) Abgesehen von der anthropologischen Universalität von Nietzsches Machtprinzip, ist auf der natürlichen Ebene vor allem wichtig, dass Nietzsche den Begriff der *Naturgeschichte* Mitte der 1880er-Jahre kulturell umwertet: Die von den „Engländern [...] in ihren naturwissenschaftlichen Lehrbüchern“ (VM 184; KSA 2, S. 460) postulierte Geschichte der Entwicklung der biologischen Arten wird nun zum Prinzip einer anthropologisch fundierten Analyse der Moral (JGB 186; KSA 5, S. 105–107), des freien Geistes (NL 1886, KSA 12, 3[12]) und des höheren Menschen (NL 1885–86, KSA 12, 2[41]). Dabei benötigt diese Analyse – genau wie in den Naturwissenschaften – jedes mögliche, selbstverständlich auch außereuropäische, Material und verliert, anders als im Darwinismus, ihre Verbindung mit der Fortschrittsidee.

(2) Nietzsches Angriffe auf den *Anthropozentrismus* beruhen ebenfalls auf antieurozentrischen Prämissen, weil beide von seiner Kritik an Christentum und christlich geprägten Werten abhängen. Die im *Antichrist* explizit gewordene Kritik an der theologischen Idee des Menschen als „Krone der Schöpfung“ (AC 14; KSA 6, S. 180), die sich in naturwissenschaftlichen Studien (etwa bei Ernst Haeckel) manifestiert, ist eine logische Fortsetzung der bereits in *Morgenröthe* präsenten Kritik an ethnozentrischen Rangordnungen (wie etwa an denjenigen von John



Lubbock und Edward Burnett Tylor),<sup>5</sup> die – ebenfalls aus der christlich-europäischen Perspektive – die Überlegenheit der europäischen ‚Kulturstufe‘ über die ursprünglichen, ‚rohen‘ bzw. ‚primitiven‘ Stufen bei unterschiedlichen außereuropäischen Völkern feststellen. Dabei beruft sich Nietzsche auf die – noch vor Franz Boas deutlich sichtbare – Tradition der Evolutionismuskritik (T. H. Huxley, O. Peschel, G. Roskoff).

(3) Die Idee einer außer- bzw. übereuropäischen Perspektive setzt vor allem die Notwendigkeit einer neuen Auffassung von Grundlagen der menschlichen *Erkenntnis* voraus. Diese manifestiert sich bei Nietzsche als Fähigkeit zur skeptischen Haltung gegenüber traditionellen, d. h. auch eurozentrischen Vorstellungen und Vorurteilen, die auf einer anthropomorphen oder mechanistischen Beschreibung der Welt als Ganzer beruhen (vgl. etwa FW 109; KSA 3, S. 467–469).<sup>6</sup> Nietzsches Kritik an der für die ‚klassischen‘ Anthropologien charakteristischen teleologischen Verbindung zwischen Natur und Kultur ist zugleich eine Warnung vor der Homogenität, die dem Bild der Welt als Maschine mit einem bestimmten – und einzigen – Ziel (sei es in natürlicher oder in kultureller Hinsicht) zugrunde liegt. Sein Perspektivismus wird in diesem Lichte, noch vor Karl Jaspers (in theoretischer Hinsicht) oder Hannah Arendt (in praktischer Hinsicht), als Fähigkeit des menschlichen Denkens verstanden, das die eigenen kulturellen Grenzen überschreitet, um einen möglichst breiten, unterschiedliche Traditionen und Kulturen umfassenden Blick zu bekommen.

(4) Der Bezug auf die *Vielheit von Kulturen und Rassen* spielt eine zentrale Rolle in Nietzsches These von der Pluralität der moralischen Werte bzw. der Werttafeln. In seinen Schriften und Nachlassfragmenten der 1880er-Jahre kämpft Nietzsche (u. a. mithilfe von Bezügen auf griechische Quellen sowie auf die Ergebnisse der nichteurozentrischen ethnographischen und philosophischen Studien des 18.–19. Jahrhunderts<sup>7</sup>), sowohl mit Platons moralischem ‚Monotheismus‘<sup>8</sup> als auch – vorwiegend implizit – mit den Philosophen der Neuzeit, etwa mit Leibniz, der sein politisches Projekt eines paneuropäischen Krieges mit der Türkei durch die Opposition von europäischer Gläubigkeit und nichteuropäischer Bar-

<sup>5</sup> Vgl. etwa M 14, 16 und 24; KSA 3, S. 26–28, 29 und 35. Mehr dazu bei Orsucci 1996, S. 189 ff. und Brusotti 2007, S. 162.

<sup>6</sup> Vgl. Bertino 2011, S. 10 ff.

<sup>7</sup> Vgl. Orsucci 1996, S. 190 ff. zu Nietzsches Anspielungen auf Georg Gustavs Roskoffs Kritik an Lubbock.

<sup>8</sup> In demselben Kontext wird etwa Homer, als Gegenspieler Platons in Nietzsches Denken, zum polytheistischen Vorbild.

barei zu unterstützen suchte.<sup>9</sup> Nietzsches Hinweis auf die ‚Halbbarbarei‘, die hinter der Theorie der Besonderheit Europas steht (vgl. etwa JGB 224; KSA 5, S. 157–160) wie auch der neue, nicht-pejorative Inhalt des Begriffes ‚Barbarei‘, der nunmehr nicht als Teil der Opposition von Eigenem und Fremdem dient, sondern eine notwendige (Vor-)Stufe des Umwertungs- und Schaffensprozesses beschreibt, steht im absichtlichen Kontrast zu dieser Idee.

(5) Nietzsches anthropologische Umwertung des eurozentrischen, christlich geprägten Bildes der *menschlichen Gemeinschaft*, v. a. der Blutgemeinschaft, erfolgt ebenfalls mithilfe von außereuropäischen Beispielen. In *Zur Genealogie der Moral* (GM II 20; KSA 5, S. 329–330) sowie im Nachlass derselben Zeit<sup>10</sup> bietet er, in Anlehnung an Julius Wellhausens Beschreibung arabischer Gemeinschaften,<sup>11</sup> eine modifizierte, physiologische Interpretation der Gemeinschaft, die als effektives Instrument ihrer Säkularisierung dienen kann, indem die metaphorisch-religiöse Verwandtschaft durch das Blut Christi als ‚natürliche‘ Verwandtschaft gemeinsamer Mahlzeiten umgedeutet wird. Diese Umwertung nimmt die späteren, vor allem in der deutschen Soziologie und Philosophie der Zwischenkriegszeit – besonders prominent bei Tönnies, Plessner, Schmitt und Heidegger – stattfindenden Diskussionen um die Radikalisierung bzw. Politisierung und Totalisierung des Gemeinschaftsbegriffes vorweg.

## 2 Nietzsche als Nachfolger der Klassischen deutschen Philosophie?

Wie oben angedeutet, ist Nietzsches interkultureller Ansatz zugleich eine polemische Antwort auf eurozentrische anthropologische Thesen, die sowohl bei Kant und Hegel als auch in naturwissenschaftlichen Theorien des 18.–19. Jahrhunderts auftauchen. Dass Nietzsches Antwort nicht ausschließlich (und in vielen Fällen gar nicht) direkt gegen Kant und Hegel gerichtet ist, bezeugt vor allem der äußerst fragmentäre Charakter seiner Kant- und Hegel-Rezeption. Hinzu kommt eine Reihe von weiteren Faktoren, zu denen etwa Schopenhauers antieurozentrische Kant-Kritik sowie evidente Widersprüche zwischen Kants eigenen Thesen zu einzelnen Rassen und Völkern in den Vorlesungen und Schriften der 1780er–

<sup>9</sup> Diese These wird u. a. in Kuno Fischers *Geschichte der neueren Philosophie* erwähnt (Fischer 1867, S. 137), sodass sie auch Nietzsche, einem aufmerksamen Leser Fischers, bekannt sein sollte.

<sup>10</sup> NL 1887/88, KSA 13, 11[292].

<sup>11</sup> Wellhausen 1887, S. 118.

1790er-Jahre gehören.<sup>12</sup> In diesem Lichte wäre es angemessener, von Nietzsches Neuerungen eher vor dem Hintergrund einer primär eurozentrischen Denktradition als über eine direkte Kritik an anthropologischen Ansätzen der Klassischen deutschen Philosophie zu sprechen (eine solche Kritik findet erst auf Nietzsches Spuren statt). Dennoch soll uns das nicht daran hindern, die Frage zu stellen, worin diese Neuerungen – etwa im Vergleich zu Kants und Hegels Anthropologie – bestehen und ob wir es bei Nietzsche in vielen Fällen eher mit einer Weiterentwicklung von bereits existierenden Argumenten als mit einer philosophisch-anthropologischen Wende zu tun haben.

Nietzsches Verzicht auf das Verständnis der Anthropologie als mutmaßlicher Wissenschaft, sein antisynthetisches und antisystematisches Vorgehen sowie seine Umwertungen der Begriffe ‚Naturgeschichte‘, ‚Vernunft‘ und ‚Geist‘ erweisen sich als konkrete Beispiele der expliziten Abgrenzung seines anthropologischen Denkens von demjenigen Kants oder Hegels, obwohl Nietzsche selber eine solche Abgrenzung niemals direkt thematisiert. Auch ohne Bezug auf Foucaults Bild von Nietzsche als Denker, der mit dem ‚klassischen‘ anthropologischen Paradigma des 18.–19. Jahrhunderts bricht und auf der Grundlage von evolutions-theoretischen Ideen eine zukunftsorientierte Anthropologie des menschlichen Werdens anlegt,<sup>13</sup> wären die methodologischen und begrifflichen Unterschiede evident.<sup>14</sup> Auf der thematischen Ebene ist es allerdings nicht immer der Fall, weil Kant, Hegel und Nietzsche sich oft denselben Fragen (etwa nach der Mensch-Tier Differenz sowie nach der menschlichen Freiheit und Veränderbarkeit) widmen.

Welche Folgen hat diese Konstellation für die Analyse von Nietzsches interkulturellem Ansatz? Zunächst wäre allgemein zu bemerken, dass Nietzsche viel-

---

**12** Ein großer Teil von Kants eurozentrischen Aussagen bezüglich Kultur, Rasse und Moral findet sich nicht in seinen Schriften, in denen oft entgegengesetzte Thesen präsentiert werden (wie etwa die kosmopolitische These in *Zum ewigen Frieden*; vgl. dazu etwa Höffe 2008), sondern in den Vorlesungen (v. a. über physische Geographie). Für eine detaillierte Untersuchung der Entwicklung und der späten radikalen Transformation von Kants Idee der Rasse s. Kleingeld 2007. Für die Analyse von Kants anthropologischen Vorlesungen aus dieser Perspektive s. Salikov und Zhavoronkov 2018.

**13** Vgl. die Handschrift von Foucaults Seminar „Problèmes de l’anthropologie“ (Universität Lille, 1954/55; FCL 3.8), die sich zurzeit im Foucault-Archiv in Caen befindet.

**14** Dass wir es bei Nietzsche dennoch nicht nur mit einer kritischen Umwertung alter anthropologischer Begriffe zu tun haben, lässt sich am Beispiel seiner Begriffe des Lebens und des Leibes, denen eine zentrale Rolle in Nietzsches Anthropologie hinzukommt, demonstrieren. Der Leibbegriff wird bereits bei Fichte, für den Nietzsche so gut wie kein gutes Wort findet, im anthropologischen Kontext verwendet. Dem Begriff des Lebens wird in Kants Anthropologievorlesungen sowie in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eine Schlüsselrolle eingeräumt (vgl. Gerhardt 2002).

mehr als Gegenspieler Hegels und nicht Kants erscheint: Seine Fortschrittskritik sowie seine ‚übereuropäischen‘ Ansätze kontrastieren mit Hegels Aussagen in der *Enzyklopädie* sowie in den späten Vorlesungen,<sup>15</sup> in denen der anthropologische Teil der hegelischen Philosophie des subjektiven Geistes ausgearbeitet wird. Hegels Bestimmung des Menschen als freies Wesen, das „seine Freiheit weiß und will“ (Peperzack 2014, S. 167), findet ihre Weiterentwicklung in seinem Projekt der Beschreibung der Weltgeschichte als eines graduellen Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit. In diesem Lichte können wir von Hegels Intention, seinen anthropologischen Ansatz mit der Philosophie der Geschichte thematisch und methodologisch-systematisch zu verbinden, sprechen. Im Lichte seines universalisierenden Weltgeistbegriffes und infolge seiner evolutionistischen Methodologie (samt der Idee der Rangordnung der Kulturen) führt diese Strategie Hegels zur problematischen Vermischung von naturwissenschaftlichen und ethischen Argumenten. Die in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822/31) stets präsente Grundthese, dass Europa bzw. der Westen, „schlechthin“ das Ende der Geschichte, den Untergang der physischen Sonne und den Aufgang der „Sonne des Selbstbewusstseins“, ausmache (Hegel 1994, S. 243), hat Folgen auch für die anthropologische Ebene. In der Darstellung der ‚Neuen Welt‘ werden diese Folgen besonders deutlich, indem Hegel das ‚politische‘ und ethische ‚Jugendalter‘ des neu entdeckten Weltteils (v. a. in Sinne der mangelnden Realisierung von Freiheit) mit der ‚physikalischen‘ Primitivität oder „Ohnmacht“ seiner Natur gleichsetzt (Hegel 1994, S. 199f.). Diese Ausführungen stützen sich auf die Vorurteile der Naturwissenschaftler des 18. Jahrhunderts, etwa von Comte de Buffon.

Auch Kants Texte, etwa seine Vorlesungen über physische Geographie, in denen anthropologische Themen behandelt werden, sind nicht frei von eurozentrischen, z. T. auch kolonialistischen oder gar rassistischen Ideen. Dies zeigen etwa die im Wintersemester 1781/82 gehaltenen Vorlesungen über Menschenkunde (AA XXV, insbes. S. 1187f.), in denen Kant seinem Publikum eine Rangordnung der Rassen nach der Anzahl ihrer Triebfedern vorschlägt. Obwohl viele von diesen Thesen nicht aus den Reiseberichten des 18. Jahrhunderts unkritisch übernommen wurden,<sup>16</sup> gehören sie – anders als bei Hegel – nicht zum Kernteil von Kants eigener Anthropologie: Dies wird insbesondere in den späten Schriften

---

<sup>15</sup> Zu Hegels Eurozentrismus vgl. Kittsteiner 2010.

<sup>16</sup> Ein Beispiel des Bezugs auf fremde Quellen bietet die in *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* geäußerte These von der Abhängigkeit zwischen Hautfarbe und menschlicher Klugheit bzw. Dummheit, die Kant aus den Studien des Reiseschriftstellers und Missionars Jean-Baptiste Labat übernimmt (Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, *Vorkritische Schriften II: 1757–1777*, S. 254f.). Ob solche Bezüge Kants immer unkritisch sind, ist jedoch, wie bereits gesagt, äußerst fragwürdig.

der 1790er-Jahre, einschließlich der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in der Kant auf seine frühere moralische Rangordnung der Rassen zugunsten einer neutral-physiologischen Beschreibung verzichtet, anschaulich. Wesentlich öfter erscheint Nietzsche daher als Verbündeter Kants, etwa in seiner äußerst skeptischen Einstellung gegenüber Leibnizens Militarismus, der sich mit der Vorstellung von außereuropäischer Barbarei verbindet. In *Zum ewigen Frieden* (AA VIII, 358 ff.) unterzieht Kant den europäischen Kolonialismus und die mit ihm verbundene Idee der Überlegenheit des Europäischen einer detaillierten Kritik – von einem kosmopolitischen Standpunkt. Sowohl der späte Kant als auch Nietzsche bemühen sich also um die Kritik an anthropologischen, vorwiegend eurozentrisch geprägten Vorurteilen. Allerdings unterscheiden sich ihre Strategien dadurch, dass Nietzsche Eurozentrismus nicht aus humanistischen Gründen ablehnt, sondern lediglich, weil er die progressistische Idee der Überlegenheit der europäischen Werte nicht akzeptiert.<sup>17</sup> Die kantische Idee des Kosmopolitismus beinhaltet auch den moralischen Kosmopolitismus, der auf die Nietzsches interkultureller Strategie widersprechende Vorstellung von moralischer Weltgemeinschaft hinausläuft.

Vor dem Hintergrund der kantischen und der hegelischen Anthropologie besteht die eigentliche Neuheit von Nietzsches interkulturellem Ansatz nicht nur in der Bekämpfung eines Universalismus, der die europäischen Ideen und Werte auf die Ganzheit der Welt ausweitet. Nietzsches Kritik an Kant als angeblichem Vertreter eines ‚statischen‘, auf den gegenwärtigen Zustand orientierten Zugangs in der Anthropologie<sup>18</sup> ist für ihn lediglich ein Hilfsmittel, der die Konturen seines eigenen zukunftsorientierten Ansatzes deutlicher macht. Der mangelhafte und dynamische Charakter des menschlichen Wesens sowie seine Unbestimmtheit, die Nietzsche in seiner berühmten Aussage vom „*noch nicht festgestellte[n] Thier*“ (JGB 62; KSA 5, S. 81) ausdrückt, erlauben es ihm die eigenen Grenzen immer wieder zu prüfen und zu erweitern, wobei letztere im Kontext der Idee des ‚übereuropäischen‘ Denkens auch als kulturelle Grenzen zu verstehen sind. Diese anthropologische Strategie ist durch Verzeitlichung des Denkens sowie durch Dynamisierung bestimmter Begriffe gekennzeichnet. Mit Rücksicht auf die Schlussfolgerungen von Darwins Theorie betont Nietzsche beispielsweise, dass der Mensch nur in relativ kleinen Zeiträumen als konstantes Wesen erscheint (wie es bei Aristoteles der Fall ist), während die Beobachtung von größeren Zeiträumen

---

**17** Vgl. dazu Brusotti 2006. Vgl. auch Nietzsches heftige Kritik an Wagners Verständnis der Notwendigkeit der Abschaffung von Sklaverei in Afrika im Sinne einer ‚christlichen Pflicht‘ (EH WA 3; KSA 6, S. 361).

**18** In der Tat könnten wir Kants wie auch Hegels anthropologischen Ansatz in der Frage „Was hat der Mensch über sich gefunden?“ zusammenfassen (vgl. Siep 2016).

einen ständigen Wandel biologischer Arten erweist (MA I 41; KSA 2, S. 65).<sup>19</sup> Auf dieser Grundlage beruhen Nietzsches Aussagen über die langfristige, auch kulturell-historisch bedingte Veränderbarkeit menschlicher Eigenschaften (etwa des menschlichen Charakters).

### 3 Max Schelers Kampf mit dem philosophischen Eurozentrismus – auf Nietzsches Spuren?

Trotz seiner Vielseitigkeit und anthropologischen Wirksamkeit ist Nietzsches interkultureller Ansatz dennoch nicht unproblematisch. Der Frage, wie sein zukunftsorientiertes Projekt des interkulturellen Denkens sich auf der anthropologischen Ebene mit der Idee des ‚guten Europäers‘ versöhnen lässt, geht Nietzsche nicht explizit nach, obwohl gerade der ‚gute Europäer‘ in den mittleren und späten Schriften (etwa in FW 377 und in JGB 242) zum Vorbild für die zukünftige menschliche Entwicklung gemacht wird, die jenseits der nationalen und rassenideologischen Vorurteile erfolgen soll. Auf diese Unklarheit weist Max Scheler hin, der die radikale Überwindung des Eurozentrismus zur Aufgabe seines eigenen anthropologischen Projektes in den späten Schriften macht. Die Arbeit an diesem Projekt, deren Zwischenergebnisse in *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) zur Erscheinung kommen, beginnt Mitte der 1920er-Jahre – während Schelers zweiter, diesmal vorwiegend anthropologischer Auseinandersetzung mit Nietzsches Ideen.<sup>20</sup> Genau wie in früheren ähnlichen Fällen seiner Polemik gegen Nietzsche, versucht sich Scheler gerade dort von ihm zu distanzieren, wo er sich am nächsten zu ihm sieht. Ein deutliches Beispiel ist die Übernahme eines wichtigen Teils von Nietzsches antieurozentrischer Argumentation und zugleich der Vorwurf am Eurozentrismus seines Denkens.

Die Distanzierung von der angeblichen kulturellen Einseitigkeit und methodologischen Unschärfe ‚klassischer‘ Anthropologien wird durch Schelers frühere, v. a. in *Der Genius des Krieges* (1914) und *Vom Ewigen im Menschen* (1921) erfolgte Kritik am eurozentrischen, durch die universalistische Idee des Fortschritts geprägten Charakter des deutschen Idealismus vorbereitet. Indem Scheler seinen Plan der geistigen Erneuerung Europas in *Vom Ewigen im Menschen* darstellt, nennt er Eurozentrismus unter den wichtigsten Hindernissen, die diesem Projekt im Wege stehen. Seine kritischen Vorwürfe richten sich primär und explizit gegen

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu Stegmaier 2016, S. 8.

<sup>20</sup> Schelers erste Auseinandersetzung mit Nietzsche in den 1910er-Jahren konzentriert sich auf ethische Fragen (s. etwa *Ressentiment im Aufbau der Moralen*).

die zur „Nationalphilosophie“ gewordene Klassische deutsche Philosophie, vor allem gegen Kants „Nachfolger“ Fichte und Hegel, aber auch gegen Kant selbst (GW V, S. 434 ff.). Auf ähnliche Art wie Nietzsche, der in Kants Idee der Natur einen Versuch sieht, seine rein formale Teleologie auf eine äußere Teleologie auszuweiten (KGW I/4, S. 571) um ein anthropomorphes Bild zu zeichnen,<sup>21</sup> greift Scheler Kant an, und zwar noch radikaler als Nietzsche: Er beschreibt ihn als Denker, der „die Natur zu einer Art erweitertem Preußenstaat, d. h. einem künstlichen Bauwerk menschlichen Verstandes herabsetzen zu dürfen glaubt“ (GW V, S. 433).

Aus anthropologischer Perspektive betrifft Schelers Kritik insbesondere moralische Aspekte der kantischen Rassenlehre (GW IV, S. 157 f.) und die Kategorien, deren eurozentrischer Charakter in der Annahme der „logischen Identität des vernünftigen Geistes bei allen Menschengruppen (Rassen, Kulturkreisen, Völkern, etc.)“ bestehe (GW V, S. 198 f.) sowie den hegelischen Versuch, eine Einheitlichkeit im Prozess der Entwicklung menschlicher Bewusstseinsformen zu postulieren (GW V, S. 201). Im gleichen Zug betont Scheler die Pluralität der „Wesenseinsichten“ verschiedener Gruppen und Völker und bestreitet Kants These von „ewiger Stabilität der menschlichen Vernunft“. Diese kritische Revision des sogenannten ‚Europäismus‘ der Klassischen deutschen Philosophie von Nietzsche übernimmt ihre wesentlichen, methodologischen Aspekte, wie etwa Dynamisierung, Relativierung und Ablehnung des Anthropomorphismus der Natur.

Wenn wir nun in Schelers späte Nietzsche-Hefte aus 1927/28 blicken, in denen nietzschesche Anthropologie generell sehr positiv, als nächstmögliche Alternative zu Schelers eigenem Projekt dargestellt wird, sehen wir dennoch, dass der interkulturelle Aspekt, aus seiner Sicht, zu den raren Ausnahmen gehört. Denn gerade in dieser Hinsicht streitet Scheler seine Nähe zu Nietzsche dezidiert ab, indem er den „einseitigen Europäismus“ auch der nietzscheschen Anthropologie zuschreibt.<sup>22</sup> Dies könnte wohl der Grund sein, warum Nietzsches Name in *Stellung des Menschen im Kosmos*, dessen einleitende Absätze die europäische, anthropologische Perspektive in drei Ideenkreise aufteilen und dadurch ihre innere Widersprüchlichkeit und Unvollständigkeit demonstrieren, nur ein einziges Mal auftaucht.<sup>23</sup>

Die Frage nach der Überwindung des ‚Europäismus‘ wird auch im anthropologischen Projekt Helmuth Plessners aufgegriffen, weil Plessner auf dieselbe theoretische Grundlage der Europäismuskritik – nämlich auf die Opposition von

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu Gentili 2010.

<sup>22</sup> Scheler-Nachlass, BSB München: Ana 315, B I, 21, S. 74.

<sup>23</sup> Scheler erwähnt Nietzsche, indem er die menschliche Fähigkeit zu versprechen als Manifestation der Fähigkeit zum langfristigen Denken und Planen beschreibt.

Dasein und Sosein, Geist und Realität (vgl. Henckmann 1998, S. 182) – rekurriert. Dennoch erfolgt seine eigene Kritik an der kulturellen Einseitigkeit apriorischer Anthropologien vielmehr in impliziter Form, etwa als durch die Idee der Unergründlichkeit des Menschen bekräftigte Kritik an der „Uniformierung des Fremden“ in *Macht und menschliche Natur* (Gesammelte Schriften V, S. 159), wobei er niemals eine spezielle und explizite Revision der philosophischen Anthropologien Kants oder Hegels im Auge hat. Die methodologischen Ursprünge dieser Argumentation lassen sich bereits in den *Stufen des Organischen* (1928) finden: Indem Plessner das Problem der „Verschiedenheit der menschlichen Kulturen und ihrer Weltbilder“ (Gesammelte Schriften IV, S. 45) im Kontext der Entwicklungen in der Geschichtswissenschaft, Soziologie und Ethnologie thematisiert, wendet er sich gegen die neukantianischen Versuche, den Begriff der Kultur einer universalen Wertlehre unterzuordnen. Seine Idee einer nicht-apriorischen Anthropologie orientiert sich jedoch nicht an Nietzsche, sondern an Diltheys Dynamisierung der Grundlagen der kantischen Frage nach dem Menschen.

Obwohl die vom Standpunkt der Philosophischen Anthropologie Schelers und Plessners<sup>24</sup> geäußerte Kritik an Nietzsches ‚Europäismus‘ nicht völlig unbegründet ist, wäre es dennoch eine deutliche Übertreibung, Nietzsches interkultureller Denkstrategie jegliche anthropologische Wirksamkeit abzusprechen: Die Entstehung sowie die Rezeption von Nietzsches anthropologischen Ideen samt ihren interkulturellen Prämissen zu untersuchen, bedeutet zugleich manche historisch-philosophische Missverständnisse zu klären. Auch wenn Nietzsches Konzept des übereuropäischen Denkens zwischen der Erweiterung der europäischen Perspektive und der Suche nach außereuropäischen Denkipulsen schwankt, ist Nietzsche derjenige, der die Grenzen dieser Perspektive nicht zuletzt auf anthropologischer Ebene erkennt. Infolgedessen bereitet er den Weg für eine anthropologische Umwertung des philosophischen ‚Europäismus‘, im Lichte der das 20. Jahrhundert prägenden Auseinandersetzung zwischen philosophischer Anthropologie und Kulturanthropologie.

---

<sup>24</sup> Plessners Kritik an Nietzsche hat allerdings nur eine indirekte Verbindung zu seiner Europäismuskritik. In *Grenzen der Gemeinschaft* wird Nietzsche ein totalisierendes und politisierendes Gemeinschaftsverständnis zugeschrieben, das mit Nietzsches eigenen Aussagen zur Gemeinschaft in den mittleren und späteren Schriften kontrastiert. In der *Verspäteten Nation* wird der nihilistische Charakter von Nietzsches Kritik am Christentum als Ursache des Verfalls der „Philosophie als Instanz“ (Gesammelte Schriften VI, S. 185), d. h. als philosophischer Misserfolg mit schweren Konsequenzen, gedeutet.



## Bibliographie

- Bertino, Andrea Christian (2011): „Vernatürlichung“. *Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Brusotti, Marco (2006): „Europäisch-Übereuropäisch.“ Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne“. In: Mathias Mayer (Hg.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*. Würzburg: Ergon, S. 73–87.
- Brusotti, Marco (2007): „Der Cultus wird wie ein fester Wort-Text immer neu ausgedeutet“: Nietzsches Betrachtungen über den Synkretismus im Gottesdienst der Griechen und die Genealogie der Moral“. In: *Nietzscheforschung* 14, S. 159–170.
- Figl, Johann (2007): *Nietzsche und die Religionen: Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin: De Gruyter.
- Figl, Johann (2008): „Transkulturelles Denken. Nietzsches frühe Kenntnisse anderer Religionen und Kulturen“. In: Andreas Urs Sommer (Hg.): *Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?* Berlin: De Gruyter, S. 285–304.
- Fischer, Kuno (1867): *Geschichte der neuern Philosophie*. Heidelberg: Friedrich Bassermann.
- Gentili, Carlo (2010): „Kants ‚kindischer‘ Anthropomorphismus. Nietzsches Kritik der objektiven Teleologie“. In: *Nietzsche-Studien* 39, S. 100–119.
- Gerhardt, Volker (2002): *Immanuel Kant: Vernunft und Leben*. Stuttgart: Reclam.
- Hegel, Georg-Friedrich (1994): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1: *Die Vernunft in der Weltgeschichte*. Hamburg: Meiner.
- Henckmann, Wolfhart (1998): *Max Scheler*. München: Beck.
- Höffe, Otfried (2008): „Kants universaler Kosmopolitismus“. In: Valerio Rohden et al. (Hg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 1: *Hauptvorträge*. Berlin: De Gruyter, S. 139–156.
- Jaspers, Karl (1982): *Weltgeschichte der Philosophie: Einleitung*. Aus dem Nachlass hg. von Hans Saner. München: Piper.
- Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1900 ff.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (2010): „Hegels Eurozentrismus in globaler Perspektive“. In: Philip Müller (Hg.): *Die Vergangenheit der Weltgeschichte: universalhistorisches Denken in Berlin 1800–1933*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 51–73.
- Kleingeld, Pauline (2007): „Kant’s Second Thoughts on Race“. In: *The Philosophical Quarterly* 57, no. 229, S. 573–592.
- Orsucci, Andrea (1996): *Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin: De Gruyter.
- Peperzak, Adriaan Th. (2014): „Hegels Pflichten- und Tugendlehre“. In: Ludwig Siep (Hg.): *G. W. F. Hegel – Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin: Akademie Verlag, S. 167–192.
- Plessner, Helmuth (1980–1985): *Gesammelte Schriften in 10 Bänden*. Hg. von Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Salikov, Alexey und Alexey Zhavoronkov (2018): „The Concept of Race in Kant’s Lectures on Anthropology“. In: *Con-Textos Kantianos* 7, S. 275–292.
- Scheler, Max (1971–2008): *Gesammelte Werke in 15 Bänden*. Hg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. Bern/München/Bonn: Francke/Bouvier.

- Schloßberger, Matthias (2006): „Ernst Troeltsch und Max Scheler. ‚Kultursynthese des Europäismus‘ oder ‚Weltalter des Ausgleichs‘“. In: Christian Bermes, Wolfhart Henckmann und Heinz Leonardy (Hg.): *Solidarität: Person & Soziale Welt*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 123–134.
- Siep, Ludwig (2016): „Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins oder Vernunft in der Geschichte?“. *Erkenne dich selbst – Anthropologische Perspektiven*. 31. Internationaler Hegel-Kongress der Internationalen Hegel-Gesellschaft. Ruhr-Universität Bochum.
- Stegmaier, Werner (2016): *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Wellhausen, Julius (1887): *Skizzen und Vorarbeiten*. Drittes Heft: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin: Reimer.



Andrea Orsucci

# Im ‚Zeitalter der Vergleichung‘: Nietzsche, das Problem der Wertschätzungen und das Erbe Feuerbachs

**Abstract:** Examining anew the subject of values in Nietzsche’s philosophy, Orsucci explicates Feuerbachian concepts in Nietzsche’s texts. Specifically, Feuerbach’s use of terms such as ‚Werthe‘ and ‚Werthschätzungen‘ influenced Nietzsche’s historical and comparative method of critiquing morality and religion. Dühring further developed Feuerbach’s position to assert that abstract thought and imagination arise from the ‚Werthschätzungen‘ of drives and affects to transfigure the ‚life‘ of a people. Orsucci demonstrates that Feuerbach, Dühring and Nietzsche belong to the same notional tradition – concepts informing Nietzsche’s critique of values and related assessments of culture and decadence.

Dem „steifen Ernste“ und dem „plumpen Stolze“ der Philosophen und ihrer Art, „die Moral als Wissenschaft“ zu behandeln (JGB 186; KSA 5, S. 105f.), tritt Nietzsche mit der Forderung entgegen, das Thema der Moral mit wissenschaftlicher Nüchternheit anzugehen, sich die Grenzen des Gebietes bewusst zu halten und vor allem die empirischen Daten zu berücksichtigen. Vorzüglich habe man, so heißt es in JGB 186, genau umrissene Probleme zu untersuchen und die unendliche Mannigfaltigkeit der „moralischen facta“ ins Licht zu stellen: „Völker, Zeiten, Vergangenheiten“ seien zu würdigen und Abstand von Europa zu gewinnen (JGB 186; KSA 5, S. 106). Erst der Rückgriff auf die Forschungsergebnisse von Historikern, Altertumskundlern, Ethnologen, Juristen und Soziologen werde eine „Vergleichung vieler Moralen“ gestatten (JGB 186; KSA 5, S. 106). Nicht um eine systematische „Begründung der Moral“ gehe es, sondern um geduldige „Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter *Werthgefühle* und *Werthunterschiede*, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehen“ (JGB 186; KSA 5, S. 105; Hervorhebungen A. O.).

Der „Moralist“ habe, im Unterschied zum philosophischen Systematiker und zum „Moral-Prediger“, „die Moral als fragwürdig, fragezeichen-würdig, kurz als Problem“ anzusehen (NL 1885, KSA 11, S. 509). Ziel seines Forschens sei die Schärfung des „historischen Sinns“, denn über Moral nachzudenken bedeute Steigerung der „Fähigkeit, die Rangordnung von *Werthschätzungen* schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch lebt“ (NL 1885,

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-017>

KSA 11, S. 509; Hervorhebung A. O.).<sup>1</sup> Gegenwärtiger Beitrag ist den hiermit angesprochenen Problemen gewidmet und soll einige von der Forschung bisher vernachlässigte Zusammenhänge erkennbar machen:

1. Gerade die Kategorie „Werthschätzung“ ermöglicht Nietzsches Blick ‚aus der Ferne‘ und seine vergleichende Methode bei der Besprechung von Moral und Religion.
2. Um Nietzsches Forschungsprojekt der „Zurückführung der moralischen Werthschätzungen auf ihre Wurzeln [und einer] Kritik der moralischen Werthschätzungen“ (NL 1884, KSA 11, S. 186) nach Ursprung, Bedeutung und Auswirkungen recht zu verstehen, muss man auf die Philosophie Feuerbachs zurückgehen.
3. Schon Feuerbach untersucht, nach 1841, die auf dem Gebiet von Moral und Religion stattfindenden Prozesse der „Vergöttlichung“ und „Hypostasierung“ und bedient sich – wie später Nietzsche – in vergleichender Absicht der Werke von Ethnologen, Altertumsforschern und Historikern. Er besteht auf einer festen geschichtswissenschaftlichen Verankerung jeder Beschäftigung mit religiösen oder moralischen Fragen: „Ich habe [...] schon bemerkt, daß ich meine Gedanken nicht aus dem blauen Dunst bodenloser Spekulationen herunterhole, sondern sie stets aus historischen, empirischen Erscheinungen erzeuge.“ (Feuerbach 1967e, S. 96 f.)
4. Nietzsche liest ab 1875 zu wiederholten Malen Dührings *Der Werth des Lebens* (1865). Durch dieses Werk wird er mit einigen Kernthesen der Feuerbachschen Philosophie bekannt und assimiliert sie.

Dührings Titel *Der Werth des Lebens* gibt nicht nur Hinweis auf eine bestimmte Forschungsabsicht, sondern bezeichnet auch unmissverständlich den Standpunkt des Autors: Jeder mit der philosophischen Diskussion der damaligen Zeit vertraute Leser erkennt, dass hier ein von Feuerbach in der 40er Jahren eröffneter Themenkreis betreten wird.

Die Gottheiten der unterschiedlichsten Kulturen seien – so Feuerbach 1845 in den *Ergänzungen und Erläuterungen zum „Wesen der Religion“* – Produkte einer phantastischen Verklärung der „Existenz“, des „Lebens“ der Menschen, ihrer Triebe und Bestrebungen:

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag präsentiert einige Resultate einer weiter angelegten Studie („Hegel, Feuerbach und Nietzsche: Weltanschauungen, Wertschätzungen, Werte“), die demnächst veröffentlicht wird. Um die Argumentation griffiger zu gestalten, haben wir uns hier für eine dem mündlichen Vortrag ähnliche Textgestalt entschieden.

Die *Existenz*, das *Leben* ist das höchste Gut, das höchste Wesen – der *ursprüngliche Gott* des Menschen [...]. Und diese unbewußte Gottheit ist eben die Lebensliebe, die Selbstliebe, der *Egoismus* des Menschen. Der Mensch will *sein*, und zwar selig, unabhängig, unbeschränkt, allmächtig; er will, mit einem Wort, *Gott sein*; aber er *ist es nicht* – wenigstens nicht in dem Grade, als er es wünscht und sein zu können sich einbildet. So wird *das, was er selbst sein will*, zu einem von *ihm unterschiednen* und im Gegensatz gegen sein wirkliches Sein und Wesen nur *idealen*, nur in der Vorstellung, im Glauben existierenden Wesen. (Feuerbach 1967d, S. 81f.)

In den *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1848–49) behauptet Feuerbach darüber hinaus – indem er die Begriffe zusammenbringt, die Dühring im Titel seines Buches vereint – dass in den „Naturreligionen“ der Mensch „in dem Gegenstand seiner Verehrung [...] nur den *Wert* vergegenständliche, den er auf sich und sein *Leben* lege“ (Feuerbach 1967b, S. 49; Hervorhebung A. O.). Die Sprache der Mythen und religiösen Vorstellungen sei nur zu verstehen, wenn man erkenne, „daß der Mensch das, wovon er sein Leben abhängig weiß oder glaubt, als Gott verehrt“ und folglich „in dem Gegenstand der Verehrung nur der *Wert* zum Vorschein, zur Anschauung kommt, den er auf sein *Leben*, auf sich überhaupt legt“ (Feuerbach 1967b, S. 59f.; Hervorhebung A. O.).

Affekte und Leidenschaften gehören für Feuerbach zu den Dingen, die die Existenz steigern und dem ‚Leben‘ ‚Wert‘ verleihen. Der starrsinnige und jähzornige Gott des Alten Testaments ist ihm die imaginäre „Vergegenständlichung“ der Art und Weise, in der ein erlittenes Unrecht das Gerechtigkeitsgefühl verletzt und Zorn hervorruft:

Der Zorn Gottes ist [...] nichts als die *Strafgerechtigkeit* Gottes, vorgestellt, versinnlicht als Affekt, als Leidenschaft. Der Zorn ist ja selbst im Menschen ursprünglich und an sich nichts anderes als ein leidenschaftliches Gerechtigkeitsgefühl. Der Mensch wird zornig, wo ihm – sei’s nun wirklich oder in seiner Meinung – ein Leid, ein Unrecht angetan wird. Der Zorn ist eine Empörung des Menschen gegen die despotischen Eingriffe, die sich ein anderes Wesen gegen ihn erlaubt. Wie nun aber die Güte Gottes nur von den guten Wirkungen der Natur, so ist die Gerechtigkeit ursprünglich nur von den bösen, schädlichen, verderblichen Wirkungen der Natur abgezogen. Die Vorstellung der Strafgerechtigkeit erzeugt sich durch Reflexion also. (Feuerbach 1967b, S. 127)

Diese Darlegungen Feuerbachs der Jahre 1848–49 muss Dühring um 1865 mit allergrößter Aufmerksamkeit gelesen haben. Seine Analyse des „Rechtsgefühls“ im zweiten Anhang („Die transcendente Befriedigung der Rache“) zum *Werth des Lebens* (Dühring 1865, S. 219–234) liest sich wie ein ausführlicher Kommentar zu Feuerbachs Thesen über die „Vergegenständlichungen“, die dem jüdischen Gottesbild zugrunde liegen. Und Dührings Aussagen sind ihrerseits der Boden,

aus dem bekanntermaßen der von Nietzsche vielfach aufgegriffene Begriff des „Ressentiments“ erwächst.<sup>2</sup>

Feuerbach, Dühring und Nietzsche beschreiten, wie man sieht, den gleichen Weg und behandeln die nämlichen Probleme. Die „Vergegenständlichung“ von „Neigungen, Interessen, Lebenstrieben“ und das „Personifizieren“ all dessen, was dem Leben „Werth“ verleiht (Feuerbach), führt auf die Begriffe „Werth des Lebens“ und „Werthschätzungen“ (Dühring); und diese „Werthschätzungen“ werden schließlich zu „Werthen“ (Nietzsche).

Erst durch den Begriff der „Werthschätzung“, in dem die von Feuerbach herkommenden Motive zusammengefasst sind („Der Mensch denkt aber alles nach sich“; Feuerbach 1967b, S. 142), gewinnt Nietzsche seinen Blick ‚aus der Ferne‘ und vermag „das ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral – der wirklich dagewesenen, wirklich gelebten Moral – mit lauter neuen Fragen [...] zu bereisen“ (GM Vorrede 7; KSA 5, S. 254).

## 1 Alexander Herzen, Feuerbach und Nietzsche

Nietzsche betrachtete sein Zeitalter als eines des Übergangs, voller Spannungen und Gegensätze und einem ‚Neuen‘ offen, dessen Gestalt noch sehr schwer zu erkennen war: „Das Erdbeben [...] verschüttet viel Brunnen, das schafft viel Verschmachten: das hebt auch innre Kräfte und Heimlichkeiten an’s Licht. Das Erdbeben macht neue Quellen offenbar.“ (Z III Tafeln 25; KSA 4, S. 265) In einer Zeit unvorhersehbarer und gewaltsamer Umwälzungen könne man endlich „vom wolkgigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa“ Abstand gewinnen (Z IV Wüste; KSA 4, S. 380). Jetzt erst, in anderen Worten, sei es möglich, sich mit dem „Kosmopolitismus des Geistes“ vertraut zu machen und sich einem „geistigen Nomadenthum“ hinzugeben (VM 204; KSA 2, S. 466 und VM 211; KSA 2, S. 469).

Im Sommer 1872 liest Nietzsche die Erinnerungen Alexander Herzens und macht sich wahrscheinlich zum ersten Mal bewusst, dass er in einem „Zeitalter der Vergleichung“ lebt, in dem „die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen [...] werden können“ (MA I 23; KSA 2, S. 44). Im August jenes Jahres, während er *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten* schreibt, teilt Nietzsche seinen Freunden die heftigen und unerwarteten Eindrücke mit, die er durch die neue Lektüre empfängt. An Carl von Gersdorff schreibt er: „Übrigens empfehle ich Dir dringend zu lesen ‚Aus den Memoiren eines Russen‘ von Alex-

---

2 Vgl. Brusotti 1992 sowie Orsucci 2001.

ander Herzen. Höchst lehrreich und schrecklich!“ (Bf. an Carl von Gersdorff, 02.08.1872, KGB II/3, Bf. 248).<sup>3</sup>

In den Vorträgen über die Bildungsanstalten unterzieht Nietzsche die „enge Fachmässigkeit unserer Gelehrten“ und die zunehmende „Arbeitsteilung in der Wissenschaft“ einer harschen Kritik (ZA I; KSA 1, S. 670). Dagegen gelte es, „an dem deutschen Geiste [festzuhalten], der sich in der deutschen Reformation und in der deutschen Musik offenbart hat“ und die Jugend „vor den Verführungen jenes glitzernden Phantoms zu retten, das sich jetzt ‚Kultur‘ und ‚Bildung‘ nennen läßt“ (ZA II; KSA 1, S. 691). Kennzeichen der „Barbarei der Gegenwart“ und der „modischen Pseudokultur der ‚Jetztzeit‘“ sei ein Ideal stark ‚beschränkter‘ sektorieller „Wissenschaftlichkeit“, durch die der in sein „ganz spezielles“ Forschungsgebiet eingeschlossene „Fachgelehrte“ dem „Fabrikarbeiter“ ähnlich werde (ZA III; KSA 1, S. 694f.). Hand in Hand mit der „Arbeitsteilung in der Wissenschaft“ (ZA I; KSA 1, S. 670) gehe die systematische „Unterordnung aller Bildungsbestrebungen unter Staatszwecke“, durch die Preußen „das praktisch verwertbare Erbstück der Hegel’schen Philosophie sich mit Erfolg angeeignet habe“ (ZA III; KSA 1, S. 708).

Vor dem Hintergrund solcher Ansichten ist Nietzsches Begeisterung für Herzen verständlich, der in der Nachfolge Feuerbachs die Hegelsche Philosophie verwarf, die sich ausschließlich in der „Sphäre der Abstraktion“ bewege:

Alle unmittelbaren, einfachen, klaren Gefühle wurden in abstrakte Kategorien erhoben und kehrten von da zurück ohne einen Tropfen wirklichen, lebendigen Blutes in sich, als bleiche algebraische Schatten [...]. Der Mensch, der einen Spaziergang in die Felder machte, ging, um sein pantheistisches Gefühl der Einheit in den Kosmos auszuströmen; und wenn er einem betrunkenen Soldaten oder einem alten Weibe begegnete, welche ein Gespräch anfangen, so sprach der Philosoph nicht bloss zu ihnen, sondern er sah in ihnen eine Definition der Volkssubstanz in ihrer unmittelbaren und zufälligen Erscheinung. (Herzen 1856, S. 16f.)<sup>4</sup>

Herzen erzählt in seinen *Memoiren* auch von den moskowitzischen oppositionellen Zirkeln der frühen 40er Jahre, deren Mitglieder von einem „vielseitigen“ Wissen in Unruhe versetzt, doch zugleich mächtig belebt gewesen seien – fern von der „suffissance“ des Spezialisten und seinen „Einseitigkeiten“:

<sup>3</sup> Zum Verhältnis Nietzsche – Herzen siehe Weidemaier 1977.

<sup>4</sup> Indem Herzen die Starrheit des Systems anprangert, verteidigt er doch diejenigen Gedanken Hegels, die noch nichts von dessen hochmütigen Rückzug „in die Sphäre der Abstraktion“ sehen lassen: „Der wirkliche Hegel war der bescheidene Professor in Jena, der Freund Hölderlins, welcher seine Phänomenologie unter seinem Rock rettete, als Napoleon in die Stadt einzog. Zu der Zeit führte seine Philosophie weder zu indischem Quietismus noch zur Rechtfertigung der existierenden Staatsformen, noch zum preussischen Christentum“ (Herzen 1856, S. 19).



Die in sich abgeschlossene, vollendete Persönlichkeit des westlichen Menschen überrascht uns anfänglich durch ihre Specialität und später durch ihre Einseitigkeit. Er ist immer mit sich selbst zufrieden, seine Sufissance beleidigt uns. Er vergisst nie die persönlichen Gesichtspunkte: seine Lage ist im Allgemeinen gedrückt, und seine Sitten sind der Mitte angemessen, in der er lebt. (Herzen 1859, S. 183)

In Herzens Werk fand Nietzsche auch anregende Bemerkungen, die seine Beschreibung des speziellen deutschen kulturellen Elends zu unterfüttern geeignet waren. In den Vorträgen über die Bildungsanstalten heißt es:

Was [...] sich jetzt mit besonderem Dünkel ‚deutsche Kultur‘ nennt, ist ein kosmopolitisches Aggregat [...]: hier übt den stärksten Einfluß die im tiefsten Fundamente ungermanische Civilisation der Franzosen, die talentlos und mit unsicherstem Geschmack nachgeahmt wird [...]. Mit dieser angeblich deutschen, im Grunde unoriginalen Kultur darf der Deutsche sich nirgends Siege versprechen: in ihr beschämt ihn der Franzose und der Italiäner und, was die geschickte Nachahmung einer fremden Kultur betrifft, vor allem der Russe. (ZA II; KSA 1, S. 690)

Herzen nämlich, indem er, Feuerbach folgend, das ‚Sinnliche‘ dem Abstrakten gegenüberstellt, behauptet, dass „die ausschließlich speculative Tendenz“ dem „russischen Charakter“ fremd sei. Das „eindrucksfähige Wesen der Russen“ erweise sich in deren besonderen Fähigkeit, Elemente anderer Kulturen aufzunehmen und sich in originaler Weise anzueignen:

Die Slawen haben eine außerordentliche Geschicklichkeit, sich selbst mit anderen Völkern zu identificiren, indem sie doch sie selbst bleiben. Die unübersteigliche Grenze, über die hinaus die Völker von romanischer Abstammung die germanischen Völker nicht mehr verstehen, besteht nicht zwischen diesen Völkern und den Slawen. In der empfänglichen, alles verschlingenden Natur dieser letzteren liegt nothwendig der Wunsch nach äußeren Impulsen, die Leidenschaft, sich hinzugeben, und demzufolge war ihnen ein äußerer Antrieb immer nöthig. (Herzen 1856, S. 166 f.)<sup>5</sup>

---

5 Die Slawen haben, Herzen zufolge, eine besondere Gabe, nämlich eine außerordentliche Fertigkeit, Erfahrungen und Handelsweisen anderer Völker sich zueignen zu machen: „Das empfängliche, eindrucksfähige Wesen der Russen, ihr weiblicher Charakter [...], ihr Mangel an Spontaneität und ihre große Fähigkeit der Plastizität und Aneignung, machen aus ihm ein Volk, das die Hülfe anderer Völker, nöthig hat.“ (Herzen 1856, S. 166) Daraus schließt Herzen, dass in naher Zukunft, wenn die nationalen Aufgeblasenheiten abgeklungen sein werden, „die empfängliche, eindrucksfähige slawische Welt“ immer mehr zur Geltung kommen werde, während einstweilen der Gegensatz zwischen den europäischen Staaten, die von blinder Ideologie und schriller Rhetorik beherrscht seien, und ihren Völkern wachse: „Der wilde Schrei des exklusiven Nationalismus, des fleischfressenden Patriotismus, gehört den Regierungen an, nicht den Völkern. Die Regierungen hassen einander, die Völker sind nur unwissend, und wie sollten sie nicht irre geleitet werden, durch die gänzlich falsche Religion, welche man ihnen neben der Bibel

Auch in anderen Zusammenhängen behauptet Herzen – wiederum im Anschluss an Feuerbach, doch ohne diesen Inspirator namentlich zu nennen – den Vorrang der ‚Sinnlichkeit‘ und der ‚Natur‘ vor den leeren Abstraktionen des ‚Geistes‘:

Man muß gestehen, daß die Jungfrau-Mutter gar nicht in die Cölibat-Religion des Christenthums paßt. Mit ihr dringt das Leben, die Sanftmuth, die Liebe, in die ewige Begräbniß der Welt durch die Kirche, in das letzte Gericht und andre Greuel der heiligen Theodicee ein. Deshalb hat auch der Protestantismus nur die Madonna aus seinen gottesdienstlichen Schuppen, aus seinen Prediktfabriken herausgejagt. Sie verwirft die göttliche Ordnung der Dreieinigkeit, sie kann sich nicht von der irdischen Natur losreißen, sie erwärmt den kalten Raum der Kirche und bleibt, trotz Allem, Frau und Mutter. Sie rächt sich durch eine menschliche Geburt für die übernatürliche Empfängniß und entreißt dem ascetischen Mönch ein Dankgebet an – ihren Leib! (Herzen 1859, S. 151 f.)

Herzen nimmt hier offensichtlich auf, was Feuerbach in seinem Werk über *Das Wesen des Christentums* dargetan hatte:

Die Mönche gelobten die Keuschheit dem göttlichen Wesen, sie negierten die Geschlechterliebe an sich, aber dafür hatten sie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes – ein Bild der Liebe: Sie konnten um so mehr des wirklichen Weibs entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgestelltes Weib ein Gegenstand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung sie auf die Negation der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für sie die himmlische Jungfrau. (Feuerbach 1967a, S. 65)<sup>6</sup>

---

predigt: die Religion des Blutbades, des Raçenhasses, der brutalen Gewalt, der Apotheose der Fahne“. Bald aber werde sich diese Situation grundlegend ändern: „Die slawische Welt, wenig vertraut mit dem aristokratischen Standpunkt der Ehre, viel mehr bauernhaft als ritterlich, wird die erste sein sich hinzugeben und den älteren Völkern die Hand zu reichen.“ (Herzen 1856, S. 166 f. u. 170 f.)

6 Der Aphorismus FW 5, in dem es um Giuseppe Mazzini geht, zeigt die Spuren der Figur und des Werkes Alexander Herzens. Die Bedeutung der in diesem Aphorismus gemachten Gegenüberstellung – „Skepsis“ gegen „Moral“ und „Religion“ – erhellt ein Passus der Memoiren der Malwida von Meysenbug. Im zweiten Bande dieses Werkes von 1876 (*Memoiren einer Idealistin*, siehe Meysenbug 1903, Bd. 2, S. 156 – 157) wird von einem Gespräch zwischen Herzen und Mazzini (im Beisein Aurelio Saffis) berichtet, in dessen Verlauf der Italiener sich gegen den „Skeptizismus“ des Russen stellte und „das Dogma der revolutionären Aufgabe, die Pflicht und Mission der ‚heiligen Tat‘“ beschwor. Bestand für Herzen das politische Handeln vor allem in der Kritik des Bestehenden, war „Mazzini [...] im Gegenteil gläubig überzeugt, dass die blosse Negation ein demoralisierendes Prinzip und dass nur das Bewusstsein einer zu erfüllenden Pflicht, welche man den Völkern beizubringen hätte, die Aufgabe wahrer Revolutionäre sei.“ Auch im dritten Bande ihrer Memoiren spricht die Meysenbug von Mazzinis ‚Religion‘: „Der Urgrund alles Seins war für ihn ein geistiges Prinzip, das er Gott nannte und aus dem die Idee des Guten, Schönen, Wahren als eingeborne Ideen uns mitgegeben seien. Die Perfektibilität der Welt war sein Dogma, und die Arbeit daran war die Pflicht des Menschen und dessen Lebensaufgabe [...]. Wenn man

## 2 Eugen Dühring und sein ‚feueriger Philosoph‘

Die Lebenserinnerungen des ‚Skeptikers‘ Herzen, die Nietzsche 1872 liest, sind demzufolge unter etlichen Gesichtspunkten für ihn von Bedeutung, nicht zuletzt dadurch, dass sie ihn, wenn auch indirekt, mit Ideen Feuerbachs bekannt machen. Wenige Jahre später, 1875, stößt Nietzsche auf einen anderen Autor, Eugen Dühring, der ihn, was die Feuerbach-Rezeption anbetrifft, in eine sehr viel tiefergehende Auseinandersetzung hineinführt. Aus der Hand Dührings empfängt Nietzsche Begriffe wie den der „Werthschätzung“ und Auffassungen wie die von der fast unbegrenzten Anpassungsfähigkeit und Plastizität der Triebe, die sich in den Dienst der verschiedensten ideellen Inhalte stellen lassen: Begriffe und Ansichten, die Nietzsches philosophische Richtung nach 1875 entschieden bestimmen. Der von Dühring vermittelte ‚Feuerbachismus‘, der in der Nietzsche-Forschung selten diskutiert worden ist, sollte sehr bald, angefangen bei *Menschliches, Allzumenschliches*, seine ganze Philosophie prägen.

Für Dühring selbst war das Werk Feuerbachs in den 60er Jahren ein bedeutender Bezugspunkt. Die in *Werth des Lebens* entwickelten Ideen verdanken sich nach dem ausdrücklichen Eingeständnis des Verfassers zu einem großen Teile „den Anregungen jenes feuerigen Philosophen“ (Dühring 1865, S. IV). Hier ist allerdings zu beachten, dass es sich bei Dührings ‚Feuerbachismus‘ um die Übernahme Feuerbachscher Begriffe und Forschungsperspektiven in die Sphären der „Volkswirtschaftslehre“ und der „Socialwissenschaft“ handelt (Dühring 1865, S. VIII).<sup>7</sup>

Um 1865 war der Begriff des Wertes kaum ein Gegenstand philosophischer Betrachtungen. In der Wirtschaftstheorie dagegen war er bereits zu zentraler Bedeutung aufgestiegen; derart, dass Dühring in nationalökonomischem Zusammenhang behaupten durfte: „In Wahrheit gravitirt die Wissenschaft gegenwärtig wirklich um die Werttheorie“ (Dühring 1866, S. 96).<sup>8</sup> In seiner Schrift *Der Werth des Lebens* will Dühring zeigen, dass die Kategorie „Werthschätzung“ als grundlegendes heuristisches Modell auch auf Anthropologie, Philosophie und Ethik anwendbar sei. Die „Werthschätzungen“ unserer „Triebe“ sind nach Dühring intellektuelle Operationen, die den ‚Berechnungen‘ und Antizipationen äh-

---

will, so war sein Standpunkt insofern noch ein katholischer, als ihm Glaube ohne Werke nichts war.“ (Meysenbug 1903, Bd. 3, S. 120)

<sup>7</sup> Wagners Anteil an Nietzsches Bekanntschaft mit der Philosophie Feuerbachs ist nicht Gegenstand dieses Vortrags. Vgl. GM II 4; KSA 5, S. 342. Zu diesem Thema siehe Campioni und Barbera 1983.

<sup>8</sup> Zum Verhältnis Nietzsche – Dühring, siehe Venturelli 1986, Brusotti 2001 und Brusotti 2003.

neln, die unserem wirtschaftlichen Handeln zugrunde liegen. Auch im Wirtschaften finden demnach die von Feuerbach dargestellten Projektionen statt, durch die Gegenstände, Personen und Alltagsvorgänge nach Maßgabe subjektiver Bedürfnisse und Wünsche radikal umgestaltet werden. Die Triebe erzeugen, vermöge ihrer *vis imaginativa* und der Verknüpfung der hervorgerufenen Vorstellungen, eine ununterbrochene Folge von „Werthschätzungen“ auf der Grundlage der (den Wirtschaftstheoretikern bekannten) geistigen „Anticipationen“, durch die Möglichkeiten und Gelegenheiten der Bedürfnisbefriedigung erwogen werden.

### 3 Werthschätzungen

Unser Handeln, so Dühring in seinem 1865 erschienenen Werk, wird nicht von „rein theoretischen Ueberlegungen“, sondern von „praktischen Werthschätzungen“ geleitet (Dühring 1865, S. 5). Die diesen letzteren zugrundeliegenden Bedürfnisse, Bestrebungen und Bewertungen haben ihren Ursprung in der Sphäre der Triebe und Affekte und können nicht zu Bewusstsein kommen, „ohne in irgend etwas zu wurzeln, was bereits das Maass dessen, was sein soll, enthält“ (Dühring 1865, S. 6). Die uns gewöhnliche, unser Leben bestimmende „Betrachtung der Dinge“, der Menschen und der Vorkommnisse beruhe auf einem kontinuierlichen ‚tendenziösen‘ Bewerten, Abwägen und Urteilen im Lichte unserer Bedürfnisse und unserer Leidenschaften:

Wir selbst sind das Maass des Lebenswerthes [...]. Es ist doch gar zu übermenschlich, die durch die Natur gegebenen Grundformen des menschlichen Strebens bei der Betrachtung der Dinge ausser Acht zu lassen. (Dühring 1865, S. 6)

Die „Werthschätzungen“ sind, eben als bildliche Sprache der Triebe, an das Wollen gebunden, das seinerseits aus „Urtheilen“ besteht, die Begehren oder Widerstreben, „Lebensdrang“ oder „Lebensüberdruß“, Anziehung oder Abstoßung ausdrücken:

Mit Rücksicht auf die Bestrebungen des menschlichen Gemüths kann man behaupten, dass jedes Urtheil über Einzelheiten oder über das Ganze des Lebens die Form des Wollens haben muss. Das praktische Urtheil ist selbst eine Willensbestimmung, so dass die Bejahung einen Beifall oder ein Zustreben, die Verneinung dagegen ein Missfallen oder ein Entgegenstreben vorstellt. Wir treten also, indem wir praktische Urtheile fällen, niemals aus der Grundform der Abneigung oder Zuneigung heraus. (Dühring 1865, S. 7 f.)

Was sich demnach in willensbestimmten „Werthschätzungen“ und „praktischen Urtheilen“ manifestiert, sind Triebe, Gefühle und Leidenschaften, keine abstrak-

ten Begriffe und ‚reinen Erkenntnisse‘. Auf diese von Feuerbach inspirierte Grundanschauung gründet Dühring die Theorie, dass die Antriebe und Affekte, die unsere Sinnlichkeit bilden, von der erstaunlichen Fähigkeit begleitet sind, Bilder zu erzeugen, Vorstellungen zu erregen und mannigfache Ideenverknüpfungen zu veranlassen:

Den Satz, dass es im Felde der praktischen Werthschätzungen keine reine Erkenntnis gebe, machen wir zum Eckstein unsres ganzen theoretischen Gebäudes. Die Bestimmungen unseres Bewußtseins, welche [...] in der Form des Triebes auftreten, haben eine ideenbildende Kraft. (Dühring 1865, S. 5)<sup>9</sup>

Die Triebe treten, Dühring zufolge, stets im Vereine mit bestimmten Bildern hervor: Die in den Trieben wirksame „Lebensenergie“ manifestiert sich in einer unmittelbaren mentalen Repräsentation, die dem ansonsten ziellosen Drang oder Mangelgefühl einen möglichen Gegenstand der Befriedigung und Abhilfe vor die Augen stellt:

Jeder Trieb, welcher ja als solcher immer ein Bedürfniss repräsentirt, muss die Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes der Befriedigung [...] bereits enthalten. Sonst wiese er nicht, wie thatsächlich geschieht, über sich selbst hinaus, und es wären die Anticipationen unerklärlich, welche sich an die bekanntesten Formen des Begehrens knüpfen. (Dühring 1865, S. 5)

Nach Dührings Auffassung wohnt also den Trieben eine ‚planerische Fähigkeit‘ inne, ein genauer Orientierungssinn im Hinblick auf das, was Erleichterung und Lust verspricht. Mitnichten ist ihm die Sphäre der Sinnlichkeit ein brodelndes Gemenge ‚blinden‘ Verlangens und richtungslosen Sehns, unvernünftig, sich an Vorerfahrungen zu orientieren. Der Abstand zwischen dem Sinnlichen und dem Verstandesmäßigen reduziert sich bei dieser Sichtweise erheblich. Dühring fährt fort:

In dem Begriff des Triebes, wie wir ihn aus der unmittelbaren Wahrnehmung haben, lässt sich nicht bloss eine wirkende Ursächlichkeit, gleichsam eine vis a tergo, sondern auch ein Ziel, d. h. eine finale Beziehung in der Richtung auf die Befriedigung unterscheiden. (Dühring 1865, S. 5)

---

<sup>9</sup> Folglich „wird die ideenbildende Kraft der unbewussten Bestimmung ein bedeutsames Moment in der Gestaltung der Vorstellungswelt“ (Dühring 1856, S. 6).

Dieser Gedanke Dührings – dass die triebhaften Regungen gewissermaßen ein deutlich vorgestelltes „Ziel“ implizieren – findet Eingang in den Aphorismus MA I 32, in welchem Nietzsche den Affekten ein „erkennendes“ Moment zuspricht:

Ein Trieb zu Etwas oder von Etwas weg, ohne ein Gefühl davon, dass man das Förderliche wolle, dem Schädlichen ausweiche, ein Trieb ohne eine Art von erkennender Abschätzung über den Werth des Zieles, existirt beim Menschen nicht. (MA I 32; KSA 2, S. 52)

## 4 Träume und Bewusstsein

Dühring betont in seiner Schrift des Öfteren, welche gewaltige Vorstellungskraft durch Sinnesreize entfesselt wird. Den entbundenen Gefühlen treten die mannigfaltigsten geistigen Repräsentationen zur Seite. Ein und derselbe Trieb vermöge es, seinen Drang nach Ausdrucksformen in den verschiedensten Bildern und Ideenverknüpfungen zu verwirklichen. Im bewussten Leben seien in uns, angefangen bei den „Werthschätzungen“, dieselben Vorstellungsmechanismen wirksam, denen wir im Traume unterliegen:

Der Trug, welchen uns die Phantasie unter der Herrschaft des Gefühls bereitet, muss daher als eine ähnliche Täuschung betrachtet werden, wie diejenige ist, welche wir so häufig in den Träumen erfahren. (Dühring 1865, S. 127)

Die Wesensgleichheit von Traum und Bewusstsein, von den Gebilden, die wir im Schlaf erzeugen, und jenem „Spiel der Imagination“, das unsere Alltagswelt beherrscht, ist ein wiederkehrendes Motiv bei Dühring, das er an einigen Stellen mit großem Nachdruck herausstellt:

Jeglicher böse Traum ist ein Ideengewebe der Empfindung. An jedem Traume kann man es lernen, wie sich das natürliche Verhältniss zwischen Vorstellung und Empfindung umkehren kann. Ein schädlicher Druck auf das Herz, und die Träume nehmen einen beängstigenden Charakter an. Bedarf man mehr als dieses Fingerzeiges um die transcendenten Dichtungen zu begreifen, in denen sich unsere Furcht und unsere Hoffnung eine zweite Welt giebt? [...] Die subjective Empfindung kann nicht umhin, unwillkürlich zur Ideenbildung überzugehen und zu ihrem eignen Dasein eine objective Ursache hinzuzudenken. (Dühring 1865, S. 125 f.)

Nietzsche behauptet ebenfalls – und mit sehr ähnlichem Duktus – die wesentliche Gleichheit von Traum- und Wachleben:

[Die Träume] sind Interpretationen unserer Nervenreize während des Schlafens, sehr freie, sehr willkürliche Interpretationen von Bewegungen des Blutes und der Eingeweide, vom Druck des Armes und der Decken [...]. Das wache Leben hat nicht diese Freiheit der Interpretation wie das träumende, es ist weniger dichterisch und zügellos, – muss ich aber ausführen, dass unsere Triebe im Wachen ebenfalls nichts Anderes thun, als die Nervenreize

interpretieren und nach ihrem Bedürfnisse deren ‚Ursachen‘ ansetzen? dass es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied giebt? (M 119; KSA 3, S. 113)

## 5 Irrtum und Wahrheit

In den Aphorismen MA I 31–34 befasst sich Nietzsche mit dem „Unlogischen“ als dem Urgrunde, aus dem die edelsten Hervorbringungen des Geistes und so viele „schöne Dinge“ entspringen:

[Das Unlogische] steckt so fest in den Leidenschaften, in der Sprache, in der Kunst, in der Religion und überhaupt in Allem, was dem Leben Werth verleiht [...]. Es sind nur die allzu naiven Menschen, welche glauben können, dass die Natur des Menschen in eine rein logische verwandelt werden könne [...]. (MA I 31; KSA 2, S. 51)

Sowohl Erkenntnisfortschritte wie die Verfeinerungen der Sitten verdanken sich einer eingewurzelten und nicht zu unterdrückenden Nötigung zum Schätzen:

Alle Urtheile über den Werth des Lebens sind unlogisch entwickelt [...]; alle Schätzungen sind voreilig und müssen es sein. Endlich ist das Maass, womit wir messen, unser Wesen, keine unabänderliche Grösse [...]. Vielleicht wird aus alledem folgen, dass man gar nicht urtheilen sollte; wenn man aber nur leben könnte, ohne abzuschätzen, ohne Abneigung und Zuneigung zu haben! (MA I 32; KSA 2, S. 51f.)<sup>10</sup>

Derartige Betrachtungen, die im weiteren Nietzsches Denkens prägen („Ist Leben nicht Abschätzen, Vorziehen, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-wollen?“; JGB 9; KSA 5, S. 22), lassen sich wiederum auf Dühring zurückführen, für den alle Erkenntnis, ihrem ‚sensualistischen‘ Ursprung gemäß, ein unentwirrbarer Knäuel von Wertungen und „Urtheilen“ ist, in denen „unsere Empfindungen, Gefühle, Gemüthsbewegungen und überhaupt Bestrebungen“ am Werke sind (Dühring 1865, S. 165). „Das subjective Sein“, schreibt Dühring, „ist der höchste Grad der Realität; es ist das Maass aller Wirklichkeit“ (Dühring 1865, S. 11f.). Daher sei der schroffe Gegensatz von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ überaus fragwürdig:

Auch bleibt es völlig gleichgültig, ob eine Affection unseres Gemüthszustandes auf Irrthum oder Wahrheit beruht. Erheblich ist nur die Thatsache, dass diese oder jene Affecte uns

---

**10** Ähnlich MA I 16: „Das, was wir jetzt die Welt nennen, ist das Resultat einer Menge von Irrthümern und Phantasien, welche in der gesammten Entwicklung der organischen Wesen allmählich entstanden, in einander verwachsen sind und uns jetzt als aufgesammelter Schatz der ganzen Vergangenheit vererbt werden“ (MA I 16; KSA 2, S. 37).

wirklich einnehmen; die Ursache derselben bleibt ein gleichgültiger äusserlicher Umstand. (Dühring 1865, S. 13)<sup>11</sup>

Um, stets in Anlehnung an Feuerbach, die beständige Wirksamkeit von „Projectionen“ und „Schätzungen“ zu illustrieren, bedient sich Dühring eines auffallenden Bildes:

Die Glaubensvorstellungen sind nur dann weiter Nichts als die Projectionen der eignen Wünsche und Bestrebungen, wenn sie gar kein objectives Element enthalten. Die Menschen malen sich in ihren Göttern selbst; aus den Charakteren der religiösen Vorstellungen kann man auf die Charaktere ihrer Verehrer schliessen. (Dühring 1865, S. 188f.)

In etwas abgewandelter Form – indem er nicht von „Malen“, sondern von „Coloristen“, nicht von „Projectionen“, sondern von einem „In-die-Dinge Hineinragen“ spricht – übernimmt Nietzsche am Beginn von *Menschliches, Allzumenschliches*, dieses Bild, in welchem der direkte oder indirekte Einfluss Feuerbachs nicht zu verkennen ist:

Dadurch, dass wir seit Jahrtausenden mit moralischen, ästhetischen, religiösen Ansprüchen, mit blinder Neigung, Leidenschaft oder Furcht in die Welt geblickt und uns in den Unarten des unlogischen Denkens recht ausgeschwelgt haben, ist diese Welt allmählich so wunderschön bunt, schrecklich, bedeutungstief, seelenvoll geworden, sie hat Farbe bekommen, – aber wir sind die Coloristen gewesen: der menschliche Intellect hat [...] seine irrhümlichen Grundauffassungen in die Dinge hineingetragen. (MA I 16; KSA 2, S. 36f.)

An den Passus bei Dühring („Die Menschen malen...“) schließt sich ebenfalls – und hier ist der Zusammenklang noch deutlicher – der Aphorismus FW 152 an: „Wir haben die Dinge neu gefärbt, wir malen immerfort an ihnen“ (FW 152; KSA 3, S. 495).

## 6 Drei Glieder, eine einzige Kette

In seinen *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft* (1843) weist Feuerbach die „bodenlosen Abstractionen“ des „speculativen Denkens“ Hegels zurück und tritt für „Sinnlichkeit“ und „gemeines Bewußtsein“ in die Schranken: „Ein nur [...]

---

<sup>11</sup> Vgl. Feuerbach: „Die Welt ist uns nicht gegeben durch das Denken [...]. Sie ist uns gegeben durch das Leben, durch die Anschauung, durch die Sinne [...]. Die Welt ist also nur dadurch uns gegeben, daß wir keine logischen oder metaphysischen Wesen [...] sind“ (Feuerbach 1967d, S. 28f.).



abstract denkendes Wesen hat gar keine Vorstellung von Sein, Existenz, Wirklichkeit.“ (Feuerbach 1967c, S. 305) Die beständige Besinnung „auf das Materielle, [auf] das Sinnliche“ (Feuerbach 1967c, S. 286) werde das Wahrzeichen der neuen Philosophie sein:

Das Wirkliche *in seiner Wirklichkeit* [...] ist das Wirkliche *als Object des Sinnes*, ist das *Sinnliche*. *Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit* sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein *wahres*, ein *wirkliches* Wesen [...]. Nur durch die *Sinne* wird *ein Gegenstand im wahren Sinne* gegeben – nicht durch das Denken *für sich selbst*. (Feuerbach 1967c, S. 316)

Dühring bewegt sich in derselben Richtung und besteht gleichfalls auf der Einheit von „Sinnlichkeit“, „Wirklichkeit“ und „Wahrheit“. Es sei genau vermöge des „Sinnlichen“ und des spontanen Hinzutretens unserer Gemütsbewegungen, dass wir uns in jedem Augenblick – wie es in *Werth des Lebens* heißt – „ein Maass für die Werthschätzung der objectiven Naturverhältnisse und Sittenzustände“ geben (Dühring 1865, S. 8f.). Für einen Feuerbach-Leser ist es also keine Frage, dass „gerade die unmittelbaren Formen der Perception, also die Empfindungen und Gefühle so wie die ganze Haltung des Gemüths [...] das Fundament für die Schätzung der Dinge abgeben“ müssen (Dühring 1865, S. 179). Und ebenso offensichtlich muss erscheinen, dass „das Spiel der Affecte auf der Grundlage der niedern und höhern Triebe hinreicht, alle Lebensäusserungen bis zur Production der abstractesten Ideen hinauf begreiflich zu machen“ (Dühring 1865, S. 16).

Nietzsche, als das dritte Glied dieser Kette, vertritt die nämliche Ansicht. In seinen Schriften kehrt das Thema der „Werthschätzungen und ‚Interessirtheiten‘, die wir in die Dinge gelegt haben“ (M 44; KSA 3, S. 51) oftmals wieder. In *Also sprach Zarathustra I* (1883) wird der Gedanke auf eine interessante Weise weiterentwickelt:

Werthe legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich ‚Mensch‘, das ist: der Schätzende [...]. Durch das Schätzen erst giebt es Werth: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. (Z I Ziele; KSA 4, S. 75)

Ebenfalls in *Also sprach Zarathustra I* lesen wir, dass Gott „Menschen-Werk und -Wahnsinn, gleich allen Göttern“ sei: „Kranke und Absterbende [...] erfanden das Himmlische“ und nahmen die „süssen und düstern Gifte“ der gottesdienstlichen Handlungen „von Leib und Erde“ (Z I Hinterwäldlern; KSA 4, S. 35–37). Die Wurzel des Göttlichen ist das „schaffende, wollende, werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist“ (Z I Hinterwäldlern; KSA 4, S. 36). Solche Sätze, in denen Feuerbachs Abdruck deutlich erscheint, weisen auf Dühring zurück:

Eine berühmte Ansicht hat das Wesen des religiösen Glaubens in der Thatsache gesucht, dass der Mensch in allen fraglichen Conceptionen nur seine eigne Natur zum Gegenstande des Cultus macht. Der Einzelne stellt in den religiösen Vorstellungen im Grunde nichts Anderes als die erheblichen und ihn interessirenden Eigenschaften seiner Gattung vor und macht so das dauernde Wesen der Menschheit zu etwas Göttlichem, was über den ephemeren Erscheinungen thronet. Der Satz, dass der Mensch dem Menschen ein Gott sei, soll das Wort des Räthsels sein. Gerade das Christenthum soll diesen Cultus des Menschlichen im höchsten Maasse zum Princip haben. Diese Vorstellungen Ludwig Feuerbach's haben wir hier nicht näher zu untersuchen. (Dühring 1865, S. 9f.)

## 7 Ehre und Leidenschaften

Dühring veranschaulicht seine These von der Macht der Schätzungen und „Projectionen“, durch die subjektive Impulse zu Bestandteilen der „Aussenwelt“ werden, am Beispiele der Ehre:

Es ist erstaunlich, welche eine Gewalt die Vorstellung von den Meinungen, welche die Menschen über uns hegen, auf die ganze Haltung unseres Bewusstseins übt. Wir leben mehr, als wir glauben, so zu sagen in dem Urtheil anderer, und selbst da, wo wir die fremde Meinung verachten, objectiviren wir unsere eigne Ansicht und stellen sie gern als das Urtheil einer ausser uns gelegnen unparteiischen Macht vor. Die Ehre, in diesem positiven Sinne genommen, ist ein Bedürfniss der menschlichen Natur und in der That ein sehr erklärliches Bedürfniss. Diese Ehre ist nämlich Nichts als der Beifall, den unser Sein und Thun bei Andern findet. (Dühring 1865, S. 81)

Diese Passage aus *Werth des Lebens* scheint den Hintergrund zu MA I 34 zu bilden. Dort wiederholt Nietzsche den Gedanken, dass „das ganze menschliche Leben [...] tief in die Unwahrheit eingesenkt“ sei (MA I 34; KSA 2, S. 54). Wer aber, so sagt er, diese Unwahrheit nicht willig hinnehmen, sondern beheben wolle, dem müssen „seine gegenwärtigen Motive, wie die der Ehre“ und die „Leidenschaften, welche zur Zukunft und zu einem Glück in derselben hindrängen“ zweifelhaft und verächtlich werden (MA I 34; KSA 2, S. 54).

Nietzsches Rückgriff auf Dühring in MA I 34 beschränkt sich aber nicht auf den Begriff der Ehre: Denn Dühring betont in seinem Werk an vielen Stellen den Wert der „Leidenschaften“ und der ihnen innewohnenden „Lebensenergie“: „Nehmt uns unsere Liebe und unsern Hass und ihr macht das Dasein zu einer öden Wüste“ (Dühring 1865, S. 16). „Leidenschaften“ nämlich seien nicht zu verdämmen und als „Störer des Lebensglückes“ zu bekämpfen, wie oftmals von Seiten der Philosophen geschieht; im Gegenteil

[äussern sich] in den Leidenschaften [...] unentbehrliche Formen eines lebenswerthen Daseins. Der Grad der Lebendigkeit der Existenz hängt von dem freien oder unterdrückten Spiele der Affecte ab. Ein Leben, welches in gleichmässiger ununterbrochener Ruhe hinflösse, wäre kaum mehr ein Leben zu nennen; es grenzte bereits an geistigen Tod. (Dühring 1865, S. 17)

Auch mit diesem Plädoyer zugunsten der Leidenschaften kann sich Dühring auf Feuerbach berufen. Die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* enthalten eine emphatische Lobrede auf Leidenschaften und Affecte. Die Liebe etwa sei der einzige Weg, in das „Geheimniss des Seins“ einzudringen:

Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat ‚Dieses‘ – diese Person, dieses Ding – [...] absoluten Werth, ist das *Endliche* das *Unendliche*: darin, und nur darin allein besteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe [...]. Aber eben weil ‚Dieses‘ nur in der Liebe absoluten Werth hat, so erschliesst sich auch in ihr nur, nicht im abstracten Denken, das Geheimniss des Seins. Die Liebe ist Leidenschaft, und nur die Leidenschaft ist das Wahrzeichen der Existenz [...]. Nur was – sei es nun wirkliches oder mögliches – Object der Leidenschaft, das ist [...]. Wer nicht liebt – der Gegenstand sei nun welcher er wolle – dem ist völlig gleichgültig, ob etwas ist oder nicht. (Feuerbach 1967c, S. 317f.)<sup>12</sup>

Dühring vertritt in den 60er Jahren mit Beharrlichkeit dieses Erbe Feuerbachs – auch dort, wo er „Werth des Lebens“ und „Leidenschaften“ in eins setzt:

Aristoteles sagte, dass nichts Grosses ohne Leidenschaft vollbracht würde. Wir nehmen diesen Ausspruch nicht nur für die einzelne That als eine werthvolle Wahrheit, sondern wir erweitern ihn zu dem Satze, dass das Leben erbärmlich klein sein würde, wenn in ihm die Leidenschaft fehlte. Das Leben selbst ist jenes Grosse, welches nicht ohne Leidenschaft vollbracht werden kann. Wo es sich über das dumpfe Unbewusstsein eines fast pflanzenhaften Daseins erhebt, da verdankt es seine höhere Gestaltung dem bewegten Spiele der Affecte. Die Gemüthsbewegungen nicht wollen, heisst das Leben selbst verachten oder es wenigstens seiner höheren Würde berauben. Es heisst dem Dasein Schranken setzen, welche es zur Beschäftigung mit den niedrigsten Empfindungen verurtheilen. Von den Leidenschaften abstrahiren, führt einerseits zur Ascese und andererseits zum wohlberechneten matten Sinnengenuss. In jeder dieser Richtungen wird Alles, was dem Leben Werth ertheilt, vernichtet. (Dühring 1856, S. 17)

---

**12** Man beachte die Fortführung des Gedankens bei Feuerbach: „Wie aber objectiv, so ist auch subjectiv die Liebe das Kriterium des Seins – das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit. *Wo keine Liebe, ist auch keine Wahrheit.* Und nur der *ist etwas*, der *etwas liebt* – *nichts sein* und *nichts lieben* ist identisch. Je mehr einer ist, desto mehr liebt er und umgekehrt.“ (Feuerbach 1967c, S. 319)

## 8 Ein Teilungsprinzip der Leidenschaften

Die von Feuerbach in seinen Werken *Das Wesen des Christenthums* und *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* vorgebrachten Gedanken finden (durch erklärte und nicht erklärte Anleihen) über Dühring den Weg in Nietzsches Hefte und veröffentlichte Schriften.

So sind z. B. für Feuerbach Sinnlichkeit und höhere intellektuelle Fähigkeiten des Menschen „Kulturprodukte“, will sagen: sie erfahren eine außerordentliche Steigerung erst in der zwischenmenschlichen Interaktion: „Nur wo sich der Mensch am Menschen *stößt* und *reibt*, entzündet sich Witz und Scharfsinn [...] , nur wo sich der Mensch am Menschen *sonnt* und *wärmt*, entsteht Gefühl und Phantasie“ (Feuerbach 1967a, S. 166). In seinem Werk des Jahres 1843 greift Feuerbach diesen Gedanken noch einmal auf:

Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und Du stützt. (Feuerbach 1967c, S. 339)

Dühring gibt dem, was Feuerbach hier vorbringt, 1865 eine Formulierung, die eine für seine Theorie der Gefühle höchst bedeutsame Unterscheidung einführt:

[Alle] Uebel und alle Güter [verschwinden] vor dem einen Uebel und dem einen Gut, welches der Mensch dem Menschen werden kann. Keine Art der Lust ist edler als diejenige, welche von Zuneigung und Mitempfindung herrührt. Keine Pein ist ärger als die, welche aus der Verletzung des Menschen durch den Menschen stammt. Das grösste Uebel ist das Unrecht, und das höchste Gut ist das Glück, welches das Bewusstsein aller Arten der Freundschaft, Zuneigung und Zusammenstimmung mit sich bringt. (Dühring 1865, S. 69)

Die „Gemüthsaffectionen“, wie sie die allgemeinen „menschlichen Bedürfnisse“ hervorrufen, sind, Dühring zufolge, von keiner besonderen Intensität. Dagegen machen sich die „sympathischen Affectionen“ und die Leidenschaften, die die Menschen untereinander verursachen, mit einer Macht fühlbar, die gar keinen Vergleich mit jenen erstgenannten dulde:

Der Mensch bedarf nicht blos der Natur, er bedarf vor Allem Seinesgleichen. In diesem Satz liegt die Erklärung aller Wonne und alles Wehs, die unser Geschlecht treffen. Von dem Schmerze, den das unbefriedigte Bedürfniss, welches die Reize der Natur zum Gegenstande hat, mit sich bringt, zu der Pein, welche die Verletzung des Menschen durch den Menschen verursacht, ist ein gewaltiger Sprung. Beide Affectionen sind mit einander nicht vergleichbar; die eine verhält sich zu der andern wie Endliches zu Unendlichem, und es fehlt daher an einem Maasse, welches zu bestimmen vermöchte, welcher Grad der einen einer gegebenen Grösse der andern gleichwerthig wäre. Es ist ein Sprung von einer Gattung in die andere,

wenn wir uns von der gemeinen Noth des Lebens zu den Kränkungen wenden, welche der Mensch nur vom Menschen erleiden kann. [...] Andererseits sind aber auch keine Freuden so intensiv und gehaltreich, als diejenigen, welche der Mensch nur in Beziehung auf den Menschen empfinden kann. Der Tiefe des Wehs entspricht die Höhe der Wonne. (Dühring 1865, S. 24)

Auch diese von Dühring getroffene Unterscheidung findet einen Niederschlag bei Nietzsche:

Nun hat die Moral das Leben vor der Verzweiflung [...] bei solchen Menschen und Ständen geschützt, welche von Menschen ver[ge]walthätigt und niedergedrückt wurden: denn die Ohnmacht gegen Menschen, nicht die Ohnmacht gegen die Natur, erzeugt die desperateste Verbitterung gegen das Dasein. (NL 1887, KSA 12, S. 214)<sup>13</sup>

## 9 Triebe und Werte: Die verummten Gestalten

Auch im Aphorismus MA I 107 behauptet Nietzsche, in einem an Dühring erinnernden Tone, dass „Lust, Egoismus, Eitelkeit nothwendig zur Erzeugung der moralischen Phänomene“ seien, so wie „der Irrthum und die Verirrung der Phantasie“, d. h. „die vererbte Gewohnheit des irrthümlichen Schätzens, Liebens, Hassens“ die Grundlage abgebe für die Fortentwicklung der „menschlichen Intelligenz“ und des verantwortungsvollen Handelns (MA I 107; KSA 2, S. 105). „Alles auf dem Gebiete der Moral“, heißt es weiter, „ist geworden, wandelbar, schwankend, Alles ist im Flusse, es ist wahr: – aber Alles ist auch im Strome [...]“ (MA I 107; KSA 2, S. 105). Die bildliche Sprache dieses stark von Dühring beeinflussten Aphorismus klingt in *Also sprach Zarathustra II* nach:

Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen [...]. Aber es soll sich euch fügen und biegen! [...] Glatt soll es werden und dem Geist unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht; und auch wenn ihr vom Guten und Bösen redet und von den Werthschätzungen. Schaffen wollt ihr noch die Welt, vor der ihr knien könnt [...]. Die Unweisen freilich, das Volk, – die sind gleich dem Flusse, auf dem ein Nachen weiter schwimmt: und im Nachen sitzen feierlich und verummmt die Werthschätzungen. Euren Willen und eure Werthe setztet ihr auf den Fluss des Werdens [...]. (Z II Selbstüberwindung; KSA 4, S. 146)

---

**13** Die hier gegebene Sammlung von Belegstücken für Konkordanzen zwischen Nietzsche, Dühring und Feuerbach soll aufzeigen, wie ungenügend es in diesem Zusammenhang ist, nur die Exzerpte aus Dührings *Werth des Lebens* heranzuziehen, die Nietzsche im Sommer 1875 (vgl. NL 1875, KSA 8, S. 131–181) gemacht hat.

„Werthschätzungen“ und „Werthe“ machen die Welt ‚verständlich‘ und lassen sie zu einem „Spiegel“ der menschlichen Subjektivität werden. Die ‚vermummten‘, in ihrem „Prunk“ erstarrten und „stolze Namen“ führenden Gestalten seien in Wirklichkeit nichts anderes als Triebe, Affekte und Gefühle, die sich vermöge der ihnen innewohnenden „ideenbildenden Kraft“ und ihres „gewaltigen Einflusses [...] auf die theoretischen Vorstellungen“ – mit Dühring zu sprechen – unkenntlich gemacht haben (Dühring 1865, S. 232).<sup>14</sup>

Das Bild aus *Zarathustra* – die maskierten Figuren – ist also eine Illustration zu Dührings Kernsatz: „Die Wurzeln aller Normen“ sind „die allgemeinen Grundkräfte des Strebens“, die „in unserm subjectiven Wesen“ tätig sind (Dühring 1865, S. 171).

Die Fähigkeit aber, „stolze Namen“ zu geben und die Welt zum „Spiegel“ des Menschen zu machen, nennt Zarathustra einen „herrschende[n] Wille[n]“, den „unerschöpfte[n] zeugende[n] Lebens-Wille[n]“ (Z II Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 147).

## 10 Erkenntnis, Energie

Der Aphorismus MA I 252 ist eine Reflexion über die „Lust am Erkennen“: Der Erkenntnisprozess sei, so sagt Nietzsche, stets „mit Lust verknüpft [...], weil man sich dabei seiner Kraft bewusst wird, also aus dem selben Grunde, aus dem gymnastische Uebungen auch ohne Zuschauer lustvoll sind“ (MA I 252; KSA 2, S. 209f.). Eine ähnliche Betrachtung enthält MA I 256: Der „Werth“ der wissenschaftlichen Arbeit bestehe nicht eigentlich im Wissensgewinn, als vielmehr in der Übung einer wissenschaftlichen Strenge, die einen „Zuwachs an Energie, an Schlussvermögen, an Zähigkeit der Ausdauer“ ergebe (MA I 256; KSA 2, S. 212).

Mit dieser Unterstreichung von „Energie“, Lust und Kraftgenuss im Erkenntnisprozess stellt sich Nietzsche uneingeschränkt hinter Dühring, der in *Werth des Lebens* geschrieben hatte, dass Triebe, Affekte und Wahrnehmungen Manifestationen von „Lebensenergien“ seien und jede Erkenntnis eine Tätigkeit, die durch das Gefühl der aufgebrauchten „Kraft“ erfreue:<sup>15</sup>

Zunächst ist das Erkennen eine Handlung, welche auf einem Bedürfniss der menschlichen Natur beruht. Schon die Sinne, welche man die vorgeschobenen Posten der Erkenntniß

<sup>14</sup> Eine tiefere Besprechung des Themas ‚Werthschätzungen‘ bei Nietzsche erfordert auch eine Auseinandersetzung mit Julius J. Baumanns *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie* (Baumann 1874). Vgl. Brusotti 1997, S. 237 ff.

<sup>15</sup> Vgl. Dühring 1865, S. 17, 63, 134 u. 140.

nennen könnte, lieben die Bethätigung ihrer Kräfte um der Bethätigung willen. (Dühring 1865, S. 163)<sup>16</sup>

Dühring seinerseits kann sich auf Feuerbach berufen, in dessen Einleitung zum *Wesen des Chistentums* es heißt: „Es ist aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endliche Käfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede ursprüngliche Kraft [...] die [...] *unmittelbare Bekräftigung ihrer selbst ist.*“ (Feuerbach 1967a, S. 35 f.) Und an späterer Stelle sagt Feuerbach: „[Der] Geist des Menschen ist nichts als die wesentliche Art seiner Tätigkeit.“ (Feuerbach 1967a, S. 294)

## 11 Das ‚Menschliche‘

Eine Bestätigung des oben Aufgezeigten gibt schließlich der Titel des Werkes, das Nietzsche 1878 veröffentlichte. Der Ausdruck „das Menschliche“ ist ein von Dühring mit Vorliebe und großer Häufigkeit gebrauchter. In dessen Werk *Der Werth des Lebens* lesen wir:

Ausser der Theilnahme, welche wir für unser subjectives Wesen hegen, ist uns die über das *Menschliche* übergreifende Natur denn doch auch ein Object von letzter Bedeutsamkeit. Gerade indem wir den Inbegriff alles *Menschlichen* dem grossen Ganzen des Systems der Dinge gegenüberstellen, werden wir durch das Anschauen der objectiven, über das subjective Streben erhabenen Macht wunderbar befriedigt. Es liegt eine Art Trost in der Thatsache, dass die Welt keine blosse Decoration des *Menschlichen* ist. Die Philosophien, welche in ihrer Beschränktheit alles auf die Zwecke des Menschen beziehen, spinnen den Bürger dieser Erde in ein Gewebe von Eitelkeit ein, in welchem dem unbefangenen Kinde des Planeten vor seiner eignen Glorie bange werden muss. Die Welt schrumpft diesen kleinlich gesinnten Denkern zu einem Zubehör des Menschen zusammen; die dem Gemüth imponirende Macht einer nur zu einem kleinen Theile dem *Menschlichen* dienenden Objectivität wird verleugnet; den versöhnenden Erregungen, welche aus dem Gedanken einer über das *Menschliche* unendlich erhabenen Gewalt stammen, wird die Stumpfheit und Dumpfheit der sich in den Nebeln der Eitelkeit aufblähenden und so zur Carricatur gewordenen Menschennatur entgegengesetzt. Wo sich der Geist in dieser Weise nur mit seinen eignen Schatten nährt, da giebt es keine wahre an sich seiende Welt; da ist Alles nur ideologischer Flitterkram; da giebt es keinen ernstlichen Glauben und keine bescheidne Hingebung an den ewigen Grund der Dinge. (Dühring 1865, S. 187 f.; Hervorhebungen A. O.)

---

<sup>16</sup> Im selben Werk heißt es später: „Die Moral, ich meine hier nicht die des Schulmeisterthums, sondern die aus der Wurzel der Lebensenergie selbst abstammende Kraft der Grundsätze, umfasst das ganze volle Leben [...]“ (Dühring 1865, S. 133.)

Dührings Wortwahl ist dabei keineswegs der Versuch, eine spezifische Terminologie zu etablieren, sondern folgt genau der seines bevorzugten Gewährsmannes. Auch Feuerbach nämlich macht von dem substantivierten Adjektiv „das Menschliche“ häufigen Gebrauch, und zwar um es dem Begriff des „Göttlichen“ einerseits gegenüberzustellen, andererseits es damit zu identifizieren. Die Religion, so schreibt er in *Wesen des Christenthums*, „hat nicht das Bewußtsein von der Menschlichkeit ihres Inhalts; sie setzt sich vielmehr dem Menschlichen entgegen“ (Feuerbach 1967a, S. 443). Der ganze Zweck seines Werkes, sagt er an anderer Stelle, „ist es eben, nachzuweisen, daß der Gegensatz des Göttlichen und des Menschlichen ein durchaus illusorischer ist“ (Feuerbach 1967a, S. 47 f.).

Bei der Wahl seines Titels war sich Nietzsche vermutlich bewusst, dass er an Dühring anknüpfte, den zähen Kämpfer jener Jahre gegen eine Philosophie, die die moralischen Probleme mit „leeren Formen, [...] hohlen Formen“ angeht und doktrinäre Abstraktionen höher stellt als die Wirklichkeit der Leidenschaften:

Glücklicherweise ist das Leben besser als die Doctrinen. Der Instinct ergreift die richtigen Motive und handelt im Grossen und Ganzen den Gesetzen der Affecte gemäss, ohne sich um die Leerheiten der abstracten Regeln ängstlich zu bekümmern. (Dühring 1865, S. 21)

Diese bedeutungsvolle Erklärung Dührings enthält auf der einen Seite eines der zentralen Motive, die Nietzsche bei der Abfassung von *Menschliches, Allzumenschliches* inspirierten, und scheint auf der anderen, wie oft bei Dühring, die Paraphrase eines Gedankens Feuerbachs zu sein, der geschrieben hatte: „Wo die Worte aufhören, da fängt erst das Leben an, erschliesst sich erst das Geheimnis des Seins.“ (Feuerbach 1967c, S. 308)

## 12 Eine bewusste Blasphemie: Von der Wirtschaft zur Moral

Der Gebrauch der damals noch fast ausschließlich der Terminologie der Nationalökonomie angehörenden Begriffe „Werth“ und „Werthschätzung“ zum Zwecke der Besprechung von moralischen Fragen ist für einen Feuerbach-Schüler keineswegs zufällig. Das sittliche Handeln wird so, schon sprachlich, in allen seinen Manifestationen auf die Sphäre der materiellen Bedürfnisse zurückgeführt. Dühring ist sich bewusst, dass seine Wortwahl die Heiligkeit des Pflichtbegriffes unterminiert:

Wenn ich aber [...] selbst die Volkswirtschaftslehre zu Hülfe rufe [...], so streitet dieses Verfahren offenbar gegen alle hergebrachten Gewohnheiten unserer vornehmlich aus den



Reihen gewesener Theologen rekrutierten Philosophie. [...] Ich meine eben nur die hergebrachten Gewohnheiten [...]. Von dieser Seite wird man in der blossen Herbeiziehung volkswirtschaftlicher Ansichten schon eine Art Materialismus sehen. (Dühring 1865, S. V)

Hinter der knappsten aller Nietzsche-Formeln – der „Umwertung aller Werte“ – verbirgt sich demzufolge eine lange und verwickelte Geschichte, in deren Verlauf ein Feuerbach-Leser Begriffe der Nationalökonomie in der Moralphilosophie etabliert. So enthält denn auch ein Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* eine Anspielung auf Dühring in der Feststellung, dass der philosophisch angereicherte Begriff des „Werthes“ einem ganz anderen Fachbereich entstamme:

Das Wort ‚Rache‘ ist so schnell gesprochen: fast scheint es, als ob es gar nicht mehr enthalten könne, als Eine Begriffs- und Empfindungswurzel. Und so bemüht man sich immer noch, dieselbe zu finden: wie unsere Nationalökonomien noch nicht müde geworden sind, im Worte ‚Werth‘ eine solche Einheit zu wittern und nach dem ursprünglichen Wurzel-Begriff des Werthes zu suchen. Als ob nicht alle Worte Taschen wären, in welche bald Diess, bald Jenes, bald Mehreres auf einmal gesteckt worden ist! So ist auch ‚Rache‘ bald Diess, bald Jenes, bald etwas sehr Zusammengesetztes. (WS 33; KSA 2, S. 564)<sup>17</sup>

Sich einer nationalökonomischen Terminologie zu bedienen und von „Werthen“ und „Werthschätzungen“ zu reden, erfordere, in philosophischer Hinsicht, auch anzuerkennen, dass die Beziehungen zwischen den Menschen auf einer Logik des gegenseitigen Sich-Ausschließens beruhen, auf einem unwiderstehlichen Bedürfnis der Abgrenzung und der Gegenüberstellung des Werthhaltigen und des Wertlosen, des Schätzenswerten und des Verächtlichen, des Edlen und des Gemeinen, des Reinen und des Unreinen.

Der Begriff des „Werthes“ trägt, in anderen Worten, das „Pathos der Distanz“ schon in sich:

„Gut“ ist nicht mehr gut, wenn der Nachbar es in den Mund nimmt. Und wie könnte es gar ein „Gemeingut“ geben! Das Wort widerspricht sich selbst: was gemein sein kann, hat immer nur wenig Werth. (JGB 43; KSA 5, S. 60)

Das unverzichtbare und lebensnotwendige Erfordernis, Werte zu setzen und Abschätzungen vorzunehmen, zwingt dazu, sich abzusondern und gegen das Fremde zu verteidigen, zwischen Freund und Feind scharf zu unterscheiden, und ebenso zwischen dem, was man annimmt, und dem, was man zurückweist:

---

**17** Zur Interpretation dieses Aphorismus siehe Brusotti 2003. Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Dühring in *Der Wanderer und sein Schatten* vgl. auch Gerhardt 1983.

Viele Länder sah Zarathustra und viele Völker [...]. Leben könnte kein Volk, das nicht erst schätzte: will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt. (Z I Ziele; KSA 4, S. 74)

Es bleibt die Frage, warum diese nicht zu leugnende Gedankenkette, die Nietzsche mit Dühring und Dühring mit Feuerbach verbindet, im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Forschung des 20. Jahrhunderts so wenig Beachtung gefunden hat.

Karl Löwith (1941), Carl Schmitt (1960), Hans Georg Gadamer (1971) und, in jüngerer Vergangenheit Herbert Schnädelbach (1983) und Hans Joas (1999) – die Diskussion der Genesis des Wertbegriffs ist jahrzehntelang lebhaft geführt worden.<sup>18</sup> Und doch ist der hier aufgezeigte Zusammenhang zwischen Feuerbach, Dühring und Nietzsche der Forschung bisher entgangen.

Abschließend lässt sich das hier Vorgetragene in Fragen zusammenfassen, die nur auf den ersten Blick paradox erscheinen: Ist Nietzsche der Vollender der von Feuerbach angekündigten „Philosophie der Zukunft“? Ist die Werte-Diskussion am Ende des 19. Jahrhunderts wirklich der Endpunkt einer Entwicklungslinie, die mit Gedanken, Urteilen, Stellungnahmen der Linkshegelianer um 1840 begonnen hatte? Fragen dieser Art erscheinen vielleicht einigermaßen abwegig. Und doch wird die an Philosophiegeschichte interessierte Nietzsche-Forschung in den kommenden Jahren sich mit ihnen zu beschäftigen haben.

## Bibliographie

- Barbera, Sandro und Giuliano Campioni (1983): *Il genio tiranno. Ragione e dominio nell'ideologia dell'Ottocento: Wagner, Nietzsche, Renan*. Mailand: Angeli.
- Baumann, Julius J. (1874): *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*. Leipzig: Hirzel.
- Brusotti, Marco (1992): „Die ‚Selbstverkleinerung des Menschen‘ in der Moderne. Studie zu Nietzsches ‚Zur Genealogie der Moral‘“. In: *Nietzsche-Studien* 21, S. 81–136.
- Brusotti, Marco (1997): *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Brusotti, Marco (2001): „Ressentiment, Wille zum Nichts, Hypnose. ‚Aktiv‘ und ‚reaktiv‘ in Nietzsches Genealogie der Moral“. In: *Nietzsche-Studien* 30, S. 107–132.
- Brusotti, Marco (2003): „Sprache und Selbsterkenntnis. Zu Nietzsches Aphorismus Elemente der Rache (WS 33)“. In: *Nietzscheforschung* 10, S. 193–201.
- Cannon Weidemaier, William (1977): „Herzen and Nietzsche: A Link in the Rise of Modern Pessimism“. In: *Russian Review* 36, S. 477–488.

---

18 Löwith 1995, Schmitt 2011, Gadamer 1987, Schnädelbach 1983, Joas 1999.

- Dühring, Eugen (1865): *Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung*. Breslau: Trewendt.
- Dühring, Eugen (1866): *Kritische Grundlegung der Volkswirtschaftslehre*. Berlin: Eichhoff.
- Feuerbach, Ludwig (1967a): *Das Wesen des Christentums* (1841). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, hg. von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 f.
- Feuerbach, Ludwig (1967b): *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (1851). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hg. von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 f.
- Feuerbach, Ludwig (1967c): *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 f.
- Feuerbach, Ludwig (1967d): *Das Wesen der Religion* (1846). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 f.
- Feuerbach, Ludwig (1967e): *Ergänzungen und Erläuterungen zum ‚Wesen der Religion‘* (1846). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, hg. von W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967 f.
- Gadamer, Hans Georg (1987): *Das ontologische Problem des Wertes* (1971). In: *Gesammelte Werke*, Bd. 4. Tübingen: Mohr, S. 189–202.
- Gerhardt, Volker (1983): „Das ‚Princip des Gleichgewichts‘. Zum Verhältnis von Recht und Macht bei Nietzsche“. In: *Nietzsche-Studien* 12, S. 111–133.
- Herzen, Alexander (1856): *Aus den Memoiren eines Russen. Neue Folge. Petersburg und Nowgorod*. Hamburg: Hoffman und Campe.
- Herzen, Alexander (1859): *Aus den Memoiren eines Russen. Vierte Folge. Gedachtes und Erlebtes*. Hamburg: Hoffman und Campe.
- Joas, Hans (1999): *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Löwith, Karl (1995): *Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (1939). Hamburg: Meiner.
- Meysenbug, Malwida von (1903): *Memoiren einer Idealistin* (1876), Bd. 1–3. Berlin/Leipzig: Schuster & Loeffler.
- Orsucci, Andrea (2001): *Genealogia della Morale. Introduzione alla lettura*. Rom: Carocci.
- Schmitt, Carl (2011): *Die Tyrannei der Werte* (1967). Berlin: Duncker & Humblot.
- Schnädelbach, Herbert (1983): *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Venturelli, Aldo (1986): „Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring“. In: *Nietzsche-Studien* 15, S. 107–139.

Sarah Bianchi

# Europäisch, übereuropäisch – menschlich? Über Grenzüberschreitungen in Nietzsches Humanitätsverständnis<sup>1</sup>

**Abstract:** Sarah Bianchi investigates Nietzsche's understanding of crossing limits from the perspective of his notion of humanity and considers that his understanding of crossing limits is itself limited. While Nietzsche speaks of "good Europeans" and even introduces a "supra-European" dimension, can this process likewise be broadened to a universal dimension of "humanity"? Bianchi explores the dynamics within generalizability from the "good European" to the "supra-European". Contemplating the "free spirit" from BGE and the "sovereign individual" from the GM, she questions Nietzsche's understanding of humanity. Bianchi demonstrates through these figures how Nietzsche takes a consequential – and problematic – turn that does *not* lead into a pathos of humanity.

## 1 Einleitung

„Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht ‚deutsch‘ genug, [...] um dem Nationalismus und dem Rassenhass das Wort zu reden [...]. Wir sind, mit Einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – gute Europäer“ (FW 377; KSA 3, S. 630f.).<sup>2</sup> Dieses Eingangszitat aus dem dritten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* greift das Spannungsverhältnis auf, auf das es mir in diesem Beitrag ankommt: Etwas allgemeiner gesprochen geht es um das Begriffspaar von ‚fremd und vertraut‘, das ich im Folgenden in *relationaler* Perspektive auszuloten versuche. Dabei ist der Aufsatz von der paradox anmutenden Idee geleitet, dass Nietzsche bei seiner Beschreibung der „gute[n] Europäer“ keinen bestimmten Inhalt vor Augen hat, der das ‚Was‘ des jeweiligen Vertrauensverhältnisses inter pares stiftet, sondern dass es ihm auf das ‚Wie‘ eines noch näher auszuhandelnden *Beziehungsgefüges* ankommt, das die Abgrenzung zum

---

1 Dieser Beitrag wurde durch ein Postdoc-Stipendium in dem amerikanisch-deutschen Projekt „The Enhancing Life Project“ der Universität Chicago ermöglicht, das durch die John Templeton Stiftung gefördert wird. Die hier vorgetragene Ansicht spiegelt nicht notwendigerweise die Sicht der John Templeton Stiftung wider.

2 Im Folgenden ist stets die weibliche Form mitzudenken. Aufgrund der einfacheren Lesbarkeit wurde sie nicht explizit an jeder Stelle angeführt.

‚Fremden‘ signalisiert, *zugleich* aber impliziert, dass das vermeintlich ‚Fremde‘ immer auch zum ‚Vertrauten‘ dazugehört. Oder anders formuliert: In der Eingangspassage irritiert, dass Nietzsche den Terminus der Menschheit zwar kritisiert, dies ihn aber zugleich *nicht* in nationalistische Fahrwasser führt, sondern er dagegen die „gute[n] Europäer“<sup>3</sup> preist.

Vor diesem Hintergrund hat der Beitrag zum Ziel, einem solchen ‚Wie‘ der Grenzüberschreitungen bei Nietzsche weiter unter der ‚Optik‘ seines spezifischen Verständnisses von Humanität nachzugehen. Humanität lese ich hierbei als *menschliches Selbstverständnis*.<sup>4</sup> Dabei gehe ich von der These aus, dass auch Nietzsches Verständnis von Grenzüberschreitungen wiederum *Grenzen* hat. Wenn Nietzsche zwar von „gute[n] Europäer[n]“ spricht, bleibt er jedoch nicht bei diesem Terminus stehen, sondern betont auch dessen *zu integrierende Überwindung* hin zu einer „übereuropäisch[en]“ (NL 1885–86, KSA 12, S. 81) Perspektive.<sup>5</sup> In diesem Beitrag interessiert nun die Frage, *wie weit* Nietzsches Bewegung der Überwindung reicht. Es wäre ja denkbar, dass Nietzsche die „übereuropäisch[e]“ Dimension bis hin zu einem universalistischen Verständnis vom Menschen weiterführt und somit eine Trias von ‚europäisch – übereuropäisch – menschlich‘ verkündet. Doch, wie bereits im Eingangszitat angedeutet, schlägt Nietzsche einen anderen Weg ein. Dieser Weg, so meine ich, führt ihn trotz aller Kritik zu einem Verständnis von Humanität *in einem ganz spezifischen Sinn*. Die Frage, wie sich dieses Scharnier zwischen den Dimensionen von ‚fremd‘ und ‚vertraut‘ nun genauer verstehen lässt, ist Ziel der nachfolgenden Überlegung, die ich in *relationaler* Perspektive anzugehen suche.

In dieser Hinsicht gliedert sich der nachfolgende Argumentationsgang wie folgt: In einem ersten Schritt geht es um Nietzsches Verständnis der genealogischen Kritik. Die Perspektive von Kritik *und* Aneignung wird im zweiten Schritt aufgegriffen, indem nach Nietzsches Verständnis des „gute[n] Europäer[s]“ gefragt wird. Hierbei geht es um die spezifische Frage nach der *Fähigkeit zur Selbstdistanznahme*. Diese Frage wird dabei durch den Horizont der „freien Geister“ (JGB Vorrede; KSA 5, S. 13) aus *Jenseits von Gut und Böse* und dann in dessen Weiterführung des „souveraine[n] Individuum[s]“ (GM II 2; KSA 5, S. 293) aus *Zur Genealogie der Moral* erweitert. In einem dritten Schritt kommt es sodann auf die anerkennungstheoretische Konturierung von Nietzsches Humanitätsverständnis am Beispiel des „freien Geiste[s]“ und des „souveraine[n] Individuum“ an, somit auf das des „gute[n] Europäer[s]“.

<sup>3</sup> Zur Frage nach Nietzsches Verständnis der „gute[n] Europäer“ grundlegend: Gerhardt und Reschke 2007.

<sup>4</sup> Bianchi 2017.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu Brusotti 2006, S. 73 ff.

## 2 Das genealogische Verfahren: Über das Ineinandergreifen von Kritik *und* Aneignung

Die Frage nach Nietzsches relationalem Verständnis des „gute[n] Europäer[s]“ setzt zunächst an dem Verfahren der genealogischen Kritik an. Dementsprechend kann man sich nicht schlichtweg auf eine überkommene Tradition stützen, um dadurch *mit Recht* begründen zu können, welche Werte tatsächlich einen Geltungsanspruch besitzen, oder anders gesagt: auf welchen Referenzrahmen europäisch-übereuropäische Werte berechtigterweise zu beziehen sind. Mit der genealogischen Kritik führt Nietzsche somit zunächst eine Methode ein, die offenlegt, dass an dem Festhalten lediglich überkommener Traditionen etwas grundlegend falsch sein könnte. Es geht hierbei also um das *Sichtbarmachen von Bedingungen*, unter denen bestimmte Traditionen ihren einstmaligen Referenzrahmen besessen haben. Dabei greift Nietzsche das „Vertrauen“ in tradierte Wertvorstellungen an, „auf dem wir Philosophen seit ein paar Jahrtausenden wie auf dem sichersten Grunde zu bauen pflegten“ (M Vorrede 2; KSA 3, S. 12).

Qua genealogischer Kritik wird dabei deutlich, dass auch europäisch-übereuropäische Werte nicht nur durch ihre historische Faktizität ihren Anspruch auf Geltung ableiten können,<sup>6</sup> denn: „Alles aber ist geworden“ (MA I 2; KSA 2, S. 25). Nietzsche kommt es in dieser Kritikform dabei zunächst auf ein *negatives Verständnis* von Genealogie an. Die Sichtbarmachung genealogischer Bedingtheit führt also zu *keiner* affirmativ, genauer: rechtfertigenden, Absicherung von Tatsächlichkeiten, sondern vielmehr zunächst zu deren Zersetzung. Allerdings bleibt Nietzsche auch nicht in einem lediglich destruktiven Verfahren stehen;<sup>7</sup> vor einer solchen Gefahr steht eine jede genealogische Kritik und es bliebe fraglich, warum ein solches Verfahren auch tatsächlich sinnvoll sein sollte, wenn schließlich zu dem Schluss zu kommen wäre, dass jeder Wert, der beispielsweise etwas mit Europa zu tun hat, falsch wäre.<sup>8</sup> Nietzsche hingegen geht es um die *stete Verschränkung von Kritik und Aneignung*. Somit rüttelt die genealogische Kritik das Individuum zwar in seinem einstmalig als sicher geglaubten Selbstverständnis auf. *Zugleich* wird dadurch aber das Individuum aufgerufen, *selbst* wiederum etwas aus dieser Krise zu machen. Der „gute Europäer“ ist somit aufgerufen, selbst anzuerkennen, was es für ihn heißt, ein ebendieser zu werden.

<sup>6</sup> Hierbei stütze ich mich auf das Saar'sche Verständnis von Genealogie: Saar 2007, S. 98 ff.

<sup>7</sup> Zu einem relativistischen Verständnis von Werten, jüngst insbesondere: Sommer 2016.

<sup>8</sup> Hierbei beziehe ich mich auf das sogenannte Mannheim-Problem: Jaeggi 2009, S. 283.

Mit der genealogischen Kritik lässt sich nun zusammenfassend sagen, dass Nietzsche hierbei nicht einen bestimmten Katalog vor Augen hat, der das Adjektiv „gut“ in Bezug zu einer historisch europäischen Tradition ausfüllt. Es kann, so Nietzsche, folglich keine allgemeine Handreichung für die „gute[n] Europäer“ geben, die für jedes Individuum historisch erklärt, was nun in traditioneller Weise als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ anzusehen ist.

### 3 Die Dimension der Selbst-Distanzierung: Der „gute Europäer“ als „freie[r] Geist“ und „souveraine[s] Individuum“

Nietzsches Verständnis einer *transformatorisch* verschränkten genealogischen Kritik öffnet jedem Individuum nun die Perspektive, etwas *selbst* aus der genealogischen Destabilisierung zu machen.<sup>9</sup> Somit ist diese Destabilisierung ein Schritt auf dem Weg hin zu einem affirmativen Selbstverständnis des „gute[n] Europäer[s]“, das jeder *von sich aus* selbst anzuerkennen hat. Was nun ein solches selbstanerkanntes Selbstverständnis für die Frage nach Nietzsches Verständnis des „gute[n] Europäer[s]“ bedeutet, soll nun in relationaler Perspektive weiter ausgedeutet werden. Hierbei geht es also um die *sozialen Bedingungen* dieser Figur.

Ausgangspunkt der nachfolgenden Argumentation bildet in diesem Sinn Nietzsches Verständnis vom „gute[n] Europäer“, wie er es insbesondere in der *Fröhlichen Wissenschaft* beschreibt. Dabei ist das Attribut „gut“ von besonderer Bedeutung. Nietzsche meint hierbei folglich nicht jeden Europäer, sondern ihm liegt daran, diese genauer als „gut“ zu qualifizieren. Im Anschluss an die genealogische Kritik können wir nun festhalten, dass sich das Wort „gut“ nicht auf eine bisher für gültig anerkannte historische Tradition stützen kann. Im Folgenden soll das Adjektiv „gut“ dagegen *in binnenrelationaler Perspektive* weiter betrachtet werden.

Eine Annäherung an die Figur des „gute[n] Europäer[s]“ können wir von der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* herleiten. Hier parodiert Nietzsche den Typus des „überstolze[n] Europäer[s]“ (UB II 9; KSA 1, S. 313), der „hoch und stolz auf der

---

<sup>9</sup> Eine solche zwar zunächst destabilisierende, aber sodann transformatorisch gewendete Lesart von Genealogiekritik geht auf Saar zurück: Saar 2007. Zu den verschiedenen Lesarten von Genealogiekritik in der Forschung: 2007, S. 143 ff. Das hier zum Tragen kommende Verständnis von Genealogiekritik geht somit über eine ‚bloße Kritik‘ hinaus: zu einer solchen Kritik an kritischen Verfahren, Sommer 2007, S. 77 f.

Pyramide des Weltprozesses“ nahezu thront und glaubt, sein Wissen sei tatsächlich der „Schlussstein seiner Erkenntnis“ und würde sogar das bisherige „vollende[n]“: „[W]ir sind am Ziele, wir sind das Ziel“ – lässt Nietzsche so diese sich selbstüberschätzenden Europäer jubeln (UB II 9; KSA 1, S. 313). Dass für Nietzsche diese Europäer jedoch keinesfalls als „gut“ bezeichnet werden können, ist offenkundig.

Aus binnenrelationaler Perspektive kann weiter herausgearbeitet werden, was Nietzsche nun an diesen „überstolze[n] Europäer[n]“ als problematisch erachtet: Diese begreifen sich selbst als die *gesamte* Perspektive und sind somit nicht in der Lage, von sich absehen zu können, weil sie bloß in *rechtfertigender*, und damit in keiner durch die genealogische Kritik instanziierten Absicht zu „verkünde[n]“ (UB II 9; KSA 1, S. 314) suchen, „dass unsere Zeit“ – und damit sie selbst eingeschlossen – „nur gerade so sein müsse, wie sie ist“ (UB II 9; KSA 1, S. 314). Eduard von Hartmann, auf den Nietzsche an dieser Stelle insbesondere die Invektive münzt, versteht sich selbst als den „Erben des Weltprozesses“, anstatt sich lediglich, so Nietzsche in bissiger Ironie, als „Atompunktchen“ innerhalb des Weltalls zu begreifen (UB II 9; KSA 1, S. 312). Ihm fehlt, so könnte man etwas nüchterner sagen, der durch die genealogische Kritik bewirkte *Abstand* zu seinem Selbst- und Weltverhältnis. Im Umkehrschluss geht es Nietzsche bei den „gute[n] Europäer[n]“ um die Fähigkeit, *sich in Distanz zu sich selbst zu verhalten*, um die Fähigkeit, sich nicht als den gesamten Schluss zu sehen – anders als dies etwa von Hartmann tut –, sondern als *eine* Perspektive innerhalb verschiedener Perspektiven. Der „gute Europäer“ im Nietzscheanischen Verständnis ist somit *immer auch* in der Lage, eine „übereuropäische“ Perspektive *in* sein Verständnis zu *integrieren*. Dies bedeutet nicht, dass er sich nur aus dieser ‚fernen Perspektive‘ zu betrachten hat, aber doch, dass er diese zumindest stets *mitdenkt*. Nietzsche hat dementsprechend keine *verabsolutierende* Engführung vor Augen, es geht ihm somit bewusst nicht um eine *eurozentristische* Perspektive. Dass Nietzsche eine solche eurozentristische Perspektive allerdings auch nicht im Sinn haben kann, zeigt sich bereits in seiner Frühschrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. Hier bezieht er sich zwar nicht auf Europa, problematisiert jedoch den *Zentrums*gedanken. Dabei spöttelt Nietzsche in ironischer Weise, dass selbst die Mücke in die Gefahr gerät, sich selbst als „Centrum dieser Welt“ zu begreifen, das in ihrem spezifischen Fall die „Luft“ ist (WL 1; KSA 1, S. 875), und übertragen auf einen Europäer, dann Europa wäre.

Diese *Fähigkeit zu einer durch die genealogische Kritik ausgelösten Selbst-Distanznahme* ermöglicht nun wiederum einen Spielraum, eine *eigene*, relational verflochtene Perspektive zu entwickeln. Dies soll weiter verdeutlicht werden, indem der „gute Europäer“ als „freie[r] Geist“ beziehungsweise als „souveraine[s]



Individuum“ gelesen wird.<sup>10</sup> Denn ein Blick auf ein Nachlassnotat von 1885 macht deutlich, dass es Nietzsche in seinem Verständnis der „gute[n] Europäer“ nicht auf national verfasste Strukturen, eben *nicht* auf den tatsächlichen Zusammenschluss von Staaten ankommt, sondern es geht ihm um *eine bestimmte Fähigkeit*: um die Fähigkeit als „Gesetzgeber der Zukunft“ (NL 1885, KSA 11, S. 512) zu wirken.

Diese Formel des „Gesetzgebers der Zukunft“ verweist auf Nietzsches Verständnis der „freien Geister“, bei denen es ihm wesentlich auf die anspruchsvolle Fähigkeit ankommt, von sich aus etwas *als* gut zu befinden.<sup>11</sup> Wenn Nietzsche die „freien Geister“ zwar erst explizit in *Jenseits von Gut und Böse* einführt, so können wir bei ihm allerdings schon frühere Vorläufer finden. In *Menschliches, Allzumenschliches* beschreibt Nietzsche das wesentliche Charakteristikum dieser Figur „in einer grossen Loslösung“ (MA I 2; KSA 2, S. 15). Verbunden mit der Frage nach der Bewegung der Überwindung bei Nietzsche, ist ein „freier Geist“ dann auch ein „guter Europäer“, wenn er stets die Distanznahme in der „übereuropäisch[en]“ Perspektive *mit* im Blick behält, sich dementsprechend von einer bereits eingenommen Perspektive stets ‚loslösen‘ kann, d. h. fähig ist, „sich immer selber [zu] überwinden“ (Z II Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 148), wie es Nietzsche später in *Also sprach Zarathustra* auf den Punkt bringt.

Halten wir noch fest, dass Nietzsche die Figur der „freien Geister“ in der Gestalt des „souveraine[n] Individuum[s]“ in *Zur Genealogie der Moral* weiterentwickelt, so lässt sich der Prozess der Loslösung der „freien Geister“ weiter durch folgende Fähigkeit spezifizieren: Für Nietzsche zeichnen sich „souveraine Individu[en]“ wesentlich dadurch aus, dass sie das „Privilegium“ besitzen, ‚versprechen zu dürfen‘ (GM II 2; KSA 5, S. 293f.), die Fähigkeit haben, aufgrund der Berechenbarkeit und Regelmäßigkeit für sich *eine Zukunft* zu entwerfen, diese dann auch *mit Recht* einhalten zu können.<sup>12</sup> Mit dem Verweis auf das „souveraine Individuum“ verschränkt Nietzsche somit den „gute[n] Europäer“ mit der *prospektiven* Befähigung, etwas in begründeter Weise als gut zu befinden und dies auch tatsächlich für andere in berechnender Weise versprechen *und* verwirklichen zu können.

---

**10** Gerhardt zeigt die Verbindung von „freien(n) Geistern“ und „souverainen Individuen“ darin auf, dass sie die Fähigkeit zur *Selbstgesetzgebung* besitzen, dazu: Gerhardt 2011, S. 230 ff. Nicodemo führt nun diese Linie zu den „guten Europäer[n]“ weiter, die als „Europäer der Zukunft“ auch zu einer solchen Fähigkeit in der Lage sind, vgl. Nicodemo 2014. An diese Überlegungen anknüpfend kommt es mir nun im Folgenden auf die *binnenrelationale* Verflechtung an, die dieser Fähigkeit zugrunde liegt.

**11** Campioni 1976.

**12** Die Frage, was das „souveraine Individuum“ tatsächlich verspricht, soll an dieser Stelle nicht verhandelt werden, dazu v. a.: Ridley 2009.

## 4 Über das europäisch-übereuropäische Selbstverständnis der „gute[n] Europäer“

In einem dritten Schritt kommt es mir nun darauf an zu zeigen, dass dieser Kreis von „gute[n] Europäer[n]“, „freien Geister[n]“ oder eben auch „souveraine[n] Individu[en]“ *relational* verwoben ist, dieser Zusammenhalt ist also nicht beliebig. Es wäre aber auch ein Missverständnis, ihn universell zu verstehen. Nietzsche geht es gerade nicht darum, eine *tatsächlich* humanistisch konnotierte Perspektive einzunehmen, die von einem universell verstandenen Pathos der *Menschheit* ausgehen würde. Dieser Umstand soll an dieser Stelle in einem spezifisch existentiellen Sinn als Anerkennungsgeschehen ausgedeutet werden.

Wenn Nietzsche qua genealogischer Kritik „in die Tiefe“ (M Vorrede 2; KSA 3, S. 12) zu graben sucht und dabei Sozialität *vom Schutt* überkommener Traditionen befreit, so können soziale Beziehungsgeflechte jedoch nicht einfach in einer bestimmten Tiefe darunter ‚entdeckt‘ werden,<sup>13</sup> sondern sie werden erst in einem anerkennungstheoretisch unterfütterten Aushandlungsprozess gesponnen. In dieser Hinsicht zeigt die Verbindung von Anerkennung und menschlichem Selbstverständnis, dass es Nietzsche nicht um bloß atomistische Einzelindividuen, hier und da vereinzelt lebende „gute Europäer“, geht, sondern sie *ursprünglich* relational in ihrem Lebenszusammenhang verwoben sind, ohne genötigt zu sein, ihre Individualität preiszugeben.<sup>14</sup> Anerkennung stellt somit eine *soziale Voraussetzung* von Humanität dar. Zum Begriff der Anerkennung soll nur kurz Folgendes angemerkt werden:<sup>15</sup> Nietzsche ist in dieser weltweiten Debatte bisher nur am Rand präsent,<sup>16</sup> wie die Nietzsche-Forschung auch kürzlich gezeigt hat.<sup>17</sup> Das Signum von Nietzsches *Beschreibung* von Anerkennung liegt nun darin, dass es ihm auf die leisen, unterschwelligsten Zwischentöne ankommt, die eher im Verborgenen, oft im impliziten Verständnis seiner Texte liegen, so dass Nietzsche sein Verständnis von Anerkennung quasi nicht wie mit einem groben Vorschlaghammer philosophierend herauspoltert (GD Hammer; KSA 6, S. 161), sondern es ihm

<sup>13</sup> Zur Unterscheidung von ‚finden‘ und ‚entdecken‘: Rorty 2015.

<sup>14</sup> Bianchi 2018.

<sup>15</sup> Hierzu insbesondere Honneth 1994. Philosophiegeschichtlich geht der Begriff der Anerkennung auf Hegel und Fichte zurück. Zu Nietzsches Bezugnahme auf Fichte grundlegend: Taver 2008; zu Nietzsches Auseinandersetzung mit Hegel grundlegend: Djurić und Simon 1992.

<sup>16</sup> Butler 2001, S. 65 ff.

<sup>17</sup> Insbesondere: Williams 2012, S. 6. Jüngst dazu auch: Constâncio 2015, S. 66–99. Zuerst in systematischer Weise: Bianchi 2016.

auf den feineren Auskultationshammer ankommt, mit dem die subtilen Zwischenräume ‚ausgeklopft‘ werden können.<sup>18</sup>

Verbinden wir die Frage nach dem Selbstverständnis des „gute[n] Europäer[s]“ mit der Dimension der Anerkennung weiter, so zeigt sich, dass ein solches Selbstverständnis immer schon sozial zu verstehen ist, es zu deren *Voraussetzungen* gehört, sich aus einem sozialen Zusammenhang zu speisen. Dieser Zusammenhang ist dabei jedoch nicht bloß harmonistisch aufzufassen, sondern als ein Aushandlungsprozess in der intersubjektiven Erfahrung. Die Begegnung mit dem anderen, hier mit einem anderen „gute[n] Europäer“, kann dabei einen ermöglichenden oder einen beschränkenden Charakter besitzen.<sup>19</sup> Bei Nietzsche stellt sich diese Frage nach der Begegnung mit dem ‚guten‘ europäischen Anderen *im* Lebenszusammenhang; es geht hierbei um existentielle Anerkennungsprozesse, die das ganze menschliche Leben umfassen und sich situativ auf das konkrete Leben beziehen. Grundlegend entfaltet Nietzsche ein solches Verständnis von Anerkennung in Aphorismus 261 aus *Menschliches, Allzumenschliches* als wechselseitige Bewegung der „Oligarchen des Geistes“, „deren Mitglieder sich erkennen und anerkennen“ (MA I 261; KSA 2, S. 218). Die Dimension der Anerkennung spezifiziert die *Art und Weise*, wie die „gute[n] Europäer“ nun tatsächlich „einander nöthig“ sind (MA I 261; KSA 2, S. 218); dies kann sich weder bloß affirmativ noch instrumentell erschöpfen, sondern zeigt sich in seiner *existentiellen Tiefe*. Denn diese, mithin europäischen Individuen können gar nicht anders, als im Leben auf ihresgleichen angewiesen zu sein. Das Adjektiv ‚existentiell‘ bezieht sich hierbei lebensphilosophisch auf die *basale Verbindung von Anerkennung und Leben* und stellt daher bewusst *keinen* Zusammenhang zu einer philosophischen Richtung her, wie sie sich insbesondere im ausgehenden 19. Jahrhundert in Deutschland und Mitte des 20. Jahrhunderts in Frankreich entwickelte.

Solche Prozesse im Leben differenzieren sich für Nietzsche gleich einer grammatischen Struktur qua „Princip des Gleichgewichts“ aus:<sup>20</sup> „Das Wesentliche ist: jener Mächtige verspricht, gegen den Räuber Gleichgewicht zu halten“ (WS 22; KSA 2, S. 555). Dieses Gleichgewicht fordert jedoch aufgrund seiner fragilen *Verletzlichkeit* stets zu einem neuen Austarieren heraus. So ist bei Nietzsche Anerkennung mehr als ein bloß harmonistisches Geschehen. Das Besondere seines Anerkennungsverständnisses besteht nun darin, dass das Konflikthafte,

**18** Zum Unterschied zwischen Vorschlaghammer und Auskultationshämmerchen: Gerhardt 2006, S. 14.

**19** Zur Einordnung des Anerkennungsbegriffs in die intersubjektive und französische Tradition, v. a.: Jaeggi 2006.

**20** Gerhardt 1988, S. 102ff.

die Fähigkeit, in Sachverhalten etwa um „gute“ europäische Werte Stellung zu beziehen, d. h. die eigene Position *mit guten Gründen* verteidigen zu können, zu einem gelingenden Anerkennungsgeschehen notwendigerweise dazugehört.

Diese relationale Verzahnung hat jedoch auch ihre Grenzen und dies scheint für die Frage nach Nietzsches Humanitätsverständnis grundlegend zu sein: Es geht Nietzsche *nicht in einer universellen Perspektive* um ein Pathos der Menschheit, sondern lediglich um das Individuum unter seinesgleichen, um dessen gattungsspezifischen Lebenszusammenhang. Dabei versteht Nietzsche die Menschheitsgattung zwar nicht elitär, allerdings knüpft er sie an eine bestimmte Leistung: Für Nietzsche *kann* somit jeder Mensch dazugehören, aber *nicht* bedingungslos, sondern nur wenn er bestimmte *soziale Bedingungen* erfüllt. Von einer relationalen Perspektive lässt sich jeder „gute Europäer“ dazuzählen, der die *begründete* Fähigkeit zum Selbstvertrauen besitzt und dadurch in sein Selbstverständnis – wenn es denn tatsächlich auch ein ‚gutes europäisches‘ sein soll – auch ‚ferne‘, übereuropäische Perspektiven *miteinbeziehen* kann. Es kommt Nietzsche somit nicht a priori auf eine soziale oder biologistische Exklusion an. Er geht vielmehr von einem so verstandenen Kreis der „freien Geister“, „souveraine[n] Individu[en]“, oder „gute[n] Europäer[en]“ in *relationaler* Perspektive aus. Diese relationale, genauer: anerkennungstheoretische Perspektive, ermöglicht demnach einen offenen Raum, den jeder *von sich aus* zu konturieren hat. So geht es nicht um einen fixierten Inhalt, der sich auf irgendwelche Traditionen in seinem Geltungsanspruch stützt, sondern um ein *relationales Verfahren*, das die Art und Weise beschreibt, wie jeder selbst zu seinem selbstanerkannten Selbstverständnis kommt, wenn man die Dimension der Humanität in diesem Sinn fasst. Hierbei kristallisiert sich eine *anerkennungstheoretische Verfahrensweise* bei Nietzsche heraus, die die *Offenheit* des Lebenszusammenhangs der „gute[n] Europäer“ beziehungsweise der „souveraine[n] Individu[en]“ oder eben der „freien Geister“ einzufangen sucht.

## 5 Fremd und Vertraut: Grenzen der Überwindung

An diese Überlegung anknüpfend kann somit das Begriffspaar von ‚fremd und vertraut‘ in relationaler Perspektive weiter spezifiziert werden: Dabei verdeutlicht sich, dass die Dimension des Fremden gerade keinen bestimmten begrifflich gefassten Inhalt besitzen kann. Vielmehr gehört das Fremde *immer auch* zum eigenen, mithin vertrauten, Selbstverständnis dazu; in anerkennungstheoretischer Perspektive zeigt sich, dass für Nietzsche das Individuum ohne den Bezug zu seinen Mitmenschen, der somit immer schon das Fremde einschließt, gar nicht zu einem eigenen Selbstverständnis kommen kann.

Allerdings betont Nietzsche, dass es sich hierbei um eine aufwendige Verfahrensweise handelt, die nicht jeder zu beherrschen scheint. So hat Nietzsche in seinem Humanitätsverständnis den Kreis der „freien Geister“, „souveraine[n] Individu[en]“ und der „gute[n] Europäer“ vor Augen. Diese haben für ihn die anspruchsvolle Fähigkeit erworben, *von sich aus etwas begründet* als gut zu befinden. Nietzsche konturiert somit die Grenze *nicht* inhaltlich zwischen ‚fremd und vertraut‘, sondern *modal* in der Frage der Einstellung. Zum Kreis von seinesgleichen gehören also all diejenigen dazu, die *von sich aus selbst etwas instanzieren können*.

Diese Begrenzung scheint problematisch zu sein, und es gehört zu Nietzsches Schwächen, dass er nicht schlichtweg a priori jeden zu diesem Kreis zählt, einfach aufgrund seines bloßen Menschseins. Auch wenn man Nietzsche zugesteht, dass er sein Verständnis der „freien Geister“ nicht elitär oder biologistisch auflädt, so bindet er das Kriterium von Humanität an eine bestimmte *Leistung*, die nicht per se in universalistischer Perspektive die gesamte *Menschheit* umfasst. Anders gesagt: Nietzsche scheint sich kaum für die Probleme zu interessieren, die viele Menschen oder Gruppen daran hindern, diese Fähigkeit zu entwickeln. Somit bietet Nietzsche den faktisch ausgeschlossenen Gruppen weniger eine Basis, um normative Ansprüche auf Teilhabe geltend zu machen.

In dieser relationalen Perspektive zeigt sich somit die Grenze der Überwindung des guten europäischen Selbstverständnisses bei Nietzsche: Wenn Kant in universalistischer Perspektive fragt, was der Mensch ist, so zentriert Nietzsche die Frage auf das konkrete Individuum. In Nietzsches Zentrierung auf das Individuum zeigt sich die Richtung der Überwindung: Letztlich geht es ihm *in existentieller Weise* um die Überwindung des eigenen Selbstverständnisses in seinem Lebenszusammenhang. Ein „gute[r] Europäer“ wäre für Nietzsche daher nicht mehr ein solcher, der bei sich selbst stehenbleiben und sich selbst verabsolutieren würde. Dass Nietzsche einen solchen Eurozentrismus allerdings auch gar nicht im Sinn haben kann, zeigt sich allein schon daran, *wer* bei ihm die „Selbst-Ueberwindung“ (Z II Selbst-Ueberwindung; KSA 4, S. 146) proklamiert und verkörpert: Dies ist der *persische Weise* ‚Zarathustra‘.

## Bibliographie

- Bianchi, Sarah (2016): *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn: Fink.
- Bianchi, Sarah (2017): „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“ Über den Zusammenhang von Leben, Anerkennung und menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche“. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 4(1), S. 15–36.

- Bianchi, Sarah (2018): „Maschinen-Cultur‘ und Anerkennung. Zu Nietzsches Verständnis von sozialer Individualität“. In: Reschke, Renate (Hg.): *Nietzscheforschung* 25, S. 435–446.
- Brusotti, Marco (2006): „Europäisch und über-europäisch‘. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne“. In: Mathias Mayer (Hg.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*. Würzburg: Ergon, S. 73–88.
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übers. v. Reiner Ansén. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Campioni, Giuliano (1976): „Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des ‚Freigeistes‘“. In: *Nietzsche-Studien* 5, S. 83–112.
- Constância, João (2015): „Struggle for Recognition and Will to Power: Probing an Affinity between Hegel and Nietzsche“. In: Katja Hay und Leonel R. dos Santos (Hg.): *Nietzsche, German Idealism and Its Critics*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 66–99.
- Djurić, Mihailo und Josef Simon (Hg.) (1992): *Nietzsche und Hegel*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Gerhardt, Volker (1988): „Das Princip des Gleichgewichts‘. Zum Verhältnis von Recht und Moral bei Nietzsche“. In: Ders. (Hg.): *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam, S. 98–132.
- Gerhardt, Volker (2006): *Friedrich Nietzsche*. 4. Auflage. München: Beck.
- Gerhardt, Volker (2011): *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Hg. von Jan-Christoph Heilingner und Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: De Gruyter.
- Gerhardt, Volker (2014): „Ein alter Begriff für eine neue Zukunft. Das zweite Hauptstück: ‚der freie Geist‘“. In: Marcus Andreas Born (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Jenseits von Gut und Böse*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 47–67.
- Gerhardt, Volker und Renate Reschke (Hg.) (2007): *Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa*, *Nietzscheforschung* 14.
- Honneth, Axel (1994): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2006): „Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität“. [https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi\\_rahel/anerkennungunterwerfung](https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anerkennungunterwerfung), zuletzt eingesehen am 18. April 2016.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“ In: Jaeggi Rahel und Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 266–298.
- Nicodemo, Nicola (2014): „Die moralische Aufgabe der ‚guten Europäer‘ und die ‚zukünftigen Europäer‘“. In: Steffen Dietzsch und Claudia Terne (Hg.): *Nietzsches Perspektiven: Denken und Dichten in der Moderne*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 385–406.
- Ridley, Aaron (2009): „Nietzsche’s Intentions. What the Sovereign Individual Promises“. In: *Ken Gemes und Simon May (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, S. 181–196.
- Rorty, Richard (2015): „Relativismus. Finden und machen“. In: Antje Gimmler et al. (Hg.): *Die Wiederentdeckung der Zeit. Reflexionen, Analysen, Konzepte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 9–26.
- Saar, Martin (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a. M./New York: Campus.

- Sommer, Andreas Urs (2007): „Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213“. In: *Nietzscheforschung* 14, S. 67–78.
- Sommer, Andreas Urs (2016): *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Taver, Katja V. (2008): „*Nietzsches Auseinandersetzung mit Fichte*“. In: *Nietzsche-Studien* 32, S. 365–373.
- Williams, Robert R. (2012): *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press.

Ekaterina Poljakova

# Nicht-Europäisch oder Über-Europäisch? Zur alten Frage, was Russland ‚versprechen kann‘

**Abstract:** Noting that Nietzsche thought Russia “the only power” in Europe “which can still promise something,” Ekaterina Poljakova examines how Russia could be possibly interpreted as an alternative to and the prospective completion of Europe. She argues that Nietzsche saw the potential for overcoming tragic contradictions in European morality through the Russian attitude to life, especially through Russian way of “consciously remaining in untruth”. Although he also opposed his own creed as it was formulated in *The Antichrist* to that of Dostoevsky. The Russian belief in the self-made ideals prompt both his critique and his admiration. It was doubtful and at the same time tempting, that a non-European could appear to be supra-European.

Berühmt ist Nietzsches Einschätzung der Rolle Russlands in der europäischen Politik. An jener Stelle in der *Götzen-Dämmerung* handelt es sich um den Willen „zur Tradition, zur Autorität, zur Verantwortlichkeit auf Jahrhunderte hinaus, zur Solidarität von Geschlechter-Ketten vorwärts und rückwärts in infinitum“, um den Willen, der auch „Imperativ“ oder „Instinkt“ genannt werden kann, und den Nietzsche u. a. mit den Worten „antiliberal bis zur Bosheit“ beschrieb:

Ist dieser Wille da, so gründet sich etwas wie das imperium Romanum: oder wie Russland, die einzige Macht, die heute Dauer im Leibe hat, die warten kann, die Etwas noch versprechen kann – Russland, der Gegensatz-Begriff zu der erbärmlichen europäischen Kleinstaaterei und Nervosität, die mit der Gründung des deutschen Reichs in einen kritischen Zustand eingetreten ist... Der ganze Westen hat jene Instinkte nicht mehr, aus denen Institutionen wachsen, aus denen Zukunft wächst: seinem ‚modernen Geiste‘ geht vielleicht nichts so sehr wider den Strich. Man lebt für heute, man lebt sehr geschwind – man lebt sehr unverantwortlich: dies gerade nennt man ‚Freiheit‘. (GD Streifzüge 39; KSA 6, S. 141)

Nietzsches Überlegungen zur großen Politik kann man ziemlich unproblematisch auf eine jeweilige politische Situation beziehen –, ich fürchte, viel zu leicht. Denn es ist Grundzug solcher Prophezeiungen, dass sie sich stets mehr oder weniger passend interpretieren lassen, dass immer eine Bestätigung dafür zu finden ist, dass sie sich erfüllt, oder eben nicht erfüllt haben, je nach der Aufgabe, die man sich selbst stellt. Und müssen wir sie wirklich als Prophezeiungen ansehen?

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-019>



Dürfen wir es tun? Hier, mehr als irgendwo sonst, lohnt es, sich auf die Worte Thomas Manns zu besinnen: „Wer Nietzsche ‚eigentlich‘ nimmt, wörtlich nimmt, wer ihm glaubt, ist verloren“, man solle ihm immer „sein Ohr, aber niemals ‚Treu und Glauben‘ schenken.“ (Mann 1984, S. 47)

Die Frage ist, so scheint es mir, nicht, ob Nietzsches politische Vorhersagen sich erfüllt haben, sondern, wozu Nietzsche selbst solche Visionen brauchte. Was genau sollte so ein Reich wie Russland versprechen? Gewiss hat er hier etwas gesucht, was er der von ihm verachteten „kleinen Politik“ Europas, dem zeitgenössischen Wahnsinn der Kleinstaaterei und Vaterländerei entgegensetzen konnte. Die Frage ist aber, ob diese Irritation eine philosophische Dimension hat. Hat Russland nur als Metapher eine philosophische Bedeutung bei Nietzsche?<sup>1</sup> Wie steht die russische Kultur selbst zu ihm und was hat Nietzsche sich von ihr tatsächlich versprechen können?

## 1 Russische Nietzsche-Rezeption (ein Überblick)

Nietzsche gehörte immer und zählt auch heute noch zu den in Russland populärsten europäischen Philosophen, deren Kritik der europäischen Moral und der europäischen Politik in Russland sehr willkommen zu sein scheint. Schon unmittelbar nach seinem Tod haben russische Intellektuelle das berühmte Nietzsche-Archiv in Weimar besucht. Erste Versuche, dorthin zu gelangen, fielen in das Jahr 1899, als Nietzsche noch lebte. Zugelassen wurden die russischen Besucher aber erst später – von Elisabeth Förster-Nietzsche, die von der Begeisterung ihres Bruders für russische Literatur erzählte und u. a. über seine persönliche Bekanntschaft mit Iwan Turgenjew. Eine „höchst unglaubwürdige“ Geschichte, wie der moderne russische Forscher Azadowski bemerkt.<sup>2</sup> Jedenfalls wusste man von der Begeisterung Nietzsches für die ‚Russen‘ und Russland schon aus seinen Werken. Und der Schwester des großen Philosophen, der die Bedeutung Russlands für die abendländische Kultur erkannte, wurde der tiefste Respekt erwiesen sowie Vertrauen geschenkt.

Gerechtigkeitshalber darf man bei der Feststellung der allgemein positiven Einstellung der russischen Intellektuellen zu Nietzsches Philosophie eine wichtige Tatsache nicht unerwähnt lassen: Trotz der Kontakte zum Archiv sowie zu

<sup>1</sup> Dass es sich um eine Metapher handelt, hat Hartwig Frank überzeugend gezeigt (Frank 2007, S. 344–353).

<sup>2</sup> Zu diesem Thema s. ausführlich Азадовский 1999, S. 117.

seiner Schwester<sup>3</sup> und trotz der Bemühungen der russischen Zensur, die häufig Passagen aus Nietzsches Werken strich oder diese sogar durch andere Formulierungen und Sätze ersetzte,<sup>4</sup> trotz all dieser Rezeptionsstörungen haben die russischen Interpreten Nietzsches um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert es geschafft, der Gefahr der Ideologisierung und Schematisierung seiner Philosophie zu entgehen, – etwas, das in Deutschland nicht gelungen ist. Als ein Vertreter der sog. russischen Slawophilie, Wladimir Ern, im Jahr 1915 Nietzsches ‚Lehre‘ über den Willen zur Macht als Wegbereiter des deutschen Militarismus darstellte, kam sofort scharfer Protest vonseiten der prominentesten Philosophen auf, z. B. von Nikolai Berdjajew: „Ich kenne nichts Abscheulicheres und seines tiefsten Wesens nach Lügnerischeres als diesen Wunsch, Nietzsche mit dem modernen militaristischen Deutschland in Verbindung zu setzen.“ (Синеокая 2001, S. 26) Auch die These der Widersprüchlichkeit konnte in Russland nicht Wurzeln schlagen. Schon Preobrazhenski, einer der frühesten Nietzschekenner, redete von *scheinbaren* Widersprüchen bei Nietzsche und bemühte sich darum, seine Konsequenz in der Behandlung moralischer Fragen nachzuweisen (Преображенский 1892, S. 115–160). Die besten unter den russischen Nietzsche-Interpreten haben in seiner Philosophie nicht eine Predigt des äußersten Egoismus, des Willens zur Macht bzw. der Vernichtung der Moral gesehen, sondern die Verkündung einer neuen Epoche, welche die Epoche des Nihilismus ablösen sollte, den Wegweiser zur Überwindung der größten Krise der europäischen Geschichte.

Dennoch wurde die Versuchung einer politischen Interpretation immer verlockender. In der sowjetischen Epoche bleibt Nietzsche, trotz des offiziellen Verbots seiner Werke und der Brandmarkung seiner Philosophie aus ideologischen Gründen, in der russischen Kultur sehr präsent – nicht nur dank solcher Dichter wie Wladimir Majakowski und Maxim Gorki (der Nietzsche sogar in seinem Aussehen ähneln wollte), sondern auch bei den Ideologen des Bolschewismus wie Wolski, Trotzki oder Bogdanow und bei den Ideologen der sozialistischen Kunst wie Lunatscharski.<sup>5</sup> Mehrmals wurde bemerkt, dass die sozialistische

---

3 Von Elisabeth Förster-Nietzsche erhielt die Redaktion der Zeitschrift *Новый путь* (*Ein neuer Weg*) Nietzsches „Aufsatz“ *Die Kritik der höchsten Werte*, der eine Kompilation aus dem Nachlass darstellte.

4 Vgl. dazu: Poljakova 2013, S. 490. Zur Nietzsche-Rezeption in Russland allgemein: ebd., S. 445–452, s. dort entsprechende Literaturhinweise.

5 Julia Sineokaja stellt fest, dass der wachsende Einfluss des Marxismus auf die russische Kultur mit dem Abnehmen von Nietzsches Bedeutung einherging. Doch wurden seine Ideen von den russischen Marxisten umgedeutet und mit in den russischen Marxismus aufgenommen. Die ‚Lehren‘ vom Willen zur Macht, vom Übermenschen und vom Tod Gottes wurden zum politischen Programm (Синеокая 2001, S. 28f.).

Propaganda Gemeinplätze des vulgarisierten Nietzscheanismus übernommen hat, z. B. das Pathos eines neuen Menschen, der alle Ketten der Moral zerbrechen und eine helle Zukunft, frei vom Götter-Aberglauben, v. a. vom Christentum, erobern soll.<sup>6</sup> In Form einer optimistischen Predigt des Übermenschen hat Nietzsches Denken bis in die 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts in der russischen Kultur überlebt – bis zu seiner Wiederentdeckung, mit der die russische Philosophie auch heute noch nicht fertig ist.<sup>7</sup>

Was die heutige russische Nietzsche-Rezeption angeht, so können zwei Tendenzen festgestellt werden.<sup>8</sup> Eine besteht darin, Nietzsche als Prophet des Untergangs Europas anzusehen: Europa gehe tatsächlich zugrunde, und zwar an seiner Moral und deren Verlogenheit und Heuchelei, es glaube nicht mehr an seine eigenen Werte, halte aber trotzdem an ihnen fest, weil es ohnmächtig sei, neue zu schaffen. Die zweite Tendenz wird manchmal paradoxerweise von denselben Autoren vertreten und besteht darin, Nietzsche selbst als letztes Wort Europas und Zeichen von dessen Dekadenz zu sehen. Nietzsche habe seine eigene Ohnmacht demonstriert und den Niedergang Europas beschleunigt. In beiden Fällen schreibt man Russland eine besondere Rolle zu: Da Russland eine sowohl politische als auch intellektuelle Distanz zu Europa gehalten habe, sei es an dessen Probleme und Schicksal nicht gebunden. Demnach gibt es verschiedene Optionen: Entweder könne Russland eine Lösung dieser Probleme anbieten oder aber, es solle Europa seinem Schicksal überlassen und die neuen Wege jenseits des Europäischen suchen.

Wie grob und anmaßend solche Interpretationen öfters sein mögen, sie stellen eine spätere vulgarisierte Wiederholung eines Klischees der russischen Kultur dar, dass Nietzsche als großer Prophet den Gegensatz zwischen dem zersplitterten und ohnmächtigen Europa und der noch schlummernden inneren Kraft Russlands erkannte – ein Klischee, für das er selbst Anlass gegeben hat. Man solle Europa für Nietzsche dankbar sein, obwohl es ein wenig verwundere, dass solche Giganten dort noch entstehen konnten, nach der ganzen Verflachung des europäischen Geistes, die Nietzsche selbst beschrieb. Das war die Position mehrerer russischer Philosophen am Anfang des 20. Jahrhunderts, z. B. Lew Schestows.<sup>9</sup> Man stellte Nietzsche ständig neben Dostojewski, wozu Nietzsche wiederum selbst Anlass bot, hat er ihn doch den einzigen Psychologen genannt, von dem er, Nietzsche, selbst etwas zu lernen habe (vgl. GD Streifzüge 45; KSA 6, S. 147). Und Dostojewski hat sich am Ende seines Lebens immer wieder als Prophet der

---

<sup>6</sup> S. zum Thema Rosenthal 1994.

<sup>7</sup> S. dazu Markow 2000, S. 355–368.

<sup>8</sup> Hier folge ich der Beschreibung dieser Tendenzen in Синеокая 2017.

<sup>9</sup> Vgl. Шестов 1902; Шестов 1903.

glorreichen Zukunft Russlands verstanden. In seiner berühmten Puschkin-Rede 1881, kurz vor seinem Tod, hat er „die Universalität und Allmenschlichkeit“ Puschkins gepriesen. In ihm sah er die Grundlage für seinen „phantastischen Glauben“ – für die Vision des alle Widersprüche der menschlichen Existenz versöhnenden Russlands:

Ein echter, ein ganzer Russe werden, heißt vielleicht nur [...] – ein Bruder aller Menschen werden, ein *Allmensch*, wenn Sie wollen. [...] Und ich baue fest darauf, daß wir in Zukunft, das heißt natürlich nicht wir, sondern die zukünftigen russischen Menschen, bereits alle ohne Ausnahme begreifen werden, daß ein echter Russe sein nichts anderes bedeutet als sich bemühen, die europäischen Widersprüche in sich endgültig zu versöhnen, der europäischen Sehnsucht in der russischen allmenschlichen und allvereinenden Seele den Ausweg zu zeigen [...]. (Dostojewski 2001, S. 504 f.)

Diese ruhmvolle Zukunft hat Dostojewski immer wieder als seine eigene Vision und, am Ende seines Lebens, als diejenige Puschkins dargestellt. In seiner Publizistik (in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Tagebuch eines Schriftstellers*) hat er nicht nur diese allmenschliche Qualität, sondern auch die militärischen Erfolge Russlands (im Russisch-Osmanischen Krieg) gewürdigt und die aktive Position in der Außenpolitik begrüßt, im Sinne des Panslawismus (Достоевский 1972–1990, Bd. 26, S. 73 ff.). Das europäische Misstrauen und sogar die Feindseligkeit gegenüber dem „barbarischen Land“ deutete er als Ressentiment der alten und veralteten Welt gegenüber der neuen, jungen Macht, die geistige Selbständigkeit anstrebt (Dostojewski 2001, S. 387). Doch in seinen Romanen – unter ihnen in den von Nietzsche gelesenen Werken – hat er gerade das Gegenteil angedeutet, z. B. hat er (in *Dämonen*) Typen der russischen Nihilisten gezeigt, die nichts und niemanden versöhnen und nur der Zerstörung und der Selbstzerstörung fähig sind, oder die Ohnmacht eines Propheten, der (wie Myshkin in *Der Idiot*) alle Widersprüche versöhnen will, an ihnen jedoch selbst zugrunde geht.<sup>10</sup> Vor allem aber war Dostojewski Künstler des Ressentiments, das er als tiefste, unheilbare Krankheit des modernen Menschen schilderte, das in Russland eine ungeheure Kraft der Selbstvernichtung entfaltet – z. B. in den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, von denen Nietzsche so begeistert war, dass er sie einen „Geniestreich der Psychologie“ (Bf. an Franz Overbeck, 23.02.1887, KGB III/5, Bf. 804 und Bf. an Heinrich Köselitz, 07.03.1887, KGB III/5, Bf. 814) nannte.<sup>11</sup>

**10** Zu meiner Interpretation von *Idiot* in diesem Sinn s. Полякова 2002, S. 83–186.

**11** In der von Nietzsche gelesenen französischen Übersetzung von *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* war das Wort „ressentiment“ zweimal anzutreffen, und tatsächlich stellt die ganze Geschichte eine auffallende Illustration eines Ressentiment-Gefühls dar (Dostojewsky 1886, S. 168, 288). Im Original steht an diesen Stellen bloß „Bosheit“ (Достоевский 1972–1990, Bd. 5,

Als Mischung von Ohnmacht, Neid und Hochmut bietet das „Ressentiment“ jedoch eine m. E. perfekte Beschreibung für manche Tendenzen in der russischen Nietzsche-Rezeption, denen zufolge Russland eine besondere Rolle in der Geschichte Europas zugeschrieben wird. Nicht als Letztes hat Nietzsches Prophezeiung über die Zukunft Russlands seinen russischen Lesern und Verehrern Anlass zu Hochmut, aber auch zu Verzweiflung und zu Ressentimentgefühlen gegenüber Europa gegeben. Allerdings ist dies das Problem der russischen Kultur selbst und soll v. a. für deren Historiker von Belang sein. Eine andere Frage scheint für unser Thema viel wichtiger: Was versprach sich Nietzsche von Russland?

## 2 Nietzsches Problem mit dem Europäischen. Die „russische Musik“

Es liegt auf der Hand, dass Nietzsche eine Alternative zur europäischen Entwicklung suchte. Und nicht bloß zur Geschmacklosigkeit des zeitgenössischen Patriotismus, sondern auch zu den viel tieferen und vielleicht (zumindest aus seiner Sicht) viel dramatischeren Prozessen der Selbstaufhebung der europäischen Moral, die zu einem „ungeheuren Fragezeichen“ führt, das an das Leben selbst gestellt werden muss: „,[E]ntweder schafft eure Verehrungen ab oder – euch selbst!“ Das Letztere wäre der Nihilismus; aber wäre nicht auch das Erstere – der Nihilismus?“ (FW 346; KSA 3, S. 581). Und noch dramatischer: Der Feldzug, den Nietzsche mit seiner *Morgenröthe* begann (EH M 1; KSA 6, S. 329), mündete in einen Widerspruch, dass nämlich dieser Krieg gegen die Moral „aus Moralität“ (M Vorrede 4; KSA 3, S. 16) geführt wird, dass man dem Kreis der moralischen Einschätzungen und das heißt, einer ohnmächtigen Rache an Realität, eines aufdringlichen Anders-Haben-Wollens, Wunschdenkens, Ressentiments, nicht entgehen kann.<sup>12</sup> Die von Nietzsche angekündigte Selbstaufhebung der Moral war nicht im Sinne eines endgültigen Hinter-Sich-Lassens, eines siegreichen Feldzuges, zu verstehen, sondern vielmehr als Problem, das nun bei manchen „unbekannten Freunde[n]“ „sich selbst [...] zum Bewusstsein ge-

---

S. 104, 174). (Auf die Tatsache, dass das Wort „ressentiment“ in der französischen Übersetzung Dostojewskis vorkommt, wurde ich durch einen Hinweis von Paolo Stellino aufmerksam gemacht.)

<sup>12</sup> In EH wird Nietzsche das Problem des Ressentiments als sein eigenes beschreiben, mit dem er selber lange gekämpft habe – „aus der Kraft heraus und aus der Schwäche heraus“ (EH weise 6; KSA 6, S. 272).

kommen“ (GM III 27; KSA 5, S. 410) ist. Wenn die Moral an ihrem eigenen Wahrheitsanspruch, an dem Willen zur Wahrheit zugrunde gegangen ist, so hat sie paradoxerweise gerade als *moralischer* Wille zur Wahrheit noch einmal überlebt. Gerade in diesem Gefangensein innerhalb der europäischen Moral mit ihrem unbedingten Willen zur Wahrheit um jeden Preis, mit ihrem Gewissen und „Gewissen hinter deinem ‚Gewissen““ (FW 335; KSA 3, S. 561) fühlte sich Nietzsche als Erbe der langjährigen Geschichte, welche in die Selbstzerstörung, ins große Nein zum Leben mündet. Mehr noch: Indem man den Ausweg aus dieser Sackgasse der europäischen Geschichte namens Nihilismus sucht, wird man nihilistisch, d. h. verfällt derselben Wünschbarkeit, derselben Unzufriedenheit mit dem Leben, die überwunden werden sollte.

Alle diese Probleme empfindet Nietzsche als zutiefst europäisch. Darum ist das Europäische das, was überwunden werden soll. Aber wie? Vielleicht durch das Nicht-Europäische? Durch das Asiatische oder Russische? Bezeichnenderweise haben schon die alten Griechen beim jungen Nietzsche diese Rolle gespielt. Zwar gehört das antike Griechenland zweifelsohne wesentlich zu Europa, steht sogar an der Quelle des Europäischen als solchem, jedoch stellt es eine gewisse Vorgeschichte der Entwicklung dar, die durch das Christentum überdeckt worden ist.

Dennoch erwies sich der Mythos über eine helle Vorzeit, die von dem Verderben noch nicht betroffen war, schon in der *Geburt der Tragödie* als unhaltbar. Das Verderben kam nicht erst mit dem Christentum, nicht einmal durch Sokrates und Euripides, sondern sie war, wenn genauer gelesen, schon bei Sophokles als gewisse Tendenz deutlich spürbar. Das Verderben war immer schon präsent und der „Geist der Musik“ wurde immer schon verlassen.<sup>13</sup> Das Europäische trägt einen Keim in sich, aus dem später die allgegenwärtige Moral mit ihrem Druck, ihrem Ressentiment und ihrer Verlogenheit entstehen wird.

Eine Alternative, eine Möglichkeit, dem Ressentiment zu entgehen, ohne gegen es zu kämpfen und ihm so wieder zu verfallen, sucht Nietzsche im Asiatischen. Er spielt sogar mit dem Gedanken, Europa für einige Zeit zu verlassen, um von Asien her das Europäische neu anzusehen.<sup>14</sup> Er sucht sie auch im Russischen. U. a. bewundert er die russische Musik, aber nicht die klassische Musik des 19. Jahrhunderts, sondern die russische Volksmusik:

---

**13** Schon Sophokles macht „den ersten Schritt zur Vernichtung des Chors“, worauf Euripides' Ankunft „mit erschreckender Schnelligkeit“ folgt (GT 14; KSA 1, S. 95). So entfaltet sich „die Kraft dieses undionysischen, gegen den Mythos gerichteten Geistes“ (GT 17; KSA 1, S. 113). Zu meiner Interpretation der Logik des Verderbens in der *Geburt der Tragödie* s.: Poljakova 2013, S. 196 ff.

**14** Vgl. dazu Brusotti 2006, S. 73–87.

Die russische Musik bringt mit einer rührenden Einfalt die Seele des moujik, des niederen Volks ans Licht. Nichts redet mehr zu Herzen als ihre heiteren Weisen, die allesamt traurige Weisen sind. Ich würde das Glück des ganzen Westens eintauschen gegen die russische Art, traurig zu sein. – Aber wie kommt es, daß die herrschenden Classen Rußlands nicht in seiner Musik vertreten sind? Genügt es zu sagen ‚böse Menschen haben keine Lieder‘? – (NL 1888, KSA 13, S. 535)

Das ist eine Stelle aus dem Nachlass, d. h. sie ist nicht der Publikation zugedacht. In *Götzen-Dämmerung* wird nur kurz und ironisch-prägnant festgestellt: „‚Böse Menschen haben keine Lieder.‘ – Wie kommt es, dass die Russen Lieder haben?“ (GD Sprüche 22; KSA 6, S. 62).<sup>15</sup> Die Verbindung zwischen Russen und Bosheit ist allerdings genauso verblüffend wie die Behauptung, dass die herrschenden Klassen Russlands in der Musik nicht vertreten sind. Die 1860er bis 1880er Jahre sind gerade eine Blütezeit der klassischen russischen Musik. Es könnte natürlich sein, dass Nietzsche nichts von Pjotr Tschaikowski, Modest Mussorgski oder Nikolai Rimski-Korsakow gehört hat. Jedoch warum die „Bosheit“? Dass dies kein zufälliges Wort, eine Art Bonmot für die Beschreibung des russischen Charakters ist, sieht man an der eingangs zitierten Stelle aus der *Götzen-Dämmerung*, welche die Russen als „antiliberal bis zur Bosheit“ charakterisiert. Und tatsächlich: Dies ist die „Bosheit“, wie sie in der *Genealogie der Moral* gedeutet wurde – als genealogischer Hintergrund der einst vollzogenen Umwertung von Gut und Böse. Die russische „Bosheit“, die sich u. a. in der russischen Musik zeigte, ist, so Nietzsches Gedanke, die Alternative zu „unserer“ europäischen zweitausendjährigen Geschichte der Wertschätzungen, aber eine Alternative in einem zweifachen Sinn: Einerseits ist sie als ihre *Vorgeschichte* zu verstehen, denn sie weiß nichts von der paradoxen Komplexität und Unabwendbarkeit der europäischen Moral; die „rührende Einfalt“ ihrer „Musik“ geht allen Aufspaltungen in Gut und Böse, allen Wertschätzungen voraus. Aber diese „Bosheit“ kann auch als *Nachgeschichte* der europäischen Moral gedeutet werden – als eine immer noch schlummernde Kraft, die auf ihre Zeit wartet, die „[e]twas noch versprechen kann“ (GD Streifzüge 39; KSA 6, 141), z. B. eine neue Umwertung.

Nietzsche verwendet so die Musik-Metapher, um eine Alternative zur europäischen Entwicklung vorzuzeichnen. Und das nicht das erste Mal. Zuerst war es der „Geist der Musik“, der sich der sokratischen Moral aus Vernunft widersetzte, wenn auch nicht erfolgreich, ist er doch von Anfang an durch Letztere verdorben und am Ende vollkommen besiegt. Dann, im fünften Buch der *Fröhlichen Wis-*

---

<sup>15</sup> Vgl. „Wo man singet, laß dich ruhig nieder, / Ohne Furcht, was man im Lande glaubt; / Wo man singet wird kein Mensch beraubt: / Bösewichte haben keine Lieder.“ (Seume 1993, Bd. 2, S. 502) Ausführlich zu meiner Interpretation dieser Stelle bei Nietzsche s. Poljakova 2006, S. 195–217.

*senschaft*, spricht Nietzsche von der „Musik des Lebens“ (FW 372; KSA 3, 623f.), die noch Platon fürchtete, gegen die aber die Philosophen des Abendlandes taub geworden sind.<sup>16</sup> Nun ist es die russische Musik, die jedoch ganz anders ist als die des Abendlandes. Die „Bosheit“ der Russen, so nimmt Nietzsche es in den russischen Melodien wahr, lehrt die Realität ganz anders erleben, als es von der Moral aus Vernunft geboten wird. Sie zeigt, dass man das Leben bedingungslos annehmen soll – als heiter und traurig zugleich.

Man erkennt hier wieder Nietzsches Einschätzung der Griechen: Ihr Pessimismus zeigte sich als Heiterkeit, die dem modernen Europäer wie ein Rätsel vorkommt. Sie waren „oberflächlich – a u s T i e f e!“ (FW Vorrede 4; KSA 3, S. 352). Auch die „Bosheit“ der Russen, so Nietzsche, vereinigt das, was für „uns Westländer“ jahrtausendlang getrennt blieb, und zeigt die Abgründe des Daseins, die „wir“ nicht mehr wahrnehmen können. Für einen Philosophen, der die Möglichkeit der Wiederentdeckung des Tragischen sucht, wird der russische Kunstgriff in der Handhabung des Lebens selbst zur Musik, die dem Leben treu bleibt. In ihrer heiteren Traurigkeit äußert sich die nicht-revoltierende Akzeptanz des Lebens, der russische Fatalismus, den Nietzsche in *Ecce Homo* als sein Vorbild, als sein persönliches Mittel gegen das Ressentiment rühmen wird (EH weise 6; KSA 6, S. 272; vgl. GM II 15; KSA 5, S. 321). Diese Musik sei nicht deutsch.<sup>17</sup> Sie sei auch nicht europäisch. Denn sie steht im Gegensatz zu allen „Errungenschaften“ des europäischen Denkens – z. B. zu dem Pessimismus des „guten Europäers“ Schopenhauer, welcher in der Musik die Erlösung von der „Tortur“ des Lebens suchte (GM III 6; KSA 5, S. 349), oder zum „verschmitzt-klugen“ Skeptiker Kant (AC 10; KSA 6, S. 176), welcher der Musik den letzten Platz unter den Kunstarten zuwies.<sup>18</sup>

Für die westlichen Ohren klingt die russische Musik wie „ein böses bedrohliches Geräusch“, wie „Dynamit des Geistes“, „ein neuentdecktes Russisches Nihilin, ein Pessimismus bonae voluntatis [...]“ (JGB 208; KSA 5, S. 137). Indem der nihilistische „gute Wille“ seine letzten Konsequenzen zieht, wird er zu einem „bösen“ Willen – oder vielmehr: Er kommt den „Westländern“ als solcher vor. Denn die Bezeichnung „Bosheit“ erhält ihren Sinn nur perspektivisch. Sie stößt

---

**16** Zur philosophischen Interpretation dieses Aphorismus und der „Musik des Lebens“ bei Nietzsche s.: Stegmaier 2012, S. 515ff.

**17** Vgl. „ein Wort für die ausgesuchtesten Ohren“, das Nietzsche in *Ecce homo* ausspricht: Die Musik solle „heiter und tief“ sein. Eine solche Musik sei jedoch keine deutsche Musik (EH klug 7; KSA 6, 290f.).

**18** Der Grund dafür war, dass die Musik „bloß mit Empfindungen spielt“. Gleichzeitig gehöre der Musik unter denjenigen Künsten, die bloß „nach ihrer Annehmlichkeit geschätzt werden“, nach Kant der oberste Platz (AA V, S. 329).



den Leser ab, um ihn zur Umkehrung der gewohnten Perspektiven herauszufordern: Nur die Moral kann diese Musik als „böse“ bezeichnen; als traurige „Musik“, die zugleich heiter ist, kennt sie selbst gerade keine Unterscheidung von Gut und Böse. Vielleicht kann sie dem „ersten tragischen Philosophen“, wie Nietzsche sich nannte (EH Bücher 3; KSA 6, S. 312), als Wegweiser dienen, als Wegweiser in die Richtung jenseits der europäischen Moral?

### 3 Russischer Umgang mit der Wahrheit. „Typus des Erlösers“.

Nietzsche versucht somit, die „Bosheit“ der Russen als Alternative zu dem gegen die „Musik des Lebens“ taub gewordenen, moralisierenden ‚Westen‘ zu verstehen. Sie sei die Kraft, die noch schlummert, die noch wartet, die den Nihilismus selbst begrüßen kann, weil sie sich vor ihm nicht fürchtet. Die Tragödie der europäischen Geschichte geht so an ihr vorbei. Da sie keinen Willen zur Wahrheit kennt, weiß sie auch nichts von einer Verzweiflung an der Wahrheit. Selbst ihre Religiosität ist von dieser Suche nach der Wahrheit um jeden Preis, von diesem moralischen Glauben an den Wert der Wahrheit, nicht betroffen. Was bedeutet dies konkret z. B. bei dem von Nietzsche so hoch geschätzten „Psychologen“ Dostojewski?

Bekanntlich formulierte der russische Schriftsteller sein Glaubensbekenntnis folgenderweise:

Dieses Glaubensbekenntnis ist höchst einfach, hier ist es: Ich glaube, daß es nichts Schöneres, Tieferes, Sympathischeres, Vernünftigeres, Männlicheres und Vollkommeneres gibt als den Heiland; ich sage mir mit eifersüchtiger Liebe, daß es dergleichen nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann. Ich will noch mehr sagen: Wenn mir jemand bewiesen hätte, daß Christus außerhalb der Wahrheit steht, und wenn die Wahrheit *tatsächlich* außerhalb Christi stünde, so würde ich es vorziehen, bei Christus und nicht bei der Wahrheit zu bleiben. (Dostojewski 1986, S. 86f. (Brief an Natalja D. Fonwisina vom 20. Februar 1854))

Diese heute sehr berühmte, viel zitierte Stelle aus einem privaten Brief war Nietzsche höchst wahrscheinlich unbekannt. Aber in *Dämonen*, dem Roman, den Nietzsche sehr aufmerksam gelesen und aus dem er Exzerpte gemacht hat, finden wir diesen Gedanken Dostojewskis wieder, und zwar in einem bedeutenden Kontext. Schatow, der leidenschaftlich an die große Rolle Russlands in der Weltgeschichte glaubt, will Stawrogin (einen perfekten Nihilisten, der mit gefährlichen und sehr unterschiedlichen Ideen, an die er selbst nicht glaubt, seine Mitmenschen ansteckt) daran erinnern, dass er ihm die Idee der religiösen

Slawophilie in den Kopf eingepflanzt hatte: „Aber waren Sie nicht der, der zu mir sagte, wenn man Ihnen mathematisch bewiese, daß die Wahrheit nicht in Christus sei, Sie dennoch lieber mit Christus als mit der Wahrheit zurückblieben?“ (Dostojewski 2008, S. 342)

Der Gedanke, der hier noch einmal geäußert wird, und zwar von jemandem, der an die große Zukunft Russlands glaubt, gerade weil es diesen sonderbaren Gottesglauben in sich trägt, ist in der Wirklichkeit äußerst verblüffend: Demnach ist Gott nicht mit der Wahrheit gleichzusetzen; er kann als Gegensatz zu ihr verstanden werden, aber nicht als Lüge, sondern als Schönheit, die jenseits aller Unterscheidungen zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch geliebt werden kann – geliebt, und nicht für wahr gehalten. Nietzsche antwortete in *Der Antichrist* auf dieses Glaubensbekenntnis mit seinem eigenen:

Das ist es nicht, was uns abscheidet, dass wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geschichte, noch in der Natur, noch hinter der Natur, – sondern dass wir, was als Gott verehrt wurde, nicht als ‚göttlich‘, sondern als erbarmungswürdig, als absurd, als schädlich empfinden, nicht nur als Irrthum, sondern als Verbrechen am Leben ... Wir leugnen Gott als Gott... Wenn man uns diesen Gott der Christen bewiese, wir würden ihn noch weniger zu glauben wissen. (AC 47; KSA 6, 225)

Genau das Gegenteil zu Dostojewskis Glaubensbekenntnis wird hier behauptet. Beide, Nietzsche und Dostojewski, wollen gegen einen hypothetischen Beweis bei ihrer Entscheidung bleiben: Dostojewski bei seinem Ja, seiner Liebe zu Christus; Nietzsche bei seinem Nein, seiner Verachtung dem christlichen Gott gegenüber. Es scheint tatsächlich eine direkte Anspielung von Nietzsche zu sein, die m. W. von der Forschung bis heute nicht wahrgenommen wurde, weil Dostojewski an dieser Stelle von Nietzsche nicht ausdrücklich erwähnt wird. Aber sonst ist er in *Der Antichrist* sehr präsent, v. a. in allem, was den „Typus des Erlösers“ angeht, der nicht nur Idiot genannt, sondern auch als Romanfigur dargestellt wird, als Romanfigur eines Dostojewski, der vielleicht allein imstande wäre, „den ergreifenden Reiz“ eines solchen Typus plausibel zu machen (AC 31; KSA 6, S. 201 f.).

Bezeichnenderweise präsentiert Nietzsche den Erlöser gezielt als eine Erfindung, und zwar eine, die besonders gut in einen russischen Roman passen würde.<sup>19</sup> Er, indem er den Gott der Christen „als Gott“ leugnet, erfindet sich einen

---

**19** Meine Argumentation, dass der „Typus des Erlösers“ eine bewusste Erfindung Nietzsches darstellt und nicht etwa als noch eine Entdeckung des ‚historischen‘ Jesus in einer Reihe mit der Luthers, Renans oder Tolstojs steht, habe ich an einer anderen Stelle ausführlich dargelegt: Poljakova 2013, S. 491 f. Dass dem „Typus des Erlösers“ im Evangelium vieles nicht entspricht, ist schon an der Episode mit den drei Versuchungen Christi zu sehen (Mt. 4,1–10). Kein anderer als Dostojewski hat diese Episode neu interpretiert, in dem Sinn, dass Christus hier seine göttliche

„wahren“ Jesus, dessen Göttlichkeit er ausdrücklich verneint. Jedoch macht er noch einen weiteren Schritt. Er stellt diese von ihm erfundene Figur in den Gegensatz zu seinen eigenen am Anfang des *Antichristen* formulierten Prämissen: Wäre die Welt der Wille zur Macht, wäre der „Typus des Erlösers“ überhaupt nicht möglich, denn er hätte nichts von diesem Willen in sich.<sup>20</sup> Im Unterschied zum paulinischen Jesus, im Gegensatz zu den durch die Moral aus Vernunft geprägten Christen Europas würde er nichts von dem Kampf um die Werte wissen können. Das heißt aber auch: nichts vom Ressentiment, von der Verzweiflung an der Wahrheit.

Nietzsches Verwunderung über einen solchen „Typus“, der seine eigene Prämisse, dass nur das gut ist, was „das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht“ (AC 2; KSA 6, 170), infrage stellen würde, darf uns jedoch nicht irreführen. Sicherlich würde eine solche, „russische“ Erfindung eine vollkommene Freiheit vom Ressentiment, von der Rachsucht, von der Wünschbarkeit bedeuten. Aber bedeutet sie schließlich nicht gleichzeitig die Unfähigkeit, andere Perspektiven wahrzunehmen und Alternativen zur eigenen ‚Realität‘ ernst zu nehmen? Was ist mit der „Musik des Lebens“? Kann man sie hören, ohne sie als „Sirenen-Musik“ (FW 372; KSA 3, S. 624) zu empfinden, ohne sich vor ihr zu fürchten? Kann sie, wie an einer anderen Stelle gesagt wird, zur „Musik des Vergessens“ (FW 367; KSA 3, S. 316) werden, wenn man nichts zu vergessen hat, wenn nicht einmal eine Ahnung von der anders verstandenen Realität vorhanden ist? Schließlich wird der Erlöser nicht umsonst Idiot genannt – gewiss keine nette Bezeichnung, auch wenn sie mithilfe der griechischen Sprache abgemildert werden kann. Aber in Nietzsches *Antichrist* (und bezeichnenderweise in Dostojewskis *Idiot*) ist er nicht bloß ein Fremdling, der missverstanden wird, er ist vor allem einer, der die Distanz zwischen den eigenen Empfindungen, Wünschen und Idiosynkrasien einerseits und der unverfügbaren Realität andererseits nicht kennt. Ein solcher russischer Typus wäre bloß eine „Mischung von Sublimem, Krankem und Kindlichem“ (AC 31; KSA 6, S. 202). Böte er wirklich eine Lösung für europäische Probleme? Nicht umsonst hat Nietzsche auch diesem, „russischen“, Gott, dieser tiefsten Liebe Dostojewskis gegenüber sein ausdrückliches Nein ausgesprochen, und nicht nur dem Gott der kirchlichen Dogmen.

---

Macht entfaltet und den Weg zur vollkommenen Freiheit, zur „freie[n] Erkenntnis von Gut und Böse“ zeigt (Dostojewski 1981, Bd. 1, S. 402 ff.).

**20** Zur Begründung dieser These sowie zum komplexen Verhältnis von Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht und seiner Deutung des „Typus Jesus“ s. Stegmaier 1992, bes. S. 165, 172 ff.

## 4 Das Nicht-Europäische oder das Über-Europäische?

Tatsächlich, wie steht diese russische Erfindung in der Handhabung des Lebens zu der Tragödie der europäischen Entwicklung? Schon in *Menschliches, Allzumenschliches* hat Nietzsche die Letztere folgenderweise beschrieben: „Eine Frage scheint uns die Zunge zu beschweren und doch nicht laut werden zu wollen: ob man bewusst in der Unwahrheit bleiben könne? Oder, wenn man dies müsse, ob da nicht der Tod vorzuziehen sei?“ (MA 34; KSA 2, S. 53 f.) Er hat dabei einen grundlegenden Zweifel geäußert: „Aber wird so unsere Philosophie nicht zur Tragödie? Wird die Wahrheit nicht dem Leben, dem Besseren feindlich?“ (MA 34; KSA 2, 53).

Dieser Zweifel wird im Spätwerk Nietzsches immer wieder zur Sprache kommen, stärker und stärker werden. Wenn die Wahrheit dem Leben feindlich wird, soll man nicht auf die Wahrheit verzichten? Aber wie kann man das, ohne selbst der Verlogenheit und der Wünschbarkeit zu verfallen? Ohne sich selbst am Ende zu verachten? Schließlich sind wir als Erbe der zweitausendjährigen Entwicklung Europas dem intellektuellen Gewissen verpflichtet, der moralischen Forderung, sich selbst nicht zu belügen, und dies um jeden Preis, wie im Aphorismus *„Inwiefern auch wir noch fromm sind“* in der *Fröhlichen Wissenschaft* ausführlich gezeigt wurde (FW 344; KSA 3, S. 574 ff.). Wir stellen alles „unter die Polizei des Misstrauens“ (FW 344; KSA 3, S. 575). Wir wollen damit die tapfersten Menschen werden, die sich selbst ständig überwinden, die allein die „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ (JGB 257; KSA 5, S. 205) anstreben – und dies gerade als *gute Europäer*, als „Erben Europas’s, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes“, deren „Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christentums waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben“ (FW 377; KSA 3, S. 631). Das bedeutet für Nietzsche gerade, „heimatlos“ zu sein –, das Gegenteil von einem gemütlichen Sich-Überreden zum eigenen Ideal, das Gegenteil von der idiosynkratischen Ablehnung der unverfügbaren Realität, das Gegenteil auch von jeder Art Wunschdenken.

Dennoch, gerade weil man sich diesem Erbe verpflichtet fühlt, muss man sich auch von dem Willen zur Wahrheit, von der Rechtschaffenheit, von dem intellektuellen Gewissen distanzieren und sich der tragischen Frage stellen, wie man „bewusst in der Unwahrheit bleiben“ kann, auch wenn dies – und das soll besonders, als furchterregendes Paradoxon, hervorgehoben werden – dem Leben selbst *feindlich* wird. Auch in diesem Sinne hat man sich zu überwinden, d. h., die gutgläubige Vorstellung zu verwerfen, dass unsere Entdeckungen dem Leben

gegenüber freundlich stehen. Das Leben ist nicht das Ziel des Lebens, so lautet das wichtigste Postulat der tragischen Erkenntnis. Dass wir an unseren Erkenntnissen zugrunde gehen, ist kein Einwand gegen diese, noch weniger gegen unsere Aufgabe. Deshalb hat Nietzsche sich in *Der Antichrist* zu einer „Unwahrheit“ bekannt, indem er Dostojewskis tiefer Liebe zum Erlöser widersprochen hat. Es gibt keine Erlösung von dem tragischen Schicksal. Und dieses Schicksal zu lieben, es gutzuheißen, wäre europäisch, weil die ganze Entwicklung des europäischen Geistes uns dazu geführt hatte. Nun liegt es seinen „Erben“ auch daran, den alten Glauben zu überwinden, dass unsere Erkenntnis das Leben fördern soll, dass die Geschichte Europas ein gutes Ende haben wird oder vielmehr, eine gute Fortsetzung, auch in dem Sinne, dass wir uns irgendwann damit abfinden werden, „bewusst in der Unwahrheit [zu] bleiben“, wäre dies eine Einbildung. Mehr noch: Es wäre ein Verrat dieser Geschichte gegenüber, ein Verrat an unseren Vorfahren, die ihrem Glauben alles geopfert haben und so „heimatlos“ geworden sind. In diesem Sinn heimatlos zu bleiben, d. h., sich jedem Wunsch nach einem sicheren Boden, nach den Überzeugungen, nach einem festen Standpunkt zu widersetzen, wäre das Europäische schlechthin – das Europäische, das den Keim der Selbstüberwindung in sich trägt, das immer schon das Über-Europäische ist.

Die „Heimatlosen“, die „guten Europäer“ Nietzsches folgen so ihren Vorfahren und, indem sie auch deren Glauben feierlich absagen, tun sie es nicht für den „Unglauben“, nicht um „jede[r] Art Unglauben“ willen, sondern umgekehrt: Sie tun es aus einem „Glauben“ (FW 377; KSA 3, S. 631). Woran glaubt ein Heimatloser Nietzsches? Es lässt sich unterschiedlich interpretieren. Man kann z. B. zeigen, dass es der Glaube an sich selbst ist, das den vornehmen Menschen bei Nietzsche kennzeichnet (vgl. JGB 287; KSA 5, S. 233). Es können auch die „Erhöhung des Typus ‚Mensch‘“ sein oder die Ankunft des Übermenschen als Zukunft Europas. Alle diese Interpretationen wären jedoch, so scheint es mir, zwar sicherlich nicht falsch, aber viel zu optimistisch. Sie würden die entscheidende Frage außer Acht lassen, dass das Sich-bewusst-Werden des Willens zur Wahrheit zu einem gravierenden Problem geworden ist; dass der Option, bewusst in der Unwahrheit zu bleiben, vielleicht der Tod vorzuziehen wäre; dass die tragische Erkenntnis darum tragisch ist, weil sie gegen das Leben selbst gerichtet ist. Als erster tragischer Philosoph (vgl. EH Bücher 3; KSA 6, S. 312) hat Nietzsche gerade diese Ankunft des Tragischen in der Philosophie bejaht, denn gerade hier, am Abgrund der Verzweiflung, konnte man wieder die „Musik des Lebens“ hören lernen. Man konnte hier das Pathos des Dionysischen entdecken, der das Leben selbst als Selbst-Vernichtung bejaht.

Wie überzeugend oder vielleicht weniger überzeugend diese Lösung auch sein mag, ob man sie überhaupt als Lösung oder vielleicht Feststellung der Aussichtslosigkeit empfinden würde, sie war für Nietzsche der Vektor für die in-

tellektuelle Entwicklung des Erbes der Jahrtausende, das Ziel, das er mit einem prachtvoll gespannten Bogen des europäischen Geistes (vgl. JGB Vorrede; KSA 5, S. 12f.) treffen wollte. Und hier kann das Nicht-Europäische der russischen Kultur nur noch eine Kontrastfolie liefern. Das russische Ideal war das Nicht-Europäische schlechthin. Nicht, weil es das Europäische direkt negierte, sondern weil es seine Ziele (oder von Nietzsche so gesetzte Ziele) nicht kannte – weder das Verlangen nach letzter Gewissheit noch Grausamkeiten des intellektuellen Gewissens noch die Selbstüberwindung eines freien Geistes, der sich dem europäischen Erbe verpflichtet fühlt. Hier war das Problem, das Nietzsche als das tragische Problem des Abendlandes gesehen hat, gelöst, jedoch ohne gestellt worden zu sein: Man konnte bewusst in der Illusion bleiben, das Leben bedingungslos akzeptieren und gutheißen, ohne Kampf und ohne Alternativen. Hier schien die Frucht von dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse noch unberührt zu sein und die Historie noch nicht begonnen zu haben.

Vielleicht darf man an dieser Stelle bei der Vermutung bleiben, dass Nietzsche in der Hinsicht, wie man die russische „Musik“ wahrnehmen kann, selbst etwas unentschieden blieb. Einerseits hat ihn die Leichtigkeit fasziniert, mit der russische Denker und Schriftsteller Unwahrheit akzeptieren, das Leben in der Illusion begrüßen, wie leicht sie an eigene Erfindungen glauben und wie wenig Angst sie vor äußersten Konsequenzen des Nihilismus haben. Er hat in dieser Handhabung des Lebens eine Ur-Bosheit sehen wollen, die der Moral aus Verunft, mit ihrem Willen zur Wahrheit, von Anfang an fernbleibt. Im 20. Jahrhundert konnte man tatsächlich sehen, wie unbedenklich und leichtgläubig Russland den extremsten Theorien und Visionen des Westens (z. B. dem Kommunismus) Vertrauen schenkte und sie gleich in die Tat umsetzen wollte. Ob diese Unbedenklichkeit, diese Vorliebe für einfache Lösungen jedoch etwas Gemeinsames mit der „tapfersten Selbstüberwindung“ hat, welche Nietzsche als Erbe Europas angesehen hat, ob man damit dem Erbe der Jahrtausende der europäischen Bemühungen um die kritische und besonnene Selbstdistanzierung gerecht wird, das wage ich zu bezweifeln.

Erstaunlicherweise sprach Nietzsche an der anfangs zitierten Stelle (GD Streifzüge 39; KSA 6, S. 141) von dem Willen zur Verantwortlichkeit, zur Solidarität von Geschlechter-Ketten, vorwärts und rückwärts, der dem alten Europa fehlt und bei den Russen immer noch zu finden ist. Die Übernahme der Verantwortung für die europäische Geschichte ist eine der Tugenden, die nach Nietzsche die Zukunft, die Zukunftsfähigkeit sichert. Die Verantwortung für etwas bedeutet u. a., dass man auf es antwortet, in diesem Fall, dass man sich als Gesprächspartner Europas empfindet. Und das waren die russischen Intellektuellen um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zweifelsohne, auch wenn das Gespräch für sie Polemik und ständige Versuche einer Widerlegung bedeutete. Die Verantwortlichkeit, von der

Nietzsche an dieser Stelle spricht, meint jedoch darüber hinaus noch mehr. Sie wäre auch die Bereitschaft, die Folgen zu tragen –, für die tragische Entwicklung, für den Willen zur Selbstüberwindung um jeden Preis. In diesem Fall blieb Russland den europäischen Problemen fern. Nichts lag den russischen Intellektuellen ferner als kritische Selbstdistanzierung, als der Wille, das eigene Für und Wider in die Gewalt zu bekommen und das eigene Wunschdenken unter die „Polizei des Misstrauens“ (FW 344; KSA 3, S. 575) zu stellen. Die Probleme, die eine tragische Erkenntnis mit sich bringt, wurden von ihnen für ein Argument gegen diese Erkenntnis gehalten. Und dies hat sie weder gegen Ressentiment noch gegen den von Nietzsche bekämpften „deus“ der Wünschbarkeit (NL 1886–87, KSA 12, S. 317) geschützt. Aber auch bei Nietzsche, der sich von Russland eine Alternative zu dem „unverantwortlich“ gewordenen „modernen Geist“ Europas versprach (GD Streifzüge 39; KSA 6, S. 141), war es vielleicht eine Schwäche oder ein Stück von dem alten Wunschdenken, wenn er im Nicht-Europäischen das Über-Europäische, das Versprechende und Überdauernde sehen wollte.

Die Forderung nach einer andauernden Selbsterhöhung ist nicht bloß eine Herausforderung. Das ist eine Überforderung. Das Über-Europäische ist das Übermenschliche. Es ist kein Wunder, dass auch der tragische Philosoph im Nicht-Europäischen gelegentlich die Zuflucht sucht.

## Bibliographie

- Brusotti, Marco (2006): „Europäisch und über-europäisch“. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne“. In: Mathias Mayer (Hg.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*. Würzburg: Ergon, S. 73–87.
- Dostoiewsky, Theodor (1886): *L'esprit souterrain*. Übersetzt und bearbeitet von E. Halpérine-Kampinsky und Ch. Morice. Paris: Librairie Plon.
- Dostojewski, Fjodor M. (1981): *Die Brüder Karamasow*. Roman in vier Teilen mit einem Epilog, aus dem Russ. v. Werner Creutziger, in 2 Bdn. Berlin/Weimar: Aufbau-Verlag.
- Dostojewski, Fjodor M. (1986): *Gesammelte Briefe. 1833–1881*. Übersetzt u. hg. v. Friedrich Hitzler. München/Zürich: Piper.
- Dostojewski, Fjodor M. (2001): *Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken*. Aus dem Russ. v. E. K. Rahsin, mit einem Nachwort v. Aleksandar Flaker. München/Zürich: Piper.
- Dostojewski, Fjodor M. (2008): *Die Dämonen*. Roman, aus dem Russ. v. E. K. Rahsin, Nachwort von Aleksandar Flaker, 2. Aufl. München/Zürich: Piper.
- Frank, Hartwig (2007): „Die Metapher Russland im Denken Nietzsches“. In: Nietzsche-Studien 36, S. 344–353.
- Mann, Thomas (1948): *Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Markow, Boris W. (2000): „Das neue Nietzsche-Bild in Russland, seine Chancen und Risiken“. In: Nietzsche-Studien 29, S. 355–368

- Poljakova, Ekaterina (2006): „Die ‚Bosheit‘ der Russen: Nietzsches Deutung Russlands in der Perspektive russischer Moralphilosophie“. In: Nietzsche-Studien 35, S. 195–217.
- Poljakova, Ekaterina (2013): *Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst*. Berlin: De Gruyter.
- Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.) (1994): *Nietzsche and Soviet Culture: Ally and Adversary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seume, Johann Gottfried (1993): *Werke in 2 Bänden*. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Stegmaier, Werner (1992): „Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens“. In: *Nietzsche-Studien* 21, S. 163–183.
- Stegmaier, Werner (2012): *Nietzsches Befreiung der Philosophie*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Азадовский К. М. (Azadowski K. M.) (1999): „Русские в „Архиве Ницше““ (*Die Russen im „Nietzsche-Archiv“*). In: Нелли В. Мотрошилова (Nelli W. Motroschilowa), Юлия В. Синеокая (Julija W. Sineokaja) (Hg.): *Фридрих Ницше и философия в России. Сборник статей (Friedrich Nietzsche und die Philosophie in Russland. Beiträge)*. Санкт-Петербург: Русс. Христ. гуманит. ин-т.
- Достоевский, Федор Михайлович (Dostojewski, Fjodor Mihailowitsch) (1972–1990): *Полное собрание сочинений, в 30 томах (Gesammelte Werke in 30 Bänden)*, Ленинград: Наука.
- Полякова, Екатерина А. (Poljakova, Ekaterina A.) (2002): *Поэтика драмы и эстетика театра в романе: „Идиот“ и „Анна Каренина“ (Poetik des Dramas und Ästhetik des Theaters im Roman: „Der Idiot“ und „Anna Karenina“)*, Moskau: Verlag der Russischen Staatlichen Universität für Geisteswissenschaften.
- Преображенский, Василий П. (Preobrazhenski, Wasili P.) (1892): „Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма“ (*Friedrich Nietzsche: Kritik der Moral des Altruismus*). In: Вопросы философии и психологии 15, S. 115–160.
- Синеокая, Юлия В. (Sineokaja, Julija W.) (2001): „Российская ницшеана“ (*Der russische Nietzscheanismus*). In: Юлия В. Синеокая (Julija W. Sineokaja) (Hg.): *Ницше: Pro et contra. Антология (Nietzsche: Pro et contra. Anthologie)*. Санкт-Петербург: Русский Христ. гуманит. институт.
- Шестов, Лев (Schestow, Lew) (1902): *Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше (Философия и проповедь) (Das Gute in der Lehre von Graf Tolstoi und F. Nietzsche (Philosophie und Predigt))*. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича.
- Шестов, Лев (Schestow, Lew) (1903): *Достоевский и Ницше: Философия трагедии (Dostojewski und Nietzsche: Philosophie der Tragödie)*. Санкт-Петербург: Тип. М. М. Стасюлевича.





Dagmar Kiesel

# „Unter Töchtern der Wüste“. Islamische Sinnlichkeit und christliche Sexualfeindlichkeit bei Nietzsche

**Abstract:** Nietzsche's effort to find other perspectives for philosophy and knowledge by going beyond Europe brings Dagmar Kiesel to Islamic sensualism. Thus, developed as a counter-perspective to the ascetic and body-hostile Christian tradition, Kiesel provides a detailed reading of *Among Daughters of the Desert* from Zarathustra. In Kiesel's view, Nietzsche idealizes Islamic sexual ethics and the appreciation of sensual pleasures just to set it against Christian sexual hostility. As a result, he advocates its internalization in the codex of values of a new Europe.

„Ich muß orientalischer denken lernen über Philosophie und Erkenntniß“, schreibt Nietzsche 1884 und verpflichtet sich selbst zu einem „[m]orgenländische[n] Überblick über Europa“ (NL 1884, KSA 11, S. 234).

Zwei Punkte sind an Nietzsches Vorsatz bemerkenswert: Zum einen entwirft Nietzsche das Projekt eines „Blicks aus der Ferne“, und dieser Blick richtet sich auf „Europa“. Das Ziel des Unterfangens ergibt sich aus der epistemologischen Fruchtbarkeit des Perspektivismus. Unter der Voraussetzung, dass sich die fundamentale Perspektivität unseres Erkennens nicht überwinden lässt, empfiehlt Nietzsche die synthetische Zusammenschau möglichst vieler verschiedener Perspektiven, um sich dem utopischen Ideal der „Objektivität“ in einer nicht-idealen Welt des Werdens anzunähern (vgl. GM III 12; KSA 5, S. 365). Besonders fruchtbar hinsichtlich ihres kritischen Potenzials erscheinen ihm „resolute Umkehrungen der gewohnten Perspektiven und Werthungen“ (GM III 12; KSA 5, S. 364). Zur Beleuchtung des europäischen Denkens, das er als geistiges und kulturelles Zentrum des Abendlands ansieht, bietet sich in diesem Sinne die – wie Nietzsche meint – vielfach konträre morgenländische Perspektive an. Damit schließt er sich der herkömmlichen Antithese *Orient und Okzident* an.

*Prima facie* erstaunlich – und dies ist der zweite interessante Befund – ist Nietzsches knapp ein dreiviertel Jahr nach Planung seines Morgenlandprojekts geäußertes Bekenntnis, er habe sein Vorhaben nun in die Tat umgesetzt. In einem Briefentwurf schreibt er: „Haben Sie das tiefste und hellste, südlichste, ja sogar *morgenländischste* Buch gelesen das es giebt? Pardon, ich meine ‚Also sprach Zarathustra‘ von Friedrich Nietzsche.“ (Bf. an Marie Köckert, Mitte Februar 1885,

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-020>

KGB III/3, Bf. 574) Unter den vielfältigen sendungsbewussten Charakterisierungen des *Zarathustra* durch den Autor ist dies wohl die befremdlichste – kein *Zarathustra*-Kommentar hat bislang die orientalische Selbstausslegung Nietzsches ins Zentrum gestellt. Und doch: Die antichristliche Zielsetzung sowie die Kritik der europäischen Kultur, die *Also sprach Zarathustra* prägen, können gemäß Nietzsche nur von einem „überchristlichen“ und zugleich „über-europäischen“ Standpunkt aus unternommen werden. Wie aus einem Nachlassfragment desselben Jahres deutlich wird, ist dieser zwiefältig orientierte Standpunkt im „Morgenland“ zu verorten: „L<eonardo> da Vinci hat vielleicht allein von jenen Künstlern einen wirklich überchristlichen Blick gehabt. Er kennt ‚das Morgenland‘ [...]. Es ist etwas Über-Europäisches [...] an ihm, wie es Jeden auszeichnet, der einen zu großen Umkreis von guten und schlimmen Dingen gesehn hat.“ (NL 1885, KSA 11, S. 471) Dass Nietzsche hier nicht nur von dem italienischen Künstler, sondern auch von der eigenen Person spricht, ist an der letztzitierten Passage erkenntlich.<sup>1</sup>

Tatsächlich zeigt sich der Bezug zum Morgenland schon im titelgebenden Protagonisten des Werkes: Nietzsches Zarathustra hat die Aufgabe, die dualistische Weltsicht des persischen Propheten Zarathustra und dessen Grundunterscheidung von Gut und Böse zugunsten einer lebensförderlichen und individuellen Wertschöpfung aufzuheben. Nichtsdestotrotz scheint auch der Zarathustra Nietzsches ein Perser und damit ein Orientale zu sein.<sup>2</sup> Aus dieser Doppelfunktion des Morgenlands, nämlich zugleich *Ursprung* der jüdisch-christlichen und letztlich gesamteuropäischen *décadence* als auch deren *Therapeutikum* zu sein, ergibt sich die ambivalente Perspektive des *Zarathustra* auf den Orient. Dass diese Ambivalenz keinen Widerspruch implizieren muss, zeigt ein Blick in die Historie: Der Orient ist geographisch und kulturell gesehen *fons et origo* sowohl des Judentums als auch des Christentums. Zugleich aber ist er Ort der Entstehung und (hauptsächlich) Verbreitung des Islams, und von diesem erhofft sich der Religionskritiker Nietzsche, man höre und staune, Inspiration für die Erneuerung des christlichen Europas. Ein Brief an Köselitz zeigt, dass die morgenländische Perspektive, von der Nietzsche eine vertiefte Sicht auf Europa erhofft, eine explizit *islamische* Perspektive darstellt. „Ich will“, so offenbart er dem Freund, „unter Muselmännern eine gute Zeit leben,<sup>3</sup> und zwar dort, wo ihr Glaube jetzt am strengsten ist: so wird sich wohl mein Urtheil und mein Auge für alles Europäische

<sup>1</sup> Vgl. NL 1883, 17[87], KSA 10, S. 566; Z II Erlösung; KSA 4, S. 177; NL 1884, 26[279], KSA 11, S. 223; GM III 9; KSA 5, S. 358; EH M 1; KSA 6, S. 330.

<sup>2</sup> Vgl. die Erkenntnis Erwin Rohdes in seinem Brief vom 22. Dezember 1883 an Nietzsche: „Der persische Weise bist [...] du“ (Bf. an Friedrich Nietzsche, 22.12.1883, KGB III/2, S. 412).

<sup>3</sup> Vgl. schon Nietzsches Brief an die Schwester Elisabeth vom 07./08.09.1871, KGB II/1, Bf. 152.

schärfen.“ (Bf. an Heinrich Köselitz, 13.03.1881, KGB III/1, Bf. 88) Das von Nietzsche emphatisch geteilte Motto Friedrichs des Großen: „Friede, Freundschaft mit dem Islam“ erhält sein Komplement in dem Schlachtruf „Krieg mit Rom auf’s Messer!“ (AC 60; KSA 6, S. 250) und offenbart so das eigentliche Ziel der Auseinandersetzung Nietzsches mit der jüngsten abrahamischen Weltreligion: Der Islam bietet das ideologische Waffenarsenal seines Kampfes gegen das Christentum. Als „ein Typus der *décadence*“ (NL 1887, KSA 12, S. 511) ist das Christentum wesentlich mitverantwortlich für den Verfall Europas: „Das Christentum hat uns um die Ernte der antiken Cultur gebracht, es hat uns später wieder um die Ernte der Islam-Cultur gebracht“, schreibt Nietzsche mit Bezug auf „[d]ie wunderbare maurische Cultur-Welt Spaniens“ (AC 60; KSA 6, S. 249). Die Ideale, die Nietzsche in der arabischen Kultur sowie der islamischen Religion hochhält, sind die Wertschätzung „männliche[r] Tugenden“ wie das Ertragen von „furchtbare[r] Härte, Gefahr und Unberechenbarkeit“ (NL 1887, KSA 12, S. 546) und die damit verbundene kriegerische Haltung. Die Parallelen zu der von Nietzsche favorisierten Herrenmoral, die er nicht nur im homerischen Epos, sondern auch beim „arabische[n] [...] Adel“ (GM I 11; KSA 5, S. 275) vorfindet, sind offensichtlich. Die Präferenz des Männlichen gehe, so Nietzsche, einerseits mit einem Ausschluss der Frauen aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Leben und andererseits mit ihrer Dienstbarkeit für den Mann einher – eine Praxis, die er selbst nur begrüßen kann.<sup>4</sup> Letzteres ergänzt sich wunderbar mit der im Islam hochgeschätzten Sinnlichkeit und Erotik, die dem Krieger nicht nur seine wohlverdiente Entspannung sichert, sondern zugleich ein wahrhaftiges und echtes Lebensglück ermöglicht.<sup>5</sup> Anders als der asketisch-leibfeindliche und einer weltfernen Sklavenmoral unterworfenen Christ darf er die sinnlichen Freuden in vollen Zügen genießen und muss weder zur geistigen Sublimierung noch zum lügnerischen Selbstbetrug Zuflucht nehmen. All diese Punkte „verdichten“ sich (im doppelten Wortsinne) im 15. Abschnitt von *Also sprach Zarathustra IV, Unter Töchtern der Wüste*.<sup>6</sup>

---

4 Vgl. NL 1884, KSA 11, S. 246: „Im Orient [...] schloß man die Frauen ab, man wollte die Phantasie-Verderbniß des Weibes nicht: das verdirbt die Rasse“, sowie NL 1887, KSA 13, S. 110: „[I]n Arabien [lernt man] das patriarchalische Zeitalter“, und JGB 238; KSA 5, S. 175: „Ein Mann hingegen, der Tiefe hat, [...] kann über das Weib immer nur orientalisch denken: er muss das Weib als Besitz, als verschliessbares Eigenthum, als etwas zur Dienstbarkeit Vorbestimmtes und in ihr sich Vollendendes fassen“.

5 Vgl. NL 1880, KSA 9, S. 166: „Woran liegt es daß die gemeinen Leute, namentlich im Orient glücklich und ruhig sind? Es fehlen ihnen die falschen Phantasie-Befriedigungen [...]“.

6 Das Gedicht wurde später mit wenigen Veränderungen in die *Dionysos-Dithyramben* (1888/89) aufgenommen. Auffallend ist die dort hinzugekommene Schlusspassage. Vgl. dazu Niemeyer 2007, S. 118 und Sommer 2013, S. 671f.

Die Szenerie ist folgende: Nachdem sich die höheren Menschen in Zarathustras Höhle versammelt, gemeinsam mit ihm gespeist und den Reden Zarathustras zum höheren Menschen gelauscht haben, flieht Zarathustra aus seiner Behausung. Der Zauberer gibt sein vom „Geist der Schwermuth“ (Z IV Schwermuth; KSA 4, S. 368–374) beseeltes Lied zum Besten, das ebenso wie die anschließende Deutung der Wissenschaft als furchtentsprungene Tugend durch den Gewissenhaften des Geistes die höheren Menschen wieder verunsichert. Erst durch die Rückkehr und Ansprache Zarathustras lassen sie sich wieder aufmuntern. Doch der Enthusiasmus fällt schnell in sich zusammen, als Zarathustra sich erneut zum Gehen wendet: „Geh nicht davon! sagte der Wanderer“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379).

Der Themenkreis *Orient und Okzident*<sup>7</sup> setzt auf subtile Weise schon in diesem ersten Satz des Abschnitts ein: Ohne die erlösende Heilsbotschaft des sinnfrohen (islamischen) Orients in Gestalt des Persers Zarathustra ist der Okzident (also: Europa) in Gefahr, wieder seiner „alte[n] dumpfe[n] Trübsal“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379) anheimzufallen. Dies wird umso deutlicher, als der Wanderer und Schatten in den Vorarbeiten Nietzsches zum *Zarathustra* als Prototyp des „guten Europäers“ gezeichnet wird.<sup>8</sup> Die Figur des guten Europäers ist ambivalent: Einerseits ermöglicht ihm die durch stetes Umherschweifen erworbene Kenntnis fremder Länder und Sitten eine multiperspektivische und kritische Sicht auf sein eigenes Volk. In diesem Sinne ist er der Hoffnungsträger einer europäischen Selbsttransformation. Andererseits birgt eben diese Multiperspektivität ebenso wie die Vielzahl alternativer Wertsetzungen die Gefahr einer paradoxen Perspektivlosigkeit: Wenn differierende Wertsysteme den Anspruch auf Wahrheit vertreten, dann scheinen Wahrheit und Beliebigkeit in eins zu fallen und dem Nihilismus Vorschub zu leisten. Der Wanderer und Schatten bezeichnet dies als „das böse Spiel [...] der verhängten Himmel, der gestohlenen Sonnen“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379) und bringt so die europäische Ziellosigkeit – kein Horizont ist mehr in Sicht – und den universellen Wertverlust („gestohlene Sonnen“)<sup>9</sup> metaphorisch auf den Punkt. Ohne Zarathustra als heilsbringenden Morgenländer

7 Schon der frühe *Zarathustra*-Kommentar von Naumann (1901) sieht *Unter Töchtern der Wüste* als Kontrastierung des „aufsteigenden [orientalischen] Lebens, dem abwelkenden Abendland gegenüber“ (S. 167) und vermerkt die „Anfeindung, welche die orientalische Lust am Geschlechtlichen durch die Prüderie des Occidentales erfährt“ (S. 171), sowie die „Wahlverwandschaft Zarathustras mit dem Orient“.

8 Vgl. die Vorstufe zu Z IV Schatten; KSA 14, S. 337.

9 Vgl. die Deutungen der Stelle seit Naumann 1901, S. 166 bis Sommer 2013, S. 668. Letzterer verweist auf FW 125; KSA 3, S. 481, wo der „tolle Mensch“ die Tötung Gottes sinnbildlich als Loslösung der „Erde von ihrer Sonne“ beschreibt.

wuchert „viel Abend“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379), gemeint ist: das Abendland mit seinem „Heulen[] und Nothschreien[]“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379).

Die erste Referenz auf die männlichen Tugenden im Islam, der die Hyper-sensibilität des europäischen Gemüts kurieren soll, findet sich in der Dankbarkeit des Wanderers gegenüber Zarathustra: „Du nährtest uns mit starker Manns-Kost und kräftigen Sprüchen: lass es nicht zu, dass uns zum Nachtschisch die weichlichen weibischen Geister wieder anfallen!“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379) Die folgenden elf Zeilen behandeln das im *Zarathustra* häufig gebrauchte Motiv der „schlechten Luft“. Zarathustras Flucht vor der „dumpfe[n] Luft“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 379), welche die höheren Menschen produzieren, steht sinnbildlich für seinen Ekel vor deren ressentimentschwangeren Verlogenheit. Nietzsche urteilt darüber in einem Nachlassfragment: „Die tiefe und verächtliche Verlogenheit des Christenthums in Europa: wir verdienen wirklich die Verachtung der Araber [...].“ (NL 1887, KSA 13, S. 95) Dass der islamische Orient einen höheren Grad an Wahrhaftigkeit aufweist, suggeriert der Wanderer durch den Gebrauch des Gegenbilds der „guten Luft“: „[...] bei [den Töchtern der Wüste] gab es gleich gute helle morgenländische Luft; dort war ich am fernsten vom wolkigen feuchten schwermüthigen Alt-Europa!“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 380)

Von der farbenfrohen Sinnlichkeit der islamischen Welt erzählt das folgende Lied, das der Wanderer „einst unter Töchtern der Wüste dichtete“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 380) und das er nun zur Erbauung der anwesenden Herren vorträgt. Seine Schilderung der „Morgenland-Mädchen“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 380) entspricht dem Frauenideal Nietzsches, der ein Übermaß an weiblicher Bildung kritisch reflektiert.<sup>10</sup> Der Orient ist auch hier Vorbild: „Ihr glaubt es nicht, wie artig sie dasassen, wenn sie nicht tanzten, tief, aber ohne Gedanken, wie kleine Geheimnisse, wie bebänderte Räthsel, wie Nachtschisch-Nüsse“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 380), die es für den tapferen orientalischen Krieger zu knacken gilt, sodass er sich auch im Liebesspiel als fähig erweisen kann.

„Die Wüste wächst: weh Dem, der Wüsten birgt!“ (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 380 u. 385): Mit diesem Vers beginnt und schließt zugleich das Lied des Wanderers. Das Leitmotiv der Wüste bezieht sich sowohl auf den Orient als auch auf den Okzident und ist folglich ambivalent skizziert. Die Wüste als geologisches Phänomen ist selbstredend mit Orient und Islam verbunden und zählt einerseits zu den idealisierenden Motiven in *Unter Töchtern der Wüste*. Allerdings ist die Wüste auch der Wirkungsort der ersten christlichen Anachoreten und asketischen Wüstenväter und damit ein Sinnbild der christlichen Leibfeindlichkeit. Schließ-

---

**10** Vgl. JGB 144; KSA 5, S. 98: „Wenn ein Weib gelehrte Neigungen hat, so ist gewöhnlich Etwas an ihrer Geschlechtlichkeit nicht in Ordnung.“

lich ist die Wüste der Lebensraum des Löwen, der bekanntlich die zweite Entwicklungsstufe des Geistes im Abschnitt *Von den drei Verwandlungen* in Z I darstellt. In seiner Zwiespältigkeit ist er dem „guten Europäer“ ähnlich: Einerseits steht der Löwe für die Destruktion der herkömmlichen, christlich geprägten Werte. Dies erfordert Kampfesmut, Aggressionsbereitschaft und männliche Kraft, gemäß Nietzsche also Charakteristika der islamisch-arabischen Welt. Andererseits besitzt der Löwe noch kein schöpferisches Genie: Wie der gute Europäer bleibt er auf dem Trümmerhaufen vernichteter Werte zurück<sup>11</sup> und geht so an seinem eigenen Destruktionsprojekt zugrunde: Der Wertverlust führt zum Selbstverlust.<sup>12</sup> In Reminiszenz an die Löwenfigur beginnt der Wanderer seinen gesanglichen Vortrag „mit einer Art Gebrüll“ (Z IV Wüste 1; KSA 4, S. 380). Abermals zeigt sich Nietzsches feingesponnenes Spiel mit den Ambivalenzen: Das Gebrüll ist zwar „[e]ines Löwen würdig“ (Z IV Wüste 2; KSA 4; S. 381) und somit positiv konnotiert, es könnte aber ebenso das zudringliche und selbstgefällige Gebaren „eines moralischen Brüllaffen“ sein (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 381). Ersterer ist eine Figur des islamischen Orients, letzterer die des christlichen Europäers.

Zweideutigkeiten finden sich auch in der literarischen Form des musikalischen Beitrags: Es handelt sich, wie aus der vierfachen Setzung des Tonzeichens *Sela*<sup>13</sup> und dem dreifachen Amen<sup>14</sup> ersichtlich ist, um einen Psalm. Alle drei monotheistischen Religionen zählen die Psalmen zu den heiligen Schriften und alle drei beschließen ihre Gebete mit Amen (hebr. אָמֵן; gr. ἀμήν; arab. آمين) – daher wohl die dreifache Nennung. Doch der Kontext suggeriert, dass sich der Wanderer zwar zum Islam (und den schönen Musliminnen) hingezogen fühlt, aber von seinem europäischen Tugend-Fetisch nicht loskommt:

– Denn Tugend-Geheul,  
Ihr allerliebsten Mädchen,  
Ist mehr als Alles,  
Europäer-Inbrunst, Europäer-Heisshunger!  
Und da stehe ich schon,  
Als Europäer,  
Ich kann nicht anders, Gott helfe mir!<sup>15</sup>  
Amen!“ (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 385)

**11** Zur Deutung der Wüste im Kontext des Nihilismus vgl. Whitlock 1990, S. 271, Duhamel 1991, S. 86 u. Sommer 2013, S. 667. Lampert 1986, S. 304 deutet die Wüste als Sinnbild für Keuschheit und die Oase als Metapher für Sinnlichkeit.

**12** Zum Konnex von Wert- und Selbstverlust vgl. Kiesel 2015.

**13** Vgl. Z IV Wüste; KSA 4, S. 381 (2x), S. 382 u. S. 384.

**14** Vgl. Z IV Wüste; KSA 4, S. 382, S. 383 u. S. 385.

**15** Dies ist sicher eine Anspielung auf Luthers (wohl legendäre) Worte auf dem Reichstag zu Worms. Vgl. Whitlock 1990, S. 271.

Die Haltung des Wanderers und Schatten zur islamischen Sinnlichkeit ist gespalten: Einerseits sieht er klar, dass das freie Ausleben der Sexualität eine echte und unbeschwerte Lebensfreude befördert. Dies steht im Gegensatz zur Verlogenheit der unterschwellig wuchernden Auswüchse eines unterdrückten Sexualtriebs. Folglich ist die Luft im Umkreis der Tänzerinnen rein:

– sitze hier, die beste Luft schnüffelnd,  
Paradieses-Luft wahrlich,  
Lichte leichte Luft, goldgestreifte,  
So gute Luft nur je  
Vom Monde herabfiel – (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 382)

Die Paradiesluft bezieht sich auf das Leben Adams und Evas vor dem Sündenfall, als sie ihre Scham noch nicht bedeckten und der Sexus noch nicht schuldbesetzt war.<sup>16</sup> Gemäß dem Islam ist die menschliche Sexualität auch nach der Vertreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradies nicht schuldbehaftet: Anders als das Christentum kennt der Islam keine Erbsünde und folglich keine Kontaminierung der Sexualität mit der Ursünde.<sup>17</sup> Ebendeshalb findet sich die reine Luft einer frei gelebten Sexualität nur im Rahmen des arabischen Halbmonds (so deute ich die letztzitierte Zeile). Im Islam spielt der Wohlgeruch übrigens auch im Wortsinne eine große Rolle. Vielfältige Reinigungsrituale durchziehen im Unterschied zur christlichen Praxis den Alltag und das religiöse wie sexuelle Leben eines Muslims. Entsprechend unterscheiden sich aus islamischer Perspektive Ungläubige von Muslimen durch ihren strengen Körpergeruch.<sup>18</sup> Sinnliche Düfte stimulieren auch das sexuelle Verlangen und sind von Mohammed selbst legitimiert, der sich – wie ein Hadith berichtet – gerne parfümierte.<sup>19</sup> Duftwässer und Salben aus Moschus,

**16** Vgl. Gen 3,7.

**17** Vgl. Bouhdiba 2004, S. viii: „Islam [...] attributes a sublime significance to the sexual and invests it with such a transcendental quality that any trace of guilt is removed from it.“ Dasselbe gilt im Übrigen auch für die ausdrücklich positive jüdische (auch orthodoxe) Sicht der Sexualität. Gemäß dem Babylonischen Talmud, Brachot 57b gelten nicht nur der Schabbat und die Sonne, sondern auch der Beischlaf als Vorgeschmack der kommenden Welt. Damit verbunden ist im Jüdischen eine Hochschätzung der Ehe. Aus Gen 5,2, wonach der Mensch als „Mann und Weib“ geschaffen wurde, schließt Rabbi Elasar, dass nur ein verheirateter Mann im strengen Sinne als „Mensch“ gelten könne (Jewamot 63a).

**18** Zur Hochschätzung der Düfte im Islam vgl. (mit genauen Belegstellen) Chebel 1997, S. 94 f., S. 324 ff. u. S. 358 f. Auch hier zeigen sich Parallelen zum Jüdischen: Zahlreiche Festtagsrituale schließen das Riechen an wohlduftenden Gewürzen und Kräutern ein, und auch im Alltag sind fromme Juden verpflichtet, über jeden Wohlgeruch einen Segen (*beracha*) zu sprechen. Vgl. Ganzfried 1988, S. 323–327.

**19** Vgl. Chebel 1997, S. 326.



Jasmin, Nelke, Rose, Sandelholz etc. steigern das Liebesverlangen und sind in der Dichtung vielfach bezeugt. Insbesondere die ebenso wie die Achseln stets rasierte (weibliche und männliche) Scham wird intensiv beduftet.

Die reizvollen Orientalinnen namens Dudu<sup>20</sup> und Suleika (mit letztgenannter bezieht sich Nietzsche wohl auf das *Buch Suleika* aus Goethes *West-östlichem Divan*)<sup>21</sup> sind „Mädchen-Katzen“ (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 382). Man mag sie als zugleich anschniegsame wie eigenwillige Kleinkatzen oder alternativ als Löwinnen deuten (der Neologismus „umsphinxen“ spricht für letzteres): In jedem Fall zählen sie zur (Wahl-)Verwandtschaft des Wanderers, der sich selbst als „[g] rimme [s] gelbe[s] blondgelockte[s] Löwen-Unthiere“ hochschätzt<sup>22</sup> (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 384). Sie dienen ihm als Projektionsfläche seiner heimlichen erotischen Wünsche; ein Umstand, um den die „ahnungsvollen“ Frauen (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 382) natürlich wissen. Europäisch verschämt, versteckt und offenbart er zugleich seine sexuellen Bedürfnisse in Gestalt allegorischer Dichtung. Mehrere Verse suggerieren sein heißes Begehren nach Fellatio:

Nämlich hinabgeschluckt  
 Von dieser kleinsten Oasis –:  
 – sie sperrte gerade gähnend  
 Ihr liebliches Maul auf.  
 Das wohlriechendste<sup>23</sup> aller Mäulchen:  
 Da fiel ich hinein [...]. (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 381)

Und weiter heißt es:

---

**20** Dudu ist (wohl) ein Opfer der Verführungskünste Don Juans in Lord Byrons gleichnamiger Dichtung. Vgl. Sommer 2013, S. 670.

**21** Die Bezugnahme auf Goethe lässt sich unterschiedlich interpretieren. Sommer 2013, S. 667 deutet sie (in der Fassung der *Dionysos-Dithyramben*) als „bewusst grotesk inszenierte Goethe-Parodie“. Suleika ist zugleich eine wichtige Figur in der islamischen Dichtung. Die intrigante und lüsterne Frau des Potifar, die den biblischen Joseph verführen wollte (vgl. Gen 39,7–18 und Koran, Sure 12,23–34, zur Auslegung der koranischen Version vgl. Bouhdiba 2004, S. 20–29), wird in der islamischen Tradition „Suleika“ genannt. Die Dichtung webt aus der Josephslegende feinsinnige Liebesgeschichten zwischen Joseph und Suleika. Die bekanntesten unter ihnen stammen von den persischen Dichtern Abū 'l-Qāsim Firdausī (940–1020) und Nūru'd-Dīn 'Abdu'r-Rahmān-i Dschāmi (1414–1492). Vgl. Heller und Mosbahi 1993, S. 71–77.

**22** Der Wanderer und Schatten spricht sich mit der Selbstcharakterisierung als „Löwen-Unthiere“ königlich-raubtierhafte Qualitäten zu, die er in Wahrheit nicht hat. Dagegen sind die Töchter der Wüste tatsächlich wildkatzenhafte Naturen. Der Wanderer ist lediglich ein europäischer Tugendbläser, der von einer Verwandtschaft mit dem Herrentier und König der Wüste sowie mit den sinnlichen Wüstentöchtern nur träumen kann.

**23** Man beachte den abermaligen Gebrauch des Duftmotivs.

Da sitze ich nun,  
 In dieser kleinsten Oasis,  
 Einer Dattel gleich,  
 Braun, durchsüsst, goldschwüurig, lüstern  
 Nach einem runden Mädchenmunde,  
 Mehr noch aber nach mädchenhaften  
 Eiskalten schneeweissen schneidigen  
 Beisszähnen: nach denen nämlich  
 Lechzt das Herz allen heissen Datteln. Sela. (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 382)

Dass dies keine sexualisierte Überinterpretation ist,<sup>24</sup> zeigt die Schlusspassage des Lieds. Nachdem sich der Wanderer den Blow-Job in der Realität versagt hat, sucht er sein Heil in der Sublimierung:<sup>25</sup>

Ha! Herauf, Würde!  
 Tugend-Würde! Europäer-Würde!  
 Blase, blase wieder,  
 Blasebalm der Tugend! (Z IV Wüste 2; KSA 4, S. 384)<sup>26</sup>

Mit der Kontrastierung *islamische Sinnlichkeit – christliche Sexualfeindlichkeit* bedient Nietzsche kein Vorurteil. Die Ausübung der Sexualität gilt im Islam, natürlich nur in der Ehe,<sup>27</sup> als Akt des Gotteslobs.<sup>28</sup> Die Hadithe, d. h. die außerkoranisch überlieferten normgebenden Praktiken und Aussprüche Mohammeds, bezeugen dies.<sup>29</sup> Anders als in der christlichen Patristik dient der Geschlechtsakt nicht nur der Zeugung von Nachwuchs, sondern erhält einen Eigenwert. Der Scheich an-Nafzāwī (15. Jahrhundert) schreibt in seinem Ehehandbuch *Der duftende Garten zur Erbauung des Gemüts*: „Gepriesen sei Gott, der die höchste

**24** Auch Niemeyer 2007, S. 118 sowie Burnham und Jesinghausen 2010, S. 192 deuten diese Stelle als Verlangen nach Oralsex.

**25** Vgl. Naumann 1901, S. 168: „Während der Wanderer den Orient orientalistisch preisen will, verfällt er immer wieder in seine abendländisch schwerfällige Art, so daß sein Psalm [...] zu einer Parodie auf den Abendländer selbst wird“, und Santaniello 2005, S. 60, der das Lied als Spottgesang auf eine wagnereske Keuschheit deutet.

**26** Auch Sommer 2013, S. 671 vermerkt die „stark sexuelle Konnotation“ dieser Passage.

**27** Vgl. Bouhdiba 2004, S. 15 und Mohamed 2007, S. 50.

**28** Die spirituelle Bedeutung der (im Rahmen islamischer Frömmigkeit praktizierten) Sexualität betont v. a. Bouhdiba 2004. Dass auch das Judentum die Sexualität mit dem Sakramentalen verknüpft, zeigt die Bezeichnung *Kidduschin* (Heiligung) für den zentralen Akt der Eheschließung, bei dem das Paar einander „angeheiligt“ wird. Zur jüdischen Trauerzeremonie vgl. Ganzfried 1988, S. 857–888.

**29** Mit Bezug auf den Koran, Sure 2,223: „Eure Frauen sind für euch ein Saatfeld. So geht zu eurem Saatfeld, wann ihr wollt!“

Wonne für die Männer durch die Scheiden der Frauen geschaffen hat und für die Frauen durch die Penisse der Männer.“ (an-Nafzāwī 2002, S. 9) Das arabische „Kamasutra“ an-Nafzāwīs ist ein beredtes Zeugnis für die Sinnenfreudigkeit des Islams: Neben Tipps bei Erektionsproblemen, Ratschlägen zur Penisvergrößerung und Verengung der Vagina sowie ausführlichen Erläuterungen verschiedenster Stellungen beim Sex werden 34 – man ist versucht zu sagen: Kosenamen – für das männliche Glied (Rute, der Eindringling, der Einäugige, der Spucker etc.)<sup>30</sup> und 38 für die weibliche Scham (Gegner, Anknabberer, die mit dem Schlund, die mit der Stirn etc.) genannt.<sup>31</sup> Bemerkenswert ist auch, dass von Mohammed bis zu an-Nafzāwī das Moment der *beiderseitigen* Lusterfüllung betont wird und den erotischen Bedürfnissen der Frau ebenso Rechnung getragen wird wie denen des Mannes. An-Nafzāwī schreibt: „Er küsste und lutschte sie, bis sie dem Höhepunkt nahekam. Da packte sie seinen Penis und führte ihn vollständig in ihre Scheide ein. Dann wogten sie eine geraume Zeit hin und her, bis sie beide zum Höhepunkt gelangten.“ (an-Nafzāwī 2002, S. 30) Der Prophet, der gemäß der Überlieferung die Potenz von 40 Männern besaß,<sup>32</sup> befriedigte alle seine zehn Frauen<sup>33</sup> in einer einzigen Nacht – aus Gründen der Gerechtigkeit. Darüber hinaus ermahnte er die Männer, ihre Frauen „nicht wie Tiere zu besteigen“ (Heller und Mosbahi 1993, S. 125), und empfahl ein sanftes Vorspiel. Der arabische Literat al-Dschāhiz berichtet von den Sex-Tipps einer islamischen Mutter an ihren Sohn, die mit der Feststellung schließen, dass nach Einhaltung der Empfehlungen „ihr beide [also: Mann *und* Frau] den herrlichsten Orgasmus eures Lebens haben [werdet]“ (zitiert nach Heller und Mosbahi 1993, S. 128). Ganz ähnlich schreibt an-Nafzāwī im Anschluss an seine Empfehlungen zu einem ausgedehnten Vorspiel: „Hältst du dich an diesen Rat, dann werdet ihr beide zur Erfüllung gelangen.“ (an-Nafzāwī 2002, S. 60) Das Ziel des Verkehrs ist es, zur selben Zeit zum Höhepunkt zu kommen; danach soll der Mann noch eine Weile zärtlich bei seiner Frau liegen.<sup>34</sup>

Wie der persische Philosoph al-Ghazālī (1058–1111 n.Chr.) bezeugt, ist die beim Sex empfundene Lust ein Vorgeschmack des Paradieses.<sup>35</sup> Die im Koran

---

30 Vgl. an-Nafzāwī 2002, S. 68–77.

31 Vgl. an-Nafzāwī 2002, S. 78–85.

32 Vgl. Heller und Mosbahi 1993, S. 124.

33 Nach dem Tod seiner ersten Ehefrau Chadidscha.

34 Auch die jüdische Sexualethik empfiehlt dem Gatten, sich intensiv den erotischen Bedürfnissen seiner Frau zu widmen. So heißt es in dem (irrtümlich) Nachmanides zugeschriebenen *Iggeret ha-Kodesh* aus dem 12. Jahrhundert: „Begin in a pleasing manner of love so that she will be satisfied first.“ (Zitiert nach der engl. Übersetzung bei Meiselman 1978, S. 120)

35 Wiederbelebung der Religionswissenschaften, Bd. 2: Von der Ehe, S. 22. Vgl. Heller und Mosbahi 1993, S. 40.

festgehaltene Lehre, wonach den frommen Muslim eine bunte Schar jungfräulicher Huris erwartet,<sup>36</sup> inspiriert Dichter und Theologen zu orgiastischen literarischen Illustrationen des Paradieslebens. Der islamische Rechtsgelehrte as-Suyūṭī ordnet den verschiedenen Körperbereichen der Huris unterschiedliche betörende Düfte zu und schmückt sie mit zahllosen goldenen Ringen, Armbändern und Reifen. Mit ihnen erstreckte sich der Orgasmus über 80 lange Jahre.<sup>37</sup>

Die positive Bewertung der Sexualität im Koran und den Hadīthen öffnet den Weg für die stark sexualisierte Atmosphäre und den exzessiven Haremskult unter den Kalifen sowie ab Mitte des 8. Jahrhunderts am Hof der Abbasiden in Bagdad, der dort ebenso gepflegt wurde wie in Damaskus, Kairouan, Fes, Cordoba und Granada.<sup>38</sup> Das im Westen bekannteste der vielen literarischen Zeugnisse dieses Phänomens ist die erotische Geschichtensammlung in *Tausendundeine Nacht*. Das Werk, das sich in seinen Ursprüngen bis nach Indien zurückverfolgen lässt und das mit dem ersten Band der französischen Übersetzung von Antoine Galland 1704 seinen kulturellen Weg nach Europa gefunden hat, beruht auf einer persischen Vorlage mit dem Titel *Hazār Afsāna* (Tausend Abenteuer) und passt auch in dieser Hinsicht gut zu der persischen Zarathustra-Figur bei Nietzsche.<sup>39</sup> Darüber hinaus waren die großen Dichter der Abbasiden Ibn Hānī (gest. 810) und al-Isfahānī (897–967) ebenso Meister der erotischen Dichtung wie al-Andalusī (994–1064) und Ibn Zaidūn (1003–1071) aus Cordoba. Im Nordafrika des 10. bis 12. Jahrhunderts waren die Autoren der frivolen bis pornographischen Literatur sogar Theologen (Scheichs, Kadis und Imane).<sup>40</sup>

Dass der Islam (mit Ausnahme des Sufismus) weder Askese noch Mönchtum oder Zölibat kennt,<sup>41</sup> lässt sich aus obigen Ausführungen unschwer schließen. Ganz anders verhält es sich bekanntlich mit dem Christentum. Die Gründe dafür hat Nietzsche klar identifiziert: Christentum ist auch in dem Sinne „Platonismus für's „Volk“ [...]“ (JGB Vorrede; KSA 5, S. 12), als es die platonische Vorstellung, dass das Wahre, Gute und Schöne in der Sphäre des Geistigen liegt, teilt. Platon übernimmt die pythagoreische Vorstellung, dass der Leib (*sōma*) das Grab (*sēma*) der Seele ist,<sup>42</sup> und behauptet das Streben der eingekerkerten Psyche nach

**36** Vgl. Sure 55,56: „Keusch blickende Frauen sind dort, vorher weder von Mensch noch Dschinn berührt“.

**37** Vgl. Heller und Mosbahi 1993, S. 123.

**38** Vgl. Heller und Mosbahi 1993, S. 140–145.

**39** Zur Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte sowie zum Inhalt von *Tausendundeine Nacht* vgl. Ott 2007.

**40** Vgl. Heller und Mosbahi 1993, S. 166–179.

**41** Zur Ehelosigkeit im Islam vgl. Chebel 1997, S. 101.

**42** Vgl. Gorg. 493a.

Heimkehr zum Ursprung in der göttlichen Sphäre.<sup>43</sup> Der philosophische Eros zielt folglich auf die intelligible Ideenwelt. Die Kirchenväter haben diese platonische Vorstellung einer idealen geistigen „Hinterwelt“<sup>44</sup> aufgegriffen. Besonders schwerwiegend ist die Verknüpfung des platonischen Dualismus mit dem Erbsündentheorem, das der neuplatonisch inspirierte Kirchenvater Augustinus ausgearbeitet hat. Aus Röm 5,12 schließt Augustin, dass in Adam das *gesamte* Menschengeschlecht gesündigt hat und folglich betrafft werden muss.<sup>45</sup> Die Sündenstrafen sind mit der Sexualität untrennbar verbunden: Zum einen ist die *concupiscentia peccati*, d. h. die Begierde zu sündigen, ein konstitutives Merkmal des post-adamitischen Menschen. Diese Begierde findet – so Augustin – ihren gravierendsten Ausdruck im Sexuellen. Das sexuelle Begehren ist somit das Paradigma sündigen Verlangens schlechthin. Zum anderen ist die sexuelle Begierde die Übertragungsinstanz der Erbsünde, die über ihre notwendige Beteiligung am Zeugungsgeschehen die Schuld der Ursünde auf jedes gezeugte Kind transferiert: „Aber die fleischliche Begierlichkeit (*concupiscentia carnalis*), die infolge der Strafe für die Sünde (im Menschen) nun regiert, hat das gesamte Menschengeschlecht wie zu einem einzigen zusammenhängenden Teig vermenget, da die Ursprungssünde (seither) durch alle (Generationen) fort dauert.“ (Simpl. I,ii,2) Sie ‚infiziert‘ gleichsam den menschlichen Samen mit der Erblast der Schuld Adams und setzt auf diese Weise die menschliche Kette von Sündengliedern fort.<sup>46</sup> Insofern ist es nicht erstaunlich, dass Augustin die zölibatäre Lebensweise als höherrangig gegenüber der Ehe präferiert.<sup>47</sup> Wird der Sexualtrieb zum Zwecke der Kinderzeugung sinnvoll eingesetzt, ist er schuldlos; sexuelle Aktivität in der Ehe ohne Zeugungsabsicht ist ein Vergehen, wenn auch ein verzeihliches.<sup>48</sup> Für das christliche Ehepaar ist Abstinenz der Idealzustand, der die spirituelle Einheit im Gebet befördert.<sup>49</sup>

Neben dem (neu-)platonischen Einfluss prägt auch der neutestamentliche Tenor die christliche Sexualethik: Jesus war unverheiratet und empfahl (Mt 19,12), ebenso wie Paulus, die Ehelosigkeit (1 Kor 7,1 f.; 7 ff. u. 32–35). Selbstredend ist die christliche Jenseitsvorstellung im Gegensatz zum Islam desexualisiert: „Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie die Engel im Himmel“, heißt es im Evangelium

<sup>43</sup> Vgl. Phdr. 256a–e und Symp. 210a–212b.

<sup>44</sup> Vgl. Z I Hinterweltlern; KSA 4, S. 35–38.

<sup>45</sup> Vgl. Pecc. mer. I,8–11.

<sup>46</sup> Vgl. C. Iul. imp. II,123.

<sup>47</sup> Vgl. S. virg. 8.

<sup>48</sup> Vgl. B. coniug. 6.

<sup>49</sup> Vgl. Sermo 205,2.

(Mk 12,25). Die Sinnlichkeit der Düfte, die der Islam ebenso wie das Judentum und Nietzsche hochhalten, wird von Augustin als „Verlockung durch Wohlgerüche“ (Conf. X,xxxii,48) stigmatisiert, ebenso die Reize physischer Schönheit, die analog als „Verlockung der Augen“ (Conf. X,xxxiv,53) gelten. Die Abwertung des Leiblichen und der Sexualität im Christentum beschränkt sich nicht auf die Spätantike: Wenngleich Theologen wie Thomas von Aquin, von Aristoteles her kommend, die augustinische Leibfeindlichkeit zu mildern suchten,<sup>50</sup> blieb Augustinus – und mit ihm seine Erbsünde- und Sexuallehre – im gesamten Mittelalter und darüber hinaus eine maßgebliche Autorität.<sup>51</sup>

Nietzsche hat, so scheint es, die sexualethischen Differenzen zwischen Christentum und Islam und deren divergierende Wertschätzung der Sinnlichkeit in *Unter Töchtern der Wüste* pointiert auf den Punkt gebracht. Problematisch ist allerdings, dass er sich dabei auf einen Modus des Umgangs mit dem Orient stützt, der seit Edward Saids gleichnamigem Klassiker (2009, Erstaufl. 1978) als „Orientalismus“ bezeichnet wird und der die beiderseitige Wahrnehmung des jeweils anderen „als sein Gegenbild, seine Gegenidee, Gegenpersönlichkeit und Gegen-erfahrung“ (Said 2009, S. 10) befördert und zementiert hat.<sup>52</sup> Zu beachten ist allerdings: Obwohl Nietzsche diese Intention teilt, stehen seine Überlegungen im Dienste der Kritik des *eigenen* Kulturraums und unterscheiden sich somit diametral von herkömmlichen Formen des Orientalismus, die – als Ausdruck einer „imperialistischen Weltanschauung“<sup>53</sup> (Said 2009, S. 25) – „den Orient insgesamt, wenn nicht als zutiefst minderwertig, so doch als korrekturbedürftig“ (Said 2009, S. 54) ansahen. Darüber hinaus betont Nietzsche – wie wir gesehen haben – die Wahrhaftigkeit des Orientalen und stellt sich so gegen das westliche Klischee der

---

50 Vgl. Forschner 2017, S. 166.

51 Vgl. Horn 1995, S. 154: „Im mittelalterlichen Abendland stellt Augustinus nach der Bibel die oberste Instanz in Fragen von Glaube und Theologie und zudem die zentrale philosophische Autorität dar“.

52 Vgl. Almond 2004a, S. 309: „Most of Nietzsche’s references to Islam [...] become clearer when one keeps this functional [...] approach to the *Islamic Other* in mind.“ (meine Kursivierung)

53 Deutschland hatte – anders als England und Frankreich – im orientalischen Kulturraum keine kolonialen Interessen. Dies wirkt sich auch auf das Orientbild in der deutschen Literatur aus, das zwischen „Abwehr und Faszination“ (Bogdal 2007, S. 8) schwankt. Das bekannteste Beispiel einer orientalischen Inspiration der deutschen Dichtung ist der *Divan* des persischen Dichters Hāfiz (14. Jahrhundert), dessen *Ghasel*-Dichtung Goethe v. a. bei der Abfassung des *West-östlichen Divan* befruchtete, vgl. Birus 2007. Das lyrische Ich in Goethes *Divan* ist muslimisch und zeugt von der Wertschätzung, die der Dichter insbesondere den mystischen Strömungen im Islam entgegenbrachte. Zum deutschen Orientalismus im Sinne eines wissenschaftlichen Zugangs zum Orient (Nahost-Studien) vgl. Wokoock 2009.

Araber und Perser als „notorische Lügner“ (Said 2009, S. 52).<sup>54</sup> Dennoch: Auch Nietzsche fasst den Orient „in vorgefertigte Kategorien“, und seine Darstellung ist ebenso „schablonenartig“ (Said 2009, S. 54) wie die des konventionellen Orientalismus.<sup>55</sup> Insofern sie im Rahmen seines Bemühens, ein Kontrastmodell zum christlichen Europa zu präsentieren,<sup>56</sup> die diversifizierte Vielfalt orientalischer Lebenswelten und individueller Daseinsentwürfe durch ein „Gleichsetzen des Nicht-Gleichen“ (WL 1; KSA 1, S. 880) nivelliert, ist sie Ausdruck einer interessierten Betrachtung und als solche übergriffig und verfälschend. Damit ist sie nicht nur die Manifestation eines Machtwillens,<sup>57</sup> sondern bestätigt auch seine Deutung alles Interpretierens als „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen“ (GM III 24; KSA 5, S. 400). Diese Verfälschung zeigt sich insbesondere an Nietzsches Zeichnung der orientalischen Frau. Wenn Said über Reiseberichte aus dem Orient und einschlägige Romane<sup>58</sup> schreibt, „in denen Frauen gewöhnlich als Geschöpfe männlicher Machtphantasien figurieren: Sie verkörpern eine grenzenlose Sinnlichkeit, sind mehr oder weniger dumm, vor allen Dingen aber willfährig“ (Said 2009, S. 238), trifft seine Kritik indirekt auch die Dichtung Nietzsches. Dieser Vorwurf lässt sich nicht mit dem Hinweis entkräften, Nietzsche habe in *Unter Töchtern der Wüste* die verbrämte Lüsterheit des voyeuristischen Europäers eben parodistisch kritisiert: Zum einen zeigt die Einreihung des Lieds in die sehr persönlichen *Dionysos-Dithyramben*, dass hier auch ein authentischer Nietzsche zugange ist, und zum anderen harmonisiert die Darstellung der Wüstentöchter mit seinen Aussagen an anderer Stelle.<sup>59</sup> Die konventionell Wilhelminisch-bürgerliche Ansicht, Studieren beeinträchtigt die Gebärfähigkeit, motiviert sein Plädoyer für die spezifisch

54 Vgl. auch Almond 2004b, S. 13. Im Übrigen spricht sich schon der junge Nietzsche mit Washington Irving, *Muhammad's Leben* (dt. 1850) gegen den Vorwurf aus, Mohammed sei ein Betrüger gewesen, vgl. Figl 2007, S. 138 ff.

55 Nietzsches Quellen diesbezüglich sind: William Gifford Palgrave, *Reise in Arabien* (1867/68); Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland seit dem Anfange des 19. Jahrhunderts mit einem Rückblick in die früheren Zeiten* (1869); Julius Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* (1884) und August Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland* (1885–1887). Vgl. Orsucci 1996, S. 377 u. 381; Almond 2010, S. 151 f. u. Large 2013, S. 183. Dagegen findet sich bei Nietzsche kein einziges Koranzitat, vgl. Almond 2010, S. 156.

56 Vgl. Almond 2010, S. 158: „Nietzsche's Islam is [...] a constructed anti-Christianity“.

57 Vgl. NL 1886/87, 7[60], KSA 12, S. 315.

58 Die einschlägige Literatur dürfte Nietzsche bekannt gewesen sein: Victor Hugo, *Les Orientales* (1829), Gustave Flaubert, *Salammô* (1862) u. Arthur Rimbaud, *Le bateau ivre* (1871), vgl. Sommer 2013, S. 666. Auch der Orientalismus in der Malerei hob auf die islamische Sinnlichkeit ab, vgl. die Gemälde von Eugène Delacroix, *Tod des Sardanapal* (1827) u. Jean Ingres, *Das türkische Bad* (1862).

59 Vgl. Fußnoten 4 u. 10.

häuslichen Aufgaben der Frau, deren pflichtbewusste Erfüllung es ermögliche, Krieger und Helden zu gebären.<sup>60</sup> Nietzsches Ablehnung der Emanzipationsbewegung gründet u. a. in seiner Befürchtung, feministische Bestrebungen würden zu einer „allgemeinen Verhässlichung Europa’s“ (JGB 232; KSA 5, S. 170) beitragen. Der Schluss, dass Nietzsche ein misogynen Frauenbild vertrete, ist jedoch vorschnell: Es ist kein Zufall, dass das als Gegenideal entworfene Morgenland im *Zarathustra* (neben dem Protagonisten) in Gestalt sinnlicher und lebensfroher Frauen motivisch inszeniert wird. Wie Brömsel klar herausarbeitet, stilisiert Nietzsche die „Frau als Trägerin der Zukunft“ und „zur Muse als der absoluten Lebensbejahung“ (Brömsel 2000, S. 232), die „dem Manne in allem Natürlichen überlegen“ ist (Brömsel 2000, S. 234). Insofern ist es nicht verwunderlich, dass das Leben in Z II *Das Tanzlied* und Z III *Das andere Tanzlied* als Frau bzw. als weibliche Gestalt angesprochen wird.<sup>61</sup> *Unter Töchtern der Wüste* ergänzt und vervollständigt die beiden Tanzlieder durch einen Doppelverweis: Die Frau *und* der Orient als Personifikationen eines naturwüchsigen und instinktsicheren sinnlichen Lebens vereinen sich in Gestalt der morgenländischen Tänzerinnen. Bedenklich an Nietzsches Darstellung der orientalischen Weiblichkeit sind ihre ästhetische Normativität (Frauen sollen schön und sinnlich sein), der implizite patriarchalische Gehalt sowie ihre Einseitigkeit. Dass es auch im Orient Frauen gab, die der idealisierten Zeichnung westlicher Männer nicht entsprachen, zeigen die Reiseberichte europäischer Frauen des 19. Jahrhunderts (Ida Pfeiffer, Marie Espérance von Schwartz, Ida Gräfin Hahn-Hahn), denen es im Unterschied zu europäischen Männern gestattet war, einen Harem zu besuchen.<sup>62</sup> Bezeichnenderweise skizzieren jedoch auch diese kein differenziertes Bild, sondern kolportieren das Stereotyp der wenig anmutigen, fetten, ungepflegten, kurz: „hässlichen Orientalin“, und zeichnen so eine der männlichen Darstellung „vergleichbare, wenn auch gänzlich asymmetrisch ausgestaltete, Topographie der Gewalt“ (Stamm 2007, S. 161).

Die schablonenartige Darstellung des Orients durch Nietzsche zeigt sich noch an einem weiteren Punkt: Während Nietzsche – wie gezeigt wurde – an vielen Stellen die harte und maskuline Seite des Islam ebenso wie des Orients und die dortige Hochschätzung der Sinnlichkeit betont, äußert er in gleichem Maße auch die Gegenthese: So diagnostiziert er „etwas Orientalisches und etwas Weibliches“<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Vgl. Diethel 2000, S. 50.

<sup>61</sup> Vgl. schon FW 339; KSA 3, S. 568f. mit dem Titel „*Vita femina*“: „Ja, das Leben ist ein Weib!“

<sup>62</sup> Vgl. Stamm 2007, S. 143f.

<sup>63</sup> Hier ist Weiblichkeit mit einem Mangel an Vornehmheit gleichgesetzt und somit negativ konnotiert.



im Christenthum“ (M 75; KSA 3, S. 72) und macht den „Orient, de[n] tiefe[n] Orient“ in Gestalt des „orientalische[n] Sklave[n]“ für die „Umwerthung aller antiken Werthe“ (JGB 46; KSA 5, S. 67) verantwortlich. Vor dem Hintergrund seiner Darstellung in *Unter Töchtern der Wüste* besonders erstaunlich ist, dass er den Grund für die „Entsinnlichung in der Moral“ in der asketischen Armut „[o]rientalische[r] Wüstheit“ (NL 1880, KSA 9, S. 124) sieht.<sup>64</sup> Dass der Wechsel zwischen Kritik und Affirmation nicht in dem Bemühen um eine differenzierte Betrachtung gründet, sondern eine dichotome Typisierung des Orients darstellt, zeigt die kontradiktorische Charakterisierung sowohl von asketischer „Wüstheit“ als auch von lebensbejahender Sinnlichkeit als *typisch* orientalisches.

Gerade im Rahmen einer genealogischen und historischen Betrachtungsweise, die von einer komplexen, stets im Werden und im Fluss begriffenen Welt ausgeht, sowie im Kontext des Perspektivismus und der eingangs erwähnten Überlegung Nietzsches, durch eine synthetische Zusammenschau möglichst vieler verschiedener Perspektiven eine Annäherung an das utopische Ideal der „Objektivität“ zu leisten, ist die antithetische und dichotome Darstellung des Orients durch Nietzsche fragwürdig. Religionen wie kulturelle Räume sind keine statischen, sondern dynamische Phänomene, die in gesellschaftliche, politische und ökonomische Bedingungen eingewoben sind und sich mit denselben wandeln. Darüber hinaus gibt es auch in einer gegebenen historischen Situation im Rahmen einer Religionsgemeinschaft verschiedene Denominationen oder inhaltliche Ausrichtungen: Innerhalb einer zeitgenössischen – beispielsweise katholischen Gemeinde – kann es sowohl charismatisch inspirierte und biblizistisch orientierte Christen geben, deren primäre Intention Lobpreis und Verkündigung sind, wie auch Gemeindeglieder, deren Schwerpunkt auf dem christlichen Ethos liegt und die für eine historisch-kritische Bibelexegese plädieren. Diese faktische Pluralität innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft gilt auch für den Islam,<sup>65</sup> und sie gilt insbesondere für den Themenkomplex Sinnlichkeit, Sexualität und Geschlechterverhältnis. Zwischen Vollverschleierung und Orientalischem (Bauch-)Tanz liegen ebenso geistige Welten<sup>66</sup> wie zwischen der organisierten Maxime frommer (v. a. US-amerikanischer Christen) *True Love Waits* (TLW) und der Hotpants-Kultur vieler westlicher Schülerinnen. Diese – wenngleich im Detail anders zu beschreibende – Diversität innerhalb von Glaubensgemeinschaften findet sich auch zu Zeiten Nietzsches.

<sup>64</sup> Diese kritische Seite des Orientbilds Nietzsches betont insbesondere Sommer 1999, S. 197–200, aber auch Large 2013, S. 190–193 diskutiert das Phänomen.

<sup>65</sup> Vgl. auch Jackson 2007, S. 8–12. Jacksons Monographie bietet im Übrigen einen wertvollen Überblick über die Inspirationen islamischer Denker durch die Philosophie Nietzsches.

<sup>66</sup> Zur aktuellen Debatte zum Thema vgl. Badry, Rohrer und Steiner 2009 sowie Ozyegin 2015.

Dennoch: Wenn es um die Frage geht, wie der *Kanon der heiligen Schriften* (und im Falle des Christentums die Patristik) von Islam und Christentum – und nicht die historisch kontingente und mannigfaltige Wirklichkeit – zu Sexualität und Sinnlichkeit stehen, so sollte aus der obigen Darstellung ersichtlich werden, dass Nietzsches Gegenüberstellung von islamischer Sinnlichkeit und christlicher Sexualfeindlichkeit auf Basis dieser Quellen mit guten Gründen verteidigt werden kann. Darüber hinaus beleuchtet Nietzsches kritische Reflexion die systematischen und historischen Gründe der christlichen Leibfeindlichkeit: Die mit einer Abwertung der Sexualität verbundene Erbsündenlehre findet sich ausschließlich im Christentum – weder Judentum noch Islam kennen ein Erbsündentheorem. Diese Problematisierung des *peccatum originale* ist ein wesentliches Verdienst Nietzsches, das nach wie vor, gerade im Zeichen des Reformationsjubiläums 2017 (Luther war Augustiner-Mönch), Aktualität hat.<sup>67</sup>

## Bibliographie

- Almond, Ian (2004a): „Experimenting with Islam: Nietzschean Reflections on Bowles’s *Araplaina*“. In: *Philosophy and Literature* 28(2), S. 309–323.
- Almond, Ian (2004b): „‘The Madness of Islam’. Foucault’s Occident and the Revolution in Iran“. In: *Radical Philosophy* 128, S. 12–22.
- Almond, Ian (2010): *History of Islam in German Thought. From Leibniz to Nietzsche*. New York: Routledge.
- an-Nafzāwī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad (2002): *Der duftende Garten zur Erbauung des Gemüts. Ein arabisches Liebeshandbuch*. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Ulrich Marzolph. München: C. H. Beck.
- Augustinus (1991): *An Simplicianus zwei Bücher über verschiedene Fragen*. Eingeleitet, übertragen und erläutert von Thomas Gerhard Ring. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Augustinus (2009): *Confessiones – Bekenntnisse* (lat./dt.). Übersetzt, herausgegeben und kommentiert von Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Stuttgart: Reclam.
- Badry, Roswitha, Maria Rohrer und Karin Steiner (Hg.) (2009): *Liebe, Sexualität, Ehe und Partnerschaft – Paradigmen im Wandel. Beiträge zur orientalischen Gender-Forschung*. Freiburg: fwpf.
- Die Bibel* (1985). Nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Birus, Hendrik (2007): „Goethes Annäherung an das Ghasel und ihre Folgen“. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*. Bielefeld: Aisthesis, S. 125–140.
- Bogdal, Klaus-Michael (2007): „Vorwort“. In: Ders. (Hg.): *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*. Bielefeld: Aisthesis, S. 7–9.
- Bouhdiba, Abdelwahab (2004): *Sexuality in Islam*. London: Saqi.

---

<sup>67</sup> Für hilfreiche Hinweise zum islamwissenschaftlichen Teil dieses Beitrags danke ich Cleophea Ferrari.

- Brömsel, Sven (2000): „Die Frau“. In: Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 232–235.
- Burnham Douglas und Martin Jesinghausen (2010): *Nietzsche's „Thus Spoke Zarathustra“*. An *Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Chebel, Malek (1997): *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie. Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Diethel, Carol (2000): „Frauen“. In: Henning Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 50–56.
- Duhamel, Roland (1991): *Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus. Eine Interpretation von Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Figl, Johann (2007): *Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Forschner, Maximilian (2017): „Thomas von Aquin über die menschliche Seele“. In: Dagmar Kiesel und Cleophea Ferrari (Hg.): *Seele*. Frankfurt a. M.: Klostermann, S. 151–168.
- Ganzfried, Schelomo (1988): קצור שלחן ערוך – Kizzur Schulchan Aruch. 2 Bde. Basel: Victor Goldschmidt.
- Heller, Edmunte und Hassouna Mosbahi (1993): *Hinter den Schleiern des Islam. Erotik und Sexualität in der arabischen Kultur*. München: C. H. Beck.
- Horn, Christoph (1995): *Augustinus*. München: C. H. Beck.
- Jackson, Roy (2007): *Nietzsche and Islam*. Abingdon/New York: Routledge.
- Der Koran (2012). Neu übertragen von Hartmut Bobzin. München: C. H. Beck.
- Kiesel, Dagmar (2015): *Selbstaufhebung der Person in „Also sprach Zarathustra IV“*. Warum die höheren Menschen in Zarathustras Höhle sitzen. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Lampert, Laurence (1986): *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of „Thus Spoke Zarathustra“*. Yale: Yale University Press.
- Large, Duncan (2013): „Nietzsche's Orientalism“. In: *Nietzsche-Studien* 42, S. 178–203.
- Meiselman, Moshe (1978): *Jewish Woman in Jewish Law*. New York: Yeshiva University Press.
- Mohamed, lyman Salwa (2007): „Wechselwirkung von Zuneigung, Sexualität und Liebe. Eine islamische Perspektive“. In: Klaus Nagorni (Hg.): *Religion und Eros. Erotik und Sexualität in Judentum, Christentum und Islam*. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden, S. 49–61.
- Naumann, Gustav (1901): *Zarathustra-Commentar, Vierter (letzter) Theil*. Leipzig: Haessel.
- Niemeyer, Christian (2007): *Friedrich Nietzsches „Also sprach Zarathustra“*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Orsucci, Andrea (1996): *Orient – Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Ott, Claudia (2007): „Tausendundeine Nacht – eine westöstliche Geschichte“. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*. Bielefeld: Aisthesis, S. 351–363.
- Ozyegin, Gul (Hg.) (2015): *Gender and Sexuality in Muslim Cultures*. Burlington: Ashgate.
- Said, Edward (2009): *Orientalismus* [1. Aufl. 1978]. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Santaniello, Weaver (2005): *Zarathustra's Last Supper. Nietzsche's Eight Higher Men*. Aldershot: Ashgate.

- Sommer, Andreas Urs (1999): „Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‚Ostorientierung‘ in Nietzsches *Antichrist*“. In: *Nietzsche-Studien* 28, S. 194–214.
- Sommer, Andreas Urs (2013): *Kommentar zu Nietzsches „Der Antichrist“, „Ecce homo“, „Dionysos-Dithyramben“, „Nietzsche contra Wagner“*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Stamm, Ulrike (2007): „Die hässliche Orientalin. Zu einem Stereotyp in Reiseberichten des 19. Jahrhunderts“. In: Klaus-Michael Bogdal (Hg.): *Orientdiskurse in der deutschen Literatur*. Bielefeld: Aisthesis, S. 141–162.
- Whitlock, Greg (1990): *Returning to Sils-Maria. A Commentary to Nietzsche's „Also sprach Zarathustra“*. New York: Peter Lang.
- Wokoeck, Ursula (2009): *German Orientalism. The Study of the Middle East and Islam from 1800 to 1945*. New York: Routledge.



Peter S. Groff

## Nietzsche and the *Falāsifa*

**Abstract:** Despite the fact that very few works on Nietzsche and the Islamic tradition have appeared until recently, Peter Groff contends that comparative work on Nietzsche and philosophical traditions beyond the bounds of Europe raises possibilities for productive cross-cultural dialogues. Toward this, he engages Nietzsche with specific Islamic philosophers of the classical period rather than Islam itself. Groff examines Nietzsche's understanding of Islam and its relevance to his critique of Christianity and European modernity. While Nietzsche had little, if any, familiarity with the *falāsifa*, Groff notes their intellectual relatedness, particularly their notions of perfectionism and philosophy as a way of life.

Orient and Occident are chalk-lines drawn before us to fool our timidity. (Nietzsche, SE 1)

In the winter of 1881, Nietzsche wrote to his friend Peter Gast, "Ask my old comrade Gersdorff whether he would like to go with me for one or two years to Tunis [...] I want to live among Muslims for a good long time, especially where their faith is strongest: in this way I expect to sharpen my judgment and my eye for everything European."<sup>1</sup> In spite of Nietzsche's newly-established nomadic way of life, this trip was not to be; indeed, Nietzsche never managed to venture beyond the bounds of Europe – at least not physically.<sup>2</sup> But the attempt to escape the familiar and unquestioned, to wander both historically and culturally beyond the landscape of modern Christian European concepts and values, played a pivotal role in his experimental philosophy. An autobiographical note from 1885 captures this strategy nicely:

---

1 Letter to Heinrich Köselitz, 13 March 1881, KGB III/1, No. 88. For a discussion of the mood and impulse behind the missive, see Safranski 2002, p. 219. All Nietzsche texts cited by abbreviation of title in English. I use Walter Kaufmann's translations for Penguin/Vintage and R. J. Hollingdale's translations for Cambridge University Press, with occasional emendations in favor of greater literalness. Translations of passages from Nietzsche's notebooks (KSA, followed by division, volume and fragment number) and correspondence (KGB, followed by volume and letter number) are my own.

2 On this point see AOM 223, a passage in which self-knowledge eventually points towards a kind of "universal knowledge" which Nietzsche associates with the prospect of a free-spirited, self-determining future humanity. Cf. HH I 616 on the importance of temporal-historical wandering, by imaginatively feeling one's way into a past era.

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-021>

A great, ever greater liberation [*Loslösung*], an arbitrary going-into-the-foreign, an ‘estrangement’ [*Entfremdung*], a chill, a disillusionment – in those years, this alone and nothing more was what I required. I tested everything to which my heart had attached itself up to that time, I turned around the best and most beloved things and saw their back sides for myself, I did the contrary with everything on which the human art of slandering and maligning has exercised itself. At that time I walked about among many things that until then had remained foreign, with a curiosity that was careful and even affectionate, I learned more easily – how to experience our time and everything ‘modern.’ (KSA 11, 40[65])<sup>3</sup>

In a subsequent note from the same period (Aug.–Sept. 1885), he gives himself the imperative “to become step by step more extensive [*umfänglicher werden*], more supra-national [*übernationaler*], more European, more supra-European [*übereuropäischer*], more Oriental [*morgenländischer*] ...” (KSA 11, 41[7]).<sup>4</sup> This intellectual wandering and expansion – towards Southern and Eastern horizons – was at times accompanied by sickness, but ultimately pointed towards a greater health, a freedom of the spirit, even the recuperation of a kind of nobility.<sup>5</sup> It afforded him the pathos of distance, the luxury of looking down upon Europe from afar and from above. In a subsequent letter to Paul Deussen, he describes this standpoint as his “‘supra-European eye’,”<sup>6</sup> elsewhere, he speaks more radically of an “Asiatic and supra-Asiatic eye” (BGE 56)<sup>7</sup> and of the need to “think *more*

---

3 For an illuminating discussion of this moment in terms of Nietzsche’s “experimental philosophy” see Gerhardt 1998, p. 82.

4 Unless otherwise noted, the German term rendered by “Oriental” is *morgenländisch*. This note, which begins by discussing the possibility of retrieving the Dionysian experience of the Greeks, concludes in a curious way that arguably undermines the apparent drift towards globalism: “... finally *more Greek* – because the Greeks were the first major binding and synthesis of everything Oriental – : and thus the *beginning* of the European soul, the discovery of *our* ‘new world’: – who knows what one who lives according to such imperatives may one day encounter? Perhaps that – *a new day!*”

5 On the origins of this shift, see D’Iorio 2016.

6 Letter to Paul Deussen, 3 January 1888, KGB III/5, No. 969. See also KSA 11, 35[9], where he characterizes “supra-European” thinking as a preparation for becoming “masters of the earth” (*die Herren der Erde*) and the “legislator of the future” (*der Gesetzgeber der Zukunft*).

7 The perspective described here “has looked down, down into the most world-denying of all possible ways of thinking – beyond good and evil and no longer, like the Buddha and Schopenhauer, under the spell of delusion and morality.” Such a vision may lead one to the “opposite ideal” of world affirmation. For an excellent discussion of this pivotal passage, see Lampert 2004, pp. 116–122. On the perspective that “look[s] down,” see BGE 30; despite its implied critique of Schopenhauer as exemplifying a world-denying and presumably exoteric standpoint Nietzsche elsewhere describes him as “perhaps the best educated German, with a European horizon: there are even moments where he looks with Oriental eyes” (KSA 11, 34[150]).

orientally [*orientalischer*] about philosophy and knowledge,” to attain an “*Oriental overview of Europe*” (KSA 11, 26[317]).<sup>8</sup>

## 1 Beyond Europe: Nietzsche’s Engagement with Eastern Traditions

Nietzsche’s curiosity with the East is well-known. The category itself evokes the heady promise but also the excesses and shortcomings of nineteenth-century Orientalism.<sup>9</sup> Standing on the other side of the twentieth century, his evocations of the *Orient* and *Morgenland* may at times seem outdated, clichéd, monolithic and deceptively homogeneous, presuming as they do to encompass a diverse variety of peoples and lands: Turkish, Arab, Persian, Indian, Chinese, Japanese, and so forth.<sup>10</sup> But Nietzsche was more sensitive than most to the irreducible multiplicities so often masked by convenient unities, and as Thomas Brobjer has shown, his familiarity with Eastern philosophical and religious traditions was actually broader and in some respects deeper than is usually assumed

---

**8** Cf. Nietzsche’s half-joking self-congratulatory description of Zarathustra as “the deepest and brightest, most southern and most Oriental book that there is” in his Letter to Marie Köckert, Mid-Feb. 1885 (KGB III/3, No. 574). In Z IV Daughters 1, Zarathustra juxtaposes “good, clear, Oriental air” (from “another blue realm of heaven, in which no clouds and no thoughts hovered”) with “damp and cloudy heavy-hearted [*schwermüthigen*] old Europe.”

**9** The formative study of this topic is Schwab 1984 (originally published in 1950 as *La Renaissance orientale*). Said 1978 is of course the classic critique of the discipline as inextricably bound up with Western imperialism, although it does not examine the German tradition and only touches upon Nietzsche in passing. Influential as this groundbreaking study has been, subsequent scholarship on the topic has endeavored to present a more nuanced and even-handed account (see e. g. Clarke 1997 and Irwin 2006). For an excellent collection of articles on European philosophers’ historical fascination with and indebtedness to Asian traditions, see Macfie (ed.) 2003; the volume reprints Sprung 1991 and Brobjer 1998.

**10** Large 2013 provides a complex, agonistic portrait of this problem. Despite the objectifying fantasies in which Nietzsche sometimes indulges, Large argues that his Orientalism is nonetheless an “uncommon” one (p. 179), because his evaluation of the Orient is generally positive and employed as a means by which to critique the failings of European culture. At the same time, it is “contradictory” because the positive category of the “Oriental” is still defined reactively in opposition to Europe, which retains a primacy in his hermeneutic scheme (p. 186). Yet Nietzsche “reverses the received evaluation of the Europe-Orient distinction only in turn to deconstruct the opposition itself, so that even while he remains within the overall framework of an Orientalist discourse, this discourse is necessarily qualified, and ultimately undermined, in a manner which tempers the undeniable grossness of the stereotypes on which Nietzsche is otherwise trading” (p. 203, cf. p. 179).



(Brobjer 2005).<sup>11</sup> In any case, Nietzsche's experimental engagements with unfamiliar ways of seeing, evaluating and living gave him the means to re-experience his own tradition in a new light – “to sharpen [his] judgment and [his] eye for everything European,” as he put it in the letter to Gast. It was a way of exposing the hidden provinciality of modern European thought and questioning its most deeply-rooted assumptions, of opening up the possibility of a less cramped and myopic worldview – and arguably even initiating a genuinely pluralistic global dialogue.

He has, as a result of this, become a patron saint of sorts to the field of comparative philosophy.<sup>12</sup> And his cross-cultural hermeneutic has itself given rise to a considerable body of scholarship that might be divided roughly into three overlapping but nonetheless distinguishable categories: (1) studies that examine Nietzsche's reading, knowledge and strategic appropriation of the Asian traditions he discusses, (2) studies that examine his subsequent reception and influence on those traditions, and (3) studies that, in the spirit of his own itinerant philosophical explorations, set him up in dialogue with select thinkers from these traditions – thinkers who he himself never read and who themselves had not had the chance to read him, but who retroactively have turned out to be edifying Nietzschean interlocutors.

It was really only in the early 1990s that comparative scholarship on Nietzsche first reached critical mass, with the publication of Graham Parkes' pioneering anthology on *Nietzsche and Asian Thought* (Parkes 1991).<sup>13</sup> Since then, there has been a surge of studies on Nietzsche and various non-Western thinkers and traditions. However, the emphasis so far has primarily been on India, China and Japan, with an almost exclusive focus on Buddhist, Hindu, Daoist and Confucian traditions;<sup>14</sup> very little work has been done on Nietzsche and the Islamic tradition.<sup>15</sup> This is a remarkable fact, not only because of Nietzsche's own obvi-

---

**11** For a more critical view on this question, see Sprung 1991.

**12** On Nietzsche's transcultural hermeneutic and its pertinence for subsequent comparative approaches to philosophy, see Scheiffle 1991 and Figl 1991. For two useful overviews of the history of comparative philosophy, see Clarke 1997 as well as Kirloskar-Steinbach, Ramana, and Maffie 2014. For an excellent recent methodological discussion of the comparative project, see Chakrabarti and Weber 2016.

**13** The major book-length study prior to Parkes' anthology is Mistry 1981.

**14** It would be beyond the scope of this discussion to attempt to catalogue the totality of comparative work done so far on Nietzsche. Studies of Nietzsche and various non-Western thinkers can be found scattered throughout a wide range of journals and edited volumes on comparative philosophy.

**15** See below for discussion of relevant scholarship on the Islamic tradition. To frame the point in geographico-cultural (rather than religio-philosophical) terms, it may be argued that in con-

ous interest in that tradition – there are well over a hundred references to Islam and Islamic cultures strewn throughout his published works, notebooks and letters – but because the prospect of establishing a cross-cultural dialogue between Nietzsche and Islam is itself exciting and promising.

## 2 Nietzsche's Islam

Some important work has already been done on this front. The main thrust of it has focused on Nietzsche's knowledge and understanding of Islam. Andrea Orsucci was the first to track down many of Nietzsche's Orientalist sources (e. g., William Gifford Palgrave, Julius Wellhausen, Julius Lippert, etc.) and show the extent to which his views were influenced by them (Orsucci 1996).<sup>16</sup> Ian Almond, Gary Shapiro and Duncan Large have in various ways expanded upon this task, in some cases identifying additional sources, but focusing primarily on Nietzsche's understanding of Islam and the strategic role it plays in his writings.<sup>17</sup>

A curious picture emerges when we piece together these scattered fragments. Given Nietzsche's declaration of the death of God and his relentless polemics against Christianity, one might expect him to be comparably unsympathetic towards the last great monotheistic religion. And Nietzsche does of course have some critical things to say, for instance, about the exploitation of the concepts of immortality, judgment and the afterlife in Islam as a kind of metaphysical

---

temporary Nietzsche studies Nietzsche's interest in the Arab, Turkish and Persian worlds has taken a back seat to his interest in South and East Asia. On Nietzsche's interest in Iran, see Schwab 1984, pp. 435–437, as well as Ashouri 2010.

**16** Orsucci's study does not set out to focus specifically on Islam itself, but nonetheless provides an invaluable discussion of some of the sources of Nietzsche's knowledge of Islam (see esp. chap. IX, 318–340). Brobjer's otherwise excellent work unfortunately omits Nietzsche's engagement with Islam; see Brobjer 2004 and 2008. This is perhaps unsurprising though, given that Buddhism, Hinduism, Confucianism, etc., are typically viewed as 'philosophies' as much as religions, while Islam (along with Judaism and Christianity) tends to be categorized first and foremost (if not exclusively) as a religion. Of course, one finds important philosophical activity within each of these religious traditions, but this tends not to be the focus of Nietzsche's actual remarks on Islam.

**17** Almond 2003 extends Said's Foucauldian critique of Orientalism, providing useful overviews of Nietzsche's remarks about Islam, emphasizing the limited extent of his understanding and the strategic ways in which he used this knowledge. Shapiro 2008 attends to Nietzsche's sources and understanding as well, focusing in particular on his fascination with the Ismā'īlī assassins, but uses such considerations as a springboard for broader reflections on the U. S.'s 2003 invasion of Iraq. On Large 2013, see n. 10.

penal institution.<sup>18</sup> But he sees such details as peripheral corruptions inherited from Christianity.<sup>19</sup> On the whole, in fact, Nietzsche's presentation of Islam is surprisingly affirmative. I will not attempt here to document the various passages from Nietzsche's corpus celebrating the virtues, accomplishments and overall healthiness of Islam, as this has already been done admirably.<sup>20</sup> Suffice it to say that he sees the so-called "Lawbook of Muhammad" (*das Gesetzbuch Muhammads*) as exemplifying a "yea-saying Semitic religion," on a par with his beloved *Lawbook of Manu* (itself supposedly the paradigm of a yea-saying *Aryan* religion).<sup>21</sup>

However, we must bear in mind that at the end of the day Nietzsche's interest in Islam is primarily instrumental: it is first and foremost a means by which to problematize and unsettle the complacent dogmatism of modern Christian Europe. Ian Almond sums this up nicely by pointing out that

Nietzsche's positive remarks concerning Islam usually fall into four related categories: Islam's 'unenlightened' condition with regard to women and social inequality, its perceived 'manliness', its non-judgmentalism and its affirmative character... In all these remarks, a certain comparative tone is forever present, as if Islam were a kind of mirror in which the decadent, short-sighted European might finally glimpse the true condition of his decay. (Almond 2003, p. 46)<sup>22</sup>

Put simply, Nietzsche is less interested in Islam as an object of understanding in its own right than as a temporary ally in his fight against Christianity and European modernity, a provisional alternative perspective that can help to show the optionality and contingency of that worldview. As the old maxim has it, "the

---

**18** See KSA 13, 14[204] and A 42. Other ostensibly critical observations about Islam, e. g., its use of energy-monopolizing prayer rituals (GS 128) and other kinds of deception or manipulation (A 55) are acknowledged by Nietzsche as (1) common to most religions and (2) wise and necessary policies for dealing with the vulgar multitude.

**19** As Orsucci points out, Nietzsche adopts this idea from Julius Wellhausen; the passages from the *Nachlass* and the *Antichrist* mentioned above are in fact cribbed from Wellhausen 1884, vol. 3, p. 209f. (see Orsucci 1996, pp. 339–340). Cf. Almond, who emphasizes the way in which Nietzsche adopts and inverts European orientalist assumptions here (i. e., that Christianity is the *font et origo* of Islam), and in doing so implies the existence of an Ur-Islam presumably uncorrupted by the "womanish" metaphysics of Christianity (Almond 2003, p. 53).

**20** For this, see Almond 2003, *passim*.

**21** KSA 13, 14[195], but cf. Brobjer 2004, pp. 17–18.

**22** Almond describes Nietzsche's Islam as "ultimately vacuous": it first and foremost serves a "combative, antagonistic function ... but never emerges as an object of interest in itself" (Almond 2003, p. 51). On this point, cf. Large 2013, p. 186.

enemy of my enemy is my friend.”<sup>23</sup> This should come as no surprise, though, given what has been said so far: Nietzsche’s hermeneutic incursions into foreign traditions are primarily for the sake of cultivating a greater autonomy from the unconscious constraints of his own European lineage, and thus improving his *own* self-understanding and prospects for life. But then, one would hardly turn to Nietzsche for a defense of the value of disinterested knowledge.<sup>24</sup>

### 3 Nietzschean Dialogues with the *Falāsifa*

So, where do we go from here? Nietzsche scholars haven’t confined themselves to reconstructing his knowledge of Buddhism or Hinduism or Confucianism – why then should we content ourselves with just reconstructing Nietzsche’s understanding of Islam? Why not delve into Nietzsche’s reception and influence within the Islamic tradition? And further: why not engage in the hermeneutic project of comparative philosophy? Having mentioned the desirability of establishing a dialogue between Nietzsche and Islam, I now need to back-peddle a bit, because I am not sure what it would mean to cultivate a dialogue between a particular thinker and an entire tradition – especially one as long-standing, widespread, decentralized and heterogeneous as Islam. We can look at how Nietzsche selectively understood and used Islam. We can look at how subsequent thinkers in the Islamic tradition understood and used Nietzsche.<sup>25</sup> We can even employ Nietzschean optics in the interests of contemporary world-political concerns, e. g., to problematize post-9/11 discourses about the supposedly essential conflict between Islam and the West (Shapiro 2008), or to challenge naïve Islamist myths about the origin and soul of Islam, in order to reconstruct a more nuanced

---

**23** Almond takes this as the sub-title of his article; interestingly, a variant of the phrase can be traced back to Kautilya’s *Arthaśāstra* (c. 100 BCE–100 CE), an Indian treatise on material advantage, politics, economics and war. See *Arthaśāstra* 2012, pp. 120–122.

**24** In spite of his occasional celebration of “*life as a means to knowledge*” (GS 324, cf. Letter to Otto Eiser, early Jan. 1880, KGB III/1, No. 3), Nietzsche rejects the pursuit of knowledge for its own sake, just as he rejects the idealistic credo *art pour l’art*. The notion that knowledge is an end in itself (and thus an absolute value) rather than ultimately answerable to life is a remnant of the ascetic ideal, a project that Nietzsche both inherits and subverts.

**25** See e. g. Issami 2016 and Hanssen 2017. On the progressive translation of Nietzsche’s texts into Arabic, Persian and Turkish see respectively, Mosbah 2006, Ashouri 2006, and Arouba 2010.

and flexible understanding of its identity (Jackson 2007).<sup>26</sup> My own predilections, however, are somewhat different.

At the end of the day, Nietzsche conceived of himself first and foremost as a *philosopher*. That was for him, as we know, a privileged and honorific title.<sup>27</sup> So it seems to me that if one wants to cultivate a dialogue between Nietzsche and particular voices within the Islamic tradition, the most appropriate and interesting thing to do would be to set him up in conversation with other actual philosophers. And the Islamic tradition has produced an impressive lineage of philosophers: figures like al-Kindī, al-Rāzī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Ghazālī, Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl, Ibn Rushd and so forth. This is just the tip of the iceberg in the so-called ‘classical’ period (9<sup>th</sup>–12<sup>th</sup> c. CE); the list goes on and on. Such figures have typically been omitted from Eurocentric histories of philosophy in the West or at most relegated to a footnote or short chapter, although this is thankfully starting to change.<sup>28</sup> Nietzsche himself, unfortunately, had no familiarity with these thinkers: he never mentions any of them, no works by or about them can be found in his personal library or list of readings, and there’s little reason to think that he might even have encountered their ideas indirectly.<sup>29</sup> Why then attempt to establish a conversation with them retroactively, as it were?

First, let me say that an exclusive obsession with concrete historical transmission is the death of comparative philosophy. There has to be some play there, some flexibility, some imaginative openness; otherwise all we are left with is philological spadework, which is of course necessary and interesting, but no substitute for philosophy itself. Nietzsche had no familiarity with Confu-

---

**26** Jackson’s book is an ambitious, though not entirely successful attempt to reconceive the nature of modern Islamic identity through the lens of Nietzsche’s thought. For an analysis of its shortcomings, see Groff 2010.

**27** On this, see part six of BGE (“We Scholars”), which attempts to disentangle the notion of the philosopher from a host of modern corruptions and recuperate its world-historical significance. For a rich and thoughtful consideration of this question, see Lampert 2018.

**28** The most obvious single instance of this – apart from the recent proliferation of new translations and studies of Islamic philosophical figures, movements and traditions – is Peter Adamson’s groundbreaking podcast series “History of Philosophy Without Any Gaps” (<https://www.historyofphilosophy.net/>), subsequently available in print form Oxford University Press (Adamson 2016).

**29** See Campioni, D’Iorio, Fornari, Fronterotta, and Orsucci 2003, as well as Brobjer 2004 and 2008. If there were any Islamic philosopher he might have been familiar with, it would have been the twelfth-century Andalusian Ibn Ṭufayl, whose philosophical tale *Ḥayy Ibn Yaqzān* was translated into Hebrew, Latin, Dutch, English, German, French, Spanish and Russian. The text impressed a wide range of European philosophers and scientists – Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Newton, Rousseau, and Kant, to name but a few – arguably serving as a vital source for the nascent scientific revolution and Enlightenment.

cius, or with the Chinese Daoist thinker Zhuangzi, or the Indian Madhyamika Buddhist philosopher Nāgārjuna, or Zen master Dōgen, but this doesn't mean their thoughts don't resonate and spark in edifying ways.<sup>30</sup> It is no surprise, then, that interesting comparative work has been done on them. I would suggest that philosophers like al-Kindī, al-Rāzī, al-Fārābī and so forth hold out a similar promise. What would they have to say to one another? Cross-cultural and historical conversation, like any genuine dialogue, requires a fusion of horizons, which itself presupposes that the interlocutors' philosophical worldviews are not hermetically sealed off from one another. What might Nietzsche and the Islamic philosophers have in common? What concerns or commitments might they share, which could provide the thin end of the wedge in opening up a worthwhile philosophical dialogue?

One obvious thing they share is a common intellectual heritage: an extensive knowledge of, and appreciation for, the insights of classical Greek and Hellenistic thought. This is particularly the case with regard to the early *falāsifa*.<sup>31</sup> Nietzsche and the *falāsifa* were careful students of the ancients, the former through his background in philology, the latter through the great Graeco-Arabic translation project and the many commentaries that accompanied it (Gutas 1998). Moreover, their engagement with Greek thought was neither passive nor merely a matter of historical interest; for them, it was vital and directly pertinent to their lived experience of the world. Nietzsche and the *falāsifa* put the insights of the ancients to work in bold new ways: they appropriated, transformed and

---

**30** As Brobjer notes, Nietzsche acquired copies of the *Great Learning* (then traditionally attributed to Confucius), and Laozi's *Daodejing*, but seems not to have read either. Compared to his interest in and knowledge of Indian philosophy (due in part to his friend, the great Indologist Paul Deussen), Nietzsche's familiarity with Chinese and Japanese philosophy was minimal. See Brobjer 2004, pp. 10, 19 (n. 6) and 20 (n. 29–30).

**31** *Falāsifa* (sing: *faylasūf*, “philosopher”) is derived from the Arabic *falsafa*, a loan word drawn from the Greek *philosophia*. In the classical period, it generally indicated philosophers who were indebted to or allied themselves in some way with ancient Greek thought. A broader – and more indigenous term – for philosophy within the Islamic tradition is *ḥikma* (“wisdom”), often used side by side with *falsafa* during the classical period and with even greater frequency after that. *Ḥikma* casts a wider epistemic net than *falāsifa*, encompassing not just the rational argumentation, conceptual analysis and demonstrative proofs traditionally associated with the Greek-influenced philosophers, but other ostensive sources of knowledge: divine revelation and its exegesis, prophecy, traditions, dialectical speculative theology, authoritative esoteric teachings, intuitive insights, mystical experience, spiritual exercises and ethical self-cultivation. Some of these resources (esp. spiritual exercises and self-cultivation) were in fact central to the activity of the *falāsifa* as well. I emphasize the *falāsifa* in particular here because of their explicit appropriation and reinterpretation of Greek thought. For a useful overview of the parameters of philosophy in the Islamic tradition, see Nasr 1996a and 1996b, as well as Peters 1996.

reanimated Greek ideas in new contexts and towards new ends that their progenitors would scarcely have recognized. Perhaps unsurprisingly, their reinterpretations and repurposings often diverge radically and at times even become antipodes of a sort.

A few areas of intersection warrant mentioning. First, Nietzsche shares with the *falāsifa* an older, more traditional conception of philosophy as a ‘way of life’ (*bios*) or ‘art of living’ (*technē tou biou*). This notion, which Pierre Hadot in particular has helped to recuperate, was common to most ancient Greek and Hellenistic thinkers, who saw their task not simply as the discovery or construction of a system of true propositions, but more fundamentally, the transformation of one’s experience of the world, indeed, the shaping and cultivation of one’s self, through various kinds of *askēsis* or spiritual practices (Hadot 1995 and 2002).<sup>32</sup> Setting Nietzsche up in dialogue with thinkers like al-Kindī or al-Rāzī or Ibn Ṭufayl, we can see the various ways in which such practices might be reconceived within new horizons, with radically different conceptions of flourishing. For the latter, this self-sculpting activity reveals or recuperates essential structures of the self ultimately rooted in the deeper reality of God – structures that have been obscured by confused, incoherent beliefs, unruly passions, unexamined inherited customs and inadequately reflective habitual practices. For Nietzsche, of course, there is ultimately no essential self to return to, but one can discover to a greater or lesser extent one’s “granite of spiritual fate” (BGE 231) produced by the contingencies of natural history, and experiment with different forms of aesthetic self-cultivation to complement or at least work around it, occasionally expanding the boundaries of human perfectibility.<sup>33</sup>

This project points towards a second theme that runs throughout the classical period of Islamic philosophy and perhaps less obviously, if no less importantly, through Nietzsche’s corpus: the Platonic conception of philosophy as “becoming like God so far as it is possible” (*homoīōsis theōi kata to dunaton*).<sup>34</sup> This takes various forms in the Islamic tradition. One might undertake the imitation of God (*tashabbuh bi allāh*) by knowing the truth, cultivating or perfecting one’s character and doing good (in this respect there is some resonance with the Sūfī project of bringing one’s character traits into accord with those of God). Or one might attempt to imitate God in political terms, by (1) acquiring a theoretical

---

<sup>32</sup> For a reading of classical Islamic philosophy along these lines, see Azadpur 2011, esp. pp. 3–19. On this theme in Nietzsche, see Hutter 2005, Ure 2008, Hutter and Friedland (2013), and Ansell-Pearson 2014.

<sup>33</sup> On this, see Groff 2004 and 2014a.

<sup>34</sup> See Plato, *Theaetetus* 176b–c; cf. *Symposium* 207e–209e, *Republic* 500c and 501b, and *Ti-maeus* 90a–d. For an excellent discussion of this ideal, see Sedley 1999.

knowledge of God and the world, (2) constructing an ideal state as the counterpart of the universe, and (3) imitating the actions of God by endeavoring to establish the state within it as a spatio-temporal phenomenon, taking into consideration the prevailing cultural-historic conditions and constraints. One even finds what might be characterized as a natural scientific interpretation of this ideal, in which the philosopher imitates the Creator by acquiring the science of generation and ultimately learns how to produce minerals, plants, animals, and even an artificial human being.<sup>35</sup> The imitation of God may seem like an archaic irrelevancy for a thinker like Nietzsche, but I would suggest that its echoes nonetheless resonate through his thought in fascinating ways in the wake of the death of God – not only in his experimental notions of self-cultivation (the attempt to recuperate and redeem the blind, aleatory workings of nature) but in his ambition to shape the future of humanity (the cultivation of “higher types” based on the various “lucky strikes” (*Glücksfälle*) strewn through humanity’s past).<sup>36</sup>

This in turn points towards a third and final zone of intersection: the appropriation of the Platonic ideal of the philosopher-ruler (Rep. 473d). Nietzsche shares with a number of thinkers in this tradition a commitment to the ideal coincidence of political power and philosophical wisdom.<sup>37</sup> It is a commonplace to emphasize the anti-Platonic elements of Nietzsche’s thought, and certainly this is correct as regards his overturning of metaphysics, but in terms of his political philosophy, Nietzsche is a card-carrying Platonist.<sup>38</sup> Genuine philosophers are for him “commanders and legislators” who create values and are uniquely responsible for shaping the future of humanity (BGE 211) – one condition for which is the ability to think, at least temporarily, in a “supra-European” way (KSA 11, 35[9]).<sup>39</sup> Having on various occasions drawn approving comparisons between the nomothetic ambitions of Plato and Muhammad as lawgivers,<sup>40</sup> Nietzsche might have been curious to discover that he had an important prede-

---

35 On the appropriation of *homoiōsis theōi* in the Islamic philosophical tradition see Berman 1961 and Druart 1993, esp. 336–344.

36 See Groff 2004 (p. 147), 2014a (p. 989) and 2014b.

37 On the influence of Platonic political philosophy within the Islamic philosophical tradition, see Rosenthal 1961, esp. pp. 113–223.

38 On Nietzsche as Platonic political philosopher, see Strauss 1983, Picht 1988 (esp. pp. 226–241), Lampert 1993 and 2018, Rosen 1995, McIntyre 1997, Hutter 2005 and Groff 2006.

39 Cf. BGE 203, as well as Z II *Stillest Hour*; for illuminating early drafts of BGE 211, see KSA 11, 26[407] and KSA 11, 38[13]. Such philosophical legislators may even disseminate noble myths and religions as tools for the cultivation of different types (see e. g. BGE 61–62).

40 D 496; KSA 11, 26[407] and KSA 11, 38[13]; cf. KSA 9, 11[19]. Interestingly, Nietzsche even sees Muhammad as part of his own “lineage” (*Herkunft*) (KSA 9, 15[17]).



cessor in this respect: al-Fārābī, who first adapted, extended and transformed Plato's political teaching to accommodate the new realities of Islam, linking it to the revealed religious law and the phenomenon of prophecy.<sup>41</sup> For al-Fārābī, the true philosopher must not only be a ruler, prince and legislator, but a spiritual leader.<sup>42</sup> That is, he must be capable of taking complex philosophical truths and conveying them to the multitude through colorful images and persuasive mythopoetic speech. This is in fact the role of religion according to him: an 'image' of philosophy, it nonetheless performs a certain surrogate soteriological function, providing true belief and thus happiness to the many, according to their hierarchical natural capacity.<sup>43</sup>

This suggests a number of potential points of entry for a series of cross-cultural dialogues between Nietzsche and Islamic philosophers.<sup>44</sup> I can of course only gesture towards what I see as potential resonances here. For real proof, one would need to dive into the more fine-grained nuances of their texts. Reading Nietzsche's middle period works like *Daybreak* or the *Gay Science* side by side with al-Rāzī's *Book of the Philosophical Life*, or *Zarathustra* alongside Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqzān*, or *Beyond Good and Evil* next to al-Fārābī's *Attainment of Happiness* is both enlivening and provides a transformed understanding of Nietzsche's thought, while showing him to have many more at least partially kindred spirits within the tradition to converse with. It also reveals the philosophical tradition out of which Nietzsche emerges to be broader and more heterogeneous than generally understood. If Nietzsche's historical engagement with Islam ultimately turned out to be something of a disappointment – more of a monologue than a genuine dialogue – I suspect that a conversation with the *falāsifa* would turn out quite differently.<sup>45</sup>

---

**41** On al-Fārābī's influential reimagining of Platonic political philosophy, the definitive study is Mahdi 2001.

**42** See Alfarabi 2001, §§37–64. The Platonic notion of the philosopher-king was in various ways taken up by subsequent Islamicate philosophers in the Andalusian tradition such as Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Ibn Rushd.

**43** For a comparison with Nietzsche, see Groff 2006.

**44** Other possible points of comparative examination are (1) the appropriation of Neoplatonic apophatic strategies (the *via negativa*) in approaching God and nature, (2) the Platonic tension between philosophy and the city, and (3) 'naturalistic' explanations of religious phenomena (prophecy, revelation, immortality, etc.). On the first two areas of intersection, see Groff 2015 and 2016.

**45** My thanks go to Herman Siemens, Siham Issami, Gary Shapiro, Gabriel Zamosc-Regueros, Michael J. McNeal, Daniel Coyle and Gary Steiner for their helpful comments, criticisms and suggestions.

## Bibliography

- Adamson, Peter (2016): *A History of Philosophy Without Any Gaps*. Vol 3: *Philosophy in the Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Alfarabi (2001): "The Attainment of Happiness." In: Alfarabi: *Philosophy of Plato and Aristotle*. Trans. Muhsin Mahdi. Ithaca: Cornell University Press, pp. 13–52.
- Almond, Ian (2003): "Nietzsche's Peace with Islam: My Enemy's Enemy is my Friend." In: *German Life and Letters* 55(1), pp. 43–55.
- Ansell-Pearson, Keith (2014): "Heroic-Idyllic Philosophizing: Nietzsche and the Epicurean Tradition." In: Anthony O'Hear (ed.): *Philosophical Traditions* (Royal Institute of Philosophy Supplement 74). Cambridge: Cambridge University Press, pp. 237–264.
- Arouba, Oruç (2010): "Not a Bad Metaphysics, Eh? An Interview with Oruç Arouba." Yunus Tuncel and Rainer Hanshe (Interviewers). In: *The Agonist* 3(1), pp. 28–50.
- Ashouri, Daryoush (2006): "Nietzsche's Homecoming: Nietzsche in Iran." In: Michael Knoche, Justus H. Ulbricht, and Jürgen Weber (eds.): *Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit: Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern*. Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 71–81.
- Ashouri, Daryoush (2010): "Nietzsche and Persia." In: *Encyclopaedia Iranica*. Online edition (1996–). New York: Encyclopaedia Iranica Foundation.  
<http://www.iranicaonline.org/articles/nietzsche-and-persia>, visited on 29 June 2017.
- Azadpur, Mohammad (2011): *Reason Unbound: On Spiritual Practice in Islamic Peripatetic Philosophy*. Albany: SUNY.
- Berman, Lawrence V. (1961): "The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God." In: *Studia Islamica* 15, pp. 53–61.
- Brobjer, Thomas (1998): "The Absence of Political Ideals in Nietzsche's Writings: The Case of the Laws of Manu and the Associated Caste-Society." In: *Nietzsche-Studien* 27, pp. 300–318.
- Brobjer, Thomas (2004): "Nietzsche's Reading about Eastern Philosophy." In: *Journal of Nietzsche Studies* 28, pp. 3–35.
- Brobjer, Thomas (2005): "Nietzsche's Reading About China and Japan." In: *Nietzsche-Studien* 34, pp. 329–336.
- Brobjer, Thomas (2008): *Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
- Campioni, Giuliano, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta, and Andrea Orsucci (2003): *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: De Gruyter.
- Chakrabarti, Arindam and Ralph Weber (2016): "Introduction." In: Arindam Chakrabarti and Ralph Weber (eds.): *Comparative Philosophy Without Borders*. London: Bloomsbury, pp. 1–34.
- Clarke, J. J. (1997): *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London: Routledge.
- D'Iorio, Paolo (2016): *Nietzsche's Journey to Sorrento: Genesis of the Philosophy of the Free Spirit*. Sylvia Mae Gorelick (trans.). Chicago: University of Chicago.
- Druart, Thérèse-Anne (1993): "Al-Kindi's Ethics." In: *The Review of Metaphysics* 47(2), pp. 329–357.
- Figl, Johann (1991): "Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought." In: Graham Parkes (ed.): *Nietzsche in Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 51–63.

- Gerhardt, Volker (1998): "Experimental Philosophy – An Attempt a Reconstruction." In: Daniel W. Conway and Peter S. Groff: *Nietzsche: Critical Assessments*. London: Routledge. Vol. 3, pp. 79–94.
- Groff, Peter S. (2004): "Al-Kindī and Nietzsche on the Stoic Art of Banishing Sorrow." In: *Journal of Nietzsche Studies* 28, pp. 139–173.
- Groff, Peter S. (2006): "Wisdom and Violence: The Legacy of Platonic Political Philosophy in al-Fārābī and Nietzsche." In: Douglas Allen (ed.): *Comparative Philosophy in Times of Terror*. Lanham: Lexington, pp. 65–81.
- Groff, Peter S. (2010): "Nietzsche and Islam (Review)." In: *Philosophy East and West* 60(3), pp. 430–437.
- Groff, Peter S. (2014a): "Leaving the Garden: al-Rāzī and Nietzsche as Wayward Epicureans." In: *Philosophy East and West* 64(4), pp. 983–1017.
- Groff, Peter S. (2014b): "The Imitation and Death of God: A Comparative Reading of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqzān and Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra*." Universality and Particularity: 49<sup>th</sup> Annual Conference of the Society for Asian and Comparative Philosophy, SUNY Binghamton, NY.
- Groff, Peter S. (2015): "The Divine and the Inhuman: Apophatic Approaches to God and Nature in al-Sijistānī and Nietzsche." 10th Annual Conference of the Comparative and Continental Philosophy Circle, Reykjavic, Iceland.
- Groff, Peter S. (2016): "Cultivating Weeds: The Place of Solitude in the Political Philosophies of Ibn Bājjā and Nietzsche." *Place*: 11th East-West Philosophers' Conference, University of Hawai'i, Mānoa.
- Gutas, Dmitri (1998): *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsīd Society*. London: Routledge.
- Hadot, Pierre (1995): *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Arnold I. Davidson (ed.), Michael Chase (trans.). Oxford: Blackwell.
- Hadot, Pierre (2002): *What Is Ancient Philosophy?* Michael Chase (trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Hanssen, Jens (2017): "Nietzsche and the 20<sup>th</sup> Century Arab Intellectual Tradition." <http://blogs.law.columbia.edu/nietzsche1313/jens-hanssen-nietzsche-and-the-20th-century-arab-intellectual-tradition/>, accessed on 01 October 2017.
- Hutter, Horst (2005): *Shaping the Future: Nietzsche's New Regime of the Soul and Its Ascetic Practices*. Lanham: Lexington.
- Hutter, Horst and Eli Friedland (eds.) (2013): *Nietzsche's Therapeutic Teaching: For Individuals and Culture*. London: Bloomsbury.
- Irwin, Robert (2006): *Dangerous Knowledge: Orientalism and Its Discontents*. Woodstock: Overview Press.
- Israel, Jonathan (2006): *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670–1752*. Oxford: Oxford University Press.
- Issami, Siham (2016): "Under Eastern Eyes: Nietzsche in Arab Perception." *European – Supra-European, Nietzsche's View Far Afar*: Nietzsche-Gesellschaft e. V., Friedrich Nietzsche Society and Friedrich Nietzsche Stiftung Joint Conference, Nietzsche Dokumentationszentrum Naumburg, Naumburg.
- Jackson, Roy (2007): *Nietzsche and Islam*. London: Routledge.
- Kautilya (2012): *The Arthaśāstra: Selections from the Classic Indian Work on Statecraft*. Mark McClish and Patrick Olivelle (ed. and trans.). Indianapolis: Hackett.

- Kirloskar-Steinbach, Monica, Geeta Ramana, and James Maffie (2014): "Introducing Confluence: A Thematic Essay." In: *Confluence: Online Journal of World Philosophies* 1, pp. 7–63.
- Lampert, Laurence (1993): *Nietzsche and Modern Times: A Study of Bacon, Descartes and Nietzsche*. New Haven: Yale University Press.
- Lampert, Laurence (2004): *Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil*. New Haven: Yale University Press.
- Lampert, Laurence (2018): *What a Philosopher Is: Becoming Nietzsche*. Chicago: University of Chicago.
- Large, Duncan (2013): "Nietzsche's Orientalism." In: *Nietzsche-Studien* 42(1), pp. 178–203.
- Macfie, Alexander Lyon (ed.) (2003): *Eastern Influences on Western Philosophy: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mahdi, Muhsin (2001): *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- McIntyre, Alex (1997): *The Sovereignty of Joy: Nietzsche's Vision of Grand Politics*. Toronto: University of Toronto Press.
- Mistry, Freny (1981): *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to Comparative Study*. Berlin: De Gruyter.
- Mosbah, Ali (2006): "Nietzsche in Arabic: An Interview with Translator Ali Mosbah." Arno Böhler and Susanne Granzer (Interviewers). [http://nietzschemcircle.com/AliMosbah\\_English.pdf](http://nietzschemcircle.com/AliMosbah_English.pdf), accessed on 04 October 2017.
- Nasr, Seyyed Hossein (1996a): "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam." In: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.): *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, pp. 21–26.
- Nasr, Seyyed Hossein (1996b): "The Qur'ān and Ḥadīth as Source and Inspiration of Islamic Philosophy." In: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.): *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, pp. 27–39.
- Orsucci, Andrea (1996): *Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild*. Berlin: De Gruyter.
- Parkes, Graham (ed.) (1991): *Nietzsche in Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Peters, F. E. (1996): "The Greek and Syriac Background." In: Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.): *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, pp. 40–51.
- Picht, Georg (1988): *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rosen, Stanley (1995): *The Mask of Enlightenment: Nietzsche's Zarathustra*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, Erwin I. J. (1961): *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Safranski, Rüdiger (2002): *Nietzsche: A Philosophical Biography*. Shelley Frisch (trans.). New York: Norton.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Scheffele, Eberhard (1991): "Questioning One's 'Own' from the Perspective of the Foreign." In: Graham Parkes (ed.): *Nietzsche in Asian Thought*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 31–45.

- Schwab, Raymond (1984): *The Oriental Renaissance: Europe's Discovery of India and the East 1680–1880*. Gene Patterson-Black and Victor Reinking (trans.). New York: Columbia Press.
- Sedley, David (1999): "The Ideal of Godlikeness." In: Gail Fine (ed.): *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*. Oxford: Oxford University Press, pp. 309–328.
- Shapiro, Gary (2008): "Assassins and Crusaders: Nietzsche After 9/11." In: Steven V. Hicks and Alan Rosenberg (eds.): *Reading Nietzsche at the Margins*. West Lafayette: Purdue University Press, pp. 186–204.
- Sprung, Mervyn (1991): "Nietzsche's Trans-European Eye." In: Graham Parkes (ed.): *Nietzsche in Asian Thought*. Chicago: University of Chicago, pp. 76–90.
- Strauss, Leo (1983): "Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil." In: Leo Strauss: *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 174–191.
- Ure, Michael (2008): *Nietzsche's Therapy: Self-Cultivation in the Middle Works*. Lanham: Lexington.
- Wellhausen, Julius (1884): *Skizzen und Vorarbeiten*. Berlin: G. Reimer.

Tsunafumi Takeuchi

# Wer ist der „gute Europäer“? – Aus der Perspektive der japanischen Nietzsche-Forschungsgeschichte

**Abstract:** The ways in which non-Europeans engage Nietzsche's European and Supra-European thinking prompts Tsunafumi Takeuchi to investigate whether they are nonetheless addressed by Nietzsche's diagnosis of European nihilism and the attribution of "good Europeans". After a discussion of the two main types of interpretation in Japanese research, Takeuchi presents an alternative by transferring structural and nihilistic elements to non-European contexts. He argues both that the explanatory potential of cultural crises and the positive challenging of concepts such as the overcoming of nations, the related plurality of good Europeans offer possibilities for the adoption of such principles outside of Europe.

Nietzsche spricht über den ‚europäischen‘ Nihilismus und benutzt in diesem Kontext den Ausdruck ‚wir guten Europäer‘. Sind wir Japaner (oder die Nicht-Europäer) darum aber nicht berechtigt, Nietzsche zu lesen oder Nietzsches Fragen als eigene Fragen aufzunehmen? In diesem Beitrag will ich behandeln, wie die Japaner bisher Nietzsche, samt seines ‚europäischen‘ Standpunktes, gelesen haben und wie sie ihn jetzt lesen sollten, und so beabsichtige ich dadurch eine Erklärung zu geben, wer der ‚gute Europäer‘ ist.

Es gibt hauptsächlich zwei Arten, in der die japanischen Forscher bisher Nietzsche interpretiert haben. Einerseits erörterte man seine allgemeine und formale Denkungsart durch Dekontextualisierung, andererseits tauschte man in seinem Text einfach ‚Europa‘ gegen ‚Asien‘ aus.

Die erste Interpretationsart ist der traditionelle Weg der Lektüre eines philosophischen Textes. Wir können Platon und Aristoteles, Descartes und Kant, Buddha und Konfuzius usw. durch Dekontextualisierung als vielfältige Antworten auf Fragen wie „was ist wahr?“, „was ist gut?“, „was ist schön?“ usw. lesen. Auch Nietzsche kann man so behandeln. Seine Philosophie beinhaltet jedoch gerade die Kritik an einer solchen Dekontextualisierung. Wenn man also seine Kritik ernst nimmt, kann man diesen Weg nicht guten Gewissens einschlagen.

Die zweite ist eine populäre Interpretationsart. Verändert aber die Auswech-selung vom Nietzsche'schen ‚Europa‘ durch ‚Asien‘ nicht gänzlich den Inhalt? Sie muss weit entfernt sein von dem zentralen Fundament seiner Geschichtsauffas-

<https://doi.org/10.1515/9783110606478-022>

sung, d. h. der ‚Selbstüberwindung der Moral‘. Die europäisch-christliche Moral verursachte, so Nietzsche, den Tod Gottes und widerstand ihrer eigenen Moralität. Dieses speziell europäische Ereignis liegt im Kern seines Philosophierens. Zu fragen ist ferner, ob überhaupt die sogenannte ‚asiatische‘ Tradition noch irgendwo im heutigen Japan fortlebt. Eine Frage, die m. E. zu verneinen ist.

Eine andere Interpretationsmöglichkeit für uns ‚Nicht-Europäer‘ liegt jedoch in unserer ‚Selbst-Europäisierung‘. Dabei müssen wir in diesem Fall über den Gehalt des Begriffs ‚Europa‘ oder ‚europäisch‘ nachdenken. Was versteht Nietzsche unter dem Wort ‚Europa‘? Darin angelegt sind freilich die Tradition des Christentums und der daraus gewachsene ‚Wille zur Wahrheit‘. Dieser Wille bedeutet aber eine Tradition, die gerade Traditionen zerbricht. Können die Menschen, die nicht an der gemeinen europäischen Tradition teilhaben, diese Tradition, die sich gegen jegliche Tradition wendet, übernehmen? In diesem Beitrag will ich verdeutlichen, dass wir Nicht-Europäer diesen dritten Weg aufnehmen *sollen* oder *müssen*.

Im Folgenden, nachdem ich die Problematik der beiden erstgenannten Interpretationsarten der Lektüre untersucht habe (1. und 2. Abschnitt), werde ich erörtern, wer der ‚gute Europäer‘ Nietzsches ist, um die Gültigkeit der dritten Interpretationsart zu erklären (3. Abschnitt).

## 1 Das Problem der Dekontextualisierung

Wenn man einen philosophischen Text liest, ist es, wie erwähnt, eine weit verbreitete Lesart, dass man sich, abstrahiert von dem Kontext dieses Textes, nur auf das, was *sub specie aeternitatis* verständlich ist, konzentriert. Von diesem Standpunkt aus gesehen, wird die Philosophie gezwungen, sich mit den Problemen, denen sich der Mensch als Mensch stellen muss, auseinander zu setzen. Diese Probleme sind z. B. in kantischer Tradition die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, der Freiheit, Gott, usw. Bei der Untersuchung dieser Probleme sind also die Fragen danach, wer, wann, wo und unter welchen Bedingungen über sie nachdachte, Nebensache. So kämpfen beispielsweise Thomas von Aquin, Algazer und Nâgârjuna mit denselben Problemen wie wir. In diesem Sinne kann man sie als unsere ‚Zeitgenossen‘ und ‚Kulturgenossen‘ wahrnehmen. Auf dieser Grundlage gibt es folglich kein Problem im Nietzsche-Lesen von Seiten des modernen Japaners.

Die meisten japanischen Nietzsche-Forschungen fallen natürlich unter diesen Typ. Dazu gehören in der Gegenwart neben vielen anderen Wissenschaftlern

Norihide Sutô<sup>1</sup> und Norio Murai,<sup>2</sup> die jetzt die führenden Nietzsche-Forscher in Japan sind, aber auch Hitoshi Nagai,<sup>3</sup> der eine populärwissenschaftliche, niveauvolle Interpretation vorgelegt hat und dadurch viele neue Nietzsche-Leser gewinnen konnte. Heutzutage nehmen die Akademiker zu, die der anglo-amerikanischen ‚analytischen‘ Methode folgen, die bekanntlich darauf hinausläuft, durch Dekontextualisierung ‚philosophische‘ Argumente aus Nietzsche zu ziehen, um sie dann mit anderen philosophischen Positionen zu vergleichen.

Folgt man diesem Forschungsweg, läuft man indessen Gefahr, Nietzsche nicht adäquat zu verstehen. Der philosophische Ausgangspunkt Nietzsches ist ursprünglich das Problem des Verstehens der alten Griechen. Dieses Verstehen, so der junge Nietzsche, müsse das Selbst-zu-Griechen-Werden beinhalten. Beispielsweise behauptete er in der Diskussion über die ‚formale Bildung‘ durch die Altphilologie, dass der Philologe „gehen, tanzen, sprechen, singen, sich gebaren, sich unterreden lehren“ müsse (NL 1875, KSA 8, S. 50). Wenn man sich mit der Antike auseinandersetzt, reicht es also nicht nur, sich Kenntnisse dieser Epoche anzueignen, sondern es sei auch notwendig, altertümlich wie in der Antike zu leben (vgl. auch M 195).

Dieser Gedanke prägt auch bis zu dem späten Nietzsche dessen Idee der Philosophie: Philosophieren sei das Leben aus den selbst gewonnenen Wahrheiten. Das ist Nietzsches ‚Experimental-Philosophie‘ (vgl. Takeuchi 2010): „Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment“ (FW 110; KSA 3, S. 471).

Unter dieser Idee der Philosophie sind solche Nietzsche-Forschungen, die durch Dekontextualisierung nach den ‚ewigen Wahrheiten‘ suchen, nicht mehr die ‚Philosophie‘, weil diese Forscher die ‚Wahrheiten‘ in die Kontexte, in denen sie selbst leben, nicht einbeziehen. Es war eigentlich Nietzsche selbst, der den Wert der ‚ewigen Wahrheiten‘ verleugnet hat, wenn er schreibt: „Es giebt sehr viele gleichgültige Wahrheiten“ (UB II 6; KSA 1, S. 287). Solche Nietzsche-Forschungen haben folglich das Verständnis der ‚Wahrheit‘ (vgl. Gemes 1992) mit Nietzsche nicht gemeinsam.

Es gibt freilich keine Notwendigkeit, dass man bei der Nietzsche-Lektüre die von Nietzsche verfochtene Idee der Philosophie und der Wahrheit aufnehmen muss. Solche Notwendigkeit ist gerade Nietzsche gemäß, d. h. nach der Ansicht: etwas zu lernen heißt aus dem zu leben. Es ist natürlich legitim ohne derartige Selbstreflexion und auch unter Einbeziehung anderer Ideen der Philosophie

---

1 Norihide Sutô (2011), *Niche no Rekishi-shisou: Monogatari, Haseishi, Keifugaku* (Nietzsches Gedanken der Historie. Geschichte, Entstehungsgeschichte, und Genealogie), etc.

2 Norio Murai (2014), *Niche: Kashou no Bunkengaku* (Nietzsche: Philologie des Scheins), etc.

3 Hitoshi Nagai (1998), *Korega Niche da* (Das ist Nietzsche), etc.



Nietzsche zu lesen. Ohne Zweifel sollte aber die ‚philosophische Lektüre‘ von Nietzsche zuerst danach streben, *unter Nietzsches Idee der Philosophie* Nietzsche zu lesen.

## 2 Das Problem der „asiatischen“ oder „buddhistischen“ Lektüre.

Betrachten wir nun die zweite Interpretationsart, Nietzsches Rede von dem ‚europäischen‘ Standpunkt aus auf den ‚asiatischen‘ Kontext zu verlagern. Dieser Weg wird insbesondere dann verfolgt, wenn man den ‚europäischen Nihilismus‘ als eigenes Problem annimmt. Er ist eine Antwort auf die Frage, wie Japaner Nietzsche adäquat lesen können. Aus verschiedenen Möglichkeiten<sup>4</sup> möchte ich eine ‚buddhistische‘ Nietzsche-Interpretation auswählen und analysieren, weil Nietzsches wohlwollende Erwähnungen des Buddhismus sie in gewissem Maße rechtfertigen und eine der einflussreichsten Nietzsche-Interpretationen in Japan Keiji Nishitanis Diskussion des Nihilismus (Nishitani 1986a) ist,<sup>5</sup> die von einer zen-buddhistischen Perspektive ausgeht.

Am Anfang seiner Abhandlung über den Nihilismus schneidet Nishitani zwei Aspekte an. Einerseits sagt er, dass „der Nihilismus vor allem das Problem des Selbst sein soll. Der Nihilismus als ein Problem tritt erst dann auf, wenn das Selbst eine Frage wird, oder der Grund des Selbstseins eine Frage für sich selbst wird“ (Nishitani 1986a, S. 4).<sup>6</sup> „Der Nihilismus verlangt vielmehr, dass jeder ihn mit sich selbst experimentiert“ (Nishitani 1986a, S. 5). Aber andererseits ist der Nihilismus

ein historischer Begriff, der ein bestimmtes Phänomen in der Geschichte bezeichnet. Er bedeutet etwas, was im Ort Europa, in der modernen Zeit und in einer bestimmten Situation des Geistes entsteht. [...] Ist es vielleicht ein großer Fehler, dass der Japaner, der geographisch weit entfernt und geschichtlich, traditionell und kulturell ganz verschieden von Europa ist, ihn als ein Problem aufnimmt? (Nishitani 1986a, S. 5 f.)

4 Z. B. deutet Norihide Sutô in einem Aufsatz die Möglichkeit an, Nietzsche mit Kakuzô Okakura zu vergleichen (Sutô 1993).

5 Auch in der Gegenwart in Japan gibt es die Nietzsche-Interpretationen in der Richtung wie Nishitani: Akira Nitta (1998), *Yôroppa no Buddha: Niche no Toi* (Der Buddha Europas. Nietzsches Fragen); Masako Keta (1999), *Nihirizumu no Shisaku* (Ein Denken über den Nihilismus). Es gibt auch die Kritik dagegen: Kenichi Mishima (2011), *Niche igo: Shisôshi no jubaku wo koete* (Nach Nietzsche. Über den Bann der Ideengeschichte).

6 Alle Zitate von Nishitani werden von mir aus dem Japanischen ins Deutsche übersetzt.

Wir sollen also einerseits den Nihilismus als ein eigenes Problem denken, aber andererseits ist der Nihilismus, über den Nietzsche redet, der ‚europäische‘, also historisch bestimmte Nihilismus, mit dem wir Japaner nicht leicht unsere eigenen Probleme identifizieren können. Wie sollen wir ihn dann lesen? Nishitanis Antwort darauf ist, zu lesen, wie „das große historische Problem zugleich unser eigenes Problem wird“, oder wie wir „die Historie der Menschheit in unsere eigene Historie aufnehmen, oder sie auf dem Standpunkt der geschichtlichen Existenz begreifen“ (Nishitani 1986a, S. 10). Konkret mit Nishitani gesagt, sollen wir in die orientalische Historie den Nihilismus einführen und ihn an den Buddhismus anschließen, weil der Buddhismus mehr als der europäische Nihilismus über das Nichts nachgedacht hat und wir endlich dadurch den Nihilismus ‚überwinden‘ können (Nishitani 1986a, S. 175 ff.).<sup>7</sup>

Diese Nietzsche- und Nihilismus-Interpretation wurde gleich nach Ende des Zweiten Weltkriegs in Japan weitgehend akzeptiert und hat einen großen Einfluss auf die japanische Nietzsche-Forschung in der Nachkriegszeit ausgeübt. Sie spielte, so kann man sagen, eine gewisse historische Rolle, aber beinhaltet aus der Sicht der Gegenwart zumindest die drei folgenden Probleme: 1. Der Buddhismus hat jetzt in Japan fast keine appellierende Kraft mehr. 2. Sie schließt sich dem naiven Ethnozentrismus an. 3. Sie abstrahiert von der ironischen Seite der geschichtlichen Rede Nietzsches, nimmt eine Art der Universalgeschichte an und ist also entfernt von Nietzsches Verständnis der Historie.

Die jetzige Situation des Buddhismus in Japan kann ich hier nicht ausführlich behandeln. Es ist aber m. E. eine Tatsache, dass er jetzt sehr schnell seine Kraft verliert. Der Zen-Buddhismus z. B. ist viel populärer in der westlichen Welt als in Japan.

Zum zweiten Problem wäre anzumerken, dass Nishitani die ‚Selbstüberwindung der Moral‘, d. h. die Verneinung des Grundes der europäisch-christlichen Moral von dieser Moral selbst, nicht wichtig genommen hat. Er übersieht, dass Nietzsche gar nicht die naive Tradition übernimmt, wenn er über den ‚guten Europäer‘ redet. Nietzsche spricht aus der Tradition, die die naive Tradition radikal vernichtet, aber Nishitanis Auffassung von Geschichte wird nicht durch eine derart vernichtende Tradition vermittelt. Und wir sollten die historische Tatsache nicht vergessen, dass eine solche statische Geschichtssicht zu einer politisch gefährlichen und fatalen Konsequenz geführt hat.<sup>8</sup> Der dritte Punkt ist das größte

---

<sup>7</sup> Siehe dazu auch: Nishitani 1986b. (Englische Version: Nishitani 1982; Original: Nishitani 1987 (die erste Fassung: 1961).)

<sup>8</sup> Nishitani war einer der wirkungsmächtigen Ideologen während der Zeit des Zweiten Weltkriegs in Japan. Obwohl sein Buch *Nihilismus* in der Nachkriegszeit veröffentlicht wurde und darin die offensichtlich ‚gefährlichen‘ Gedanken verschwanden (in der Vorkriegszeit hatte Nishitani z. B.

Problem von Nishitanis Nietzsche-Interpretation. Er versteht nicht den ‚experimentalen‘ Charakter von Nietzsches Rede über die Geschichte. Er behauptet also anmaßend, dass Nietzsche und er selbst den notwendigen Gang der Historie aus der privilegierten Perspektive durchschauen könnten, obgleich gerade Nietzsche selbst solch eine Perspektive verleugnet. Und Nishitani besteht schließlich darauf, dass der aus Europa stammende Nihilismus in aller Welt überhandnehme und wir ihn aus dem japanischen zen-buddhistischen Standpunkt überwinden könnten (was impliziert, dass Japan so die gesamte Welt erlösen könne).

Dagegen sieht sich Nietzsche „als ein Wage- und – Versucher-Geist, der sich schon in jedes Labyrinth der Zukunft einmal verirrt hat“ (NL 1887–88, KSA 13, S. 190). Er versucht nämlich, auf die Zukunft hin versuchsweise vorweg zu leben und über die daraus gewonnenen Einsichten experimental zu sprechen: „Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg“ (NL 1888, KSA 13, S. 492). Und durch sein Philosophieren führt er die Menschen in „Versuchung“ zu sich (siehe JGB 42; vgl. Picht 1988). Diese Philosophie kann nicht die Beschreibung von ‚Wahrheiten‘ sein (vgl. Gemes 1992). Unter vielen verschiedenen Möglichkeiten, über Geschichte zu reden, schreibt Nietzsche bewusst *nur eine* Geschichte des ‚europäischen Nihilismus‘. Wenn wir diese sozusagen ‚Meta-Message‘ Nietzsches überhörten, würde Nietzsches Geschichtsschreibung sich nicht erheblich von einer Megalomanie unterscheiden: „Große Dinge verlangen, daß man von ihnen schweigt oder groß redet: groß, das heißt cynisch und mit Unschuld“ (NL 1887–88, KSA 13, S. 189; vgl. Takeuchi 2012).

### 3 Die Möglichkeit der „europäischen“ Interpretation

Betrachten wir nun den dritten Weg, der weder die Dekontextualisierung Nietzsches beinhaltet, noch ihn gewaltsam in den ‚asiatischen‘ Kontext einfügt, sondern uns Japaner als Leser in den ‚europäischen‘ Kontext Nietzsches versetzt.

Zunächst muss sogleich angemerkt werden, dass dies nicht eine servile Anpassung an die europäische Hegemonie bedeutet. Es ist unnötig, über den Fehler der Gleichsetzung der europäischen Lokalität mit der Allgemeinheit zu sprechen, der historisch viele Katastrophen ausgelöst hat. Denn es ist der Fehler, die durch

---

über den weltgeschichtlichen Sinn Hitlers geredet), scheint er m. E. darin sogar, im Angesicht der vernichtenden Niederlage, den naiven Nationalismus vertieft zu haben.

Dekontextualisierung gewonnenen ‚ewigen Wahrheiten‘ mit der europäischen Lokalität zu verbinden.

Wenn sich andererseits die europäische Lokalität auf das Geographische beschränkt, schließt dies für uns Japaner die Möglichkeit aus, Nietzsche sinnvoll zu lesen.<sup>9</sup> Wie also sollen wir Nietzsche lesen? Um darüber nachzudenken, müssen wir uns vergegenwärtigen, wer der ‚gute Europäer‘ eigentlich ist.

Der Inhalt von Nietzsches Idee des ‚guten Europäers‘ kann, obwohl sie schwankt, je nachdem wann und in welchem Kontext er sie benutzt, m. E. in den folgenden vier Punkten zusammengefasst werden. 1. Der gute Europäer ist weder Nationalist noch Kosmopolit (vgl. MA 475; JGB 241 und JGB 256; FW 377 etc.). 2. Er versucht immer das Fremde in sich einzuführen und ist in diesem Sinne auch ‚übereuropäisch‘ (vgl. FW 380). 3. Er sei ein Kulturreformer (vgl. WS 87; JGB 242; KSA 11, 26 [320] etc.). 4. Er ist ein Durchsetzender des Willens zur Wahrheit und ein Einverleibender der Selbstüberwindung der Moral (vgl. JGB Vorrede; FW 357 und FW 377).

Zu 1. habe ich schon Nietzsches Verneinung des Universalismus angesprochen, und zwar lehnt er als den lokalen Kontext, in dem der gute Europäer leben sollte, auch den engstirnigen Nationalismus ab. Der gute Europäer ist eine „wesentlich übernationale[ ] und nomadische[ ] Art Mensch“ (JGB 242; KSA 5, S. 182).

Daraus folgt 2., dass er fortwährend den festen Rahmen ‚Europa‘ zu überwinden versuchen sollte (Brusotti 2006; Large 2013). Nietzsche redet über den „Prozess des werdenden Europäers“ (JGB 242; KSA 5, S. 182) und dieser Prozess ist also natürlich noch nicht am Ende. Für Nietzsche ist ‚Werden‘ oder ‚Prozess‘ wichtig, nicht ‚Sein‘ oder ‚Ende‘. Wenn man daher zu irgendeinem ‚guten Europäer‘ werden könnte, sollte man auch diese Position überwinden. Denn die „Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde“ (M 573; KSA 3, S. 330).

Zu 3. ist die Umgestaltung der Kultur das Problem, über das Nietzsche durch seine ganze schriftstellerische Tätigkeit hindurch nachdenkt. Der ‚gute Europäer‘ ist eine Idee unter anderen Ideen der Kulturreformer wie ‚Genie‘, ‚Übermensch‘, ‚Philosoph der Zukunft‘, usw. Die Kultur bestimmt den jeweiligen Lebenskontext und die Umwelt des Individuums, sie ist aber wesentlich veränderbar und pluralisch. Die Unternehmen der Philosophie Nietzsches sind, allgemein gesagt, vielfältige Versuche, die europäische Kultur umzugestalten, um die darin lebenden Individuen besser leben zu lassen. Dazu soll auch der gute Europäer beitragen.

---

<sup>9</sup> Z. B. Kenichi Mishima (2011) sperrt Nietzsche in den zeit- und räumlich sehr engen Kontext des 19. Jahrhunderts in Deutschland ein, weil er gegen Nishitanische Nietzsche-Interpretation ungeduldig kritisiert.

Den 4. Punkt habe ich auch schon berührt und dieser macht, meiner Meinung nach, die zentrale Charakterisierung des ‚guten Europäers‘ aus. Er ist das „Erbe[ ] von Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“ (FW 357; KSA 3, S. 600; vgl. GM III 27), und hat als Vorgeschichte die Kritik des Europäers an dem Christentum, dem er selbst entstammt:

Wir sind, mit Einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – gute Europäer, die Erben Europa’s, die reichen, überhäuften, aber auf überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes: als solche auch dem Christentum entwachsen und abhold, und gerade, weil wir aus ihm gewachsen sind, weil unsre Vorfahren Christen von rücksichtsloser Rechtschaffenheit des Christenthums waren, die ihrem Glauben willig Gut und Blut, Stand und Vaterland zum Opfer gebracht haben. (FW 377; KSA 3, S. 631)

Um das oben Gesagte zusammenzufassen, *drückt der ‚gute Europäer‘ die Idee des Kulturreformers aus, der den Willen zur Wahrheit durchsetzt und sich somit die Selbstüberwindung der Moral einverleibt, um dann den bornierten Nationalismus zu überschreiten und im weiteren Kontext von ‚Europa‘ zu leben, und zwar auch die Grenze Europas stets zu übertreten versucht.* Mit anderen Worten gesagt, *nimmt der ‚gute Europäer‘ die fortwährende Bewegung der Selbstüberwindung, die die Tradition kritisiert und daraus zu entkommen versucht, selbst als eine Tradition auf.* Können wir Japaner zu solchen Menschen werden?

Karl Löwith, der als Professor an einer Universität in Japan vier Jahre lang tätig war, bezeichnete das moderne Japan als „zweistöckig“, wo man einerseits den traditionellen japanischen Lebensstil im „Untergeschoss“ hat, andererseits die westliche Wissenschaft im „Obergeschoss“ fleißig lernt, wobei es zwischen beiden keine Treppe gibt (Löwith 1983a, S. 532ff., bes. S. 537). Obwohl Löwith diese Zweistöckigkeit als typisch japanisch ansieht und sie an die banale Dichotomie „Kultur und Zivilisation“ knüpft, kann man sagen, dass genau diese Zweistöckigkeit überall in der modernen Welt aufzufinden ist.<sup>10</sup> Hinter der Wissenschaft im ‚Obergeschoss‘ aber liegt der Wille zur Wahrheit. Dieser Wille ist gerade die ‚Tradition‘, die sich gegen andere Traditionen wendet. Es gibt im ‚Obergeschoss‘ also gewissermaßen eine ‚ent-traditionalisierende Tradition‘, die der naiven Tradition im ‚Untergeschoss‘ entgegenwirkt.

Die Übernahme des Nietzsche’schen Willens zur Wahrheit heißt daher, nicht in der gemeinen Tradition im ‚Untergeschoss‘ naiv zu leben, sondern sich die Tradition im ‚Obergeschoss‘ mutig einzuverleiben. Wer also in Europa lebt, der kann trotzdem nicht einfach automatisch zum ‚guten Europäer‘ werden, mithin

---

**10** Auch Löwith selbst hat später diese Allgemeinheit der Zweistöckigkeit in der modernen Welt bemerkt (Löwith 1983b, S. 571ff.).

kann, wer nicht in Europa lebt, vielleicht gerade deswegen sich an den ‚guten Europäer‘ annähern. Der Nicht-Europäer könnte nämlich diese zwei Traditionen leichter unterscheiden. Denn der Wille zur Wahrheit beruht, das ist Nietzsches These, auf dem Zusammenhang der Wissenschaft mit der christlichen Tradition. Folglich kann in Europa die Unterscheidung des ‚Obergeschosses‘ vom ‚Untergeschoss‘ undeutlich geworden und jenes kann von diesem aufgesogen worden sein. Es ist gerade diese Aufsaugung, die die europäische Lokalität mit der Allgemeinheit gleichsetzen lässt.

Obwohl wir Japaner uns den Willen zur Wahrheit im ‚Obergeschoss‘ einverleiben und damit unser ‚Untergeschoss‘ kritisieren können, ist das doch wahrscheinlich nicht gleichbedeutend mit einer „Selbstüberwindung“, weil diese Kritik nicht von unserem ‚Untergeschoss‘ selbst hergekommen ist. Wenn wir uns aber solches ‚Obergeschoss‘ wirklich zu Eigen machen und daraus *eine stetige Selbstkritik* leisten könnten, würden wir *eine fortwährende Bewegung der Selbstüberwindung* leben.

Der ‚gute Europäer‘ ist eine Idee, die sich nicht notwendig auf Europa als geographischen Begriff beschränkt: „Hier, wo die Begriffe „modern“ und „europäisch“ fast gleichgesetzt sind, wird unter Europa viel mehr an Länderstrecken verstanden, als das geographische Europa, die Kleine Halbinsel Asien’s, umfasst“ (WS 215; KSA 2, S. 650). Man darf somit nicht vergessen, dass die Begriffe „guter Europäer“ und „Europa“ keineswegs nur etwas Allgemeines sind oder lediglich eine ‚lokale‘ Idee bezeichnen. Die Idee muss, wie gesagt, vielmehr dem Fremden, das immer jenseits von ihr existiert, offen und für es empfänglich sein.

## 4 Schluss

Die Durchsetzung des Willens zur Wahrheit heißt, nach Nietzsche, das „intellektuelle[ ] Gewissen“, d. h. ein „Gewissen hinter deinem „Gewissen““ zu haben (FW 335; KSA 3, S. 561). Das heißt in unserem Kontext, gegen das gemeine Gewissen, das der Tradition im ‚Untergeschoss‘ zu gehorchen befiehlt, das andere Gewissen zu haben, das fortwährend fragt, „warum hörst du auf die Sprache deines Gewissens?“ (FW 335; KSA 3, S. 561) und sich gerade die Tradition im ‚Obergeschoss‘ einzuverleiben. In diesem Sinne sagt Nietzsche über „uns“, in denen sich „die Selbstaufhebung der Moral“ vollzieht: „[E]s ist kein Zweifel, auch zu uns noch redet ein „du sollst“, auch wir noch gehorchen einem strengen Gesetze über uns“ und daher „sind auch wir noch Menschen des Gewissens“ (M Vorrede 4; KSA 3, S. 16). Und er redet die Leser in einer anderen Stelle mit der Anrede „ihr guten Europäer“ an und fordert von ihnen, dass „ihr das Gewissen der modernen Seele sein müsst“ (MA II Vorrede 6; KSA 3, S. 376).

Nietzsche behauptet zwar, dass der ‚gute Europäer‘ aus dem Christentum geboren wird. Es könnte also lächerlich sein, in Japan, wo es fast keine Tradition des Christentums gibt, diese Idee des ‚guten ‚Europäers‘ aufzunehmen. Aber in der Gegenwart, wo der engstirnige Nationalismus und die naive Rückkehr auf die gemeine Tradition überhandnehmen, ist es bedeutsam zu versuchen, das Gewissen des ‚guten Europäers‘ anzunehmen. Glücklicherweise redet Nietzsche über die Möglichkeit, solch ein Gewissen zu verinnerlichen, nicht nur mit dem Wort ‚Europa‘, sondern er bezeichnet denjenigen, der sich solch ein Gewissen einverleiben kann, auch als *Philosophen*. Europa darf natürlich den ‚Philosophen‘ zu seinem ureigenen Monopol nicht vereinnahmen, denn, so Nietzsches zum Handeln und zu Veränderung mahnender Aufruf (vgl. Takeuchi 2003): „[Der Philosoph] hat das schlechte Gewissen seiner Zeit zu sein“ (WA Vorrede; KSA 6, S. 12).<sup>11</sup>

## Bibliographie

- Brusotti, Marco (2006): „‚Europäisch und über-europäisch‘. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne“. In: Mathias Mayer (Hg.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*. Würzburg: Ergon, S. 73–87.
- Gemes, Ken (1992): „Nietzsche’s Critique of Truth“. In: *Philosophy and Phenomenological Research* 52(1), S. 47–65.
- Keta, Masako (1999): *Nihirizumu no Shisaku* (Ein Denken über den Nihilismus). Tokyo: Sōbun Verlag.
- Large, Duncan (2013): „Nietzsche’s Orientalism“. In: *Nietzsche-Studien* 42, S. 178–203.
- Löwith, Karl (1983a): „Nachwort an den japanischen Leser“ (Nachwort zu „Der Europäische Nihilismus“ (1940)). In: Karl Löwith: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart: Metzler, S. 532–540.
- Löwith, Karl (1983b): „Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident“ (1960). In: Karl Löwith: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, Stuttgart: Metzler, S. 571–601.
- Mishima, Kenichi (2011): *Niche igo: Shisōshi no jubaku wo koete* (Nach Nietzsche. Über den Bann der Ideengeschichte). Tokyo: Iwanami Verlag.
- Murai, Norio (2014): *Niche: Kashou no Bunkengaku* (Nietzsche: Philologie des Scheins). Tokyo: Chisen Verlag.
- Nagai, Hitoshi (1998): *Korega Niche da* (Das ist Nietzsche). Tokyo: Kōdansha Verlag.
- Nishitani, Keiji (1982): *Religion and Nothingness*. Übersetzt und mit einer Einleitung von John Van Bragt. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

---

**11** Für das Korrekturlesen der deutschsprachigen Version meines Vortrags danke ich besonders Olivier Heitzelmann, Till Philip Koltermann und Yoshiko Ohsima, und für kritische Kommentare zur Vorstufe dieses Artikels danke ich auch Toshifumi Okamura, Kouta Taniyama und Hiroki Inishi.

- Nishitani, Keiji (1986a): *Nihirizumu* (Nihilismus). In: *Sämtliche Schriften*, Bd.8, Tokyo: Sōbun Verlag [1. Auflage 1949, Kōbundō Verlag]
- Nishitani, Keiji (1986b): *Was ist Religion?* Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von Dora Fischer-Barnicol. 2., durchgesehene Auflage. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- Nishitani, Keiji (1987): *Shūkyō towa Nanika*. In: *Sämtliche Schriften*, Bd.10. Tokyo: Sōbun Verlag. [1. Auflage 1961]
- Nishitani, Keiji (1990): *The Self-Overcoming of Nihilism*. Übersetzt von Graham Parkes und Setsuko Aihara. Albany/New York: State University of New York Press.
- Nitta, Akira (1998): *Yōroppa no Buddha: Niche no Toi* (Der Buddha Europas. Nietzsches Fragen). Matsudo: Risō Verlag.
- Picht, Georg (1988): *Nietzsche*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sutō, Norihide (1993): „Yoki Yōroppajin' towa dareka: Niche karano Jidai Tenbō (Wer ist ‚der gute Europäer‘. Die Aussicht auf die Zeit aus Nietzsche)“. In: *Risō* (Ideal) 651, S. 70–83.
- Sutō, Norihide (2011): *Niche no Rekishi-shisou: Monogatari, Hasseishi, Keifugaku* (Nietzsches Gedanken der Historie. Geschichte, Entstehungsgeschichte, und Genealogie). Osaka: Osaka Universitätsverlag.
- Takeuchi, Tsunafumi (2003): „Niche Tetsugaku ni okeru Ryōshin toiu Mondai (Das Problem des Gewissens bei Nietzsche)“. In: *Shūkyō Tetsugaku Kenkyū* (Zeitschrift für Religionsphilosophie) 20, S. 65–76.
- Takeuchi, Tsunafumi (2010): „Niche no Jikken-Tetsugaku (Nietzsches Experimentalphilosophie)“. In: *Risō* (Ideal) 685, S. 61–74.
- Takeuchi, Tsunafumi (2012): „Nihirizumu to Keifugaku (Nihilismus und Genealogie)“. In: Heidegger-Forum in Japan (Hg.): *Haidegō-Foramu*, Bd.6. S. 1–13.





Bartholomew Ryan

# The Children of Nietzsche: Chaos, Plurality and Cosmopolitanism in Joyce and Pessoa

**Abstract:** Nietzsche urged philosophers and artists to flourish as ‘good-’ or ‘supra-Europeans,’ an invitation Bartholomew Ryan argues was accepted most brilliantly by two twentieth-century philosophical poets – James Joyce and Fernando Pessoa. In them, Ryan sees ‘children of Nietzsche’ who appropriated Nietzsche’s ideas and styles to transform their literary human subjects into multifaceted, plural cosmopolitans. Ryan explicates their Nietzschean attempts to reconcile the chaos of modernity with the possibility of a cosmopolitan human by fusing polyglot, nomadic existences into a ‘chaosmos’ of plurality. By challenging the nihilism of their age, Joyce and Pessoa further elaborated Nietzsche’s ‘good-’ or ‘supra-’ European ideal.

Nietzsche’s invitation to philosophers and artists to flourish as ‘good Europeans’ and ‘supra-Europeans’ (KSA 11, 35[9]) during the “advent of nihilism” (KSA 13, 11[411]) and beyond is accepted, I argue, most brilliantly by James Joyce and Fernando Pessoa – two philosophical poets who merge and reconcile the chaos of modernity with the possibility of a cosmopolitan human. Joyce and Pessoa are both philosophical authors *par excellence* – for when I say philosophical, it is because they are avid readers in the history of philosophy and because they incorporate and engage in the modern philosophical issues such as confronting the age of nihilism and the problem of consciousness with the plurality of the subject in their literary output. They are arguably better equipped than strict philosophers in dealing with these issues.<sup>1</sup> I refer to Joyce and Pessoa as “children of Nietzsche,” because they answer his call to ‘free spirits’ by appropriating his styles and ideas in order to transform the human subject into a multifaceted, plural cosmopolitan self, which is the unfolding of Nietzsche’s ‘good-’ and ‘supra-’ European. I will explicate this in three sections, showing first why Joyce and Pessoa are prioritized in this role as living through the advent of nihilism and

---

<sup>1</sup> As a proposal to philosophers, Alain Badiou writes in a small essay on Pessoa: “If Pessoa represents a singular challenge for philosophy, [...] it is because his thought-poem inaugurates a path that manages to be neither Platonic nor anti-Platonic. [...] To this day, philosophy has yet to comprehend the full extent of this gesture” (Badiou 2005, p. 38).

Nietzsche's initial reception; second, through their related visions of dis-location, manifested through supra-nationalism, the polyglot writer and nomadic existence; and third, some of the ways in which they encompassed the plural and cosmopolitan self or 'chaosmos' of plurality.

## 1 Why Joyce and Pessoa? Disintegration, Transformation and the Nietzsche Reception

The first half of the twentieth century heralded in Nietzsche's "advent of nihilism," which was also Kierkegaard's vision of the "age of disintegration" prophetically described almost forty years before Nietzsche (Kierkegaard 1996, p. 350), and later Max Weber's reuse of Schiller's slogan of the "disenchantment of the world," and most recently Eric Hobsbawn's "age of extremes." Joyce and Pessoa were part of the first generation after Nietzsche to confront and live in the "history of the next two centuries" (KSA 13, 11[411]). The first three decades of the twentieth century witnessed the apex and collapse of empires, the painful births of nations, the development of new and divisive modes of philosophy such as phenomenology and logical positivism, and new artistic expressions with countless '-isms.' These decades saw the erosion of traditional belief systems, global wars, a revaluation of values in new political systems, the emergence of the power of mass movements, and new forms of propaganda and the spreading and manipulation of information. There were also extraordinary leaps in science and technology that enabled the creation of the new imposing electrified city or metropolis, as alarming population growth occurred simultaneously with the dislocation, diaspora, and mobility of peoples. During this tumultuous period, many intellectuals were devouring Nietzsche's works, just as both Kierkegaard and Schopenhauer came into vogue.

Nietzsche's 'big ideas' (that 'God is dead,' the revaluation of values, the eternal recurrence, and the will to power as well as the *Übermensch*) became slogans for young European intellectuals at the beginning of the twentieth century, and can be found explicitly and implicitly in Joyce and Pessoa's writings. Joyce and Pessoa were classic products and receivers of the cult of Nietzsche in the first decade of the twentieth century, and so their explicit references to Nietzsche are sometimes superficial, damning and full of parody, as was the case with the general first wave reception and image of Nietzsche alongside the hagiography, and less the later more careful, nuanced readings. Pessoa only had a Spanish translation of *Thus Spoke Zarathustra* but he also had seven books on

Nietzsche which were read and underlined;<sup>2</sup> and Joyce at least references *The Gay Science*, *Zarathustra* and *The Antichrist* in key moments in his major works.

When many either volunteered or were coerced to fight in the jingoistic, nationalistic, colonial World War I in the frenzy of the times, Joyce and Pessoa wrote throughout the whole period. Their writing productivity was their stance of affirmation of the body and the spirit over the destruction of them by the leadership and status quo of socio-political society. As symbolic “children of Nietzsche,” Joyce’s *Ulysses* (1914–1921) and *Finnegans Wake* (1923–1939), and Pessoa’s heteronymic poetry (1914–1935) and modernist magazine *Orpheu* in 1915 represent, on the one hand, chaos and disintegration; and, on the other hand, exemplify an artistic will to power and the confidence and affirmation of the new, or new beginnings, of the now and imagined future. Joyce wrote *Ulysses* through World War I, the 1916 Rising in Ireland and the War of Irish Independence, and finally published it in the same year as the birth of the Irish Free State in 1922 on the eve of the Irish Civil War. He then spent the next seventeen years writing his final work, publishing it as *Finnegans Wake* in 1939 on the eve of WW II. He died in Zurich in January 1941 when Nazi Germany had taken control of most of Europe.

Joyce embodies Nietzsche’s ‘free spirit’ in the midst of a disintegrating age, who recognizes man’s propensity to destroy each other and construct lies to control others and continue violent wars, and famously ends *Ulysses* with the affirmative, yet crucially unstable word ‘Yes’ when comes to the superficial positivity that is thrown at us on a daily basis. As Kiberd says it well: “So his (Joyce’s) refusal to provide a “satisfactory” climax in their final meeting is his rejection of the obligation felt by realists to present a coherent, stable, socialized self” (Kiberd 1996, p. 354). He is the ‘tragic jester’ (Joyce 1992, p. 1971) who, like Nietzsche, prizes laughter above all as salvation and as a therapeutic healthy relationship with oneself and the world. Thus, Joyce writes in *Ulysses*: “He laughed to free his mind from his mind’s bondage” (Joyce 2008, p. 204). It is a case of Nietzsche’s philosophy being carried on and liberated by the artistic vision and linguistic revolution of Joyce, of whose work T. S. Eliot was a famously enthusiastic supporter. Of *Ulysses* Eliot declared that it “destroyed the whole of the

---

2 Pessoa had a number of texts in his personal library by or related to Nietzsche, including a Spanish translation of *Thus Spoke Zarathustra* by Pedro González-Blanco; *Frédéric Nietzsche* by Eugène de Roberty (1902); *Revaluations* by Alfred Benn (1909); *La Philosophie de Nietzsche* (1898) by Henri Lichtenberger; *Nietzsche e L’immoralisme* (1902) by Alfred Fouillé. Pablo Lopez’s article (Pessoa 2016, pp. 85–103) provides historical background of Pessoa’s relation to Nietzsche, and for explicit reference to Nietzsche’s name in Pessoa’s texts, see Jerónimo Pizarro’s article (Pessoa 2016, pp. 389–421).

nineteenth century [...] It showed up the futility of all English styles” (Woolf 1982, p. 50 [diary entry for 26 September 1922]). However, this may be a bridge too far, for Joyce’s passion and love *is* literature – but his approach to it, or his way of reverence of it, is a ribaldic irreverence, and crucially, unlike Eliot, as Seamus Deane pointed out already – Joyce sees the collapse of civilization “to be welcomed because it had been brought about by the coercive exercise of that very patriarchal authority that many other writers wished to rescue and re-establish” (Joyce 1992a, p. xiv). *Finnegans Wake* is Joyce’s joyful war, much like Nietzsche’s whole philosophical endeavor. As early as 1904, Joyce wrote in a letter to his future wife Nora that his “mind rejects the whole present social order and Christianity – home, the recognized virtues, classes of life, and religious doctrines” and that he “could not enter the social order except as a vagabond” (Ellmann 1982, p. 169). He quickly set out to be a global writer, a nomadic author, a cosmopolitan, allied to no one save human beings everywhere.

For both Nietzsche and Joyce, Homer is the champion of humanity rather than Jesus, Faust or Hamlet, and after the Greek adventurer both attempt to go further in confronting and living in the eternal recycling of life. Like Nietzsche, Joyce and Pessoa are not nihilists, but sift through and break with past traditions and belief systems to create innovative art for the future. These writers know that gazing critically though the past paves a way to the future, or as mapmaker and writer Tim Robinson writes: “the sound of the past is an agonistic multiplicity” (Robinson 2011, p. 2). Nietzsche and Joyce each view the history of philosophy as a history of a story or fable – our story – hence Nietzsche’s summary of Western philosophy in *The Twilight of the Idols* (How the “true world” finally became a fable; The history [*Geschichte*] of an error [TI Fable]). Joyce’s runs through at least sixteen philosophers or thinkers in just four pages in *Finnegans Wake* in his wonderfully subversive retelling of Aesop’s fable of the ant and the grasshopper, now called “The Ondt and the Gracehoper.” It is an example of, as stated in the same chapter, “the last word in stolentelling” (Joyce 1992a, p. 424). The Ondt – meaning evil or bad in Danish – represents the system, the controls, the norm, the status quo, embodying hard work and planning for the future; while the Gracehoper, or Grace-hoper – as Shem who is another mask of Joyce – is living in the now – irresponsible, hedonistic, living as a vagabond, and giving himself over to loafing, just like Kierkegaard’s philosophical pseudonym Johannes Climacus, whose task, when everything has become more easy, is to make difficulties everywhere (Kierkegaard 1992, p. 186–187).

Joyce’s *A Portrait of the Artist as a Young Man* concludes with a striking Nietzschean goal and perspective when Stephen Dedalus declares to himself: “Welcome, O life! I go to encounter for the millionth time the reality of experience and to forge in the smithy of my soul the uncreated conscience of my

race” (Joyce 1992b, p. 276). Here we have Nietzsche’s “will to power,” eternal recurrence and philosophy as lived condensed into the most important line in Joyce’s first novel. *Ulysses* is the book that intends to follow up on Stephen Dedalus’ ambitions and objective, beginning with him in a tower about to set off on a journey to find his way and path in life. Here Joyce crucially makes direct reference to *Thus Spoke Zarathustra* (Joyce 2008, p. 22) and *The Antichrist* (Joyce 2008, p. 5).<sup>3</sup> While lost in what to do and angry with country, religion and colonizer, a frustrated Dedalus resolves to liberate himself from all three. Echoing both the opening of *Zarathustra* and the first three words of Plato’s *Republic*, he is about to make his way down into the world and thinks that he will be the hero of the story.

Pessoa also wrote during an apocalyptic and transformative moment in his country, amidst chaotic times in the “advent of nihilism.” Yet, as contemporaries seeking a new literature and an affirmation of the cosmopolitan human in Nietzsche’s philosophy, Joyce and Pessoa take different approaches in crucial areas. There is a clear evolution in Joyce’s writing, through his four major works, climaxing in *Finnegans Wake* where everybody is everything, and everyone becomes an avatar of someone else, but Pessoa does not evolve, *per se* (“And so I do not evolve, I simply JOURNEY.” [Pessoa 2001, p. 263]) Pessoa’s innovation, while being a brilliant poet, is supplying what he calls “a drama in people” (Pessoa 2012, p. 228), through his creation of the heteronyms. His love of contradiction allows him to creating opposing perspectives and styles in them. His most prolific, vociferous and futuristic heteronym is Álvaro de Campos, whose birthday Pessoa consciously chose to be the same as Nietzsche’s. Campos exemplifies modernism – as the idle naval engineer, bisexual, of Jewish descent, a restless traveler and sufferer of anxiety and neuroses. Many of these traits are essential components of the idea of “the children of Nietzsche,” and it is only Campos of the heteronyms that is present in the magazine *Orpheu* in 1915, where his two great poems “Triumphal Ode” and “Maritime Ode” are published – relentlessly propelled by the Nietzschean *Rausch*. Nietzsche declares in the famous paragraph under the title “Towards a psychology of the artist” that “Frenzy must first have enhanced the excitability of the whole machine; else there is no art” (TI Skirmishes 8). If Pessoa’s heteronym Alberto Caeiro is “a kind of bloodless Zarathustra” (Lourenço 2002, p. 87), then Campos is the neurotic and restless son of Zarathustra. He too will namecheck Nietzsche two years later in his outrageous Nietzschean manifesto “Ultimatum” damning European culture,

---

3 See also Valente 1987.

which concludes with him calling out for an *Übermensch* that is more complete, complex and harmonious rather than strong, hard and free:

And I shout out, firstly:

The Superman will not be the strongest man but the most complete!

And I shout out, secondly:

The Superman will not be the toughest man but the most complex!

And I shout out, thirdly:

The Superman will not be the freest man but the most harmonious! (Pessoa 2001, p. 86)

In his critique of the Nietzsche persona at the beginning of the twentieth century and through his own corrective, Campos is in fact describing, as Zenith points out (Zenith 2016, p. 137), a more sophisticated and subtle Nietzsche that we have come to know and read one hundred years later.

## 2 Dis-Location as a Mode of Affirmation for the Good European and Supra-European

### 2.1 Supra-Nationalism

Nietzsche was well aware of the very powerful allure of nationalism and patriotism which he begins with in his comprehensive entry on the “good European” in *Beyond Good and Evil* (BGE 241). He concludes this paragraph with a call to “grand politics” in the twentieth century which will be a “struggle for mastery over the whole earth.” This is a glimpse into the politically ambiguous aspect of Nietzsche whose warlike tone differs from Pessoa’s non-democratic phantasies of a ‘Fifth Empire’ led by Portuguese poets (him and his heteronyms), and is worlds apart from Joyce’s passivism and embracing of democracy with warts and all. And yet in Nietzsche also, there is a quasi-call and fantasy to the free thinkers – echoing Percy Shelley’s poets as the “unacknowledged legislators of the world” – that the ‘good Europeans’ should transform themselves into the “lords of the Earth” and “legislator[s] of the future” (KSA 11, 35[9])<sup>4</sup>

What brings Nietzsche, Joyce and Pessoa together is that they remain quintessentially nomadic, subversive writers, immersed in many languages, and balance themselves between the parochial and the global quite effortlessly (which is what it is to be cosmopolitan). For these three, the triumph of nationalism and

---

<sup>4</sup> For a more detailed analysis of this declaration and position on the development of the Nietzsche’s reference to the “good European,” see Gori and Stellino, 2015.

reductionist social movements of the day were the final desperate surges of the dying values around them. Despite the fact that each of them astutely and humorously mocks nationalism and the places they come from in their works, all three were later assimilated into their respective national cultures. Each of their (self-identified) greatest works, which arguably made them exemplars of their native cultures, fit uneasily into the cultural canons of their disparate homelands.<sup>5</sup> While emphatically linked to their places of birth, their works are damningly critical of their particular countries of origin, despite now being iconic within them. This is to say: their greatest works served their cultures best by betraying them, which is what it is to be a radical cosmopolitan or ‘good European.’ For example, see Campos’ comments on Portugal: “And you, two-bit Portugal, monarchical vestiges rotting as a republic, extreme-unction-compunction of Disgrace, artificially in Europe’s war but really and truly humiliated in Africa” (Pessoa 2001, p. 74). He is also merciless with Germany, and whose comment gives us a clue to the presence of the raw, primitive Nietzsche on his mind: “You, German culture, a rancid Sparta dressed with the oil of Christianity and the vinegar of Nietzscheization, a sheet-metal beehive, an imperialistic horde of harnessed sheep” (Pessoa 2001, p. 74). Joyce calls his country of birth “Errorland” in *Finnegans Wake* (Joyce 1992a, p. 62), and in the same book reveals his choice to be an exile and nomad rather than live in the error-ridden island: “He even ran away with hunself and became a farsoonerite, saying he would far sooner muddle through the hash of lentils in Europe than meddle with Irrland’s split little pea” (Joyce 1992a, p. 171).

In searching for ‘good Europeans,’ Nietzsche finds Goethe, who – like Joyce and Pessoa – is not simply the great writer of the language he writes in, but strives to be a global writer – as free spirit, a master of his art, a polymath, a life-affirmer, a lover of ancient and modern cultures, assimilating and embodying the passion and paradox of existence, “[...] the sensibility, the idolatry of nature, the anti-historic, the idealistic, the unreal and revolutionary [...]” (TI Skirmishes 49). Nietzsche writes that Goethe is “not a German event, but a European one ... What he wanted was totality [...] he disciplined himself to wholeness, he created himself [...] Such a spirit who has become free stands amid the cosmos with a joyous and trusting fatalism” (TI Skirmishes 49). Pessoa was seeking a kind of totality too in a transformed sense for a new world, with *Orpheu*, and thinking specifically at times of German culture as the one to surpass, writing, probably in 1914: “Wagner wanted music + painting + poetry.

---

<sup>5</sup> I refer to Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*, Joyce’s *Finnegans Wake*, and Pessoa’s *The Book of Disquiet* (Pessoa: 2015).



We want music x painting x poetry” (Pessoa 1993, p. 41). And *Ulysses* and *Finnegans Wake* are perhaps the two most comprehensive works of modern fiction – in that they aspire to contain everything. *Finnegans Wake* may be one of the most anti-fascist/anti-totalitarian books ever conceived in its attempt to contain all fragments and ruins (chaos) within a totality (a published book).

Nietzsche sought a more liberated voice by turning away from the German tradition and Wagner, and incorporating the influences of Emerson, Stendhal and Dostoevsky, all of whom encouraged him to “feel cosmically” (KSA 9, 11[7]). Joyce publicly celebrated ‘good Europeans’ such as Flaubert, Ibsen, Vico and J. P. Jacobsen, and Pessoa was inspired more by the English and American tradition of Shakespeare, Milton and Pater and Whitman than the Portuguese tradition. To become “depersonalized” and “nonregional” – as Pessoa declares in English (Pessoa 1966, p. 143) – is to not write from a nationalist tradition but rather “for Europe, for all civilization” (Pessoa 1966, p. 119). Joyce and Pessoa, like Nietzsche, are destined to be posthumous; their arrival is still to come and their gaze is to the future. Pessoa declares “[...] we are nothing as yet, but even what we are now doing will one day be universally known and recognised [...]” (Pessoa 1966, p. 117). In his one but significant critical remark on *Ulysses*, Pessoa refers to it as a “literatura de antemanhã” (Pessoa 2006b, p. 890) – literally a “literature of just before the dawn,” as a messianic text that lies ahead of us.

Pessoa’s *Orpheu* is also cosmopolitan in its distribution and geographical connections, despite having the disadvantage of not being written in English, French or German. However, contributors from *Orpheu* spanned four continents, and the magazine represents the brief triumph of a cosmopolitan project amidst the chaos of World War I, with its greatest poet – the non-existent Álvaro de Campos – at the center, as the idle naval engineer and eternally restless post-Christian striving to be a free spirit and breathe new life into a tired, resigned culture. Its benefactor was based in Mozambique; its publishers were situated both in Lisbon (director Luiz de Montalvôr) and Rio de Janeiro (director Ronald de Carvalho) – thus *Orpheu* is promoted as a “projecto luso-brasileiro”; one of its poets (Armando Cortez Rodrigues) was in the Azores, Camilo Pessanha – who would have contributed poems to the third installment – lived in Macau (now in modern day China), and Sá-Carneiro lived in Paris – an epicenter of literary modernism.

In *Ecce Homo*, Nietzsche wrote that “As an artist one has no home in Europe except in Paris” (EH Clever 5), and it was there where the painters who contributed to the *Orpheu* project – Santa Rita Pintor and Amadeo de Souza-Cardoso – learned their craft. It is where both *Ulysses* and *Finnegans Wake* were published

and where Joyce lived for most of his working life. Contra nationalism and showing the inclusiveness of the good European, Nietzsche had written previously:

Even now there exists in France an understanding in advance and welcome for those rarer and rarely contented men who are too comprehensive to find their satisfaction in any kind of patriotism and know how to love the south in the north and the north in the south – for the born Midlanders [*Mittelländler*], the ‘good Europeans.’ (BGE 254)

## 2.2 The Polyglot Writer and Nomadic Thinking

Their multiple localities of the imaginary and the real and their cosmopolitanism shines through in their delight in other languages as well being absolute masters of their own. Pessoa grew up speaking French in the family home in South Africa, received an English language education and wanted to be an English language poet, writing his first hundred poems in English; Nietzsche was a professor of philology who wished *Thus Spoke Zarathustra* had been written in French and not in German: “I wish I had written it in French so that it might not appear to be a confirmation of the aspirations of the German Reich” (KSA 12, 9[188]). Joyce was a polyglot who spoke Italian in his home, French and German became second mother tongues to him, he learned and read Latin, Greek, Sanskrit, Gaelic and Russian, had reasonable Danish and Norwegian, and incorporated so many languages in *Finnegans Wake* that the book is almost impossible to translate. Its alchemic fusion of multiple languages and frequent puns make it difficult to recognize as English or to classify as literature. Umberto Eco saw *Finnegans Wake* signaling “the birth of a new type of human discourse” (Eco 1989, p. 86). Joyce always felt he was serving the colonial master by writing in English so, as mythologist Joseph Campbell (one of the first to decipher the book) explains, “as a cosmopolitan genius he learned to bend to his craft purposes the recorded tongues of the world” (Campbell 2005, p. 356).

Thus, from their multilingual passions and appropriations, they also embrace nomadic lifestyles, while at the same time always being associated to the locations whence they came, embracing the possibility of a multiplicity of home. Nietzsche’s statement from *The Gay Science* is a guide to the cosmopolitan of the twentieth century onwards:

We who are homeless are too manifest and mixed racially and in our descent, being ‘modern men’, and consequently do not feel tempted to participate in the mendacious racial self-admiration and racial indecency that parades in Germany today as a sign of a German way of thinking and that is doubly false and obscene among the people of the ‘historical sense’. (GS 377)

The goal for Nietzsche is to be “at home in many countries of the spirit, at least as guests” (BGE 44). He is also, like Joyce and Pessoa later, advocating Novalis’ vision of philosophy: “philosophy is really homesickness [*Heimweh*], an urge to be at home everywhere” (Novalis 1997, p. 135). Campos declares: “I don’t belong anywhere. My country [*Pátria*] / Is wherever I’m not” (Pessoa 2006a, p. 149). Nietzsche and the two poets constantly use the motif of the sea, river and port due to this nomadic vision. The symbol of water (in the rivers and the ocean) signifies being adrift and continually in flux, dissolving borders, changing, and morphing, recycling and renewing, just as language does and as do their texts. From Nietzsche’s impassioned descriptions of Genoa (GS 291), a city not unlike maritime Lisbon, to the most ambitious poem from Pessoa’s cosmopolitan heteronym – “Ode Marítima,” there the ecstatic salutation is to the seafaring life. Campos portrays the life of the citizen of the sea as a kind of Portuguese *Bildung*: “The diversified, floating life ends up educating us in humanity” (Pessoa 2006a, p. 194). The opening pages of both *Ulysses* and *Finnegans Wake* are looking out to the sea; and in the closing pages of both books, the feminine voice refers to water, river and the sea, and in the case of *Finnegans Wake*, the final voice is the river returning to the sea for the cycle to begin again.

As nomadic writers, going beyond the boundaries of their tribe, Joyce and Pessoa and sometimes Nietzsche sign off their writings from various and symbolic locations conveying new cosmopolitan places (such as, for example, Trieste, London, Paris, the Suez Canal, Nice and Genoa) and declaring their status as nomadic guests. Even though Pessoa never set foot in any other country except Portugal and South Africa, his imagination and heteronyms travel far and wide. At the forefront of this nomadic thought and eruptions of thought and expression is Nietzsche who – in his book from 1886 *Beyond Good and Evil* – described the philosopher as:

a man who constantly experiences, sees, hears, suspects, hopes, and dreams extraordinary things; who is struck by his own thoughts as if they came from without [from the outside], as if from above and below, as by his kind of events and thunderclaps; who is himself perhaps a storm pregnant with new lightnings; a fateful man around whom snarling, quarrelling, discord and uncanniness is always going on. A philosopher: alas, a creature who often runs away from himself, is often afraid of himself – but which is too inquisitive not to keep ‘coming to itself’ again. (BGE 292)

This could well fit a description of Joyce in the midst of writing *Ulysses* or *Finnegans Wake*. Joyce quotes Mallarmé through the voice of his very thinly disguised younger self Dedalus – “il se promène, lisant au livre de lui-même [he strolls about, reading in the book of himself]” (Joyce 2008, p. 179). This can be a mantra for many modern philosophers and artists who, unlike the ancients

who invoked the Muses, are now only left with invoking themselves – which is the elusive self as subject, or as Campos writes: “The ancients invoked the Muses. / We invoke ourselves” (Pessoa 1998, p. 208).

At the very beginning of *Ulysses*, the vain character Buck Mulligan declares to Dedalus in the tower that they are Hyperboreans (Joyce 2008, p. 5) as Nietzsche does in *Human, All Too Human* (WS 265) and later at the beginning of *The Antichrist*: “Let us face ourselves. We are Hyperboreans; we know very well how far off we live” (A 1). The Hyperborean is another indication of the *Übermensch* but which both Dedalus and Joyce will instead try to move away from this isolated, ice-region and rather embrace the human all-too-human, moving towards the worldly Leopold Bloom and dirty mixed up, bodily interactive world, exemplified in all its bacchanalian unpredictability of life through the alchemy of words in *Finnegans Wake*. By the time of *Finnegans Wake*, Zarathustra has become a “Zerothruster” (Joyce 1992a, p. 281) and a “hypothecated Bettlermensch” (Joyce 1992a, p. 161) – the latter alluding to a beggar (from the German *Bettler*) who is hypothecated – which is to be mortgaged or pledged without security. In *Finnegans Wake*, Joyce has responded radically to Nietzsche in his call for joyful disruption, reevaluation of values, giving a critique and ‘explosion’ (exposition and explosion [Joyce 1992a, p. 419]) of subjectivity and consciousness, and creating multiple perspectives.

### 3 The Plural and Cosmopolitan Self

In an entry from 1885 in his notebooks, Nietzsche jots down various aspects of the ‘good European,’ of which the ‘supra-European’ and ‘legislator of the future’ are included, such as being atheists and immoralists, encouraging interbreeding and irony, supporting the maturing of democratic institutions, and being wary of settling down. (KSA 11, 35[9]) Nietzsche was certainly inspired by Jacob Burckhardt’s *The Civilization of the Renaissance in Italy* (1860) whose description of cosmopolitanism struck a chord:

The cosmopolitanism which grew up in the most gifted circles is in itself a high stage of individualism. Dante, as we have already said, finds a new home in the language and culture of Italy, but goes beyond even this in the words ‘My country is the whole world.’ [...] The artists exult no less defiantly in their freedom from the constraints of fixed residence. ‘Only he who has learned everything,’ said Ghiberti, ‘is nowhere a stranger; robbed of his fortune and without friends, he is yet the citizen of every country, and can fearlessly despise the changes of fortune.’ In the same strain an exiled humanist writes: ‘Wherever a learned man fixes his seat, there is home.’ (Burckhardt [1860] 1990, p. 99)

Pessoa's fascinating passage on a vision of cosmopolitanism from the unfinished essay in English (published posthumously) that I mentioned in the previous section, conjures a messianic imagining of the cosmopolitan Portuguese artist (i. e. himself). I apply this to the project of the symbolic "children of Nietzsche," and which invites us to think of Nietzsche's "good European" and "Supra-European" as radical cosmopolitans and plural subjects incorporating my previous points of the advent of nihilism, supra-nationalism, dis-location and nomadic thought:

The Portuguese Sensationists are original and interesting because, being strictly Portuguese, they are cosmopolitan and universal. [...] No people depersonalises so magnificently. That weakness is its great strength. That temperamental nonregionalism is its unused might. That indefiniteness of soul is what makes them definite [...] They are born civilised, because they are born acceptors of all [...] they have a positive love of novelty and change. They have no stable elements [...]. (Pessoa 1966, p. 143)

The depersonalization and 'indefiniteness of soul' allows the artist, sensationist and philosopher to put on one mask after another, to be experimenters and feel comfortable confronting chaos as cosmopolitans.

To don a mask is to be plural. Nietzsche knew this, and in his elusive reference to the supra-European he also refers crucially to the art of wearing masks and having distance from one's emotions and/or affects in the same sentence: "All strength applied to development of *strength of the will*, an art that permits us to wear masks, an art of understanding *beyond* the affects (also to think in a 'supra-European' way, at times)" (KSA 11, 35[9]). Through Nietzsche's "soul as subject-multiplicity" (BGE 12), Pessoa's "be plural like the universe" (Pessoa 2001, p. 237) and Joyce's depiction of existence and multiverse containing order and disorder – or 'thisorder' (Joyce 1992a, p. 540), of chaos and cosmos forming the word 'chaosmos' (Joyce 1992a, p. 118), progression or the process is only in the eternally recycling of itself and everything within it, moving "from a Eurocentric to a global context" (Kuberski 1994, p. 5). Kiberd writes that: "He [Joyce] knew from personal experience that to be modern is to experience perpetual disintegration and renewal, and yet somehow to make a home in that disorder" (Kiberd 1996, p. 329).

For both Joyce and Pessoa, rather than a death of the subject, there is a plurality of the subject. And to confront the void within the self is the great task addressed in Nietzsche philosophy and afterwards throughout Pessoa's heteronymic poetry and Joyce's last two books (Kiberd 1996, p. 354), where the world as macro and microcosm is founded upon the void, upon incertitude – or as Joyce puts it, as "ineluctably constructed upon the incertitude of the void" (Joyce 2008, p. 650). As Nietzsche says in his *Nachlass*: "In short, we gain a valuation of not-knowing, of seeing things on a broad scale, of simplification and

falsification, of perspectivity” (KSA 11, 40[21]). Eco comments on Joyce’s two last books by saying that if *Ulysses* “represents the most arduous attempt to give physiogamy to chaos, [...] *Finnegans Wake* defines itself as Chaosmos and Microchasm and constitutes the most terrifying document of formal instability and semantic ambiguity that we possess” (Eco 1989, p. 61).

In constructing *Ulysses*, Joyce indicates in a letter his intention (and the challenge) of creating a work of plurality, multiplicity, and from a variety of points of view: “The task I set myself technically in writing a book from eighteen different points of view and in as many styles, all apparently unknown or undiscovered by my fellow tradesmen, that and the nature of the legend chosen would be enough to upset anyone’s mental balance” (Ellmann 1982, p. 512). And finally, we read Nietzsche in one of his final pieces of writing revealing his intentions of multiple perspectives and, anticipating *Finnegans Wake*, to incorporate every name in history: “What is disagreeable and offends my modesty is that at bottom I am every name in history” (Nietzsche 1976, p. 686). It is interesting for a moment to note when connecting Joyce’s “chaosmos of Alle” and Pessoa’s “be plural like the universe” to radical cosmopolitanism how the modern day Western shaman Terence McKenna reads Joyce’s *Finnegans Wake* as both psychedelic and apocalyptic (McKenna 1995).

The psychedelic and apocalyptic are already evident in the massive Circe episode of *Ulysses*, which functions as “the book’s unconscious” (Kiberd 2009, p. 229). *Finnegans Wake* is psychedelic in that there are no stable points of view, no fixed identities, one is ever sure who is speaking, all boundaries are dissolved, and time is no longer linear. It is also apocalyptic/eschatological, in that it is structured as Fall, Wake and Resurrection – in four books: Past (Fathers), Present (Sons), Imagined Future (People), and Eternal Recurrence (Ricorso). So, like *Thus Spoke Zarathustra*, and inspired at least by the structure of Vico’s *New Science*, *Finnegans Wake* has four parts, or three books and a ricorso. Every age is often treated as apocalyptic, because our lives accelerate towards death and we are always running out of time (hence, the Gracehoper’s final words and critique to the Ondt: “why can’t you beat time?” (Joyce 1992a, p. 419) Thus, every great poet must be in his or her own way fundamentally apocalyptic, not to make us panic but rather to wake us up to our temporal, multi-faceted existence of infinite differences and antinomies.

As with Nietzsche, Joyce and Pessoa see aesthetic and spiritual pursuits as synonymous. Nietzsche’s writings are an overcoming of oneself or the idea of self, with each book displaying, celebrating and discarding a variety of selves – hence we may have various Nietzsches just as we have various poets in Pessoa. Beginning with reference to probably Nietzsche’s most provocative texts – *The Antichrist* and *Thus Spoke Zarathustra*, Joyce’s *Ulysses* demands us to read the

book anew and differently each time, where words are not to be trusted and can be transformed or petrified, to illuminate the unreliability of the past, give subtle guidance to the future, and alert the reader to the present, and make a celebration of complexity of the human journey despite and amidst man's greatest efforts to this day to simplify and reduce human existence and oftentimes enslave it.

Absorbing and transforming Nietzsche and in expressing the chaosmos of plurality, Joyce and Pessoa are lovers of contradiction in their pursuit in opening up multiple perspectives. As Eco writes of *Finnegans Wake*: "The only faith that the aesthetics and metaphysics of the Chaosmos leaves is the faith in Contradiction" (Eco 1989, p. 87). Often in *Finnegans Wake* you will find a word that is an antinomy that has the opposite meaning within the same word. In the opening episode of *Ulysses*, an inner voice quotes Walt Whitman's lines "Do I contradict myself? Very well then I contradict myself" (Joyce 2008, p. 17) – which is one of the mantras for Pessoa and his super-ego Álvaro de Campos.

Halfway through *Ulysses*, Dedalus goes about unraveling a marvelous and absurd argument on patrimony in Shakespeare and Hamlet only to discredit it all at the end. It is also important to point out that the sentence in parenthesis that follows these lines from Whitman's poem inserted in the opening episode of *Ulysses* and which directly inspired Pessoa's entire poetic enterprise are stated as such: "I am large, I contain multitudes" (Whitman 2004, p. 123). In *Ecce Homo*, Nietzsche states that the final capacity for the task of the revaluation of values is the "tremendous multiplicity which is none the less the opposite of chaos" (EH Clever 9). This is one of the capacities required for his thought ("the precondition, the protracted secret labour and artistic working of my instinct" [EH Clever 9]). And in "Ultimatum," Campos states clearly his artist of the chaosmos of plurality and multiplicity:

The greatest artist will be the one who least defines himself, and who writes in the most genres with the most contradictions and discrepancies. No artist should have just one personality. He should have many, each one being formed by joining together similar states of mind, thereby shattering the crude fiction that the artist is one and indivisible. (Pessoa 2001, p. 84)

The self is being obliterated and multiplied – this is its paradoxical definition in the chaosmos, at times going far beyond the confines of any "I." The chaosmos is Campos' ocean, which is constantly and ruthlessly moving, transforming, expanding and shrinking, and recycling (much like the structure and content of *Finnegans Wake* and how we can read Nietzsche afresh after Joyce and Pessoa). This becomes clearer when we read the whole of a passage from a 1926 poem by Campos – Nietzsche's avatar, emerging to the world (as a fiction) in 1890 (the

year after the mental collapse of Nietzsche) to combine the artistic with the scientific in the chaosmos, and proclaim the world a “dynamic void”:

Do you, like Hamlet, dread the unknown? [...]  
 Scatter yourself, O physicochemical system  
 Of nocturnally conscious cells,  
 Over the nocturnal consciousness of the unconsciousness of bodies,  
 Over the huge blanket of appearances that blankets nothing,  
 Over the grass and weeds of proliferating beings,  
 Over the atomic fog of things,  
 Over the whirling walls  
 Of the dynamic void that is the world ... (Pessoa 2006a, p. 223)

Perhaps then, finally, Campos speaks both for Nietzsche and Pessoa towards the end of “Ultimatum” when he explicitly states the task of the philosopher creating multiplicities and contradictions:

The philosopher will become the interpreter of crisscrossing subjectivities, with the greatest philosopher being the one who can contain the greatest number of other people’s personal philosophies. Since everything is subjective, every man’s opinion is true for him, and so the greatest truth will be the inner-synthesis-summation of the greatest number of these true opinions that contradict one another. (Pessoa 2001, p. 83)

Nietzsche had already written in his notebooks: “The task: to see things as they are! The means: to be able to see with a hundred eyes, from many persons” (KSA 9, 11[65]). In attempting to turn the tedium of repetition into transformation and something new, Nietzsche tries to express the “Yes” in the *amor fati* and eternal recurrence, which Joyce follows and succeeds via creating the two works of the eternal recurrence with an emphatic Yes. In *Finnegans Wake*, Joyce describes the very process of the book as “one continuous present tense integument slowly unfolded all marryvoising moodmoulded cyclewheeling history [...]” (Joyce 1992a, p. 186), and throughout the work refers to it as “prayers in layers all the thumping time” (Joyce 1992, p. 454), a “book of breathings” (Joyce 1992, p. 415), and “some kingly work in progress” (Joyce 1992, p. 625).

The triumph for Pessoa is that he never ceases embracing and following Nietzsche’s “multiple ambiguity [*Vieldeutigkeit*]” (KSA 12, 2[128]) – as chameleon, as the poet as deceiver (“The poet is a faker [*fingidor*]” (Pessoa 2006a, p. 314) and being polyphonic: “Intelligence spreads and scatters us, and it’s through this scattering that we survive. Every age leaves to future ages only what it wasn’t [...] Where we are is who we are [*Estar é ser*]. To pretend is to know ourselves” (Pessoa 2001, p. 200). And as Álvaro de Campos writes again in his colossus Dionysian Rauschlike operatic poem (“Maritime Ode”):



Transient citizens of the same uncertain country,  
 Totally and perfectly cosmopolitan, for you never stay long in one place,  
 And you contain every sort of face, costume and race!" (Pessoa 2006a, p. 194)

## 4 Conclusion

In the wake of Nietzsche's incisive critique of the collapse of Judeo-Christian values, artists such as Pessoa and Joyce echo his expression of the possibility of a cosmopolitan humankind. As 'children of Nietzsche,' Joyce and Pessoa heroically work through the *Zeitgeist* of the age of European nihilism, nationalism, colonialism and disintegration by pioneering philosophical works of art that navigate the early twentieth century's chaos. Through Joyce's alchemical novels, revolutionary new directions were forged in literature, just as Pessoa's heteronymity generated a rich tapestry in the plurality of the subject. As Campos scrawled on a scrap of paper, the "cosmopolitan life thrown to the four winds" (Pessoa 2014, p. 127) exemplifies the danger that is always present in answering Nietzsche's call of the good- and supra- European in restlessly thinking and creating cosmically while remaining affirmative to the transformative power of art in our mercurial lives.

## Bibliography

- Badiou, Alain (2005): *Handbook of Inaesthetics*. Translated by Alberto Toscano. Stanford: Stanford University Press.
- Burckhardt, Jacob (1990): *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Translated by S. G. C. Middlemore. London: Penguin Classics.
- Campbell, Joseph (2005): *A Skeleton Key to Finnegans Wake*. Novato California: New World Library.
- Eco, Umberto (1989): *The Middle Ages of James Joyce*. Translated by Ellen Esrock. London: Hutchinson Radius.
- Ellmann, Richard (1982): *James Joyce*. Oxford: Oxford University Press.
- Gori, Pietro e Stellino, Paolo (2015): "Los Duenos de la Tierra, los Legisladores del Futuro: Los Buenos Europeos de Nietzsche e la Renovación Cultural de Europa." In: *Estudios Nietzsche* 15, pp. 45–61.
- Joyce, James (1992a): *Finnegans Wake*. London: Penguin.
- Joyce, James (1992b): *A Portrait of the Artist as a Young Man*. London: Penguin.
- Joyce, James (2008): *Ulysses*. Edited by Jeri Johnson. Oxford: Oxford University Press.
- Kiberd, Declan (1996): *Inventing Ireland*. London: Vintage.
- Kiberd, Declan (2009): *Ulysses and Us: The Art of Everyday Living*. London: Faber and Faber.

- Kierkegaard, Søren (1992): *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments*. Translated by H. and E. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1996): *Papers and Journals: A Selection*. Edited and translated by Alastair Hannay. London: Penguin.
- Kuberski, Philip (1994): *Chaosmos: Literature, Science and Theory*. New York: State University of New York Press.
- Lourenço, Eduardo (2002): “Nietzsche and Pessoa” (translated by Anthony Abiragi). In: *Chaos and Splendour & Other Essays*. Edited by Carlos Veloso. Dartmouth, MA: University of Massachusetts Dartmouth.
- McKenna, Terrence (1995): “Surfing on *Finnegans Wake*.” Lecture at the The Esalen Institute, Big Sur, California.  
<https://transcendentalobject.files.wordpress.com/2017/07/finneganswake.pdf>, 17 August 2017.
- Nietzsche, Friedrich (1976): *The Portable Nietzsche*. Edited and translated by Walter Kaufmann. London: Penguin.
- Novalis (1997): *Philosophical Writings*. Translated and edited by Margaret Mahony Stoljar. Albany: State University of New York Press.
- Pessoa, Fernando (1966): *Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação*. Edited by Jacinto de Prado Coelho and Georg Rudolf Lind. Lisbon: Ática.
- Pessoa, Fernando (1993): *Pessoa Inédito*. Coord. Teresa Rita Lopes. Lisbon: Livros Horizonte.
- Pessoa, Fernando (1998): *Fernando Pessoa & Co.: Selected Poems*. Edited and translated by Richard Zenith. New York: Grove Books.
- Pessoa, Fernando (2001): *Selected Writings*. Selected, introduced and translated by Richard Zenith. New York: Grove Books.
- Pessoa, Fernando (2006a): *Fernando Pessoa. A Little Larger than the Entire Universe*. Edited and translated by Richard Zenith. London: Penguin.
- Pessoa, Fernando (2006b): *Escritos sobre Génio e Loucura*. Edited by Jerónimo Pizarro. In: *Edição Crítica de Fernando Pessoa*. Vol. 7. Lisbon: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Pessoa, Fernando (2012): *Teoria da Heteronímia*. Edited by Fernando Cabral Martins and Richard Zenith. Lisbon: Assírio & Alvim.
- Pessoa, Fernando (2014): *Álvaro de Campos: Obra Completa*. Edited by Jerónimo Pizarro and Antonio Cardiello (in collaboration with Jorge Uribe). Lisbon: tinta da china.
- Pessoa, Fernando (2015): *The Book of Disquiet*. Edited and translated by Richard Zenith. London: Penguin.
- Robinson, Tim (2011): *Connemara: The Last Pool of Darkness*. London: Penguin.
- Valente, Joseph (1987): “Beyond Truth and Freedom: The New Faith of Joyce and Nietzsche.” In: *James Joyce Quarterly* 25(1), Twenty-Fifth Anniversary Issue (Fall), pp. 87–103.
- Whitman, Walt (2004): *The Complete Poems*. London: Penguin.
- Woolf, Virginia (1982): *A Writer's Diary*. New York: A Harvest Book, Harcourt.
- Zenith, Richard (2016): “Uma leitura nietzschiana de Pessoa e os heterónimos.” In: *Nietzsche e Pessoa*. Edited by Bartholomew Ryan, Marta Faustino and Antonio Cardiello. Lisbon: tinta da china.



# Index of Subjects

- Abstraction(s): 54–56, 71, 271  
Accelerationism: 8, 11, 13  
Ancestors: 33, 34  
Anthropological: 150, 151, 159, 247, 249, 251, 252, 254, 255  
Anthropology: 145, 149, 245, 247, 250–252, 254, 255, 266  
Antichrist: 3, 8, 11–16, 247, 305, 306, 308, 338, 363, 365, 371, 373  
Anti-Semitic, Anti-Semitism: 101, 103, 138  
Antiquity: xxiii, 12, 19, 70, 94–96  
*Arthaśāstra*: 339  
Ascetic ideal(s): 57, 104, 107, 108–113, 115, 203, 215, 217, 339  
Ascetic-priest(s): 107, 121, 122, 124, 208, 214, 220  
Asceticism: 56, 59, 108, 115, 171  
Asia, Asian: xxiii, 6, 227, 228, 301, 335, 336, 337, 349  
Attempt [Versuch]: 5, 39, 50, 58, 61, 62, 89, 96, 97, 101, 110, 140, 151, 187, 191, 254, 279–333, 336, 338, 340, 342, 343, 364, 368, 373  
Authentic, Authenticity: 57, 90, 177, 179, 212, 216  
  
Beauty: 20, 35, 111, 112, 114, 115, 123  
Becoming: xxii, 6, 26, 32, 54, 58, 62, 71, 97, 109, 112, 114, 132, 203, 204, 206, 208–210, 213, 218, 221, 334, 342  
Beyond Good and Evil: xxi, xxii, 87, 88, 93, 115, 118, 126, 167, 174, 176, 186, 334, 344, 370,  
*Bildung*: 78, 153, 157, 208, 209, 219, 228, 263, 317, 351, 370  
Buddhism: 230, 337, 339, 352, 353  
  
Capitalism: 24, 37, 66, 131  
*Chaosmos*: 362, 372, 373–375  
Christianity: 4, 6, 12, 14, 15, 30, 35, 36, 62, 66, 70, 71, 72, 83, 84, 108, 109, 173, 190, 326, 228, 241, 247, 255, 263, 265, 298, 301, 307, 314, 315, 319, 323, 325, 329, 337, 338, 350, 356, 358, 364, 367  
*Chronos*: 6–8, 14, 15  
Climate: 5, 16, 107, 133, 167, 172, 175  
Communitarian: 171, 176, 205  
Comparative philosophy: 336, 339, 340  
Contract: 29, 51–53, 55, 56–58, 173  
Conscience, bad: 31, 36, 123, 124, 176, 214, 217  
Contradiction(s): 65, 97, 98, 99, 120, 123–125, 167, 187, 365, 374, 375  
Confucius/Confucian/Confucianism: 336, 337, 339, 341  
Cosmopolitan(ism): xxiv, xxviii, 11, 103, 135, 168, 170, 171, 175, 177–180, 200, 201, 210, 214, 361, 362, 364–370, 371–373, 376  
Culture: xxi, xxiii, xxiv–xxvii, 4, 6, 9, 14, 24, 28, 36, 61, 62–65, 68–70, 91, 94, 97, 98–100, 102–104, 113–115, 129, 130, 133, 136, 141, 167–169, 172–174, 177–180, 183–187, 189, 191, 192, 195–197, 199, 201, 202, 204, 206, 209–212, 214, 216, 218, 220, 221, 233, 262, 335, 337, 365, 367, 368, 371; see also *Bildung*  
*Daodejing*: 341  
Daybreak: 209, 344  
Death penalty: 30  
Debt(or): xxix, 9, 11, 15, 19, 24, 26–30, 33–36, 38, 43–45, 92, 123  
Decadence/décadence: xxviii–xxx, 19, 50, 58, 69, 87, 99, 174, 199, 202, 204, 206–208, 215, 217–219, 259, 314, 315  
Democracy: 39, 50, 51, 53, 56–59, 78, 99, 134–136, 149, 154–156, 162, 163, 185, 188–190, 366  
Democratization: xxiv, 39, 57, 78, 79, 80, 82, 83, 150, 155, 185, 188, 204, 212

- Dionysian/Dionysian pessimism: xxiii, 23, 24, 64–66, 69, 114, 201, 213, 219, 221, 334, 375
- Disintegration: 67, 88, 362, 363, 372, 376
- Earth: xxiv, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 12, 15, 28, 30, 33, 35, 66, 94, 97, 108, 184, 200, 206, 207, 213, 217, 218, 219, 334, 336,
- Economics: 13, 24, 27, 29, 30, 36–44, 66, 140, 206, 207, 217, 218, 221
- Education(al): 49, 71, 130, 133, 134, 138, 139, 185, 209, 369
- Elites: 130, 134–136
- Elitism: 178
- Enlightenment: 50, 55, 61, 62, 71, 107, 110, 114, 115, 132, 340
- Erlöser*: 305, 306, 308
- Error: 49, 55, 110, 134, 175, 364, 367
- Euro crisis: 43
- Europe(an), idea of: 129, 135, 204, 205, 212
- European civilization: 88, 91, 96, 129, 131, 132, 134, 138, 139
- Europeanism: 97, 169, 179, 180
- Europeans/Europeanism, good: xxviii, 83, 85, 200–205, 207, 208, 210, 211, 213–215, 217, 219, 221 234, 235, 236, 288, 308, 318, 349, 353, 355–357
- European Jew(ry): 97, 99, 100, 101, 103
- Evolution: 91, 164, 185, 215, 365
- Experiment/experimental: 57, 58, 89, 90, 95, 135, 333, 334, 336, 343, 351, 354
- Fantasy: 55, 366
- Fatherland: 10, 178, 203, 204, 207
- Fatherlandish(ness): 88, 89, 91, 99, 189
- Force: 13, 29, 41, 52, 53, 57, 58, 63, 70, 71, 108, 110, 117, 118, 123, 124, 126, 130, 184, 188, 192, 206, 207
- Forgetting: 54, 134, 136–140
- Free spirit(s): xxi, xxiv, 168, 177, 178, 200, 202, 208, 210, 213, 214, 219, 221, 361
- Future: xxi, xxii, 5, 6, 9, 10, 11, 14, 15, 25, 33, 51, 57, 58, 62, 68, 89, 90, 92–100, 102, 103, 105, 107, 109, 116, 132, 135, 136, 137, 139, 171, 172, 183, 186–188, 195, 196, 199, 200, 203, 205, 207, 209, 211, 212, 214, 216, 218–221, 333, 334, 343, 363, 364, 366, 371, 373, 374, 375
- Game theory: 39, 40, 43
- Gay Science, The: 22, 26, 57, 94, 344, 363, 369
- Genealogy: 31, 129, 173
- German: 80, 142, 143, 144, 146, 147, 188, 235, 242, 245, 249, 250, 253, 254, 263, 264, 283, 295, 297, 325
- Germany: 2, 75, 143–147, 186, 230, 290, 297, 325, 326, 355
- Gnostic(ism): 14
- God; death of: xxiv, 109, 337, 343,
- Greeks: xxii, xxvii, xxix, 7, 19, 22, 23, 27, 35, 36, 44, 45, 61–65, 68, 69, 70, 71, 96, 111, 113, 114, 191, 192, 334
- Greek debt crisis: 24, 43–45
- Greek thought: 341
- Guilt [*Schuld*]: xxix, 27–30, 33–36, 44, 122, 123, 136, 176, 319,
- Ḥayy Ibn Yaqzān*
- Heimat*: 143, 233, 238, 243
- Heimatlos*: 100, 242, 307, 308
- Heritage: xxv, 61, 98, 114, 133, 134, 136, 139, 199, 341,
- Health: 4, 23, 26, 68, 72, 87, 177, 200, 202, 207, 218, 334
- Herd: 8, 10, 52, 67, 94, 118, 122, 170, 175, 177, 179, 189, 190, 206, 207, 213, 214, 216
- Hermeneutic(s): 335, 336, 339
- Hindu: 230, 336,
- Hinduism: 337, 339
- Historiography: 138, 139
- Homelessness: 100; see also *Heimatlos*
- Human, All Too Human: 3, 25, 26, 28, 55, 183, 186, 196, 371
- Humanität*: 284, 289, 291, 292
- Identity: 63, 69, 77, 80, 83–86, 102, 129, 130, 131, 133–140, 197, 202, 216, 254, 340
- Individual/s: xxi, xxiv, 7, 8, 11, 25, 30, 31, 35, 37, 52, 53, 56, 58, 61, 62, 63, 71, 82, 83, 88, 89, 114, 133, 135, 137, 138,

- 142, 143, 145, 147, 154, 158, 160, 162, 167–172, 174–180, 183, 184, 200–202, 204, 206, 207, 211, 213–216, 218, 220, 221, 233, 284–286, 288, 289, 291, 292, 371
- Individualism: 168, 216, 371
- Interculturalism: xxvii, xxviii, 210, 245, 247
- Islam: 12, 229, 315, 317, 318, 319, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329,
- Islamic: xxix, xxx, 325, 336, 337, 339–344, 337–339, 344
- Islamicate: 344
- Japan: 336, 350–354, 356, 358
- Jew (and related entries: Jews, Jewish, Jewishness, Jewry, etc.): 9, 14, 92, 97–105, 137, 138, 150, 209, 241, 283, 295, 355, 365
- Kairos*: 6, 7, 10, 14, 15, 93
- Last Man, the: 5, 6, 55, 216, 217
- Laughter: 111, 116, 363
- Liberalism: 50, 51, 52, 54–57, 59, 131, 186
- Lie(s): 52, 55, 57, 58, 59, 110, 108, 363
- Mass, masses: 3, 8–10, 22, 52, 93, 158, 162, 175, 204, 215, 216, 220, 270, 362
- Memory: 8, 44, 45, 131, 133–135, 138–139
- Metaphor, metaphoric: 5, 43, 55, 71, 135, 150, 153, 161, 249, 316
- Metonymy: 55
- Monument/Monumental History: 131, 133, 136,
- Modern Science: 107, 109, 110, 112, 114,
- Modernity: xxv, 5, 12, 20, 21, 55, 65, 91, 94, 96, 171, 174, 197, 208, 217, 220, 333, 338, 361,
- Money: 25, 26, 37, 38, 43, 44, 62
- Morality: xxvi, 8, 11, 41, 52, 67, 70, 92, 93, 108, 110, 117, 118, 120, 121, 123, 126, 137, 173, 176, 177, 189–191, 193, 194, 201–203, 206, 211, 214, 216, 219, 334
- Morality, master: 41, 190
- Multiplicity (multiplicities): 9, 71, 169, 174, 177, 195, 203, 207, 214, 335, 364, 369, 372–375
- Multitude: 3, 8–10, 93, 213, 220, 338, 344, 374
- Music: xxxiii, 34, 72, 88, 90, 92, 186–188, 192, 195–197, 367–368
- Muslim(s): 319, 323, 333
- Nationalism: xxi, xxiv, 7, 9, 69, 75–79, 80, 82, 85, 87, 90, 91, 97, 99, 100, 103, 104, 125, 130, 144, 145, 167–171, 179, 183, 186–189, 195, 196, 199, 202, 203, 207, 208, 211, 212, 217, 231, 235, 264, 283, 284, 354, 355, 356, 358, 362, 363, 366–369, 372, 376
- New Economic Criticism: 36, 38
- Nihilism: xxiv, 32, 33, 51, 55, 56, 79, 108, 136, 170, 171, 174, 199, 200, 202, 203, 205, 208, 210, 218, 219, 221, 230, 239, 297, 300, 301, 304, 309, 316, 349, 352–354, 361, 362, 365, 372, 376
- Noble(s): 8, 35, 58, 93, 95, 96, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 126, 170, 173, 180, 193, 194, 203, 205, 207, 208, 219, 343
- Nomadic: xxi, 9, 333, 362, 364, 366, 369, 370, 372
- On the Genealogy of Morality: 117, 118, 120, 121, 123
- Orient; oriental: xxvi, xxviii, 69, 334, 335
- Orientalism: 101, 335, 337
- Overhuman: see *Übermensch*
- Passion(s): 261, 264, 267, 270, 271, 273–275, 279
- Philosophers, of the future: 171, 172, 200, 206
- Philosopher(s), priestly: 216, 218
- Philosopher(s), Islamic: 340, 341, 344
- Physiological: 117, 120, 207, 215
- Platonism: 49, 50, 54, 57
- Pluralism: 132, 133, 175, 193
- Plurality: 12, 133, 171, 178, 192–195, 197, 361, 362, 372–374, 376
- Politics, great [Grosspolitik]: 3, 4, 16, 53, 59, 93, 188, 200, 213, 215, 216, 220
- Politics, petty [Kleinpolitik]: 53, 69, 90, 179, 204, 213, 217

- Progress: 4, 5, 13, 52, 90, 104, 119, 130, 132, 137, 168, 178, 187, 190, 207, 375
- Reason: 21, 40, 41, 49, 54, 55, 63, 70, 112, 115, 117, 118, 187, 201, 214, 220, 221
- Ressentiment*: 31, 102, 117–126, 170, 208, 212, 218, 220, 253, 299–301, 303, 306, 310
- Revenge: 30, 31, 36, 118, 119, 120, 122
- Revolution(ary): 26, 37, 129–132, 144, 155, 156, 162, 205, 218, 363, 367, 376
- Rhetoric(al): xxv, 40, 41, 49, 55, 56, 57, 58, 59, 72, 98, 101, 168, 208
- Romantic(ism): 21, 90, 91, 137, 188, 195, 202, 207
- Ruling caste: 130, 136
- Self: 29, 37, 56, 123, 124, 171, 180, 181, 240, 342, 361, 363, 371–374
- affirming/affirmation: 117–118, 124, 220, 286
  - conscious: 56, 57, 92, 93
  - cultivation: 341–343
  - denial: 123, 124, 171, 300
  - legislator/legislation: 177, 207
  - mastery: 56, 57, 66, 218,
  - overcoming/Selbstüberwindung: 30, 56, 58, 76, 90, 91, 102, 110–112, 137, 200, 203, 210, 211, 215, 219, 276, 277, 288, 292, 308, 359
  - preservation: 51, 52, 56, 67, 118
  - regard(ing): 117, 122–124, 126
  - understanding: 53, 89, 339
- Social contract/contract theory: 51, 53, 56–58
- Society: 30, 52, 76, 78, 141, 143, 145, 149–155, 158, 160–162, 164, 233, 234, 259
- Soul: xxiii, 23, 29, 36, 38, 58, 67, 69, 71, 88, 90, 102, 103, 111, 113, 115, 126, 193, 194, 202–206, 210, 213, 218, 334, 339, 364, 372,
- Sublime Ones: 110–116
- Suffering: 10, 28, 40–42, 44, 45, 55, 56, 66, 108, 113, 120–123, 203–206, 212, 213, 216, 217, 220, 365
- Supra-European [über-Europäisch]: xxii, 225, 233, 235–238, 241–243, 245, 246, 248, 251, 252, 255, 284, 288, 355,
- Theory: 4, 11, 12, 14, 28, 39–41, 43, 49–53, 56, 58, 59, 178, 185, 197
- Topography: 167, 172, 173, 175, 180
- Transgression: 167, 168, 171, 172, 175, 176, 179
- Truth: 49, 52–55, 57, 59, 65, 70, 87, 89, 92, 107–115, 136, 137, 174, 178, 191–193, 201, 219, 220, 342, 375
- Twilight of the Idols: 23, 40, 49, 58, 193, 364
- Übermensch*: xxii, 42, 71, 147, 200, 267, 297, 298, 308, 310, 355, 362, 366, 371
- Untimely Meditations: 25, 39, 167
- Value(s): xxiv, 29, 37, 38, 50, 53, 90, 109, 110, 114, 117, 119–121, 126, 130, 132–134, 174, 177, 189, 190, 199–204, 206–208, 210–215, 217–219, 221, 333, 343, 362, 367, 371, 374, 376
- Void: 372, 375
- Will to power [Wille zur Macht]: 29, 32, 41, 63, 64, 69, 135, 169, 201, 202, 203, 219, 276, 362, 363, 365
- Will to truth [Wille zur Wahrheit]: 54, 92, 107–110, 112, 115, 201, 219, 220, 301, 350, 356, 357
- World: 3–6, 9, 12–15, 21–23, 25, 27, 28, 32, 39–41, 49, 50, 52–58, 63, 64, 68–72, 85, 91, 108–112, 115, 120, 126, 133, 156, 167, 176, 184, 194, 196, 200–203, 206, 210–213, 216, 219, 220, 226–228, 237–238, 243, 246, 248, 251, 252, 265, 270, 271, 276–278, 287, 313, 324, 328, 334, 339–343, 356, 362–364, 365–367, 369, 371, 372, 374, 375
- Wounds/wounded: 120, 125, 126

# Index of Names

An-Nafzāwī: 321, 322, 329  
Augustinus: 324, 325, 329, 330

Badiou, Alain: 5, 7, 361, 376  
Burckhardt, Jacob: 155, 184, 185, 198, 371,  
376

Campbell, Joseph: 369, 376

Deane, Seamus: 364  
Deussen, Paul: 334, 341  
Dōgen: 341  
Dostojewski, Fjodor M.: 298–300, 304–306,  
308, 310, 311  
Dühring, Eugen: xxix, 31, 259–262, 266–  
282

Eco, Umberto: 369, 376  
Eiser, Otto: 339  
Eliot, T.S.: 363, 364  
Ellmann, Richard: 364, 373, 376

al-Farābī: 340–341, 344, 346  
Feuerbach, Ludwig: xxix, 259–268, 271–  
276, 278–282

Gersdorff, Carl von: 262–263, 333  
al-Ghazālī: 322, 340

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: xxviii–xxix,  
3–6, 12, 13, 16, 37, 63, 96, 106, 178,  
187, 194, 238, 245, 249–252, 254–257,  
260, 263, 271, 282, 289, 293, 294  
Herzen, Alexander: 262–266, 281–282  
Hobbes, Thomas: 12, 41, 51, 59, 340  
Hobsbawn, Eric: 362  
Homer: 36–37, 46, 47, 57, 176, 185, 192,  
194, 197, 248, 315, 364

Ibn Bājja: 340, 344, 346

Ibn Sīnā: 340  
Ibn Ṭufayl: 340, 342, 344, 346

Joyce, James: xxx, 361–377

Kant, Immanuel: xxiv, xxviii, 37, 41, 111, 112,  
152, 164, 202, 238, 245, 249–252,  
254–256, 292, 303, 311, 340, 349–350  
Kiberd, Declan: 363, 372, 373, 376  
Kierkegaard, Søren: 362, 364, 377  
al-Kindī: 340–342, 345–346  
Köckert, Marie: 313, 335  
Köselitz, Heinrich (Peter Gast): 79, 143, 144,  
299, 314, 315, 333

Laozi: 341  
Leibniz: 238, 248, 252, 329, 340  
Lippert, Julius: 337  
Locke, John: 340  
Löwith, Karl: 15, 16, 281, 282, 356, 358

Manu: 338, 345  
McKenna, Terrence: 373, 377  
Muhammad: 229, 326, 329, 338, 343

Nāgārjuna: 341, 350  
Novalis: 145, 147–148, 370, 377

Palgrave, William Gifford: 47–48, 327, 337  
Pessoa, Ferdinand: xxx, 146–148, 361–377  
Plato: xxv, 7–8, 37–38, 40, 47, 49–50, 54,  
57, 70–71, 73, 185, 191–192, 195–198,  
246, 248, 303, 323, 324, 342–346,  
348–349, 361, 365

Wagner, Richard: 5–6, 8, 68–69, 72–73,  
90–92, 96, 105, 152, 156–157, 166,  
187–188, 194–197, 200, 213, 222, 235,  
243, 252, 266, 281, 321, 331, 367–368  
al-Rāzī: 340–342, 344, 346  
Robinson, Tim: 364, 377



Rousseau: 371, 152, 188, 218, 340

Ibn Rushd: 340, 344

Said, Edward: 244, 325, 326, 330, 335, 337,  
347

Scheler, Max: xxix, 245, 253–257

Schiller, Friedrich: 31, 65, 153, 165, 243, 362

Schopenhauer, Arthur: xix, 4–5, 89, 98, 99,  
113, 164, 166, 170, 195, 200, 213, 230,  
238, 264, 249, 303, 334, 362

Shelley, Percy: 366

Spinoza: 28, 33, 340

Turgenev, Iwan: 296

Weber, Max: 362

Wellhausen, Julius: 249, 257, 326, 337–338,  
348

Zhuangzi: 341

Zweig, Stefan: xxvii, 141, 145–146, 148