Nietzsche-Kommentar
Band 5/2

Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken

Herausgegeben von der
Heidelberger Akademie der Wissenschaften

Band 5/2

Andreas Urs Sommer

Kommentar zu Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*

DE GRUYTER

Dieser Band wurde im Rahmen der gemeinsamen Forschungsförderung von Bund und Ländern im Akademienprogramm mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung und des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Baden-Württemberg erarbeitet.





ISBN 978-3-11-029308-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-029337-1
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-038892-3

Library of Congress Control Number: 2019946860

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

© 2019 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Meta Systems Publishing & Printservices GmbH, Wustermark
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort zu NK 5/2 —— VII

Hinweise zur Benutzung —— XI

Siglenverzeichnis —— XIII

Editorische Zeichen —— XVII

Zur Genealogie der Moral

I Überblickskommentar —— 3
1 Textentstehung und Druckgeschichte —— **3**
2 N.s werkspezifische Äußerungen —— **9**
3 Quellen —— **16**
4 Konzeption und Struktur —— **18**
5 Inhaltsübersicht —— **23**
6 Stellenwert von *Zur Genealogie der Moral* in N.s Schaffen —— **32**
7 Zur Wirkungsgeschichte —— **34**

II Stellenkommentar —— 45
Der Titel —— **45**
Vorrede. —— **53**
Erste Abhandlung: „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“. —— **88**
Zweite Abhandlung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes. —— **222**
Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale? —— **396**

Literaturverzeichnis —— 603

Sach- und Begriffsregister —— 687

Personenregister —— 709

Vorwort zu NK 5/2

„Ich sehe Niemanden, der eine Kritik der moralischen Werthurtheile gewagt hätte; ich vermisse hierfür selbst die Versuche der wissenschaftlichen Neugierde, der verwöhnten versucherischen Psychologen- und Historiker-Einbildungskraft, welche leicht ein Problem vorwegnimmt und im Fluge erhascht, ohne recht zu wissen, was da erhascht ist. [...] — Niemand also hat bisher den Werth jener berühmtesten aller Medizinen, genannt Moral, geprüft: wozu zuallererst gehört, dass man ihn einmal — in Frage stellt." (FW 345, KSA 3, 578, 13–579, 26) Dieser Wegleitung aus dem fünften, 1887 erschienenen Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW) folgt die im selben Jahr entstandene „Streitschrift" *Zur Genealogie der Moral* (GM), die gemäß einem Hinweis auf der Titelrückseite „[d]em letztveröffentlichten ‚Jenseits von Gut und Böse' zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben" (Nietzsche 1887a, [II]) werden sollte. Man hat GM in den letzten Jahrzehnten freilich sehr oft nicht als Ergänzungs- und Verdeutlichungswerk, sondern als (ein) Hauptwerk verstehen wollen – wahrscheinlich auch deshalb, weil Nietzsche darin einer Argumentations- und Verfahrensweise nahezukommen scheint, die wie ‚Wissenschaft' aussieht und daher wissenschaftlich ‚anschlussfähig' anmutet. Bei genauerem Hinsehen ist es um die ‚Wissenschaftlichkeit' von GM in vielerlei Hinsicht problematisch bestellt – was allerdings ihrem philosophisch-literarischen Wert keinen Abbruch tut; eher ist das Gegenteil der Fall.

Die Problematik lässt sich exemplarisch an Nietzsches Umgang mit seinen Quellen verdeutlichen, bei denen es sich großteils um zeitgenössische Forschungsliteratur aus allen möglichen Disziplinen handelt, die er freilich in den seltensten Fällen nachweist. Stattdessen verwertet er sie einerseits als Materialhalden für Autoritätszitate aus Antike, Mittelalter und Neuzeit. Andererseits benutzt er Thesen und Ideen aus dieser Forschungsliteratur und prägt sie zu eigenen Zwecken um. Der Verfasser von GM verschleiert, ja vernichtet systematisch die Kontexte, aus denen heraus er denkt und schreibt. Der Kommentar hingegen versucht, diese Kontexte zu restituieren und Nietzsches Gedanken im Kontext zu verstehen – ohne damit ihre Originalität zu schmälern, die sich erst wirklich vor dem Hintergrund der Kontexte ermessen lässt.

Nietzsches Strategien der Verschleierung verdienten es, einmal eingehend typologisiert zu werden, ebenso wie seine Strategien der Hengstbissigkeit: Gerade in GM lassen sich zahlreiche Versuche nachweisen, diejenigen intellektuellen Akteure aus der Publikumsgunst wegzubeißen, die ihm eigentlich besonders nahe sein müssten, während er von ihnen fundamental geschieden zu sein vorgibt (zu den terroristischen Schreibpraktiken literarischer Avantgarden siehe Paulhan 1973).

https://doi.org/10.1515/9783110293371-202

Prinzipielles zum Forschungsunternehmen *Nietzsche-Kommentar* kann der allgemeinen Einleitung im ersten Band (NK 1/1, S. VII–X) entnommen werden. Eine wichtige Rolle während der Genese des vorliegenden Kommentars spielte die Zusammenarbeit mit Paolo D'Iorio und mit dem von ihm geleiteten *Institut des textes et manuscrits modernes* (CRNS, Paris) sowie mit dem von Ralf Eichberg geleiteten *Nietzsche-Dokumentationszentrum* (Naumburg). Für einzelne Hinweise und Hilfestellungen danke ich Francisco Arenas-Dolz (Valencia), Raivis Bicevskis (Riga), Guillaume Broillet (Genf). Ken Gemes (London), Volker Gerhardt (Berlin), Helmut Heit (Berlin), Dominic Kaegi (Heidelberg), Robert Krause (Freiburg), Heinrich Meier (München), Enrico Müller (Leipzig), Peter Philipp Riedl (Freiburg), Beat Röllin (Basel), Enno Rudolph (Heidelberg), Rachele Salerno (Paris), Sabine Scharff (München), Jochen Schmidt (Bad Salzschlirf), Marcus Stauber (Ludwigsburg), Tom Stern (London), Magnus Striet (Freiburg), Hubert Treiber (Hannover), Gabriel Valladão Silva (Berlin), Vivetta Vivarelli (Florenz), Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff (Weimar), Markus Winkler (Genf), Patrick Wotling (Paris/Reims) und Rüdiger Zill (Berlin). Die kritisch begleitende Kommission der Heidelberger Akademie unter der Leitung von Gerd Theißen (Heidelberg) hat wichtige Anregungen gegeben. Herr Theißen und Otfried Höffe (Tübingen) haben das Manuskript aufmerksam gelesen; ihre wichtigen Änderungsvorschläge habe ich gerne aufgenommen. Einmal mehr war auf die Geschäftsstelle der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Verlass, namentlich auf die Wissenschaftliche Koordinatorin Dieta Svoboda-Baas und auf den Geschäftsführer Schallum Werner, die die Kommentararbeit mit großem Engagement unterstützen. Die Zusammenarbeit innerhalb der Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar hat sich längst erfolgreich etabliert: Meine Kollegen Katharina Grätz und Sebastian Kaufmann haben das Manuskript jeweils einer grundlegenden kritischen Durchsicht unterzogen, ohne die es nie publikationsfähige Gestalt angenommen hätte. Als Forschungsassistenten waren Louisa Estadieu, Leon Hartmann, Armin Thomas Müller und Milan Wenner intensiv an der Revisionsarbeit beteiligt; Herr Hartmann hat insbesondere für die Transkription der Zitate nach KGW IX gesorgt, während Frau Estadieu sich um die Übersetzungen aus dem Französischen gekümmert und Herr Wenner das Manuskript einer gründlichen Korrektur unterzogen hat. Herr Müller hat sich in souveräner Weise aller organisatorischen Belange des Nietzsche-Kommentars angenommen.

Allen Genannten und einigen Ungenannten danke ich sehr – ebenso wie dem Deutschen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg im Breisgau, das die Forschungsstelle Nietzsche-Kommentar von Beginn an mit Räumlichkeiten und Ressourcen ausgestattet hat. Die konzentrierte und zügige Fertigstellung des vorliegenden Kommentarbandes war schließlich nur möglich

durch die überaus großzügige Förderung der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, deren Fellow ich während des akademischen Jahres 2017/18 in München sein durfte. Der Carl Friedrich von Siemens Stiftung bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Andreas Urs Sommer Freiburg im Breisgau, im Februar 2019

Hinweise zur Benutzung

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

Querverweise auf Lemmata innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK (für Nietzsche-Kommentar) ohne Bandangabe mit Seiten- und Zeilenangaben nach dem jeweiligen KSA-Band angezeigt (z. B. innerhalb des Kommentars zu JGB: NK 15, 4–7). Den Querverweisen auf Lemmata in anderen Kommentaren ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben (z. B.: NK KSA 6, 339, 9–21). Wird hingegen auf eine Textpassage statt auf ein einzelnes Lemma in einem anderen Kommentarband verwiesen, werden die Band- und Teilbandnummer sowie – mit „S." verdeutlicht – die Seitenzahlen innerhalb dieses Bandes angegeben (z. B. NK 6/1, S. 275–280).

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

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

https://doi.org/10.1515/9783110293371-203

Siglenverzeichnis

AA	Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.
AC	Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 165–254.
BAW	Nietzsche, Friedrich: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, 5 Bde. [Jugendschriften 1854–1869], München 1933–1940.
BN	[Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942.
BNO	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel mit Franz Overbeck, hg. von Richard Oehler und Carl Albrecht Bernoulli, Leipzig 1916.
CBT	Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten. Im Auftrag der Stiftung Weimarer Klassik zusammengestellt von Raymond J. Benders und Stephan Oettermann unter Mitarbeit von Hauke Reich und Sibylle Spiegel, München/Wien 2000.
CV	Nietzsche, Friedrich: Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, in: KSA 1, S. 753–792.
DD	Nietzsche, Friedrich: Dionysos-Dithyramben [1888], in: KSA 6, S. 375–411.
DFGA	Nietzsche, Friedrich: Digitale Faksimile Gesamtausgabe nach den Originalmanuskripten und Originaldrucken der Bestände der Klassik Stiftung Weimar, hg. von Paolo D'Iorio, unter http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA.
DW	Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung, in: KSA 1, S. 551–577.
EH	Nietzsche, Friedrich: Ecce homo. Wie man wird, was man ist [1888], in: KSA 6, S. 255–374.
FGrHist	Die Fragmente der griechischen Historiker, begründet von Felix Jacoby, Berlin/Leiden 1923 ff.
FW	Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft („la gaya scienza") [1882/87], in: KSA 3, S. 343–651.
GD	Nietzsche, Friedrich: Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt [1888], in: KSA 6, S. 55–161.
GM	Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift [1887], in: KSA 5, S. 245–412.
GMD	Nietzsche, Friedrich: Das griechische Musikdrama, in: KSA 1, S. 515–532.
GoA	Nietzsche's Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. [Großoktav-Ausgabe].

https://doi.org/10.1515/9783110293371-204

GoAK	Nietzsche's Werke [Großoktav-Ausgabe, soweit von Fritz Koegel ediert], Leipzig 1894–1897.
GSA	Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar.
GT	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik [1872], in: KSA 1, S. 9–156.
GTG	Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, in: KSA 1, S. 579–599.
GWC	Nietzsche, Friedrich: Gesetz wider das Christenthum [1888], in: KSA 6, S. 254 [angehängt an AC].
HkP	Nietzsche, Friedrich: Homer und die klassische Philologie. Ein Vortrag [1869], in: KGW II 1, S. 247–269.
IM	Nietzsche, Friedrich: Idyllen aus Messina [1882], in: KSA 3, S. 333–342.
JGB	Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft [1886], in: KSA 5, S. 9–243.
KGB	Nietzsche, Friedrich: Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1975 ff.
KGW	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967 ff.
KGW IX	Nietzsche, Friedrich: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Neunte Abteilung. Der handschriftliche Nachlaß ab Frühjahr 1885 in differenzierter Transkription, hg. von Marie-Luise Haase, Michael Kohlenbach und Martin Stingelin, Berlin/New York 2001 ff.
Kr I-IV	Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin/New York 1998–2006.
KSA	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 3. Auflage, München/Berlin/New York 1999.
KSA 14	Colli, Giorgio/Montinari, Mazzino: Friedrich Nietzsche. Kommentar zu den Bänden 1–13 [der KSA].
KSB	Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München/Berlin/New York 2003.
MA I-II	Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister [1878/86] = KSA 2.

M	Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile [1881], in: KSA 3, S. 9–331.
MD	Nietzsche, Friedrich: Mahnruf an die Deutschen, in: KSA 1, S. 891–897.
Mp …	Mappensignaturen in N.s Nachlass (Goethe-Schiller-Archiv, Weimar).
NH	Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000.
NJ	Nietzsche, Friedrich: Ein Neujahrswort an den Herausgeber der Wochenschrift „Im neuen Reich“, in: KSA 1, S. 793–797.
NK	Der vorliegende Nietzsche-Kommentar. Querverweise innerhalb eines Werk-Kommentars werden mit dem Kürzel NK ohne Bandangabe angezeigt. Den Querverweisen auf andere Kommentare ist die jeweilige Bandnummer der KSA beigefügt, dann folgen wie bei den Verweisen innerhalb eines Kommentars die KSA-Seiten- und Zeilenangaben.
NL	Nietzsche, Friedrich: Nachlass, zitiert nach KSA oder KGW.
NLex	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009.
NLex^2	Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011.
NPB	Campioni, Giuliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003.
NW	Nietzsche, Friedrich: Nietzsche contra Wagner. Aktenstücke eines Psychologen [1888], in: KSA 6, S. 413–445.
NWB	Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin/New York 2004 ff.
PHG	Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen [1873], in: KSA 1, S. 799–872.
SA I-IV	Nietzsche, Friedrich: Werke in drei Bänden und 1 Indexband, hg. von Karl Schlechta, München 1954–1965 u. ö. [zitiert nach der Ausgabe München 1999, Indexband: München 1984].
SGT	Nietzsche, Friedrich: Sokrates und die griechische Tragoedie, in: KSA 1, S. 601–640.
ST	Nietzsche, Friedrich: Socrates und die Tragoedie, in: KSA 1, S. 533–549.
TA	Nietzsches Werke. Taschen-Ausgabe, 11 Bde., Leipzig o. J. [1906–1912 u. ö.].

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

Editorische Zeichen

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

https://doi.org/10.1515/9783110293371-205

Zur Genealogie der Moral

I Überblickskommentar

1 Textentstehung und Druckgeschichte

„Die ‚Genealogie', zwischen dem 10. und 30. Juli 1887 beschlossen, durchgeführt und druckfertig an die Leipziger Druckerei geschickt." So resümiert N. die Entstehungsgeschichte seiner „Streitschrift" *Zur Genealogie der Moral* (GM) in seiner biobliographischen Selbstdarstellung, die er dem dänischen Gelehrten Georg Brandes im Brief vom 10. 04. 1888 übermittelte (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1014, S. 287, Z. 43–45). Den Winter 1886/87 hatte N. in Nizza verbracht, von wo aus er im April 1887 nach Cannobio am Lago Maggiore fuhr, um dort die Zweitausgabe der *Fröhlichen Wissenschaft* (FW) mit dem neuen Fünften Buch weiter vorzubereiten. Ende April ging es nach Zürich und dann Anfang Mai nach Chur, wo er die örtliche Bibliothek intensiv in Anspruch nahm. Vom 8. Juni 1887 an hielt sich N. wenige Tage in Lenzerheide auf, wo er die nachmals vieldiskutierte Aufzeichnung „Der europäische Nihilismus" verfasste (KGW IX 3, N VII 3, 13–24 = NL 1887, KSA 12, 5[71], 211–217, vgl. NK 408, 30–409, 2). Bereits am 12. Juni begab er sich nach Sils-Maria, wo er bis September 1887 bleiben und GM niederschreiben sollte. In seinem philosophischen „Wanderradikalismus" (Theißen 1989 prägte den Ausdruck im Blick auf Jesus), der die Selbstentwurzelung in den Rang eines existenziellen und intellektuellen Prinzips erhob, bedurfte N. der Ruhepole: Die Hauptaufenthaltsorte Nizza (Winter) und Sils-Maria (Sommer) konnten ihm diese Ruhe zumindest zeitweise bieten. Ab dem 21. September in Venedig, las N. dort mit Heinrich Köselitz alias Peter Gast die Korrekturbogen des neuen Werkes, so dass das Buch in die Produktion konnte, während N. am 22. Oktober in Nizza eintraf. Dort nahm er in der ersten Novemberhälfte die ersten, in Windeseile von seinem Verleger Constantin Georg Naumann gedruckten Exemplare des neuen Werkes in Empfang und ließ es auch an die Schwester, Freunde, Bekannte und Multiplikatoren verschicken (zur Frage der genauen Datierung vgl. Schaberg 2002, 207).

N.s Angabe im Brief an Brandes, GM binnen 20 Tagen aufgegleist, verfasst und druckfertig gemacht zu haben (vgl. auch N. an Köselitz, 08. 08. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 886, S. 123, Z. 61–66), ist zwar wie alle ähnlichen Verlautbarungen N.s – etwa zu *Also sprach Zarathustra* (Za) – mit Vorsicht zu genießen, denn unverkennbar neigte N. dazu, die eruptive Entstehung seiner Werke herauszustellen und sie zu einer ihn überwältigenden Inspiration zu stilisieren. Indes ist nicht zu übersehen, dass im Unterschied zu anderen Werken, zu denen es vor der eigentlichen Niederschrift umfangreiche Vorarbeiten im Nachlass gibt, diese bei GM weitgehend fehlen oder verloren gegangen sind (vgl. KSA 14, 377). Überliefert ist immerhin das zweiteilige Druckmanuskript von N.s

https://doi.org/10.1515/9783110293371-001

Hand, dessen erster Teil die ersten beiden Abhandlungen umfasst (Goethe- und Schiller-Archiv Weimar, Signatur GSA 71/27,1) und dessen zweiter Teil die Dritte Abhandlung (Signatur GSA 71/27,2) beinhaltet. Das Manuskript enthält Korrekturen – neben solchen von N.s Hand auch solche von Luise Röder-Wiederhold und Köselitz. In NPB 409–425 ist kein (Hand-)Exemplar von GM verzeichnet, das sich in N.s Bibliothek befunden hätte. Jedoch werden in der Anna Amalia Bibliothek Weimar zwei Exemplare von GM verwahrt, deren C-Signatur auf eine Zugehörigkeit zu N.s Bibliotheksbestand verweist. Das eine Exemplar C 4620 ist als Digitalisat online frei verfügbar (https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/!metadata/1390177343/20/-/) und weist keine Lesespuren N.s auf. Auch im Exemplar C 4621 gibt es nach Auskunft des digitalen Kataloges keine Eintragungen N.s.; dieser Band wird derzeit in Weimar allerdings vermisst (Auskunft von Frau Dr. Bettina Werche, Klassik Stiftung Weimar, 12. 12. 2018). Sodann existiert im Bestand der Anna Amalia Bibliothek noch ein unvollständiges Korrekturbogenexemplar C 4616 mit Korrekturen von Köselitz und N., die im Erstdruck korrekt ausgeführt wurden (obwohl in KSA 14, 377 fälschlich behauptet wird, N.s und Köselitz' Korrekturen seien „nicht erhalten"). Auch dieses Korrekturbogenexemplar ist online zugänglich (https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/!metadata/1649471971/38/-/). Rätselhaft ist hingegen der Verbleib eines „Handexemplars", aus dem Montinari in KSA 14, 380 ohne Nennung einer Bibliothekssignatur Korrekturen von N.s Hand mitteilt, die den Drucktext von 1887 verändern (vgl. NK 344, 25 f. u. NK 345, 14–20). Es findet sich laut digitalem Katalog auch nicht in den Nietzsche-Beständen des Goethe- und Schiller-Archivs – es sei denn, es handelt sich um das vermisste Exemplar C 4621.

Schaut man sich die Korrespondenz mit dem Verleger genauer an, stellt man fest, dass der letzte Teil der dritten und bei weitem umfangreichsten Abhandlung erst am 28. 08. 1887 an den Verleger geschickt wurde (vgl. N.s Brief an Naumann von diesem Tag, KSB 8/KGB III 5, Nr. 897, S. 135 f.). Gleichzeitig wurde der *Hymnus an das Leben*, N.s einzige zu Lebzeiten publizierte Komposition für den Druck fertiggestellt (vgl. NK KSA 6, 336, 10–13 u. Schaberg 2002, 192–204). Die ersten Spuren von GM finden sich in N.s Briefen nicht vor Mitte Juli 1887: Am 17. 07. 1887 fragte er bei seinem Basler Freund Franz Overbeck nach einer Stelle aus Tertullian (KSB 8/KGB III 5, Nr. 876, S. 109 f.), die er in GM I 15 verwenden wird (vgl. NK 284, 10–285, 22). Am selben Tag – also offenkundig noch ohne den gewünschten Tertullian – schickte er an Naumann in Leipzig, der 1886 bereits *Jenseits von Gut und Böse* (JGB) für N. gegen Bezahlung verlegt hatte, ein Manuskript mit folgenden Begleitzeilen: „Hier, geehrtester Herr Verleger, ist eine kleine S t r e i t s c h r i f t die in direktem Zusammenhange mit dem voriges Jahr erschienenen ‚Jenseits' steht: schon dem T i t e l

nach. Vielleicht bringt sie das zu wege, die Aufmerksamkeit auf jenes Buch zu lenken: obschon sie gewiß nicht in dieser Absicht entstanden ist. — Meine Bitte ist, den Druck derselben umgehend zu beginnen; Ausstattung, Typen, Papier, Zahl der Exemplare — Alles exakt wie bei ‚Jenseits': so daß diese Abhandlung wirklich als Fortsetzung von jenem ‚Jenseits' auch äußerlich sich ausnimmt." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 877, S. 111, Z. 4–12). Erhalten hat Naumann hier offensichtlich erst das noch unvollständige Manuskript der späteren Ersten Abhandlung – und noch ohne Hinweis darauf, dass bald eine Zweite Abhandlung folgen werde. Offensichtlich sollte Naumann einfach mit dem Satz beginnen, ungeachtet der Frage nach dem Gesamtumfang des Werks. Interessant ist aber vor allem, wie entschieden N. das neue Werk an JGB anzubinden versuchte – ein Motiv, das seine Äußerungen zu GM fortan stetig begleiten sollte (vgl. z. B. N. an Ernst Wilhelm Fritzsch, 20. 08. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 894, S. 132, Z. 34–44). N. scheint eine Fürsorgepflicht seinen eigenen Texten gegenüber empfunden zu haben, zumal sie, wie JGB nach N.s Urteil, keineswegs die gebührende Beachtung und Aufmerksamkeit fanden, von nennenswerten Absatzzahlen ganz zu schweigen.

Die neue „kleine Streitschrift" sollte jedenfalls, wie es gegenüber Köselitz am 18. 07. 1887 heißt, „das Problem meines letzten Buchs, wie mir scheint, recht vor die Augen" bringen: „alle Welt hat sich beklagt, daß man ‚mich nicht verstehe', und die verkauften ca. 100 Exemplare gaben mir's recht handgreiflich zu verstehn, daß man ‚mich nicht verstehe'" (KSB 8/KGB III 5, Nr. 878, S. 112, Z. 26–30). Der Brief stellt weiter die finanzielle Erfolglosigkeit des Schriftstellers N. heraus (der sich seine Publikationstätigkeit nur leisten konnte, weil er aus Basel nach wie vor eine ansehnliche Pension für seine längst aufgegebene Professur erhielt): „Denken Sie, ich habe ca. 500 Thaler Druckkosten in den letzten 3 Jahren gehabt — kein Honorar, wie sich von selbst versteht — und dies in meinem 43ten Jahre, nachdem ich 15 Bücher herausgegeben habe! Mehr noch: nach genauer Revue aller überhaupt in Betracht kommenden Verleger und vielen äußerst peinlichen Verhandlungen ergiebt sich als strenges Faktum, daß kein deutscher Verleger mich will (selbst wenn ich kein Honorar beanspruche) — Vielleicht bringt es diese kleine Streitschrift zu Wege, daß man ein paar Exemplare meiner älteren Schriften kauft" (ebd., S. 113 f., Z. 30–40). 500 Thaler entsprachen 1500 Mark – und ungefähr diese Summe hatte N. für die Drucklegung des nur für Freunde gedachten 4. Teiles von Za, der Neuausgabe von FW (1887) sowie von JGB aufwenden müssen (Schaberg 2002, 208). Dazu sollte dann am 30. 01. 1888 eine Rechnung von Naumann für GM folgen: „Die Herstellungskosten der ‚Genealogie' betragen Mark 580.00; dieselben verhalten sich, wie die Anzahl der Bogen, zu ‚Jenseits von Gut und Böse' circa wie 2 : 3, welches Verhältniß Sie gewiß schon erwartet

haben werden. Portoauslagen trug ich MK 8.75.“ (KGB III 6, Nr. 516, S. 152, Z. 55–59, vgl. die fast identische Rechnungssumme, die N. am 03. 03. 1888 gegenüber Overbeck nennt, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1001, S. 266, Z. 20 f.). Schließlich dürfte N. für den *Hymnus an das Leben* etwa 364 Mark bezahlt haben, so dass, wie N. am 15. 10. 1887 seiner Schwester Elisabeth Förster schrieb, er insgesamt 800 Thaler Druckkosten übernehmen musste (KSB 8/KGB III 5, Nr. 925, S. 167, Z. 65 f.). Das sind 2400 Mark oder 3000 Franken und damit genau die Summe, die N. jährlich aus der Basler Pension empfing (vgl. Schaberg 2002, 210). So schwierig eine Umrechnung in heutige Währung auch ist, dürfte die Kaufkraft einer Mark von 1887 im Jahr 2019 zwischen 11 Euro und 16 Euro liegen (vgl. z. B. https://fredriks.de/hvv/kaufkraft.php, abgerufen am 23. 01. 2019), so dass das von N. für die Buchproduktion aufgewendete Geld heute mehreren zehntausend Euro entsprechen würde. N. ist also für seine philosophische Schriftstellerei ein nicht unerhebliches unternehmerisches Risiko eingegangen – nur etwas abgefedert durch einige Wertschriften, die er noch besaß.

Nachdem N. am 18. 07. 1887 gegenüber Naumann noch Anweisungen zum möglichst großzügigen Satz gegeben hatte – „nicht mehr als 30 Zeilen auf die Seite [...] – noch lieber wäre mir 29“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 879, S. 114, Z. 3–5) – hieß es in einem Telegramm an denselben Adressaten vom 20. 07. 1887: „Bitte Manuscript wieder zurück Zwischenfall“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 880, S. 115, Z. 2). Eine Erklärung dieser Forderung gibt die Postkarte an Köselitz vom 24. 07. 1887, auf der nun auf zum ersten Mal der Titel des werdenden neuen Buches genannt wird: „Eine Andeutung meines letzten Briefs, daß bei Naumann gedruckt werde, war verfrüht; ich habe telegraphisch mir das Manuscript zurück bestellt, nicht aus Unzufriedenheit damit, sondern weil inzwischen das Begonnene weiter gewachsen ist und sobald auch noch kein Ende absehn läßt. Titel und Thema: ‚zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift‘.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 881, S. 115, Z. 9–14) Bereits am 29. 07. 1887 wurde dann der „Zwischenfall“ beseitigt und N. ließ Naumann ein umfangreicheres Manuskript zukommen, das jetzt die ersten beiden Abhandlungen von GM umfasst haben dürfte. „In Betreff der Ausstattung, Papier, Lettern, Zahl der Zeilen usw. bleibt es bei meiner anfänglichen Bestimmung: absolute Gleichheit mit ‚Jens. von G. und Böse.‘ Die beiden Bücher müssen zum Verwechseln ähnlich aussehn.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 882, S. 116, Z. 9–12) Korrekturabzüge sollten Köselitz und er selbst erhalten – was er Köselitz am 08. 08. 1887 unverblümt als weitere, selbstverständlich freiwillige und unentgeltliche Zusatzarbeit in Aussicht stellte (KSB 8/KGB III 5, Nr. 886, S. 123, Z. 58 f.). Aus der Druckerei kamen dann auch bald schon die ersten Bögen zur Durchsicht, für die sich N. am 14. 08. 1887 gegenüber Naumann artig bedankte und den „Rest des Manuscriptes“ in „drei, vier Tagen“ in Aussicht stellte: „die dritte Abhandlung: sie wäre eher fertig ge-

worden, wenn nicht meine Augen protestirt hätten: doch sind ¾ schon abgeschrieben“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 889, S. 127 f., Z. 7–10). Aber die Abgabe sollte sich wie gesagt bis zum 28. 08. 1887 verzögern – es kamen noch „ein Nachtrag zur Vorrede“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 897, S. 136, Z. 12) und schon zehn Tage früher die „Anmerkung“ am Ende der ersten Abhandlung hinzu (N. an Naumann, 18. 08. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 892, S. 130, Z. 9–12). Während die Korrekturarbeiten in vollem Gange waren, benutzte N. jede sich bietende Gelegenheit, um für die baldige Novität zu werben, in der erklärten Absicht, „‚Jenseits‘ von mir aus etwas zu Hülfe zu kommen: und so habe ich ein paar gute Wochen benutzt, um in Gestalt von 3 Abhandlungen das Problem des genannten Buchs noch einmal zu präcisiren“ (N. an Overbeck, 30. 08. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 900, S. 140, Z. 57–60, vgl. N. an Burckhardt, 14. 11. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 952, S. 198, Z. 19–26). Gegenüber Meta von Salis, mit der er in Sils während der Abfassungszeit von GM häufigen Kontakt hatte, gab sich N. in seinem Brief vom 14. 08. 1887 widerwillig auskunftsfreudig und benutzte dabei einen Ausdruck, der die historisch-genealogische Arbeit in GM geradezu konterkariert, weil er teleologische Linearität suggeriert: „Entwicklungsgeschichte“, in distanzierenden Anführungszeichen. „Mein Druck ist beim letzten Drittel angelangt; das Buch wird heißen ‚Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift‘. Damit ist nunmehr alles Wesentliche angedeutet, was zur vorläufigen Orientierung über mich dienen kann: von der Vorrede zur Geburt der Tragödie bis zur Vorrede des letzt genannten Buchs — das giebt eine Art ‚Entwicklungsgeschichte‘. Nichts ist übrigens degoutanter, als sich selbst commentieren zu müssen; aber bei der vollkommnen Aussichtslosigkeit dafür, daß irgend jemand Anders mir dies Geschäft hätte abnehmen können, habe ich die Zähne zusammengebissen und gute Miene, hoffentlich auch ‚gutes Spiel‘ gemacht“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 908, S. 151, Z. 29–39).

Wie von einem treusorgenden Jünger zu erwarten, zeigte sich Köselitz angesichts des ihm auferlegten Korrekturenjochs nicht etwa überfordert oder frustriert, sondern vielmehr begeistert, als er seinen Meister am 13. 09. 1887 wissen ließ: „Mit wahrem Jubel habe ich die letzten Bogen Ihrer Streitschrift gelesen! Welchen ungeheuren Weg haben Sie zurückgelegt! Welche Summe schöpferischen Denkens gehörte dazu, um Ihre grandiosen Absichten so concis und wissenschaftlich plausibel zu formuliren! Man ist in der ‚verkehrten Welt‘, wenn man aus Ihrem Gedankenkreis in die Anschauung unsrer Zeit zurücktritt. Man hat, Sie lesend, an einer Macht des Geistes und der Seele Theil genommen, vor der unzähliges Verehrte blass und kahl und armselig erscheint. Und welche Finessen im Einzelnen! ich bin, da ich Wort für Wort vorwärts drang, oft vor Entzücken aufgesprungen. Und wie viel Güte aus vollem Herzen in dieser ‚Streit‘-schrift! Es ist die Güte und Ruhe des Unbesiegbaren. Ich glaube

kaum, dass sich viele Entgegnungen hervorwagen werden." (KGB III 6, Nr. 474, S. 76 f., Z. 32–45) Das Lob des Adepten nahm N. in seiner Antwort vom 15. 09. 1887 mit sichtlichem Wohlgefallen auf: „daß Sie einen so guten Eindruck von den zwei ersten Abhandlungen haben, macht mich glücklich. Nun kommt noch die dritte: in etwas andrer Tonart, anderem Tempo (mehr ‚Finale' und Rondo), und, vielleicht, noch verwegener concipirt. Das Stärkste aber ist die ‚Vorrede': wenigstens kommt darin das s t a r k e Problem, das mich beschäftigt, zum kürzesten Ausdruck." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 911, S. 154, Z. 4–10) An Köselitz' Lob fand N. so viel Gefallen, dass er es mit seinem Brief vom 17. 09. 1887 an Overbeck weiterreichte (KSB 8/KGB III 5, Nr. 913, S. 158, Z. 35–38) und doch zugleich GM bescheidener zu einer Art Vorübung erklärte: „Mit dieser Schrift (drei Abhandlungen enthaltend) ist übrigens meine vorbereitende Thätigkeit zum Abschluß gelangt: im Grunde gerade s o, wie es im Programm meines Lebens lag, z u r r e c h t e n Z e i t n o c h, trotz der entsetzlichsten Hemmnisse und Gegen-Winde: aber dem Tapferen wird Alles zum Vortheil." (Ebd., S. 157 f., Z. 30–35) In der Zwischenzeit ging das Korrekturlesen voran; gelegentlich wurden gegenüber Naumann scheinbar verlorene Druckbogensendungen angemahnt (15. 10. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 926, S. 168) und ihm Detailkorrekturen auf Postkarten übermittelt. Am 05. 10. 1887 verlangte N. von Naumann noch den Einschub eines neuen, 8. Abschnitts in die Vorrede, widerrief dieses Ansinnen aber gleichentags (vgl. KSB 8/KGB III 5, Nr. 922, S. 163, Z. 2–17 und KSB 8/KGB III 5, Nr. 923, S. 163, 4–6, der schließlich verworfene Abschnitt wird mitgeteilt und diskutiert in NK ÜK GM Vorrede 8).

Als sich das Erscheinen des Werkes abzeichnete, wünschte N. am 03. 11. 1887 vom Verleger 4 Exemplare nach Nizza übersandt zu bekommen (KSB 8/KGB III 5, Nr. 945, S. 185). Am 08. 11. 1887 schlug er ihm einen Buchpreis von 3 Mark vor (am Ende kostete es 3,50 Mark) und den Versand von Rezensionsexemplaren „an so wenig Zeitungen als möglich; dagegen an die philosophischen Fachzeitschriften" (KSB 8/KGB III 5, Nr. 946, S. 186, Z. 6–18). Ganz offensichtlich betrachtete N. sein jüngstes Werk als philosophisch-wissenschaftliche Fachliteratur, was sich etwa auch darin widerspiegelt, dass unter den 27 Adressaten von Freiexemplaren, die N. Naumann im selben Brief zu versenden bittet, neben seiner Schwester, alten Freunden und Bekannten, den Musikern Johannes Brahms und Hans von Bülow, den verehrten Historikern Jacob Burckhardt und Hippolyte Taine unter anderem auch die Philosophen Carl Schaarschmidt, Max Heinze und Wilhelm Wundt sowie die Naturwissenschaftler Hermann von Helmholtz, Carl Vogt, Emil Du Bois-Reymond und Ernst Mach genannt sind (ebd., S. 187 f.). N. wollte mit seiner Schrift offensichtlich auf die maßgebliche akademische Öffentlichkeit wirken und scheint sich insbesondere die Aufmerksamkeit naturwissenschaftlicher Kollegen erhofft zu ha-

ben. An die Schwester in Paraguay, deren antisemitische Ansichten N. ebenso verachtete wie deren Gatten, den Berufsantisemiten Bernhard Förster, schrieb er warnend am 11. 11. 1887: „eben habe ich meinem Verleger den Auftrag ertheilt, ein Exemplar meines letzten Buchs an Dich abgehn zu lassen. Eigentlich hätte ich Dir's gerne erspart: denn es sind Stellen drin, wie im vorletzten, die absolut nicht für Deine gegenwärtigen Ohren taugen. Aber ich möchte schlechterdings verhüten, daß das Buch auf einem andren Wege zu Dir gelangte [...]. — Zuletzt erregt das Buch vielleicht ein zu allgemeines Interesse, als eine Art Kriegserklärung gegen die Moral, als daß fünf, sechs peinlich-persönliche Dinge dagegen in Betracht kämen. Daß sie gesagt werden mußten, hat in dem seinen Grund, daß ich der schändlichen Vermanschung meines Namens und meiner Interessen ein Ende machen will, die sich in den letzten 10 Jahren gebildet hat." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 949, S. 192 f., Z. 3–18) Je nach Adressat stellt N. also die Wirkungsabsicht seines Neulings durchaus verschieden dar.

Mitte November 1887 muss auch N. das Buch physisch in Händen gehalten haben, obwohl der erste sichere Beleg dafür erst seine Postkarte an Naumann vom 25. 11. 1887 ist (KSB 8/KGB III 5, Nr. 959, S. 204, Z. 3 f.). Auf der hinteren Umschlagseite der Erstausgabe wurden N.s frühere Werke samt Erscheinungsjahren aufgeführt. „Seltsamerweise waren zwei der Titel aus den *Unzeitgemässen Betrachtungen* abgeändert worden: Die erste hiess nun *David Strauss und andere Philister* und die zweite *Wir Historiker: Zur Krankheitsgeschichte der modernen Seele*." (Schaberg 2002, 207) Der erhoffte Publikumserfolg blieb freilich auch dieses Mal aus: 600 Exemplare wurden von GM gedruckt; am 30. 01. 1888 vermeldete Naumann zwar, dass insgesamt „190 Exemplare verlangt und versandt worden" seien (KGB III 6, Nr. 516, S. 152, Z. 41), wobei der Verleger gleich erläuterte, dass dies keineswegs schon feste Verkäufe seien, da die Buchhändler und die Kunden die Bücher oft zurückschickten. „Die 11 baar und 2 fest verlangten Exemplare wurden fast ausschließlich in den letzten Tagen expediert." (Ebd., Z. 53 f.)

2 N.s werkspezifische Äußerungen

Wie andere seiner Schriften begleitete N. auch GM nach Erscheinen mit erläuternden und interpretierenden Kommentaren, die dem Werk den Weg zur allgemeinen Wahrnehmung ebnen sollten, die gleichwohl zu N.s bewussten Lebzeiten ausblieb. Die Kommentierung setzt bereits mit den Begleitbriefen ein, die die Zusendung des Neulings orchestrierten. So gestand N. Jacob Burckhardt am 14. 11. 1887, er lege ihm diese „moralhistorische[n] Studien unter dem Titel

Zur Genealogie der Moral“ mit einer „gewisse[n] Unruhe“ vor: „Denn — ich weiß es nur zu gut — alle Schüsseln, welche von mir aufgetischt werden, enthalten so viel Hartes und Schwerverdauliches, daß zu ihnen sich noch Gäste einladen und so verehrte Gäste wie Sie es sind! eigentlich eher ein Mißbrauch freundschaftlich-gastfreundschaftlicher Beziehungen ist. Man sollte mit solcher Nußknackerei hübsch bei sich bleiben und nur die eignen Zähne in Gefahr bringen. Gerade in diesem neuesten Falle handelt es sich um psychologische Probleme härtester Art: so daß es fast mehr Muth bedarf, sie zu stellen als irgend welche Antworten auf sie zu riskiren. Wollen Sie mir noch einmal Gehör schenken?... Jedenfalls bin ich diese Abhandlungen Ihnen schuldig, weil sie im engsten Bezuge zu dem letztübersandten Buche (‚Jenseits von Gut und Böse‘) stehn. Es ist möglich, daß ein Paar Hauptvoraussetzungen jenes schlecht zugänglichen Buchs hier deutlicher herausgekommen sind; — wenigstens gieng meine Absicht dahin. Denn alle Welt hat mir über jenes Buch das Gleiche gesagt: daß man nicht begreife, um was es sich handle, daß es so etwas sei wie ‚höherer Blödsinn‘: zwei Leser ausgenommen, Sie selbst, hochverehrter Herr Professor, und andererseits einer Ihrer dankbarsten Verehrer in Frankreich, Ms. Taine.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 952, S. 198, Z. 6–29) Dieses Schreiben, das Burckhardt als prädestinierten Leser auserkoren hat und ihm damit quasi eine Stellungnahme zu GM abnötigt (die allerdings nicht kommt), macht ein Paradox augenfällig: Einerseits soll GM, wie N. zu wiederholen nicht müde wird, verdeutlichen, was in JGB unzugänglich und schwer verständlich erschienen war, andererseits wird GM selbst als schwer verdaulich ausgewiesen, also als ein Werk, dem es gerade nicht gelingt, die Rolle einer leicht verständlichen Einführung in die Denkwelt von JGB zu übernehmen. Das (auch anderen Autoren wohlbekannte) Ausbleiben von gehaltvollen Reaktionen hat N. gegenüber Köselitz schon am 20. 12. 1887, also kaum einen Monat nach Erscheinen des Werks beklagt: Es habe auf das neue Buch hin nur zwei Briefe gegeben, „allerdings sehr schöne“, nämlich von Carl Fuchs und Georg Brandes (KSB 8/KGB III 5, Nr. 964, S. 212 f., Z. 49–51). Tatsächlich hatte der dänische Gelehrte Brandes GM sowie frühere ihm zugesandte Werke zum Anlass genommen, mit N. in persönlichen Kontakt zu treten, und N. ein Stichwort geliefert, das ihm zur Selbstcharakterisierung zu taugen schien, „den Ausdruck ‚aristokratischer Radikalismus‘“ (ebd., S. 213, Z. 55). In seinem Brief vom 26. 11. 1887 hatte Brandes beteuert: „Ich verstehe noch nicht völlig was ich gelesen habe; ich weiss nicht immer wo Sie hinaus wollen. Aber vieles stimmt mit meinen eignen Gedanken und Sympathien überein, die Geringschätzung der asketischen Ideale und der tiefe Unwille gegen demokratische Mittelmässigkeit, Ihr aristokratischer Radikalismus.“ (KGB III 6, Nr. 500, S. 120, Z. 16–21) Brandes’ Formel schien N. im Brief an Köselitz vom 20. 12. 1887 in seiner Selbstwahrneh-

mung beflügelt zu haben: „Die Leidenschaft der letzten Schrift hat etwas Erschreckendes: ich habe sie vorgestern mit tiefem Erstaunen und wie etwas Neues gelesen“, um gleichzeitig zu konstatieren, dass sich seine „bisherige Existenz als das herausgestellt“ habe, „was sie ist — ein bloßes Versprechen“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 964, S. 213, Z. 76–80).

Viele Selbstzeugnisse in N.s letztem Schaffensjahr 1888 schwanken zwischen der Versicherung, das Größtmögliche für die Menschheit bereits geleistet zu haben, und dem mehr oder weniger bangen Eingeständnis, doch bisher ganz im Präliminarischen des großen philosophischen Entwurfes geblieben zu sein. Dabei konnte ihm sein jüngstes Werk auch als Gradmesser der eigenen psychisch-pathologischen Befindlichkeit dienen, so gegenüber Köselitz am 01. 02. 1888: „Bei mir ist ein Zustand von chronischer Verwundbarkeit eingetreten, an dem ich in guten Zuständen eine Art Revanche nehme, die auch nicht vom Schönsten ist, nämlich als ein Exceß von Härte. Zeugniß meine letzte Schrift“, also GM (KSB 8/KGB III 5, Nr. 983, S. 239, Z. 20–23). Während gegenüber dem Getreuen das Werk als Instrument zur Selbstdiagnose herhalten musste, blieb davon in Verlautbarungen gegenüber den Repräsentanten der literarischen Öffentlichkeit nur das Stichwort der „Leidenschaft“ übrig, das N. schon am 20. 12. 1887 Köselitz gegenüber in Anschlag gebracht hatte. Den Redakteur der Berner Tageszeitung *Der Bund*, Josef Viktor Widmann, ließ N. am 04. 02. 1888 angesichts einer ausführlichen Würdigung, die Carl Spitteler im *Bund* vom Neujahrstag 1888 platziert hatte (*Friedrich Nietzsche aus seinen Werken*, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972) wissen, er habe mit dem von Spitteler gar nicht berücksichtigten JGB „die Absicht, das Schwergewicht“ verlegt: „Dies habe ich nochmals in der letzten ‚Streitschrift‘ gethan, wo ein Allegro feroce und die Leidenschaft nue, crue, verte an Stelle der raffinirten Neutralität und zögernden Vorwärtsbewegung vom ‚Jenseits‘ getreten ist. Es ist möglich, daß Herr Nietzsche mehr Artist ist, als Herr Spitteler es uns glauben machen möchte…“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 985, S. 245, Z. 32–38. Die Wendung „nue, crue, verte“ variiert Galiani 1882, 1, 370, siehe Vivarelli 2003, 197 u. Campioni 2009, 132. Fn. 140.) Wenige Tage später wandte sich N. an Spitteler selbst und sprach, Spittelers Rezensionsstil nachäffend, vom Adressaten in der dritten Person (Spitteler notierte auf dem Autograph des Briefes: „An wen geschrieben? An mich!“ KGB III 7/3,1, S. 258). N. gab seinem Missfallen deutlich Ausdruck: Nicht nur sei Spitteler über das inhaltlich Relevante in N.s Gesamtwerk großzügig hinweggegangen, vielmehr vermöge er nicht einmal die ihn vornehmlich interessierenden, stilistischen Aspekte adäquat zu fassen. Auf GM bezieht sich N. wie so oft nur mit dem Untertitel „Streitschrift“: „Zuletzt findet Herr Spitteler gar vom Stile meiner Streitschrift, er sei das Gegentheil eines guten; ich würfe Alles auf’s Papier, wie es mir gerade durch den Kopf

gienge, ohne mich auch nur zu besinnen. Es handelt sich um ein Attentat auf die Tugend (oder wie man's nennen will); ich spreche mit einer leidenschaftlichen und schmerzlichen Kühnheit von dreien der schwersten Probleme, die es giebt und in denen ich am längsten zu Hause bin; ich schone dabei, wie es in solchen Fällen der höhere Anstand will, mich selbst so wenig als irgend was und wen; ich habe mir dazu eine neue Gebärde von Sprache erfunden für diese in jedem Betracht neuen Dinge — und mein Zuhörer hört wieder nichts als Stil, noch dazu schlechten Stil und bedauert am Ende, seine Hoffnung auf Nietzsche als Schriftsteller sei damit bedeutend gesunken." (N. an Spitteler, 10. 02. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 988, S. 247, Z. 24–37).

Spitteler hatte in einem „Nachtrag" auf GM hingewiesen und dabei eine kurze Inhaltsangabe der drei Abhandlungen gegeben: „Nietzsche zeigt zunächst, wie ursprünglich der Begriff des Richtig-Handelns vom Rassenadel (im Sinne eines edlen ‚blonden' Raubtiers aufgefaßt) abstrahiert wurde, welchem ein an Rasse schlechter Pöbel gegenüberstand. Das Priestervolk der Juden dagegen abstrahierte aus dem Pöbel unsere Begriffe ‚bös' und ‚gut'. Triebfedern dieser Begriffe sind der Neid und der Haß. Scharfsinnig wird entwickelt, wie selbst im Begriff der christlichen Liebe noch Neid und Haß zu erkennen sind. / Die zweite Abhandlung erläutert die Entstehung der einzelnen Moralbegriffe, wobei der Begriff ‚Strafe' eine eigentümliche Begründung erfährt. / Die dritte Abhandlung bearbeitet das Thema: Woher stammen die asketischen Moral-Ideale? Von den Künstlern? Nein. Von den Philosophen? Ebenfalls nicht, denn ihre asketischen Prinzipien sind nur versteckte professionelle Bedürfnisse. Hiebei fallen prächtige Worte gegen die „Verleumder der Sinnlichkeit"; und mit Fug und Recht behauptet Nietzsche gegen Kant, daß alle Kunst, selbst die idealste, auf verfeinerter Sinnlichkeit beruhe. Bemerkenswert sind antiwagnersche Sätze, zum Beispiel: ‚Die Verödung des deutschen Geistes stammt von der Politik, vom Bier, von der Wagnerschen Musik.' Die Schuld an der asketischen Moral tragen allein die Priester. Wohltuend sind die Worte der Empörung, welche Nietzsche über die Heuchelei der heutigen Moral findet. Unsere Zeit ist ‚so verlogen, daß sies nicht einmal mehr merkt', ‚unehrlich-verlogen, tugendhaft-verlogen, blauäugig-verlogen'. Nietzsches ‚blondes Raubtier' muß demnach dunkle Augen haben. Und wer wollte unserm Verfasser nicht Beifall klatschen, wenn er die Feigheit der Prüderie brandmarkt, welche sogar die Memoiren großer Männer verstümmelt?" (KGB III 7/3, 2, S. 971 f.) Und Spitteler schließt seinen Essay mit der Passage, die N. in seiner brieflichen Replik fast wörtlich paraphrasiert: „Der Stil der ‚Genealogie' ist das Gegenteil eines guten. Der Verfasser, ohne sich zu sammeln oder sich nur zu besinnen, wirft alles auf das Papier, was ihm durch den Kopf läuft, darunter derbe Grobheiten. Unsere Hoffnungen auf Nietzsche, den Schriftsteller, sind durch die ‚Genealogie' bedeu-

tend gesunken.“ (Ebd., S. 972) Diesem Verdikt will N. Paroli bieten, indem er die Textur von GM als besondere stilistische Ingeniosität rühmt.

Angesichts der möglichen Missverständnisse fragte sich N. am 14. 02. 1888 in einem Brief an Naumann, ob bei GM „der Titel glücklich (ich meine im Sinne des buchhändlerischen Vertriebs glücklich) gewählt“ worden sei, und ob es nicht vielmehr „rathsam gewesen“ wäre, „den Titel ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zu wiederholen und darüberzusetzen. Anhang. Drei Abhandlungen“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 994, S. 255, Z. 8–11). Der Schriftsteller und Redakteur Karl Knortz in Evansville, Indiana/USA gab N. am 21. 06. 1888 „[f]ast“ den Ratschlag, bei der Lektüre seiner Werke mit JGB und GM anzufangen, „die die weitgreifendsten und wichtigsten sind“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1050, S. 340, Z. 31 f.).

Im Trubel all der Aktivitäten des Jahres 1888, die in mehrere neue Werke mündeten, spielte GM in der ausladenden Korrespondenz keine wichtige Rolle. Drei Stellen, die sich in den nun entstandenen Schriften auf GM beziehen, handeln davon, dass dort zum ersten Mal der Gegensatz zwischen „vornehmer“ und „christlicher“ bzw. „Ressentiment“-Moral ans Licht gestellt worden sei (WA Epilog Anmerkung, KSA 6, 52, 28–35; AC 24, KSA 6, 192, 15–17; AC 45, KSA 6, 223, 14–18). Das Bild, das N. damit von seiner eigenen Schrift zeichnet, wirkt seltsam einseitig und schematisch, als ob er GM bei der Niederschrift nicht zur Hand gehabt hätte. Und der Brief vom 22. 08. 1888 an Meta von Salis belegt, dass N. zumindest in Sils-Maria über kein eigenes Exemplar von GM verfügt hat, sondern sich für einige Tage dasjenige von Meta von Salis ausborgte (auf ihrer Abschrift von N.s Brief notierte sie: „Weil Nietzsche sein Exemplar von ‚Zur Genealogie der Moral‘ in Sils nicht bei sich hatte, sandte ich ihm auf Wunsch das meine“. KGB III 7/3,1, S. 381). Seine erneute Lektüre stilisierte N. zu einer eigentlichen Wiederentdeckung: „Der erste Blick hinein gab mir eine Überraschung: ich entdeckte eine lange Vorrede zu der ‚Genealogie‘, deren Existenz ich vergessen hatte…“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1094, S. 396, Z. 9–11) Eine Pointe dieser Behauptung liegt darin, dass GM II sich eingehend mit der Frage des Vergessens beschäftigt und im 3. Abschnitt behauptet, die älteste Mnemotechnik bestünde darin, Schmerzen zuzufügen, da im Gedächtnis nur bleibe, was nicht aufhöre, wehzutun (vgl. NK 295, 14 f.). Offensichtlich hat N. GM und das dort Verhandelte nicht als schwärende Wunde empfunden: „Im Grunde hatte ich bloß den Titel der drei Abhandl. im Gedächtniß: der Rest, dh. der Inhalt war mir flöten gegangen. Dies die Folge einer extremen geistigen Thätigkeit, die diesen Winter und dies Frühjahr ausfüllte und die gleichsam eine Mauer dazwischen gelegt hatte. Jetzt lebt das Buch wieder vor mir auf — und, zugleich, der Zustand vom vorjährigen Sommer, aus dem es entstand. Extrem schwierige Probleme, für die eine Sprache, eine Terminologie nicht vor-

handen war: aber ich muß damals in einem Zustande von fast ununterbrochener Inspiration gewesen sein, daß diese Schrift wie die natürlichste Sache von der Welt dahinläuft. Man merkt ihr keine Mühsal an — Der Stil ist vehement und aufregend, dabei voller finesses; und biegsam und farbenreich, wie ich eigentlich bis dahin keine Prosa geschrieben." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1094, S. 396 f., Z. 12–25) Im Gedächtnis geblieben war N. hingegen das Zeitungsurteil vom Neujahrstag 1888: „Freilich sagt der große Kritiker Spitteler: daß er, seitdem er d i e s e Schrift von mir gelesen habe, alle Hoffnungen auf mich als Schriftsteller a u f g e g e b e n habe..." (Ebd., Z. 25–27)

Interessant ist im Fortgang des Briefes an Meta von Salis auch, dass N. die Schaffenskraft des vergangenen Sommers, aus der in kürzester Zeit GM hervorgegangen war, mit derjenigen des aktuellen Sommers 1888 vergleicht, der „geradezu ‚ins Wasser gefallen'" (ebd., Z. 30) sei. Diesen Befund vom 22. 08. 1888 revoziert das Schreiben an dieselbe Adressatin vom 07. 09. 1888, das die Rücksendung des GM-Exemplares an die Besitzerin begleitete: „Inzwischen war ich sehr fleißig, — bis zu dem Grade, daß ich Grund habe, den Seufzer meines letzten Briefs über den ‚ins Wasser gefallenen Sommer' zu widerrufen. Es ist mir sogar etwas m e h r gelungen, Etwas, das ich mir nicht zugetraut hatte..." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1102, S. 410, Z. 7–11) In diesen zwei Wochen hatte jenes Werk wesentlich Gestalt angenommen, das N. zwei Monate später für die vollendete *Umwerthung aller Werthe* halten und das im September bloß das erste Buch des neuen Werks bilden sollte: *Der Antichrist* (AC). AC konkretisiert viele Aspekte der Religions- und insbesondere der Judentums- und Christentumsgeschichte, die in GM erst angedeutet werden. Es liegt nahe, in der Re-Lektüre von GM einen unmittelbaren Anstoß für die Konfektionierung von AC zu sehen. Zugleich verwarf N. die alten Pläne eines Werks unter dem Titel *Der Wille zur Macht* endgültig und ersetzte es durch die *Umwerthung aller Werthe*. Diese Formel konnte er wiederum GM entnehmen, wo sie freilich noch negativ auf die sklavische Moralumprägung durch Juden- und Christentum gemünzt war (GM I 8, KSA 5, 269, 19).

In seiner autogenealogischen Durchsicht der eigenen Werke, die das Herzstück von *Ecce homo* (EH) bilden, behandelt N. im Herbst 1888 GM auf so knappem Raum wie sonst nur FW (ausführlich zu EH GM: NK 6/2, S. 577–581; Tongeren 2012b zeigt, dass das in der EH-Retrospektive gezeichnete Bild von GM vom tatsächlichen GM-Text abweicht). Wie im Brief an Widmann vom 04. 02. 1888 wird der Stil des Werks als wild, „feroce" gekennzeichnet (das italienische Adjektiv benutzte N. nur an diesen beiden Stellen); zugleich wird Auskunft gegeben über die angeblich analoge Dramaturgie der drei Abhandlungen: „Jedes Mal ein Anfang, der irre führen s o l l, kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich hinhaltend. Allmählich mehr Un-

ruhe; vereinzeltes Wetterleuchten; sehr unangenehme Wahrheiten aus der Ferne her mit dumpfem Gebrumm laut werdend, — bis endlich ein tempo feroce erreicht ist, wo Alles mit ungeheurer Spannung vorwärts treibt. Am Schluss jedes Mal, unter vollkommen schauerlichen Detonationen, eine neue Wahrheit zwischen dicken Wolken sichtbar." (EH GM, KSA 6, 352, 7–15) Dass GM tatsächlich so komponiert ist, scheint allerdings kein zwingender Befund bei einer (von N.s retrospektiver Schilderung in EH) unvoreingenommenen Lektüre des Werks. Überdies sind die drei „Wahrheiten", die jeweils angeblich erst „[a]m Schluss" kundgetan werden, im GM-Text selbst schon lange vor dem Ende und weniger holzschnittartig präsent, als EH GM, KSA 6, 352, 15–353, 7 glauben machen will: „Die Wahrheit der ersten Abhandlung ist die Psychologie des Christenthums: die Geburt des Christenthums aus dem Geiste des Ressentiment, nicht, wie wohl geglaubt wird, aus dem ‚Geiste', — eine Gegenbewegung ihrem Wesen nach, der grosse Aufstand gegen die Herrschaft vornehmer Werthe. Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des Gewissens: dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, „die Stimme Gottes im Menschen", — es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe hier zum ersten Male ans Licht gebracht. Die dritte Abhandlung giebt die Antwort auf die Frage, woher die ungeheure Macht des asketischen Ideals, des Priester-Ideals, stammt, obwohl dasselbe das schädliche Ideal par excellence, ein Wille zum Ende, ein décadence-Ideal ist. Antwort: nicht, weil Gott hinter den Priestern thätig ist, was wohl geglaubt wird, sondern faute de mieux, — weil es das einzige Ideal bisher war, weil es keinen Concurrenten hatte." N. ist in EH zwar kein zuverlässiger Interpret in eigener Sache, versteht es aber glänzend, auf sein Schrifttum aufmerksam zu machen. Während der früher so betonte Bezug von GM auf JGB vollständig entfällt, wird jetzt jener Bezug hergestellt, der sich mit N.s Re-Lektüre von GM während der Niederschrift von AC und der Korrespondenz mit Meta von Salis aufdrängte, nämlich derjenige zur *Umwerthung aller Werthe* als Begriff und als Buchprojekt: Die Abhandlungen der GM gelten nun als „[d]rei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe" (EH GM, KSA 6, 353, 10–12).

Ende 1888 griff N. beim Arrangement des Collagen-Werks *Nietzsche contra Wagner* (NW) noch einmal auf GM zurück, indem er sich für die Abschnitte 2 und 3 des Kapitels „Wagner als Apostel der Keuschheit" bei GM III 2 und 3 bediente (KSA 5, 340–343, vgl. im Einzelnen NK 6/2, S. 767–774). Ein letztes Mal kommt GM in N.s Brief an Köselitz vom 30. 12. 1888 zur Sprache, als der Verfasser bereits in eine weltgeschichtliche Schicksalsrolle aufgerückt zu sein glaubte: „Dann bekam ich ein Huldigungsschreiben von meinem Dichter Au-

guste Strindberg, einem veritablen Genie zu Ehren meiner ‚grandiosissime Généalogie de la Morale', mit seinem Ausdruck de sa profonde admiration." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1227, S. 565, Z. 18–21) Beide Wendungen fallen zwar in Strindbergs kurzem Dankesschreiben vom 27. 12. 1888 für einen längeren Brief N.s sowie für die Zusendung von GM; dieses Dankesschreiben macht allerdings eher einen höflich-interessierten als einen euphorisch-enthusiasmierten Eindruck (KGB III 6, Nr. 639, S. 405 f.). Fremd- und Selbstwahrnehmung N.s konnten zeit seines bewussten Lebens nicht zueinander finden.

3 Quellen

Im Unterschied zur Mehrzahl seiner anderen Schriften spielt N. in GM mit dem Anschein traditioneller Wissenschaftlichkeit. Die Sprecherinstanz diskutiert Forschungspositionen (und weist sie zurück), stellt Hypothesen auf und bringt zu deren Erhärtung Quellenauszüge bei, namentlich zahlreiche Zitate klassischer Autoren seit der Antike. In den meisten Fällen verdankt sich diese Quellenkenntnis jedoch nicht entsprechenden Original-Lektüren, sondern stammt aus der Beschäftigung mit jüngerer Forschungsliteratur unterschiedlicher Disziplinen. Das gilt auch für die Bezugnahme auf sprach-, rechts- und moralgeschichtliche Theoreme, die das sprechende „Ich" mitunter stillschweigend übernimmt und öfter wortreich zurückweist. Dabei wird in GM das Herkommen des jeweiligen Wissens so systematisch verschwiegen, dass derjenige, der sich ernsthaft mit dieser Schrift beschäftigen will, gezwungen ist, selbst zum Genealogen zu werden (vgl. Sommer 2000b), der die verschleierten und ins Vergessen gestoßenen Herkünfte der hier inszenierten Denkbewegungen erschließt. Quellenforschung ist eine vordringliche genealogische Aufgabe, die nachvollziehbar zu machen hilft, wie N. denkt und schreibt, nämlich oft genug angelesenes Material umgestaltet.

Nennt N. die (sekundären) Urheber dieses Materials in GM selbst nicht beim Namen, gibt es doch eine Reihe von Wegen, sie sich zu erschließen. Da wäre zunächst N.s weitgehend erhaltene Privatbibliothek (vgl. NPB), die N. als jemanden zeigt, der häufig mit dem Stift in der Hand liest und in seinen Bänden diverse Lesespuren hinterlässt. Sodann geben der Nachlass und auch die Briefe N.s bereitwilliger als die Werke Auskunft über die tatsächlichen Lektüren, wobei jedoch aus bloßen Erwähnungen noch nicht folgt, dass N. das entsprechende Buch auch tatsächlich gelesen und fürs Eigene verwertet hat. So erwähnt er im Brief an Malwida von Meysenbug vom 30. 07. 1887 (KSB 8/ KGB III 5 Nr. 884, S. 119, Z. 65–67) die Dissertation von Meta von Salis über *Agnes von Poitou. Kaiserin von Deutschland*. Obwohl sie immerhin ein Nietz-

sche-Motto aufweist (Salis-Marschlins 1887, [V] aus M 307, KSA 3, 224 f.), findet sich von einer allfälligen Lektüre in der zeitgleich entstehenden GM bislang keine Spur.

Ins unmittelbare zeitliche Umfeld der Genese von GM gehört auch die Nutzung einer öffentlichen Bibliothek, nämlich derjenigen in Chur, von der wir nach dem dortigen „Register der Entlehnungen" (gemäß Schreiben der Kantonsbibliothek Graubünden vom 31. 07. 2002) wissen, dass N. am 13. 05. 1887 Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (Hellwald 1876a–1877a), am 14. 05. 1887: Johann Melchior Ludwigs *Das Oberengadin in seinem Einfluss auf Gesundheit und Leben* (Ludwig 1877), am 20. 05. 1887 Henry Thomas Buckles *Geschichte der Civilisation in England* (Buckle 1870) und schließlich am 01. 06. 1887 Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (wohl Fischer 1865, 1867 u. 1882) entliehen hat (siehe Pernet 2001, 371 f. [Faksimile des Ausleihbuches] u. 361).

Fasst man die diversen Lektüreindizien zusammen, ergibt sich folgendes grobes Bild: Für allgemeine moralgeschichtliche Fragen standen N. bei der Abfassung von GM neben den Werken seines ehemaligen Freundes Paul Rée (besonders Rée 1877) sowie Hellwalds namentlich Lecky 1873 und Lecky 1879 sowie Baumann 1879 zur Seite, in der Rechtsgeschichte Kohler 1885a, Kohler 1885b, Kohler 1886, Post 1880–1881, Post 1884 und Stricker 1884, im Bereich Alt-Indiens Deussen 1883 und Deussen 1887, für den Buddhismus Oldenberg 1881, für das antike Griechenland Schmidt 1882b, zur Geschichte des Christentums die Werke von Ernest Renan, insbesondere Renan 1867 sowie Lippert 1882 (vermutlich auch Lippert 1881a und Lippert 1881b), in Religionswissenschaft und Religionsphilosophie Guyau 1887, Martensen 1873, Martensen 1878 und Martensen 1886, während N.s intensive Wellhausen-Rezeption wohl erst nach GM einsetzte. Die Luther-Zitate in GM stammen aus Schmidt 1882a bzw. Schmidt 1886. Expertise im Bereich der Psychologie steuerten Höffding 1887, Richet 1884 und wohl auch Richet 1887 bei, im Bereich der Biologie und der Anthropologie Caspari 1877, Espinas 1879, Schneider [1880], Semper 1880, Roux 1881, Galton 1883, Nägeli 1884, Rolph 1884 und Ranke 1887. In etymologischen Fragen ist die Nähe von GM zu Curtius 1866 und Curtius 1879 unübersehbar. Unter den Literaten ist Dostojewskij (insbesondere Dostoïevsky [1886b]) in GM implizit ebenso präsent wie Bourget 1883 oder Saint-Victor 1867 und explizit Doudan 1877 und Stendhal, während unter den Philosophen neben den ausdrücklich attackierten Arthur Schopenhauer, Herbert Spencer, Eugen Dühring und Eduard von Hartmann beispielsweise Liebmann 1880, Teichmüller 1882, Drossbach 1884 und Widemann 1885 ungenannt in Erscheinung treten. Klassische Positionen aus der Philosophiegeschichte der Neuzeit referiert N. in Anlehnung an Kuno Fischer.

4 Konzeption und Struktur

Die Struktur von GM ist nicht vorab streng geplant, sondern im Schreibprozess gewachsen. Die Entstehungsgeschichte des Werks macht augenfällig, dass es zunächst nur aus der späteren Ersten Abhandlung bestanden hatte, die N. Constantin Georg Naumann als „kleine Streitschrift“ am 17. 07. 1887 zur sofortigen Drucklegung übersandt hat, um diese Anweisung Tage später zurückzunehmen, weil er weiterschrieb, so dass er am 29. 07. 1887 ein Manuskript an den Verlag geben konnte, das bereits zwei Abhandlungen umfasste. Trotz Vorankündigungen dauerte es noch einen Monat, bis N. schließlich am 28. 08. 1887 die dritte und endgültig letzte Abhandlung folgen ließ (die gern zitierte Angabe von Köselitz ist also unzutreffend: „Die Streitschrift ‚Zur Genealogie der Moral‘ entstand hauptsächlich im Juni 1887“. Peter Gast: Nachbericht, in: GoA 7 [1921], III). In NL 1886/87, KSA 12, 5[40], 198 wird der Eindruck erweckt, die Schrift sei schon ursprünglich in mehreren, nämlich vier Abhandlungen konzipiert gewesen; wirft man hingegen einen Blick in das entsprechende Notizbuch und in die Transkription von KGW IX, scheint es gar nicht mehr eindeutig, ob die Aufzeichnungen überhaupt zusammengehören. In KGW IX 3, N VII 3, 154, 2–8 ist zu lesen: „Zur Genealogie / der Moral. / Erste Abhandlung. / ‚über Gut und Böse, Gut und Schlecht.“ Auf der vorangehenden Seite heißt es ganz unten: „2. das asketische Ideal / 3. Verantwortlichkeit. / 4. K Der Kampf mit ‚ich‘ und ‚er‘.“ (Ebd., 153, 38–42) Als Beleg dafür, dass N. GM schon frühzeitig in mehreren Abhandlungen geplant hatte, können diese Notizen also nur bedingt dienen – abgesehen davon, dass ihre Datierung ungewiss ist: Sie könnten durchaus erst entstanden sein, als N. bereits mit der Niederschrift begonnen hatte.

Deutlich macht der Nachlass aber auch, dass N. mit den drei schließlich publizierten Abhandlungen die Aufgabe, die Moral(en) in ihrer Entstehung und Entwicklung zu ergründen für keineswegs abgeschlossen hielt. Im Heft W II 1 – auch hier ist die Datierung unsicher, vielleicht Spätjahr 1887 – entwirft er folgendes Titelblatt: „Zur Genealogie der Moral. / Zweite Streitschrift / von / Friedrich Nietzsche. // Vierte Abhandlung: der Heerdeninstinct in der Moral. / Fünfte Abhandlung: zur Geschichte der Moral-Entnatürlichung. / Sechste Abhandlung: unter Moralisten und Moralphilosophen. / Nachwort. Eine Abrechnung mit der Moral. Sie ist die Ursache des Pessimismus u. Nihilismus... / Dessen höchste Formel formulirt. / Die Aufgabe. / Eintritt in das tragische Zeitalter von Europa“. Und oberhalb von „Nachwort“ ist noch eingeschoben: „Die Moral — ich habe es schon einmal gesagt — war bisher (als Circe der Philosophen) / die Circe der Philosophen.“ (KGW IX 6, W II 1, 82, 2–24) Eine solche Fortsetzung von GM blieb unausgeführt, das thematische Programm wurde

teilweise in anderen Schriften nachgereicht: Über die „Geschichte der Moral-Entnatürlichung“ äußerte sich N. beispielsweise im Anschluss an Julius Wellhausen anhand Alt-Israels in AC (siehe NK 6/2, S. 131–136 u. ö.).

Nachdem sich Franz Overbeck in seinem Brief vom 02. 01. 1888 nicht ganz so enthusiastisch im Blick auf die erste Abhandlung hatte vernehmen lassen (KGB III 6, Nr. 510, S. 140 f.), räumte N. in seiner Antwort vom 04. 01. 1888 ein: „Nur ein Wort hinsichtlich des Buchs: es war der Deutlichkeit wegen geboten, die verschiedenen Entstehungsheerde jenes complexen Gebildes, das Moral heißt, künstlich zu isoliren. Jede dieser 3 Abhandlungen bringt ein einzelnes primum mobile zum Ausdruck; es fehlt ein viertes, fünftes und sogar das wesentlichste (‚der Heerdeninstinkt‘) — dasselbe mußte einstweilen, als zu umfänglich, bei Seite gelassen werden, wie auch die schließliche Zusammenrechnung aller verschiedenen Elemente und damit eine Art Abrechnung mit der Moral. Dafür sind wir eben noch im ‚Vorspiele‘ meiner Philosophie. (Zur Genesis des Christenthums bringt jede Abhandl. einen Beitrag; nichts liegt mir ferner, als dasselbe mit Hülfe einer einzigen psychologischen Kategorie erklären zu wollen) Doch wozu schreibe ich das? Dergleichen versteht sich eigentlich zwischen Dir und mir von selbst.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 971, S. 224, Z. 3–17) Eine derartige Relativierung des eigenen Buches, die so anders klingt als die markigen Parolen, mit denen N. ansonsten gegenüber Dritten seine Produkte zu rühmen pflegte, zeugt von einer Rückzugsstrategie, die N. angesichts einer Kritik einschlug, deren Berechtigung er ebenso wenig abstreiten konnte wie das grundsätzliche Wohlwollen des Kritikers. Für diese Strategie ist es typisch, dass sie das Wesentliche in die Zukunft vertagt, das Geleistete als „Vorspiel“ bagatellisiert und die eigentliche „Abrechnung mit der Moral“ als noch ausstehend ankündigt.

Diesen verhältnismäßig bescheidenen Geltungsanspruch vorausgesetzt, wäre es bereits hinreichend, wenn die Publikation dem „Hinterfragen“ dient – um ein Wort zu gebrauchen, das N. mit M 523, KSA 3, 301, 16 zwar in die Philosophie einführte, sonst aber nirgends benutzte. Tatsächlich ist GM ein exemplarisch hinterfragendes Buch und gehört als solches zu den verstörendsten Werken der Weltliteratur. Obwohl GM im Unterschied zu N.s vorangegangenen Schriften und insbesondere im Unterschied zu JGB, auf das GM doch gemäß den Verlautbarungen des Autors unmittelbar bezogen sein soll, sich stark an die klassische Form der philosophischen Abhandlung anlehnt – die N. nur in seiner lange zurückliegenden Basler Zeit mit der *Geburt der Trägödie* (GT) und den *Unzeitgemässen Betrachtungen* (UB) erprobt, seither aber nicht mehr geübt hatte – unterläuft GM die damals und noch heute üblichen Erwartungen an ein philosophisches Buch. GM bricht den Abhandlungscharakter immer wieder auf, torpediert ein stabiles Autoren-Ich, argumentiert nicht linear, wie

das sonst in philosophischen Büchern üblich ist. Das Werk möchte nicht vorführen, wie die Dinge ‚an sich' sind, oder wie die Menschen ‚überhaupt' zu handeln haben. Vielmehr deckt GM auf, dass das, was wir für Wahrheiten ‚an sich' und für eine universell gültige Moral halten, Produkte kontingenter Entwicklungen sind: Es hätte auch ganz anders kommen können. Diese Entwicklungen wiederum werden keineswegs als Fortschritt verstanden. Sie indizieren mitnichten das Heraustreten der tierhaften Menschheit aus anfänglicher Barbarei zu immer größerer Weisheit, Zivilisiertheit und Güte. Unser moderner Moralhaushalt verdankt sich GM zufolge nicht dem Sieg des besseren Arguments oder dem allgemeinen Erreichen des größtmöglichen Nutzens für alle, sondern lediglich der Verschiebung von Machtverhältnissen. Als „Streitschrift" kündigt das Werk der Idee der Gleichheit aller Menschen ebenso den Kredit auf wie den Tugenden der Bescheidenheit, der Demut und des Mitleids.

In den Jahren vor GM war N. einerseits mit aphoristischen Werken wie MA, M, FW und JGB hervorgetreten, andererseits hatte er mit Za eine Art philosophisches Epos vorgelegt, das im hohen Ton der Prophetie den Protagonisten Zarathustra säkulare Verkündigungen verlautbaren ließ – auch wenn Za durch das Medium der Parodie den prophetischen Anspruch bricht (vgl. Meier 2017). GM bietet demgegenüber weder philosophische Verkündigungsepik noch einen bunten Strauß von Aphorismen vermischten Inhalts (dazu Schacht 2013, 328 f.), sondern besteht aus einer programmatischen Vorrede und drei Abhandlungen, die schon in den Überschriften den moralgenealogischen Generalnenner deutlich machen: Zentrale Elemente der Gegenwartsmoral stehen zur Disposition. Die Erste Abhandlung heißt *„Gut und Böse", „Gut und Schlecht"*, die Zweite *„Schuld", „schlechtes Gewissen" und Verwandtes*, die Dritte fragt: *Was bedeuten asketische Ideale?* Jedoch ist die strenge logische Linienführung des Gedankengangs oft eher behauptet als vollzogen; die dritte Abhandlung soll sogar nur die Auslegung eines vorangestellten „Aphorismus" sein (vgl. NK 255, 31–256, 2).

Umfasst GM insgesamt in der Erstauflage XIV und 182 paginierte Seiten sowie etwa 266'000 Zeichen (ohne Leerschläge), so entfallen davon auf die römisch paginierte Vorrede von 8 Abschnitten 12 Seiten und 14'000 Zeichen; auf die Erste Abhandlung von 17 Abschnitten 38 Seiten und 54'000 Zeichen; auf die Zweite Abhandlung von 25 Abschnitten 52 Seiten und 75'000 Zeichen; auf die Dritte Abhandlung von 28 Abschnitten 85 Seiten und 123'000 Zeichen (jeweils ohne Zwischentitel- und Leerblätter gerechnet. Scheier 1994, 449 f. beobachtet, dass sich – lässt man die Vorrede weg – genau 70 Abschnitte ergeben, was der Anzahl der Kapitel von Za I-III entspricht, allerdings einschließlich der „Vorrede Zarathustra's").

Schon die Erste Abhandlung übt sich mit einer kühnen Hypothese im Fortissimo der Provokation und steigt dazu tief in die Sprachgeschichte der Moral

hinab: Die in der Gegenwart herrschende Moral sei das Produkt einer sklavischen Umwertung. Die ursprüngliche aristokratische Wertordnung sei von den Schwachen und Zu-Kurz-Gekommenen überwältigt und umgekehrt worden; deren Ressentiment gegen die ursprünglichen Herren habe eine neue Moral hervorgebracht, die noch immer herrsche.

Die Zweite Abhandlung vertieft diese These, indem sie sich um den Nachweis bemüht, das Gewissen als scheinbar untrügliche moralische Beurteilungsinstanz sei nichts natürlich Gegebenes, sondern vielmehr der historisch spezifische Ausdruck eines Instinkts der Grausamkeit – eines Instinkts, der sich nicht mehr wie einst beim vergesslichen Tier-Menschen ganz ungehindert nach außen entladen konnte. Am Anfang des moralischen Bewusstseins steht demnach nicht die Überlegung, Leid zu vermeiden, sondern die Lust, anderen Leid zuzufügen – um ihnen ein Gedächtnis zu geben, sie nämlich zu rückzahlungsbereiten Schuldnern zu machen. Mit der Herausbildung komplexerer sozialer Gefüge habe eine Entmachtung der Individuen stattgefunden; durch Zwangsmaßnahmen sei die ursprüngliche Lust, fremdes Leid zu verursachen, unterbunden worden. Der Instinkt zur Grausamkeit wurde somit zum Richtungswechsel gezwungen. Er wandte sich nach innen, gegen das ehedem unbändig und rücksichtslos agierende Individuum. Der Mensch, der zuvor seine Lust daraus bezog, anderen Leid zu verursachen, begann nunmehr an sich selbst zu leiden. Dieses Leiden an der eigenen Grausamkeit ist GM II zufolge das schlechte Gewissen – es regt sich angesichts der eigenen Lust am Leben, angesichts des Drangs, Macht über andere auszuüben. Mit der Implementierung dieses schlechten Gewissens seien äußere Sanktionen überflüssig geworden; der Staat müsse die Individuen nicht länger in Schach halten – das erledigten sie, durch ihr Gewissen zur Ohnmacht verurteilt, von allein.

Die ersten beiden Abhandlungen lehnen sich damit thematisch eng an das Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* von Paul Rée aus dem Jahr 1877 an, um jeweils in der Sache pointierte Gegenthesen zum Standpunkt von N.s ehemaligem Freund zu formulieren: „Rées § 1, überschrieben ‚Der Ursprung der Begriffe gut und böse', entspricht thematisch Nietzsches I. Abhandlung, Rées § 2, überschrieben ‚Der Ursprung des Gewissens', Nietzsches II. Abhandlung. Das Thema von Rées § 3, ‚Die Verantwortlichkeit und Willensfreiheit', integriert Nietzsche dann in seine I., das Thema des § 4 ‚Der Ursprung der Strafe und des Gerechtigkeitsgefühls' in seine II. Abhandlung. Erst zur später hinzugefügten III. Abhandlung Nietzsches gibt es bei Rée kein thematisches Pendant" (Stegmaier 1994, 69).

Diese längste, dritte Abhandlung stellt zwar pluralisch die „asketischen Ideale" ins Zentrum, beschreibt dann aber vor allem singularisch, wie *das eine* asketische Ideal es vermocht habe, die Menschen unter sein Joch zu zwingen.

Es handelt sich um ein Ideal, das mannigfache Manifestationsformen haben und darauf abzielen soll, die irdische Welt, das irdische Leben zu verneinen. Dass sich die Priester seiner bemächtigen, um damit die kranken Menschen anzuleiten, überrascht weniger als die Feststellung, dass selbst die Wissenschaft – die sich doch in der Neuzeit vielfach betont antireligiös und antimetaphysisch gebärdet – von diesem Ideal bestimmt sei: Der in der Wissenschaft obwaltende „Wille zur Wahrheit“ (GM III 24, KSA 5, 400, 9 f.) sei nichts anderes als der letzte Ausdruck dieses asketischen Ideals. Und tatsächlich habe es – so schließt der 28. Abschnitt und damit auch das Werk insgesamt – niemals ein anderes Ideal gegeben als das asketische: „Die Sinnlosigkeit des Leidens, n i c h t das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, — u n d d a s a s k e t i s c h e I d e a l b o t i h r e i n e n S i n n! Es war bisher der einzige Sinn; irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn“ (GM III 28, KSA 5, 411, 19–23). N. lässt seine Leser mit der Frage allein, wie denn wohl ein neues Ideal entstehen könnte oder gar zu schaffen wäre.

GM quält mit Fragen, ohne durch Antworten zu beruhigen – obwohl das Werk offensichtlich nicht nur einen diagnostischen, sondern ebenso einen therapeutischen Horizont hat, also beispielsweise der Herrschaft des asketischen Ideals als einer moralgeschichtlichen Pandemie den Kampf ansagen und die Menschheit kurieren (und nicht bloß wie die Priester betäuben) will. Jedenfalls hat man in GM keinen herkömmlichen Text der Geschichtsschreibung vor Augen, aber vielleicht doch die praktische Antwort auf das Problem, das N. – im Anschluss an den Bericht über die als unerquicklich empfundene Lektüre der Werke Ernest Renans zur Frühgeschichte des Christentums – in seinem Brief an Overbeck vom 23. 02. 1887 formuliert: „Zuletzt geht mein Mißtrauen jetzt bis zur Frage, ob Geschichte überhaupt m ö g l i c h ist? Was will man denn feststellen? — etwas, das im Augenblick des Geschehens selbst nicht ‚feststand?‘“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 804, S. 28, Z. 37–40) Wäre GM folglich als Versuch zu verstehen, mittels Polemik und unausgesetzter Leser-Provokation die Feststellung, die Suggestion der Feststellbarkeit zu sabotieren? Jedenfalls handelt es sich um einen Text, der durch das Hinterfragen die Leser unerbittlich in die Verantwortung nimmt: Sie sollen gezwungen werden, sich zum Gesagten zu verhalten. Ein Mittel dazu ist die hochgradige Emotionalisierung, die es den Lesern schwer macht, sich selbst kritisch zu N.s Äußerungen zu verhalten, so sehr diese Emotionalisierung auch Denkräume eröffnen kann (vgl. Janaway 2007a, 202–212 u. Aumann 2014): Der Text ist darauf angelegt, die Leser mitzureißen, so dass bei aller darin gebotenen Problematisierung des bisher Geltenden und Gewohnten kaum mehr Raum bleibt, zur Problematisierung dieser Problematisierung fortzuschreiten. Solchen Raum soll freilich der vorliegende Kommentar schaffen.

5 Inhaltsübersicht

Vergleicht man die Vorrede von GM mit der Vorrede von JGB und denjenigen der früheren, von N. 1886/87 wiederaufgelegten Schriften, fällt auf, dass sie in die Thematik des Buches selbst, hier in die historische Perspektivierung der Moral(en) bereits mitten hineinführt, indem sie zeigt, wie das sprechende „Ich" selbst zur Frage nach der „Historie der Moral" (GM Vorrede 7, KSA 5, 254, 15) gekommen ist, wie es erste eigene Antworten gefunden hat, die wiederum im Gegensatz stehen zu den bisherigen, landläufigen Antworten. Das „Ich" entwirft also eine Genealogie seiner eigenen moralhistorischen Herangehensweise, indem es die Herkunft des Problems im Horizont des eigenen Lebens ausmacht. Es führt sozusagen Genealogie performativ vor, nämlich an sich selbst exemplifiziert, ohne jedoch dieses Verfahren zu erläutern oder theoretisch zu begründen. Wiederholt erzeugt die Rede von „Hypothesen" (GM Vorrede 4, KSA 5, 250, 17 u. 20 f. u. 251, 4; GM Vorrede 7, KSA 5, 254, 16 u. 24) zwar den Anschein von Wissenschaftlichkeit; doch zugleich übt sich der Text in Aussparungen oder Andeutungen und ist weit davon entfernt, ein klares wissenschaftliches Forschungsprogramm zu formulieren.

Die Erste Abhandlung von GM beschreibt, ebenso wie die beiden folgenden, tektonische Verschiebungen im Moralgefüge der Menschheit, insbesondere der westlichen und nahöstlichen Welt. Zugleich verschiebt aber die Abhandlung selbst ihren Fokus – sie lebt wesentlich von Verschiebungen. Der erste Abschnitt stellt die „englischen Psychologen" (KSA 5, 257, 4) vor, denen es zunächst scheinbar darum geht, das Vertrauen des Menschen in sich selbst zu untergraben, während sie dann in GM I 2 mit jenen Moralhistorikern identifiziert werden, die den altruistischen Einsatz zugunsten des allgemein Nützlichen für das halten, was ursprünglich als gut gegolten habe. Wie aber, fragt der dritte Abschnitt, hätte im Lauf der Geschichte vergessen werden können, dass das Unegoistisch-Allgemeindienliche das ursprünglich Gute gewesen ist, wie die Utilitaristen gerne glauben machen wollen? Wäre es das gewesen, hätte es keinen Grund gegeben, es zu vergessen. Während das altruistische und utilitaristische Deutungsmuster auf einen toten Punkt zuläuft, bietet GM I 4 einen alternativen Beantwortungsansatz für die Frage, was denn in der menschheitsgeschichtlichen Frühzeit als gut gegolten habe. Der Weg, den das sich nun in Szene setzende Ich wählt, ist derjenige der sprachgeschichtlichen Forschung, der zufolge „gut" seinen Ausgang bei der Selbstbeschreibung der Vornehmen nehme, während als „schlecht" die sozial Untergeordneten bezeichnet worden seien. GM I 5 akzentuiert dieses Schema, wonach sich im Werturteil „gut" auch das charakterliche und ethnische Selbstverständnis einer Herrschaftsschicht manifestiere. In der Kombination von Etymologie und Frühgeschichtsspekula-

tion wird nahegelegt, einst hätten blonde und arische Eroberer sowohl in Europa als auch in Indien eine dunkelhaarige Ursprungsbevölkerung unterjocht.

Demgegenüber stellt GM I 6 archaische Gesellschaften ins Zentrum, die nicht von physisch überlegenen Adligen, sondern von Priestern beherrscht worden seien. In ihrem Glauben an die Reinheit als dem Guten hätten sie ihre Lebensanstrengungen auf die innerliche Selbstverbesserung gerichtet, was zu gefährlicher Degeneration führte. GM I 7 setzt hingegen eine basale Machtrivalität zwischen Priestern und Kriegern voraus, wobei die Priester jetzt unversehens als Ohnmächtige gelten, die aus Hass und Rachedurst den Kriegern um jeden Preis die Herrschaft entreißen wollten. Als historisches Beispiel wird das antike Judentum herangezogen, in dem sich derlei priesterliches Macht- und Rachebedürfnis überdeutlich artikuliert und schließlich den mit dem Christentum weltgeschichtlich bestimmend gewordenen „Sklavenaufstand in der Moral“ (268, 2) initiiert habe. Diese Moralumwertung sei, so der achte Abschnitt, bis heute herrschend geblieben, wobei Jesus von Nazareth als das ingeniöse Mittel hingestellt wird, mit dem das Judentum die sklavenmoralische Neuorientierung Europas zuwege gebracht habe. GM I 9 lässt ein imaginäres, angeblich freigeistiges Gegenüber fragen, warum man sich denn nicht mit dem Triumph der Sklavenmoral und ihren Demokratisierungsfolgen arrangieren könne, zumal die Kirche heutzutage nicht mehr zu verführen in der Lage sei – Fragen, die das „Ich“ mit beredtem Schweigen quittieren möchte, offenkundig gar nicht einverstanden mit der von jenem Freigeist empfohlenen, gelassenen Entspanntheit.

GM I 10 setzt die sklavenmoralische Haltung ins Verhältnis zum Begriff des Ressentiments, den N. hier erstmals emphatisch herausstellt, nämlich für das Empfinden der Unterdrückten, die auf Dauer ihrer Lage nicht entrinnen und ihre negativen Affekte gegenüber ihren Unterdrückern nicht – etwa in Form offen geübter Rache – ausagieren könnten. Zum Habitus versteinert, bilde das Ressentiment den Nährboden der „Sklaven-Moral“ (270, 31), die auf Verneinung und Reaktivität gepolt sei, während die Moral der Vornehmen bejahe – diese selbst und die Welt gleichermaßen. Auch hier sollen vermeintliche etymologische Evidenzen den Befund absichern, was GM I 11 dann mit der Differenzierung zweier Moraltypen illustriert, die sich vermeintlich ähnlicher, aber doch kontradiktorischer Vokabulare bedienten: In der vornehmen Moral gelte die Selbstbejahung als „gut“, alles Unvornehme und Reaktive hingegen als „schlecht“, während die „Sklaven-Moral“ die „Guten“ der vornehmen Moral für „böse“, dafür ihr eigenes, aus vornehmer Sicht nichtswürdiges Sein und Tun für „gut“ erklärten. Immerhin ergeht sich der elfte Abschnitt in der Schilderung, wie die friedfertige Bevölkerung Opfer zahlloser gewaltsamer Übergriffe seitens der kriegerischen Starken geworden sei, während heute eine allge-

meine Zähmung der Menschen um sich gegriffen habe. Nach einer Wehklage über den grassierenden Verfall in GM I 12 provoziert GM I 13 mit dem Bild von den „grossen Raubvögeln“, die eben nicht anders können als den „Lämmer[n]“ (278, 31) auf den Pelz zu rücken. Wer stark ist, könne nicht einfach aufhören, stark zu sein, was mit einer sprachphilosophischen Reflexion auf ein Tun ohne Täter erhärtet werden soll. Der folgende Abschnitt 14 ist als Dialog angelegt und berichtet von einem Abstieg in düstere unterirdische Fabrikationshallen der „I d e a l e“ (281, 8), die dem Menschen sein Dasein verleiden sollen: Es sind umgeprägte, umgelogene Schwächen, die sklavenmoralisch zu Stärken und Tugenden verklärt würden. Ganz anders wiederum funktioniert GM I 15, ein Abschnitt, der Quellenauszüge aus der christlichen Überlieferung versammelt, welche dokumentieren sollen, wie sehr das Christentum in seinen Jenseitsvorstellungen vom Ungeist beseelt werde, an den irdisch Starken und Mächtigen postume Rache zu nehmen. Der sechzehnte Abschnitt skizziert wiederum ein großes Schlachtenpanorama: Seit Tausenden von Jahren sei der Krieg zwischen der vornehmen und der sklavischen Moral im Gange. Die sklavenmoralische Paarung gut/böse habe sich dabei mehr und mehr durchgesetzt; der Gegensatz „‚Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom‘“ (286, 6 f.) sei weltgeschichtlich prägend geworden – Reformation und Französische Revolution stehen dabei auf Seiten der Ressentiment- und Sklavenmoral, wohingegen die Renaissance und Napoleon als Versuche erscheinen, die moralische Vornehmheit zu rehabilitieren. GM I 17 stellt es schließlich fragend dahin, ob der Kampf um die Moralen tatsächlich schon entschieden sei, während sich das sprechende „Ich“ jenseits von Gut und Böse zu positionieren gedenkt. Abgeschlossen wird die Erste Abhandlung schließlich von einer „A n m e r k u n g“ (288, 25), die fächerübergreifende akademische Preisfragen zu moralhistorischen Themen anregt, insbesondere dazu, wie sich moralische Begriffe entwickelt hätten. GM I will für derartige Untersuchungen selbst ein Vorbild abgeben.

Die Zweite Abhandlung nimmt ihren Ausgang von der natürlichen, aktiven Vergesslichkeit des Menschen, die sich in verbindlichen Sozialbeziehungen freilich als dysfunktional erweisen kann, bauen diese doch auf dem Vermögen auf, versprechen zu können – also Schulden zurückzuzahlen. Um den Menschen so zu zivilisieren, seien sehr langwierige und gewaltträchtige Maßnahmen notwendig gewesen, wobei am Ende dieses Zivilisierungsprozesses nach GM II 2 ein eher rätselhaftes Wesen, nämlich „das s o u v e r a i n e I n d i v i d u u m“ (293, 21) zu stehen kommt. Dieses souveräne Individuum habe sich von den Zwängen der Sittlichkeit und Sozialität wieder freigemacht und dürfe versprechen, so dass es nicht nur über seine Gegenwart, sondern auch über seine Zukunft zu verfügen und damit Verantwortung für sich und andere zu überneh-

men scheint. Diesseits des unverhohlenen Widerspruchs gegen die im Text behauptete sklavenmoralische Grundtendenz der abendländischen Geschichte deutet sich anscheinend also bei auserwählten Wenigen, denen auch ein emphatisch-positiver Begriff von Gewissen als Verantwortlichkeit zu Gebote steht, womöglich noch eine positive Moralentwicklungsgeschichte an.

Dieser Faden reißt im Gedankengang der Zweiten Abhandlung freilich bald ab, um zur Frage zurückzukehren, wie man denn überhaupt ein Erinnerungsvermögen, ein Gedächtnis bei den frühen Hominini erzeugt habe. Die Antwort ist nach GM II 3 ebenso einfach wie drastisch: Indem man ihnen Schmerzen zufügte, in der Religion als Grausamkeitssystem sowie in einer erbarmungslosen Strafgesetzgebung. Aber wie sieht es, will GM II 4 jetzt wissen, mit dem Schuldbewusstsein, dem „‚schlechte[n] Gewissen'" (297, 13) aus, das sich offensichtlich nicht von selbst versteht? Eine Haupthypothese – die heute vom Anthropologen David Graeber wieder populär gemacht wird (Graeber 2012) – besagt, dass die Vorstellung moralischer Schuld aus ökonomischer Schuld entstanden sei; eine weitere Haupthypothese lautet, dass Strafe zunächst nur Vergeltung für einen erlittenen Schaden war, gänzlich ungeachtet der Frage, ob der Übeltäter Schaden zufügen wollte oder nicht. Dabei habe die Vergeltung durch Strafe der Einhegung der Rache gedient. GM II 5 vertieft die Überlegungen zum Schuldenmachen: Um sich seiner Rückzahlungspflicht zu entsinnen, sei der Schuldner gehalten gewesen, Leib und Leben zu verpfänden, an denen sich die Gläubiger im Falle der Nichtbegleichung hätten ‚schadlos' halten dürfen. Dabei ist nach GM II 6 das Zufügen von Leiden für den Täter so genussreich, dass es die entgangene Rückzahlung aufwiege. Überhaupt erscheint die Lust an der Grausamkeit als anthropologische Konstante, die sich die verzärtelten Gegenwartsmenschen nur höchst ungern eingestünden. Diese Lust an der Grausamkeit soll nach GM II 7 keineswegs in pessimistischer Weise das Leben verleiden; Welt- und Lebensverneinungsbedürftigkeit gilt vielmehr als Indiz eines geschichtlichen Niedergangs, für den auch die allgemeine Abnahme der Schmerztoleranz spreche. Einst hätten die Griechen die Götter als Zuschauer dieser Grausamkeiten erfunden.

GM II 8 radikalisiert die Überlegungen zum Schuldverhältnis, indem der Abschnitt es – in Analogie zum Käufer-Verkäufer-Verhältnis gesetzt – für das ursprünglichste Personenverhältnis ausgibt und konstatiert, „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen" (306, 4 f.) sei der Ursprung des Denkens gewesen. In GM II 9 wird die Perspektive gesamtgesellschaftlich erweitert: Das Individuum habe zur Gemeinschaft in der Rolle des Schuldners gestanden und entsprechend dramatische Folgen gewärtigen müssen, falls es dieser Rolle nicht gerecht werde konnte. Es sei ausgestoßen worden. Im Fortgang der Rechtsgeschichte habe sich, so GM II 10, der Umgang mit

den Übeltätern abgemildert, weil die Gemeinschaft stabil genug geworden sei, auch Verletzungen auszuhalten, so dass man sich sogar eine Zukunftsgesellschaft vorstellen könne, in der das Strafen ganz überflüssig würde. Demgegenüber will GM II 11 die Vorstellung ausräumen, Gerechtigkeit sei aus Rache und Ressentiment entstanden. Gerade das Gegenteil sei der Fall: Die „aktiven Affekte“ (310, 19 f.) seien für die Entstehung von Gerechtigkeit zu würdigen, das durch aktive Macht gesetzte Recht. Gegen alle Varianten des Naturrechts wird behauptet, es gebe an sich weder Recht noch Unrecht. Rechtsetzung diene letztlich nur Machterweiterungsinteressen.

GM II 12 wehrt sich gegen ein teleologisches Verständnis von Strafen, denn deren spätere Zwecke hätten nichts mit ihrer Entstehung zu tun: Alles Geschehen sei nur die Summe fortgesetzter Überwältigungsprozesse, in denen der „Wille zur Macht“ (316, 6) greifbar werde, den der Text als Gegenkonzept zum Begriff der Anpassung präsentiert, die als „Aktivität zweiten Ranges“ nicht mit der „eigentlichen Aktivität“ (315, 33 f.) verwechselt werden dürfe. Der Mensch müsse sich an die Vorstellung gewöhnen, selbst nicht Zweck der Evolution zu sein und dereinst von etwas Stärkerem abgelöst zu werden. Dauerhaft sei an der Strafe eher die Praxis, führt GM II 13 aus, nicht der Zweck oder Sinn – und entwirft einen ganzen Katalog möglicher Strafzwecke. Namentlich den vermeintlich wesentlichsten Strafzweck, nämlich ein Schuldgefühl zu wecken, bewirkt nach GM II 14 die für gewöhnlich erwartete Strafe gerade nicht: Verurteilte Verbrecher würden sich nicht schuldig, sondern von der Gesellschaft entfremdet fühlen. In einem Exkurs über Spinoza argumentiert GM II 15, ein Gewissensbiss sei die Trauer über etwas Gewesenes, das sich nicht wie erwartet ereignet habe. So hätten Übeltäter stets empfunden und seien nicht von schlechtem Gewissen im moralischen Sinn heimgesucht worden.

Mit GM II 16 setzt der eigene Versuch des sprechenden „Ich“ ein, die Herkunft des schlechten Gewissens zu erforschen. Es handle sich um eine seelische Krankheit, die zunächst durch einen Sozialisierungsschock angefacht worden sei, dem die menschlichen Halbtiere unterlagen, als sie in eine rigide staatliche Ordnung gezwungen wurden. Da sie dort ihre Triebenergie nicht mehr nach außen wenden konnten, hätten sie sie nach innen gerichtet. Erst an diesem Punkt sei ein menschliches Innenleben, eine „Seele“ überhaupt entstanden. Diese Veränderungen seien, so GM II 17, plötzlich und unter dem Druck einer „Eroberer- und Herren-Rasse“ (324, 22) aufgetreten. Das schlechte Gewissen stellt sich nach GM II 18 ursprünglich durchaus als umgeleitete „aktive Kraft“ (325, 29) dar, hätten doch offensichtlich alle Menschen einen „Instinkt der Freiheit“ oder „Wille[n] zur Macht“ (326, 2 f.).

In GM II 19 wird der obligationenrechtliche Faden wieder aufgenommen: Man habe in der menschheitsgeschichtlichen Frühzeit die Beziehung zu den

Ahnen als Schuldverhältnis interpretiert, verdanke man ihnen doch schlechterdings alles: So habe man sie zu gefürchteten Göttern transformiert. GM II 20 betritt mit dem Römischen Reich und dem Christentum einen historisch konkreteren Boden: Sklaven hätten die Götter der Herren adoptiert und schließlich Götter erdacht, denen gegenüber man die Schulden nie zurückzahlen könne. Der christliche Gott stelle in dieser Hinsicht das Extrem dar – mit ihm hätten sich die Schuldgefühle ins Unermessliche gesteigert. Mit seinem Wegsterben könnten sich vielleicht auch diese Schuldgefühle erledigen. Dagegen freilich spricht nach GM II 21 die gegenläufige Tendenz der Moralisierung, die sich auch beim Niedergang des religiösen Christentums behauptet, ja sogar eminent verstärkt habe: Das Leben erscheine nun als unauflösbar schuldbehaftet; das schlechte Gewissen werde universell.

In GM II 22 wird eine Synthese der Triebumleitungshypothese und der Ahnen- und Gottschuldigkeitshypothese angestrebt: Der nach außen Gehemmte habe sich nun innerlich vollständig als Sünder zu zerfetzen begonnen. „Eine Schuld gegen G o t t: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug." (332, 9 f.) Das habe die Welt in eine Irrenanstalt verwandelt, von der sich das sprechende „Ich" mit Grausen abwendet, bevor es in GM II 23 die Griechen lobt, die das schlechte Gewissen vermieden hätten. GM II 24 kehrt in die Gegenwart zurück und fragt, ob hier denn ein Ideal errichtet oder zerstört werde, wobei das eine nicht ohne das andere zu gehen scheint. Ein Künftiger – nach GM II 25 kein anderer als Zarathustra – werde sich dieser Aufgabe annehmen.

Die Dritte Abhandlung verfolgt in der Ausführung stringent, was ihr Titel ankündigt, nämlich zu eruieren, was „asketische Ideale" „bedeuten" (339, 2), und zwar für unterschiedliche Menschengruppen. In gewisser Weise treibt diese Abhandlung jene Selbsterkenntnis des „Wir" voran, das sich laut Vorrede selbst noch unbekannt ist. In GM III legt das „Wir" darüber Rechenschaft ab, was asketische Ideale für Philosophen, Künstler und Wissenschaftler bedeuten, und kommt zu dem Schluss, dass sie immer noch von dem alten Streben nach Wahrheit und Erkenntnis um jeden Preis beseelt seien. GM III kann verstanden werden als jene Selbstaufklärung, die die Vorrede noch ins Ungefähre stellt.

GM III 1 gibt auf die Frage, was asketische Ideale bedeuten, bereits einen aphoristisch verknappten Antwortabriss, den die folgenden Abschnitte dann ausbreiten und erörtern. Diese Erörterung setzt in GM III 2 mit einem konkreten Fall aus der Gruppe der Künstler ein, nämlich mit Richard Wagner, der gegen Ende seines Lebens entgegen früherer Sinnenfreundlichkeit das Lob der Keuschheit angestimmt und asketische Ideale verehrt habe. Als Beleg für diese Wendung, namentlich für Wagners Kniefall vor dem Christentum, führt der

dritte Abschnitt den *Parsifal* ins Treffen, wobei Wagners letztes Werk versuchsweise als Parodie angesprochen wird. GM III 4 stellt Wagners Fall als exemplarisch für das künstlerische Weltverhältnis insgesamt dar, das als Bestreben erscheint, die Sphäre der Kunst zu verlassen und die außerkünstlerische Wirklichkeit zu gestalten – ein oft genug scheiterndes Bestreben, das in Willensschwäche münde, die sich wiederum auf typische Weise im „Schopenhauerisch" und „nihilistisch" (344, 20 f.) gefärbten *Parsifal* manifestiere. GM III 5 resümiert im Blick auf die Bedeutung asketischer Ideale für Künstler, dass sie für diese, je nachdem, vieles, aber auch nichts bedeuten, denn sie seien doch stets die Lakaien dominanter Religionen oder Philosophien, angewiesen auf deren Wegleitung. Erneut verkörpert Wagner, der sich Schopenhauers Philosophie anverwandelt habe, dafür das charakteristische Beispiel. Gerade Schopenhauers Aufwertung der Kunst, insbesondere der Musik, sei Wagners Bedürfnissen so sehr entgegenkommen, dass er die dahinterstehende Philosophie mit ihrem pointierten Asketismus bereitwillig übernommen habe – auch dies sei ein Beleg für die (geistige) Unselbständigkeit der Künstler im Allgemeinen. Entsprechend verschiebt sich die Fragestellung dahingehend, was denn asketische Ideale für Philosophen bedeuten. GM III 6 behält den Fokus auf der Kunsttheorie bei und bezieht Kant mit ein, gegen dessen Akzentuierung des Unpersönlichen und Interesselosen Stendhals Vorschlag eingebracht wird, Schönheit als überaus interessiertes Glücksversprechen zu begreifen. Schopenhauer hingegen habe sich von ästhetisch-kontemplativer Erfahrung eine Befreiung von dem als Pein empfundenen Geschlechtstrieb erhofft. Seine ästhetische Theorie gründe also auf einer persönlichen, von ihm verallgemeinerten Idiosynkrasie. Statt den Willen stillzustellen, könnte das Schöne, so die in GM III 6 postulierte Gegenthese, ihn vielmehr erregen und aufreizen. Schopenhauers Aversion gegen alles Geschlechtliche stellt der siebte Abschnitt wiederum als Anreiz dar, am so verächtlich gemachten Leben zu bleiben – ein individueller Befund, der zu einer ersten allgemeinen Schlussfolgerung führt, wozu denn die asketischen Ideale den Philosophen dienen – was sie ihnen bedeuten: Sie seien das Mittel, die Bedingungen eines philosophischen Lebens zu optimieren, nämlich den Philosophen Freiheit vor lebensweltlichen Bedrängnissen zu schaffen und zugleich Schutz zu gewähren. Gemäß GM III 8 nimmt der Philosoph dann entschieden seine eigenen Interessen wahr, wenn er die Sinnlichkeit ebenso an der Kette hält wie Ehrgeiz und Geltungssucht: Wenn er sich in Armut, Demut und Keuschheit übe, dann nicht, weil er die asketischen Ideale für einen Selbstzweck halte, sondern vielmehr, weil er sie als taugliche Instrumente einschätze, um das eigene Optimum als Denkwesen zu erreichen. Zuerst aber, führt GM III 9 aus, hätten die ersten Philosophen eines äußeren Schutzes bedurft, als sie sich in der Welt einrichten wollten, wobei ihnen das asketische

Ideal gerade zupasskam, weil der asketische Typus längst eingeführt war. Als Radikalopponenten zu allem Geltenden waren sie entsprechend gefährdet. Das bietet die Gelegenheit, die fundamentalen Wertungsdifferenzen zwischen griechischer Antike und einer von menschlicher Selbstentgrenzung bestimmten Gegenwart zu thematisieren, ohne dass das sprechende „Ich" prinzipiell gegen die Moderne Partei nähme. GM III 10 wiederum kehrt zurück zum Selbstschutzbedürfnis der kontemplativen Menschen in der Frühzeit, die sich zu diesem Behuf den Habitus asketischer Priester zugelegt hätten. Es stellt sich die Frage, ob sie diesen Habitus inzwischen wieder abgelegt haben.

Diese Reflexion gibt die Vorlage zu den Überlegungen des elften Abschnitts, der nun erstmals den „asketischen Priester" in näheren Augenschein nimmt, der eine universelle Erscheinung sei und nicht aussterbe, obwohl er sich doch negativ zum Leben verhalte. Offensichtlich wirke in ihm ein „Interesse des Lebens selbst" (363, 6), obwohl sich das „Wir" im Namen des Lebens gerade gegen den Priester und seine Ideale in Stellung bringt. Beginne solch ein asketischer Priester zu philosophieren, so werte er, wie GM III 12 skizziert, das Leibliche zugunsten eines rein Geistigen und Jenseitigen ab, was immerhin eine bemerkenswerte Selbstzucht und Selbstüberwindung mit sich bringe und Ausweis des Vermögens sei, seine Vorstellungen in den Griff zu bekommen. Darin sind die Priester durchaus Vorgänger ‚gegenwärtiger' Philosophen, die sich nach N.s Maßgabe in Perspektivenvervielfältigung üben, ohne sich allerdings in Leib- und Affektverachtung zu ergehen.

Nach GM III 13 ist es das niedergehende Leben selbst, das mittels des asketischen Ideals gegen seine Selbstauslöschung kämpfe, sich also nicht wirklich vernichten, sondern auf niedrigem Niveau selbst erhalten wolle. Entsprechend gehöre der asketische Priester „zu den ganz grossen conservirenden und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens" (366, 32–34). Der Mensch erscheint dabei als nicht festgestelltes, mutiges und zugleich krankes Tier, dem die Zivilisierung als Zähmung schlecht bekommen ist. Entgegen diesem globalen Krankhaftigkeitsverdacht gegenüber dem gezähmten Menschen behauptet der vierzehnte Abschnitt einen fundamentalen Unterschied zwischen Gesunden und Kranken, wobei erstere vor der Berührung und Begegnung mit Schwachen geschützt werden müssten, da sie sonst durch Ekel und Mitleid selbst angesteckt würden. Mit der Stärke der Gesunden ist es offenbar nicht sehr weit her, wenn sie so wenig Resilienz besitzen. Nach GM III 15 sollen es die selbst kranken, aber von Machtwillen beseelten Priester sein, die sich hegend und pflegend um die Kranken zu kümmern hätten. Ihre Strategie sei es allerdings, die Krankheit zu verewigen, indem sie das Ressentiment, das sich zunächst gegen die Starken richtet, umlenkten, und zwar auf die leidenden Subjekte selbst, die sich fortan für ihr eigenes Leiden verantwortlich machten. Im folgenden Ab-

schnitt 16 ist es dann ausdrücklich die Kirche, die als Sammelbecken aller Kranken fungiere und diese stillgestellt habe, ohne sie zu heilen – die Erzeugung eines Sünderbewusstseins sei dazu das Mittel der Wahl gewesen. GM III 17 bespricht exemplarische Fälle asketisch-selbstquälerischer Praktiken sowie die Praktiken, deren sich Religionen bedient haben, um ihre Gläubigen zu narkotisieren und zu hypnotisieren. Dabei scheinen die Ursachen physiologischen Missbefindens wesentlich in sozialen, demographischen und epidemischen Umbruchereignissen zu liegen, was freilich den Verdacht der Sprecherinstanz nicht mindert, die Starken seien wissentlich und willentlich krank gemacht worden. Gegen depressive Zustände helfen gemäß GM III 18 allerdings auch stupide maschinelle Arbeitsverrichtungen, sodann gegenseitige Wohltaten, was wiederum die Herdenbildung befördere. Demgegenüber beschreibt der neunzehnte Abschnitt aufreizendere Priestermittel, die Kranken an sich zu binden, nämlich Gefühlsausschweifungen zur Bekämpfung der allgemeinen Unlust. Gerade die starken negativen Affekte seien es, so GM III 20, die die Priester nutzten, jedoch nicht, um die Menschen gesünder, sondern um sie kränker zu machen. Das Schuldgefühl erweise sich dabei für den priesterlichen Machtanspruch als überaus nützlich, nämlich insofern man dem Leidenden suggerieren könne, er sei selbst an seinem Leiden schuld, müsse es als Strafe für sein Tun, seine „Sünde“ verstehen. GM III 21 resümiert, zwar hätten die Priester durch Schwächung die Menschen gezähmt, die Herrschaft des asketischen Ideals sei aber doch weltgeschichtlich fatal, was GM III 22 an Juden und Christen und ihrer vorgeblichen pöbelhaften Unverschämtheit konkret belegen will.

GM III 23 nimmt die allgemeine Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals wieder auf, die GM III 28 schließlich global beantworten wird mit dem „W i l l e n z u m N i c h t s“ (412, 11 f.). Die Einrede, dass die Wissenschaft einen Gegenpol zum asketischen Ideal verkörpere, wird von GM III 23 umgehend zurückgewiesen: Wissenschaft habe gerade kein neues Ideal und erst recht kein antiasketisches aufgestellt, wie das sprechende „Ich“ mit einer Typologisierung von Wissenschaftlern zu erhärten trachtet. Immerhin könnten, so mag es scheinen, die von unerbittlicher Forscherleidenschaft Beseelten die geborenen Feinde des asketischen Ideals sein – eine Vermutung, die GM III 24 Schritt für Schritt desillusioniert, „d e n n s i e g l a u b e n n o c h a n d i e W a h r h e i t …“ (399, 11 f.). Gerade im wissenschaftlichen Restglauben an die Wahrheit und ihren unbedingten Wert manifestiere sich das alte asketische Ideal. Die Wissenschaft, so GM III 25, schaffe niemals neue Werte, sondern bedürfe einer wertesetzenden Anleitung. Entsprechend seien auch die „berühmten S i e g e“ (403, 33) der Naturwissenschaften keineswegs dazu angetan, den Menschen und die Welt aufzuwerten, sondern eher dazu, sie klein und nichtswürdig erscheinen

zu lassen. Ein ähnliches Bild zeichnet GM III 26 von der Geschichtswissenschaft, die gleichfalls – wenn auch auf andere Weise als die Naturwissenschaften und die Philosophie – im Banne asketischer Ideale geblieben sei. Der vorletzte Abschnitt 27 lässt keinen Zweifel daran, dass bislang dem asketischen Ideal in der geistigen Sphäre keine wirkliche Gegnerschaft erwachsen sei, von den „Komödianten dieses Ideals" (409, 6) einmal abgesehen. Die im asketischen Ideal wurzelnde unerbittliche Wahrhaftigkeit habe allerdings zur Abschaffung des Gottesglaubens geführt – das Christentum als Glaubenslehre sei an seiner „Moral" zugrunde gegangen; nun müsse es auch „als Moral" (410, 19) zugrunde gehen. Der „Wille zur Wahrheit" (410, 25) befinde sich in einem Prozess der Selbstaufhebung. GM III 28, mit dem *Zur Genealogie der Moral* endet, reformuliert schließlich die Frage, wie das „Thier Mensch" (411, 5) sich Antworten auf die Frage nach seinem eigenen Sinn und dem Sinn seines Leidens zurechtgelegt habe. Diese Antworten seien bisher stets nur auf das asketische Ideal hinausgelaufen, das den Menschen für die „Perspektive der Schuld" (411, 30) eingenommen habe. Zugleich habe der Mensch am Willen festgehalten – freilich an einem „Willen zum Nichts" (412, 11 f.). Eigene Sinnantworten verweigert die Sprecherinstanz am Ende von GM. Das Werk formuliert kein Gegenideal.

6 Stellenwert von *Zur Genealogie der Moral* in N.s Schaffen

Nimmt man N.s wiederholte Beteuerungen ernst, GM sei, wie es auf der Rückseite des Titelblattes der Erstausgabe heißt, JGB „zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben" (Nietzsche 1887a, [II]), so fragt sich, wie man dieses Ergänzungs- und Verdeutlichungsverhältnis verstehen soll. N.s Adept und Korrekturhelfer Heinrich Köselitz hat sich um eine Erklärung bemüht, jedoch nur bei GM I einen konkreten Bezug hergestellt: „Die erste Abhandlung der Genealogie enthält eine umfassende Darstellung der vorher im ‚Jenseits' Aph. 260 skizzirten Theorie der Herren- und Sklaven- Moral, mit deutlichen Anticipationen aus dem ‚Antichrist' gegen den Schluss hin. (Der Gedanke der Herren- und Sklaven-Moral taucht erstmals in ‚Menschliches, Allzumenschliches' I, Aph. 45 auf.) / Die zweite Abhandlung ist berühmt geworden durch eine Anzahl missverständlicher Angriffe, deren heftigster gegen Seite 382 gerichtet war. / Die dritte Abhandlung ist als Vorbereitung und Ergänzung unerlässlich zum Verständniss des Capitels ‚Der europäische Nihilismus' in der ‚Umwerthung aller Werthe'" (Peter Gast: Nachbericht, in: GoA 7 [1921], III). Abgesehen davon, dass N. das fragliche „Capitel" nie veröffentlicht hat – gemeint ist die Nachlass-Aufzeichnung KGW IX 3, N VII 3, 13–24 (vgl. NL 1887, KSA 12, 5[71], 211–217) –

scheinen die Bezüge doch etwas dünn. Niemeyer 2012, 82 argumentiert demgegenüber allgemeiner, GM nehme Themen von JGB wieder auf, und zwar „historisch kontextualisiert“ (was er am Sklavenaufstand in der Moral herausstellt). Tatsächlich bleibt JGB häufig ziemlich unbestimmt, wenn es um Vergangenes geht. GM hingegen scheint in den drei Abhandlungen drei zusammenhängende historische Narrative zu entfalten und damit geschichtlich zu konkretisieren, was in JGB vage und wolkig geblieben war. Allerdings wird im Einzelstellenkommentar häufig genug darauf hinzuweisen sein, dass die scheinbaren historischen Konkretionen sich ebenfalls nur schwer im Raum der Vergangenheit verorten lassen.

Schlägt man allerdings den Bogen von JGB über GM zu AC, dann ist das Bemühen erkennbar, historisch immer stärker ins Detail zu gehen – der Wille zu einer historischen Konkretisierung, die Schritt hält mit der Steigerung der welthistorischen Rolle, die sich N.s sprechendes „Ich“ nach und nach zuschreibt, bis es dann im Spätjahr 1888 vom Umwerter aller Werte schließlich zur Göttlichkeit aufzusteigen wähnt. Viel für sich hat die von Schacht 2013, 342 vorgebrachte Überlegung, dass trotz zunehmender historischer Konkretion diese ‚genealogische‘ Art der Geschichtsschreibung nicht darauf aspirierte, geschichtliche Wahrheit im Sinn der damaligen objektivistischen Geschichtsschreibung zu etablieren, sondern dass es sich eher um eine Art von fiktionalistischer Geschichtsschreibung handle, die steile Thesen in den Raum stelle, um mit den bisherigen Überzeugungen der Leser lustvoll zu experimentieren. Man wird hinzufügen, dass es – wie in allen Schriften N.s – überdies durchaus fraglich ist, ob das „Ich“ (oder das „Wir“), das in GM oft genug herrisch das Wort führt, mit dem historischen Subjekt Friedrich N. umstandslos kurzgeschlossen werden darf – und ob dieses „Ich“ tatsächlich die persönlichen Überzeugungen von Herrn N. wiedergibt. Wenn es sich allerdings um ein fingiertes „Ich“ handelt, ein „Ich“, das ein Anderes, eine Rolle sein kann, also um eine Auto(r)fiktion (vgl. zu diesem Begriff Wagner-Egelhaaf 2013 im Anschluss an Serge Doubrovsky), fragt sich, wie der Leser zu dem vordringen kann, was man als „N.s Philosophie“ zu bezeichnen pflegt (vgl. Sommer 2018c). Vielleicht, indem man sich der Wirkung der Texte selbst einfach aussetzt: GM als Text provoziert die moralschöpferische Kraft der Leser. Statt definitive Antworten zu liefern, destabilisiert die Schrift die bisherigen Moralvorstellungen, ohne zu verraten, was denn der Inhalt und die Tugenden einer künftigen Moral sein sollen. „N.s Philosophie“ besteht darin, die Leser – auch durch die Abwesenheit einer festgefügten Philosophie – zu zwingen, selbst mit dem Philosophieren anzufangen.

In der Diskussion um N. trat die Beschäftigung mit GM in den Vordergrund, als diese Diskussion sich zu verwissenschaftlichen begann. Dem Werk werden

‚wissenschaftliche Hypothesen' zugeschrieben, an denen man sich dann abarbeiten, zu denen man sich zustimmend oder ablehnend positionieren kann. Dass sich die Sprecherinstanzen auch in GM ins Wort fallen, wird dabei ebenso großzügig ausgeblendet wie die Widerständigkeit und Nichtsystematisierbarkeit dieser „Streitschrift" mit ihrem festlegungsverweigernden Stil, so dass man geneigt sein könnte, wesentliche Teile der N.-Forschung für ebenso pseudowissenschaftlich zu halten wie GM selbst (der wissenschaftliche Anschein von GM, der immer wieder konterkariert wird, veranlasst Inkpin 2018, das Werk insgesamt als Parodie auf wissenschaftliche Schreibpraktiken zu verstehen). Denn tatsächlich erweist sich N. auch als Autor von GM so, wie er Laurence Sterne beschreibt (wobei das diesem Urteil zugrundeliegende Buch in N.s Bibliothek gar nicht, wie Claus Zittel nachgewiesen hat, von Sterne stammt), nämlich als „der grosse Meister der Zweideutigkeit" (MA II VM 113, KSA 2, 424, 28 f.), als Meister der Irritation.

Selbst wenn sämtliche Annahmen zur Entwicklungsgeschichte des moralischen Empfindens und moralischen Urteilens in GM falsch sein sollten, eröffnet dieses experimentalphilosophische Werk dem philosophischen Nachdenken doch vielfach neue Aussichten. Es lehrt, die Moral selbst kritisch zu perspektivieren. Das von N. praktizierte philosophische Verfahren der radikalen historischen Relativierung kann auch im 21. Jahrhundert noch immer als richtungsweisend gelten, so schwer sich akademische Philosophie damit auch tun mag. GM stellt die vermeintlichen moralischen Selbstverständlichkeiten radikal in Frage – sowohl die Vorstellung, es gebe etwas von Natur aus moralisch Gutes, als auch diejenige, es gebe einen moralischen Fortschritt.

7 Zur Wirkungsgeschichte

Wer sich in der Wirkungsgeschichte von GM umsieht, könnte geneigt sein, zu jener These seine Zuflucht zu nehmen, mit der N.s Freund Franz Overbeck 1880 seine „zwei Abhandlungen" *Zur Geschichte des Kanons* einleitete: „Es liegt im Wesen aller Kanonisation ihre Objecte unkenntlich zu machen, und so kann man denn auch von allen Schriften unseres neuen Testamentes sagen, dass sie im Augenblick ihrer Kanonisirung aufgehört haben verstanden zu werden." (Overbeck 1880, 1 = Overbeck 1994b, 2, 391) Tatsächlich hat die Kanonisierung von GM erst spät eingesetzt, da die „Streitschrift" von den frühen Rezipienten als das angesehen wurde, als was N. sie konzipiert hatte, nämlich als Verdeutlichungsergänzung zu JGB. Das hat zwar niemanden davon abgehalten, provokante Stichworte wie die des „Ressentiments" oder der „blonden Bestie" aus GM in den allgemeinen N.-Diskurs einzuspeisen, aber als Gesamtwerk hat GM

zunächst wenig Aufmerksamkeit gefunden. Man war sich spätestens seit der Publikation von EH 1908 bewusst, dass N. GM rückblickend nur zu den „Vorarbeiten“, immerhin zu den „entscheidende[n] Vorarbeiten“ der „Umwerthung aller Werthe“ (EH GM, KSA 6, 353, 10–12) gerechnet wissen wollte, und deshalb die Schrift erst, nachdem dieses Kontextwissen verblasst ist, in den Status eines Hauptwerks aufrücken konnte (vgl. Ansell Pearson 2006b, 20), von dem heute wie selbstverständlich nicht nur gesagt werden kann, es sei „sans doute le plus célèbre [ouvrage] de son auteur“ (Blondel 2017, 374, „ohne Zweifel das berühmteste [Werk] seines Autors“), sondern auch „the most important piece of moral philosophy since Kant“ (Ridley 1998, 1) oder „the summit of Nietzsche's work“ (Pittman 2006, 33).

Immerhin ist schon zeitgenössischen Lesern das Ungeheuerliche an der immoralistischen Verve des Buchs nicht verborgen geblieben, etwa nicht dem mit „δφ“ zeichnenden Rezensenten der *Deutschen Rundschau* vom März 1888, wenn er GM als „seltsame Streitschrift gegen die moderne ‚Vermoralisierung des Lebens‘, d. h. gegen unsere gesammte, vom Verfasser in Acht und Bann erklärte moralische Lebensauffassung“ bezeichnete, deren „Grundgedanke“ „eine Ungeheuerlichkeit“ sei, „die unser Empfinden empört; aber die Art der Ausführung, die auch sehr viel Wahres, Treffendes, tief Gedachtes in den Dienst dieses Gedankens zu stellen weiß, macht die Schrift gefährlich, denn sie macht sie bedeutend und interessant“ (δφ 1888, zitiert nach Reich 2013, 669). O. Sch., der das Werk für den *Kunstwart* vom 5. März 1888 bespricht, stellt den „Anschluß an frühere Schriften (insbesondere an sein Buch ‚Jenseits von Gut und Böse‘)“ (Sch. 1888, zitiert nach Reich 2013, 669) ausdrücklich fest, während Paul Michaelis in der *Nationalzeitung* vom 11. März 1888 zunächst an seine frühere Besprechung von JGB erinnert (Michaelis 1886, vgl. NK 5/1, S. 20), wo er sich gefragt habe, ob es N. in jenem Werk mit dem radikalen Antimoralismus tatsächlich ernst gewesen sei – eine Frage, die Michaelis im Blick auf GM jetzt bejahen muss. „Nietzsche ist grob, aber er versucht es wenigstens, ehrlich zu sein. Und so wagte er denn auch, den Finger zu Wunden zu legen, an denen man sonst gern vorübersieht. Die Unehrlichkeit modernen Denkens, die Prüderie, die Süßlichkeit und Geschmacklosigkeit, die Verzärtelung der Empfindungen werden hier einmal mit drastischen Farben beleuchtet und gebührend zurückgewiesen.“ (Michaelis 1888, zitiert nach Reich 2013, 676, zu dieser Stelle N. – „eine intelligente und nicht unsympathische Besprechung“ – im Brief an Köselitz vom 21. 03. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1007, S. 276, Z. 62 f.) Michaelis hält freilich dagegen: Wenn N. „daran zu zweifeln scheint, ob es der Sinn aller Kultur sei, aus dem Raubthiere Mensch ein zahmes und civilisirtes Thier, ein Hausthier, herauszuzüchten, da ja alsdann alle jene Reaktions- und Ressentiments-Instinkte, mit deren Hülfe die vornehmen Geschlechter sammt ihren Ide-

alen schließlich zu Schanden gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen Werkzeuge zu betrachten seien, so tragen wir unsererseits nicht das geringste Bedenken, diese Frage zu bejahen“ (zitiert nach Reich 2013, 675 f.). Bemerkenswert ist die Parallele, die Michael Georg Conrad in seiner Besprechung für die Monatsschrift *Die Gesellschaft* vom Dezember 1888 zieht: „Angenommen, es handelte sich für dogmatisch gewöhnte Köpfe um die Feststellung des Grundgedankens, auf welchen sich die zahlreichen Schriften Nietzsches über Moral und Verwandtes aufbauen, so würde ein belesener Litteratus von der kritischen Zunft vielleicht schnell mit dem Hinweise auf den russischen Roman ‹Raskolnikow› bei der Hand sein und dem gläubigen Publiko zurufen: ‚Hier habt ihr Nietzsches Grundgedanken – Sklavenmoral, Herrenmoral – und zugleich die schöne praktische Nutzanwendung à la Tartar! Lest den ‹Raskolnikow!› / In der That hat Dostojewskis Student Raskolnikow schon vor einem Menschenalter ausgesprochen und ausgelebt, was man den Nietzscheschen Grundgedanken nennen könnte, wenn es bei Nietzsche überhaupt auf einen dogmatisch fixierbaren Grundgedanken ankäme.“ (Conrad 1888, zitiert nach Reich 2013, 676) Dieser Auffassung ist wiederum Köselitz, wenn er Overbeck am 14. 11. 1887 schreibt, mit GM sei N. dem Publikum mehr entgegengekommen als je zuvor: „Denn jetzt steht es völlig klar da, was er will und wie ihm die ganze Vergangenheit erscheint. Die Kunst und Freiheit der Darstellung in diesem Buch scheint mir ebenso gross, wie die Tiefe und Weite des Blicks neu und original. Man hat durchaus das Gefühl, dass man hier an einer Kraftquelle ersten Ranges ist.“ (Overbeck/Köselitz 1998, 193) Overbeck antwortete Köselitz am 01. 01. 1888, allerdings erst unter dem Lektüreeindruck der Ersten Abhandlung von GM und durchaus verhalten: „N.’s Umkehrung der Rée’schen Construction der Moral erscheint mir höchst plausibel, doch beklage ich aus eigenem Geschmack nicht nur, sondern ebenso für die Wirkung des Buchs den immer noch so höchst agitirten Ton und Stil in dem mir bekannten Theile. Ich hatte ihn bei der Art des Buchs sich /195/ zunächst zu geben, insbesondere bei seiner Absicht historisch zu verfahren so nicht erwartet. Bedürfen doch die Thesen für sich selbst schon keines besonderen Accents um gellend vernehmlich zu sein.“ (Overbeck/Köselitz 1998, 194 f.) Am Folgetag, am 02. 01. 1888 unterrichtet Overbeck auch N. über seinen Lektüreeindruck, der auch da keineswegs so enthusiastisch ausfiel wie der des Jüngers Köselitz, bei dem man oft genug ein hymnisch potenziertes Echo von N.s Selbstdarstellungen zu hören wähnt. Overbeck hingegen gibt sich dem Freund und Autor gegenüber unverhohlen: „Ich habe nur das erste Buch wirklich lesen können, das denn gleich, wie Du Dir nach meiner jetzigen Lage denken kannst, keine abschreckendere Einleitung für mich haben kann als § 1 des ersten Buchs. Auch war ich empfindlicher als ich es vielleicht sonst gewesen wäre für das durchgängige Fortis-

simo des Vortrags. Im allgemeinen war mir Deine Correctur der utilitaristischen Ableitung der Moral sehr einleuchtend, doch wollte mir bei der historischen Betrachtungsweise des Ganzen die Stärke des Affects dabei nicht eingehen. Historisch analysirt erscheint mir dann selbst das § 15 behandelte patristische Gebilde zu complexer Art, zureichend aus dem ‚Sklavenaufstand' jedenfalls nur unter Voraussetzung des vorausgegangenen Waltens der Herrn abzuleiten, die ja die Wirklichkeit geliefert haben, an der sich die Phantasie des Ressentiments erhitzte." (KGB III 6, Nr. 510, S. 140 f. Z. 27–41)

Obwohl das unmittelbare publizistische Echo auf GM gering war, konnte doch bald nach N.s Zusammenbruch im Oktober 1891 mit Erscheinungsjahr 1892 eine zweite Auflage des Werks erscheinen, für die es charakteristisch ist, dass sie die Anführungszeichen in den Titeln der Abhandlungen weglässt (Nietzsche 1892, [XV] u. 95. Von der dritten Auflage an Nietzsche 1894 sind die Anführungszeichen wieder restituiert. Die von KSA 14, 380 zitierten Korrekturen N.s aus dem ominösen Handexemplar sind in Nietzsche 1892 ebenso wenig ausgeführt worden wie in den Folgeauflagen). Nach Köselitz' Brief an Overbeck vom 23. 10. 1891 war für die zweite Auflage allein der Verleger Constantin Georg Naumann verantwortlich: „Von ‚Jenseits von Gut und Böse', von der ‚Genealogie' und dem ‚Fall Wagner' hat Naumann neue Auflagen (je 1000 Exemplare) gemacht, ohne einem Menschen etwas davon zu sagen, während er *dieses* Recht auf 2. Auflagen gar nicht hat. – [...] Nietzsche ist für Naumann Nichts als ein Ausbeutungsobjekt." (Overbeck/Köselitz 1998, 346, vgl. zum Geschäftlichen Overbecks Antwort am 30. 10. 1891, Overbeck/Köselitz 1998, 348 f. u. Köselitz' Replik, 14. 11. 1891, ebd., 351) Ein solches „Ausbeutungsobjekt" wurde N. freilich bald auch für Köselitz selbst sowie für N.s Schwester Elisabeth, die dann die editorischen Geschicke in die Hand nahmen.

Als die N.-Rezeption auf breiter Front einsetzte, spielte GM zunächst nur eine Nebenrolle. Das dürfte auch mit der sehr pauschalen Behandlung des Werks in der lange Zeit als kanonisch geltenden Biographie Elisabeth Förster-Nietzsches zusammenhängen, die in der Bemerkung gipfelt: „So sind ‚Jenseits von Gut und Böse' und die ihm zur ‚Ergänzung und Verdeutlichung beigegebene Genealogie der Moral' weder Rückblicke noch Vorarbeiten, sondern sie gehören in Wahrheit mitten hinein in die Probleme jenes großen Werks: Der ‚Wille zur Macht'." (Förster-Nietzsche 1922, 384) Dieses von N. nur imaginierte, erst von Förster-Nietzsche in die publizistische Wirklichkeit überführte Werk hat die philosophische N.-Beschäftigung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts weitgehend in Beschlag genommen. Karl Jaspers beispielsweise steht in seiner 1936 erstmals erschienenen N.-Monographie noch wie selbstverständlich unter diesem Eindruck, wenn er einerseits einräumt, JGB und GM seien „Schriften, die sein Philosophieren – soweit er selbst es der Öffentlichkeit darbot – am

vollendetsten, aber ohne System mitteilen", andererseits sogleich dagegen hält: „Es war ein vorläufiger Ersatz des Hauptwerks, nicht das Endziel" (Jaspers 1947, 51). In seinem 1925 veröffentlichten Werk *Nietzsche* ist GM für Theodor Lessing nichts weiter als „der letzte Versuch streng wissenschaftlicher Beweisführung. Der Rest ward Feuerwerk." (Lessing 1985, 59 f.) Im zweiten Band von Martin Heideggers *Nietzsche*, dessen Entstehung in die 1930er Jahre zurückreicht, ist GM gerade noch für ein paar Zitate gut (Heidegger 1997, 6/2, 59, 65, 191 u. 267), während sie im ersten Band nur an zwei fast gleichlautenden Stellen vorkommt, nämlich als diejenige Schrift, die seinen „Hauptbau" *Der Wille zur Macht* ausdrücklich ankündige (Heidegger 1996, 6/1, 11 u. 369). Ist im Gefolge Förster-Nietzsches der Vorausblick auf das nie vollendete, ja kaum in Angriff genommene „Hauptwerk" die Leiterzählung, um GM innerhalb von N.s Gesamtwerk zu domestizieren, kehrt Karl Löwith 1935 dieses Schema um, indem er GM allein aus dem Rückbezug auf das schon geschriebene Hauptwerk *Also sprach Zarathustra* erhellt sehen will, „als dessen Kommentare nicht nur *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral*, sondern auch alle übrigen Schriften der nachfolgenden Zeit zu verstehen sind; denn es gibt in ihnen keinen Gedanken, der nicht schon in der Gleichnisrede des Zarathustra ebenso kurz wie beziehungsreich angedeutet ist" (Löwith 1987, 122). Auch für Walter Kaufmann sind später JGB und GM vornehmlich Erläuterungen zu Za (Kaufmann 1982, 75). Als eigenständig wird GM in all diesen Fällen philosophisch ambitionierter N.-Interpretation nicht gewürdigt.

Eine bemerkenswerte Ausnahme aus den ersten fünfzig Jahren deutscher N.-Forschung stellt die große und ausdrücklich germanistische N.-Monographie von Richard M. Meyer aus dem Jahr 1913 dar, die GM nicht nur ein Kapitel von 27 Druckseiten widmet, sondern sie selbst als ein Hauptwerk würdigt: „Gerade für die[..] innige, unlösbare Verwandtschaft des Weltpolitikers mit dem Moralpsychologen gibt die ‚Genealogie der Moral' die bedeutsamsten Beweise. Rechnet man die ‚Götzendämmerung' ihr als eine Art selbständigen Anhangs zu, so bilden diese beiden das letzte wirklich in jedem Sinn bedeutende Werk Nietzsches, und es überragt ‚Jenseits von Gut und Böse' um so viel, wie altattische Kolonien ihre Mutterstädte oft überragten. [...] /510 / Aber hier haben wir noch einmal den ganzen Nietzsche" (Meyer 1913, 509 f.).

GM hat, wie ein Großteil von N.s Schriften, stark selektive und heterogene Aufnahme gefunden: Für Max Scheler bildete das Werk einen Ausgangspunkt für das Nachdenken über *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1915, dazu Köster 1993 und Hödl 2014), für Walter Rathenau einen Ausgangspunkt der Jetztzeitanalyse (vgl. Brömsel 2015, 63). In manchen Fällen scheint die Lektüre geradezu traumatisch gewesen zu sein. So erfährt man aus Alfred Döblins *Schicksalsreise*, die er im Exil während des Zweiten Weltkrieges verfasste und

in der er auch auf seine Berliner Studentenzeit um die Jahrhundertwende zurückblickte: „Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der ‚Genealogie der Moral' das Buch schließe, beiseitelege und mit einem Heft bedecke, buchstäblich zitternd, fröstelnd, und wie /109/ ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und ab gehe und am Ofen stehe. Ich wußte nicht, was mir geschah, was man mir hier antat. / Kannte ich Gott, trotz alledem? Gott, gegen den es hier ging?" (Döblin 1986, 108 f.) Im Oktober 1924 gab Benito Mussolini in einem Interview für die *New York Times* über seine einstige Nietzsche-Begeisterung als junger Mann Auskunft. „It seems that it was in this period that Mussolini learned German and read both Beyond Good and Evil and Toward a Genealogy of Morals" (Sznajder 2002, 247). Schon in einem Artikel über Nietzsche von 1908 zeigte sich der radikalisierte, aber nominell noch sozialistische Publizist Mussolini fasziniert von der „blonden Bestie" und den archaischen Kriegeraristokratien, die GM evoziert (vgl. Sznajder 2002, 247–250, ferner Uhlig 1941, 107 f.). Im Gegenzug konnte GM dann, in Ernst Barthels Pamphlet *Nietzsche als Verführer* von 1947, als empörendes Manifest der Widermoral erscheinen: „Nietzsche bedeutet, daß der darwinistische Immoralismus sich zum unerlösbaren, teuflischen und ewigen Prinzip aufstellte, daß er das Verbrechen um des Verbrechens willen heiligte, daß er die Pole der sittlichen Welt umkehrte." (Barthel 1947, 116) Josef Hofmiller konnte 1932 GM noch wie selbstverständlich unter die Schriften rechnen, die schon deutlich den Wahnsinn erkennen ließen, musste aber immerhin zugeben: „Die 1888 entstandenen Bücher tragen noch deutlicher das Gepräge der Krankheit als die ‚Genealogie'" (Hofmiller [1947], 65).

Nach dem Zweiten Weltkrieg lockerte sich bei manchen philosophischen Interpreten, die nicht in den Bann der metaphysikgeschichtlichen N.-Deutung Heideggers (vgl. hierzu Kaufmann 2018b) geraten waren, die Überzeugung, N. habe mit Gedanken wie dem „Willen zur Macht", der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen" und dem „Übermenschen" dogmatische Setzungen im Stil der alten Metaphysik im Sinne gehabt. In Ludwig Giesz' Buch *Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht* konnte sich GM etwa als dienlich erweisen, um darzutun, dass man von Nietzsches „Lehren" in Anführungszeichen sagen müsse, sie seien „keine ‚Petrefakte', sondern (mißverständliche) ‚Versuche, das heraklitische Werden irgendwie zu beschreiben'" (Giesz 1950, X). Giesz wehrte sich mit Jaspers tapfer dagegen, „Nietzsches ‚versucherische' *Setzungen* als absolut gemeinte *Satzungen* mißzuverstehen" (ebd., X) und sprach von einer „epochistische[n] Grundhaltung" (ebd., XI) in N.s stets widersprüchlichem Sprechen.

Die große Konjunktur von GM begann dann in Frankreich, als man sich von einem Bild N.s zu verabschieden begann, das ihn als traditionell lehrenden Philosophen auf bestimmte parametaphysische Propositionen meinte festlegen

zu müssen. Paradigmatisch ist hierfür Gilles Deleuze, der sein 1962 erstmals erschienenes Buch *Nietzsche et la philosophie* mit einem Abschnitt über den „Begriff der Genealogie" eröffnete (Deleuze 1991, 5–7). „Genealogie meint zugleich den Wert der Herkunft und die Herkunft der Werte. Sie steht zum absoluten Charakter der Werte ebenso in Gegensatz wie zu deren relativem oder nützlichem. Genealogie bezeichnet das differentielle Element der Werte, dem ihr Wert selbst entspringt." (Ebd., 6) Insbesondere GM II 11 und die daraus gewonnene Unterscheidung von Aktivität und Reaktivität erklärt Deleuze dann zum Angelpunkt von ‚N.s Philosophie' (kritisch dazu Brusotti 2001 und Blondel 2017, der gegen Deleuze meint: „*La Généalogie* n'est pas l'exposé le plus représentatif et synthétique de la pensée de Nietzsche." „Die *Genealogie* ist nicht der repräsentativste und synthetischste Abriss von N.s Denken." Blondel 2017, 378). Den von Deleuze initiierten Trend hat Michel Foucault mit seinem 1971 erstmals publizierten Aufsatz *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* noch einmal verstärkt, indem er Genealogie dort als eine Verfahrensweise versteht, die jedes feste Fundament, jeden sicheren Ursprung destabilisiert und nur noch Heterogenität übrig lässt (Foucault 1971, vgl. zu GM und Foucault die beiden Monographien von Bernardy 2014 und Ward 2007, ferner z. B. Mahon 1992; Ebeling 2001; Reckermann 2003, 35–39; Fitzsimons 2007, 110–112; Sembou 2014 u. Brusotti 2014a. Stevens 2003 argumentiert, Foucault und seine Nachfolger hätten N.s Begriff der Genealogie in sein Gegenteil verkehrt und beriefen sich zu Unrecht darauf. Höffe 2004a, 4 spricht ebenfalls von Genealogie als einer „radikaleren Methode", in der freilich auch ein „Moment der Bescheidenheit" liege).

Erst mit Deleuze und Foucault sind die Vokabeln „genealogisch", „das Genealogische" und „Genealogie als Methode" in der Beschäftigung mit N. gassenläufig geworden. Erst seither entsteht der (nicht ganz adäquate) Eindruck, N. spreche von sich selbst als „Genealoge" und wolle explizit „genealogisch" agieren (Wotling 2017, 368 merkt an, dass N. den Begriff „Genealogie" kaum brauche, die „idée" davon sich bei N. jedoch schon früh durchsetze). Wie Gabriel Valladão Silva in einem Freiburger Vortrag 2019 herausgestellt hat, drückt sich in der neuen Präferenz für das Genealogische bei N. eine Umkehr in der N.-Forschung insgesamt aus, die sich von den scheinbar positiv-parametaphysischen Hauptworten „Wille zur Macht", „Ewige Wiederkunft" und „Übermensch" emanzipiert hat und eine negativ-kritische Wende nahm. Wer von „genealogischer Methode" spricht, suggeriert gerne, N. lasse sich für ein kritisch-subversives Unternehmen in Anspruch nehmen, das an bestehenden Machtverhältnisse rüttle. Man mag hinzufügen, dass sich die Forschung offenbar nicht zugleich von begrifflichen Schubladisierungszwängen losmachen konnte und eben deshalb von N.s „genealogischer Methode" zu reden anfing und plötzlich GM als (Haupt-)Werk die Ehre gab. Zugleich löst sich der beim

späten N. ziemlich exklusiv auf Fragen der Moralherkunft fokussierte Begriff „Genealogie“ von dieser Anbindung und wird auf alles anwendbar – auf Macht, Sport, Sex…

Nach Ausweis der Weimarer Nietzsche-Bibliographie hat man sich mit GM als Werk und nicht bloß als Stichwortverzeichnis erst in den Siebziger Jahren auf breiter Basis zu beschäftigen begonnen. Seither nimmt die Fülle der GM-spezifischen Forschungsbeiträge von Jahr zu Jahr gewaltig zu. Bemerkenswert ist vor allem, dass das Schwergewicht der Beschäftigung mit GM sich von Frankreich in den anglophonen Raum verschoben hat, wo die Schrift nun fast unbestritten als N.s Hauptwerk gilt. GM hat gerade in jüngerer Zeit eine große Zahl von Gesamt- und Einzelinterpretationen hervorgerufen, die oft genug die unmissverständliche Lektüreanweisung N.s in der Erstausgabe (die in vielen modernen Ausgaben einschließlich KSA 5 stillschweigend eliminiert wird) schlicht ignorieren, wonach das Buch „[d]em letztveröffentlichten ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben“ (Nietzsche 1887a, [II]) sei. GM lässt sich scheinbar leichter handhaben als die sogenannten aphoristischen Werke (MA, M, FW, insbesondere auch als JGB), lässt sich scheinbar leicht in andere Sprachen übersetzen und in gegenwärtige moralphilosophische oder metaethische Debatten einspeisen. Das Werk scheint Thesen und Theorien zu proponieren, für oder gegen die man Partei ergreifen kann, wobei bei diesen Parteinahmen oft genug elementare Leseregeln ignoriert werden (vgl. zur okkupatorischen Praxis solcher N.-‚Interpretationen‘ Stern 2018). Trotz der Schrillheit dieser Thesen und Theorien wähnt man in GM einen handzahmen, instrumentalisierbaren N. vorzufinden, der sich sowohl poststrukturalistischen als auch postanalytischen ‚Annäherungen‘ gefügig zeigt.

Das gilt beispielsweise für das von Leiter 2002 populär gemachte Gespenst von N.s Naturalismus (dazu schon NK KSA 5, 29, 5–16), das sich besonders in GM herumtreiben soll (vgl. moderat kritisch gegen Leiter z. B. Wolf 2003, scharf profiliert Heit 2016a; historische Tiefenschärfe erhält das Problem bei Emden 2014, während Sedgwick 2016 N.s angeblichen Naturalismus als „hyperbolisch“ verstanden wissen will). Leiter wendet sich gegen die „postmodernen“ Interpretationen und macht geltend, dass Nietzsche sehr wohl feste Überzeugungen gehabt habe, die er unter dem Stichwort Naturalismus zusammenfasst. Wenn dieser Begriff bedeutet, dass man auf übersinnliche Erklärungsweisen verzichtet und auch den Geist für etwas Natürliches hält, ist er freilich trivial. Dass N. sich mit den Naturwissenschaften seiner Zeit ebenso intensiv beschäftigt wie mit den Geisteswissenschaften, liegt auf der Hand; ebenso, dass das von ihm adaptierte evolutionäre Denken nicht nur ein „naturalistisches“, sondern ebenso sehr ein historisches Denken ist: Die Welt, wie sie ist und wie sie

die Evolutionstheorie vor Augen stellt, ist eine gewordene Welt. Anthony Jensen will beispielsweise zeigen, dass N. sich in GM einer kontrafaktualistischen und antirealistischen Darstellungsweise geschichtlicher Gegebenheiten bediene (vgl. Jensen 2013b, 159). „Naturalismus" scheint jedenfalls eine sehr unvollkommene Beschreibung dessen zu sein, was N.s Denken und Schreiben in GM ausmacht.

Entsprechend reichhaltig sind die zeitgenössischen Angebote, wie GM stattdessen verstanden werden könnte. Arthur C. Danto hält GM für ein „medical book: etiological, diagnostic, therapeutic, prognostic" (Danto 1994, 40), wobei ihm das Therapeutische besonders am Herzen liegt, während Robert C. Solomon die Schrift vor allem als „psychological diagnosis" (Solomon 2003, 45) verstanden wissen will. Daniel W. Conway sieht Genealogie als Verfahren, das den immoralistischen Philosophen mit „case history" ausstatte und es ihm erlaube, physiologische Symptome zu erkennen und zu interpretieren (Conway 1994, 323). Dabei gilt ihm GM als autobiographischer Entwurf, der die Leser zu einer „voyage of self-discovery" animiere (Conway 2008b, 20, vgl. Viesenteiner 2009, 456). Ein regelrechtes Erziehungsprogramm sieht Conway in GM angelegt (was Viesenteiner 2009, 456 f. zurückweist). Richard Schacht deutet demgegenüber GM als den beherzten Versuch einer philosophischen Anthropologie – als Versuch, den Menschen als solchen zu verstehen (Schacht 1994a, 433 f.). Craig M. Dove bringt GM mit der gegenwärtigen „philosophy of mind" zusammen, und zwar insbesondere im Blick darauf, dass N. die herkömmliche Vorstellung eines verantwortlichen Selbst ablehne (Dove 2008, 7, vgl. Viesenteiner 2009, 458), wobei er eine angebliche Nähe N.s zu Paul Churchland und Daniel Dennett betont (Dove 2008, 4). Lawrence J. Hatab tritt für eine „perfektionistische" Lesart von GM ein: N. wolle Exzellenz, Selbstvervollkommnung (Hatab 2008c, 219 f.), und eine weniger asketische, renaturalisiertere Kultur (ebd., 176, siehe dazu Viesenteiner/Burnett 2010, 648; zum Perfektionismus auch Vaccari 2011). Thomas Hurka deutet das Theorem des Willens zur Macht als teleologisch-perfektionistisches Prinzip (Hurka 2007, vgl. dazu kritisch Pfeuffer 2008b, 391 f.). Für Christopher Janaway und David Owen kommt der rhetorischen Inszenierung in GM bei der angeblich von N. angestrebten Befreiung vom Joch der alten Moral eine entscheidende Bedeutung zu (Janaway 2007a u. Owen 2007, vgl. Pfeuffer 2008b, 400, zur Funktion der Rhetorik in GM auch Posselt 2004). Javier A. Ibáñez-Noé hält gegenüber allen Aktualisierungsbestrebungen fest, dass N.s „ethical utterances are to be understood from a strictly historical perspective, and not as a contribution to an ongoing discourse concerning perennial questions" (Ibáñez-Noé 1994, 70).

Trotzdem ist zu vermerken, dass GM das Nachdenken über das Moralische nach wie vor inspiriert (vgl. Höffe 2004a, 3 f.). Das stellt insbesondere Werner

Stegmaier in seiner weithin rezipierten Werkinterpretation von GM heraus, wenn er geltend macht, dass N. in GM „auf eine Moral im Umgang mit Moralen“ abziele, deren „Tugenden [...] Vornehmheit und Gerechtigkeit“ seien (Stegmaier 1994, 3). Für Stegmaier handelt GM „nicht nur von der Moral, sondern vom Denken überhaupt“ (ebd., 1), das N. als moralisch restringiert erfahren habe, weshalb das moralkritische Geschäft auch als ein denkkritisches erscheint. „Nietzsches Kritik der Moral am Grunde des Denkens befreit für die Andersheit anderer Moralen. Sie nötigt zur Reflexion der eigenen Moral an anderen Moralen und eröffnet so eine Ethik der Individualität, nach der Individuen einander freilassen, statt Rechtfertigungen voneinander zu fordern. Sie könnte die Ethik sein, die wir heute zum Leben brauchen.“ (Ebd., 3 f.) Bernard Williams greift wiederholt auf GM zurück (dazu ausführlich Klaiber 2017 sowie Queloz/Cueni 2019); Ray Brassier will mit Hilfe von GM und Sigmund Freud plausibel machen, dass das Reale an sich sinnlos sei (Brassier 2007). Aber auch kritische Stimmen wie diejenige von Philippa Foot gegen die Adaptierbarkeit von GM sind unüberhörbar: „Nietzsche’s defenders are like those who say of Wagner that he is better than he sounds.“ (Foot 1994, 10) Und Charles Taylor wird nicht müde zu warnen, dass, wenn N.s „genealogies“ wahr, sie auch völlig verheerend wären (Taylor 1989, 72, dazu Katsafanas 2011, 170). Martin 2016, bes. 193–198 macht darauf aufmerksam, wie beliebt es in der neuen Geschichts- und Politikwissenschaft bis hin zu Charles Taylor und Quentin Skinner geworden sei, von genealogischem Vorgehen zu sprechen – ohne N.s vielgestaltigem Ansatz dabei doch gerecht werden zu können. Die GM-Adaption bei Ulrich Bröckling im Blick auf eine Soziologie der Pastoralisierungstechniken wirkt dagegen schon viel textnäher (Bröckling 2017).

II Stellenkommentar

Der Titel

245, 1 *Zur Genealogie der Moral.*] Vor GM findet sich in N.s veröffentlichten Werken weder das Wort „Genealogie“ noch eine adjektivische oder substantivische Ableitung davon. Die Verwendung entsprechender Worte im Nachlass ist dürftig und bewegt sich ganz im Rahmen des konventionellen Wortgebrauchs von Verwandtschafts- und Herkunftsbeziehungen (vgl. z. B. GMD 1, KSA 1, 515, 26; NL 1871/72, KSA 7, 14[27], 386, 3; NL 1884, KSA 11, 26[391], 253, 22); in NL 1884, KSA 11, 26[432], 266, 6–10 spricht ein „Ich“ über seine „philosophische Genealogie“, die es mit „der antiteleologischen, d. h. spinozistischen Bewegung“ sowie der „mechanistischen Bewegung“ in Verbindung bringt. Es sind mit Ausnahme von Titelblatt- und Gliederungsentwürfen (KGW IX 3, N VII 3, 153–154 = NL 1886/87, KSA 12, 5[40], 198 u. KGW IX 3, N VII, 32 = NL 1886/87, KSA 12, 5[74], 218) in N.s Nachlass keinerlei Vorarbeiten zu GM greifbar, die die Genealogie als Verfahren im Umgang mit Moral reflektieren würden. In N.s Gebrauch der Vokabel meint „Genealogie“ offensichtlich auch weniger ein (wie auch immer geartetes) Verfahren, sich mit der Herkunftsgeschichte der Moral zu beschäftigen, sondern diese Herkunftsgeschichte selbst.

Im zeitgenössischen Sprachgebrauch galt als „Genealogie (griech., Geschlechterkunde), im weitern Sinn die Ableitung eines Dinges von seinem Ursprung, so daß von einer G. der Wörter, Sprachen, Systeme, Begriffe, Pflanzen, Tiere etc. die Rede sein kann; im engern Sinn die Kenntnis des Ursprungs, der Fortpflanzung und Verbreitung der Geschlechter (*genera*) sowohl in ihrer unmittelbaren Aufeinanderfolge als in ihrem verwandtschaftlichen Zusammenhang.“ (Meyer 1885–1892, 7, 81) Einige Interpreten haben darauf hingewiesen, dass Genealogie als Ergründung der Geschlechterfolge eben nicht auf einen Ursprung zurückverweist, sondern dass eine Person zahllose Ahnen und damit eine Pluralität von Herkünften hat, die sich im Dunkel der Vergangenheit verlieren. Je weiter man in die Vergangenheit gehe, desto stärker müssten folglich Mutmaßungen gesichertes Wissen ablösen (siehe z. B. Stegmaier 2004, 63 f.); demgemäß spricht GM Vorrede 5 auch vom „Hypothesenwesen über den Ursprung der Moral“ (KSA 5, 251, 28 f.). In der Philologie des 19. Jahrhunderts, namentlich bei Karl Lachmann und bei N.s Lehrer Friedrich Ritschl, wurde mit dem Begriff der Genealogie operiert, um die Genese eines Textes zu beschreiben, in den unterschiedliche Quellen, Vorstufen und Fassungen eingegangen sind, die sich in Form eines Stammbaumes darstellen lassen, ohne deswegen auf einen einzigen Ursprung, einen Urtext zurückgehen zu können oder zu wollen. Stattdessen sollten die Abhängigkeiten und Verwandtschaftsbeziehun-

https://doi.org/10.1515/9783110293371-002

gen zwischen unterschiedlichen Textzeugen und Versionen aufgewiesen werden (siehe die Nachweise bei Benne 2005, 96–99). Es erscheint plausibel, anzunehmen, dass der Begriff der Genealogie bei N. auch von einer entsprechenden textwissenschaftlichen Akzentuierung geprägt ist (siehe Benne 2005, 96–101, ferner Raffnsøe 2007, 17 f. Prideaux 2018, 246 meint hingegen, der Titel „noticeably attests to the contemporary post-Darwinian preoccupation with the question of descent"). „Die ‚Genealogie' der Moral wäre demnach der Versuch einer vergleichenden recensio jener entscheidenden Äußerungen und Versatzstücke, die die historische Entwicklung des ‚Textes' der (abendländischen) ‚Moral' ausgemacht haben; nicht um ihren Ursprung, sondern um ihre Verwandtschaftsverhältnisse bloßzulegen." (Benne/Santini 2014, 194) Tatsächlich taucht der textwissenschaftliche Begriff der Genealogie (wenn auch nicht als substantiviertes Abstractum) gelegentlich in N.s frühen philologischen Schriften auf, so etwa, wenn in *De Laertii Diogenis fontibus* das „stemma tamquam genealogicum" (KGW II 1, 138, 17 f.) zur Entstehung des Werks von Diogenes Laertius gezeichnet wird (zum „genealogischen Stemma" des *Certamen* KGW II 1, 305, 33). In N.s Vorlesungen, wie derjenigen zur *Geschichte der griechischen Litteratur*, ist häufiger bei Götter- und Heroendynastien von „Genealogie" die Rede (z. B. KGW II 5, 60, 19–25), entsprechend gelten derlei Überliefernde als „genealogische Dichter" (z. B. KGW II 5, 62, 11 u. 225, 12): Der Philologe N. hat den Genealogiebegriff also nicht für eine textwissenschaftliche Methode reserviert, sondern ihn durchaus auch in allgemeinem Sinn gebraucht.

Dem entspricht, dass zu N.s Zeit das Nomen „Genealogie" in Buchtiteln sehr oft in familien-, insbesondere adelsgeschichtlichen Kontexten verwendet wird (Beispiel: Eduard Molls *Zur Genealogie des Julisch-Claudischen Kaiserhauses* von 1879), dann gelegentlich im philologischen Bezugsrahmen (Beispiel: Karl Haisers *Zur Genealogie der Schwabenspiegelhandschriften* von 1876–1877), schließlich seltener unter Naturwissenschaftlern (Beispiel: Elias Metschnikoffs *Embryologische Studien an Medusen. Ein Beitrag zur Genealogie der Primitiv-Organe* von 1886). In N.s Bibliothek hat sich kein einziges Buch erhalten, das ein Wort aus dem Feld der „Genealogie" im Titel führt. N.s ehemaliger Freund Paul Rée, mit dessen „Art von genealogischen Hypothesen" (GM Vorrede 4, KSA 5, 250, 20 f.) sich GM auseinandersetzt, hat „Genealogie" in seinen Schriften nie benutzt, während der bleibende Freund Franz Overbeck in seinen von N. belobigten (an Overbeck, 19. 07. 1880, KSB 6/KGB III 1, Nr. 41, S. 30) Studien *Zur Geschichte des Kanons* immerhin über den „genealogischen Zusammenhang" verschiedener Gegner des Hebräerbriefes spricht (Overbeck 1880, 24 f. = Overbeck 1994b, 2, 415 – während im fraglichen Text selbst – Hebräer 7, 3 – von einem König der Gerechtigkeit die Rede ist, der „ἀγενεαλόγητος", ohne Geschlechterfolge, ohne Genealogie sei; zum Zusammenhang mit N. vgl.

Schütz 2005, 135 f.). Aber Overbeck macht doch nirgends den Begriff der Genealogie stark, obwohl sein eigenes historiographisches Konzept der Delegitimierung des Geltenden durch Herkunftsforschung dem in GM praktizierten Verfahren durchaus verwandt ist (vgl. Sommer 2003).

In den Werken, die sich aus N.s Buchbeständen erhalten haben, gehört ‚Genealogie' nicht zum prominenten Vokabular. Manchmal wird der Ausdruck auch ironisch gebraucht („Manche hohe Genealogie liefert eine Narrenliste; die vollständigste aber enthält doch die große allgemeine Welthistorie." [Weber] 1868, 12, 109). In Eugène Fromentins *Les maîtres d'autrefois* hat N. sich eine Stelle über frühneuzeitliche flämische Künstler markiert, die sich ihre Inspiration aus Italien geholt hatten: „Il en est de très-secondaires et que l'histoire locale elle-même pourrait oublier, si tous ne se suivaient pas de père en fils, et si la généalogie n'était pas en pareil cas le seul moyen d'estimer l'utilité de ceux qui cherchent et de comprendre la subite grandeur de ceux qui trouvent." (Fromentin 1882, 24. Anstreichung N.s am Seitenrand, seine Unterstreichungen. „Es gibt davon sehr zweitrangige, die selbst die Lokalgeschichte vergessen könnte, wenn nicht alle von Vater zu Sohn aufeinander folgten und wenn die Genealogie nicht in einem solchen Fall das einzige Mittel wäre, die Nützlichkeit derjenigen abzuschätzen, die suchen und die plötzliche Größe derjenigen zu verstehen, die finden.")

Abgesehen vom Titel kommt die Wendung „Genealogie der Moral" in GM selbst nicht vor (Brusotti 2014b, 119, Fn. 7) und nur die zweite der beiden Stellen, die „Moral-Genealogie" bemühen, lässt sich so lesen, als ob die Sprecherinstanz sich mit diesem Bemühen identifizieren könnte. Diese Stelle – „[d]ies scheint mir in Betreff der Moral-Genealogie eine wesentliche Einsicht" (GM I 4, KSA 5, 262, 4 f.) – ist auch aufschlussreich, weil sie die Doppeldeutigkeit des Genealogie-Begriffs (analog zum Begriff der Geschichte als *res gestae* und als *historia rerum gestarum*) aufweist: Genealogie kann sowohl die Herkunftsverhältnisse selbst meinen als auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit diesen Herkunftsverhältnissen. Die erste „Moral-Genealogie"-Stelle polemisiert gegen die „Stümperei" derjenigen, die sie falsch anpackten (GM I 2, KSA 5, 258, 27). Die Ableitungen aus dem Wortfeld der Genealogie dienen oft der Karikierung von Gegnern, etwa mit deren „perverse[r] Art von genealogischen Hypothesen" (GM Vorrede 4, KSA 5, 250, 20 f.). „Moralgenealogen" haben sich nach GM Vorrede 4 (KSA 5, 251, 16), GM II 4 (KSA 5, 297, 14 f. u. 22), GM II 12 (KSA 5, 313, 17) und GM II 13 (KSA 5, 316, 29 f.) unrühmlich hervorgetan oder blamiert. Brusotti 2014b, 119, Fn. 7, bemerkt zu Recht, dass N. keineswegs nur sich oder seinen historisierenden Umgang mit Moral als genealogisch qualifiziere (vgl. Guay 2006, 355, demgegenüber Berkowitz 1995, 67–70, der wie gemeinhin üblich den Genealogie-Begriff für N. reserviert, sowie Solomon 2003,

51, der Genealogie bei N. für „something of a protracted ad hominem argument writ large" hält, während z. B. Merrick 2016, 228 wie selbstverständlich von N.s eigener „genealogical methodology" spricht, ebenso wie Steizinger 2019). Die Genealogie-Stellen in GM legen sogar eher das Gegenteil nahe, dass nämlich entgegengesetzte Positionen als „genealogisch" bezeichnet werden (Ausnahme: NK 254, 17–22). Aber eine einheitliche Verwendung des Genealogie-Vokabulars ist in GM offensichtlich nicht intendiert, ebenso wenig eine prinzipielle Unterscheidung von „Genealogie" und „Historie". Immerhin nimmt die Sprecherinstanz in GM, wie Brusotti weiter beobachtet, „historische Methodik" für sich selbst durchaus in Anspruch (z. B. GM II 12, KSA 5, 315, 19), während von ‚genealogischer Methode' nirgends die Rede ist (N. nimmt eine solche Methode entgegen der gängigen Suggestion z. B. bei Sax 1992, 399 u. Smith 1996 auch nicht in Anspruch. Zur methodischen Selbstvergewisserung im Umgang mit N.s Texten siehe hingegen Stern 2016). „‚Genealogie' wird erst in der Rezeption zu einer Bezeichnung von Nietzsches eigener Methode" (Brusotti 2014b, 119). Dennoch wird (namentlich in der anglophonen Literatur) sehr oft der Anschein erweckt, „Genealogie" sei bei N. die Bezeichnung seines eigenen Verfahrens, so bei Kail 2011, 215: „Nietzsche's genealogy has the normative consequence of destabilizing the moral beliefs it explains". Angier 2014 stellt dar, dass in der Analytischen Philosophie der in N.s Texten begegnende Versuch, Werte durch den Aufweis ihrer Herkunftsgeschichte ‚genealogisch' zu delegitimieren, fast durchweg als klassischer Fall einer „genetic fallacy", eines genetischen Fehlschlusses angesehen werde – eine Sicht, die Angier zu modifizieren trachtet, freilich nicht mit dem naheliegenden Argument gegen den Fehlschlussverdacht: Will man Genesis und Geltung strikt getrennt halten, suggeriert man, dass es innerhalb einer kontingenten Welt des Werdens einen Bereich gibt, der von Kontingenz und Werden ausgenommen ist, nämlich den Bereich der Geltung. Wie aber will ein selbst kontingentes Wesen wissen können, ob die Kriterien, die es für unbedingte, universelle Geltung geltend macht, nicht selbst bloß kontingent sind? (Vgl. auch Loeb 1995. Prescott-Couch 2015a, 103–105 argumentiert, GM behandle „morality as an historical individual", wodurch N. das Problem von Genesis und Geltung umgehen könne. Zur gezielten Vermischung von Fakten und Fiktionen in GM Prescott-Couch 2015b).

Genealogie als Wissen um die Geschlechterfolge, als Familien- und Geschlechterkunde diente wesentlich dazu, einen Status quo – beispielsweise den Herrschaftsanspruch eines Adligen – unter Rückgriff auf die Vergangenheit, eine vornehme Abkunft zu rechtfertigen (in der Vormoderne wurde „die gesellschaftliche Konstitution über weite Strecken über Genealogie geleistet" – Heck 2004, 156; vgl. auch Kants Wortverwendung in der Vorrede zur ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, die Blondel 1994, 307 im Horizont von

GM erörtert). Dieser Suggestion des Genealogie-Begriffes erliegend, behauptet Habermas 1985, 152: „Bei Nietzsche schlägt nämlich die total gewordene Ideologiekritik um in das, was er ‚genealogische Kritik' nennt. [...] Das *Ursprünglichere* gilt als das Ehrwürdigere, Vornehmere, Unverdorbenere, Reinere; kurz: es gilt als das Bessere. *Abstammung* und *Herkunft* dienen als Kriterium des Ranges gleichzeitig im sozialen wie im logischen Sinne. In diesem Sinne stützt Nietzsche seine Kritik der Moral auf *Genealogie*." Shapiro 2006, 234 stellt zu Recht fest, dass dies zwar das genealogische Werteschema des *Gothaischen Genealogischen Kalenders* gewesen sein möge, aber mit N.s GM wenig zu tun habe. Festzuhalten ist demgegenüber, dass das in GM angewandte Verfahren dem Status quo der Moral gerade die Rechtfertigung unter Rückgriff auf ganz und gar nicht vornehme Abstammungen entzieht. Marquard 1974, 268 unterscheidet dementsprechend zwischen „kompromittierender" und „legitimierender Genealogie", während Geuss 1999, 1–5 deutlich macht, dass Genealogie bei N. ein genaues Gegenstück zu den legitimierenden antiken Göttergenealogien darstelle. Der Legitimation durch Vergangenheit steht in GM die Delegitimation durch Vergangenheit gegenüber – GM vernichtet Sinnansprüche, die sich aus der Geschichte herleiten. Im Kontext eines vorherrschenden, legitimatorischen Genealogie-Verständnisses entbehrt der delegitimatorische Gebrauch, den schon der Titel von GM davon macht, nicht der Ironie, hintertreibt dieser Gebrauch doch die Erwartungen unbedarfter Leser, die eine Rechtfertigung der Moral erwartet haben könnten (zu GM als Werk, das systematisch Wahrhaftigkeitsansprüche und eine verlässliche Erzähleristanz ironisch hintertreibe Guay 2011, ferner Millgram 2007 u. Pecora 1991, 112): Im Unterschied zum neutraleren, von N. im Titel von UB II HL schon gebrauchten Wort „Historie" beschwört „Genealogie" Legitimations- und Herrschaftsfragen fast zwangsläufig herauf. (Entsprechend argumentiert Emden 2010a, 229, N.s Begriff der Genealogie habe eine philosophische und eine politische Seite. Heute liegt der legitimatorische Gebrauch wieder im Trend, etwa, wenn Hans Joas seine „neue Genealogie der Menschenrechte" ausdrücklich als „affirmativ" versteht, vgl. Joas 2011, 147 und zur Kritik, allerdings ohne Bezug auf N., Dreier 2018, 162.) Sowohl im legitimatorischen als auch im delegitimatorischen Modus ist „Genealogie" als Verfahren weder unparteiisch noch objektiv, obwohl das Wort den Anschein der Wissenschaftlichkeit erweckt: Eine Genealogie ist interessengeleitet, was GM auch explizit an den angeblich stümperhaft-naiven „Moralgenealogen" exemplifiziert, die bislang das Meinungsbild bestimmt haben sollen. (Bemerkenswert ist übrigens, dass sich N. genau in den Wochen der Niederschrift von GM mit familiengeschichtlichen Fragen beschäftigt hat, nämlich auf eine Anfrage aus Weimar hin mit der möglichen Beziehung seiner Großmutter zu Goethe. Im Entwurf eines Briefes an den Weimarer Archivar Carl August Hugo Burkhardt

von Mitte Juli 1887 spricht er ausdrücklich von seiner „genealogischen Notiz“ – KSB 8/KGB III 5, Nr. 875, S. 109, Z. 2 –, benutzt also ein sonst von ihm selten gebrauchtes Adjektiv. Die Pointe seiner Recherchen ist es denn auch, dass sich in seiner Familiengeschichte die Dinge gar nicht so zugetragen haben, wie man in Weimar zu glauben schien, vgl. N. an Overbeck, 17. 07. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 876, S. 110 f., Z. 30–41. N. nutzt das familiengeschichtliche Detail der Weimarer Verbindung seines Großonkels und Weimarer Generalsuperintendenten Johann Friedrich Krause mit Herder und Goethe, das ihm dabei bekannt wird, fortan wiederholt zur genealogischen Selbstlegitimierung, siehe Rahden 2005a.)

GM heißt nicht *Die Genealogie der Moral*, sondern *Zur Genealogie der Moral*. Die Präposition scheint zunächst Bescheidenheit anzuzeigen, will der Autor doch augenscheinlich nicht den Anspruch erheben, *die* Genealogie der Moral insgesamt zu erschließen – was anmaßend wäre, denn es scheint unmöglich, von irgendetwas eine vollständige Genealogie zu entfalten, da jedes erschlossene Glied auf weitere Glieder zurückverweist, die sich im Grau der Vergangenheit verlieren (vgl. GM Vorrede 7, KSA 5, 254, 17–22). Tatsächlich liefert GM in der Druckfassung nur drei Abhandlungen zu Themen der Moral, ohne dabei *die* Moral im Ganzen – die eben nicht auf *einen* Ursprung zurückgeführt werden kann – genealogisch erschlossen zu haben. Ansonsten hätte N. nicht noch weitere Abhandlungen und Fortsetzungen zu GM planen können. Im späteren Nachlass gibt es dann parallel auch Aufzeichnungen „Zur Genealogie des Christenthums“ (KGW IX 6, W II 1, 47, 21 = NL 1887, KSA 12, 9[122] (80a), 407), die verschiedene Elemente ohne Vollständigkeitsanspruch versammeln. „Zur Genealogie“ weist nicht nur auf die Unabgeschlossenheit des eigenen Unternehmens hin, sondern auch darauf, dass andere Forscher, die GM teilweise nennt, dazu ebenfalls Beiträge geliefert haben. So gelesen, kokettiert der Titel von GM ironisch mit gelehrter Bescheidenheit; seiner allerersten philologischen Publikation hatte N. 1867 den Titel *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* gegeben. Diese ironische Gelehrsamkeitsmimikry im Haupttitel von GM kontrastiert scharf mit dem Untertitel *Eine Streitschrift* (245, 2). Schließlich eröffnet die präpositionale Wendung auch eine Zukunftsperspektive: *Die* Genealogie der Moral ist noch ausstehend; entsprechend insinuiert der Titel auch eine Wendung *hin* zur Genealogie der Moral. Diesem Konnotationsspektrum in der Übersetzung gerecht zu werden, ist entsprechend schwierig (siehe Thatcher 1989, 598 f.).

Auffällig ist schließlich, dass N. weder im Titel des Werks noch sonst irgendwo im Gesamttext von GM „Moral“ in den Plural setzt, obwohl er dies beispielsweise in JGB ganz selbstverständlich tut (vgl. NK KSA 5, 106, 12). Die „Moral“, von der in GM als Singularetantum gehandelt wird, ist das Set von

Überzeugungen, Wertungs- und Handlungsweisen, nach dem der europäische Mensch zu leben gelernt hat. Diese Moral ist eine spezifische und eine historisch veränderliche – und hat ihre wesentliche Modifikation durch das erlebt, was GM I 7 den „Sklavenaufstand in der Moral“ (KSA 5, 268, 2) nennt. In den historisch-narrativen Passagen von GM werden aber durchaus unterschiedliche Typen von Moral oder eben „Moralen“ thematisiert, beispielsweise die vornehme und sklavische.

245, 2 *Eine Streitschrift*] N. hat den Begriff „Streitschrift“ in frühen Jahren kaum benutzt – und niemals direkt als Bestandteil eines eigenen Buchtitels. Immerhin scheint N. für UB I DS die Bezeichnung „Streitschrift“ nicht als unangemessen empfunden zu haben (vgl. NL 1873, KSA 7, 25[58], 604, 6–8), und Erwin Rohdes *Afterphilologie* (1872), die Verteidigung von GT, wird von ihm als „ausgezeichnete Streitschrift“ lobend erwähnt (N. an die Lese- und Redehalle der deutschen Studenten in Prag, November/Dezember 1872, KGB II 7/2, Nr. 276a, S. 3, Z. 8). Overbecks Zwillingsschrift zu UB I DS, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* trägt den Untertitel *Streit- und Friedensschrift* (Overbeck 1873). Das Wort „Streitschrift“ taucht dann erst wieder im Entstehungsumfeld von GM auf und scheint als Titelbestandteil offenbar schon vor dem eigentlichen Haupttitel festgestanden zu haben, wenn man der Aufzeichnung NL 1886/87, KSA 12, 6[2], 231, 5–9 Glauben schenkt: „Jenseits von Gut und Schlecht? / Eine / philosophische Streitschrift. / (Zur Ergänzung und Verdeutlichung des letztveröffentlichten / Buches ‚Jenseits v. Gut und Böse‘)“ (vgl. auch NK 288, 22–24, ferner Conant 2001, 201). In den Briefen wird auf GM gerne als „Streitschrift“ Bezug genommen; weitere „Streitschriften“ hatte N. geplant (z. B. KGW IX 6, W II 1, 132, 4 = NL 1887, KSA 12, 9[9], 343, 30; KGW IX 6, W II 1, 132, 18 = NL 1887, KSA 12, 9[10], 344, 1 u. KGW IX 6, W II 1, 82, 4 = NL 1887, KSA 12, 9[83], 377, 20). Auch GM Vorrede 2 bezeichnet das Werk ausdrücklich als „Streitschrift“ (KSA 5, 248, 7), und GM Vorrede 5 bezieht sich offensichtlich auf MA als „Streitschrift“ (vgl. NK 252, 1–3). Abgesehen von Overbeck 1873 und Lessings *Theologischen Streitschriften* im Rahmen einer Werkausgabe (Lessing 1867, 10, 1–216) hat sich in N.s Bibliothek keine explizite „Streitschrift“ erhalten. Die Gattung der Streitschrift, erwachsen aus der akademischen Disputationspraxis, hat im Gelehrtendiskurs der frühen Neuzeit eine zentrale Rolle gespielt; sie bestimmte lange das Bild der intellektuellen Auseinandersetzung (vgl. z. B. Rohner 1987). Im gelehrten Kontext werden auch im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts noch ausdrücklich Streitschriften geschrieben, so beispielsweise von Gustav Teichmüller in der „platonischen Frage“ gegen Eduard Zeller (Teichmüller 1876). Häufiger aber ist die Verwendung des Titels im politischen Kontext, so bei August Bebel (1870), Julius Fröbel (1878) und Franz Mehring (1882), und ebenso finden sich Verwendungen im theologi-

schen Bereich. Aufschlussreich mag sein, dass Theodor Keim für seine Übersetzung der nur aus sekundärer, christlicher Überlieferung rekonstruierbaren Polemik gegen das Christentum *Ἀληθὴς λόγος* des Platonikers Kelsos (2. Jh. n. Chr.) ebenfalls den Titel „Streitschrift" wählt (Keim 1873). Overbeck hat sich mit Keims Elaborat, das er wegen philologischer Unzulänglichkeit scharf kritisierte, intensiv auseinandergesetzt. Er äußerte sich darüber ausführlich am 01. 11. 1883 gegenüber Köselitz (Overbeck/Köselitz 1998, 149), der sich danach erkundigt hatte. Über diesen Umweg könnte der Band auch N. zu Gesicht gekommen sein (vgl. Sommer 2000a, 186, Fn. 55). Vgl. NK 282, 4–6, zum Zusammenhang von Streitschrift und historiographischer Hypothesenbildung Johnson 2014, 232.

Bemerkenswert ist, dass GM im selben Jahr wie *Zur Moral der literarischen Kritik. Eine moralphilosophische Streitschrift* von Wilhelm Wundt erschienen ist. Es handelt sich um eine überaus scharfe Abrechnung mit einem Aufsatz von Hugo Sommer, der unter dem Titel *Der ethische Evolutionismus Wilhelm Wundt's* im Märzheft der *Preußischen Jahrbücher* 1887 abgedruckt worden war. Wundt bemüht sich, gegen Sommer den Verdacht zu zerstreuen, er lehre einen amoralischen Utilitarismus, Individualismus und Evolutionismus oder wolle gar die Bedeutung der (christlichen) Religion für die Grundlegung der Moral bestreiten. Zwar ist Wundts Streitschrift weder unter N.s Büchern erhalten, noch findet sie bei ihm jemals Erwähnung, aber es fällt doch auf, dass er seinen Verleger Constantin Georg Naumann am 08. 11. 1887 anweist, Wundt ein Exemplar von GM zu schicken (KSB 8/KGB III 5, Nr. 846, S. 188, Z. 72), obwohl er mit diesem bis dahin nie in persönlichen Kontakt getreten war. Dabei sind die intellektuellen Berührungspunkte zwischen N. und Wundt vielfältig (vgl. Heit 2014a, 28 u. 41): Schon 1877 erwähnt Wundt N. in einer Darstellung der deutschsprachigen Gegenwartsphilosophie für die englische Zeitschrift *Mind* (Reich 2013, 532); Wundts wissenschaftsaffines Philosophieren ist für N. sowohl bei der Konzeptualisierung des Willens (Cowan 2005, 50 f.) als auch der Ewigen Wiederkunft (D'Iorio 1995, 85 u. Treiber 1996, 410–412) nicht ohne Relevanz gewesen. Für seine von Hugo Sommer angefeindete *Ethik* hatte Wundt (ebenso wie N. in GM) Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* und insbesondere dessen etymologische Ausführungen rezipiert (Orsucci 1991 u. Orsucci 1996, 248–250). Auch wenn N. Wundts *Zur Moral der literarischen Kritik. Eine moralphilosophische Streitschrift* vielleicht nie in Händen gehalten hat, könnte er von Wundts Streit mit Sommer leicht aus der Presse erfahren haben (vgl. auch Tille 1895, 62), zumal Sommer noch im Erscheinungsjahr von GM mit einem eigenen Buch duplizierte (Sommer 1887).

Auf dem Titelblatt des Druckmanuskripts zu GM steht als Motto unterhalb des Autornamens: „Tout comprendre c'est tout – mépriser?…" (GSA 71/27,1,

fol. 1r. „Alles verstehen, heißt alles – verachten?...“). Entweder ist im Korrekturdurchgang dieser Satz gestrichen worden oder der Drucker hatte ihn übersehen, ohne dass dies bei der Korrektur bemerkt wurde. Stattdessen wird er dann aufgenommen in NW Epilog 2, vgl. NK KSA 6, 439, 1. Es handelt sich um N.s Abwandlung des im Nachlass gelegentlich zitierten Ausspruchs „Tout comprendre — c'est tout pardonner“ (z. B. NL 1873, KSA 7, 29[57], 652. „Alles verstehen – heißt, alles vergeben“), den man auf Anne-Louise Germaine de Staël-Holsteins *Corinne, ou l'Italie* (XVIII, 5) zurückzuführen pflegt, wo sich freilich der genaue Wortlaut nicht findet (noch im 20. Jahrhundert feiert er bei Hans Robert Jauss fröhliche Urständ, vgl. Ette 2016). Mitte des 19. Jahrhunderts ist er schon geläufig; in Heinrich Heines *Französischen Zuständen* heißt es z. B.: „die Worte: ‚Tout comprendre, c'est tout pardonner' las ich dieser Tage auf dem Petschaft einer schönen Dame“ (Heine 1862, 274). Vgl. auch NK KSA 6, 61, 10–12. Ein weiterer Titelblattentwurf in N VII 3, 32, 28–43 (KGW IX 3) wählt ein Motto aus Za I Vom Lesen und Schreiben (KSA 4, 49, 8–10): „Unbekümmert, spöttisch, gewalt= / thätig – so will uns die Weisheit: / sie ist ein Weib, sie liebt im= / mer nur einen Kriegsmann.“ (vgl. NL 1887, KSA 12, 5[74], 218, 8–12). Dieser Satz wird schließlich das Motto von GM III, vgl. NK 339, 3–7.

Nietzsche 1887a, [II] *Dem letztveröffentlichten „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben.*] Dieser Hinweis auf der Rückseite des Titelblattes der gedruckten Erstausausgabe wird in KSA 5 und KGW VI 2 unterschlagen (obwohl KGW VI 2, 257 das Titelblatt der Erstausgabe von GM faksimiliert!) und nur in den Erläuterungen KSA 14, 377 mitgeteilt. Er ist für den Stellenwert, den N. GM im Korpus seiner Schriften zuwies, von erheblicher Bedeutung: Offensichtlich hatte GM aus N.s Sicht (im Unterschied zur Einschätzung vieler späterer Interpreten) nur supplementären und explikatorischen Charakter. In der zweiten und dritten Auflage wird der Hinweis ebenso unverändert abgedruckt (Nietzsche 1892, [IV] u. Nietzsche 1894, [II]) wie in der Großoktav-Ausgabe (GoA 7 [1921], [280]). Bei den Übersetzungen räumen ihm Douglas Smith (Nietzsche 1996, iii) und Patrick Wotling (Nietzsche 2000, 5) den gebührenden Platz ein.

Vorrede.

Am 14. 09. 1887 ließ N. Meta von Salis wissen, dass der Druck von GM bald abgeschlossen sein würde. „Damit ist nunmehr alles Wesentliche angedeutet, was zur vorläufigen Orientierung über mich dienen kann: von der Vorrede zur Geburt der Tragödie bis zur Vorrede des letzt genannten Buchs — das giebt eine Art ‚Entwicklungsgeschichte'.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 908, S. 151, Z. 31–35)

Den Ausdruck „Entwicklungsgeschichte“ benutzte N. nur selten (im Werk nur in MA I 10, KSA 2, 30, 17 sowie in GM I Anmerkung, KSA 5, 289, 5 f.); häufiger – vgl. GM I 1, KSA 5, 257, 5 f. – kommt „Entstehungsgeschichte“ vor. In der von N. gelesenen, fachwissenschaftlichen Literatur war „Entwick(e)lungsgeschichte“ hingegen geläufig und tauchte auch in Buchtiteln auf (so bei Fischer 1860, Fischer 1875 u. Post 1884). Dass die Vorreden von GT bis GM es erlauben sollen, eine „Entwicklungsgeschichte“ von N.s Denken zu zeichnen, suggeriert eine innere Notwendigkeit dieser Denkbewegung – trotz der Anführungszeichen, die durchaus einer linearen, gar teleologischen Entwicklung gegenüber ironische Vorbehalte markieren können. Freilich muss man wissen, dass die Vorreden, von denen N. hier spricht, erst für die Neuausgaben (Titelauflagen) seiner älteren Schriften in den Jahren 1886 und 1887 verfasst worden sind, d. h. eine solche „Entwicklungsgeschichte“ selbst retrospektiv schreiben, die für einen unbefangenen Leser der Werke ab GT (1872) womöglich nicht auf der Hand läge. Die Vorreden zu den alten Werken dienen der Leserlenkung. Auf GM Vorrede hielt N. jedenfalls große Stücke, wie aus seinem Brief an Köselitz vom 15. 09. 1887 hervorging: „daß Sie einen so guten Eindruck von den zwei ersten Abhandlungen haben, macht mich glücklich. Nun kommt noch die dritte: in etwas andrer Tonart, anderem Tempo (mehr ‚Finale‘ und Rondo), und, vielleicht, noch verwegener concipirt. Das Stärkste aber ist die ‚Vorrede‘: wenigstens kommt darin das s t a r k e Problem, das mich beschäftigt, zum kürzesten Ausdruck“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 911, S. 154, Z. 4–10).

GM Vorrede bedient durchaus Stereotypen der Genre-Erwartungen an eine Vorrede: Das „Ich“ erklärt seinen persönlichen Bezug zum Gegenstand, nennt Bezugspunkte und Personen, mit denen es in Verbindung steht (mit Arthur Schopenhauer sogar als „meinem grossen Lehrer“ – GM Vorrede 5, KSA 5, 251, 32), aber verzichtet auf die genretypische Danksagungslitanei. Denn das „Ich“ definiert sich in Abgrenzung von allen anderen, nicht im Anschluss an sie. Der im Untertitel markierte „Streitschrift“-Charakter tritt in der Vorrede deutlich zutage, richtet sie sich doch gegen namhaft gemachte Gegner wie Paul Rée und Schopenhauer. Auch hier wird die Methode nicht erläutert, sondern in die Tat umgesetzt. Das aussparende, andeutende Sprechen – viele Gedankenstriche und dreifache Auslassungspunkte setzen das auch im Druckbild um – findet trotzdem zu einem lockeren Gesprächston, einem Parlando.

1.

247, 3–5 *Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund. Wir haben nie nach uns gesucht*] JGB 32 hat herausge-

stellt, dass in einer „v o r m o r a l i s c h e [n] Periode der Menschheit“ „der Imperativ ‚erkenne dich selbst!‘ [...] noch unbekannt“ gewesen sei (KSA 5, 50, 17–19). Dann wäre also das Trachten nach Selbsterkenntnis eine kulturelle Spätentwicklung (vgl. NK KSA 5, 50, 17–31) und der eingangs von GM Vorrede 1 erhobene Befund, dass „wir Erkennenden“ nicht nach Selbsterkenntnis streben, könnte als Ausweis dafür gelten, dass diese Erkennenden die moralische Phase der Menschheitsentwicklung bereits hinter sich gelassen haben. Der seit Sokrates in der Philosophie gerne bemühten Losung des Orakels von Delphi: „Erkenne dich (selbst)“ (Γνῶθι σεαυτόν) haben viele Schriften N.s die Zustimmung aufgekündigt (vgl. NK KSA 5, 88, 5–9; NK KSA 1, 40, 6–10 u. NK KSA 6, 293, 29–32). Wenn das „Wir“ nun die Suche nach sich selbst verweigert (aber damit nicht unbedingt die Selbstbeobachtung, vgl. FW 335, KSA 3, 560, 16–21), distanziert es sich einerseits von einem Hauptstrang der abendländischen philosophischen Tradition, die der Selbst- vor der Sacherkenntnis Priorität einräumt. Die Absage betrifft andererseits auch die christliche Tradition mit ihrem Trachten nach Gewissens- und Selbsterforschung um des Heiles willen. Der Satz „Wir haben nie nach uns gesucht“ hat einen Vorläufer in Za I Von der schenkenden Tugend 3, wo ihm allerdings eine andere Bedeutung zukommt, da Zarathustra den Jüngern gerade die Fixierung auf die äußere Autorität und die Vernachlässigung der Suche nach sich selbst vorhält: „Ihr hattet euch noch nicht gesucht: da fandet ihr mich.“ (KSA 4, 101, 26) Beide Wendungen lassen sich als Echo von Matthäus 7, 7 lesen: „Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 9). Vgl. zur Interpretation von 247, 3–5 auch Conway 2001; Mulhall 2011, 234–239; Groves 2007/08, 95 und Körnig 1999, 96 f., der argumentiert, hier werde der spezifische blinde Fleck des neuzeitlichen Erkenntnissubjektes kritisch thematisiert, sowie Stingelin 2001, 173, der im Blick auf 247, 3–5 zu GM festhält, diese Schrift lasse „sich als ethnologisches Projekt der doppelten Selbstverfremdung im Spiegel der eigenen Vorgeschichte“ lesen.

247, 6 f. *„wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“*] Matthäus 6, 21: „Denn wo euer Schatz ist, da ist auch euer Herz“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 9). Siehe zur Interpretation Pippin 2001, 86 und Acampora 2006b, 2 f.

247, 7 f. *Bienenkörbe unsrer Erkenntniss*] Die Bienenmetaphorik in GM Vorrede 1 (vgl. NK 247, 9) hat Interpreten zu unterschiedlichen Deutungsanstrengungen veranlasst. Kofman 1993, 62 argumentiert, N. wolle mit ihrer Hilfe die Opposition zwischen dem Spekulativen und dem Praktischen tilgen und die Lebensbedeutung von Erkenntnis herausstellen, während Georgsson 2005 sich dafür ausspricht, diese Metapher sei das Mittel, die Aufmerksamkeit der Leser darauf zu lenken, was in ihnen selber vorgehe, wenn sie N. lesen. Bei der Deu-

tung der Metapher sollte man freilich ihre Traditionsprägung nicht außer Acht lassen: In der christlichen Überlieferung im Anschluss an Sprüche 6, 8 (nur in der Septuaginta) und Jesus Sirach 11, 3 gilt die Kirche als Bienenstock (Nachweise bei Sommer 1997b, 85 f.), während für das neuzeitliche Wissenschaftsselbstverständnis die Allegorie in Francis Bacons *Novum Organon* I 95 prägend geworden ist. Dort erscheinen die Empiriker als Ameisen, die Dogmatiker als Spinnen, während die Bienen die Vor- und Nachteile beider Gruppen vereinen. Die Exposition von GM Vorrede bewegt sich also in einer den zeitgenössischen Lesern sehr geläufigen Metaphernwelt. Die Pointe besteht darin, das traditionell entweder der Kirche oder der etablierten Wissenschaft vorbehaltene Ergebnis des Bienenfleißes, nämlich den Honig, exklusiv dem sprechenden „Wir" zuzuschreiben. Der Honig wird geraubt, die Metapher gekapert.

247, 9 *geborne Flügelthiere und Honigsammler des Geistes*] „Flügelthiere" gibt es in N.s Schriften nur hier sowie in GM III 10, wo deutlich wird, dass man sich darunter – als „Geist" in Anführungszeichen gesetzt – nicht einen Vogel (vgl. Grimm 1854–1971, 3, 1845) oder einen Pegasus (Schiller 1859, 1, 316), sondern ein Insekt vorstellen muss, da es sich aus einer „Raupe" entwickelt hat (vgl. KSA 5, 360, 15–24). Es dient dort der allegorischen Umschreibung des Philosophen, der sich von der asketischen Verpuppung gelöst hat (vgl. KSA 5, 361, 4–11).

MA I 292 legt dem dort angesprochenen „Du" nahe, „dass kein Honig süsser" sei „als der der Erkenntniss" (KSA 2, 237, 3 f.), während Zarathustra vor seinem „Untergang" meint, er sei seiner „Weisheit überdrüssig, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat" (Za Vorrede 1, KSA 4, 11, 16 f.). Im vierten Teil von Za wird der Honig dann zu einem Leitmotiv (vgl. Za IV Das Honig-Opfer, KSA 4, 295–299 u. ö.), wobei das antike Motiv des Honigopfers eine eher spielerische Verwendung findet, denn Zarathustra opfert den Honig nicht rituell, sondern verwendet ihn als Köder, um die höheren Menschen an sich zu ziehen – und das mit Erfolg: „in meiner eignen Höhle sitzt er, der höhere Mensch! Aber was wundere ich mich! Habe ich ihn nicht selber zu mir gelockt durch Honig-Opfer" (KSA 4, 347, 12–14), kann er in Za IV Die Begrüssung feststellen. Das Gedicht *Aus hohen Bergen*, das JGB abschließt und damit GM Vorrede in N.s Publikationsabfolge unmittelbar vorausgeht, lässt schließlich das lyrische Ich bange fragen: „Und meinen Honig — wer hat ihn geschmeckt?....." (KSA 5, 241, 17).

247, 11 f. *Was das Leben sonst, die sogenannten „Erlebnisse" angeht, — wer von uns hat dafür auch nur Ernst genug?*] Diese scheinbare antiempiristische Wendung, die der eigenen Außenwelterfahrung wenig Kredit einzuräumen scheint (um umso mehr Erkenntnis aus der Introspektion zu Tage zu fördern?), hat

ihre Wurzeln schon in Äußerungen wie JGB 161, wo die Dichter dafür kritisiert werden, dass sie ihre Erlebnisse schamlos ausbeuteten (vgl. NK KSA 5, 101, 2 f.). Sich selbst verordnet N. zur Entstehungszeit von GM im Brief an Overbeck vom 30. 08. 1887 völlige Erlebnisabstinenz, während 247, 11 f. Erlebnisdesinteresse mimt: „ich muß mich absolut auf mich zurückziehn und abwarten, bis ich die letzte Frucht von meinem Baume schütteln darf. K e i n e Erlebnisse; n i c h t s von a u ß e n her“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 900, S. 140, Z. 63–65). Die Wendung gegen die Autorität persönlicher (Außenwelt-)Erlebnisse ist in N.s Schriften allerdings keine stabile Position. GM III 6, KSA 5, 347, 3 macht es gerade zum Argument gegen die herkömmliche philosophische Ästhetik, dass ihren Repräsentanten die „Fülle eigenster starker Erlebnisse“ fehle. Nach GM III 16, KSA 5, 377, 1–3 kennzeichnet es einen starken Menschen, seine Erlebnisse wie Mahlzeiten verdauen zu können. Zu Beginn von FW Vorrede 1 steht eine emphatische Berufung auf „E r l e b n i s s e“, die das gesamte Werk FW als Produkt eines schöpferischen Erlebnisses – der angeblichen Genesung – darstellt, das nur von Lesern verstanden werden kann, die selber „Aehnliches“ erlebt haben (KSA 3, 345, 4–7, vgl. schon das „Erlebnisse“-Motto zur Erstausgabe FW 1882 in KSA 3, 343). In KGW IX 5, W I 8, 125, 2 heißt es in einer Vorarbeit zur Vorrede der Neuausgabe von MA: „Meine Schriften reden nur von meinen eigenen Erlebnissen“ (vgl. NL 1886/87, KSA 12, 6[4], 232, 10–13: „Meine Schriften reden nur von meinen eignen Erlebnissen — glücklicherweise habe ich Viel erlebt —: ich bin darin, mit Leib und Seele — wozu es verhehlen?, ego ipsissimus, und wenn es hoch kommt, ego ipsissimum.“) Gerade die GM Vorrede 1 entgegengesetzte Berufung auf „Erlebnisse“ zur Beglaubigung und Absicherung eigener Weltdeutungsansprüche ist in N.s Texten also durchaus eine gängige Strategie.

247, 15–17 *Vielmehr wie ein Göttlich-Zerstreuter und In-sich-Versenkter, dem die Glocke eben mit aller Macht ihre zwölf Schläge des Mittags in's Ohr gedröhnt hat*] Die Vision des „g r o ß e [n] M i t t a g [s]“, den Zarathustra in seiner allerletzten Rede am Ende des Vierten Theils anruft (Za IV Das Zeichen, KSA 4, 408, 19 f.), unterscheidet sich doch markant von jenem Mittag, den das „Wir“ von GM Vorrede 1 beinahe verpasst hätte. Dieser kommt ohne panische Aufladung aus und indiziert bloß das Ende eines arbeitsamen Morgens, der Ruhe und damit Rückblick erlaubt. Zur Metapher der Glocken(schläge) in GM Vorrede und darüber hinaus Conway 2008a.

247, 24–248, 1 *Wir bleiben uns eben nothwendig fremd, wir verstehn uns nicht, wir m ü s s e n uns verwechseln*] Der Beginn von GM Vorrede 1 trägt den Gedanken, „wir“ seien uns „unbekannt“, noch im Indikativ eines Faktenbefundes vor, und der Fortgang des Absatzes könnte den Eindruck erwecken, die als

„wir Erkennenden“ (247, 3) Apostrophierten hätten einfach noch nicht die Zeit gefunden, sich mit sich selbst zu beschäftigen, weil sie so viel zu erkennen und zu geben hatten. Am Ende des Absatzes hingegen wird dieser Befund zu einer Notwendigkeit umgedeutet: Selbsterkenntnis findet beim sprechenden „Wir“ nicht nur nicht statt, sondern ist prinzipiell unmöglich – ohne dass allerdings für diesen Übergang vom empirischen Sein zum apriorischen Müssen Gründe oder Argumente beigebracht würden: Der „Grund“ von 247, 4 f., nämlich, dass „wir“ eben „nie nach uns gesucht“ hätten, kann ja nicht bedingungslos gelten, denn daraus folgt nicht, dass sie nicht eines Tages beschließen, doch nach sich zu suchen. Und wenn das dann sprechende „Ich“ von GM Vorrede 2 an rekapituliert, wie sich im Laufe seines Lebens seine Einschätzung der „H e r k u n f t unserer moralischen Vorurtheile“ (248, 5 f.) entwickelt und verändert hat, kann das ja durchaus als Beitrag zur Selbsterkenntnis dieses „Ich“ erscheinen. Bloß erfolgt diese Selbsterkenntnis nicht apriorisch, nicht in Form einer ursprünglichen Einsicht, wie sie sich gerade die neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophen seit René Descartes ausgemalt haben mögen, sondern genealogisch: Dieses „Ich“ ist ein historisches, ein historisch-kontingentes und kein transzendentales Subjekt (vgl. Pieper 2004, 16), das sich über sich selbst aufklärt, indem es seine Geschichte rekonstruiert.

Wenn demgegenüber das „Wir“ von GM Vorrede 1 die Möglichkeit der Selbsterkenntnis prinzipiell negiert, könnte das in einer ersten, zurückhaltenderen Lesart auch einfach nur bedeuten, dass ihm eine apriorische Selbsterkenntnis unmöglich ist, weil es sich selbst als ein wandelbares, werdendes Wesen versteht und sich als solches nicht als festes, stets mit sich selbst identisches Seiendes zu begreifen vermag.

Eine zweite, quasi produktionsästhetische Lesart wird darauf abheben, dass die Selbstvergessenheit immer schon ein Charakteristikum der Schaffenden war: Wer sich im Rausch der Kreativität, auch einer Kreativität der Erkenntnis befindet, hat keine Zeit mit Selbstbespiegelung zu vergeuden. Diese Lesart kann auf N.s rezente Neulektüre von Ralph Waldo Emersons *Versuchen* verweisen, genauer: auf eine Stelle, die NL 1883, KSA 10, 15[27], 486, 10 ausdrücklich nennt: „das Selbst vergessen. Emerson p. 237“. Sie lautet: „Das Eine, was wir mit unersättlichem Verlangen erstreben, ist, daß wir uns selbst vergessen, über uns selbst erstaunt sind, unser ewiges Gedächtniß loswerden und etwas thun ohne recht zu wissen wie oder warum; kurz, daß wir einen neuen Kreis ziehen. Nichts Großes wäre jemals ohne Enthusiasmus vollbracht werden. Der Weg des Lebens ist wundervoll. Er ist es durch ein völliges Dahingeben“ (Emerson 1858, 237. N.s Unterstreichungen, mehrfache Anstreichungen am Rand. Zur Interpretation Thomä 2007, 328–330).

Eine dritte, forschere Lesart, die den prominenten Platz dieser Selbsterkenntnisverneinung zu Beginn des gesamten Werks betont, wäre geneigt, den

ersten Abschnitt als skeptische Einklammerung von GM im Ganzen zu begreifen: Wenn Selbsterkenntnis für die „Erkennenden" nicht möglich ist, wie soll man dann dem von ihnen angeblich Erkannten Glauben schenken? Weshalb verzichtet das „Wir" auf den Versuch, Selbsterkenntnis durch Selbstgenealogisierung herbeizuführen, was zwar nicht zu einer stabilen und endgültigen, aber doch einer dynamischen und vorläufigen Selbsterkenntnis führen könnte? Gemes 2006 hält dafür, dass wir es bei 247, 24–248, 1 mit der zentralen Aussage von GM überhaupt zu tun hätten, während der scheinbare Zweck dieses Werks, Moralherkünfte zu identifizieren, nur ein geschicktes Täuschungsmanöver sei, von dieser eigentlichen Aussage abzulenken, die nach GM III 23 zu korrelieren sei mit der Idee „that we moderns are in fact the ultimate embodiment of the ascetic ideal" (Gemes 2006, 191). Es wäre ein Effekt der asketischen Moral, den Erkenntnissuchenden ein Selbstopfer abzuverlangen (vgl. Hatab 2008c, 26). Gemes 2007 sieht GM entsprechend als Meisterwerk der Wissensverunsicherung – vor allem des Wissens über uns selbst.

Eine vierte, kontextualisierende Lesart von GM Vorrede 1 insistiert demgegenüber darauf, dass es sich bei diesem auffälligen Reden über das erkennende „Wir" – das die Erwartung der Leser weckt, sie würden über dieses „Wir" Auskunft bekommen, nur um in diesem Ansinnen brüsk zurückgewiesen zu werden – um die Kontrafaktur einer berühmten Exposition handelt, mit der zwei der wichtigsten Werke der neuzeitlichen Philosophie beginnen: Francis Bacon formuliert in der Vorrede seiner *Instauratio magna* die Forderung, die Immanuel Kant dann als Motto zur *Kritik der reinen Vernunft* zitiert: „De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non sectae nos alicuius, aut placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri." (AA III 2. „Von uns selbst wollen wir schweigen: Aber wegen der Sache, um die es sich handelt, verlangen wir: dass die Menschen sie nicht für eine bloße Meinung, sondern als Werk erachten sollen und dass sie für gewiss halten sollen, dass wir angetrieben werden, nicht die Grundlagen irgendeiner Sekte oder Lehre, sondern der menschlichen Nützlichkeit und Fülle zu legen.") Selbsterkenntnis geht nach dieser Exposition also keineswegs der Sacherkenntnis voraus oder muss jedenfalls nicht explizit gemacht werden. Aus dem Schweigen über sich selbst folgt ebenso wenig wie aus der behaupteten Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis die tatsächliche Unmöglichkeit der Sacherkenntnis (vgl. 247, 13). Der Paralleltext zu GM Vorrede 1 im Blick auf die Unmöglichkeit von Selbsterkenntnis, nämlich FW 335, heißt nicht umsonst „Hoch die Physik!" (KSA 3, 560, 16). Wer über „moralische Vorurtheile" (248, 5 f.) Erkenntnisse erwirbt, muss dazu nicht notwendig sich selbst kennen. Zunächst analog zum kritischen Geschäft bei Bacon und Kant (*opinio*!) scheint in GM Vorrede die Kritik am Vorur-

teil als Arbeitsprogramm ausgegeben zu werden, so dass man die Frage nach dem Selbst der Erkennenden getrost zurückstellen könnte. Das eigentliche Problem ist aber, dass diese Erkennenden von ihrem Untersuchungsgegenstand, der Moral, kontaminiert sind, weswegen die Frage nach der Moralerkenntnis immer auch eine Frage der Selbsterkenntnis darstellt.

248, 1 f. *„Jeder ist sich selbst der Fernste“*] Die Sentenz, die sich bereits in FW 335, KSA 3, 560, 18 f. findet (dort „selber“ statt „selbst“), ist die Inversion eines Ausspruchs aus Publius Terentius Afer: *Andria* IV 1, 12: „Proxumus sum egomet mihi“ („Der Nächste bin ich mir selbst“. In N.s Bibliothek hat sich keine Terenz-Ausgabe erhalten). Schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts war die Phrase „Jeder ist sich selbst der Nächste“ eine verbreitete Redensart (vgl. Adelung 1793–1801, 3, 414 und ausführlich Düringsfeld 1863, 2, 41–46), die vor allem das biblische Gebot der Nächstenliebe konterkarierte, indem sie ihm den Egoismus des Menschen gegenüberstellte. Wenn die von N. umgedrehte Sentenz „Jeder ist sich selbst der Fernste“ zutrifft, ließe sich der Ratschlag von Za I Von der Nächstenliebe, KSA 4, 77, 11–13 zur „Fernsten-Liebe“ („Höher als die Liebe zum Nächsten ist die Liebe zum Fernsten und Künftigen“) vermeintlich als Aufforderung zur Selbstliebe, zur Selbstaffirmation verstehen. Genauer betrachtet hat man es aber auch in Za I Von der Nächstenliebe mit einer Inversions-Figur zu tun: Zarathustra entlarvt Egoismus und Selbstflucht als die eigentlichen Triebkräfte der Nächstenliebe („ich durchschaue euer ‚Selbstloses‘“, KSA 4, 77, 6 f.) und spricht sich deshalb in Umkehrung für die Fernstenliebe aus.

Die erkennenden „Wir“ in GM Vorrede 1 sind noch nicht fest-, sondern in die Zukunft gestellt. Zum Spruch 248, 1 f. siehe auch Mieder 2014 sowie Thomä 2007, der ihn zum Ausgangspunkt einer Untersuchung über das Verhältnis von Identität und Moralität bei N. und Emerson nimmt (vgl. auch Cavell 1989, 25 u. Campioni 2014, Fn. 4). In asketisch-christlicher Tradition ist übrigens der Gedanke der Selbstferne schon programmatisch vorformuliert, beispielsweise bei Kierkegaard 1886, 25 f.: „O, wenn es Weisheit ist, daß Jeder sich selbst der Nächste ist, wie man nur allzu leicht meint, dann wäre Christi /26/ Leben Thorheit; denn sein Leben ist so sehr Aufopferung, daß es war, als wäre er nur jedem Andern der nächste, aber sich selbst der fernste.“

2.

Während GM Vorrede 1 der Selbstvergewisserung des „Wir“ dient, deren Pointe es ist, dass sich dieses „Wir“ gerade nicht selber erkennen kann, spricht in GM Vorrede 2 zunächst ein „Ich“, das sich dann in ein „Wir“ einreiht (248,

27), bevor es ein „Euch“ anspricht, das offensichtlich lesenderweise zunächst einmal außen vorsteht. Das „Ich“ stellt sich vor als derjenige, der *Menschliches, Allzumenschliches* geschrieben hat, als das historische Subjekt also, das die Vorrede verfasst hat. Dieses „Ich“ beginnt jetzt eine Genealogie in eigener Sache, indem es der Frage nachgeht, wie sich sein eigenes Denken über moralische Urteile von Kindesbeinen an entwickelt hat, in der Absicht, darin eine verborgene Einheit und Kohärenz zu entdecken. Einen solchen „Grundwillen der Erkenntniss“ (248, 26) weist es dann als wünschbares Charakteristikum der „Philosophen“ (248, 27) aus – und diese Philosophen wiederum machen das „Wir“ aus, wie es am Ende explizit heißt (249, 4). Die Hervorbringungen dieses „Wir“ werden mit dem Anschein natürlichen Zwangs geadelt – was immer das „Euch“ dazu sagen mag. Die Suggestion ist deutlich: Keine Willkür, keine subjektive Präferenz herrsche im moralkritischen Geschäft, dem sich das „Ich“ seit jeher unterworfen sah, sondern innere Notwendigkeit. Ob dahinter eher Metaphysik steckt als rhetorische Suggestion, sei dahingestellt.

Man könnte in der Vorrede zu GM den Versuch des sprechenden „Ich“ zu beobachten wähnen, sich selbst emphatisch anzuerkennen angesichts des Umstandes, dass sonst niemand es anerkennt – wenn niemand die Früchte will, was geht es den Baum an? Das alte Autarkie-Ideal des Philosophen impliziert, dass es reichen müsste, sich selbst anzuerkennen und wertzuschätzen, zumal als Vornehmer. Und doch giert das „Ich“ nach der Anerkennung des Publikums, das es mit immer lauterem Sprechen auf sich aufmerksam zu machen sucht – was wiederum seltsam unvornehm, geradezu impertinent klingt.

248, 5–15 *Meine Gedanken über die Herkunft unserer moralischen Vorurtheile — denn um sie handelt es sich in dieser Streitschrift — haben ihren ersten, sparsamen und vorläufigen Ausdruck in jener Aphorismen-Sammlung erhalten, die den Titel trägt „Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister“, und deren Niederschrift in Sorrent begonnen wurde, während eines Winters, welcher es mir erlaubte, Halt zu machen wie ein Wandrer Halt macht und das weite und gefährliche Land zu überschauen, durch das mein Geist bis dahin gewandert war. Dies geschah im Winter 1876–77; die Gedanken selbst sind älter.*] Das am Anfang des Abschnitts herausgestellte Possessivpronomen der 1. Person Singular verdeutlicht, bezogen auf den Inhalt des vorliegenden Buches auch in Verbindung mit dem Hinweis auf den Streitschriftcharakter, dass man es bei GM nicht mit einem Werk zu tun hat, das moralhistorisch oder moralwissenschaftlich objektiv zu sein beansprucht: Wer über Moral redet, setzt Moral voraus – womöglich nur eine andere als die, über die er redet.

Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister wird vom Verleger Ernst Schmeitzner in Chemnitz am 7. Mai 1878 ausgeliefert (Schaberg 2002, 281). Der Beginn der Arbeit an diesem Buch, das auf dem Titelblatt der Erstaus-

gabe „[D]em Andenken Voltaire's / geweiht" ist (Nietzsche 1878, [I]), lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. In EH MA 2 wird wirkungsvoll behauptet, die „Anfänge" des Buches reichten in die Zeit der ersten Bayreuther Festspiele im August 1876 zurück (vgl. NK KSA 6, 323, 15–17). Heinrich Köselitz berichtet hingegen rückblickend, mehr als ein Viertel des Werks sei ihm von N. bereits von Mai bis Juli 1876 diktiert worden (Schaberg 2002, 83). GM Vorrede 2 präferiert hingegen einen späteren Beginn der Niederschrift. Dass für die Entwicklung der neuen Philosophie des Freigeistes – der die Zeit um 1876/77 in Sorrent verbrachte – ein mit viel aufklärerisch-französischer Lektüre angefüllter Winter zentral war, ist freilich unbestritten (vgl. NK KSA 6, 322, 18–24). Pikant ist aber vor allem, was GM Vorrede 2 dem Leser verschweigt: Zur selben Zeit schrieb nämlich Paul Rée in Sorrent das in GM Vorrede 4 attackierte Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* zuende – und zwar in unmittelbarer Gesprächsgemeinschaft mit N. (KSA 15, 71). Auf dem Schmutztitel dieses Werks hat Rée in dem N. gewidmeten Exemplar handschriftlich vermerkt: „Dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter" (NPB 491). Vgl. NK 250, 17–29.

248, 5 f. *Herkunft unserer moralischen Vorurtheile*] Während man in der N.-Sekundärliteratur unter dem Einfluss von Foucault 1971, 146–154 (vgl. dazu kritisch Shapiro 2006, 235 u. Chaves 2015) gelegentlich dazu neigt, „Herkunft" und „Ursprung" zu unterscheiden und den Begriff der „Herkunft" als bewusste Alternative zum „Ursprung" zu nutzen, der fälschlich suggeriere, man könnte wirklich an den eigentlichen und letzten Anfang zurückkehren, fällt auf, dass GM offensichtlich keine begriffliche Feindifferenzierung unternimmt: Herkunft und Ursprung, die jeweils rund 20 Mal in GM auftauchen, werden weitgehend synonym verwendet. Im Unterschied zu GM Vorrede 2 wird etwa in GM Vorrede 4, KSA 5, 250, 17 f. und GM Vorrede 5, KSA 5, 251, 28 f. mit dem Ursprungsbegriff operiert (vgl. auch Hatab 2008c, 27, Fn. 3).

248, 19–26 *Dass ich aber heute noch an ihnen festhalte, dass sie sich selber inzwischen immer fester an einander gehalten haben, ja in einander gewachsen und verwachsen sind, das stärkt in mir die frohe Zuversichtlichkeit, sie möchten von Anfang an in mir nicht einzeln, nicht beliebig, nicht sporadisch entstanden sein, sondern aus einer gemeinsamen Wurzel heraus, aus einem in der Tiefe gebietenden, immer bestimmter redenden, immer Bestimmteres verlangenden Grundwillen der Erkenntniss.*] JGB 229 führt den „Grundwillen des Geistes" (167, 6 f.) ein, der dann in JGB 230 erläutert wird, um ihn auf Grundlage von Otto Liebmanns *Zur Analysis der Wirklichkeit* als Assimilations- und Einverleibungsfähigkeit zu begreifen (Liebmann 1880, 444). Freilich strebe dieser Wille nicht nach Wahrheit, sondern nach Oberflächlichkeit (vgl. NK KSA 5, 167, 11–29). Die parallele Wendung vom „Grundwillen der Erkenntniss" in GM Vor-

rede 2 legt das Gegenteil nahe, dass es nämlich ein irgendwie anfängliches, natürlich-genuines Interesse an Erkenntnis gebe. Das steht in starker Spannung zu Kernaussagen in JGB, denen zufolge „der Wille zum Wissen auf dem Grunde eines viel gewaltigeren Willens, des Willens zum Nicht-wissen, zum Ungewissen, zum Unwahren“ beruht (JGB 24, KSA 5, 41, 16–18), während GM III 27, KSA 5, 409, 10–15 den „Willen[.] zur Wahrheit“ auf ein asketisches Ideal zurückführt. In GM Vorrede 2 wird der Erkenntnisgrundwille allerdings weder zur universellen Konstante erhoben, noch wird ausgeschlossen, er habe womöglich einen noch elementareren Grund. Plausibel werden soll den Lesern offensichtlich vor allem, dass der Eindruck der disparaten Anfänge täusche und sich im Tun des „Ich“ am Ende doch ein einheitlicher Wille manifestiere – und dass dieser Wille einen gemeinschaftlichen Willen der als „Wir“ ausgezeichneten „Philosophen“ (249, 4) darstelle.

Eine Anregung hat N., wie Brobjer 2001, 419 belegen konnte, in Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* (dazu allgemein auch Liebscher 2014, 374–377) gefunden: „Bei uns hat Sibbern besondres Gewicht darauf gelegt, dass alle Entwickelung von verschiednen Ausgangspunkten her sporadisch geschehe und erst allmählich zum Zusammenhang führe, und er hat dies mit Bezug auf das Seelenleben sehr schön in einer Abhandlung in seinem ‚Philosophischen Archiv‘ (Kopenhagen 1830) S. 263 nachgewiesen.“ (Höffding 1887, 106, Fn.) N. hat diese Fußnote mit einem Strich versehen, der zu einer dreizeiligen Anmerkung von seiner Hand am unteren Seitenende führt. Leider wurde die dritte Zeile beim Neubinden des Buches fast vollständig abgeschnitten; die erhaltenen und lesbaren Teile von N.s Aufzeichnung lauten: „Sporadisch u. isolirt wachsen auch die einzelnen Vererbungs= Mächte im Individuum, bis sie endlich sich berühren, hemmen, stören […]“ (Entzifferung von Beat Röllin; die bei Brobjer 2001, 419 vorgeschlagene Lesart ist falsch; auch der abgeschnittene Teil kann kaum wie von Brobjer behauptet die Wendung „Wille zur Macht“ enthalten). Im Haupttext, auf den sich die Fußnote bezieht, heißt es: „Auf allen Gebieten besteht die Entwickelung in Übergang aus einem unzusammenhängenden, unbestimmten und gleichartigen Zustand in Zusammenhang, Bestimmtheit und Ungleichartigkeit“ (Höffding 1887, 106).

Karl Jaspers notiert in seinem Exemplar von GM über dem letzten Drittel von GM Vorrede 2: „das verborgene ‚System‘ in der Einheit des Umgreifenden“ (Nietzsche 1923, 289). Derlei Systemabsicht artikuliert das „Ich“ hier freilich gerade nicht.

249, 2–4 *Ob sie euch schmecken, diese unsre Früchte? — Aber was geht das die Bäume an!*] 248, 30 f. ruft die „Nothwendigkeit“ auf, „mit der ein Baum seine Früchte trägt“, um sie mit dem naturgemäßen Wachsthum „unsre[r] Ge-

danken, unsre[r] Werthe“ zu assoziieren. Die Engführung der Baummetapher und des Erkenntniswillens (248, 26) lässt die Leser an den paradiesischen Baum der Erkenntnis (1. Mose 2, 9) denken sowie an Matthäus 7, 16–20: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen, oder Feigen von den Disteln? Also ein jeglicher guter Baum bringet gute Früchte; aber ein fauler Baum bringet arge Früchte. Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringet, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Darum an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 10) In GM II 2, KSA 5, 293, 20 f. gilt dann „das souveraine Individuum“ als „reifste Frucht“ der moralgeschichtlichen Entwicklung, vgl. NK ÜK GM II 2. Zur Frucht- und Reifemetaphorik in N.s Selbstbeschreibungen vgl. Large 2014, Abschnitt 42 u. Fn. 39. Die stolze Bekundung in 249, 2–4, es gehe die Bäume nichts an, wenn ihre Früchte nicht schmecken, ist die Kontrafaktur zum alten Sprichwort „Ein Baum trägt sich selbst keine Früchte“ (Wander 1867–1880, 1, 276) bzw. „Kein Baum trägt sich selber Aepfel“ (ebd., 279). KSA 14, 377 bringt zu 249, 2–4 eine Anekdote aus dem vierten Kapitel von Heinrich Heines *Die Bäder von Lucca* als mögliche Quelle ins Gespräch: „Als ich einst an einem schönen Frühlingstage unter den Berliner Linden spazieren ging, wandelten vor mir zwei Frauenzimmer, die lange schwiegen, bis endlich die Eine schmachtend aufseufzte: Ach, die jrine Beeme! Worauf die Andre, ein junges Ding, mit naiver Verwunderung fragte: Mutter, was gehn Ihnen die jrine Beeme an?“ (Heine 1861c, 2, 188).

3.

Standen in GM Vorrede 2 noch autogenealogische Aspekte im Vordergrund, die ein aufmerksamer Leser von N.s Schriften sich womöglich selbst hätte erschließen können, taucht GM Vorrede 3 in die arkane, unpublizierte Vorgeschichte der Sprecherinstanz ein, die jetzt auf die jugendlichen philosophischen Anfänge zu sprechen kommt. Diese Anfänge entzündeten sich zunächst an der theologischen Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen, um sich später dann zu säkularisieren und die Menschen selbst für ihr Gut und Böse, ihre Wertebildung verantwortlich zu machen.

249, 14 f. *welchen Ursprung eigentlich unser Gut und Böse habe*] Es handelt sich um die klassische Frage der Theodizee, des Versuchs der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel: „unde malum“, fragt schon Tertullian in *De praescriptione haereticorum* 7. In GM werden Ursprung und Herkunft terminologisch nicht getrennt, vgl. NK 248, 5 f.

249, 15–21 *In der That gieng mir bereits als dreizehnjährigem Knaben das Problem vom Ursprung des Bösen nach: ihm widmete ich, in einem Alter, wo man „halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen" hat, mein erstes litterarisches Kinderspiel, meine erste philosophische Schreibübung — und was meine damalige „Lösung" des Problems anbetrifft, nun, so gab ich, wie es billig ist, Gott die Ehre und machte ihn zum Vater des Bösen.*] N. hat im Rahmen einiger „Memorabilia" aus seinem Leben in NL 1878, KSA 8, 28[7], 505, 4–6 notiert: „Erste philosophische Schrift über die Entstehung des Teufels (Gott denkt sich selbst, dies kann er nur durch Vorstellung seines Gegensatzes)". Ein konkreter Zeitindex fehlt, wann denn diese „erste philosophische Schrift" entstanden sein soll; sie findet sich nicht in N.s Nachlass aus der Jugendzeit. Der Gedanke, den NL 1884, KSA 11, 25[525], 150, 11–14 ohne autobiographischen Rückbezug ausspinnt, nämlich Gott den Teufel als das Andere seiner selbst erschaffen zu lassen, erinnert an gnostische Theorien der Spätantike bis hin zu Jakob Böhme (vgl. z. B. Baur 1835, 559 f.). In NL 1884, KSA 11, 26[390], 253, 15–20 wird die Erinnerung von 1878 wieder aufgegriffen und zeitlich konkretisiert: „Als ich 12 Jahre alt war, erdachte ich mir eine wunderliche Drei-Einigkeit: nämlich Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Teufel. Mein Schluß, war, daß Gott, sich selber denkend, die zweite Person der Gottheit schuf: daß aber, um sich selber denken zu können, er seinen Gegensatz denken mußte, also schaffen mußte. — Damit fieng ich an, zu philosophiren." Hier scheint bei der ominösen Jugendabhandlung noch eine innertrinitarische Spekulation und nicht die Theodizee-Frage im Vordergrund gestanden zu haben. Je größer der zeitliche Abstand wird, desto stärker konkretisiert sich die Erinnerung: „Der ersten Spur philosophischen Nachdenkens, der ich, bei einem Überblick meines Lebens, habhaft werden kann, begegne ich in einer kleinen Niederschrift aus meinem 13. Lebensjahre: dieselbe enthält einen Einfall über den Ursprung des Bösen. Meine Voraussetzung war, daß für einen Gott Etwas denken und Etwas schaffen Eins und Dasselbe sei. Nun schloß ich so: Gott hat sich selbst gedacht, damals als er die zweite Person der Gottheit schuf: um aber sich selber denken zu können mußte er erst seinen Gegensatz denken. Der Teufel hatte also in meiner Vorstellung ein ebensolches Alter wie der Sohn Gottes, sogar einen klareren Ursprung — und dieselbe Herkunft. Über die Frage, ob es einem Gott möglich sei seinen Gegensatz zu denken, half ich mir damit hinweg, zu sagen: ihm ist aber Alles möglich. Und zweitens: daß er es gethan hat, ist eine Thatsache, falls die Existenz eines Gott-Sohns Thatsache ist, folglich war es ihm auch möglich, — — —" (NL 1885, KSA 11, 38[19], 616, 12–26). Die Verarbeitung von GM Vorrede 3 lässt die Beschwernis der trinitarischen Spekulation außen vor und fokussiert das „Problem vom Ursprung des Bösen" (249, 16) – ob der Böse oder das Böse gemeint ist, wenn Gott als „Vater des Bösen" (249, 21) angesprochen wird,

lässt der Text offen. Die einzige inhaltlich mit dem rückblickend Behaupteten konvergierende Aufzeichnung des jugendlichen N. findet sich in NL 1858/59, KGW I 2, 5[16], 18, 20 f.: „Gott nicht gut nicht böse/erhaben über menschliche Begriffe." Zu den verschiedenen Vorstufen und N.s religiöser Emanzipation als Jugendlicher siehe Figl 1984, 53; Montinari 1982, 35–37; Schmidt 2001, 107–109 u. Figl 2007, 330. Ausdrücklich sieht GM Vorrede 3 die Innovation des jugendlichen N. nicht darin, Gott zum Vater des Guten und des Bösen, sondern ausschließlich des Bösen erklärt zu haben. Himmelmann 2019 macht darauf aufmerksam, dass, sobald man diese Hypothese des jugendlichen N. und die spätere Diagnose vom Tode Gottes zusammenbringe, mit Gottes Sterben auch das Böse verschwinden müsse – damit also die sklavenmoralische Grundunterscheidung von Gut und Böse, von der in GM I als Gegenerfindung zu den fundamental anders gelagerten, aristokratischen Werturteilen Gut und Schlecht gleich die Rede sein wird.

Bemerkenswert ist, dass Goethe am Ende des Achten Buches von *Dichtung und Wahrheit* von sich als jugendlichem Studenten unter dem Eindruck von Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzerhistorie* (dazu Sommer 2002a) berichtet und dabei auf ganz ähnliche Spekulationen zu sprechen kommt: „Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich /167/ von Ewigkeit her selbst producirt; da sich aber Production nicht ohne Mannichfaltigkeit denken läßt, so mußte sie sich nothwendig sogleich als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohns anerkennen; diese beiden mußten nun den Act des Hervorbringens fortsetzen, und erschienen sich selbst wieder im dritten, welches nun ebenso bestehend lebendig und ewig als das Ganze war. Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, abermals ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Productionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war nun Lucifer, welchem von nun an die ganze Schöpfungskraft übertragen war, und von dem alles übrige Sein ausgehen sollte." (Goethe 1853–1858, 21, 166 f. Obwohl N. diese Ausgabe von Goethes *Sämmtlichen Werken* besaß, hat sich doch der fragliche Band 21 mit dem zweiten Teil von *Dichtung und Wahrheit* unter seinen Büchern nicht erhalten.) Zwar fällt Luzifer auch in dieser gnostischen Kosmologie von Gott ab, bleibt jedoch ins Schöpfungsgeschehen eingewoben, für das Gott, wie im Rückblick von GM Vorrede 3 betont, die eigentliche Verantwortung übernehmen müsste. Auch der schließlich geschaffene Mensch befand sich „abermals in dem Falle Lucifers [...], zugleich unbedingt und beschränkt zu sein, und da dieser Widerspruch durch alle Kategorien des Daseyns sich an ihm manifestiren und ein vollkommenes Bewußtseyn sowie ein

entschiedener Wille seine Zustände begleiten sollte; so war vorauszusehen, daß er zugleich das vollkommenste und unvollkommenste, das glücklichste und unglücklichste Geschöpf werden müsse. Es währte nicht lange, so spielte er auch völlig die Rolle des Lucifer“ (ebd., 169).

Zur autogenealogischen Relevanz von 249, 15–21 siehe Görner 2017, 58 f.

249, 17 f. *„halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen“*] Johann Wolfgang von Goethe: *Faust* I, V. 3781 f. Es spricht hier der „Böse Geist“ zu Gretchen im Dom.

249, 22–26 *Wollte es gerade so mein „A priori“ von mir? jenes neue, unmoralische, mindestens immoralistische „A priori“ und der aus ihm redende ach! so anti-Kantische, so räthselhafte „kategorische Imperativ“, dem ich inzwischen immer mehr Gehör und nicht nur Gehör geschenkt habe?…*] Der Beginn von GM Vorrede 3 bezeichnet die „Bedenklichkeit“ (249, 6) gegenüber allem, was bisher als Moral galt, als das, wozu das „Ich“ „beinahe das Recht hätte, sie mein ‚A priori‘ zu nennen“ (249, 11 f.). Nach der Begrifflichkeit der neuzeitlichen Philosophie ist *a priori* eine Erkenntnis, die aller Erfahrung vorausgeht. Gemeinhin gilt das von analytischen Urteilen, während Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* fragte, ob auch synthetische Urteile *a priori* möglich seien – eine Frage, die Kant nachdrücklich bejahte und auf die insbesondere JGB wiederholt in destruierender Absicht zu sprechen kommt (vgl. NK KSA 5, 18, 10; NK KSA 5, 24, 13–26 u. NK KSA 5, 147, 23–27). In GM Vorrede 3 wird nicht nur der insbesondere mit Kant assoziierte Begriff des Apriori vom Ich ironisch angeeignet, sondern ebenso dessen Kategorischer Imperativ, für den Allgemeinheit, Verallgemeinerbarkeit charakteristisch ist (vgl. z. B. NK KSA 5, 110, 3–11; NK KSA 5, 227, 10–13; NK KSA 5 ÜK JGB 207 u. NK KSA 5 ÜK JGB 265). Hier hingegen nimmt das „Ich“ einen Kategorischen Imperativ exklusiv für sich selbst als „anti-Kantisch[.]“ (249, 24) in Anspruch: Dieser Imperativ soll nicht für alle gelten, sondern nur für jenes „Ich“, das sich schon ganz früh „in Widerspruch gegen Umgebung, Alter, Beispiel, Herkunft“ (249, 10 f.) befand.

Als „Immoralist“ oder Anhänger eines „Immoralismus“ bezeichnet sich das sprechende „Ich“, das hier immerhin ein „immoralistische[s] ‚A priori‘“ im Blick hat, in GM nirgends; sein Verhältnis zu den „blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten“ (KSA 5, 398, 28 f.) von GM III 24 ist zumindest klärungsbedürftig. Clark 1994, 17 argumentiert, N. weise „all morality“ zurück, wenn er sich selbst als Immoralisten bezeichne. Demgegenüber fällt auf, dass GM eine solche Selbstbeschreibung gerade vermeidet.

250, 4–6 *Oder umgekehrt, verräth sich in ihnen die Fülle, die Kraft, der Wille des Lebens, sein Muth, seine Zuversicht, seine Zukunft?*] Hussain 2011, 143 hält als fundamentalstes Rätsel von GM fest „that these apparent values of flourishing, power, or splendor are themselves never critiqued or questioned“. Frei-

lich blendet Hussain aus, dass ‚das Leben' in GM kaum zum Gegenstand emphatischer Bejahung wird, sondern vor allem im Modus seiner Verneinung präsent ist.

4.

GM Vorrede 4 macht Paul Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* als Auslöser dafür namhaft, dass das sprechende „Ich" seine „Hypothesen" (250, 17) öffentlich zu verlautbaren begonnen habe – im Widerspruch zu Rées Werk. Entsprechende Stellen in früheren Werken werden einzeln aufgezählt.

250, 17–29 *Den ersten Anstoss, von meinen Hypothesen über den Ursprung der Moral Etwas zu verlautbaren, gab mir ein klares, sauberes und kluges, auch altkluges Büchlein, in welchem mir eine umgekehrte und perverse Art von genealogischen Hypothesen, ihre eigentlich e n g l i s c h e Art, zum ersten Male deutlich entgegentrat, und das mich anzog — mit jener Anziehungskraft, die alles Entgegengesetzte, alles Antipodische hat. Der Titel des Büchleins war „der Ursprung der moralischen Empfindungen"; sein Verfasser Dr. Paul Rée; das Jahr seines Erscheinens 1877. Vielleicht habe ich niemals Etwas gelesen, zu dem ich dermaassen, Satz für Satz, Schluss für Schluss, bei mir Nein gesagt hätte wie zu diesem Buche: doch ganz ohne Verdruss und Ungeduld.*] Paul Rée (1849–1901) hat in Zürich studiert und bei einem Besuch in Basel N. kennengelernt, mit dem er bald derart freundschaftlich verbunden war, dass er seine anonym erschienene Erstlingsschrift *Psychologische Beobachtungen* von 1875 N. mit den Worten widmen konnte: „Herrn Professor Friedrich Nietzsche, dem besten Freunde dieser Schrift, dem Quellwassererzeuger seines fernern Schaffens dankbarst / der Verfasser" (NPB 491. Salanskis 2013 zeigt, wie sehr Rée in seinem Erstling Evolutionstheorie und französische Moralistik amalgamiert, was wiederum N. weiter inspiriert hat). Im Oktober 1876 reisten N. und Rée gemeinsam nach Sorrent, um dort zu lesen, zu diskutieren und zu schreiben: Rée verfasste seinen *Ursprung der moralischen Empfindungen* aus der Gesprächsgemeinschaft mit N. heraus, vgl. NK 248, 5–15. GM I 4 verschleiert den Umstand, dass Rée N. in seiner Widmung für den „Vater dieser Schrift" gehalten hat, deren „Mutter" er selber sei. Während GM Vorrede 4 MA I und den *Ursprung der moralischen Empfindungen* als kontradiktorische Werke hinstellt, haben sie nicht nur Zeitgenossen (vgl. Malwida von Meysenbug an N., Mitte Juni 1878, KGB II 6/2, Nr. 1083, S. 899 f., Z. 22–35), sondern damals auch Rée und N. selbst als Geschwisterwerke verstanden. Erwin Rohde gab sich brieflich gegenüber N. am 16. 06. 1878 nach der Lektüre von MA I empört: „Kann man denn s o seine Seele ausziehen und eine andre dafür annehmen? Statt Nietzsche nun plötzlich Rée

werden?“ (KGB II 6/2, Nr. 1082, S. 896, Z. 18–20) N. erwiderte Rohde kurz darauf: „Beiläufig: suche nur immer mich in meinem Buche und nicht Freund Rée. Ich bin stolz darauf, dessen herrliche Eigenschaften und Ziele entdeckt zu haben, aber auf die Conception meiner ‚Philosophia in nuce‘ hat er nicht den allergeringsten Einfluss gehabt: diese war fertig und zu einem guten Theile dem Papier anvertraut als ich im Herbste 1876 seine nähere Bekanntschaft machte.“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 727, S. 333, Z. 25–31) Als dann durch die Beziehungsverwicklungen von Rée und N. mit Lou von Salomé die Freundschaft 1882/83 zerbrach (ausführlich zum biobliographischen Kontext Treiber in Rée 2004, 1–57), sollte auch der intellektuelle Graben möglichst tief erscheinen. Als Rée ihm noch sein (dann erst 1885 erscheinendes Werk) widmen wollte, hieß es: „Mit Rée habe ich ‚abgeschlossen‘: d. h. ich habe mir die Widmung seines Hauptwerks — verbeten. — / Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden.“ (N. an Köselitz, 17. 04. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 402, S. 360, Z. 36–38) In EH MA 6 klingt es gegenüber Rée zwar versöhnlicher, dennoch wird hier die überragende Selbstständigkeit gegenüber Rée und dem „Réealismus“ (konkret im Blick auf MA I 37, KSA 2, 59–61) in Anspruch genommen, vgl. NK KSA 6, 327, 27–328, 25.

Die für Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* angeblich charakteristische „englische Art“ der moralgenealogischen Hypothesenbildung bestand wesentlich darin, unter Zuhilfenahme der Evolutionstheorie von Charles Darwin (vgl. NK 254, 23 f.) die Entstehung unserer Werturteile auf Stammesdienlichkeit und -schädlichkeit, auf Altruismus und Egoismus zurückzuführen (vgl. 251, 15–17): „Wer für sich auf Kosten anderer sorgt, wird schlecht genannt, getadelt; wer für andere um ihrer selbst willen sorgt, wird gut genannt, gelobt. Solche gute [sic] Handlungen sind dadurch möglich, dass wir den Trieb für andere zu sorgen, schon von unsern thierischen Vorfahren geerbt haben. /20/ Die egoistischen Handlungen, welche auf Kosten anderer geschehen, sind ursprünglich ihres Schadens wegen getadelt worden; die unegoistischen Handlungen sind ursprünglich ihres Nutzens wegen gelobt worden. Später sind die ersteren an und für sich getadelt, die letzteren an und für sich gelobt worden“ (Rée 1877, 19 f. = Rée 2004, 138 f.). Zu den „englischen Psychologen“ in GM I 1 vgl. NK 257, 4, zu den „englischen Moralisten“ NK KSA 5, 160, 15–21. Dass N. selbst in seinem Frühwerk (WL) auf „englische“ Art genealogisiert habe, möchte Queloz (in Vorbereitung) herausstellen. Darin trifft er sich mit Owen 2006, 40, der zeigt, wie N. von M an das Problem der Moralgeschichte erörtert und sich von der Auffassung entfernt habe, von der noch MA bestimmt sei, wonach nämlich alle moralischen Motive mehr oder weniger sublimierte Formen des Selbstinteresses darstellten. Schmidt 2016, 40–43 betont demgegenüber, wie sehr auch der späte N. noch Rées Moralhistoriographie verbunden geblieben sei.

251, 8–11 *Im Einzelnen vergleiche man, was ich Menschl. Allzumenschl. S. 51 über die doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse sage (nämlich aus der Sphäre der Vornehmen und der der Sklaven)*] Gemeint ist MA I 45, ein Aphorismus, der in der Erstauflage (Nietzsche 1878) auf der drittletzten Zeile von S. 51 beginnt und bis S. 53 reicht. Es heißt dort u. a.: „Doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse. — Der Begriff gut und böse hat eine doppelte Vorgeschichte: nämlich einmal in der Seele der herrschenden Stämme und Kasten. Wer die Macht zu vergelten hat, Gutes mit Gutem, Böses mit Bösem, und auch wirklich Vergeltung übt, also dankbar und rachsüchtig ist, der wird gut genannt; wer unmächtig ist und nicht vergelten kann, gilt als schlecht. [...] — Sodann in der Seele der Unterdrückten, Machtlosen. Hier gilt jeder andere Mensch als feindlich, rücksichtslos, ausbeutend, grausam, listig, sei er vornehm oder niedrig; böse ist das Charakterwort für Mensch, ja für jedes lebende Wesen, welches man voraussetzt, zum Beispiel für einen Gott; menschlich, göttlich gilt so viel wie teuflisch, böse“ (KSA 2, 67, 4–10 u. 67, 27–68, 1). Zum Ausdruck „Vorgeschichte“ vgl. NK 295, 12 f.

251, 11 f. *insgleichen S. 119 ff. über Werth und Herkunft der asketischen Moral*] Auf S. 119 unten beginnt in der Erstauflage MA I 136; das „ff.“ in der Zeilenangabe bezieht sich wohl nicht nur auf diesen und den folgenden Aphorismus, der bis S. 121 unten reicht, sondern auf sämtliche Abschnitte, die das Dritte Hauptstück beenden, sind sie doch allesamt dem Problem von Askese und Heiligkeit gewidmet: also MA I 136–144, KSA 2, 130–140 (Nietzsche 1878, 119–131).

251, 12–14 *insgleichen S. 78. 82. II, 35 über die „Sittlichkeit der Sitte“, jene viel ältere und ursprünglichere Art Moral*] Der Begriff der „Sittlichkeit der Sitte“ taucht freilich an diesen Stellen in MA I noch nicht auf; er kommt bei N. erstmals in M 9 vor (vgl. NK KSA 3, 21, 19), was in GM II 2 auch ausdrücklich erwähnt wird, siehe zum Begriff NK 293, 8–10. In 251, 12–14 sind gemeint:

1. Mit Nietzsche 1878, 78 der Aphorismus MA I 96, wo es u. a. heißt: „Moralisch, sittlich, ethisch sein heisst Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz oder Herkommen haben. [...] Nicht das ‚Egoistische‘ und das ‚Unegoistische‘ ist der Grundgegensatz, welcher die Menschen zur Unterscheidung von sittlich und unsittlich, gut und böse gebracht hat, sondern: Gebundensein an ein Herkommen, Gesetz, und Lösung davon“ (KSA 2, 92, 26–28 u. 93, 11–15).

2. Mit Nietzsche 1878, 82 der Aphorismus MA I 99 (nicht MA I 100, wie KSA 14, 377 behauptet), wo statuiert wird: „Der Moralität geht der Zwang voraus, ja sie selber ist noch eine Zeit lang Zwang, dem man sich, zur Vermeidung der Unlust, fügt. Später wird sie Sitte, noch später freier Gehorsam, endlich beinahe Instinct: dann ist sie wie alles lang Gewöhnte und Natürliche mit Lust verknüpft — und heisst nun Tugend“ (KSA 2, 96, 28–33).

3. Mit „II, 35“ = Nietzsche 1886b, 35 der Aphorismus MA II VM 89, wo es heißt: „Die Philosophie des Opferthiers wird aber immer zu spät laut: und so bleibt es bei der Sitte und der Sittlichkeit: als welche eben nur die Empfindung für den ganzen Inbegriff von Sitten ist, unter denen man lebt und erzogen wurde — und zwar erzogen nicht als Einzelner, sondern als Glied eines Ganzen, als Ziffer einer Majorität. — So kommt es fortwährend vor, dass der Einzelne sich selbst, vermittelst seiner Sittlichkeit, majorisirt“ (KSA 2, 412, 21–28). Im Drucktext von 1886 bzw. 1879 steht nicht „Opferthiers“, sondern „Opfersinns“. Das ist im Handexemplar Nietzsche 1886b handschriftlich korrigiert worden.

251, 14–17 *welche toto coelo von der altruistischen Werthungsweise abliegt (in der Dr. Rée, gleich allen englischen Moralgenealogen, die moralische Werthungsweise an sich sieht)*] Vgl. Rée 1877, 19 f., zitiert in NK 250, 17–29, ferner NK 257, 4. Die lateinische Wendung „toto coelo“ bedeutet „soweit der Himmel reicht“, „himmelweit“. Zum Altruismus vgl. auch Herrmann 1887, 110 f. (mit vielen Lesespuren N.s).

251, 17–20 *insgleichen S. 74. Wanderer S. 29. Morgenr. S. 99 über die Herkunft der Gerechtigkeit als eines Ausgleichs zwischen ungefähr Gleich-Mächtigen (Gleichgewicht als Voraussetzung aller Verträge, folglich alles Rechts)*] Auf S. 74 unten beginnt in der Erstauflage MA I 92, dem „Ursprung der Gerechtigkeit“ gewidmet: „Die Gerechtigkeit (Billigkeit) nimmt ihren Ursprung unter ungefähr gleich Mächtigen“ (KSA 2, 89, 14–16).

In der Erst- und Titelauflage von *Der Wanderer und sein Schatten* (MA II WS, Nietzsche 1880, 29 bzw. Nietzsche 1886c, 29) befinden sich auf S. 29 der ganze Aphorismus MA II WS 25 sowie die ersten vier Zeilen von MA II WS 26, der „Rechtszustände als Mittel“ (KSA 2, 560, 8) thematisiert (vgl. NK 312, 32–313, 5) und mit dem Satz beginnt: „Recht, auf Verträgen zwischen Gleichen beruhend, besteht, solange die Macht Derer, die sich vertragen haben, eben gleich oder ähnlich ist; die Klugheit hat das Recht geschaffen, um der Fehde und der nutzlosen Vergeudung zwischen ähnlichen Gewalten ein Ende zu machen“ (KSA 2, 560, 8–13).

In der Erst- und Titelauflage von M (Nietzsche 1881, 99 bzw. Nietzsche 1887b, 99) steht auf S. 99 der gesamte Aphorismus M 111, gemeint ist aber der unterhalb der Seitenmitte beginnende Aphorismus M 112 „Zur Naturgeschichte von Pflicht und Recht“ (KSA 3, 100, 7): „Unsere Pflichten — das sind die Rechte Anderer auf uns. Wodurch haben sie diese erworben? Dadurch, dass sie uns für vertrags- und vergeltungsfähig nahmen, für gleich und ähnlich mit sich ansetzten, dass sie uns daraufhin Etwas anvertrauten, uns erzogen, zurechtwiesen, unterstützten. Wir erfüllen unsre Pflicht — das heisst: wir rechtfertigen jene Vorstellung von unserer Macht, auf welche hin uns Alles

erwiesen wurde, wir geben zurück, in dem Maasse, als man uns gab“ (KSA 3, 100, 8–15).

251, 20 f. *insgleichen über die Herkunft der Strafe Wand. S. 25. 34.*] Die Erst- und Titelauflage von MA II WS (Nietzsche 1880, 25 bzw. Nietzsche 1886c, 25) bringt auf S. 25 jenen Passus von MA II WS 22, der von KSA 2, 556, 1 bis 556, 29 reicht. U. a. heißt es dort: „Gleichgewicht ist also ein sehr wichtiger Begriff für die älteste Rechts- und Morallehre; Gleichgewicht ist die Basis der Gerechtigkeit. [...] Innerhalb einer Gemeinde, in der Alle sich als gleichgewichtig betrachten, ist gegen Vergehungen, das heisst gegen Durchbrechungen des Princips des Gleichgewichtes, Schande und Strafe da: Schande, ein Gewicht, eingesetzt gegen den übergreifenden Einzelnen, der durch den Uebergriff sich Vortheile verschafft hat, durch die Schande nun wieder Nachtheile erfährt, die den früheren Vortheil aufheben und überwiegen. Ebenso steht es mit der Strafe: sie stellt gegen das Uebergewicht, das sich jeder Verbrecher zuspricht, ein viel grösseres Gegengewicht auf, gegen Gewaltthat den Kerkerzwang, gegen den Diebstahl den Wiederersatz und die Strafsumme“ (KSA 2, 556, 13–15 u. 23–34).

In der Erst- und Titelauflage von MA II WS (Nietzsche 1880, 34 bzw. Nietzsche 1886c, 34) befindet sich auf S. 34 der ganze Aphorismus MA II WS 32 sowie der Anfang von MA II WS 33 unter der Überschrift „Elemente der Rache“, wo es weiter heißt: „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 Nationalökonomen 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!“ (KSA 2, 564, 13–21) Explizit auf Strafe kommt erst das Ende von MA II WS 33 zu sprechen (Nietzsche 1880, 38 bzw. Nietzsche 1886c, 38): „So wird durch die gerichtliche Strafe sowohl die Privatehre als auch die Gesellschaftsehre wiederhergestellt: das heisst — Strafe ist Rache. — Es giebt in ihr unzweifelhaft auch noch jenes andere, zuerst beschriebene Element der Rache, insofern durch sie die Gesellschaft ihrer Selbst-Erhaltung dient und der Nothwehr halber einen Gegenschlag führt. Die Strafe will das weitere Schädigen verhüten, sie will abschrecken. Auf diese Weise sind wirklich in der Strafe beide so verschiedene Elemente der Rache verknüpft, und diess mag vielleicht am meisten dahin wirken, jene erwähnte Begriffsverwirrung zu unterhalten, vermöge deren der Einzelne, der sich rächt, gewöhnlich nicht weiss, was er eigentlich will.“ (KSA 2, 567, 16–27) Hier ist die Argumentation genau dort angelangt, wo sie nach 251, 21–25 nicht anlangen soll, nämlich bei einem Verständ-

nis von Strafe als Abschreckung, wie Rée es entwickelt hatte (vgl. auch Post 1880–1881, 1, 177, zitiert in NK 313, 14–28). Im Unterschied zu Rée wird in MA II WS allerdings nicht nur eine einzige Herkunft der Strafe postuliert. Zur systematischen Interpretation vgl. z. B. Queloz 2017, der die Gleichgewichtsidee vor dem Hintergrund der Überlegungen in MA II expliziert.

251, 21–25 *für die der terroristische Zweck weder essentiell, noch ursprünglich ist (wie Dr. Rée meint: — er ist ihr vielmehr erst eingelegt, unter bestimmten Umständen, und immer als ein Nebenbei, als etwas Hinzukommendes)*] Unter „terroristische[m] Zweck" wird hier Abschreckung verstanden, die in Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* der eigentliche Zweck von Strafe ist: „Der Gedankengang der Begründer der Strafe war etwa dieser: Zunächst müssen für schlechte (das Wohl eines oder mehrerer Stammesglieder schädigende) Handlungen Strafen festgesetzt werden. Wenn diese Androhung nicht wirksam ist, wenn Jemand eine mit Strafe bedrohte Handlung doch thut, so muss die Strafe an ihm vollzogen werden, theils damit ihn selbst, den die angedrohte Strafe nicht abzuschrecken vermochte, in Zukunft doch die gefühlte Strafe von ähnlichen Handlungen abschrecke, theils damit seine Bestrafung auch allen übrigen ein sie warnendes Exempel sei." (Rée 1877, 46 = Rée 2004, 154) Und der „denkende Zuschauer" komme zum Schluss: „Die Handlung verdient keine vergeltende Strafe, theils weil sie an und für sich betrachtet nicht schlecht ist, theils weil das Gefühl, vermöge dessen wir Vergeltung fordern, durch Irrthümer entstanden ist. Nur abschreckenshalber, und zwar auf Grund des Satzes ‚der Zweck heiligt die Mittel' ist zu strafen." (Rée 1877, 65 = Rée 2004, 166) In N.s früheren Werke wird eine ähnliche Auffassung vertreten, siehe NK 251, 20 f., vgl. zur Abschreckung auch NK 313, 14–28.

5.

An Arthur Schopenhauer hatte sich das sprechende „Ich" abzuarbeiten, als ihm die Frage nach dem „W e r t h der Moral" (251, 31) vor Augen trat. Gegen Schopenhauer und Paul Rée bezweifelt es nun den „Werth des ‚Unegoistischen'" (252, 4 f.), weil es in den Verdacht gerät, lebensverneinend, nihilistisch zu sein.

251, 27–31 *Im Grunde lag mir gerade damals etwas viel Wichtigeres am Herzen als eignes oder fremdes Hypothesenwesen über den Ursprung der Moral (oder, genauer: letzteres allein um eines Zweckes willen, zu dem es eins unter vielen Mitteln ist). Es handelte sich für mich um den W e r t h der Moral*] Mit dieser Exposition wird die Frage nach Ursprung oder Herkunft (vgl. NK 248, 5 f.) der

Moral in die zweite Reihe verwiesen, um stattdessen eine Wertfrage als das eigentlich Wichtige herauszustellen. Damit ist selbst freilich eine Wertung verbunden, die ganz in der Tradition der (abendländischen) Moral steht, nämlich Fragen der Werthaftigkeit für wichtiger zu halten als Fragen der Herkunft.

Wer die Frage nach dem Wert der Moral stellt, scheint bereits eine moralische Frage zu stellen – allerdings hat sich der Wertbegriff in der Moralreflexion erst im späteren 19. Jahrhundert fest eingebürgert. Explizit fragen N.s Texte nur selten nach diesem Wert der Moral, so in W I 8, 36, 32–40 (KGW IX 5), wo es den gegenwärtigen Philosophen zum Vorwurf gereicht, dass sie diese Frage nicht stellen: „sie glauben alle, redlich, unbewußt, ungebrochen an den Werth / dessen, was sie Moral nennen, das heißt, sie stehen unter deren Autorität. Ja! Der / Werth der Moral! ~~Nicht ihre Ableitung, Ableitbarkeit, psychologische Möglichkeit oder Unmög= / lichkeit~~! Wird man es erlauben, daß hier Jemand das Wort nimmt, der gerade – ⌜über⌝ ~~an die= / sem~~ Werthe ~~zweifelt?~~ ⌜Zweifel hat?⌝“ (Die gesamte Notat-Seite ist in KGW IX einmal leicht durchgestrichen; vgl. auch NL 1885/86, KSA 12, 2[203], 166, 22–26.) Die Wendung „Werth der Moral“ ist im 19. Jahrhundert ungebräuchlich und wird fast nur verwendet, um auf ein in mehreren Auflagen erschienenes Werk des Aufklärungstheologen Johann August Nösselt (1734–1807) zu verweisen, das die Wendung bereits im Titel führt: *Ueber den Werth der Moral, der Tugend und der späten Besserung*. Nösselts Buch unternimmt einen „Versuch über den wahren Werth der Moral“ (Nösselt 1777, 16), um diese gegen ihre Verächter zu verteidigen. Eine Bekanntschaft N.s mit diesem Buch ist nicht belegt. Mit der Feder in der Hand gelesen hat N. hingegen Olga Plümachers *Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Bei ihr heißt es beispielsweise: „Es bestreitet nun aber der philosophische Pessimismus nicht von ferne den Werth der Sittlichkeit für das Dasein, da dieses nun einmal da ist, er bestreitet nur die Vernünftigkeit der Annahme: es sei Zweck des Daseins, dass darin unter Leid und Schmerz Sittlichkeit geübt werde.“ (Plümacher 1884, 277) Dazu gibt es eine Fußnote: „In der ihm eigenthümlichen kühlen Weise, die es zuweilen liebt bei den wichtigsten Erörterungen die Beispiele oder Gleichnisse dem alltäglichsten Leben zu entnehmen, sagt [Eduard von] Hartmann: ‚Die Behauptung, dass die Welt da sei, um sich in ihr sittlich zu betragen, steht logisch genommen auf gleicher Stufe mit derjenigen, dass ein Ball darum gegeben werde, damit /278/ die Gäste Frack und weisse Binde anlegen und sich der Ballordnung gemäss benehmen.“ (Ebd., 277 f., Fn.) N. hat die Worte „ihm eigenthümlichen kühlen“ gestrichen und am Rand stattdessen als Korrektur notiert: „abgeschmackten“. Die Frage nach dem Wert der Sittlichkeit, die Plümacher wiederholt anspricht (vgl. ebd. 260, 284), stellt sich im Horizont eines Pessimismus, dem zufolge die Welt besser nicht wäre und in der es auch keinen Grund zu geben scheint, sich in ihr

moralisch zu verhalten. Diesen Horizont des Pessimismus spannt GM Vorrede 5 auf – ein Abschnitt, der sich explizit mit Schopenhauers Pessimismus auseinandersetzt, auf dessen Fluchtlinie der „Nihilismus“ (252, 21 f.) liegt. Zur Interpretation vgl. z. B. Poellner 2011, 120 f., der sich der Frage widmet, ob N. beim Versuch, mit der historischen Darstellung der Ursprünge von Moral Zweifel an ihrer Geltung zu säen, in einen naturalistischen Fehlschluss gerate.

251, 31–252, 1 *hatte ich mich fast allein mit meinem grossen Lehrer Schopenhauer auseinanderzusetzen*] Arthur Schopenhauer (1788–1860) war nicht im wörtlichen Sinne N.s Lehrer, aber durchaus sein wesentlicher intellektueller „Erzieher“, wie es im Titel von UB III SE heißt. In einem Leipziger Antiquariat war N. 1865 zufällig auf Schopenhauers Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* gestoßen; Schopenhauers Denken gewann einen bestimmenden Einfluss auf N.s frühes philosophisches Œuvre. Bald machte sich allerdings N.s Tendenz bemerkbar, gegen Schopenhauers Losung von der Willensverneinung die Lebensbejahung auszuspielen (vgl. z. B. Stern 2019). Auf Schopenhauers Moralphilosophie soll schließlich der Immoralismus antworten. Vgl. hierzu z. B. Morgenstern 2018, 209.

252, 1–3 *jenes Buch, die Leidenschaft und der geheime Widerspruch jenes Buchs sich wendet (— denn auch jenes Buch war eine „Streitschrift“)*] Das letzte der eigenen Bücher, auf das GM Vorrede 4, KSA 5, 251, 21 hinweist, ist MA II WS – ein ursprünglich von MA unabhängig publiziertes Werk (Nietzsche 1880) –, gemeint ist aber wohl jene „Aphorismen-Sammlung [...], die den Titel trägt ‚Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister‘“ (GM Vorrede 2, KSA 5, 248, 8–10).

252, 4–9 *Es handelte sich in Sonderheit um den Werth des „Unegoistischen“, der Mitleids-, Selbstverleugnungs-, Selbstopferungs-Instinkte, welche gerade Schopenhauer so lange vergoldet, vergöttlicht und verjenseitigt hatte, bis sie ihm schliesslich als die „Werthe an sich“ übrig blieben, auf Grund deren er zum Leben, auch zu sich selbst, Nein sagte.*] Im Sommer 1884 hat N. erneut Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral* gelesen und exzerpiert (vgl. NK KSA 5, 50, 31–51, 7). In diesem Werk hatte Schopenhauer die drei „Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen“ analysiert, nämlich: „Egoismus; der das eigene Wohl will“, „Bosheit; die das fremde Wehe will“ und schließlich „Mitleid; welches das fremde Wohl will“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 210, vgl. NK KSA 6, 173, 20–22). Als Moralgrundlage kommt für Schopenhauer nur das Mitleid in Frage: „Denn gränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 236), vgl. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Buch 4, § 67: „Was daher auch Güte, Liebe und

Edelmuth für Andere thun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Thaten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntniß des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergiebt sich, daß die reine Liebe (αγαπη, *caritas*) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, seyn." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 444) Vom „Unegoistischen" spricht Schopenhauer selbst nie, wohingegen Paul Rée dem Menschen gleich zu Beginn seines Werks „zwei Triebe" zuschreibt, „nämlich den egoistischen und den unegoistischen Trieb" (Rée 1877, 1 = Rée 2004, 127, vgl. auch Janaway 2008, 125, ferner Kail 2009) und das Wort überhaupt häufig benutzt, vgl. NK 258, 29–259, 4 (Rée bezieht sich dabei auch auf John Lubbock, vgl. Fornari 2009, 55). In N.s späten Werken häuft sich die Invektivik gegen den moralischen Glauben an das Unegoistische, vgl. z. B. NK KSA 5, 155, 13–15; NK KSA 6, 305, 14–18 u. NK KSA 6, 305, 23 f. Schopenhauer sieht die praktische Quintessenz seiner Philosophie in der Willensverneinung (*Die Welt als Wille und Vorstellung* I 4, § 68 – Schopenhauer 1873–1874, 2, 446–471, zahlreiche Lesespuren N.s). Sie wird bei N. oft mit Lebensverneinung in eins gesetzt (vgl. z. B. KSA 6, 372, 27–32). Zur Intertextualität dieser Stelle siehe auch Magnus/Mileur/Stewart 1994, 383 f.

252, 14 *zurückblickende*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „nihilistische" (GSA 71/27,1, fol. 3r). Die Änderung wurde offensichtlich erst in den Druckfahnen vorgenommen.

252, 17–22 *ich verstand die immer mehr um sich greifende Mitleids-Moral, welche selbst die Philosophen ergriff und krank machte, als das unheimlichste Symptom unsrer unheimlich gewordnen europäischen Cultur, als ihren Umweg zu einem neuen Buddhismus? zu einem Europäer-Buddhismus? zum — Nihilismus?...*] Im Druckmanuskript steht statt 252, 19–22 zunächst: „unheimlichste Symptom einer unheimlich gewordnen europäischen Cultur, als ihren Umweg – zum Nihilismus? ... Zu einem neuen Buddhismus, einem Zukunfts-Buddhismus?..." (GSA 71/27,1, fol. 3r). Die Änderung wurde offenbar erst in den Druckfahnen vorgenommen. Zum Begriff des Nihilismus, der in N.s Werken erst von JGB 10 an vorkommt, siehe NK KSA 5, 23, 8–12, zum Begriff der „Mitleids-Moral" vgl. NK 252, 30 f. Das Motiv, Mitleid mache das Leben verneinungswürdig und münde in Nihilismus, kehrt beispielsweise in AC 7, KSA 6, 173, 22–25 und W II 3, 35, 12–24 (KGW IX 7, vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[361], 159) wieder. N. benutzt „Nihilismus" im Umfeld Schopenhauers erst im späten Nachlass (NL 1887, KSA 12, 10[150], 539 f. = KGW IX 6, W II 2, 41–42, 45–46; NL 1888, KSA 13, 12[1] (256), 206 = KGW IX 7, W II 4, 86, 12; NL 1888, KSA 13,

17[7], 528 f.). Für die Kontamination von Schopenhauer, Pessimismus, Nihilismus und Zeitkulturkritik nicht ohne Belang dürfte neben Stellen wie bei Brunetière 1884, 43 f. (zitiert in Kuhn 1992, 50) N.s Lektüre von Eugène de Roberty *L'ancienne et la nouvelle philosophie* gewesen sein: „Kant n'est parvenu qu'à porter à la métaphysique un coup dont elle n'a jamais pu se relever; le nihilisme pessimiste de Schopenhauer est la conséquence inévitable de cette tentative. L'impossibilité d'une conception métaphysique du monde une fois reconnue, il ne restait dans les premiers moments de stupeur que sa contre-partie, — la négation métaphysique de l'univers." (Roberty 1887, 52. Von N. mit Randstrich markiert, seine Unterstreichungen. „Kant ist nur dahin gelangt, der Metaphysik einen Schlag zu versetzen, von dem sie sich niemals wieder erholen konnte; der pessimistische Nihilismus von Schopenhauer ist die unvermeidliche Folge dieses Versuches. War die Unmöglichkeit einer metaphysischen Konzeption der Welt einmal erkannt, blieb in den ersten Augenblicken der Verblüffung nur sein Gegenstück übrig – die metaphysische Negation des Universums." Vgl. auch ebd., 239 u. 246).

Der Buddhismus wird bei N. in Anlehnung an die zeitgenössische Religionswissenschaft (Müller 1869, 204) gelegentlich als nihilistisch dargestellt und in AC 20, KSA 6, 186, 5 zusammen mit dem Christentum explizit zu einer nihilistischen Religion erklärt. Bekanntlich spielen Leiden und Mitleiden im Buddhismus eine wichtige Rolle (vgl. z. B. NK KSA 5, 81, 29–82, 4), was zur Attraktivität des Buddhismus für Schopenhauer wesentlich beigetragen hat. Die Vorstellung eines europäischen Buddhismus als typischer Niedergangserscheinung, in der sich Lebensunwille manifestiere, deutet auch JGB 202, KSA 5, 125, 1–126, 3 an, wo diese Vorstellung zudem mit der zeitgenössischen Tendenz zur Demokratie assoziiert wird. In der von N. gerne konsultierten *Culturgeschichte* Friedrich von Hellwalds erscheint der Buddhismus als „Religion, welche die Glückseligkeit in der Ruhe, der Unthätigkeit sucht" (Hellwald 1883–1884, 1, 186).

252, 22–28 *Diese moderne Philosophen-Bevorzugung und Überschätzung des Mitleidens ist nämlich etwas Neues: gerade über den Unwerth des Mitleidens waren bisher die Philosophen übereingekommen. Ich nenne nur Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant, vier Geister so verschieden von einander als möglich, aber in Einem Eins: in der Geringschätzung des Mitleidens. —]* Die Haltung der Philosophen dem Mitleid gegenüber ist durchaus nicht einhellig, aber die vier in GM Vorrede 5 genannten Autoren können tatsächlich als Mitleidsgegner angeführt werden. In Platons Idealstaat wird das Mitleid sowohl in Fragen der Erziehung wie der Herrschaftsübung für problematisch erachtet (*Politeia* 387e [Wehklagen über eigene Verluste], 415c und 605c–606b). Baruch de Spinoza gab sich, was N. beispielsweise aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philo-*

sophie lernen konnte, dezidiert ablehnend gegenüber dem Mitleid (*Ethica* IV, propositio L): „Das Mitleid ist eine schmerzliche Empfindung, es gehört zu dem Geschlecht der traurigen und ohnmächtigen Affecte und ist darum schlecht. [...] Hier finden wir Kant in völliger Uebereinstimmung mit Spinoza; Schopenhauer aber im äußersten Gegensatze zu beiden." (Fischer 1865, 2, 497) In MA I 50 wurde François VI. de La Rochefoucauld (und Platon) schon ausdrücklich als Zeuge gegen das Mitleid aufgerufen: „La Rochefoucauld trifft in der bemerkenswerthesten Stelle seines Selbst-Portraits (zuerst gedruckt 1658) gewiss das Rechte, wenn er alle Die, welche Vernunft haben, vor dem Mitleiden warnt, wenn er räth, dasselbe den Leuten aus dem Volke zu überlassen, die der Leidenschaften bedürfen (weil sie nicht durch Vernunft bestimmt werden), um so weit gebracht zu werden, dem Leidenden zu helfen und bei einem Unglück kräftig einzugreifen; während das Mitleiden, nach seinem (und Plato's) Urtheil, die Seele entkräfte." (KSA 2, 70, 7–16. Die fragliche Stelle findet sich bei La Rochefoucauld o. J., 4) Immanuel Kant hat seine allerdings keineswegs pauschale Kritik am ansteckenden und lähmenden Charakter des Mitleids in der Tugendlehre seiner *Metaphysik der Sitten* (AA VI, 456 f.) formuliert. N. ist ihr ebenfalls bei Kuno Fischer begegnet und hat sie glossierend exzerpiert (ausführlicher Nachweis in NK KSA 6, 173, 1–5). Vgl. zur Verteidigung von N.s Mitleidsmoralkritik z. B. Bamford 2007, zu den stoischen Hintergründen Nussbaum 1994.

6.

Die im letzten Abschnitt als zeittypisches und kritikwürdiges Phänomen charakterisierte Mitleidsmoral wirkte als Anlass, um dem „Wir" zur Artikulation einer „neue[n] Forderung" zu verhelfen: „wir haben eine K r i t i k der moralischen Werthe nöthig, d e r W e r t h d i e s e r W e r t h e i s t s e l b s t e r s t e i n m a l i n F r a g e z u s t e l l e n — und dazu thut eine Kenntniss der Bedingungen und Umstände noth, aus denen sie gewachsen, unter denen sie sich entwickelt und verschoben haben" (253, 7–12). Die Einsicht in die Genese der Moral(en) wird also als Voraussetzung ihrer Kritik angesehen: Geschichte delegitimiert normative Ansprüche (vgl. die „kritische Historie" in UB II HL 3, KSA 1, 269 f.). Die Beschreibung von „Moral als Ursache" (253, 14) und von „Moral als Folge" (253, 12) schreibt sie in ein kausales Geschehen ein, das sich genealogisch rekonstruieren lässt, wobei es wesentlich um die physiologische Dimension dieses Geschehens zu gehen scheint (vgl. Brusotti 2012a, 103). Am Ende von GM Vorrede 6 ergibt sich daraus die Frage, ob die moderne Moral, das moderne „Gute" ein Zeichen von Dekadenz darstellt und als „Gefahr der Gefahren" (253,

31 f.) das Gedeihen großer Menschen unterbindet. Zum systematischen Potential von GM Vorrede 6 vgl. Lotter 2011, 408–411.

252, 30 f. *Problem vom Werthe des Mitleids und der Mitleids-Moral*] Vgl. NK 252, 4–9 u. NK 252, 22–28. N. benutzte das Kompositum „Mitleids-Moral" nur hier, in GM Vorrede 5, KSA 5, 252, 17 sowie in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37, KSA 6, 138, 1. Schopenhauer benutzt den Ausdruck nicht, er findet jedoch beispielsweise bei Eduard von Hartmann Verwendung (dort in der Schreibweise „Mitleidsmoral", Hartmann o. J., 338).

252, 31 f. *ich bin ein Gegner der schändlichen modernen Gefühlsverweichlichung*] Im Druckmanuskript mit anderer Tinte korrigiert aus: „in allen meinen Schriften, namentlich in der Morgenr. und der fröhl. Wiss. stark unterstrichen" (GSA 71/27,1, fol. 3r).

253, 8 *Kritik der moralischen Werthe*] Eine „Kritik der Werthe" taucht erstmals in NL 1884, KSA 11, 25[136], 50, 1 als Schwerpunkt im Abstract eines zu schreibenden Buches auf (ähnlich in KGW IX 5, W I 8, 123, 12 = NL 1885, KSA 12, 2[100], 109, 17 u. NL 1886/87, KSA 12, 7[45], 309, 20: „Kritik der Werthe, gemessen am Leben").

253, 13 *Tartüfferie*] Vgl. NK 301, 8. Nach Molières Komödie *Tartuffe ou l'imposteur* (1664) ist Tartuffe ein Heuchler. Zu N.s Präferenz für das Schlagwort der Tartüfferie als Heuchelei siehe NK KSA 5, 19, 14 f.

253, 15 *als Stimulanz*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 253, 15: „als Stimulans". Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „als Stimulanz" (Nietzsche 1887a, XI).

253, 24–32 *Wie? wenn im „Guten" auch ein Rückgangssymptom läge, insgleichen eine Gefahr, eine Verführung, ein Gift, ein Narcoticum, durch das etwa die Gegenwart auf Kosten der Zukunft lebte? Vielleicht behaglicher, ungefährlicher, aber auch in kleinerem Stile, niedriger?... So dass gerade die Moral daran Schuld wäre, wenn eine an sich mögliche höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch niemals erreicht würde? So dass gerade die Moral die Gefahr der Gefahren wäre?...*] In anglophonen Diskussionen erfreut sich diese Passage – in schlechter, stellenweise schlicht falscher Übersetzung: „*highest potential power*" für „an sich mögliche höchste Mächtigkeit", „man, as species" für „Typus Mensch" (Nietzsche 2007, 8) – großer Beliebtheit, und zwar nicht, weil sie das Thema der intergenerationellen Gerechtigkeit auf eigentümliche Weise variiert, sondern weil sie vermeintlich das zentrale Argument von GM, dass Moral nämlich das „flourishing" des Lebens verhindere und daher der Kritik verfallen müsse, auf den Punkt bringe (z. B. Katsafanas 2011, 172).

Weil man sich auf die Übersetzung verlässt, die „Mächtigkeit“ mit „power“ wiedergibt, wird dann etwa darüber spekuliert, dass es bei alledem doch nur um den Willen zur Macht gehe, um den es dem späten N. ohnehin immer zu tun sei (Katsafanas 2011, 175–180): „Judeo-Christian morality is to be rejected because it undermines the will to power.“ (Ebd., 187) Dass das Ende von GM Vorrede 6 zunächst einmal nur Fragen stellt, aber weder eine allgemeine moralgenealogische Methode noch eine Ontologie entwirft, blenden diese Diskussionen ebenso aus wie das exegetische Gebot, einen Text zunächst einmal in seinem Zusammenhang zu erschließen und zu erörtern, bevor man ihn mit einem Wust anderer Passagen aus anderen Texten zukleistert, die alle irgendwie vom angeblich Selben (hier: vom Willen zur Macht) handeln. In diesen Diskussionen kann man viel darüber lernen, welche Wirkungen ein Mangel an Philologie in der Philosophie zeitigt, und wie man anhand von N.-Schnipseln interessante analytisch-philosophische Gedankenexperimente anstellen kann, ohne N.s Werke ernsthaft zu lesen. Zur Interpretation z. B. auch Siemens 2008b, 235, der meint feststellen zu können, dass in 253, 24–32 gegen demokratische Werte opponiert werde, weil sie Uniformität begünstigten: N. „objects to uniformity from a standpoint in pluralism“. Die reichhaltige Gift-Metaphorik (vgl. 253, 26) in GM untersucht Higgins 1994.

7.

Das sprechende „Ich“ will die genealogischen Abgründe der Moral nicht allein erschließen, sondern malt sich eine gemeinschaftliche Forschungsanstrengung mit „gelehrten, kühnen und arbeitsamen Genossen“ (254, 3 f.) aus. Die Moral wird jetzt als ein verstecktes und unerforschtes Land beschrieben, das der Erschließung harrt – wobei diese Entdeckungsmetaphorik eine gewisse Spannung zu der in GM Vorrede 7 evozierten, durchschlagenden kulturellen Wirkungsmacht erzeugt. Paul Rée wird ausdrücklich noch einmal als einer der potentiellen Genossen aufgerufen, den das „Ich“ auf den richtigen Weg einer „wirklichen H i s t o r i e d e r M o r a l“ (254, 15) führen zu können gehofft hatte. Es plädiert für ein unbedingtes Ernstnehmen der Moral, um erst später sich vielleicht herausnehmen zu dürfen, „sie h e i t e r zu nehmen“ (254, 34–255, 1).

254, 17–22 *Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundert Mal wichtiger sein muss als gerade das Blaue: nämlich d a s G r a u e, will sagen, das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit!*] Aus N.s Schriften lässt sich sonst keine Präferenz für das „Graue“ anstelle des „Blauen“ ableiten, auch wenn im Schlussgedicht

von JGB der blaue Himmel in Kontrast zum grauen Gletscher tritt (vgl. NK KSA 5, 241, 8–17). „[I]ns Blaue“ auswuchernde Theoriebildung kritisiert explizit auch Post 1884, 361, der die naiven Juristen im Blick hat (zitiert in NK 297, 25–298, 1). Das Wortspiel in 254, 17–22 lebt von der Grauheit des Papiers, das die Moralgeschichte dokumentiert, und der ‚grauen Vorzeit‘, in die der Moralgenealoge hinabsteigen muss (vgl. Stingelin 2001, 177). NL 1873, KSA 7, 27[29], 595 kritisierte an Hegels Schreibstil noch „das nichtswürdigste Grau“, wobei es sich um eine Anspielung auf die Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821) handeln könnte: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1970, 7, 28). Dort liegt das Grau also nicht in der Vergangenheit, sondern in der Gegenwart, wo keine Handlungsoptionen mehr offenstehen, sondern nur noch der reflexive Rückblick möglich ist. Berkowitz 1995, 68 argumentiert gegen Foucault 1978, N. habe mit GM gerade nicht das Graue detaillierter Quellenstudien angestrebt, sondern setze darin auf schroffes Schwarz-Weiß. Thiel 2017, 16 sieht in 254, 17–22 exemplarisch N.s Weigerung ausgedrückt, wie seine Vorgänger „Geschichte ohne Vergangenheit“ zu schreiben. Gegen solche an die Gegenwart akkomodierende Geschichtsschreibung sei GM insgesamt gerichtet.

Die ägyptischen Hieroglyphen, die metaphorisch für die zu dechiffrierende Moralhistorie stehen, wurden noch nicht auf graues Papier gezeichnet; bei N. sind sie ohnehin seltene Gäste. Jahrtausende lang hatte man sich vergeblich um die Entzifferung der ägyptischen Hieroglyphenschrift bemüht; sie gelang Jean-François Champollion bekanntlich erst 1822.

254, 23 f. *er hatte Darwin gelesen*] Bereits in der Exposition des *Ursprungs der moralischen Empfindung* wird der grundlegende Satz aufgestellt: „Die höheren Thiere haben sich durch natürliche Zuchtwahl aus den niederen, die Menschen sich aus den Affen entwickelt. / Auf eine Begründung dieses Satzes gehe ich nicht ein. Denn ich halte ihn durch die Schriften *Darwins* [...] für bewiesen.“ (Rée 1877, VIII = Rée 2004, 127) Namentlich zur Erklärung, wie „das unegoistische Handeln“ zustande kommt, wird Darwin bemüht (Rée 1877, 7 f. = Rée 2004, 131 f.). Vgl. NK 250, 17–29 u. Beeckman 2008, 66.

254, 26 f. *bescheidene Moral-Zärtling, der „nicht mehr beisst“*] Im Druckmanuskript stand stattdessen: „kleinbürgerliche Zärtling und Bildungsphilister“, was von fremder Hand möglicherweise nach einer Anweisung N.s für den Verleger verbessert wurde in: „kleinbürgerliche Genüßling und Stubenhocker“ (GSA 71/27,1, fol. 3v). Die Redensart „Der beisst nicht mehr“, für die wohl besonders domestizierte Raubtiere wie Hunde Anschauungsmaterial geliefert ha-

ben, bedeutet „besiegt, beseitigt, unschädlich gemacht“ (Wander 1867–1880, 5, 950).

254, 28 *Indolenz*] „Empfindungslosigkeit, Gleichgültigkeit, Trägheit“ (Meyer 1885–1892, 8, 929).

255, 2 f. *die fröhliche Wissenschaft*] Bekanntlich hatte N. 1882 einem Buch diesen Titel gegeben, das um eine Vorrede, ein umfangreiches Fünftes Buch und die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* erweitert, in einer Neuausgabe am 24. 06. 1887 ausgeliefert wurde (Schaberg 2002, 295). Vgl. Kaufmann 2015.

255, 5–11 *An dem Tage aber, wo wir aus vollem Herzen sagen: „vorwärts! auch unsre alte Moral gehört in die Komödie!“ haben wir für das dionysische Drama vom „Schicksal der Seele“ eine neue Verwicklung und Möglichkeit entdeckt —: und er wird sie sich schon zu Nutze machen, darauf darf man wetten, er, der grosse alte ewige Komödiendichter unsres Daseins!...*] Ursprünglich hieß es im Text statt „das dionysische Drama“: „das hundertartige Drama“ (Korrekturanweisung an Naumann, 18. 10. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 928, S. 169, Z. 4–6). Das am Ende von 255, 5–11 evozierte „er“ spielt offenkundig auf Dionysos an, in dessen Kultkontext die griechische Komödie ebenso wie die Tragödie entstanden ist. In N.s Spätwerk wird an Dionysos eine philosophische Privatmythologie angekoppelt (vgl. z. B. NK KSA 5, 238, 16 u. NK KSA 6, 123, 30–124, 3). Zwar kommt die in Anführungszeichen gesetzte Formel „Schicksal der Seele“ auch im zeitgenössischen Schrifttum vor (z. B. bei Lotze 1856, 1, 423); jedoch handelt es sich hier wohl um ein Selbstzitat aus FW 382, wo vom „Ideal eines menschlich-übermenschlichen Wohlseins und Wohlwollens“ gehandelt wird, „mit dem, trotzalledem, vielleicht der grosse Ernst erst anhebt, das eigentliche Fragezeichen erst gesetzt wird, das Schicksal der Seele sich wendet, der Zeiger rückt, die Tragödie beginnt...“ (KSA 3, 637, 7 f. u. 12–15). Ansell Pearson 2006b sieht 255, 5–11 als Beleg für eine hoffnungsfrohe Botschaft, die GM bei aller Einsicht in schwarze historische Abgründe eröffnen wolle.

8.

Im ursprünglichen Druckmanuskript hat die Vorrede nur sieben Abschnitte umfasst; nach „unsres Daseins!...“ (jetzt 255, 11) heißt es in GM Vorrede 7 nach einem Leerraum auf zwei neuen Zeilen: „Sils-Maria, Oberengadin / im Juli 1887“ (GSA 71/27,1, fol. 3v). Dann folgt im Manuskript auf einem neuen, offenbar später nachgereichten Blatt geringerer Größe und mit feinem roten Rand (vom selben Papier wie GM III) der als 8. Abschnitt der Vorrede schließlich im

Druck erscheinende Text 255, 12–256, 9, mit einem Vermerk von N.s Hand rechts oben: „Schluß (achter Abschnitt) der Vorrede“ (GSA 71/27,1, fol. 4r).

Am 05. 10. 1887 ließ N. seinen Verleger Constantin Georg Naumann jedoch noch wissen: „Als achter Abschnitt der Vorrede einzuschieben: so daß der letzte Abschnitt derselben nunmehr die Nummer 9 bekommt. / 8. / Zuletzt, daß ich wenigstens mit einem Worte auf einen ungeheuren und noch gänzlich unentdeckten Thatbestand hinweise, der sich mir langsam, langsam festgestellt hat: es gab bisher keine grundsätzlicheren Probleme als die moralischen, ihre treibende Kraft war es, aus der alle großen Conceptionen im Reiche der bisherigen Werthe ihren Ursprung genommen haben (– Alles somit, was gemeinhin ‚Philosophie‘ genannt wird; und dies bis hinab in deren letzte erkenntnißtheoretische Voraussetzungen) Aber es giebt noch grundsätzlichere Probleme als die moralischen: diese kommen Einem erst in Sicht, wenn man das moralische Vorurtheil hinter sich hat, wenn man als Immoralist in die Welt, in das Leben, in sich zu blicken weiß…“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 922, S. 163, Z. 2–17, vgl. KGW IX 3, N VII 3, 60). Im Laufe des Tages rückte N. von dieser Einfügung wieder ab und beschied Naumann: „das heute morgen abgesandte Stück Manuskript (Nachtrag zur Vorrede) soll **nicht** gelten; es bleibt also bei der ursprünglichen Anordnung, nach der die Vorrede 8 Abschnitte hat“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 923, S. 163, Z. 4–6).

Die wieder verworfene Einfügung hätte die Exposition des „Problems“ Moral wirkungsvoll auf die Spitze getrieben und mit dem Gegensatz „es gab“/„es giebt“ zugleich die Aussicht auf eine Sphäre jenseits der Moral eröffnet. GM Vorrede 8 steht in der Druckfassung ohne sachlichen Bezug zum vorangehenden Abschnitt, der das Problem der Moral mit der Annäherung an die „Komödie“ in seiner Relevanz nivelliert. GM Vorrede 8 reflektiert die Gestaltungsformen von N.s bisherigen, „nicht leicht zugänglich[en]“ (255, 18) Werken, deren umsichtige Lektüre gleichwohl als Voraussetzung für das Verständnis von GM eingefordert wird (255, 15–17).

255, 16 f. *meine früheren Schriften gelesen*] Im Druckmanuskript von N. korrigiert aus: „meine früheren Schriften Zeile für Zeile gelesen“ (GSA 71/27,1, fol. 4r).

255, 18–25 *Was zum Beispiel meinen „Zarathustra“ anbetrifft, so lasse ich Niemanden als dessen Kenner gelten, den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt hat: erst dann nämlich darf er des Vorrechts geniessen, an dem halkyonischen Element, aus dem jenes Werk geboren ist, an seiner sonnigen Helle, Ferne, Weite und Gewissheit ehrfürchtig Antheil zu haben.*] Die erste Irritation dieser Passage rührt daher, dass das sprechende „Ich“ hier unterstellt, es wolle irgendjemand überhaupt als „Ken-

ner“ von Za gelten. Angesichts des Umstandes, dass von den jeweils 1000 Exemplare betragenden Erstauflagen von Za I, Za II und Za III 1886 jeweils über 900 Exemplare unverkauft waren und an den Verleger Fritzsch für dessen Titelauflage weitergereicht wurden (Schaberg 2002, 286–288), die sich bis 1887 ebenfalls kaum besser verkauft haben dürfte, ist unter N.s Zeitgenossen niemand zu sehen, der auf solche Kennerschaft Anspruch erhoben hätte, ganz einfach, weil sich niemand ernstlich für das Buch interessierte. GM Vorrede 8 behandelt es nun so, als ob es sich bereits um einen Klassiker handle, an dem sich viele vergeblich abmühten – was später dann ja auch tatsächlich der Fall sein sollte.

Die zweite Irritation gründet auf der umfassenden Wirkung, die Za zugeschrieben wird: Tief verletzen und zugleich begeistern soll das Werk können – für dieses Wechselbad der Gefühle wird die Belohnung einer umfassenden Beruhigung in Aussicht gestellt. Nach der griechischen Mythologie stürzte sich Halkyone, nachdem ihr Gatte König Keyx ertrunken war, selbst in die Fluten, woraufhin beide von Thetis in Eisvögel, Halkyonen, verwandelt wurden. Während der Brutzeit der Eisvögel im Dezember lässt der Vater Halkyones, der Windgott Äolos, alle Winde ruhen; „halkyonisch“ steht entsprechend für Ruhe und Heiterkeit. Von 1885 an taucht das Epitheton bei N. häufig in selbstbeschreibender Absicht auf, vgl. ausführlich NK KSA 6, 37, 15.

Die dritte Irritation besteht darin, dass inhaltliche Aspekte hinter den emotionalen vollständig verschwinden: Das sprechende „Ich“ verliert kein Wort darüber, was denn die Botschaft oder die philosophische Lehre von Za gewesen ist, sondern beschränkt sich auf die Wirkungs-, auf Effektästhetik. Ein Buch wie Za soll offensichtlich nicht belehren, sondern in ambivalente Konvulsion versetzen.

255, 25–31 *In andern Fällen macht die aphoristische Form Schwierigkeit: sie liegt darin, dass man diese Form heute nicht schwer genug nimmt. Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen ist, noch nicht „entziffert“; vielmehr hat nun erst dessen Auslegung zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf.*] GM Vorrede 2, KSA 5, 248, 8 hat MA I schon ausdrücklich als „Aphorismen-Sammlung“ qualifiziert. In KGW IX 4, W I 6, 35, 12–20 reflektiert die Autorinstanz ebenfalls auf die gewählte Form und betont ihre Schwierigkeiten: „In Aphorismen-Büchern gleich den meinigen stehen zwischen und hinter kurzen Aphorismen lauter verbotene lange Dinge und Gedanken=Ketten; und Manches darunter, das für Oedipus und seine Sphinx fragwürdig genug sein mag. Abhandlungen schreibe ich nicht: die sind für Esel und Zeitschriften=Leser. Ebenso wenig Reden.“ Die zeitgenössische lexikalische Definition, die insbesondere die Nähe zu allgemeinen, damit eingängigen und leichtverständlichen Spruchweisheiten betont,

lautet demgegenüber: „Aphorismen (griech.), abgerissene, untereinander nicht in unmittelbarem Zusammenhang stehende Sätze, welche allgemein menschliche Wahrheiten enthalten; im engern Sinn kurze, unverbundene Lehrsätze einer Wissenschaft. Aphoristische Schreibweise, eine prägnante, abgebrochene, der stilistischen Verbindung ermangelnde Ausdrucksweise.“ (Meyer 1885–1892, 1, 677 f.) Nach eigenem Anspruch unternehmen N.s einschlägige Werke eine Repotenzierung des Aphorismus durch Verrätselung. Die Eingängigkeit gilt nur noch als eine scheinbare, als ein täuschendes Oberflächenphänomen, das auf den zweiten Blick zur eindringlichen und tiefgrabenden Beschäftigung verführen soll. Vgl. auch Pichler 2014, 118–123. Bemerkenswert ist, dass in GM Vorrede 8 über die Kunst des Aphorismus reflektiert wird, obwohl die Schrift als ganze nach nicht zu N.s sogenannten Aphorismenbüchern gehört, sondern aus drei Abhandlungen besteht, deren dritte nun dezidiert als Aphorismus-Auslegung figuriert. Tatsächlich überlagert der Aphorismus die Abhandlungsgestalt, insofern GM eine systematische Schließung konsequent vermeidet. Es handelt sich dabei eher um drei aphoristische Abhandlungen.

Die Fügung „Kunst der Auslegung“ ist in N.s Werken und Nachlass nur hier belegt; im 19. Jahrhundert ist sie als Synonym für die Hermeneutik recht geläufig. In den N. seit Studien- und Professorentagen wohlbekannten *Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie* von Gottfried Bernhardy (vgl. Benne 2005, 69) „ruht“ diese „Kunst der Auslegung […] daher in Momenten einer historischen Kette, welche vorwärts weisen: denn ihr einfacher Sinn ([…]) ist dieser, das geistige Dasein des Alterthums in seinen Schriften und schriftlichen Denkmälern ausgeprägt zu geniessen, zur Anschauung und in das Selbstbewusstsein zu rufen, ihre Methodik aber, vom kleinsten und hypothetischen ausgehend und in der Ausscheidung fremden Vorurtheils oder halber Meinung geübt zur eigenen Erkenntniss des Antiken aufzusteigen.“ (Bernhardy 1832, 73) Galt dem klassischen Philologen die Antike als würdiger Gegenstand einer Auslegungskunst, um damit aber dann doch vorwärts zu greifen, erklärt die Sprecherinstanz von GM Vorrede 8 die eigenen Schriften zu einem solchen und womöglich ausschließlichen Gegenstand. Die in GM Vorrede 8 erhobene Forderung nach langsamem, genauem Lesen steht in der Tradition der Philologie, die die zeitraubende, „lectio statuaria“ zu einem wichtigen Gebot erhoben hatte, siehe Danneberg 2007, 119 sowie Stegmaier 2012, 71–75 und Westerdale 2013, 16–18. Miklowitz 1999 betont die Ironie, die in der Aufforderung vom GM Vorrede 8 liege, die hier thematisierte eigene Art der „Auslegung“ nachzuahmen: N. habe doch gerade keine Nachahmer gewollt, während Hoy 1994, 253 mutmaßt, N. habe seinen eigenen aphoristischen Stil entwickelt, „because it requires readers to practice the genealogical

method of reading“. Zur Verbindung von GM Vorrede 8 mit M Vorrede siehe Tongeren 2012a, 11 f.; was der Begriff der „Auslegung“ in 255, 25–256, 2 bedeutet, versucht Blackman 2010 zu ergründen.

Dass die Form von GM manchen Lesern missfallen hat, erstaunt nicht – auch nicht, dass sie wie Paul Michaelis in seiner Rezension für die *National-Zeitung* vom 11. 03. 1888 auf GM Vorrede 8 Bezug nehmen: „Es ist zu beklagen, daß auch hier [sc. in GM] wieder Nietzsche es verschmäht hat, seine Gedanken systematisch auszuarbeiten und in logischer Darstellung zu begründen. Es sind abgerissene Sätze, Apercus, Paradoxien, Aphorismen, in denen er seine neuen Ansichten vorträgt. Dadurch wird fraglos nicht nur das Verständniß erschwert, sondern auch eine Unklarheit in der Folgerichtigkeit der Beweisführung begünstigt und verdeckt. Es ist selbstverständlich, daß ein Autor, der diese Form vorzugsweise anwendet, suchen wird, sie zu vertheidigen; und Nietzsche ist sehr geneigt, ein Mißverständniß seiner Ausführungen der Einfältigkeit des Lesers zuzuschreiben. Er verlangt für seine Aphorismen eine Kunst der Auslegung; es genügt nicht, daß man ihn ablese, man soll ihn entziffern, wozu besonders eins dem modernen Menschen noththue, ‚das Wiederkäuen‘. Aber es ist zu viel verlangt, daß der Leser schwer nehmen soll, was der Autor selbst so leicht nimmt“ (zitiert nach Reich 2013, 671).

255, 31–256, 2 *Ich habe in der dritten Abhandlung dieses Buchs ein Muster von dem dargeboten, was ich in einem solchen Falle „Auslegung“ nenne: — dieser Abhandlung ist ein Aphorismus vorangestellt, sie selbst ist dessen Commentar.*] Wilcox 1997 und Wilcox 1998, Janaway 1997 und Clark 1997 argumentieren zu Recht, der hier gemeinte „Aphorismus“ sei nicht, wie man bis dahin anzunehmen geneigt war (z. B. Scheier 1990, CXXI; Shapiro 1994, 369; Magnus/Mileur/Stewart 1994, 404; Danto 1994, 35; Niemeyer in NLex^2 433 u. noch Dorschel 2018, 84), das der Dritten Abhandlung vorangestellte Motto aus Za I Vom Lesen und Schreiben (KSA 5, 339, 3–6), sondern der erste Absatz dieser Abhandlung (GM III 1, KSA 5, 339, 8–30, vgl. zur Diskussion auch Babich 2006 u. Tongeren 2012a, 6, Fn. 12). Das Za-Motto scheint N. erst nachträglich hinzugefügt zu haben; es fehlt jedenfalls im Druckmanuskript von GM III (GSA 71/27,2, fol. 1r u. 2r). Im Druckmanuskript finden sich hingegen die gleichfalls später, aber offensichtlich noch vor dem Za-Motto ergänzten Texte GM Vorrede 8 (GSA 71/27,1, fol. 4r) und der schließliche Abschnitt GM III 1 (GSA 71/27,2, fol. 1r), die sich also nicht auf ein noch fehlendes Motto bezogen haben können.

256, 2–7 *Freilich thut, um dergestalt das Lesen als K u n s t zu üben, Eins vor Allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist — und darum hat es noch Zeit bis zur „Lesbarkeit“ meiner Schriften —, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls n i c h t „moderner Mensch“ sein muss: d a s W i e d e r k ä u-*

e n...] Während in anderen Werken N.s die „wiederkäuende" Praxis der Gelehrten ironisiert wird (vgl. z. B. NK KSA 6, 320, 22–321, 6), oder Zarathustra in scharfem Gegensatz zum Bettler gezeichnet wird, der da verkündet: „So wir nicht umkehren und werden wie die Kühe, so kommen wir nicht in das Himmelreich. Wir sollten ihnen nämlich Eins ablernen: das Wiederkäuen" (Za IV Der freiwillige Bettler, KSA 4, 334, 14–16), ist diese Stelle die einzige, die das Wiederkäuen zur hermeneutischen Maxime, zur Leseanweisung erhebt. Interpreten dieser Interpretationsdirektive pflegen auf Friedrich Schlegels *Lyceums*-Fragment 27 zu verweisen: „Ein Kritiker ist ein Leser, der wiederkäut", und insinuieren dabei eine Abhängigkeit N.s von Schlegel (Behler 1975, 27 u. Gray 2009, 62). Dabei wird gerne übersehen, dass die Identifikation von Lesen und *ruminatio*, „Wiederkäuen" in der allegorischen Auslegung von 3. Buch Mose 11, 3 und 5. Buch Mose 14, 6 zu den ältesten Topoi der religiösen Hermeneutik zählt. In der *meditatio* käut der Mönch die heiligen Texte wieder und wieder, um den tiefsten Schriftsinn zu ergründen – eine Vorstellung, die schon bei Augustinus prominent wird und sich über das Mittelalter bis in die Neuzeit fortpflanzt (vgl. z. B. Ruppert 1977 u. Czapla 2006, 161 f.). Zum hermeneutischen Selbstverständnis frühneuzeitlicher Wissenschaft gehörte die Unterscheidung unterschiedlicher Lektüre-Techniken: Gemäß Francis Bacons Essay *Of Studies* reiche es bei manchen Büchern, von ihnen nur zu kosten, während man andere verschlingen müsse und ein paar wenige sogar durchkauen und verdauen („Some books are to be tasted, others to be swallowed, and some few to be chewed and digested". Bacon 1846, 1, 55, vgl. Burke 2018, 108). N. konnte dem Topos des wiederkäuenden Lesens beispielsweise bei seiner Lektüre von Christoph Lehmanns *Blumengarten* (vgl. NK KSA 5, 229, 23–25) abgewandelt finden: „Bücher fressen und nicht käuen ist ungesund und macht cruditates im Hirn." (Lehmann 1879, 52) Da sich N. ansonsten von „gelehrte[m] Hornvieh" (EH Warum ich so gute Bücher schreibe 1, KSA 6, 300, 25) fernzuhalten pflegt (zum „Hornvieh" vgl. z. B. auch NK 407, 24–408, 9 u. KGW IX 4, W I 3, 113, 25–35 u. 110, 1–24), ist der ironische Zungenschlag in der *ruminatio*-Lektüreanweisung nicht zu überhören. N. selbst hat übrigens oft die genau entgegengesetzte Lektürepraxis geübt: Im Umgang mit dem, was er liest, ist er ein hastiger Schlinger, der herausgerissene Beutestücke ohne Kauen hinunterwürgt, bei Bedarf mehr oder weniger verdaut wiedergibt und sich um den Gesamtzusammenhang des Gelesenen nur selten schert. N. liest oft strategisch auf seine Zwecke hin und nicht um des Gelesenen willen.

256, 8 f. *Sils-Maria, Oberengadin, / im Juli 1887.*] N. hielt sich vom 12. 06. bis 19. 09. 1887 zum fünften Mal in Sils-Maria auf. Über das Oberengadin hat er sich, obwohl er es schon längst aus eigener Erfahrung kannte, auch noch in Chur weiter kundig gemacht, als er am 14. 05. 1887 der dortigen Bibliothek Jo-

hann Melchior Ludwigs Buch *Das Oberengadin in seinem Einfluss auf Gesundheit und Leben* mit seiner Fülle geographischer, meteorologischer und medizinischer Informationen entlieh. Zu N.s Sils-Erfahrungen siehe Lütkehaus 2014.

Erste Abhandlung: „Gut und Böse", „Gut und Schlecht".

1.

Nur die Einleitung zu GM I 1 thematisiert die „Entstehungsgeschichte der Moral" (257, 5 f.), während der Hauptteil des Abschnitts mit dem Interesse und der Arbeitsweise der „englischen Psychologen" (257, 4) beschäftigt ist, die selbst als besonders interessantes Phänomen beschrieben werden, weil ihr Interesse auf die „Verkleinerung des Menschen" (257, 23) abzuzielen scheint. Das sprechende „Ich" (258, 12–19) äußert den Verdacht, diese „Forscher und Mikroskopiker der Seele" seien in Wahrheit keineswegs von einem unparteiischen Wissensdrang beseelt, den Motivationen menschlichen Tuns auf den Grund zu gehen. Die von N. ausgebeutete Quelle ist Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* von 1887. Dort geht es aber nicht um den Anspruch der „englischen Psychologen" als Moralgenealogen aufzutreten, sondern darum, Grundsätzliches über die Funktionsweise der menschlichen Psyche zu sagen (vgl. NK 257, 9–21). Die historische Perspektivierung ist wesentlich die Zutat N.s, der damit den Bogen zu den ab GM I 2 thematisierten, als naiv und falsch diskreditierten utilitaristischen und altruistischen Moralgeschichtsversionen schlägt. In GM I 1 und GM I 2 werden also ganz unterschiedliche Quellenbestände miteinander kombiniert. Das einende Etikett heißt: „englisch". GM II 1 nimmt die Motive der Vergesslichkeit und der Trägheit aus GM I 1 wieder auf und bezieht sich ebenfalls wesentlich auf Höffdings Werk.

257, 4 *Diese englischen Psychologen*] GM Vorrede 4 macht Paul Rée als Repräsentanten einer „e n g l i s c h e [n] Art" (250, 21) der Moralbetrachtung namhaft, vgl. NK 250, 17–29. Wiederholt wurde in der Forschung argumentiert (Thatcher 1989, 588; Leiter 2002, 197 f.; Wolf 2004, 32), N. fasse darunter namentlich jene britischen Autoren, die Lecky im ersten, „Die Naturgeschichte der Sitten" betitelten Kapitel seiner von N. intensiv rezipierten *Sittengeschichte Europas* behandelt, nämlich die Angehörigen der „utilitarischen Schule" sowie der „intuitiven Schule". Diskutiert werden insbesondere Bernard Mandeville, Thomas Hobbes, John Locke, David Hartley, William Paley, Jeremy Bentham und John Stuart Mill, Alexander Bain und Herbert Spencer sowie Adam Smith, Francis Hutcheson, Henry More, Thomas Reid, David Hume und Lord Kames, bevor Lecky seine eigene Version der Moralgeschichte skizziert (Lecky 1879, 1, 1–144;

Brobjer 2008a, 33 merkt an, dass die beiden einzigen britischen Philosophen, die N. aus gründlicher Originallektüre kannte, Mill und Spencer gewesen sind. Prinz 2016, 181 bringt Hobbes als Ausgangspunkt für N.s Überlegungen ins Spiel, was Migotti 2016, 214 zu Recht problematisiert). Es fällt bei einer sorgfältigen Lektüre jedoch auf, dass der Themenkomplex des allgemeinen Nutzens in GM I 1 gar nicht angesprochen wird, sondern dass erst GM I 2 diesen Faden aufnimmt, verbunden mit der Frage nach unegoistischen Handlungen. Dort ist der Bezug zu Rée und den Debatten über Altruismus und Utilitarismus mit Händen zu greifen. In GM I 1 steht dieselbe Quelle wie in GM II 1 im Vordergrund, nämlich die bereits in GM Vorrede herangezogene *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* von Harald Höffding (vgl. z. B. NK 248, 19–26). Das hat Brobjer 2001 festgestellt, ohne dass dies in der Forschung bislang freilich gebührend berücksichtigt worden wäre. „Englische Psychologie" (Höffding 1887, 56 u. 195) ist bei Höffding eine stehende Wendung für Typen psychologischer Theoriebildung, die das Unbewusste und Mechanische in den Vordergrund rücken, vgl. NK 257, 9–21.

257, 9–21 *Diese englischen Psychologen — was wollen sie eigentlich? Man findet sie, sei es nun freiwillig oder unfreiwillig, immer am gleichen Werke, nämlich die partie honteuse unsrer inneren Welt in den Vordergrund zu drängen und gerade dort das eigentlich Wirksame, Leitende, für die Entwicklung Entscheidende zu suchen, wo der intellektuelle Stolz des Menschen es am letzten zu finden w ü n s c h t e (zum Beispiel in der vis inertiae der Gewohnheit oder in der Vergesslichkeit oder in einer blinden und zufälligen Ideen-Verhäkelung und -Mechanik oder in irgend etwas Rein-Passivem, Automatischem, Reflexmässigem, Molekularem und Gründlich-Stupidem) — was treibt diese Psychologen eigentlich immer gerade in d i e s e Richtung?*] Hier werden mehrere Passagen aus Höffdings *Psychologie in Umrissen* verarbeitet (vgl. NK 257, 4). Höffding stellt zunächst heraus, es sei „das Verdienst der e n g l i s c h e n S c h u l e, die Selbständigkeit der Psychologie der metaphysischen Spekulation gegenüber aufgestellt zu haben" (Höffding 1887, 19, mehrere Anstreichungen N.s am Rand). Als Begründer dieser Schule gilt ihm Thomas Hobbes (ebd., 56). Den fundamentalen Unterschied in der psychologischen Betrachtungsweise führt er auf den Stellenwert des Bewusstseins zurück: „Die Geschichte der Psychologie zeigt, dass die verschiednen /61/ Richtungen verschiednes Gewicht auf die beiden Seiten im Wesen des Bewusstseins gelegt haben. Die d e u t s c h e S c h u l e (Leibniz, Kant, Hegel) legt überwiegenden Nachdruck auf die Synthese, die Aktivität, die Einheit. Die e n g l i s c h e S c h u l e (und Herbart in Deutschland) hat besonders die passive oder mechanische Seite, die Mannigfaltigkeit und gegenseitige Wechselwirkung hervorgehoben. [...] Die n e u e r e englische Schule scheint mit der deutschen in der Erkenntnis zusammenzutreffen, dass die einzelne Empfindung

oder Vorstellung nur existiert, indem sie ein Glied eines Bewusstseinszusammenhangs ist, weshalb das Bewusstsein nie als blosse Summe oder blosses Produkt aufgefasst werden kann“ (ebd., 60 f., N.s Unterstreichungen, letzter Satz von ihm mit zweifachem Randstrich markiert). Unten auf der Seite hat N. dazu eine vom Buchbinder teilweise abgeschnittene Marginalie hinterlassen: „ein Herr werdender Willens=Prozess, der [...] Prozesse einverleibt“ (ebd., 61). Englische Psychologen operieren nach Höffding besonders gern mit der Vorstellung assoziativer Vorstellungsverknüpfungen: „Die Theorie von der unauflöslichen Assoziation ist die wichtigste Waffe der neuern englischen Schule wider die Appellation an apriorische und ursprüngliche Bewusstseinsformen und Ideen.“ (Ebd., 189, N.s Unterstreichung) „In der englischen Psychologie ist eine Zeit lang die Tendenz vorherrschend gewesen, das Berührungsgesetz zu Grunde zu legen und alle Verbindung innerhalb des Bewusstseins durch angewohnte Verbindung in Zeit und Raum zu erklären. So schon Thomas Hobbes, dem Begründer der englischen Psychologie (Human nature. 1640), später z. B. bei James Mill. Dieses ist das Prinzip der extremen ‚Assoziation-/196/psychology‘. Dieselbe fasst das Bewusstsein als eine Reihe oder ein Bündel von Empfindungen und Vorstellungen auf, und kann deshalb konsequent keine andern Verbindungen annehmen als solche, welche auf äusserm Zusammentreffen beruhen.“ (Ebd., 195 f.)

257, 12 *partie honteuse*] Der französische Ausdruck für den „schamhaften Teil“ ist in der zeitgenössischen gehobenen Umgangssprache geläufig und bedeutet so viel wie „Schandfleck“, im Plural „Schamteile“ (Meyer 1885–1892, 12, 748). Bei N. kommt er in NL 1876/77, KSA 8, 23[4], 404, 15 sowie in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 32 vor, vgl. NK KSA 6, 131, 18. Martin 2016, 191 weist darauf hin, dass diese Passage in GM I 1 überraschen müsse, da es doch üblich sei, die „Suche nach der peinlichen oder schändlichen Herkunft“ gerade für ein Wesensmerkmal von N.s eigenem genealogischem Vorgehen, wie man es gemeinhin voraussetzt, zu halten.

257, 16 *vis inertiae*] Die „vis inertiae“, die Kraft der Trägheit oder das Beharrungsvermögen, ist ein Kernbegriff der neuzeitlichen Astronomie und Physik (beispielsweise bei Johannes Kepler und Isaac Newton), der N. etwa bei Schopenhauer begegnet sein konnte (Schopenhauer 1873–1874, 3, 340). In Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral* hat N. den Satz „Fichte rief die vis inertiae herbei als auch im Sittlichen waltend u. s. w.“ am Rand mit „NB“ markiert (Baumann 1879, 4, N.s Unterstreichungen; vgl. ebd., 148 f.). Ein Schlüsselbegriff ist die *vis inertiae* schließlich in Julius Bahnsens *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt*, von dem sich allerdings in N.s Bibliothek nur der zweite Band erhalten hat (die einschlägigen Stellen: Bahnsen 1882, 2, 23 f., 67,

105, 399 u. 423; im ersten Band widmet sich ein eigenes Kapitel der „Vis inertiae physisch und metaphysisch betrachtet" – Bahnsen 1882, 1, 234–240). N. benutzt die lateinische Wendung vielleicht unter dem Eindruck Bahnsens in seinem Brief an Köselitz vom 20. 03. 1882 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 213, S. 183, Z. 43 f., dazu NK ÜK JGB 12 – bei dem brieflich erwähnten Julius Robert Mayer gibt es am fraglichen Ort keine *vis inertiae*), sodann in FW 353, KSA 3, 590, 1, in NL 1887, KSA 12, 8[1], 326, 16 sowie in GM II 1, KSA 5, 291, 12.

257, 16 *Gewohnheit*] Zur Psychologie der Gewohnheit im Anschluss an David Hume siehe z. B. Höffding 1887, 144, Fn. u. 266. Paul Rée greift im *Ursprung der moralischen Empfindungen* unter Bezugnahme auf John Stuart Mill darauf zurück: „Da aber das Verständniss solcher, durch Gewohnheit verbundener Dinge davon abhängt, dass man sie trennt, so muss auch das Unegoistische von der Vorstellung des Lobenswerthen getrennt werden. Man muss sich darauf besinnen, dass beide Stücke aus verschiedenen Quellen stammen: das Unegoistische ist, schon ein Erbtheil unserer thierischen Vorfahren, angeboren. Die Vorstellung seiner Löblichkeit aber hat sich auf einer bestimmten Kulturstufe entwickelt und ist den Einzelnen dann, wie noch jetzt, im Laufe ihres Lebens zur Gewohnheit geworden" (Rée 1877, 23 = Rée 2004, 140).

257, 17 *Vergesslichkeit*] GM II 1 wird die „Vergesslichkeit" dann wiederum auf dem Hintergrund von Höffding 1887 als eine aktive Kraft beschreiben, vgl. NK 291, 11–19.

257, 17 f. *einer blinden und zufälligen Ideen-Verhäkelung und -Mechanik*] Gemeint ist die Assoziationspsychologie, die Höffding 1887 ausgiebig bespricht, vgl. NK 257, 9–21.

257, 21–23 *Ist es ein heimlicher, hämischer, gemeiner, seiner selbst vielleicht uneingeständlicher Instinkt der Verkleinerung des Menschen?*] Eine Pointe dieser Frage besteht darin, dass sie den Verdacht der „englischen Psychologen", menschliches Verhalten habe niedrige, unbewusste Beweggründe, selber versuchsweise auf unbewusste Beweggründe zurückführt. Das Ende von GM I 1 setzt die Möglichkeit dagegen, dass die Forscher im Gegenteil keineswegs unbewusste, sondern bewusste und lautere Beweggründe haben, womit sich ihr Handeln allerdings im Widerspruch zu ihrer allgemeinen Theorie über die Beweggründe menschlichen Verhaltens befände.

In N.s Nachlass verschafft sich die Kritik an der „Verkleinerung" im Vorfeld von UB II HL an einer konkreten Gattung von Gelehrten Gehör, nämlich der „Antiquare", die alles Große, etwa bedeutende Persönlichkeiten auf ihr Mittel- und Mindermaß reduzierten (NL 1873, KSA 7, 29[35], 639, 18–20 u. NL 1873, KSA 7, 29[183], 706, 15–17). Verkleinerungsneigungen hätten um ihres eigenen

Selbstbewusstseins willen womöglich überhaupt „die allermeisten Menschen“ (MA I 63, KSA 2, 79, 3, vgl. NL 1877/78, KSA 8, 26[1], 486). Ausgeweitet wird der Rahmen unter dem Eindruck von Rée 1875 sowie von La Rochefoucauld, die den Menschen an sich durch den Nachweis der niederen Triebfedern seines Handelns zu verkleinern trachteten. Dagegen werden im Namen der „Menschenfreundlichkeit“ sehr wohl Bedenken vorgetragen (MA I 36, KSA 2, 59, 10–24, vgl. NL 1876/77, KSA 8, 23[41], 418, 24–29). So könne es dem griechischen Historiker Thukydides (vgl. NK KSA 6, 156, 15–32) zur Ehre angerechnet werden, dass er „kein Verlästerer und Verkleinerer der Menschen“ (M 168, KSA 3, 151, 4) sei. Später tritt demgegenüber der kulturdiagnostische Aspekt in den Vordergrund, wonach die europäische Moderne im Zuge allgemeiner Demokratisierung und Egalisierung – aber auch mit der kosmischen Marginalisierung der Erde „seit Copernicus“ (KGW IX 3, N VII 3, 127, 10 = NL 1886/87, KSA 12, 5[50], 203, 2) – die „Verkleinerung des Menschen“ betrieben habe, wie es als „Eindruck“ Zarathustras in einer Vorarbeit zu Za heißt (NL 1883, KSA 10, 22[4], 629, 19). Ein anderes Notat befindet: „Die christlich-demokratische Denkweise begünstigt das Heerden-Thier, die Verkleinerung des Menschen“ (NL 1885, KSA 11, 36[16], 557, 15–17, vgl. NL 1885, KSA 11, 36[48], 570, 27–30). Ausführlich meldet sich die Zarathustra-Gestalt dazu in Za III Von der verkleinernden Tugend, KSA 4, 211–217 zu Wort. Mit Zarathustras Rede ist die Frage allerdings nicht abgetan, sondern rückt in den politischen Wirkungshorizont ein, den N.s Spätschriften anstreben, und der mit weltgeschichtlichen Bagatellen wie dem Deutschen Reich nichts zu schaffen haben soll: „Es giebt / wichtigere Dinge, gegen welche gerechnet diese ~~nationalen~~ Fragen nur Vordergrunds-Fragen sind / : z. B. das wachsende / Heraufkommen des demokratischen / Mannes u. die dadurch bedingte Ver-/dummung Europas u. Verkleinerung / des europäischen Menschen“ (KGW IX 5, W I 8, 270, 36–38 u. 24–31 = NL 1885/86, KSA 12, 2[10], 70, 29–71, 2, vgl. KGW IX 5, W I 8, 263 = NL 1885/86, KSA 12, 2[13], 72). Immerhin erscheint es schließlich dem philosophisch-politischen Agitator sogar möglich, mit der „Verkleinerung des M[enschen]“ auch „ein breites Fundament zu schaffen [...], damit eine stärkere / Art M[ensch] darauf stehen kann“ (KGW IX 6, W II 1, 121, 6–10 = NL 1887, KSA 12, 9[17], 346, 9–12; vgl. KGW IX 6, W II 1, 27, 32–40 = NL 1887, KSA 12, 9[153], 425, 15–20). Vgl. NK 278, 14 f., NK KSA 5, 182, 11–15 und NK KSA 5, 220, 30–221, 6 sowie hierzu ausführlich Brusotti 1992b.

257, 25–258 *2 Oder eine kleine unterirdische Feindschaft und Rancune gegen das Christenthum (und Plato), die vielleicht nicht einmal über die Schwelle des Bewusstseins gelangt ist?*] Wenn die „englischen Psychologen“ im scheinbar Abwegigsten und Geringfügigsten, im schamhaft Verborgengehaltenen das Movens menschlicher Entwicklung sehen, dann gehen sie auf Konfrontations-

kurs mit dem Christentum sowie mit Platon, die entweder den bewussten Willen (der zur Sünde führt) oder aber den Geist zu diesem Movens erklären. In JGB Vorrede wird vorgerechnet, dass „Plato's Erfindung vom reinen Geiste und vom Guten an sich" der „schlimmste [...] aller Irrthümer" gewesen sei (KSA 5, 12, 16–18) – und dass überdies „Christentum [...] Platonismus für's ‚Volk'" darstelle (KSA 5, 12, 33 f. – in Abwandlung von Benjamin Disraelis Ausspruch, Christentum sei Judentum fürs Volk – „Christianity is Judaism for the multitude, but still it is Judaism." Disraeli 1866, [2: Tancred], 299. Zur Kritik von N.s Formel vgl. Gillespie 2017, 174). Die Pointe von 257, 25–258 2 besteht darin, dass diese mutmaßliche Ablehnung platonisch-christlicher Prämissen bei den in GM I 1 ihrerseits psychologisierten „englischen Psychologen" gleichfalls unbewusst bleibt.

Die Wendung „Schwelle des Bewusstseins" kommt bei N. nur hier vor. Brobjer 2001, 420 bemerkt zu Recht, dass Höffding sich ihrer exzessiv bedient. „Um das gegenseitige Verhältnis der Empfindungen zu messen, bedarf es einer Einheit, und Fechner schlug als solche eine Empfindung so geringen Stärkegrades vor, daß sie gerade eben zu merken ist, oder wie sich Fechner (mit einer von Herbart entlehnten Bezeichnung) ausdrückt, dass sie sich eben über die Schwelle des Bewusstseins erhebt." (Höffding 1887, 27 f. Von N. mit Randstrich markiert.) Ebd., 103 heißt es lapidar: „Wir können uns deshalb keine Vorstellung von der Beschaffenheit solcher Formen des Seelenlebens bilden, die niedriger liegen, als was uns die Schwelle des Bewusstseins ist." Ausführlich vom Senken und Heben der Bewusstseinsschwelle handelt ebd., 135, vgl. überdies ebd., 60, 88, 91, 99, 131, 138, 177, 197, 209, 227 u. 297.

258, 2–4 *Oder gar ein lüsterner Geschmack am Befremdlichen, am Schmerzhaft-Paradoxen, am Fragwürdigen und Unsinnigen des Daseins?*] In NL 1880, KSA 9, 3[20], 52, 10 f. u. 19 wird hervorgehoben, dass die antike „Bildung" zu „paradoxensüchtig" gewesen sei, um nicht das Christentum „als große Pöbel-Bewegung des römischen Reichs" mit seinen absurden Lehren anziehend zu finden. Wiederholt machen N.s spätere Werke darauf aufmerksam, dass sich das Christentum mit Hilfe seiner extremsten Parodoxie, nämlich der Vorstellung von einem „Gott am Kreuze" im Römischen Reich durchgesetzt habe, vgl. NK 269, 13–18. Dieser elitär-dekadente „Geschmack [...] am Schmerzhaft-Paradoxen" scheint sich nach 258, 2–4 auch unter Wissenschaftlern der Gegenwart breitzumachen, wenn sie das schamhaft Verborgene am Menschen zur Hauptsache erheben, aus der heraus sie sein Handeln erklären.

258, 7–10 *Aber man sagt mir, dass es einfach alte, kalte, langweilige Frösche seien, die am Menschen herum, in den Menschen hinein kriechen und hüpfen, wie als ob sie da so recht in ihrem Elemente wären, nämlich in einem S u m p f e.*]

Dieses „man“ ist Harald Höffding, der aus seinen Vorbehalten gegen die Auswüchse der „englischen Psychologie“ keinen Hehl macht und sich dabei zwar nicht der Froschmetaphorik bedient, dafür aber häufiger auf Experimente mit Fröschen zu sprechen kommt (vgl. z. B. Höffding 1887, 47–49 u. NK 374, 13–15). Frösche und Sümpfe sind sprichwörtlich aneinandergekoppelt, vgl. z. B. Wander 1867–1880, 1, 1229 („Ein Frosch, der an den Sumpf gewöhnt, bleibt nicht auf dem Berge“) sowie zur altgriechischen Sumpfallegorik NK KSA 6, 44, 9–11. Bereits Zarathustra verwendet die Froschmetaphorik in Za II Von den Gelehrten zur abwertenden Charakteristik derselben: „Geben sie sich weise, so fröstelt mich ihrer kleinen Sprüche und Wahrheiten: ein Geruch ist oft an ihrer Weisheit, als ob sie aus dem Sumpfe stamme: und wahrlich, ich hörte auch schon den Frosch aus ihr quaken!“ (KSA 4, 161, 13–16).

258, 13–19 *wenn man wünschen darf, wo man nicht wissen kann, so wünsche ich von Herzen, dass es umgekehrt mit ihnen stehen möge, — dass diese Forscher und Mikroskopiker der Seele im Grunde tapfere, grossmüthige und stolze Thiere seien, welche ihr Herz wie ihren Schmerz im Zaum zu halten wissen und sich dazu erzogen haben, der Wahrheit alle Wünschbarkeit zu opfern, j e d e r Wahrheit, sogar der schlichten, herben, hässlichen, widrigen, unchristlichen, unmoralischen Wahrheit…*] Das Reden über die „Forscher“ als Tiere knüpft an die Frosch-Personifikation von 258, 7 f. an – um sie ins Gegenteil zu wenden, denn das „Ich“ gibt nun der Hoffnung Ausdruck, es möge sich „im Grunde“ doch um „tapfere, grossmüthige und stolze Thiere“ handeln. Damit behält der Sprecher einen ironisierenden und distanzierenden Blick bei, mit dem er sich einerseits selbst als „Mikroskopiker“ präsentiert, andererseits aber den Verdacht schürt, er selbst gebe sich womöglich illusionären „Wünschbarkeit[en]“ hin. Dass der Mensch als Tier unter Tieren zu betrachten sei, wird in N.s Spätwerk öfter wiederholt (vgl. z. B. AC 14, dazu NK 6/2, S. 83–86 und Sommer 2015g); hier dient diese anthropologische Desillusionierung, die auch schon in WL 1 (vgl. NK KSA 1, 875, 2–11) begegnet, dazu, eine Identifikation des Lesers mit diesen „Forschern“ zu erschweren – trotz des Zugeständnisses, die unterstellte negative Motivation der englischen Psychologen sei womöglich viel positiver zu fassen, und diese seien gar keine „Frösche“.

Das Ende von GM I 1 zehrt von zwei lustvoll inszenierten Paradoxen: Erstens davon, dass das sprechende „Ich“ ausdrücklich als Wünschender auftritt, während sich die Forscher ja dazu „erzogen“ haben könnten, allen Wünschen und Wünschbarkeiten zu entsagen und also im Unterschied zum sprechenden „Ich“ die eigentlichen Wissenschaftler sind (zur Logik der Wünschbarkeit siehe NK KSA 5, 56, 21–25). Dennoch scheint auch dieses „Ich“ mit der Evokation von „Wahrheiten“ einem wissenschaftlichen Ideal verpflichtet zu sein (vgl. NK 258, 19). Zweitens lebt 258, 13–19 vom Paradox, dass in der neuerlichen Rekonstruk-

tion der Motivationsgrundlage der „englischen Psychologen“ diese gerade nicht von niederen Beweggründen, der „partie honteuse unsrer inneren Welt“ (257, 12) in ihrem forschenden Handeln bestimmt werden, sondern von viel edleren Motiven. Dies jedoch würde deren eigene Theorie über die ausnahmslos niedere Bedingtheit menschlichen Tuns falsifizieren – durch eine Praxis, die nicht vom Unbewussten bedingt wird.

258, 19 *Denn es giebt solche Wahrheiten.* —] Ob man wie Wolf 2004, 33–35 aus dem Schlusssatz von GM I 1 eine ambitionierte Wahrheitstheorie deduzieren kann, der zufolge es von unseren Wünschen und unserem Erkennen unabhängige Wahrheiten gibt, ist zumindest diskussionsbedürftig. Der Indikativ des Satzes scheint zwar zu indizieren, dass das sprechende „Ich“ sich zu diesem Satz bekennt und nicht bloß die Auffassung der „Forscher“ wiedergibt. In GM III 24, KSA 5, 398–401 wird demgegenüber jedoch der Glaube der Wissenschaft an die Wahrheit als Spätwirkung des asketischen Ideals problematisiert, während hier in 258, 19 nichts darüber gesagt wird, worin denn diese „Wahrheiten“ (im Plural!) konkret bestehen, außer dem im vorangegangenen Satz Gesagten, gipfelnd im Prädikat, „unmoralisch“ zu sein. Welchen epistemologischen und ontologischen Status diese „Wahrheiten“ haben, wird verschwiegen – womöglich sind sie einfach nur die fiktionale Motivationsgrundlage für den asketischen Forscherdrang jener englischen Psychologen, denen der erste Teil von GM I 1 noch probeweise eine dezidierte Verkleinerungsabsicht unterstellt hat, während jetzt der zweite Teil die Möglichkeit einer redlicheren Motivation erwägt.

2.

In GM I 2 werden diejenigen, die in GM I 1 als „englische Psychologen“ gelten, als „Historiker der Moral“ in jene verwandelt, die im Altruismus, im Unegoistischen das Gute finden. Die Frage der Nützlichkeit spielte in GM I 1 noch keine Rolle, wohl aber die „vis inertiae“ (257, 16) der Gewohnheit und Vergesslichkeit und die geheimen „partie[s] honteuse[s]“ (256, 12), an denen die „englischen Psychologen“ die Moralherkünfte dingfest machen wollten. GM I 2 verschiebt also den thematischen Schwerpunkt, was mit der Orientierung an einer anderen Hauptquelle (nämlich Rée 1877 statt Höffding 1887) zusammenhängt.

258, 21–27 *Alle Achtung also vor den guten Geistern, die in diesen Historikern der Moral walten mögen! Aber gewiss ist leider, dass ihnen der historische Geist selber abgeht, dass sie gerade von allen guten Geistern der Historie selbst in Stich gelassen worden sind! Sie denken allesammt, wie es nun einmal alter*

Philosophen-Brauch ist, wesentlich unhistorisch; daran ist kein Zweifel.] Der „historische Geist“ (258, 23) wurde im Druckmanuskript korrigiert aus „der ‚historische Sinn‘“ (GSA 71/27,1, fol. 6r). Durch die Umstellung entsteht ein Wortspiel mit den „guten Geistern“ in 258, 21, zu denen der idiomatisch gebildete Leser die schon im 19. Jahrhundert geläufige Redensart „von allen guten Geistern verlassen“ assoziiert. Tatsächlich sollen die in Frage stehenden Moralhistoriker von dem für sie wichtigsten, eben dem „historischen Geist“ verlassen sein, den auch schon GT 23, KSA 1, 145, 16 (dort als „kritisch-historischen Geist“) sowie JGB 223 aufrufen, vgl. NK KSA 5, 157, 2–15. Der von N.s Zeitgenossen häufig beschworene (vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 208, 29–209, 2) „historische Sinn“ der ursprünglichen Fassung wiederum galt in UB II HL als „Krankheit“ (EH UB 1, 6, 316, 20 f., dazu Sommer 1997, 44–72), während seine späteren Werke ihm durchaus eine positive Bedeutung abgewinnen, vgl. NK KSA 5, 130, 28–34; NK KSA 5, 157, 28–158, 1 und NK KSA 6, 351, 5 f.

Unmittelbar einschlägig für die Frage, an wen N. konkret dachte, als er in GM I 2 von den „Historikern der Moral“ sprach, ist eine Bemerkung gegenüber Overbeck im Brief vom 24. 03. 1887: „Lecky habe ich selbst in Besitz: aber solchen Engländern fehlt ‚der historische Sinn‘ und auch noch einiges Andre. Das Gleiche gilt von dem sehr gelesenen und übersetzten Amerikaner Draper.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 820, S. 49, Z. 81–84) Neben den Werken von William Edward Hartpole Lecky, die Nietzsche entgegen seiner wegwerfenden Geste wiederholt intensiv rezipiert hat (namentlich die *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung* sowie die *Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen*) ist also der in England gebürtige, später in die USA ausgewanderte Historiker und Naturwissenschaftler John William Draper (1811–1882) in die Liste der für GM (auch in dezidierter Absetzung) relevanten Moralhistoriker einzutragen. Erhalten haben sich in N.s Bibliothek jeweils in deutscher Übersetzung Drapers *Geschichte der geistigen Entwickelung Europas* von 1871 sowie seine *Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft* von 1875 (beide Bände weisen Lesespuren auf). Offensichtlich haben sich diese Moralhistoriker jene Losung gegen den herkömmlichen philosophischen Glauben an ewige Tatsachen und Begriffe noch nicht zu eigen gemacht, die MA ausgegeben hatte, und die für GM noch leitend ist: „Alles aber ist geworden; es giebt keine ewigen Thatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. — Demnach ist das historische Philosophiren von jetzt ab nöthig“ (MA I 2, KSA 2, 25, 12–15).

258, 29–259, 4 *„Man hat ursprünglich — so dekretieren sie — unegoistische Handlungen von Seiten Derer gelobt und gut genannt, denen sie erwiesen wurden, also denen sie nützlich waren; später hat man diesen Ursprung des Lobes vergessen und die unegoistischen Handlungen einfach, weil sie gewohn-*

heitsmässig immer als gut gelobt wurden, auch als gut empfunden — wie als ob sie an sich etwas Gutes wären.“] Es handelt sich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine Rée-Paraphrase (vgl. Thatcher 1989, 588 und Janaway 2006, 351, Anm. 8): „Dem Gesagten zu Folge ist das Gute (Unegoistische) wegen seines Nutzens, nämlich darum gelobt worden, weil es uns einem Zustande grösserer Glückseligkeit näher bringt [cf. John Stuart Mill]. Jetzt aber loben wir die Güte nicht wegen ihrer nützenden Folgen, vielmehr erscheint sie uns an und für sich, unabhängig von allen Folgen, lobenswerth. Trotzdem kann sie ursprünglich wegen ihres Nutzens gelobt worden sein, wenn man auch später, nachdem man sich einmal daran gewöhnt hatte, sie zu loben, vergass, dass dieses Lob sich anfangs auf den Nutzen der Gemeinschaft gründete.“ (Rée 1877, 17 = Rée 2004, 137) In MA I 39, KSA 2, 62, 20–29 wurde die Rées Moralherkunftsthese noch vorgetragen, ohne kritische Bedenken zu äußern, und in MA II WS 40, KSA 2, 570 f. (dazu Owen 2007, 75) zu einer Generalthese über das Vergessen in der Moralgeschichte ausgebaut. Vgl. zum „Unegoistischen“ bei Rée NK 252, 4–9, zum Zusammenhang von sittlichem Urteil und Lob/Tadel auch Schmidt 1882b, 2, 309 f.

259, 4–12 *Man sieht sofort: diese erste Ableitung enthält bereits alle typischen Züge der englischen Psychologen-Idiosynkrasie, — wir haben „die Nützlichkeit“, „das Vergessen“, „die Gewohnheit“ und am Schluss „den Irrthum“, Alles als Unterlage einer Werthschätzung, auf welche der höhere Mensch bisher wie auf eine Art Vorrecht des Menschen überhaupt stolz gewesen ist. Dieser Stolz s o l l gedemüthigt, diese Werthschätzung entwerthet werden: ist das erreicht?...*] Von „Irrthum“ ist an der 258, 29–259, 4 zugrundeliegenden Rée-Stelle bezeichnenderweise nicht die Rede, hingegen sehr wohl in der Adaption von MA I 39, KSA 2, 62, 26. Der „höhere Mensch“ kommt in 259, 11 erstmals ins Spiel, dessen Selbstverständnis als „Vornehme[r]“ und „Gute[r]“ dann in 259, 16–23 ausführlicher thematisiert wird. Die Breitseite gegen die „englischen Psychologen“ nimmt also etwas vorweg, was bis dahin noch gar nicht erläutert worden ist, dass nämlich Gutsein zunächst als Selbstcharakterisierung einer aristokratischen Elite gedient habe. Die „englischen Psychologen“ (257, 4) führen dieses Gutsein hingegen auf Gemeinnutzen, Vergessen, Gewohnheit (vgl. NK 257, 16) und/oder Irrtum zurück, und zwar nicht, so unterstellt der Text, aus reinem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse, sondern in der Absicht, den bei den Vornehmen anzutreffenden Stolz auf das eigene Gutsein zu demütigen (und auch ohne zu fragen, wem das angeblich Nützliche eigentlich und in welcher Hinsicht nütze, vgl. Jenkins 2004, 297). Englische Moralpsychologie wäre also mitnichten eine objektive Wissenschaft, sondern selbst Partei im Kampf der Moralen – und zwar näherhin im Kampf gegen die vornehme Moral.

GM will die Idee einer desinteressierten, selbst nicht von Moral kontaminierten Moralwissenschaft *ad absurdum* führen, indem gezeigt werden soll, wie parteiisch selbst und gerade objektivierende Herangehensweisen sind. Das Ziel ist offensichtlich nicht, eine solche desinteressierte Moralwissenschaft zu konstituieren, sondern ebenso interessiert – nur diesmal parteiisch für die vornehme Sache des „höheren Menschen" – im Modus der Polemik alternative Moralgeschichten zu schreiben, die vielleicht nicht wahrer sind als beispielsweise die utilitaristischen, aber anders – weil sie anderen, vornehmen Zwecken dienen. Einen emphatischen Begriff vom „höheren Menschen" hat N. bei der Lektüre von Paul Bourgets Aufsatz über Ernest Renan finden können (Bourget 1883, 96 f.) – allerdings hat N. den Begriff vorher schon verwendet. Vgl. NK 277, 16 f.

259, 16–20 *Vielmehr sind es „die Guten" selber gewesen, das heisst die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften.*] Den Befund, dass nicht das Gros der Bevölkerung, sondern eine Elite bei der Begrifflichkeit des Guten prägend gewesen sei, wird dann GM I 5 etymologisch zu beglaubigen versuchen, u. a. auf Grundlage von Leopold Schmidts Werk *Die Ethik der alten Griechen* (z. B. Schmidt 1882b, 1, 289–305 u. 323).

259, 20–23 *Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werthe zu schaffen, Namen der Werthe auszuprägen, erst genommen*] In der Ökonomie des späten 19. Jahrhunderts war eine Debatte darüber entbrannt, wer oder was denn „Werthe zu schaffen" in der Lage sei. N. hat diese Debatte, die sich auf die Hervorbringung ökonomischer Werte konzentrierte, bei seinen Lektüren zur Kenntnis genommen, ihr jedoch eine charakteristische Wendung gegeben, indem er die Werte abkoppelte vom Referenzrahmen der Ökonomie und zu einem für sich stehenden Gegenstand der Gestaltung machte, vgl. ausführlich NK KSA 5, 144, 24–26. Die Werte hatten sich schon in der Philosophie der Generation vor N. zu eigenständigen Entitäten ausgewachsen, die nicht länger nur Attribute anderer Gegenstände sein sollten (vgl. Sommer 2016h, 32–35). N. zog daraus die Konsequenz, sowohl den echten, gesetzgebenden Philosophen werteschaffende Kraft zuzuschreiben – so z. B. in JGB 211, KSA 5, 144, 26 –, als auch, diese Wertschaffungskraft den (nicht näher spezifizierten) archaischen Eliten zuzuschreiben (ohne selbst vorzugeben, wie diese Werte genau beschaffen sein würden, vgl. z. B. Saar 2015). Nach Renan, wie ihn Bourget 1883, 98 zitiert, gilt: „Toute civilisation est l'œuvre des aristocrates" („Alle Kultur ist das Werk von Vornehmen"). Dies wird in JGB 257, KSA 5, 205, 4 f. variiert.

Die Wendung „Pathos der Distanz" (259, 21) taucht in den Werken N.s erstmals in JGB 257 auf (vgl. NK KSA 5, 205, 9–20). Sie wird auch im Nachlass, namentlich in NL 1885/86, KSA 12, 1[10], 13 (KGW IX 2, N VII 2, 166) und

NL 1885/86, KSA 12, 1[7], 12 (KGW IX 2, N VII 2, 165), als soziales Unterscheidungsempfinden hervorgehoben. Nach JGB 257 erwächst Pathos der Distanz „aus dem eingefleischten Unterschied der Stände, aus dem beständigen Ausblick und Herabblick der herrschenden Kaste auf Unterthänige und Werkzeuge und aus ihrer ebenso beständigen Übung im Gehorchen und Befehlen, Nieder- und Fernhalten“ (KSA 5, 205, 9–13). Während in JGB 257 und GM I 2 eine quasi sozialhistorische Perspektivierung vorherrscht, die schließlich auf das „Pathos der Vornehmheit und Distanz“ die Entstehung des Gegensatzes von „gut“ und „böse“ zurückführt (259, 30–34), ist bei der einzigen weiteren Erwähnung in GM eine normative Note unüberhörbar: „das Höhere s o l l sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben aus einander halten!“ (GM III 14, KSA 5, 371, 15–18) Dieser programmatisch-normative Formelgebrauch akzentuiert sich in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 37 und in AC 43, vgl. NK KSA 6, 138, 20 f.; zum Gefühlscharakter des „Pathos der Distanz“ siehe Brock 2015, 189.

259, 30–34 *Das Pathos der Vornehmheit und Distanz, wie gesagt, das dauernde und dominirende Gesammt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältniss zu einer niederen Art, zu einem „Unten“ — d a s ist der Ursprung des Gegensatzes „gut“ und „schlecht“*] Vgl. NK 259, 20–23.

260, 1–5 *(Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäusserung der Herrschenden zu fassen: sie sagen „das i s t das und das“, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.)*] Nach 1. Mose 1, 26 u. 28 soll der Mensch über die Erde und alle Geschöpfe herrschen und sie sich untertan machen; nach 1. Mose 2, 19 f. soll der Mensch die Geschöpfe benennen. Sein Herrschaftsrecht ist nach der biblischen Schöpfungsgeschichte offensichtlich wesentlich das „Herrenrecht, Namen zu geben“ (an diesem biblisch verbrieften menschlichen Herrenrecht ändert auch die Auffassung eines reaktionären Katholiken wie Joseph Marie, Comte de Maistre nichts: „Ce qui veut dire, au fond, que Dieu seul a droit de donner un *nom*.“ „Das will sagen, dass, im Grunde, Gott allein das Recht hat, einen *Namen* zu geben.“ Maistre 1838, 260). Nach Platon: *Kratylos* 388d–389a ist es der ursprüngliche Gesetzgeber, der die Namen der Dinge bestimmt hat.

Schon in Überlegungen aus der Basler Zeit hat N. „Gesetzgebung“ und „Namengeben“ assoziiert und in platonischer Tradition der Philosophie als Aufgabe zugemessen (NL 1872/73, KSA 7, 19[83], 447 f., vgl. PHG 3, KSA 1, 816, 29–34) – ein Anspruch an die Philosophie, der in JGB 211 ausdrücklich wiederholt wird (vgl. NK KSA 5, 145, 7–14; zum Zusammenhang dieser Stellen Lopes 2012, 136 f.). Sich den Philosophen als namen- und gesetzgebenden Herrn und Erben uralter Herrenrechte vorzustellen, scheint N. in Zeiten nahezu völliger

Resonanzlosigkeit seiner Werke behagt zu haben. Zum Zusammenhang des vornehmen Namensgebungsanspruchs mit dem Pathos der Distanz auf dem Hintergrund von Schmidt 1882b siehe Brusotti 1992b, 121 f.

260, 9–12 *Vielmehr geschieht es erst bei einem Niedergange aristokratischer Werthurtheile, dass sich dieser ganze Gegensatz „egoistisch" „unegoistisch" dem menschlichen Gewissen mehr und mehr aufdrängt*] GM I 2 versucht, die Binarität von Egoismus und Un-Egoismus selbst als etwas historisch Gewordenes, genauer: als moralgeschichtliches (Dekadenz-)Phänomen herauszustellen, anstatt diese Opposition als natürlicherweise gegeben anzusetzen, wie dies die ‚Engländer' tun. Eine Person oder eine Handlung als „egoistisch" zu charakterisieren (und damit moralisch zu verurteilen), setzt also schon voraus, dass man die fragliche Binarität als gültig akzeptiert und sich damit einem Moral-Code unterwirft, der gerade in seiner Historizität entlarvt und in seiner Gültigkeit hinterfragt werden soll. Bergmann 1994, 77 macht geltend, dass N. nie eine Dichotomie von Egoismus und Moralität als natürliche Gegebenheit postuliert habe, während Owen 2009, 198 argumentiert, dass N. mit seinem Einwand in 260, 9–12 die von Kant hergebrachte Rahmung des Moralproblems habe aufbrechen wollen. Sonderbar muten dagegen manche sekundärliterarischen Debatten darüber an, welche Form von Egoismus man denn N. zuschreiben könne (Swanton 2011 schlägt beispielsweise vor, da von einem „mature egoism" zu sprechen), wenn sie ausblenden, wie sehr GM I 2 bereits die Unterscheidung von egoistisch/unegoistisch für ein moralgeschichtliches Spätphänomen und keineswegs für eine irgendwie universelle Gegebenheit hält.

260, 12–14 *es ist, um mich meiner Sprache zu bedienen, der Heerdeninstinkt, der mit ihm endlich zu Worte (auch zu Worten) kommt*] Mit der in den Werken der 1880er Jahre frequenten Metapher der Herde pflegte N. die Lebens- und Denkweise der breiten Bevölkerungsmassen zu umreißen. Die Metapher zehrt von der seit Platon geläufigen Suggestion, die Herde bedürfe eines sie leitenden Hirten (vgl. z. B. *Politeia* 459d, vgl. zur Pastoralfiguration als einer seit der Antike fundamentalen politischen Leitunterscheidung Bröckling 2017, 15–44 im Anschluss an N. und Foucault). Die Gedankenfigur des menschlichen Herdentiers hat N. beispielsweise bei Francis Galton (Galton 1883, 72 f., vgl. Haase 1989, 647 f. und NK 383, 32 f.), aber vielleicht auch bei Herbert Spencer weiterentwickelt gefunden (vgl. Fornari 2009, 125–156) und insbesondere in Alfred Espinas' Buch *Die thierischen Gesellschaften* (z. B. Espinas 1879, 126). In JGB 199–203, KSA 5, 119–128 werden die Überlegungen zur Herdenmoral breiter entfaltet; auch ein Zusammenhang von Instinkt und Herde wird behauptet, vgl. NK 5/1, S. 536–538. Bereits vor der Galton-Lektüre ist der „Heerden-Instinct" bei N. sehr geläufig, vgl. z. B. FW 1, FW 50, FW 116–117, FW 296 und

FW 328 sowie N.s Brief an Lou von Salomé vom 08. 09. 1882: „Das Ichgefühl des Einzelnen der Heerde, ebenso wie sein Gewissensbiß als Heerden-Gewissensbiß ist außerordentlich schwer mit der Phantasie zu erfassen — und ganz und gar nicht nur zu erschließen. Die größte Bestätigung meiner Heerden-Instinkt-Theorie gab mir jüngst das Nachdenken über die Entstehung der Sprache." (KSB 6/KGB III 1, Nr. 298, S. 252, Z. 32–37) Für GM war auch eine eigene Abhandlung über den Heerdeninstinkt in Planung – „dasselbe mußte einstweilen, als zu umfänglich, bei Seite gelassen werden" (N. an Overbeck, 04. 01. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 971, S. 224, Z. 8–10). Bemerkenswert ist, dass das Wort „Heerdeninstinkt" kurz nach der Publikation von FW in Hans von Wolzogens Schrift *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen*, von der N. einen Separatdruck besessen hatte (Wolzogen 1883a, vgl. z. B. NK KSA 5, 67, 3–7), zu finden war. Es heißt dort, zitiert nach der in den *Bayreuther Blättern* erschienenen Version: „Der Gewinn der Sprache und der Gewinn der Gottesvorstellung! – Der Gewinn des Feuers und der Gewinn des Werkzeugs! – Alle diese grossen Urkulturschöpfungen verbinden den Menschen mit dem Menschen; sie tragen in ihrem Wesen ein friedliches Element der /113/ Versippung, der gegenseitigen Hilfeleistung, der Beförderung des Gemeindegefühles über den thierischen Heerdeninstinkt hinaus." (Wolzogen 1883b, 112 f.) Die Pointe beim Berufswagnerianer Wolzogen ist es also gerade, dass der Mensch u. a. mit Sprache den als tierisch qualifizierten Herdeninstinkt stammesgeschichtlich überwunden hat, während er sich bei N. unter ausgewachsenen Hominini erst recht bemerkbar macht. Vgl. auch NK 366, 29 f.

260, 17–21 *(wie dies zum Beispiel im gegenwärtigen Europa der Fall ist: heute herrscht das Vorurtheil, welches „moralisch", „unegoistisch", „désintéressé" als gleichwerthige Begriffe nimmt, bereits mit der Gewalt einer „fixen Idee" und Kopfkrankheit)*] Zum zeitgenössischen Kontext und zur Entwicklung von N.s Kritik am „Uninteressierten" siehe ausführlich NK KSA 6, 133, 28–30, zu der im späten 19. Jahrhundert popularisierten psychiatrischen Konzeption der *idée fixe* oder „fixen Idee" siehe NK 295, 32–296, 5 u. NK KSA 6, 230, 19 f. (mit Quellenauszügen). Der Ausdruck „Kopfkrankheit" ist bei N. ein Hapax legomenon, der auch in der zeitgenössischen medizinischen Literatur wenig gebräuchlich ist. Stattdessen verwendet ihn beispielsweise Heinrich Zimmer bei der Wiedergabe arischer Zauberformeln aus dem Alten Indien (Zimmer 1879, 378).

3.

GM I 3 macht auf die Widersprüchlichkeit der in GM I 2 postulierten moralhistorischen These (die Rée 1877 vorgebracht hat, vgl. NK 258, 29–259, 4) aufmerk-

sam, wonach ursprünglich unegoistische Handlungen als nützlich empfunden und daher für „gut“ gehalten worden seien, welchen Ursprung man jedoch seither vergessen habe. Wie könnte man dies vergessen haben, so wird gefragt, wenn doch „die Alltagserfahrung“ (260, 31) die Nützlichkeit jederzeit neu beglaubigt und damit ins Gedächtnis gebrannt hätte? Für das Vergessen des Ursprungs gäbe es also keine plausible Erklärung, so dass die beispielsweise von Herbert Spencer vorgetragene (utilitaristische) Theorie, die das Gute und das Nützliche einfach identifiziert, annehmbarer erscheine. Jedoch wird auch diese „Erklärung“ als „falsch“ (261, 14) zurückgewiesen.

261, 3–16 *Um wie viel vernünftiger ist jene entgegengesetzte Theorie (sie ist deshalb nicht wahrer —), welche zum Beispiel von Herbert Spencer vertreten wird: der den Begriff „gut“ als wesensgleich mit dem Begriff „nützlich“, „zweckmässig“ ansetzt, so dass in den Urtheilen „gut“ und „schlecht“ die Menschheit gerade ihre unvergessnen und unvergessbaren Erfahrungen über nützlich-zweckmässig, über schädlich-unzweckmässig aufsummirt und sanktionirt habe. Gut ist, nach dieser Theorie, was sich von jeher als nützlich bewiesen hat: damit darf es als „werthvoll im höchsten Grade“, als „werthvoll an sich“ Geltung behaupten.*] N. hat sich intensiv mit Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* von 1879 beschäftigt (vgl. z. B. NK KSA 5, 74, 3–8; NK KSA 5, 74, 8–12; NK KSA 6, 139, 2–4 sowie Fornari 2009, 93–171), er nahm ausweislich seiner Lesespuren aber auch die von William Henry Rolph 1884 formulierte, vernichtende Kritik an Spencers altruistischer Position zustimmend zur Kenntnis, vgl. NK KSA 6, 133, 23–25. Die in Anführungszeichen gesetzten Wendungen lassen sich in den von N. benutzten Spencer-Übersetzungen nicht nachweisen (gerade der Begriff der Zweckmäßigkeit fehlt dort). Es scheint, als sei die Überlegung in GM I 3 angelehnt an Passagen wie Rolph 1884, 41 f.: „‚Gut und schlecht, fährt Spencer ([...]) fort, sind Begriffe, die keinen Sinn haben ausser in Beziehung auf das Bedürfniss, oder besser auf die an eine Sache gestellten Ansprüche. [...] Ein guter Schlag ist ein solcher, der das Ziel entsprechend den Absichten des Schlagenden trifft. Hiernach beruht also der Begriff des Guten auf der Zweckmässigkeit eines Dinges, eines Vorganges, einer Handlung, oder mit anderen Worten auf der möglichsten Anpassung des /42/ Mittels an den Zweck. Das Gute also wird geschehen durch möglichste Vervollkommnung des Mittels, durch grössere Zweckmässigkeit der Action. [...] Gut und Schlecht stellen sich demnach bei Spencer heraus als gleichbedeutend mit dem, was oben als Vollkommenheit oder Mangelhaftigkeit der Lebensführung bezeichnet wurde. Gute Handlungen würden also sein Handlungen der Selbsterhaltung, der Erhaltung der Nachkommenschaft und der Erhaltung der Gesellschaft‘“ (N.s Unterstreichungen; mehrere Randstriche von seiner Hand). Vgl. auch Fonari 2009, 151 f., Fn. 155, ferner Schneider [1880], 80 (wonach die „angenehmste Vorstel-

lung“ „ursprünglich“ die „der größten Zweckmäßigkeit“ gewesen sei. N.s Marginalie dazu: „Im Gegentheil: zuletzt!“).

4.

In GM I 4 meldet sich ein „ich“ (261, 21) zu Wort, das nun seine eigene moralhistorische These formuliert – und zwar auf Grundlage der Etymologie, die offenbar in vielen Sprachen analoge Entwicklungen zeigt: Der Begriff des Guten sei aus dem des Edlen und Vornehmen entstanden, der des Schlechten aus dem Niedrigen und Pöbelhaften. Diese sprachgeschichtlichen Evidenzen zu erkennen, habe freilich „das demokratische Vorurtheil innerhalb der modernen Welt“ (262, 6 f.) bis heute verhindert. Henry Thomas Buckle muss am Ende des Abschnitts als Repräsentant dieses Vorurteils herhalten.

261, 18–262, 4 *Den Fingerzeig zum rechten Wege gab mir die Frage, was eigentlich die von den verschiedenen Sprachen ausgeprägten Bezeichnungen des „Guten“ in etymologischer Hinsicht zu bedeuten haben: da fand ich, dass sie allesammt auf die gleiche Begriffs-Verwandlung zurückleiten, — dass überall „vornehm“, „edel“ im ständischen Sinne der Grundbegriff ist, aus dem sich „gut“ im Sinne von „seelisch-vornehm“, „edel“, von „seelisch-hochgeartet“, „seelisch-privilegirt“ mit Nothwendigkeit heraus entwickelt: eine Entwicklung, die immer parallel mit jener anderen läuft, welche „gemein“, „pöbelhaft“, „niedrig“ schliesslich in den Begriff „schlecht“ übergehen macht. Das beredteste Beispiel für das Letztere ist das deutsche Wort „schlecht“ selber: als welches mit „schlicht“ identisch ist — vergleiche „schlechtweg“, „schlechterdings“ — und ursprünglich den schlichten, den gemeinen Mann noch ohne einen verdächtigenden Seitenblick, einfach im Gegensatz zum Vornehmen bezeichnete. Um die Zeit des dreissigjährigen Kriegs ungefähr, also spät genug, verschiebt sich dieser Sinn in den jetzt gebräuchlichen.*] M 231 hatte noch gegen den angeblich verkommenen „Geschmack“ des deutschen Volkes polemisiert, „als es das Schlichte als das Schlechte, den schlichten Mann als den schlechten Mann abschätzte! Man soll dem moralischen Hochmuthe der Deutschen immer diess Wörtlein ‚schlecht‘ und Nichts weiter entgegenhalten!“ (KSA 3, 198, 5–10, vgl. NK 3/1, S. 301) Damals galt N. die Nähe von „schlicht“ und „schlecht“ als eine deutsche Spezialität, um niedrigere Bevölkerungsgruppen zu diffamieren (vgl. NL 1880, KSA 9, 3[134], 92). In GM I 4 und im Notat NL 1883, KSA 10, 16[27], 508 bildet die deutsche Sprache hingegen keine Ausnahme, sondern bestätigt eine angebliche Regel, wonach sich aus der vornehmen ständischen Selbstbezeichnung die Begrifflichkeit für das Gute und aus der Bezeichnung für die Niedriggestellten die Begrifflichkeit für das Schlechte ergeben hätten. Diese

verallgemeinerte These konnte N. in Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* vorformuliert finden, wo er sich etwa folgende Stelle am Rand markierte: „Die Uebertragung von Worten, welche ursprünglich die vornehme Geburt bezeichnen, auf die moralische Tüchtigkeit findet sich wohl bei allen Völkern; bei den Griechen, bei denen die dabei zu Grunde liegende Anschauung lange Jahrhunderte hindurch mächtig wirkte [...], ist sie besonders begreiflich." (Schmidt 1882b, 1, 323, vgl. ebd., 159 f., 235 u. 289 f. und Brusotti 1992b, 127) Auch Paul Rée argumentiert in seiner *Entstehung des Gewissens* ähnlich: „Mit dieser, so zu sagen, moralischen Klassifikation der Menschen in Vornehme und Geringe, Mächtige und Schwache stimmt es überein, dass die älteste Bedeutung des Wortes ‚gut' vornehm, mächtig, reich, diejenige des Wortes ‚schlecht' gering, schwach, arm ist." (Rée 1885, 23 = Rée 2004, 225, dazu die Erläuterung von Treiber ebd., 553 f.) Zu N.s Schmidt-Rezeption im Blick auf das moralische Vokabular siehe Orsucci 1996, 250 f., zur Interpretation von GM I 4 Geuss 2011, 13 f.; eine Parallelstelle bietet NK KSA 5, 209, 9–11.

262, 10–17 *Welchen Unfug aber dieses Vorurtheil, einmal bis zum Hass entzügelt, in Sonderheit für Moral und Historie anrichten kann, zeigt der berüchtigte Fall Buckle's; der P l e b e j i s m u s des modernen Geistes, der englischer Abkunft ist, brach da einmal wieder auf seinem heimischen Boden heraus, heftig wie ein schlammichter Vulkan und mit jener versalzten, überlauten, gemeinen Beredtsamkeit, mit der bisher alle Vulkane geredet haben.*] Vgl. NK KSA 6, 145, 32 f., zur Vulkan-Metapher, für die N. eine Vorliebe hegte, z. B. NK KSA 6, 393, 1 – immerhin diente sie N. im Brief an Rohde vom 05. 05. 1873 zur positiven Selbstbeschreibung: „Gersdorff hat Recht, wenn er schreibt, Basel sei vulcanisch geworden. Auch ich habe wieder etwas Lava gespieen: eine Schrift gegen David Strauss ist ziemlich fertig" (KSB 4/KGB II 3, Nr. 307, S. 149, Z. 11–14), während sie in GM I 4 zur Denunziation benutzt wird. Dieser Passus über den englischen Historiker Henry Thomas Buckle (1821–1862) spiegelt einen Eindruck wider, den N. in Chur aus Buckles umfangreicher, aber auch unförmiger *History of Civilization in England* in der Übersetzung von Arnold Ruge (*Geschichte der Civilisation in England*, 1870) gewinnen konnte, die N. (laut Brief der Kantonsbibliothek Graubünden vom 31. 07. 2002) am 20. 05. 1887 entliehen hat: „es ergab sich, daß B⟨uckle⟩ einer meiner stärksten Antagonisten ist. Übrigens ist es kaum glaublich, wie sehr E. Dühring sich von den plumpen Werthurtheilen dieses Demokraten in historischen Dingen abhängig gemacht hat" (N. an Heinrich Köselitz, 20. 05. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 851, S. 79, Z. 52–55, vgl. auch KGW IX 9, W II 7, 134, 2–20 = NL 1888, KSA 13, 16[39], 497 f.). 1881 war die Lektüre von Buckles *Essays* (Buckle 1867) vorangegangen, die sich als einziger Buckle-Titel auch unter N.s Büchern erhalten hat; bereits früher hat sich N., wie seine Lesepuren belegen, mit Buckles zivilisationsgeschichtlichem Modell

in einem Aufsatz von Émile Littré vertraut gemacht (Littré 1876, 478–521), und u. a. auch bei Strauß 1872, 63 (Anstreichung N.s) war N. ihm begegnet (vgl. zu N.s Buckle-Rezeption Brobjer 2008a, 149–152 u. Nietzsche 1998, 131 f. Der Hinweis bei Marc Sautet (Nietzsche 1990, 249) auf Dostojewskijs *L'esprit souterrain* als Inspirationsquelle für N.s Buckle-Interesse scheint nicht zuzutreffen: In der N. vorliegenden Übersetzung des Werks – Dostoïevsky [1886b] – wird Buckle offensichtlich nicht erwähnt). Für Buckles Willfährigkeit dem gemeinen Volk gegenüber, seinen „Plebejismus" und sein „demokratische[s] Vorurtheil" (262, 7) stehen in der *Geschichte der Civilisation in England* exemplarisch Passagen wie die Folgende: „Alles was [sc. seit Beginn des 19. Jahrhunderts in England] vorging, verstärkte den Einfluss des Volks. Schlag auf Schlag fiel gegen die Klassen, welche einst die Macht allein in Besitz hatten. Die Reformbill, die Emancipation der Katholiken und die Zurücknahme der Korngesetze sind eingestandener Maassen die drei grössten Erfolge in unserer Generation. [...] Diese und andere jetzt offenbar unumgängliche Maassregeln haben bestimmten Klassen der Gesellschaft Macht entzogen und werden ihnen noch mehr entziehn, um sie dem Volk im Ganzen und Grossen zu übertragen. Ja, der reissende Fortschritt demokratischer Ansichten ist eine Thatsache, die heutiges [sic] Tages niemand mehr zu leugnen wagt. Furchtsame und unwissende Menschen /435/ lassen sich durch die Bewegung beunruhigen; dass sie aber vorhanden ist, weiss alle Welt. Kein Mensch spricht mehr davon, dem Volk einen Zügel anzulegen oder seinen einmüthigen Wünschen sich zu widersetzen" (Buckle 1860, 434 f.).

Die Schlamm-Metapher konnte N. bei Frary 1884, 179 auf demagogische Staatsmänner angewandt finden, deren Politik zwar der Moral zuwiderläuft, für die diese Moral aber paradoxerweise ein Ideal darstelle. N. hat den folgenden Satz mit Randstrich markiert: „Um ohne Ekel oder Erschlaffung im Schlamme waten zu können, darf man den Blick nicht zu Boden senken, sondern man muss ihn zu den weiten Firnen erheben, die den Himmel berühren."

5.

GM I 5 will etymologisch erhärten, dass in diversen Sprachen bei „gut" nicht nur die soziale, politische und ökonomische Vormachtstellung einer archaischen Elite noch immer mitschwinge, sondern „gut" auch das charakterliche Selbstverständnis dieser Elite im Unterschied zum gemeinen Volk, von dem sie sich abgrenzt, zum Ausdruck bringe. Der Fokus verschiebt sich im Laufe der detaillierten sprachgeschichtlichen Erörterung von der Frage nach dem im Begriff von „gut" kondensierten „typischen Charakterzuge" (262, 31) hin

zum Phänotyp (blond oder schwarzhaarig) und zur ethnischen Zugehörigkeit, die unter dem Stichwort der „Rasse“ (z. B. 263, 20 u. 26) verhandelt wird und die ethnologisch-paläoanthropologischen Forschungen der Zeit aufnimmt: Methodisch sollen also sprach-, natur- und geschichtswissenschaftliche Ansätze miteinander synthetisiert werden. Der Abschnitt suggeriert, es hätte sich nicht nur in Indien, sondern auch in Europa einst die „blonde[.], nämlich arische[.] Eroberer-Rasse“ (263, 20) gegen eine dunkelhaarige Bevölkerung durchgesetzt. Eine lange Klammerbemerkung (263, 33–264, 9) nährt die Vorstellung, heute hätten die ursprünglich Unterdrückten ihr Joch gänzlich abgeschüttelt und brächten die Arier „auch physiologisch“ zum „Unterliegen“ (264, 8 f.).

262, 29 f. *zum Beispiel als „die Reichen“, „die Besitzenden“ (das ist der Sinn von arya; und entsprechend im Eranischen und Slavischen).*] Diese Erläuterung zur Semantik von *ârya* oder *arya* findet sich vorformuliert in NL 1884, KSA 11, 26[221], 207, 28–30: „Umkehrung: besitzend, reich (auch arya) / (im Eranischen, und über =/gehend ins Slavische<)>“ (vgl. NWB 1, 111 f. u. Schank 2000, 51 f.). Die Bemerkung steht in einer Tabelle, die positive und negative Begriffe einander entgegenstellt und dazu viel Material aus Oldenberg 1881 (auch mit expliziter Seitenangabe) sowie in einem Fall aus Renan 1867 auswertet. Der Bezug auf „arya“ findet sich in beiden Werken allerdings nicht. Mutmaßungen über die Bedeutung des Wortes und seiner diversen Ableitungen von Indien und Persien bis nach Europa waren N. spätestens seit seiner Basler Zeit geläufig; dort entlieh er 1869 Max Müllers *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache* aus der Universitätsbibliothek (Crescenzi 1994, 393). Darin findet sich eine ausgiebige Erörterung der (mutmaßlichen) *arya*-Etymologie: „Ârya ist ein Sanskritwort und bedeutet im spätern Sanskrit adelig, von guter Familie. Es war jedoch ursprünglich ein Nationalname“ (Müller 1863, 200). „Dieses Wort ârya mit langem â ist abzuleiten von arya mit kurzem a, und dieser Name wird in dem spätern Sanskrit einem Vaiśya oder Mitgliede der dritten Kaste gegeben. Was hier die dritte Classe genannt wird, muss ursprünglich die grosse Mehrzahl der brahmanischen Gesellschaft ausgemacht haben, denn alle, welche nicht Soldaten oder Priester waren, gehörten unter die Vaíśyas. Wir können daher recht wohl verstehen, wie ein ursprünglich auf die Bebauer des Bodens und die Hausväter angewandter Name mit der Zeit ein allgemeiner Name für alle Arier werden konnte.“ (Ebd., 201) Zwar benutzt Müller nicht Worte „besitzend, reich“, um „arya“ zu übersetzen, macht aber deutlich, dass es sich um die Selbstbezeichnung von Grundbesitzern im Unterschied zu grundbesitzlosen Nomaden gehandelt haben dürfte. Im Folgenden zeigt er ausführlich, wie sich der Wortstamm verbreitet hat, in der Gestalt von „Aryan als ein Ehrentitel im persischen Reiche gebraucht wurde“ (ebd., 203) und sich in Russland und Irland wiederfindet. Andere, aber vergleichbare Etymologien bieten z. B. Spie-

gel 1858, 134 („Es ist somit die wurzel ar ein gemeingut aller indogermanischen stämme und so ziemlich bei allen nationen dieses stammes haben sich ableitungen erhalten, die auf den grundbegriff des erhabenen hinweisen"), Spiegel 1871, 1, 429 f. und Zimmer 1879, 100. Die von N. suggerierte, direkte Identifikation von „reich", „besitzend" mit „arya" findet sich dort allerdings ebensowenig wie in der sonst konsultierten Literatur; vielleicht ist sie N. auch erst unterlaufen bei der Weiterverarbeitung der noch ohne Anführungszeichen auskommenden Notiz von 1884 zur Druckfassung von 1887. In der von N. zu den Ariern (vgl. NK 263, 19 f.) weiter herangezogenen Literatur, namentlich Poesche 1878 und Jacolliot 1876 (letzterer Band wird von N. allerdings erst nach GM gelesen), fehlen Hinweise zur Herkunft des Wortes *arya*; Poesche 1878, 44 notiert immerhin: „Für diese Race ist der Name Arier mehr und mehr in Aufnahme gekommen. So bezeichnete sich das Zend und Sanskrit redende Volk einst: es bedeutet die Ehrwürdigen, Vortrefflichen, von derselben Wurzel wie unser Ehre, erst, *ἄριστος*, und ist daher ein Name, wohl werth, der gesammten Race beigelegt zu werden."

262, 32–263, 12 *Sie heissen sich zum Beispiel „die Wahrhaftigen": voran der griechische Adel, dessen Mundstück der Megarische Dichter Theognis ist. Das dafür ausgeprägte Wort ἐσθλός bedeutet der Wurzel nach Einen, der ist, der Realität hat, der wirklich ist, der wahr ist; dann, mit einer subjektiven Wendung, den Wahren als den Wahrhaftigen: in dieser Phase der Begriffs-Verwandlung wird es zum Schlag- und Stichwort des Adels und geht ganz und gar in den Sinn „adelig" über, zur Abgrenzung vom lügenhaften gemeinen Mann, so wie Theognis ihn nimmt und schildert, — bis endlich das Wort, nach dem Niedergange des Adels, zur Bezeichnung der seelischen noblesse übrig bleibt und gleichsam reif und süss wird.*] Dass sich die Adligen im antiken Griechenland als „Wir Wahrhaftige[n]" bezeichnet hätten, wird ohne Nennung des Referenzautors Theognis von Megara (6. Jh. v. Chr.) auch in JGB 260, KSA 5, 209, 18 f. in Erinnerung gerufen. Theognis selbst, der in keinem anderen der philosophischen Werke N.s namentliche Erwähnung findet, war N. seit Schulpforta wohlbekannt; dort widmete er ihm seine lateinische Valediktionsarbeit (*De Theognide Megarensi* 1864 – KGW I 3, 415–463, vgl. Jensen 2014). Dabei wurde dem Schüler das Thema nicht vorgeschrieben, vielmehr verdankte es sich „einer freien Wahl" (N. an Gustav Krug und Wilhelm Pinder, 12. 06. 1864, KSB 1/KGB I 1, Nr. 426, S. 282, Z. 25). Sein allererster philologischer Aufsatz im *Rheinischen Museum* 1867 beschäftigte sich – allerdings auf trocken-textkritische Art – mit der problematischen Überlieferungsgeschichte der unter Theognis' Namen überlieferten Gedichte (*Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* – KGW II 1, 1–58). Während GM I 5 den Anschein erweckt, Theognis repräsentiere den ursprünglichen, machtvollen, archaischen griechischen Adel, hatte N. die

Person und ihre Situation ein Vierteljahrhundert vorher noch sehr viel differenzierter dargestellt: „Theog⟨nis⟩ erscheint als ein feingebildeter heruntergekomm⟨ener⟩ Junker mit junkerlichen Passionen, wie sie sein⟨e⟩ Zeit liebte, voll tödtlichen Hasses gegen das aufstrebende Volk, herumgeworfen du⟨r⟩ch ein trauriges Geschick, das ihn mannigfach abschleift und milder stimmt, ein Charakterbild jenes alten geistreichen, etwas verdorbnen und nicht mehr nagelfesten Geblütadels, an die Grenze gestellt einer alten u. einer neuen Zeit, ein verzerrter Januskopf, da ihm das Vergangn⟨e⟩ so schön und neidenswerth, das Kommende, an u. für sich gleich Berechtigte widerlich u. abstoßend erscheint, ein typischer Kopf für alle jene Adelsgestalten, die die Aristokratie vor einer Volksrevolution darstellen, die ihre Sonderrechte für immer bedroht und sie selbst mit gleicher Leidenschaft für die Existenz ihres Standes als für ihre eigne Existenz kämpfen u. ringen läßt.“ (NL 1864, KGW I 3, 18[4], 469 f., vgl. Janz 1978, 1, 123 f., der argumentiert, der junge N. identifiziere sich keineswegs mit Theognis oder mit dessen schon zu Lebzeiten antiquierter Weltsicht. Geuss 2011, 14–17 kritisiert unter Rückgriff auf die griechischen Originaltexte den Umgang mit Theognis in GM I 5, während von Jensen 2008, 323–330 und Jensen 2013b, 12–25 N.s frühe Theognis-Arbeiten in den zeitgenössischen Diskussionshorizont gestellt werden. Cristi sieht in seiner Einleitung zur englischen Übersetzung der Valediktionsarbeit schon beim frühen N. ein vornehmlich politisches Interesse vorherrschen und zudem N.s spätere politische Philosophie von der früheren Theognis-Beschäftigung maßgeblich bestimmt [Cristi/Velásquez 2015] – eine Sicht, die Santini 2017 mit philologischen Argumenten zurückweist).

Das für N. maßgebliche Griechisch-Wörterbuch gibt ἐσθλός mit „wacker, brav, bieder, edel“ sowie mit „gut und tüchtig“ und den substantivierten Plural „οἱ ἐσθλοὶ“ mit „die Edlen“ wieder (Passow 1841–1857, 1/2, 1189), die beispielsweise bei Theognis: *Elegiae* I 57 u. 71 in Erscheinung treten (vgl. auch I 66–68 u. 607–610). N.s Bezug auf Theognis in JGB und GM dürfte auch an die Lektüre von Leopold Schmidts *Die Ethik der alten Griechen* angelehnt sein, vgl. ausführlich NK KSA 5, 209, 18 f. Brusotti 1992b, 127 weist allerdings darauf hin, dass die Etymologien von GM I 5 im Unterschied zu denen in GM I 10 nicht direkt auf Schmidt 1882b zurückzuführen seien. Zu diesen Etymologien selbst vgl. Broillet 2020, allgemein zu N.s wilder etymologischer Praxis Böhringer 1982.

263, 12–15 *Im Worte κακός wie in δειλός (der Plebejer im Gegensatz zum ἀγαθός) ist die Feigheit unterstrichen: dies giebt vielleicht einen Wink, in welcher Richtung man die etymologische Herkunft des mehrfach deutbaren ἀγαθός zu suchen hat.*] Die griechischen Adjektive κακός (Passow 1841–1857, 1/2, 1552: „schlecht“, auch „von schlechter Herkunft od. Geburt, *unedel, gemein*, auch *arm*, opp. ἐσθλός“, „sittlich *schlecht, böse*“) und ἀγαθός (Passow 1841–1857,

1/1, 6: „gut, trefflich, tüchtig, tauglich“) notiert sich bereits der junge N. als Stichworte für das aristokratische Selbst- und Fremdverständnis des Theognis (NL 1864, KGW I 3, 18[1], 409, 21). Unter Zeitgenossen sei der Bezug der als positiv deklarierten Eigenschaften zum Blutadel noch offensichtlich gewesen, so dass „seine Gedichte richtig aufgefaßt wurden, dh. daß der wesentlich aristokratische Zug in ihnen verstanden wurde und noch nicht wie es später geschah mit einem ethischen verwechselt wurde“ (NL 1864, KGW I 3, 18[4], 465, 2–5). „Die alte Aristokratie aber erhielt sich nicht über die Perserkriege hinaus, der Uebergang des Rei⟨c⟩hthums zu den Männe⟨r⟩n des Volkes, ebenso wie die Verallgemeinerung des Wissens und der Kunst vernichtete den Geblütsadel. Hiermit hatten die Theog⟨nideischen⟩ Elegien ihre nothwendige Basis um verstanden zu werden verloren. Die Bürger traten mit andern Anschauungen an sie heran. Man fand jetzt ethische Principe, wo man ehema⟨l⟩s alles adl⟨ig⟩ gefunden“ (ebd., 23–30, dazu von N.s Hand die Marginalie: „Theognis wird politisch nicht mehr verstanden u. ethisch aufgefaßt“). Bereits in dieser sehr frühen Arbeit behandelt N. also eine sprachgeschichtliche Fragestellung quasi moralgenealogisch: Die Begriffe, die der Selbstcharakterisierung des Adels dienten, seien in einer demokratischeren Zeit verallgemeinert worden und hätten aufgehört, Prärogative einer bestimmten herausgehobenen Gruppe zu sein (vgl. später auch Schmidt 1882b, 1, 235, der über ein „Distichon des Theognis (165. 166)“ spricht und es für „wahrscheinlich“ hält, „dass in diesem die durch ‚gut‘ und ‚schlecht‘ wiedergegebenen Worte — *ἀγαθός* und *κακός* — nichts Anderes bedeuten als adelig und unadelig“).

Dem abwertenden Adjektiv δειλός (Passow 1841–1857, 1/1, 596: „*furchtsam, feig*“, „*schlecht, nichtswürdig*“, „*elend, unglücklich, jammervoll*“) wohnt zunächst auch ein Moment ständischer Verachtung inne. „Das am meisten charakteristische Beispiel bietet das Adjektiv, welches ursprünglich ‚feige‘ bedeutet, – δειλός –. In Folge der dem Heldenzeitalter natürlichen /370/ Betrachtungsweise, für welche die Tapferkeit die wichtigste aller Tugenden ist und der Gedanke des guten sich von dem des tapfern nicht ablösen lässt, hat sich dasselbe allem Anschein nach früh zu dem erweitert, als was es in manchen erhaltenen Dichterstellen (z. B. Od. 8, 351; Hes. W.u.T. 713; Theogn. 307; Skol. b. Athen. 15, 695c) erscheint, zu einer Bezeichnungsweise des sittlich schlechten überhaupt, und im ferneren Verlaufe der dadurch angebahnten Entwickelung hat es die Bedeutung ‚unglücklich‘ angenommen“ (Schmidt 1882b, 1, 369 f., vgl. Brusotti 1992b, 129. Der bei Schmidt unmittelbar vorangehende Passus wird zitiert in NK 272, 16–20).

263, 16–18 *Im lateinischen malus (dem ich μέλας zur Seite stelle) könnte der gemeine Mann als der Dunkelfarbige, vor allem als der Schwarzhaarige („hic niger est —“) gekennzeichnet sein*] Was N. hier als seine eigene sprachge-

schichtliche Zusammenstellung deklariert, ähnelt stark den Vorgaben seines akademischen Lehrers an der Universität Leipzig, Georg Curtius. Dessen *Grundzüge der griechischen Etymologie* erschienen bis 1879 in fünf Auflagen, die letzten beiden ergänzt von N.s Schul- und Studienkollegen Ernst Windisch. Sie haben sich zwar nicht in N.s Bibliothek erhalten, aber N. hatte die zweite Auflage von 1866 zwischen 1870 und 1874 praktisch ständig der Basler Universitätsbibliothek entliehen. Dort heißt es: „*μέλα-ς* ([...]) schwarz, [...] / Skt. *mala-s* (Subst.) sordes, lutus, (Adj.) sordidus, *malina-s*, lutulentus, niger, *malishta-s* ‚very foul or unclean', ‚very wicked', *mal-âkâ* ‚a lewd woman'. / Lat. *malu-s, mal-itia, mali-gnu-s, male-ficu-s.* [...] / [...] — Diese Wörter entwickeln sich alle einfach aus einer W[urzel] *mal* mit der Bedeutung schmutzig sein. Für die geistige Bedeutung des lat. *malu-s* sind die nach Wilson angeführten S[ans]k[ri]twörter instructiv, vgl. *hic niger est, hunc tu Romane caveto*." (Curtius 1866, 332) Da N. auf die in NL 1884, KSA 11, 25[472], 139 kurz erwogene Alternativ-Etymologie von *malus* nicht zurückkommt, sondern bei den Vorgaben von Curtius bleibt, darf man annehmen – zumal eine weitere etymologische Herleitung von GM I 5 sich ähnlich bei Curtius findet (vgl. NK 264, 9–15) –, dass er auch nach der letzten belegten Bibliotheksausleihe 1874 noch Zugriff auf das Werk hatte, vielleicht in einer der überarbeiteten Versionen, in derer letzter die Stelle lautet: „„*μέλα-ς* ([...]) schwarz, [...] / Skt. *mála-m* (Subst.) Schmutz, Unrath, *mala-s* schmutzig, geizig, *maliná-s*, schmutzig, unrein, schwarz. / Lat. *malu-s, mal-itia, mali-gnu-s, male-ficu-s.* [...] / [...] — Diese Wörter entwickeln sich alle einfach aus einer W[urzel] *mal*, die Fick I^3 718 mit sudeln übersetzt und mit *mar* reiben identificirt. Für die geistige Bedeutung des lat. *malu-s* vgl. *hic niger est, hunc tu Romane caveto*. [...] Auch *μολοβρό-ς* [...] gehört gewiss zu diesen Wörtern, aber schwerlich, wie Ameis Anh. z. Od. ρ p. 77 will, als ‚Schmutzfresser', eine allzuseltsame Bezeichnung des Bettlers, dessen Lust nach besseren Bissen eben verspottet wird, und noch seltsamer von einer am Boden kriechenden und deshalb wohl schmutzigen, aber doch nicht schmutzfressenden Pflanze bei Nicand. Ther. 622. [...] Ich theile im Anschluss an Aristoph. Byz. (p. 117 Nauck) μολ-οβρό-ς und übersetze ‚Schmutzferkel'" (Curtius 1879, 370).

Das lateinische Zitat „hic niger est, (hunc tu Romane caveto)", das Curtius und GM I 5 als Beleg anführen – N. hatte „Hic niger est" auch als Überschrift von FW 203 benutzt (KSA 3, 506, 13) – stammt aus Horaz: *Satiren* I 4, 85 und lautet übersetzt: „Dieser ist schwarz, vor diesem, Römer, nimmt dich in acht!"

Zwar bezieht sich N. ersichtlich auf den etymologischen Diskussionsstand seiner Zeit, spitzt aber den Befund dahingehend zu, dass aus dem „Schwarzen" bei Curtius nun ein „Schwarzhaariger" wird, der sich ideal in die gleich folgen-

de, rassenanthropologische Überlegung einpasst und damit die Engführung der zunächst völlig getrennten sprachwissenschaftlichen und paläanthropologischen Zugänge ermöglicht.

Ähnliche philologisch-etymologische Befunde erhebt auch Broillet 2020.

263, 18–21 *als der vorarische Insasse des italischen Bodens, der sich von der herrschend gewordenen blonden, nämlich arischen Eroberer-Rasse durch die Farbe am deutlichsten abhob*] Nun wird die philologische Herangehensweise mit einer rassen- und paläanthropologischen Perspektive kombiniert, die eine damals intensiv diskutierte These geltend macht, dass nämlich Arier (zu „arya" vgl. NK 262, 29 f.) einst nicht nur das Gebiet Indiens, sondern auch Europas erobert und die Urbevölkerung verdrängt hätten – eine These, die vor allem in den indogermanischen Sprachverwandtschaften einen starken Anhalt hatte (Thatcher 1989, 588 f. und Elst 2008, 573 legen nahe, dass N. hier Quellen zum alten Indien ausbeutet, während er sich tatsächlich auf einen innereuropäischen Herkunftsdiskurs bezieht, der damals in diverse Diszplinen ausgriff). Spuren einer solchen Sicht finden sich bei N. bereits in frühen Texten, so in CV 3 Der griechische Staat, KSA 1, 770 zu den archaischen Eroberern, und N. konnte ihr immer wieder und in zunehmend ausdifferenzierter Form bei seinen Lektüren begegnen. Besonders hervorzuheben ist dabei die in seiner Bibliothek erhaltene Monographie *Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie* von Theodor Poesche, der die Arier wie selbstverständlich mit Blondheit und Langschädeligkeit in Verbindung bringt, aber feststellt, dass es indogermanische Sprachen sprechende Nicht-Blonde gibt, so dass er eine Vermischung von Eroberern und Eroberten annimmt: „Wenn die kleinen braunen Menschen die Eroberer wären, die blonden grossen aber die Unterjochten, dann müssten wir in den höheren Ständen, den nachweislichen Nachkommen der Eroberer, die kleinen dunkeln Menschen finden, in den niedern die hellen grossen. Gerade das /46/ Umgekehrte ist der Fall von Indien bis Spanien. Die Brahmanen sind heller als die untern Klassen Indiens; unter dem deutschen Adel giebt es heute noch so gut wie gar keine Dunkeln; in Frankreich, Italien und Spanien hat der Adel heute noch mehr Procente Heller unter sich, als im übrigen Volk gefunden werden" (Poesche 1878, 45 f., zu den blonden Ariern vgl. Hellwald 1883–1884, 1, 153).

Der Bezug zum berüchtigten *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) von Arthur de Gobineau, den z. B. Drochon 2016, 84 f. in den ‚Rassenfragen' von GM I 5 meint dingfest machen zu können, ist für N. an dieser und anderen Stellen, wenn überhaupt, von ganz untergeordneter Bedeutung (vgl. z. B. NK KSA 5, 69, 10–22). In der von Nietzsche konsultierten anthropologischen Forschung spielt Gobineau kaum eine Rolle, nicht einmal bei einem ausgesprochenen arischen Rassisten wie Theodor Poesche (der Gobineau nur ein

einziges Mal erwähnt, um sich von ihm abzugrenzen, vgl. Poesche 1878, 114). Die Rassen-Debatte hatte sich längst ein naturwissenschaftliches Fundament zu geben versucht, das N. wiederum mit Sprach- und Moralgeschichte auszubauen trachtete. Zu N.s Verhältnis zum zeitgenössischen Rassendiskurs vgl. Kaufmann/Winkler 2020.

263, 21–25 *wenigstens bot mir das Gälische den genau entsprechenden Fall, — fin (zum Beispiel im Namen Fin-Gal), das abzeichnende Wort des Adels, zuletzt der Gute, Edle, Reine, ursprünglich der Blondkopf, im Gegensatz zu den dunklen, schwarzhaarigen Ureinwohnern.*] Dass das keltische oder gälische Wort *fin*/*fion* „blond", „weiß" bedeute, ist in der zeitgenössischen Sprachforschung etablierte Meinung (z. B. Zehetmayr 1879, 18). Fingal oder Fi(o)nn mac Cumhaill war ein sagenhafter irischer Kriegerheld aus der Frühzeit. Als Vater von Ossian hat er in den von James Macpherson angeblich gefundenen, tatsächlich aber gefälschten altgälischen Ossian-Dichtungen eine zentrale Rolle gespielt und sich über diesen Weg im 18. Jahrhundert dem kulturellen Gedächtnis Europas eingeprägt.

263, 25 f. *Die Kelten, beiläufig gesagt, waren durchaus eine blonde Rasse*] „Die Kelten im Allgemeinen waren nach den Alten blond und hellfarbig" (Diefenbach 1840, 2, 117). Bei Poesche 1878, 41 wird der Befund ausgeweitet: „In den beiden vorhergehenden Capiteln sind, in dem einen die Sitze der blonden Menschen, in dem andern die Sitze der Völker indogermanischer Zunge aufgezählt worden. Vergleichen wir nun beide Gebiete mit einander, so ergiebt sich das wichtige Resultat, dass sie identisch sind: die blonden Völker sprechen indogermanisch. Kelten, Germanen, Slawen werden uns als durchgehends blond geschildert, ihre Sprachen sind indogermanisch und ihnen von jeher eigen". Vgl. NK 263, 26–31.

263, 26–31 *man thut Unrecht, wenn man jene Streifen einer wesentlich dunkelhaarigen Bevölkerung, die sich auf sorgfältigeren ethnographischen Karten Deutschlands bemerkbar machen, mit irgend welcher keltischen Herkunft und Blutmischung in Zusammenhang bringt, wie dies noch Virchow thut*] Eine solche, sehr detaillierte Karte über die Verbreitung der Dunkelhaarigen hat N. im zweiten Band von Johannes Rankes Monographie *Der Mensch* finden können (Ranke 1887, 2, zwischen 260–261). Ihr ist die Prävalenz der Brünetten im Süden Deutschlands zu entnehmen. Ranke stellt diese Befunde in direkten Zusammenhang mit den Forschungen des Anthropologen und Pathologen Rudolf Virchow (1821–1902): „Virchow konstatiert nun, daß wir da, wo noch heutigestags die Brünetten in größerer Häufigkeit sitzen, vorwiegend die alten Wohngebiete der Kelten vor uns haben, wie sie sich namentlich durch Funde keltischer Silber- und Goldmünzen (Regenbogenschüsselein und andre) feststellen las-

sen.“ (Ranke 1887, 2, 261) Virchow, der andernorts schon meinte, dass angesichts der „denselben Typus“ darbietenden „braune[n] Rasse, die von der Loire beginnt und südlich sich verallgemeinert [...] in der That nichts näher“ liege, „als daran zu denken, dass keltisches Blut in diesen brünetten Kurzköpfen fliesst“ (Virchow 1881, 74, vgl. Orsucci 1996, 343), wird von Ranke mit den Worten zitiert: „‚Ich bin daher‘, sagt Virchow, ‚nicht abgeneigt, anzunehmen, daß die ursprünglich keltische Bevölkerung, so gut wie die italische, nicht blond-arisch, sondern brünett-arisch gewesen sei. Wo Germanen und Slawen, beide ursprünglich blond, sich mit den Kelten mischten, haben auch sie mehr oder weniger brünette Elemente in sich aufgenommen.‘“ (Ranke 1887, 2, 261; das Zitat ist bei Ranke nicht nachgewiesen; es stammt aus Virchows *Gesammtbericht über die Statistik der Farbe der Augen, der Haare und der Haut der Schulkinder in Deutschland*, vgl. Virchow 1885, 99). Es steht nicht zu vermuten, dass N. bei seinen Lektüren Virchow bis in die wissenschaftlichen Spezialzeitschriften gefolgt ist (er hatte sich immerhin schon früh medizinische Virchow-Lektüren vorgenommen, siehe KGW I 4, 62[48], 572, 17–19); vielmehr dürfte seine Kenntnis aus zweiter Hand gewonnen sein – Poesche 1878, der Virchow zwar häufiger zitiert und kritisiert, konnte dessen Brünetten-Kelten-Hypothese noch nicht kennen. Als Quelle zweiter Hand erscheint Rankes Buch – zumal angesichts der Karte, die es bei Virchow selbst nicht gibt, sowie der unmittelbaren zeitlichen Koinzidenz von Rankes Schrift mit GM – ziemlich wahrscheinlich. Ranke formuliert auch den Einwand, der in 263, 25 f. wiederkehrt: „Freilich dürfen wir bei diesem Zurückgreifen auf die K e l t e n als die ursprünglich Brünetten nicht vergessen, daß es keineswegs schon vollkommen ausgemacht ist, daß alle Kelten von Anfang an brünett waren. Die alten Schriftsteller haben bekanntlich viel davon erzählt, daß die Kelten blond gewesen seien“ (Ranke 1887, 2, 261).

Zur Entwicklung von Virchows Überlegungen (auch in Virchow 1874) und N.s Adaption im (national)identitätspolitischen Kontext der Zeit siehe Orsucci 1996, 341–346, ferner Schank 2000, 7–13; Rupschus 2013, 106, Fn. 323 u. Nietzsche 1998, 133 f. Zur „Blutmischung“ siehe den Quellenauszug in NK 378, 26–29.

263, 31–33 *vielmehr schlägt an diesen Stellen die v o r a r i s c h e Bevölkerung Deutschlands vor*] Virchow hatte die Hypothese durchaus schon erwogen, vgl. Ranke 1887, 2, 263: „V i r c h o w deutet darauf hin, daß auch die Kelten, [...] eine noch ältere, wie sich Virchow ausdrückt, präkeltische, d. h. v o r k e l t i s c h e, b r ü n e t t e Bevölkerung antrafen und in sich aufnahmen.“

263, 33–264, 2 *Das Gleiche gilt beinahe für ganz Europa: im Wesentlichen hat die unterworfene Rasse schliesslich daselbst wieder die Oberhand bekommen, in*

Farbe, Kürze des Schädels, vielleicht sogar in den intellektuellen und socialen Instinkten] In GM I 11, KSA 5, 276, 30–34 erscheinen diese Repräsentanten des „europäischen und nicht europäischen Sklaventhums" als „R ü c k g a n g der Menschheit", nämlich als „Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte" (vgl. auch NK 277, 19 f.). Poesche 1878, 42 f. gibt das Problem wie folgt wieder: „Man fängt also auf Raubzügen Sklaven ein, die man für sich arbeiten lässt, natürlich ganz einerlei, aus welcher Race sie sind. Nun ist es aber unausbleiblich, dass solche Sklaven mit der Zeit /43/ im Stamm incorporirt werden und nach und nach selbst in die höheren Schichten der Gesellschaft aufrücken. Wenn zuerst absolute Verschiedenheit der Race dies zur Unmöglichkeit macht, so ist durch das enge Zusammenleben zwischen Herren und Knechten oder vielmehr Mägden dafür gesorgt, dass bald eine Mischrace entsteht, welche die natürliche Vermittlerin der beiden Racen ist und stets ihrer ganzen Natur und Stellung nach der fortgesetzten Herrschaft der reinen ursprünglichen Herrscherrace gefährlich wird. So können Name des Stammes und Sprache erhalten bleiben, während der Habitus sich vollständig oder zum Theil ändert." Es ist deutlich, dass GM I 5 die Motive der auch politisch interessierten, rassenanthropologischen Literatur seiner Zeit aufnimmt und zunächst kaum verändert, wenn der Text gleich im Folgenden suggeriert, alles politische Unglück der Gegenwart beruhe womöglich auf Machtgewinn einst unterworfener Völkerschaften.

264, 2–9 *wer steht uns dafür, ob nicht die moderne Demokratie, der noch modernere Anarchismus und namentlich jener Hang zur „Commune", zur primitivsten Gesellschafts-Form, der allen Socialisten Europa's jetzt gemeinsam ist, in der Hauptsache einen ungeheuren N a c h s c h l a g zu bedeuten hat — und dass die Eroberer- und H e r r e n - R a s s e, die der Arier, auch physiologisch im Unterliegen ist?...*] Passagen wie diese bedienen offen das rassistische Ressentiment sich bedroht fühlender Ariophiler unter den Zeitgenossen, die sich in der reaktionär anmutenden Wendung gegen Demokraten, Anarchisten und Sozialisten ohnehin wiedererkannt haben dürften. Demokratie, Anarchismus und Sozialismus bilden in N.s Werk mit deutlich verschärfter Tendenz in den späten Jahren eine unheilige Dreieinigkeit, die für das Obenauf-Kommen der Viel-zu-Vielen in der Moderne steht, welches sich schon mit dem Christentum Bahn gebrochen haben soll. Mit dem denunziatorisch gemeinten, aber politisch nicht sehr klar profilierten Anarchismus-Verdikt (vgl. z. B. NK KSA 6, 132, 17 u. NK KSA 5, 108, 11–18) werden Christen ebenso belegt wie zeitgenössische Philosophen vom Schlage Eugen Dührings (vgl. NK KSA 5, 131, 11–14). Zwar kannte N. die Werke von Karl Marx und Friedrich Engels nicht aus eigener Lektüre, wohl aber waren ihm die entsprechenden Ideen aus zweiter Hand geläufig (siehe Brobjer 2002), während er sozialistische Werke beispielsweise von August Bebel (1883), Franz

Stöpel (1881) und Leopold Jacoby (1886/87) durchaus zur Kenntnis nahm (vgl. auch Dühring 1875b u. Schäffle 1879; ausführlicher zu N.s Sozialismus-Verständnis z. B. NK KSA 5, 125, 1–126, 3; NK KSA 5, 125, 9–11; NK KSA 6, 130, 27–134, 12 und NK KSA 6, 244, 25–28).

N. hat aus der Ferne entsetzt verfolgt, wie sich in der französischen Hauptstadt während des Deutsch-Französischen Krieges mit der Pariser *Commune* vom Frühjahr 1871 eine revolutionäre Regierung bildete, die dem Proletariat alle Macht einräumen (vgl. Sautet 1981). Vor allem die (vermeintliche) Zerstörung des Louvre erfüllte ihn mit Abscheu, empfand er das Geschehen doch als „Kampf gegen die Cultur“: „Als ich von dem Pariser Brande vernahm, so war ich für einige Tage völlig vernichtet und aufgelöst in Thränen und Zweifeln: die ganze wissenschaftliche und philosophisch-künstlerische Existenz erschien mir als eine Absurdität, wenn ein einzelner Tag die herrlichsten Kunstwerke, ja ganze Perioden der Kunst austilgen konnte“ (N. an Carl von Gersdorff, 21. 06. 1871, KSB 3/KGB II 1, Nr. 140, S. 204, Z. 33–38). Noch in NL 1879, KSA 8, 40[24], 583, 9 f. rangierte in einer fünf Punkte umfassenden Liste „Wann ich g e w e i n t habe“ die „Commune“ an erster Stelle. Bei Frary 1884, 182 hat N. die folgende Passage am Rand mit einem Strich markiert: „Der im Jahre 1871 durch die Niederlage und die Kapitulation zur Verzweiflung getriebne Patriotismus hat nicht wenig dazu beigetragen, um den Kommune-Ausbruch herbeizuführen. Die zur Vernichtung der Preussen gegossnen Kanonen wurden gegen Frankreichs Soldaten gerichtet.“ Auch eine polemische Passage im Baudelaire-Essay von Paul Bourget dürfte N. wohlbekannt gewesen sein: „Une nausée universelle devant les insuffisances de ce monde soulève le cœur des Slaves, des Germains et des Latins, et se manifeste, chez les premiers par le nihilisme, chez les seconds par le pessimisme, chez nous mêmes par de solitaires et bizarres névroses. La rage meurtrière des conspirateurs de Saint-Pétersbourg, les livres de Schopenhauer, les furieux incendies de la Commune et la misanthropie acharnée des romanciers naturalistes, — je choisis avec intention les exemples les plus disparates, — révèlent ce même esprit de négation de la vie qui, chaque jour, obscurcit davantage la civilisation occidentale.“ (Bourget 1883, 15, vgl. zur Commune auch ebd., 320. „Ein allgemeiner Ekel vor den Unzulänglichkeiten dieser Welt steigt gleichzeitig in dem Herzen der Slawen, der Germanen und der Romanen auf und äußert sich bei den ersten im Nihilismus, bei den zweiten im Pessimismus und bei uns selbst in einer seltsamen, einzig dastehendenden nervösen Reizbarkeit. Die blutdürstige Wut der Verschwörer von St. Petersburg, die Bücher Schopenhauers, die Feuersbrünste der Commune und die verbitterte Misanthropie der naturalistischen Romanciers – ich wähle absichtlich die verschiedensten Beispiele – sie alle enthüllen denselben Willen zur Verneinung des Lebens, der täglich mehr und mehr die Zivilisation des Abendlandes trübt.“ Modifizierte Übersetzung nach Bourget 1903, 14.)

Den später so berüchtigt gewordenen, mit der nationalsozialistischen Ideologie verbundenen Ausdruck „H e r r e n - R a s s e“ benutzte N. in seinen Werken nur hier sowie in GM II 17, KSA 5, 324, 22. Im Nachlass ist er seit 1885 präsenter. *Zum einen* handelt es sich dabei um zwei Aufzeichnungen, die wie GM I 5 und II 17 über historische Konstellationen sprechen, nämlich erstens über die „Unterwerfung der Herren⌜=Rassen⌝ unter das Chr[istentum]“ (KGW IX 6, W II 2, 14, 28 = NL 1887, KSA 12, 10[188], 569, 6 f.), zweitens über die Frage, weshalb es „keine Religion unterdrückter arischer Rassen“ gebe – weil das nämlich ein „Widerspruch“ sei: „eine Herrenrasse ist obenauf oder geht zu Grunde.“ (KGW IX 8, W II 5, 17, 52–54 = NL 1888, KSA 13, 14[195], 381, 6–8) Mit solchen Überlegungen scheint sich N. ganz an einen vom Ideal der Reinheit und Unvermischtheit der Rassen beseelten, rassistischen Zeitdiskurs anzuschmiegen. Umso mehr überraschen mögen vor diesem Hintergrund *zum anderen* solche Notate, die nicht auf die Vergangenheit, sondern auf Gegenwart und Zukunft gerichtet sind: W I 8, 158, 24–26 (KGW IX 5) visioniert „die Entstehung von internationalen Geschlechts=Verbänden [...], welche sich die Aufgabe setzten, / eine Herren-Rasse ⌜herauf zu⌝ züchten, die zukünftige ‚Herren der Erde‘“ (vgl. NL 1885, KSA 12, 2[57], 87, 15–18; auch NL 1887, KSA 12, 9[153], 426, 4–13). Die künftige Herrenrasse wäre keineswegs etwas biologisch Homogenes, sondern vielmehr ein bewusst herbeigeführtes Kreuzungsprodukt – im Sinne einer durchaus von der (evolutions)biologischen Literatur inspirierten Zuchtwahl. Zu N.s Zeit tauchte der Ausdruck „Herrenrasse“ erst marginal auf, so sehr die Idee seit Gobineau im Schwange war (vgl. Ottmann 1999, 246). Poesche – ein Gewährsmann N.s in Arierfragen – benutzte diesen Ausdruck nicht, beendete aber sein Buch mit dem Satz: „Die Arier besitzen die Kraft und Macht, die politische Herrschaft der Erde nach ihrer eigenen Zone gravitiren zu machen, dorthin wo ‚die starken Wurzeln der Kraft‘ des Herrenvolkes der Erde sind“ (Poesche 1878, 238).

Schank 2000, 202 fragt, ob wir es bei der gesamten, in Klammern gesetzten und mit Fragezeichen abgeschlossenen Passage 263, 33–264, 9 mit einer „‚rassenideologischen‘ Einkleidung“ zu tun haben, die N. „vielleicht nicht ganz ernst gemeint haben könnte“ – um „eine Art Einschub [...], in dem Nietzsche einer Version der fraglichen Vorgänge, hinter der er selbst keineswegs steht, zur Diskussion stellt“.

264, 9–15 *Das lateinische bonus glaube ich als „den Krieger“ auslegen zu dürfen: vorausgesetzt, dass ich mit Recht bonus auf ein älteres duonus zurückführe (vergleiche bellum = duellum = duen-lum, worin mir jenes duonus erhalten scheint). Bonus somit als Mann des Zwistes, der Entzweiung (duo), als Kriegsmann: man sieht, was im alten Rom an einem Manne seine „Güte“ ausmachte*] Wie in 263, 16–18 ist auch bei dieser vom sprechenden „Ich“ so emphatisch als

eigene Erkenntnis beanspruchten etymologischen Herleitung die Nähe zu Georg Curtius' *Grundzüge der griechischen Etymologie* unverkennbar (Emden 2010a, 236, Fn. 14 vermutet als Quelle für 264, 9–15 Hugo Grotius' *De iure belli ac pacis libri tres* I 1, 2 – ein Text freilich, den N. kaum in der Hand gehabt haben dürfte). Allerdings könnte ihm auch schon sein Lateinlehrer in Pforta, Paul Wilhelm Corssen (vgl. NK KSA 5, 154, 12–19), entsprechende Ideen mit auf den philologischen Lebensweg gegeben haben. Jedenfalls heißt es in Corssens *Über Aussprache Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache*: „Der Vokal e hat den Vokal der vorhergehenden Silbe zu e assimiliert in bene neben duonus, bonus. / Da bene unwandelbar seit alter Zeit die Form des Adverbium ist ([...]), da sich eine Adjectivform *duenus oder *benus neben duonus, bonus nirgends findet *(s. oben* I, 125), so muss man schliessen, dass das e in der Wurzelsilbe von bene durch das e der folgenden Silbe aus o assimiliert ist. Hingegen ist das ĕ in den Diminutivformen bellus, belle durch Einfluss des doppelten ll aus ŏ umgelautet, das auch sonst vielfach seine Wahlverwandtschaft zu e bethätigt" (Corssen 1870, 2, 366). Der Querverweis bezieht sich auf Corssen 1868, 1, 125: „bellus, belle *u. a. Plaut.* / Der lautliche Hergang, durch den in den vorstehenden Wortformen b aus dŭ, dv hervorging, ist folgender. Der Buchstabe V nach D bezeichnete in jenen altlateinischen Wörtern einen unmessbaren oder irrationalen labialen, dem u ähnlichen Nachklang des d [...]. Dieser labiale Nachklang assimilierte sich zunächst das vorhergehende d zum Labialen b, gestaltete also zum Beispiel duellum zuvörderst zu *bŭellum, dann assimilierte sich jener labiale Nachklang dem vorhergehenden b und verwuchs mit ihm zu einem tönenden labialen Verschlusslaut". Bei Curtius 1866, 400 liest sich die Sache, übrigens unter Bezug auf Corssen, bündiger: Wie „wir aus der Verbindung *du* im altlat. *duellum, duonus* und vorauszusetzendem *duis bonus, bellum, bis* entstehen sehen, so genügt schon *kv* als Mittelstufe zur Erklärung des ein *k* ersetzenden *p*. Denn *kv* verhält sich zu *p* ähnlich wie *du* zu *b*." (Sehr ähnlich Curtius 1879, 457, zu *duo* auch ebd., 239.)

Bei den Sprachwissenschaftlern bleiben die Ableitungen *bonus* (gut) aus *duonus* und *bellum* (Krieg) aus *duellum* zwei sprachgeschichtlich parallele, aber semantisch nicht notwendig miteinander verbundene Fälle. Die Hypothese, „bonus" als „Krieger" auszulegen, ist N.s eigene Zutat zum nüchternen etymologischen Befund, mit der die aus der Paläoanthropologie gewonnene Arier-Kriegsvolk-These plausibilisiert werden soll. Während Georg Brandes in seinem Brief an N. vom 23. 05. 1888 einer anderen etymologischen These N.s nicht beipflichtete (vgl. NK 264, 15–18), schrieb er zu 264, 9–15: „Dagegen meinen die hiesigen Philologen, dass Ihre Andeutung bonus – duonus treffend sei." (KGB III 6, Nr. 542, S. 202, Z. 47 f.) In N.s Filtrierung wird das dann gegenüber

Köselitz am 31. 05. 1888 zu: „Es freut mich, zu hören, daß die dänischen Philologen meine Ableitung von bonus gutheißen und acceptiren: an sich ist es ein starkes Stück, den Begriff ‚gut' auf den Begriff ‚Krieger' zurückzuführen. Ohne meine Voraussetzungen würde nie ein Philologe auf einen solchen Einfall gerathen können." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1041, S. 324, Z. 28–33) Zu N.s Duell-Antipathien und -Affinitäten siehe NK KSA 6, 274, 18 f.

264, 15–18 *Unser deutsches „Gut" selbst: sollte es nicht „den Göttlichen", den Mann „göttlichen Geschlechts" bedeuten? Und mit dem Volks- (ursprünglich Adels-)Namen der Gothen identisch sein?*] Für einen Teil dieser etymologischen Ableitung hätte sich N. auf die Autorität von Jacob Grimm berufen können, der in einer 1846 vorgetragenen Akademie-Abhandlung *Ueber Iornandes und die Geten* daran keinen Zweifel gelten ließ (so unplausibel sie nachfolgenden Forschern auch erschienen sein mag): „Unverschlossen scheint auch der sinn des volksnamens Gothi oder Guþai. denn da das höchste wesen in gothischer sprache guþ, wie in allen übrigen deutschen mundarten bis auf heute gott genannt wird, so kann Guþai oder Guþans nichts anders ausdrücken, als die göttlichen, von gott selbst erzeugten oder stammenden, welches zu der annahme aller heidnischen Deutschen stimmt, die ihre ahnen zu oberst von gott und hohen göttern ableiten, wie in den gothischen genealogien selbst auch ein Gaut, der sich nahe mit guþ berühren musz, obenan gestellt wurde." (Grimm 1866, 194) Grimm hat freilich „Gott" nicht mit „gut" kurzgeschlossen, sondern in seiner *Deutschen Mythologie* sogar ausdrücklich festgehalten, dass mit den alten Formen von „Gott" „das adj. gut" wegen der „verschiedenheit des vocals" „unverwandt" sei (Grimm 1835, 10), während der Greifswalder Historiker Karl Theodor Pyl einige Anstrengungen unternahm, beides miteinander engzuführen (Pyl 1856, 1, 63–66, vgl. z. B. Schade 1866, 221 [*got*] u. 231 [*guot*]), um zu schließen: „So entsprechen sich G u t , G o t t , G o t h e n." (Pyl 1856, 1, 65) Friedrich Ludwig Karl Weigand beschied im Lemma *Gott* seines *Deutschen Wörterbuchs* trocken: „Ableitung von g u t (s. d.) dagegen ist eine Unmöglichkeit" (Weigand 1878, 1, 714). Wenn N. in NL 1884, KSA 11, 25[472], 139, 10–14 die Gleichsetzung von „gut", „Gott" und „Gothe" etwas ausführlicher erwog als in GM I 5, stand er also durchaus in einer etablierten, wenn auch sehr umstrittenen Tradition: „gut Gothe (Gott) ‚der Göttliche' ursprüngliche Bezeichnung der Vornehmen Gothen. / (oder gobt der Geber? wie optimus?) wird der G o t t als der Gute (optimus) oder der Gute als göttlich bezeichnet?".

Am 23. 05. 1888 schrieb Georg Brandes an N. zu dieser Stelle: „G o t i s c h hat mit g u t und G o t t gewiss Nichts zu thun. Es hängt mit g i e s s e n zusammen, der den Saat ausgiesst, bedeutet H e n g s t , M a n n" (KGB III 6, Nr. 542, S. 202, Z. 44–46; Brandes nahm diese Kritik auch in eine Fußnote seines Aufsatzes *Aristokratischer Radikalismus* auf, siehe Reich 2013, 924, Fn. 306). N. re-

plizierte darauf mit einer Postkarte vom 27. 05. 1888, um in ironischer Überbietung die einst dem Guten zugeschriebene Göttlichkeit der sprachgeschichtlichen Herleitung selbst zu prädizieren: „Für die Etymologie von gote bin ich sehr dankbar: dieselbe ist einfach göttlich!“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1038, S. 320, Z. 5 f.).

6.

Die Erste Abhandlung von GM beleuchtet Verschiebungen im Moralgefüge. GM I 6 zeigt exemplarisch, wie die Abhandlung selbst ihren Fokus verschiebt. Dieser Abschnitt handelt von Gesellschaften, in denen offensichtlich von Anfang an eine „p r i e s t e r l i c h e Kaste“ (264, 24 f.) das Sagen hat, deren Angehörige sich durch Reinheit ihren Nebenmenschen überlegen wähnen. Sodann wird beschrieben, wie sich das Interesse der „Priester“ nach innen wendet und sie sich allerlei asketischen Übungen hingeben. Angesichts des Umstandes, dass in den fraglichen Gesellschaften (welchen?) offensichtlich die Priester die Macht haben, wird nicht deutlich, weshalb sie denn zu solchen Praktiken genötigt sind, es sei denn aus eigenem Gutdünken. Es gibt in dem von GM I 6 gesetzten Rahmen keinen sozialen Druck, der ihnen andere Lebensäußerungen jenseits der Askese erschwerte oder verböte. Unterstellt wird einfach nur, dass „etwas U n g e s u n d e s in solchen priesterlichen Aristokratien“ (265, 15 f.) vorherrsche, ohne eine Erklärung dafür zu liefern, woher dies dann rühren soll. Mehrfach hebt GM I 6 die Gefährlichkeit der priesterlichen Verinnerlichungstendenzen hervor (vgl. NK 266, 5–15), ohne deutlich werden zu lassen, worin genau ihre Gefährlichkeit bestehe. Wenn sich die Priester durch Verinnerlichung selbst ohnmächtig machen, gibt es für sie da eigentlich kein Problem, ihr Reich ist dann eben nicht (mehr) von dieser Welt – aber nicht, weil sie von Mächtigeren ins Abseits gedrängt worden wären, sondern weil sie es selbst so wollen. Erst GM I 7 beschreibt eine Machtkonkurrenz zwischen priesterlichen und kriegerischen Aristokraten, deren Ursprung allerdings im Dunkeln bleibt, wenn sich die Priester doch nach Ausweis von GM I 6 selbst zur Ohnmacht verurteilt haben. In GM I 6 sind die Priester als höchste, bestimmende Kaste vor ihrem freiwillig anmutenden Machtverzicht zunächst überaus machtvoll, während ihnen GM I 7 Ohnmacht sogar im Superlativ attestiert (266, 32).

Ausgehend von GM I 6 und 7 hat sich in der englischsprachigen Forschung eine Debatte darüber entsponnen, ob denn der „Sklavenaufstand in der Moral“ (GM I 10, KSA 5, 270, 25) gar nicht bei den eigentlichen Sklaven, sondern bei den Vornehmen seinen Ausgang genommen habe. Reginster 1997, Anderson

2011 und Snelson 2017 betonen, dass die Sklaven von sich aus nach N. ja unfähig seien, selbst werteschöpferisch zu agieren. Loeb 2018 weist diese „Noble Moral Revolt"-These zurück. Für systematisch interessierte N.-Interpreten scheint es oft unerträglich, solche Spannungen in N.s Gesamtwerk, ja selbst nur innerhalb von GM auszuhalten, so dass diese schnurstracks lehrhaft uniformiert werden müssen. Das wirkt sich auf eine sorgfältige Lektüre selten günstig aus.

264, 21–27 *Von dieser Regel, dass der politische Vorrangs-Begriff sich immer in einen seelischen Vorrangs-Begriff auslöst, macht es zunächst noch keine Ausnahme (obgleich es Anlass zu Ausnahmen giebt), wenn die höchste Kaste zugleich die priesterliche Kaste ist und folglich zu ihrer Gesammt-Bezeichnung ein Prädikat bevorzugt, das an ihre priesterliche Funktion erinnert.*] Manche Interpreten lesen in 264, 22 „auflöst" statt „auslöst" (so z. B. Saar 2007, 49), da ihnen das semantisch passender erscheint. KSA und KGW folgen mit „auslöst" aber zeichengetreu dem Druckmanuskript (GSA 71/27,1, fol. 8r) und der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 9). Das *Deutsche Wörterbuch* der Brüder Grimm nennt bei „auslösen" („exsolvere, eximere, liberare") zunächst transitive Bedeutungen: „1) weidmännisch, die vögel, die lerchen auslösen", „2) einem die zunge auslösen, ausschneiden, wie man auch sagt die zunge lösen", beendet aber die dritte Bedeutungsgruppe mit der reflexiven Form: „3) den gefangnen auslösen durch zahlung des lösegeldes; [...] einen brief auslösen, das porto bezahlen. sein wort, sich auslösen." (Grimm 1854–1971, 1, 912) Den naturwissenschaftlichen Begriff der „Auslösung" hat N. einem einschlägigen Aufsatz von Julius Robert Mayer entnommen (Mayer 1876, 9–16, vgl. NK ÜK JGB 12; NK KSA 5, 139, 25–30 und N.s Brief vom 16. 04. 1881 an Köselitz, KSB 6/KGB III 1, Nr. 103, S. 84, Z. 2–5 u. S. 85, Z. 17 f.) und in mehreren Nachlassnotaten von 1881 verarbeitet (NL 1881, KSA 9, 11[28], 452; 11[29], 453; 11[31], 453; 11[81], 472; 11[131], 489; 11[135], 492; 11[138], 493; 11[139], 493; 11[247], 535) und nimmt ihn wiederholt auf, etwa beim „auslösende[n] Reiz" in GM III 8, KSA 5, 355, 34. Einen reflexiven Gebrauch von „auslösen" macht auch EH Za 3, wobei dort der Bezug auf die Auslösungsphysiologie (vgl. Abel 1998, 43–49 u. Pearson 2016, 26–30) und vor allem das sich auslösende Subjekt klarer ist als in GM I 6: „Eine Entzückung, deren ungeheure Spannung sich mitunter in einen Thränenstrom auslöst" (KSA 6, 339, 22 f.). FW 360, KSA 3, 607, 13–19 spricht in Übereinstimmung mit Mayer von zwei Arten Ursachen: „Die erste Art Ursache ist ein Quantum von aufgestauter Kraft, welches darauf wartet, irgend wie, irgend wozu verbraucht zu werden; die zweite Art ist dagegen etwas an dieser Kraft gemessen ganz Unbedeutendes, ein kleiner Zufall zumeist, gemäss dem jenes Quantum sich nunmehr auf Eine und bestimmte Weise ‚auslöst': das Streichholz im Verhältniss zur Pulvertonne." Man pflege, so Mayer 1876, 10, „bei der Auslösung von Ursache und Wirkung zu sprechen, wo

dann die Ursache der Wirkung nicht nur nicht gleich oder proportional ist, sondern wo überhaupt zwischen Ursache und Wirkung gar keine quantitative Beziehung besteht, vielmehr in der Regel die Ursache der Wirkung gegenüber eine verschwindend kleine Grösse zu nennen ist".

Der Beginn von GM I 6 spielt auf diesen Gebrauch von „Auslösung" an: Die Machtüberlegenheit einer sozialen Gruppe führt deren seelische Überlegenheit herbei, ohne dass die Ursache in einem quantitativ proportionalen Verhältnis zur Wirkung stünde. Die Behauptung, dass es hier eine „Regel" (264, 21) gebe, die „immer" (264, 22) dasselbe Resultat hervorbringe, ist freilich aus den Befunden von GM I 5 keineswegs zwingend abzuleiten. Dort werden zwar die historisch-etymologischen Fälle erörtert, bei denen sich die Selbstbezeichnung der „Vornehmen" „nach einem typischen Charakterzuge" (262, 31) richte, den man *cum grano salis* als „seelischen Vorrangs-Begriff" (264, 22) bezeichnen könnte. Jedoch ziele, heißt es davor, „vielleicht in den häufigsten Fällen" diese Selbstbezeichnung einfach nur auf die „Überlegenheit an Macht" (262, 25 f.). Was „seelisch" daraus folgt, wird gerade nicht erläutert, es sei denn, man verstünde die Selbstbezeichnung „gut"/„bonus", die der kriegerischen Sphäre entstammt, als eine solche Inanspruchnahme seelischen Vorrangs, die auf einem politischen Vorrang gründet. Der Anschluss in GM I 6 suggeriert jedenfalls eine strenge Folgerung, die der vorangegangene Abschnitt gerade nicht erzwingt.

Die „priesterliche Kaste" ist offenkundig in manchen Kulturen zugleich die „höchste Kaste" (264, 24 f.) und benutzt zur Selbstcharakterisierung andere Prädikate als die Krieger, etwa das der Reinheit (264, 27). In Anwendung der „Regel" sollen das gleichfalls Prädikate sein, die auf eine Machtüberlegenheit hindeuten. Es gibt mit anderen Worten offensichtlich nicht nur Kulturen, in denen anfänglich physisch überlegene Krieger das Sagen haben, sondern außerdem solche, in denen „Priester" dominieren. Die Rede von „Kasten" legt es nahe, dass N. hier – namentlich durch die Lektüre von Deussen 1883 und Oldenberg 1881 – die Brahmanen als höchste Kaste im alten Indien vor Augen standen. Vor diesem Hintergrund hebt Anderson 2011 hervor, dass die Priester in der moralgenealogischen Skizze von GM eben gerade keine Sklaven seien, sondern Vornehme, die als solche kreative Erfinder der sklavenmoralischen Umwertung würden (vgl. auch Trillhaas 1983). Allerdings konnte N. bei Hellwald 1876a–1877a, 1, 283 lesen, dass die Leviten im alten Kanaan ursprünglich ein Erobererstamm gewesen seien, die „allmählig aus Plünderern der Heiligthümer die Hüter derselben" (ebd., 284) wurden. Unter den Leviten hätten die Aaroniten explizit „die Priesterkaste" (ebd., 283) gebildet, die als „Priesteraristokratie" über alle Stämme eine monotheistische Theokratie errichtet hätte. Später habe das Volk „die Gelegenheit" ergriffen, „durch Bestellung eines

sichtbaren Königs den verhassten Priesterdespotismus eines fremden Stammes loszuwerden“ (ebd., 285), was endgültig erst unter Jerobeam I. (reg. 926–907 v. Chr.) gelungen sei. Hellwalds Ausdruck der „priesterlichen Aristokratie“ wird in GM I 6, KSA 5, 265, 9 u. 15 f. benutzt.

264, 27–265, 8 *Da tritt zum Beispiel „rein“ und „unrein“ sich zum ersten Male als Ständeabzeichen gegenüber; und auch hier kommt später ein „gut“ und ein „schlecht“ in einem nicht mehr ständischen Sinne zur Entwicklung. Im Übrigen sei man davor gewarnt, diese Begriffe „rein“ und „unrein“ nicht von vornherein zu schwer, zu weit oder gar symbolisch zu nehmen: alle Begriffe der älteren Menschheit sind vielmehr anfänglich in einem uns kaum ausdenkbaren Maasse grob, plump, äusserlich, eng, geradezu und insbesondere u n s y m b o l i s c h verstanden worden. Der „Reine“ ist von Anfang an bloss ein Mensch, der sich wäscht, der sich gewisse Speisen verbietet, die Hautkrankheiten nach sich ziehen, der nicht mit den schmutzigen Weibern des niederen Volkes schläft, der einen Abscheu vor Blut hat, — nicht mehr, nicht viel mehr!*] Die These, die Unterscheidung zwischen „rein“ und „unrein“ für die fundamentale Unterscheidung im Werteraster von aristokratischen Priestern zu halten, begegnet sonst bei N. kaum – auch wenn es Stellen gibt wie AC GWC Vierter Satz, der zufolge die religiöse Denunziation des „geschlechlichen Lebens“ als „unrein“ „die eigentliche Sünde wider den heiligen Geist des Lebens“ sei (KSA 6, 254, 20–22; vgl. auch GD Sprüche und Pfeile 34, KSA 6, 64). Bei seinen ausgedehnten Lektüren konnte N. auf die in vielen Religionen verbreitete Unterscheidung von „rein“/„unrein“ treffen, so z. B. im alten Israel (N. kannte die Reinheitsgebote im Buch Leviticus natürlich seit Jugendtagen – besonders 3. Mose 11–26 – und fand sie später z. B. bei Wellhausen 1883, 62 u. 102 erläutert), im alten Indien (z. B. Wackernagel 1877, 20–22; Deussen 1883, 270 f.; Deussen 1887, 264 f., 270 f.; Oldenberg 1883, 120, 171, 194 f., 315, 318 u. besonders 248: „‚Reines‘ und ‚Unreines‘ aber ist in der Sprache der indischen Theologie nichts andres als sittliches Verdienst“. Vgl. später NK KSA 6, 240, 23–34), im antiken Griechenland (sehr ausführlich Schmidt 1882b, 1, 118–133) und im Christentum (z. B. Lecky 1873, 2, 263 f.). Julius Lippert hält in seinem unter N.s Büchern erhaltenen Werk *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch* die Unterscheidung zwar nicht notwendig für eine uranfängliche, macht aber die interessante Beobachtung, dass auch der mit ihr assoziierte Heiligkeitsbegriff nicht ursprünglich ethisch oder symbolisch zu verstehen gewesen sei. „So wenig ist das ethische Element, das er mit der Zeit in sich aufgenommen, der Urausgang des Heiligkeitsbegriffs, dass nicht nur der römische Verbrecher heilig sein kann, sondern auch der hebräische Begriff der ‚Unreinheit‘ in vielen Punkten dem der Heiligkeit in scheinbar unerklärlicher Weise sich nähert. Nach dem hebräischen Bunde der Lösung ist Jahve alles B l u t überlassen; darum ist das B l u t heilig und jeder mit Blut be-

netzte Gegenstand für den Menschen unberührbar. Praktisch genommen mag er nun dem Menschen gegenüber für ‚unrein' gelten, aber diese Unreinheit ist dem Wesen nach seine Heiligkeit." (Lippert 1882, 15) Daraus folgt, dass derjenige, der Blut berührt, den Frieden der Heiligung breche; er müsse nach der „Wiederherstellung des Zustandes der Heiligkeit, oder, was auf dieser Stufe gleichbedeutend, der ‚Gerechtigkeit'" (ebd., 16) streben. „Es ergiebt sich daraus, wie nahe einander die Begriffe Heiligung und Reinigung kommen müssen. / Dies Alles aber deute ich nur an, um zu zeigen, welche reiche Geschichte ein Begriff haben kann, den man gewöhnlich als für alle Zeiten gleich und feststehend wie das Wort dafür zu halten pflegt." (Ebd., 16) Leopold Schmidt vermerkt in seiner *Ethik der alten Griechen* nach ausführlicher Darstellung der archaischen (Un-)Reinheitsvorstellungen: „Indessen blieb der ganze an die liturgische Reinheit sich knüpfende Vorstellungskreis auch nicht ohne grundsätzliche Opposition. Es ist nicht unmöglich, dass bereits die homerischen Gedichte einer solchen Ausdruck gaben." (Schmidt 1882b, 1, 131) Und er fährt fort: „am ehesten nähert sich den aus späteren Zeiten bekannten Anschauungen die Aeusserung Hektor's im sechsten Buche der Ilias (267), dass man dem Zeus nicht mit Händen nahen dürfe, die von dem Blute der Schlacht befleckt sind. Hiervon kann die noch geringe Ausbildung der liturgischen Begriffe zur Entstehungszeit jener Gedichte die Ursache sein, es kann aber seinen Grund auch in dem Bestreben der Sänger haben dem eigenen Ideale gemäss die Herrschaft des von den Priestern ausgebildeten Gedankens der Reinheit im Heldenzeitalter als verschwindend gering erscheinen zu lassen." (Ebd., 132) Die Unterstreichungen sind von N.s Hand; er hat den letzten Halbsatz am Rand doppelt angestrichen.

In produktiver Umkehrung nahm N. die als archaisch-priesterlich verdächtigte Unterscheidung von „rein"/„unrein" dann zur eigenen Abgrenzung vom Christentum für sich selbst in Anspruch, als er z. B. Anfang Dezember 1888 Georg Brandes gegenüber äußerte, „daß es im aller höchsten Grad u n e h r e n h a f t, f e i g e, u n r e i n l i c h ist, Christ zu sein, dies Urtheil trägt man unfehlbar aus meinem ‚Antichrist' mit sich fort" (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1170, S. 501, Z. 46–48).

Dass die Unterscheidung von Reinheit und Unreinheit eine anthropologisch universale und fundamentale Unterscheidung sei, auf der alle moralischen Unterscheidungen aufbauen, hat die britische Ethnologin Mary Douglas 1966 in ihrem berühmt gewordenen Buch *Purity and Danger* empirisch zu beglaubigen versucht, ohne N. auch nur mit einem Wort zu erwähnen (Douglas 1985). Kohns 2008 stellt N. in kritischer Absicht Douglas gegenüber, um den Nachweis zu erbringen, dass N., indem er in GM I 6 die Unterscheidung von „rein" und „unrein" als archaische Denkweise aufgewiesen habe, einen Reinheits-/Unreinheitsuniversalismus im Stile von Douglas gerade sabotiere.

265, 8–14 *Andrerseits erhellt es freilich aus der ganzen Art einer wesentlich priesterlichen Aristokratie, warum hier gerade frühzeitig sich die Werthungs-Gegensätze auf eine gefährliche Weise verinnerlichen und verschärfen konnten; und in der That sind durch sie schliesslich Klüfte zwischen Mensch und Mensch aufgerissen worden, über die selbst ein Achill der Freigeisterei nicht ohne Schauder hinwegsetzen wird.*] Zum Begriff der „priesterlichen Aristokratie“ siehe NK 264, 21–27. Achill(eus), der ein kurzes, aber ruhmvolles Leben einem langen, aber ruhmlosen vorzieht, und von dessen Taten im Krieg um Troja Homers *Ilias* berichtet, ist ein stets sprungbereiter (und häufig emotional sprunghafter) griechischer Held. In Statius' *Achilleis* berichtet Achill von seiner wilden Jugend unter der Obhut des Zentaurs Cheiron, der ihn unter anderem gelehrt habe, „mit einem Sprung ungeheure Klüfte zu verbinden“ („nunc docet ingentes saltu me iungere fossas“ – Publius Papinius Statius: *Achilleis* II 138). In N.s Nachlass und Werken kommt Achill zwar nur sporadisch vor (vgl. auch GM III 4, KSA 5, 344, 1 f.), in GT 15 wird aber sogar seine beispielsweise im Kampf mit dem Flussgott Skamandros unter Beweis gestellte Sprungfähigkeit (Homer: *Ilias* XXI, 303–305) zur Metaphernlieferantin für die angeblich gebotene und doch so oft verfehlte Griechen-Orientierung der Gegenwart („Und so schämt und fürchtet man sich vor den Griechen; es sei denn, dass Einer die Wahrheit über alles achte und so sich auch diese Wahrheit einzugestehn /98/ wage, dass die Griechen unsere und jegliche Cultur als Wagenlenker in den Händen haben, dass aber fast immer Wagen und Pferde von zu geringem Stoffe und der Glorie ihrer Führer unangemessen sind, die dann es für einen Scherz erachten, ein solches Gespann in den Abgrund zu jagen: über den sie selbst, mit dem Sprunge des Achilles, hinwegsetzen.“ KSA 1, 97, 32–98, 6, vgl. NK KSA 1, 98, 5 f.)

Doch in GM I 6 ist nicht nur N.s einstiger Ruf nach einer griechischen Neuorientierung der Gegenwart verstummt. Auch die Kombination Achills mit „Freigeisterei“ ist singulär. Die meisten Interpreten pflegen über diese Stelle stillschweigend hinwegzugehen, wenn sie nicht einfach behaupten, Nietzsche habe „sich selbst“ den „Achill der Freigeisterei“ „genannt“ (Sikora 2003, 77). Nun charakterisiert N. zwar in den frühen achtziger Jahren gelegentlich seine eigene Philosophie ausdrücklich als „Freigeisterei“ (z. B. – in Anführungsstriche gesetzt – im Brief an Hans von Bülow, Anfang Dezember 1882, KSB 6/KGB III 1, Nr. 344, S. 290, Z. 25), später aber wird „Freigeisterei“ oft mit kritischem Vorbehalt verwendet, um eine Art der unvollendeten Emanzipation vom christlich-abendländischen Moralgefüge zu bezeichnen, die in ihren Wertungen trotz erklärter Gottlosigkeit noch immer im Hergebrachten befangen bleibt (vgl. NK KSA 6, 319, 6–17). Es erscheint vorschnell, N.s Position mit derjenigen des „Achills der Freigeisterei“ gleichzusetzen, denn so reserviert sich GM I 6 den priesterlichen Wertungsweisen gegenüber gibt, so wenig lässt sich aus

dem Gesamtduktus von GM doch sonst ableiten, der Verfasser hege irgendein humanistisches Interesse, die „Klüfte zwischen Mensch und Mensch“ wieder zu kitten – brandmarkt er doch wiederholt die Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen als ein christlich-demokratisches Ideologem, das die ‚natürlichen‘ gesellschaftlichen Hierarchien zerstört habe. Und doch ist die soziale Stratifikation in Priesteraristokratien augenscheinlich auch keine, für die GM I 6 irgendwelche Sympathien erkennen lässt – wohl deswegen nicht, weil die Priester-Aristokraten den Herrschaftsanspruch der kriegerischen Schichten unterminieren. Doch die Kritik an der priesterlich-aristokratischen Stratifikation bezieht sich gerade nicht auf diesen Umstand, sondern macht Anleihen bei einem egalitaristischen Argumentationsrepertoire. Die Priester-Aristokraten erzeugen nach GM I 6 etwas, was in JGB 257 als „Pathos der Distanz“ ausgesprochen positiv bewertet zu werden scheint (vgl. NK KSA 5, 205, 9–20), hier aber aus vermeintlich egalitaristischer Sicht als „gefährlich“ erscheint, als sei es irgendwie verabscheuungswürdig, „Klüfte zwischen Mensch und Mensch“ aufzureißen (Gentili 2015b, 107 verwischt die Differenz beider Passagen). Damit reißt GM I 6 selbst Klüfte auf und unterläuft ideologische Erwartungen, die aufgerufen werden durch den Gedanken menschlicher Ungleichheit.

265, 19 f. *intestinale Krankhaftigkeit*] In der medizinischen Fachsprache sind „Intestina“ die Gedärme oder Eingeweide; „intestinal“ weiß schon zu N.s Zeit das normale Konversationslexikon nachzuweisen: „auf die Gedärme bezüglich“ (Meyer 1885–1892, 8, 1005). W II 5, 99, 28 (KGW IX 8) handelt im Blick auf Lyrik vom „intestinalen Fieber[.]“ (vgl. NL 1888, KSA 13, 14[120], 300, 8).

265, 20 *Neurasthenie*] Dies ist die einzige Stelle, an der N. im veröffentlichten Werk den in der zeitgenössischen medizinischen Literatur gebräuchlichen Fachausdruck „Neurasthenie“ benutzt, der „Nervenschwäche“ bedeutet und dann um 1900 eine bemerkenswerte populäre Karriere antreten sollte, die sich beispielhaft an George Miller Beards *American Nervousness* (1881) entzündet hatte (dazu Eckart 2009, der freilich N.s katalytische Wirkung in diesem Diskurs ausspart). In N.s spätem Nachlass wird etwa ein halbes Dutzend Mal „Neurasthenie“ in kulturdiagnostischer und kulturkritischer Absicht bemüht, vgl. die in NK KSA 6, 230, 31 f. u. NK KSA 6, 11, 22 f. mitgeteilten Passagen. Leopold Löwenfeld, der für N. hier eine zentrale Quelle ist (vgl. NK 265, 28–31), vermerkt schon 1887: „Nervosität, Nervenschwäche, Neurasthenie und Hysterie, diese Ausdrücke sind zwar heutzutage in Jedermanns Munde, allein die Bedeutung, die hiemit verknüpft wird, ist keineswegs immer die gleiche.“ (Löwenfeld 1887, 2) „Die Neurasthenie und Hysterie kennzeichnet dagegen der

gleiche Grundzug wie die einfache Nervosität: die verminderte Leistungsfähigkeit und gesteigerte Reizbarkeit des Nervensystems. Diese beiden lassen sich daher mit der Nervosität als die nervösen Schwächezustände κατ' ἐξοχήν bezeichnen." (Ebd., 4) Wie aber ist es um den Unterschied von Hysterie und Neurasthenie bestellt? Immerhin habe man, „[b]efangen von der historischen Entwickelung der Begriffe, [...] noch in neuerer Zeit strenge Grenzen zwischen Neurasthenie und Hysterie ziehen wollen. Allein alle diese Versuche haben sich erfolglos erwiesen. Wer über grössere Beobachtungsreihen in Bezug auf die in Rede stehenden Krankheiten verfügt, muss zugestehen, dass in nicht wenigen Fällen typischer Neurasthenie (im Beard'schen Sinne) hysterische Züge auftreten, andererseits in den Fällen classischer Hysterie die verschiedenen Symptome der Neurasthenie sich finden, dass also das Gebiet der Neurasthenie und der Hysterie sich zum grossen Theile wenigstens deckt. Es hat daher jedenfalls eine gewisse Berechtigung, wenn man von hysterischer Neurasthenie und neurasthenischer Hysterie spricht, und manche Autoren der Gegenwart auf die Bezeichnung nervöser Schwächezustände, ob als Nervosität, Neurasthenie oder Hysterie überhaupt kein Gewicht mehr legen." (Ebd., 5) Vom Ausdruck „Hysterie" wiederum macht N. inflationären und stets denunziatorischen Gebrauch, wenn er *ad hominem* argumentiert (vgl. 265, 31); zu den Zusammenhängen mit dem Hysteriediskurs siehe NK KSA 6, 22, 26–30 u. NK KSA 6, 94, 5–7. Bei der Lektüre von Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen* schreibt N. groß „Neurasthenie" am unteren Blatte auf eine Seite, wo es u. a. heißt: „Hier ist nur noch bemerkenswert, dass die Hemmungserscheinungen um so stärker auftreten, je lebenskräftiger der Organismus ist, während sie bei Müdigkeit schwächer sind. Der Zustand des Zentralorgans ist hierbei von entscheidendem Einfluss; ist es ermattet, schlecht genährt, durch Kälte oder durch Strychnin und gewisse andre Gifte gereizt, so gewinnt die Reflexbewegung an Schnelligkeit, Stärke und Ausdehnung. Bei ‚nervenschwachen' Personen, deren krankhafter Zustand mit Störungen der Ernährung in Muskeln und Nerven verbunden ist, findet man starken Hang zu Reflexbewegungen und Krämpfen" (Höffding 1887, 54. N.s Unterstreichungen, mehrere Randstriche). Vgl. zum Hemmungsbegriff NK 378, 4–7.

265, 25–28 *Denken wir zum Beispiel an gewisse Diätformen (Vermeidung des Fleisches), an das Fasten, an die geschlechtliche Enthaltsamkeit, an die Flucht „in die Wüste"*] Vgl. M 14, KSA 3, 27 f. Dort wird Lubbock 1875, 215 ironisch umgedeutet. Da Jesus „in die Wüste" ging (vgl. z. B. Markus 1, 12 u. Matthäus 4, 1), machten es ihm asketische Anhänger gerne nach. N. hat das Wüstenmotiv seinerseits oft benutzt, um die Leere, Trost- und Fruchtlosigkeit der Gegenwart auszumalen, siehe etwa NK 351, 12–19 und NK KSA 6, 382, 24.

265, 28–31 *(Weir Mitchell'sche Isolirung, freilich ohne die darauf folgende Mastkur und Überernährung, in der das wirksamste Gegenmittel gegen alle Hysterie des asketischen Ideals besteht)*] In W II 5, 55, 1 (KGW IX 8) wird „die Behandlung des Gewissensbisses mit der Mitchells-Kur" (vgl. NL 1888, KSA 13, 14[155], 338, 21) empfohlen; im Brief an Overbeck vom 04. 07. 1888 blickt N. auf seine eigene, in Basel beginnende Krankengeschichte zurück und lässt die erfolglosen Selbsttherapieversuche Revue passieren, um zu resümieren: „Das einzige régime, welches damals am Platz gewesen wäre, wäre die amerikanische Weir-Mitchells Kur gewesen: eine extreme Zufuhr von dem werthvollsten Nahrungsmaterial (mit absoluter Veränderung von Ort, Gesellschaft, Interessen)". Den Forschungen des amerikanischen Arztes Silas Weir Mitchell (1829–1914) ist N., wie seine Anstreichungen belegen, bereits bei der Lektüre von Charles Richets *L'homme et l'intelligence* begegnet (Richet 1884, 475 f.); sein Wissen über Weir Mitchells Heilmethode schöpfte er aber vor allem aus Leopold Löwenfelds Buch *Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden. Mit besonderer Berücksichtigung der Luftcuren, Bäder, Anstaltsbehandlung und der Mitchell-Playfair'schen Mastcur,* das sich ebenfalls in seiner Bibliothek erhalten hat (vgl. Volz 1990, 140 f.; Wahrig-Schmidt 1988, 463; Brobjer 1997a, 576; Müller-Lauter 1999b, 16 f.). Auf dem Papierumschlag des Werks hat N. im Titel „Mitchell-Playfair'schen Mastcur" unterstrichen und rechts unten notiert: „siehe S. 112 ff. u. 50 ff." Während auf den Seiten 50 bis 58 das Höhenklima als besonders gesundheitsfördernd beschrieben wird, reicht von S. 113 (sic) bis 117 ein „Anhang": „Die Mitchell-Playfair'schen Mastcur": „Die Curmethode, welche Weir Mitchell in Philadelphia ersann und zuerst praktisch verwerthete, ‚um', wie er sagt, ‚entkräfteten und erschöpften Individuen neue Kraft und neues Leben zu verleihen', umfasst eine Mehrzahl von Heilfactoren. 1) Trennung des Kranken von seiner bisherigen Umgebung (Isolirung); 2) Ruhe; 3) Ueberernährung; 4) Massage; 5) Elektricität. Originell an dem Verfahren ist lediglich die Combination dieser Factoren, die einzeln auch schon früher angewendet wurden, sowie die systematische Verwerthung derselben. Hierin sind auch die hervorragenden Leistungen der Methode begründet. In England machte sich [...] insbesondere Playfair um Einführung der Mitchell'schen Cur verdient (daher auch die häufige Bezeichnung Mitchell-Playfair'sche Cur)" (Löwenfeld 1887, 113). Gemeint ist der schottische Arzt William Smoult Playfair (1835–1903). Die vollständige Isolierung und zunächst strikte Bettruhe der Patientin (es ist hier meist von Frauen die Rede) ist die Voraussetzung für eine Mastkur, die zu einer exzessiven und für gut befundenen Veränderung des Körpergewichtes führt: „Burkart beobachtete in einem Falle eine Gewichtszunahme von 32 Pfund innerhalb zweier Monate, Mitchell eine solche von 40 Pfund in der gleichen Zeit, Playfair ein An-

wachsen des Körpergewichtes von 63 auf 106 Pfund, also eine Gewichtszunahme von 43 Pfund binnen 6 Wochen. Mit der Besserung der Allgemeinernährung, die in dem Anwachsen des Körpergewichtes ihren Ausdruck findet, nehmen die nervösen Störungen gewöhnlich entsprechend ab.“ (Ebd., 116) Nun stellt Löwenfeld zwar in Abrede, dass das Mitchellsche Verfahren ein Wundermittel gegen diese Krankheiten sei, in ihm stecke „jedoch ein Kern, die Ueberernährung, der auch in Combination mit anderen Heilagentien als den von Mitchell für seine Cur ausgewählten sich verwenden lässt und auch in dieser Verbindung Bedeutendes leistet“ (ebd., 117). Die Priester von GM I 6 wählen also gerade den falschen Teil der Therapie, sollten sie gesunden wollen, nämlich die Isolierung, während die Wirkung nach Löwenfeld von der Mast ausgeht. „Die Mitchell-Playfair’sche Cur bildet, wie aus dem Vorstehenden schon erhellen dürfte, unzweifelhaft eine höchst werthvolle Vermehrung unserer Hilfsmittel gegen die schweren Formen von Neurasthenie und Hysterie.“ (Ebd., 116) Zur Hysterie vgl. NK 265, 20.

265, 31–266, 1 *hinzugerechnet die ganze sinnenfeindliche, faul- und raffinirtmachende Metaphysik der Priester, ihre Selbst-Hypnotisirung nach Art des Fakirs und Brahmanen — Brahman als gläserner Knopf und fixe Idee benutzt —*] Auf einer Bücherliste erwähnt N. in NL 1886/87, KSA 12, 5[110], 229 = KGW IX 3, N VII 3, 188, 3–22 James Braids *Hypnotismus* in der Übersetzung von William Thierry Preyer (Berlin 1882). Offensichtlich hat N. dieses für die zeitgenössische Hypnotismus-Diskussion wichtige Buch (vielleicht nur aus zweiter Hand) zur Kenntnis genommen (vgl. NK KSA 6, 23, 16 f. und NK KSA 6, 272, 24 f.). In diesem Band freilich spielt der gläserne Knopf als Objekt, auf das der Zu-Hypnotisierende seine ungeteilte Aufmerksamkeit richten soll, wie Brusotti 2001, 125, Fn. 36 bemerkt hat, nur in den Herausgeberanmerkungen von Preyer eine Rolle (Braid 1882, 280, vgl. auch Preyer 1881, 57). Ausführlich vom Glasknopf die Rede ist allerdings in einem von N.s studierten und unter seinen Büchern erhaltenen Werk, nämlich Georg Heinrich Schneiders *Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien*, das ausführlich von Hypnose handelt (Schneider 1882, 206–208 u. 336–359): „Die abnorme Einseitigkeit des Bewusstseins wird bei dem Hypnotisiren aber dadurch hervorgerufen, dass die Aufmerksamkeit in aussergewöhnlicher Weise längere Zeit auf eine bestimmte Einwirkung gelenkt wird, auf den glänzenden Glasknopf, den man längere Zeit fixiren lässt, auf das Streichen und auf den Experimentator, den bei manchen Experimenten der Hypnotisirte scharf anzusehen hat.“ (Ebd., 345) Den Gedanken nimmt N. auch in FW 364, KSA 3, 613, 6–9 auf.

Hypnotismus und religiöse Praxis in Indien zusammenzudenken, war wiederum nicht N.s Innovation, sondern beruhte zunächst auf Braids Beobachtun-

gen, dass Fakire sich selbsthypnotisch in einen winterschlafähnlichen Starrezustand (vgl. NK 379, 16–21) zu versetzen verstünden (Braid 1882, 43–93, vgl. Preyer 1881, 67), und hat sich dann etwa in Eduard von Hartmanns Buch *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* von 1882 zu einem hinduismuskritischen Topos verselbstständigt: „Unbewegt und schweigend, ohne zu sehen, zu hören, zu fühlen, zu wollen, zu denken, sitzt oder steht der nach der Einswerdung (Joga) Strebende (Jogi), versunken in das leere Nichts seines inhaltlosen Bewusstseins und meint, auf diese Weise das ihm immanente Brahma aus dem maya-umstrickten in den mayafreien Zustand überzuführen. Ob er sich gegen Ablenkungen von aussen dadurch zu sichern sucht, dass er auf seine Nasenspitze schielt, oder geblendet in die Sonne start, erscheint uns gleichgültig; solche Rathschläge gehören ebenso wie das Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum (= avam = jenes, d. h. Brahma) erst zu den äusserlichen Vorbereitungen des innerlich herzustellenden Zustandes und können nach heutiger Auffassung, wenn sie überhaupt eine psychologische Wirkung haben, nur eine Art von Hypnotismus herbeiführen, d. h. einen Zustand völliger Passivität des Bewusstseins, welcher jede Spontaneität ausschliesst und nur automatenähnliche Reflexfunktionen übrig lässt. Das Anhalten, oder genauer gesprochen das winterschlafähnliche Verlangsamen des Athmens in Verbindung mit dem allmählichen Aufhören der Nahrungsaufnahme ist nicht bloss letzte Konsequenz der Einstellung aller Thätigkeit, sondern auch zugleich Symbol des völligen Aufgebens der Selbstheit und des Eigenlebens“ (Hartmann 1882, 292).

Das Wort „Brahman“ (vgl. aber NK KSA 6, 184, 31) benutzt N. hier im Sinne von Deussen 1883, 51: „Wir wiesen bereits darauf hin, wie die Inder, ausgehend von einem Cultus personificierter Naturmächte, die Centralkraft aller Kräfte in der Natur, das schaffende und tragende Princip aller Götter und aller Welten in jener Erhebung des Gemüts über das Bewusstsein der individuellen Existenz hinaus, welche beim Gebete stattfindet, d. h. in dem *Brahman* erkannten, ein Wort, welches noch im ganzen Rigveda nie etwas anderes, als die erhebende und begeisternde Kraft des Gebets bedeutet“ (vgl. ebd., 18). N. kombiniert den religiösen Begriff des „Brahman“ mit dem damals populären, psychiatrischen Begriff der „fixen Idee“ (vgl. NK 295, 32–296, 5), um die Krankhaftigkeit des selbsthypnotisch-priesterlichen Bemühens herauszustellen – der Fakir gilt weithin als Inbegriff des Selbstquälers (vgl. z. B. Spencer 1879, 31). Löwenfeld 1887, 91 hält es nicht für angeraten, Hypnose therapeutisch einzusetzen; bei Nervenschwäche könne sie kontraproduktiv wirken.

266, 1–4 *nur zu begreifliche allgemeine Satthaben mit seiner Radikalkur, dem N i c h t s (oder Gott: — das Verlangen nach einer unio mystica mit Gott ist das Verlangen des Buddhisten in's Nichts, Nirvâna — und nicht mehr!)*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich stattdessen „allgemeine Satthaben und Verlangen

nach einer unio mystica – sei es mit Gott, sei es mit dem Nichts – es ist Ein Verlangen – – –“, wurde dann jedoch von N. gestrichen (GSA 71/27,1, fol. 9r). Zur Begriffsgeschichte der „unio mystica“, der „mystischen Einheit“ siehe NK KSA 5, 71, 2–4; auch Deussen verwendet ihn, vgl. NK 381, 9–14. Ausdrücklich unter Berufung auf Braids Hypnotismus-Forschungen (vgl. NK 265, 31–266, 1) merkt Harald Höffding in seiner von N. sehr gründlich studierten *Psychologie in Umrissen* an: „Konzentration der Aufmerksamkeit auf einen einzigen Gedanken wirkt auf eine dem Aufgehen in einem Sinnesreiz entsprechende Weise. Der Mystiker sucht sich in die Gottheit, die ihm eine absolute Einheit ist, zu versenken und mit derselben zu vereinigen; deshalb bestrebt er sich, alle wechselnden Vorstellungen fernzuhalten, und je mehr ihm dieses gelingt, um so mehr nähert er sich der Ekstase, einem Zustand, der als über alles Bewusstsein erhaben geschildert wird. Um diesen Zweck zu erreichen, benutzten übrigens die Mystiker oft den Hypnotismus als Mittel“ (Höffding 1887, 57; der erste Satz von N. mit einem, der letzte Satz mit zwei Randstrichen versehen).

Ob das buddhistische Nirvana mit dem Nichts gleichzusetzen sei, wird in der von N. rezipierten Literatur eifrig diskutiert, vgl. Oldenberg 1881, 271–276 (ferner [Salomé] 1885, 201 = Salomé 2007, 171 u. NK KSA 6, 187, 31–188, 2). Oldenberg resümiert: „Und nicht minder überraschend war es mir, als in jener Alternative, die so zwingend wie möglich gestellt schien, dass nämlich das Nirvana in der alten Gemeinde entweder als das Nichts oder als eine höchste Seligkeit verstanden worden sein muss, doch schliesslich weder die eine noch die andre Seite vollkommen Recht behielt.“ (Oldenberg 1881, 276) An religionswissenschaftlichen Feindifferenzierungen ist freilich weder dem Sprecher in GM I 6 noch dem in GM III 17, KSA 5, 382, 6 f. gelegen, wo die Gleichsetzung von Gott und Nichts allen „pessimistischen Religionen“ zugeschrieben wird. Während Oldenberg um die passende Terminologie ringt und eine Nichts-Eindeutigkeit des Nirvana verneint, unterstellt GM in polemischer Absicht den „Priestern“ einen eineindeutigen Weltvernichtungswillen, der alles Sein verneine – egal, ob sie von mystischer Einheit oder Nirvana reden. Stellen wie 266, 1–4 veranlassen Panaïoti 2015 N. mit seiner angeblich strikten Ethik der Lebensbejahung in systematischer Fundamentalopposition zum Buddhismus zu sehen, ohne freilich die strategischen Motivationen von N.s Bezugnahmen auf Buddha und Buddhismus in Rechnung zu stellen.

266, 5–15 *Bei den Priestern wird eben Alles gefährlicher, nicht nur Kurmittel und Heilkünste, sondern auch Hochmuth, Rache, Scharfsinn, Ausschweifung, Liebe, Herrschsucht, Tugend, Krankheit; — mit einiger Billigkeit liesse sich allerdings auch hinzufügen, dass erst auf dem Boden dieser wesentlich gefährlichen Daseinsform des Menschen, der priesterlichen, der Mensch überhaupt ein interessantes Thier geworden ist, dass erst hier die menschliche Seele in einem höheren Sinne Tiefe bekommen hat und böse geworden ist — und das*

sind ja die beiden Grundformen der bisherigen Überlegenheit des Menschen über sonstiges Gethier!...] Das Prädikat der Gefährlichkeit ist nicht frei von Ambivalenz, denn es ist zweistellig – etwas wird *für jemanden* gefährlich. Wenn unter dem Regiment der „Priester" „Alles gefährlicher" (Komparativ – also im Vergleich wozu?) werden kann, gilt dann diese Gefahr auch für diese „Priester" selbst – siehe 265, 11 –, weil sie mit ihren asketischen Praktiken ihr eigenes Leben gefährden, oder doch nur für alle anderen, die vom priesterlichen Weltvernichtungswillen angesteckt werden? (Vgl. NK ÜK GM I 6.) Was bei den Priestern jedenfalls aufzutreten pflegt, ist eine Richtungsänderung der Triebenergien nach innen – sie beschäftigen sich vorzüglich mit sich selbst –, so dass die Schlussfolgerung naheliegt, erst so habe der an sich oberflächliche Mensch ein Innenleben bekommen. Tiefe und Böse-Sein sind die beiden Epitheta dieses (für wen? den Moralgenealogen?) „interessanten Thieres", die in GM I 8, KSA 5, 268, 26 f. historisch konkret am unterdrückten und moralumwerterischen Judentum festgemacht werden. Nach GM I 11, KSA 5, 274 (vgl. GM I 16, KSA 5, 285) ist das Begriffspaar gut/böse gerade dasjenige, mit dem die sklavenmoralische Umwertung das alte, vornehme Begriffspaar gut/schlecht invertiert. In GM I 6 und GM I 8 wird „böse" hingegen als scheinbar objektives Attribut verwendet – im Sinne von Bosheit, von Verschlagenheit? Schacht 1994a, 435 f. interpretiert 266, 5–15 als Auftakt zu einer im Folgenden von GM I erzählten Geschichte, wie es zu dieser Vertiefung und ‚Verbösung' des Menschen hat kommen können, die – stellt man GM I 8 in Rechnung, historisch verhältnismäßig rezent zu sein scheinen – nämlich eine Entwicklung der letzten zweieinhalb Jahrtausende darstellen. Bosheit und Tiefe verleihen diesem Menschen aber ganz offensichtlich einen evolutionären Vorteil, „Überlegenheit" (266, 14 f.), so dass die Strategie der Priester trotz ihres Vernichtungswillens langfristig einen (positiven?) Lebensverlängerungs-, aber auch Lebensintensivierungseffekt zeitigen könnte. Kiesel 2015 will die in GM I 6 vorgetragene These von der Vertiefung der menschlichen Seele anhand von Homer, Platon und Augustinus ideengeschichtlich erhärten.

Der Unterscheidung von „gut" und „böse" ist N. im stoischen Kontext wiederbegegnet, nämlich in Simplikios' Epiktet-Kommentar (Simplikios 1867, 152–160, viele Lesespuren N.s). Überhaupt findet N. in Simplikios/Epiktet gemäß seinem Brief an Overbeck vom 9. 01. 1887 (KSB 8/KGB III 5, Nr. 790, S. 9) die ganze christliche Wertungsweise vorweggenommen (zu N.s Simplikios-Rezeption vgl. Allison 2001, 185 f.).

7.

Der Abschnitt, der auf eine angeblich vom Judentum in die Wege geleitete und vom Christentum realisierte sklavenmoralische Umwertung hinausläuft, die bis

in die Gegenwart bestimmend geblieben sein soll, stellt selbst eine praktizierte Umwertung dar: Wurden die Priester im vorangegangenen Abschnitt I 6 zunächst – wenigstens in gewissen Gesellschaften – als ursprünglich mächtig, ja dominant dargestellt, wenngleich zu einer als krankhaft verdächtigten Weltabkehr und Selbstbeschäftigung neigend, so stehen sie in I 7 plötzlich nicht nur in Konkurrenz zur „Kriegerkaste", sondern sollen überhaupt „die ohnmächtigsten" (266, 32) sein. Worin diese ihre Ohnmacht liegt, wird freilich nicht erläutert (reicht physische Unterlegenheit gegenüber brachialen Kriegerkraftprotzen für Ohnmacht aus, wenn man doch schlauer ist?). Und auch wenn die Ohnmachtsdiagnose zuträfe, ist nicht klar, weshalb daraus „Hass" (267, 1) und „Rache" (267, 4) folgen sollen. Denn nach GM I 6 haben sich die Priester ja ohne äußeren Zwang in die asketische Isolation begeben, weshalb sie über ihre weltliche Ohnmacht keineswegs lamentieren, sondern eher darüber froh sein müssten.

Der allgemeine, historisch vage bleibende Antagonismus von „Priesterkaste" und „Kriegerkaste" mündet dann im zweiten Drittel des Textes in ein konkretes „Beispiel", nämlich der Juden, die insgesamt als „priesterliches Volk" erscheinen, ohne dass gesagt würde, was bei ihnen mit der „Kriegerkaste" geschehen ist. Der religionshistorischen Literatur seiner Zeit konnte N. sehr wohl entnehmen, dass das Rachebedürfnis angesichts der politischen Depotenzierung im (Spät-)Judentum stark verwurzelt gewesen sei, aber auch, dass sich dieses vornehmlich gegen die äußeren Feinde, die Besatzer und Kolonisatoren gerichtet hatte. Das „Beispiel" taugt also nicht zur Illustration des „Priesterkaste"/„Kriegerkaste"-Gegensatzes, sondern ist ein offensichtlicher Sonderfall der Rache- und Hass-Empfindungen gegenüber anderen Völkern in der Situation politisch-militärischer Unterlegenheit. Das Bindeglied ist die Unterstellung, es seien hier wie dort „Priester" am Werk (während in der von N. benutzten Forschungsliteratur zum antiken Judentum das Rachebedürfnis mit der prophetischen und apokalyptischen Literatur assoziiert ist, die sich gerade gegen die etablierte und traditionalistische Priesterelite auflehnt). Der Sonderfall des Judentums hat freilich im Christentum weltgeschichtliche Wirkung entfaltet.

Als letztes Element in der (quellenumwerterischen) Denunziationskaskade kommt in GM I 7 noch die aus JGB 195 entlehnte Idee eines „Sklavenaufstand[s] in der Moral" (268, 2) hinzu, die suggeriert, es seien nicht (nur) Priester, sondern auch Sklaven gewesen, die im Juden- und Christentum moralprägend wurden. Damit scheint die aus diesem Aufstand hervorgegangene Moral gänzlich delegitimiert.

Die These, dass im Judentum die Sklavenmoral aufgekommen sei, die sich im Christentum fortgesetzt habe, transformiert antisemitische Stereotypen vom „knechtischen", verderblich nachwirkenden Charakter der jüdischen Religion,

die beispielsweise Eugen Dühring in seinem N. wohlbekannten *Cursus der Philosophie* (vgl. NK 310, 9–22) formuliert hat: „Von den Juden her ist uns eine Religion importirt worden, und wir sind überhaupt dem Asiatismus für die Verworrenheiten mystischer /317/ und träumerischer Superstition verpflichtet. Die Israeliten speciell haben dem Christenthum und hiemit unserer Culturwelt die arge Mitgift einer Theokratie übermacht, die sich in die mittelalterlichen Staatseinrichtungen verwebt hat und sogar dem heutigen Leben noch unverdaulich genug gegenübersteht. In der neuern Zeit sind die protestantischen Völker sogar unmittelbar durch die übersetzten Hebräischen Urkunden in einer falschen, dem nationalen und modernen Wesen widersprechenden Weise verbildet und mit ihrem natürlichen Gefühl auf die knechtischen und gemein eigensüchtigen Abwege der jüdischen Denkweise geführt worden. Auch die besondere Physionomie der Natur- und Lebensanschauung wurzelt in der Stammeseigenthümlichkeit und hängt von den natürlichen Beschaffenheiten der Wohnsitze ab. Man wird noch einst erfahren, dass die germanische und speciell die nordische Gefühls- und Anschauungsart eine Mitgabe der Natur, die angejüdelten Vorstellungsmanieren aber nur ein Ergebniss künstlicher Verschulung und christlichen Irrthums sind. Der alte Geist, der im Blute lebt und nur mit dem Volksganzen selbst absterben kann, wird seine Unverwüstlichkeit dadurch bewähren, dass er das Angelernte wie ein äusseres unpassendes Gewand abthut und seinem eignen freien Wesen folgt“ (Dühring 1875a, 316 f., Hinweis von Ken Gemes). Den Glauben an ein unverfälscht vererbtes germanisch-nordisches Blut – vgl. NK 276, 3–5 – vermag N. nicht aufzubringen; vielmehr gelten ihm die Deutschen augenscheinlich als eines der knechtischsten Völker der Weltgeschichte, was N. freilich nicht hindert, im Reden von der Sklavenmoral antisemitisches Material für eigene Zwecke dienstbar zu machen.

266, 17–23 *Man wird bereits errathen haben, wie leicht sich die priesterliche Werthungs-Weise von der ritterlich-aristokratischen abzweigen und dann zu deren Gegensatze fortentwickeln kann; wozu es in Sonderheit jedes Mal einen Anstoss giebt, wenn die Priesterkaste und die Kriegerkaste einander eifersüchtig entgegentreten und über den Preis mit einander nicht einig werden wollen.*] Diese Stelle ist die einzige in N.s Werken, die explizit von „Priesterkaste“ und „Kriegerkaste“ spricht. Die Konkurrenz, in der sie nach der Exposition von GM I 7 stehen, hebt sich scharf ab von GM I 6, wo die „Priester“ zumindest in bestimmten, wenn auch nicht direkt spezifizierten Kulturen offenbar unangefochten „die höchste Kaste“ (264, 24) bildeten. In der historischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist der archaische Machtkampf einer „Krieger-“ und einer „Priesterkaste“ ein sehr geläufiges Muster, das man keineswegs nur im alten Indien zu finden wähnt (vgl. z. B. Zimmer 1879, 197–204), sondern ebenso in

den Kulturen des näheren Orients und des Mittelmeeres. Friedrich von Hellwald bedient sich beispielsweise des Musters und der Terminologie in seiner *Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* bei der Charakterisierung altindischer (Hellwald 1876a–1877a, 1, 182–184) und altägyptischer (ebd., 218–224 u. 236) Verhältnisse, während es seines Erachtens im Norden Europas (ebd., 66) sowie in Griechenland und Rom (ebd., 494) ursprünglich keine „Priesterkaste" gegeben habe. Wie in GM impliziert dies bei Hellwald eine deutliche Bevorzugung der nicht priesterlich kontaminierten Kulturen als gesund und lebenskräftig (vgl. auch den Versuch von Steinmann 1997/98, 152–154, das Verhältnis von „Kriegerkaste" und „Priesterkaste" in GM I 7 im Ausblick auf Max Weber zu rekonstruieren). In NL 1884, KSA 11, 26[225], 209, 1–3 wird behauptet, die „Vergöttlichung des Machtgefühls im Brahmanen" sei zuerst „in der K r i e g e r-Kaste entstanden und erst übergegangen [...] auf die Priester". 1880 hatte N. Jacob Wackernagels Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* exzerpiert und in seine damaligen Überlegungen zum „Machtgefühl" eingepasst (siehe Brusotti 1993, 226–242 u. Brusotti 1999, 99 f.). Wackernagel selbst, der nicht von „Machtgefühl" redet, hat die Brahmanen jedoch durchaus ursprünglich und nicht erst abgeleitet mächtig sein lassen, vgl. NK 266, 30–32. Ausdrücklich als „Kampf" charakterisiert das urtümliche Verhältnis von Priestertum und Kriegerelite Otto Caspari in seiner *Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens*, die sich einst in Nietzsches Bibliothek befunden hatte. Ein langes Kapitel ist dem Thema „Die Priesterkämpfe der Urzeit unter den begabtesten Culturvölkern" gewidmet (Caspari 1877, 2, 178–205, vgl. NK KSA 6, 174, 31–175, 3).

266, 23–28 *Die ritterlich-aristokratischen Werthurtheile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, sammt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und Alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schliesst.*] Dieses idealisierende Bild der kriegerisch-„ritterlichen" Aristokratien verdankt sich N.s romantischen Jugendlektüren (von Novalis und Tieck bis Scott und Hauff) vielleicht mehr als seriöser zeitgenössischer Forschung, auch wenn N. beispielsweise zu den alten Griechen bei Schmidt 1882b, 2, 229 lesen konnte: „So sah man in der Jagd gern eine Vorbereitung für den Krieg, eine Betrachtungsweise, welche in Sparta zu ihrer Aufnahme unter die gesetzlichen Beschäftigungen der erwachsenen Bürger führte". Migotti 2006, 111 nimmt 266, 23–28 zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen über die Vornehmen, deren Werte selbsterzeugt (und nicht reaktiv) seien und zugleich intrinsisch wirkten: sie würden um ihrer selbst willen angestrebt und auch verwirklicht. Dabei blendet Migotti freilich großzügig aus, dass diese Verwirklichung nur durch die Unterjochung anderer Menschen zustande kommt – ein

Abstrich, den N. selbst in seiner Beschreibung in GM I nicht zu machen bereit ist: Archaisch-vornehme Moral ist eine Moral weitgehend ungezügelter Gewaltsamkeit. Fossen 2008, 317 merkt an, dass die in der Forschung gemeinhin für eine politisch-aristokratische Deutung N.s herangezogenen Texte wie GM I 7 keine Verteidigung politischer Aristokratie enthalten und schlägt daher vor, N.s eigene Präferenz als ethischen Aristokratismus zu charakterisieren. Tatsächlich artikuliert GM I 7 bei aller offenkundigen Sympathie des Sprechers für die „ritterlich-aristokratischen Werthurtheile" im Gegensatz zu den priesterlichen keinerlei Rückkehroption zu diesen „ritterlich-aristokratischen Werthurtheilen". Ein aristokratischer Neoarchaismus ist nicht N.s Programm, sondern die Projektion postumer Nietzscheaner.

266, 30–32 *Die Priester sind, wie bekannt, die böseſten Feinde — weshalb doch? Weil ſie die ohnmächtigſten ſind.*] Die Behauptung, dass die Priester ohnmächtig seien, bleibt in GM I 7 unbewiesen und wirkt auch vor dem Hintergrund von GM I 6 nur bedingt plausibel, wo die „Priester" als eine ursprüngliche Aristokratie behandelt werden, deren Lebensform zwar problembehaftet, aber beileibe nicht mit Ohnmacht geschlagen ist. Die nebenher eingeführte Prämisse von der Ohnmacht der Priester ist für die nachfolgende Argumentation fundamental, wird aber selbst nicht an historischem Material plausibilisiert. Hellwald war in seiner *Culturgeschichte*, die N. sich am 13. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen hatte, sogar tief in die menschliche Urgeschichte hinabgestiegen, um nachzuweisen, dass die Priester sehr bald nicht mehr ohnmächtig gewesen seien: Schon in der „Urzeit" habe es Sklaven gegeben, „[d]enn die Sclaverei ist so alt wie das Menschenthum, auf die natürliche Ungleichheit der physischen Kräfte ursprunglich gegründet" (Hellwald 1876a–1877a, 1, 77). Mit GM I 7 lassen sich zunächst Hellwalds weitere Behauptung durchaus zur Deckung bringen: „Die physische Macht war die erste Aristokratie, d. h. die Macht hat stets geherrscht; da es in der Urzeit eine andere als die physische Macht nicht gab, so knüpfte auch an diese sich die Herrschaft. [...]. Von Natur aus arbeitet der Mensch eben so wenig als das Thier, die Arbeit erscheint ihm eine Last, von der Nothwendigkeit ihm aufgezwungen, deren er sich wo thunlich zu entledigen trachtet. Der Starke wälzt sie auf den Schwachen eben kraft des Rechts des Stärkeren, welches herrscht und herrschen wird, herrschen muss in der organischen wie in der anorganischen Natur. Ist doch das Gesetz der Attraction, das den Weltenbau zusammenhält, nichts anderes als das Recht des Stärkeren übersetzt in's anorganische Reich! Das Recht des Stärkeren ist ein Naturgesetz." (Ebd.) Dann aber wird mit der Verfügung über das Feuer alles anders: Diese Verfügung wurde als „Magie, Zauberei" wahrgenommen, „der Feuerentzünder [als] Zauberer. Mit Einem Rucke waren dadurch die urgeschichtlichen Sclaven in den Besitz der Herr-

schaft gelangt, denn ihre Kunst war in den Augen ihrer Mitmenschen eine stärkere Macht als die physische Kraft, welche an und für sich gleichen Zauber nicht zu vollbringen vermochte. Diese Feuerschamanen der Urzeit waren also die ersten Götter und Priester zugleich in einer Person. Was ihre Macht, ihr Uebergewicht von jener unberechenbaren Vergangenheit bis auf heutige Tage begründet hat, war, dass sie mehr wussten oder verrichten konnten, als die grosse Menge; ihre Ueberlegenheit ist also eine geistige, ja sie wurden geradezu die Träger des höchsten menschlichen Wissens." (Ebd., 77) Der entscheidende Differenzpunkt zwischen Hellwald und N.s moralgenealogischer Rekapitulation besteht darin, dass für Hellwald die Priesterschaft, seit sie sich des Feuers bemächtigt hat, nicht mehr in der Position der Ohnmacht ist, die ihr GM I 7 unterstellt (vgl. JGB 260, KSA 5, 208–212). Auch Jacob Wackernagel behauptet in seinem N. durch intensive Lektüre wohlvertrauten Vortrag *Ueber den Ursprung des Brahmanismus* apodiktisch: „Zudem kennen alle Stämme von der ersten, geschichtlicher Kenntniss zugänglichen Zeit an mächtige Priesterschaften." (Wackernagel 1877, 31) Und er erklärt das Phänomen in Indien spezifisch: „Es beruht also die Macht der Brahmanen auf dem durch die Inder verschärften indogermanischen Opfergedanken" (ebd., 34).

266, 32–267, 5 *Aus der Ohnmacht wächst bei ihnen der Hass in's Ungeheure und Unheimliche, in's Geistigste und Giftigste. Die ganz grossen Hasser in der Weltgeschichte sind immer Priester gewesen, auch die geistreichsten Hasser: — gegen den Geist der priesterlichen Rache kommt überhaupt aller übrige Geist kaum in Betracht.*] Der den „Priester" und überhaupt religiös Bewegten unterstellte Hass ist ein zentrales, ständig wiederkehrendes Motiv in N.s später Religions- und Christentumskritik, vgl. z. B. NK KSA 6, 181, 31–182, 2; NK KSA 6, 188, 16–18; NK KSA 6, 212, 17–23 u. NK KSA 6, 215, 30–216, 1. In JGB spielt es noch kaum eine Rolle, stattdessen wird gelegentlich auf das christliche Gebot der Feindesliebe angespielt, das ja denen wohl zu tun gebietet, die einen hassen (Lukas 6, 27, vgl. NK KSA 5, 152, 18–20). JGB 263 ruft zwar das Stendhal-Wort in Erinnerung, dass es die Verschiedenheit sei, die Hass erzeuge (vgl. NK KSA 5, 217, 26), wendet es aber nicht auf die Priester an, die auch nach der Exposition von GM I 6 und der von N. konsultierten historischen Literatur eigentlich nicht zum Hass prädisponiert scheinen, da sie ja eben gerade nicht ohnmächtig sind, wie 266, 32 unvermittelt behauptet. Aus dem „eifersüchtig[en]" Entgegentreten von 266, 21 f. – ein Begriff, der zunächst nur die Machtkonkurrenz der beiden dominierenden sozialen Gruppen indiziert, aber doch bereits negativ einfärbt – wird unter der Hand eine irgendwie unüberwindliche, nur durch Hass kompensierbare Unterlegenheit aus Ohnmacht. Diese Ohnmachtssuggestion lebt davon, dass die „Kriegerkaste" offensichtlich die physische Überlegenheit besitzt. Allerdings erscheint nur bedingt plausibel,

dass diese reine physische Überlegenheit in menschlichen Gesellschaften auf Dauer irgendein Machtübergewicht sichert: Die Schlauen übertrumpfen – bei Hominini wie bei anderen Primaten, denen N. in der darwinistischen Literatur seiner Zeit begegnen konnte – die tumben Kraftprotze regelmäßig mit Leichtigkeit und sichern sich die Vorherrschaft.

GM I 7 reproduziert die seit der Reformation verbreitete, in der Aufklärung universalisierte Priester-Kritik und gibt diese Priester-Karikatur als historische Wahrheit aus; manches klingt nach einer in die nicht näher spezifizierte Vergangenheit projizierten, säkularisierten Kulturkampf-Rhetorik, die von preußisch-protestantischer Seite die ohnmächtig-rachsüchtige Heimtücke der (katholisch-ultramontanen) Priester anzuprangern pflegte. Bei Hellwald 1876a–1877a, 1, 258, wird zwar – nicht ohne antisemitischen Zungenschlag – im Blick auf die Assyrer behauptet, „wie gewöhnlich bei den Nationen semitischer Herkunft mischt sich mit der Grausamkeit gegen Feinde der Fanatismus des Religionshasses“, jedoch handelt es sich dabei keineswegs um den Hass eines Standes auf einen anderen innerhalb eines Volkes. Schon bei Espinas 1879, 525 hat N. die folgende Stelle mit doppeltem Randstrich markiert: „Und man kann es als allgemeines Gesetz hinstellen, dass die Klarheit, mit welcher ein sociales Bewusstsein sich setzt, von der Stärke seines Hasses gegen das Fremde direct abhängt.“ Diese allgemeine anthropologische Behauptung erklärt aber noch immer nicht, warum die Priester von ihm so exklusiv heimgesucht worden sein sollen. Aufschlussreicher ist da Jean-Marie Guyaus Werk *L’irréligion de l’avenir*, das N. in der zweiten Jahreshälfte 1887 intensiv studiert hat. Dort wird zunächst einmal festgestellt, dass es „das Gefühl des Hasses, der Rache, der Strafe“ („le sentiment de la haine, de la vengeance, de la punition“) sei, das sich in der Sphäre der Geister zu befriedigen suche (Guyau 1887, 57). Die Vorstellung von der ewigen Verdammnis sei das „Erbe des Hasses“ einer wilden Frühzeitgesellschaft (ebd., 89, von N. mit Randstrich markiert). Eine Passage, die es als „unzerstörbare Barbarei“ und als „theologisches Element“ brandmarkt, wie der in Gott hineinprojizierte, animalische Racheinstinkt in die Liebesmoral eingedrungen sei, quittiert N. am Rande, je nach Lesart, mit „Unsinn“ oder „Unfug“ (ebd., 161. Dazu vom Buchbinder angeschnittene, schwer lesbare Randbemerkung von N.s Hand: „gerade da ist [?] der Rest [?] von Natur“). „Cette note d’indélébile barbarie, qui éclate au milieu des paroles les plus aimantes, ce retour offensif de l’instinct animal de vengeance transporté à Dieu, montre le danger de l’élément théologique introduit dans la morale de l’amour.“ (Ebd., 161, N.s Unterstreichungen. „Dieser Klang unauslöschlicher Barbarei, die inmitten der liebevollsten Worte aufbricht, diese erneute Rückkehr des tierischen Racheinstinktes, die auf Gott übertragen wird, zeigt die Gefahr des theologischen Elements, das in die Moral der Liebe eingeführt wurde.“) Und aus der

neueren Religionsgeschichte bietet Guyau 1887, 166 reiches Anschauungsmaterial für N.s Priesterhass-These: „Derrière Dieu se rangent, à tort ou à raison, comme derrière leur défenseur naturel, les partisans des vieux régimes, des privilèges, des haines héréditaires: il semble que, dans les coeurs dévots, aux élans d'amour mystique pour Dieu correspondent, aujourd'hui comme autrefois, l'anathème et la malédiction à l'égard des hommes." (N.s Unterstreichungen. „Hinter Gott stellen sich, zu Recht oder zu Unrecht, wie hinter ihren natürlichen Verteidiger, die Anhänger alter Regime auf, der Vorrechte, des vererbten Hasses: Es scheint, dass in frommen Herzen die Impulse der mystischen Liebe zu Gott, heute wie in der Vergangenheit, dem Anathema und der Verfluchung gegenüber den Menschen entsprechen.") Das wiederum hängt mit der geheimen Motivation des Asketen zusammen, nämlich sich selbst zu hassen („L'ascète se hait lui-même", ebd., 171. „Der Asket hasst sich selbst"): Der Selbsthass gründe in der Unfähigkeit des Willens, die Sinne zu lenken („La haine de soi vient d'une impuissance de la volonté a diriger les sens". Ebd., 171. Von N. mit Ausrufezeichen am Rand markiert). Von „Priestern" in irgendeinem technischen Sinn spricht Guyau bei alledem nicht; sein Interesse ist es auch keineswegs, Hass zur Haupttriebfeder von Religion oder ihrer Repräsentanten zu erklären. Um solche Generalisierung ist es allein N. zu tun.

267, 5–7 *Die menschliche Geschichte wäre eine gar zu dumme Sache ohne den Geist, der von den Ohnmächtigen her in sie gekommen ist.*] Vgl. NK KSA 6, 121, 1 f. In AC 5 wird hingegen der Starke gerade durch seinen Geist charakterisiert, vgl. NK KSA 6, 171, 27–30.

267, 8–15 *Alles, was auf Erden gegen „die Vornehmen", „die Gewaltigen", „die Herren", „die Machthaber" gethan worden ist, ist nicht der Rede werth im Vergleich mit dem, was die Juden gegen sie gethan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwerthung von deren Werthen, also durch einen Akt der geistigsten Rache Genugthuung zu schaffen wusste.*] Das Motiv kehrt in potenzierender Erweiterung mit den Juden als dem „priesterliche[n] Volk des Ressentiments par excellence" (286, 30) in GM I 16 wieder. Passagen wie diese haben N. den Vorwurf des Antisemitismus eingetragen, der freilich zu übersehen pflegt, dass N. nicht über das moderne Judentum spricht, sondern über das antike, das erst deshalb eine weltgeschichtlich fatale Rolle gespielt hat, weil es das Christentum und damit die universalisierte Umwertung der vornehmen Werte hervorgebracht hat. N.s antisemitisch klingende Überlegungen sind antichristlich motiviert und liegen fernab vom damaligen politisch-rassistischen Antisemitismus, wie ihn etwa der von N. verachtete Schwager Bernhard Förster vertreten hat. Vgl. auch Holub 2016, 177, der N. im Hinblick auf GM I 7 attestiert,

er sei hier sogar „more consistently and unrelentingly anti-Jewish than his anti-Semitic adversaries"; siehe ferner Stephan 2018, 158.

In JGB 195 wurde die Idee, dass mit ‚den' Juden der „Sklaven-Aufstand in der Moral" (KSA 5, 117, 8 f.) einsetze, nachdrücklich herausgestellt und dieses Geschehen als „Umkehrung der Werthe" (KSA 5, 116, 32) charakterisiert. Dort sind allerdings die „Propheten" und nicht die „Priester" die handelnden Personen. Julius Wellhausen weist in seinen Werken, die N. schon ab 1883 studieren wollte – vgl. NL 1883, KSA 10, 15[60], 494, 13 u. NL 1884/85, KSA 11, 29[67], 352, 16 – wiederholt auf die fundamentale Differenz von traditionalistischem Priestertum und revolutionärem Prophetentum im Alten Israel hin: „Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten ; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt. Von da aus scheinen nun die Prärogative Israels hinfällig zu werden" (Wellhausen 1884, 50, N.s Unterstreichungen). Für JGB 195 und damit mittelbar auch für GM I 7 ist allerdings die Darstellung bei Ernest Renan in der *Vie de Jésus* (Renan 1867, 187–189) und hinsichtlich der Sklavenmentalität in *Les Apôtres* (Renan 1866, 295 f.) bestimmend, vgl. Nachweise und Diskussion in NK KSA 5, 116, 29–117, 9. Unter dem Eindruck Wellhausens wird in AC 26 schließlich behauptet werden, auch das Alte Testament sei ein Werk priesterlicher Fälschung (vgl. NK KSA 6, 194, 31–195, 3).

Während 267, 8–15 ‚den' Juden pauschal ein unstillbares Rachebedürfnis unterstellt, ist es nach Renan 1867, 53 erst das mit seinen politischen Ambitionen gescheiterte Judentum in der griechisch-römischen Welt, das ein solches Rachebedürfnis ausbildete: „Israël se reposa sous les Achéménides, et, sous Xerxès (Assuérus), se fit, dit-on, redouter des Iraniens eux-mêmes. Puis l'entrée triomphante et souvent brutale de la civilisation grecque et romaine en Asie le rejeta dans les rêves. Plus que jamais, il invoqua le Messie comme juge et vengeur des peuples. Il lui fallut un renouvellement complet, une révolution prenant la terre à ses racines et l'ébranlant de fond en comble, pour satisfaire l'énorme besoin de vengeance qu'excitaient chez lui le sentiment de sa supériorité et la vue de ses humiliations." („Israel ruhte sich unter den Achemeniden und unter Xerxes (Ahasverus) aus und machte sich sogar den Iraniern furcht-/94/bar. Aber der triumphirende und oft rohe Heranzug der griechischen und römischen Civilisation in Asien warf es wieder in seine Träume zurück. Mehr als jemals schrie es nach dem Messias als dem Richter und Rächer der Völker. Es bedurfte für die Juden jetzt einer vollständigen Erneuerung, einer Revolution, welche den Erdball bei der Wurzel angreift und ihn von oben bis unten durch einander schüttelt, um dem riesenhaften Rachegefühl zu genügen, welches bei ihnen das Bewußtsein ihrer Ueberlegenheit und der Anblick ihrer Er-

niedrigung hervorrief.“ Renan 1864, 93 f.) Dieses enorme Bedürfnis nach Rache in einer bestimmten historischen Konstellation wird in GM I 7 zum Charakteristikum des Judentums und schließlich aller „Priester“ verallgemeinert.

267, 17–22 *Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Werthgleichung (gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt) mit einer furchteinflössenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben*] Diese angebliche Umkehrung der aristokratische Wertungsweisen steht gegen das aristokratische anmutende Selbstverständnis Israels, das auserwählte Volk Gottes zu sein (vgl. z. B. 2. Mose 19, 3–6).

267, 22–29 *„die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Hässlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit, — dagegen ihr, ihr Vornehmen und Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!“*...] Es handelt sich bei dieser ‚den‘ Juden in den Mund gelegten Anklage um kein direktes Zitat, sondern um die wirkungsvolle Zusammenfassung in bibelschwangerem Ton („Mächtige“, „Gewaltige“ und Reiche, gegen die die Gläubigen aufbegehren sollen – siehe Epheser 6, 12 u. Lukas 6, 24 f.) einer Tendenz, die Renan im sogenannten Ebionismus, der Armutsbewegung des vorchristlichen Spätjudentums dingfest machte und im Urchristentum nahtlos fortgesetzt fand. Eine entsprechende Passage hat N. exzerpiert und mehrfach aufgegriffen (Renan 1867, 187–189), die in NK KSA 5, 116, 29–117, 9 wiedergegeben ist. Unmittelbar davor heißt es: „Le mouvement démocratique le plus exalté dont l’humanité ait gardé le souvenir (le seul aussi qui ait réussi, car seul il s’est tenu dans le domaine de l‘idée pure) agitait depuis longtemps la race juive. La pensée que Dieu est le vengeur du pauvre et du faible contre le riche et le puissant se retrouve à chaque page des écrits de l’Ancien Testament. L’histoire d’Israël est de toutes les histoires celle où l’esprit populaire a le plus constamment dominé.“ (Renan 1867, 187. „Die exaltirteste demokratische Bewegung, von der die Menschheit weiß (die einzige auch, welche bisher gelungen ist, denn sie hat sich auf dem Gebiete des reinen Gedankens gehalten) schüttelte schon seit lange die jüdische Rasse. Der Gedanke, daß Gott der Rächer des Armen und Schwachen gegen den Reichen und Mächtigen ist, findet sich auf jeder Seite des Alten Testaments. Die Geschichte Israels ist von allen Geschichten diejenige, bei welcher der Volksgeist am beständigsten vorherrschend war.“ Renan 1864, 202.) Genau diese Verallgemeinerung, dass nämlich ‚das‘ Judentum immer von einem solchen demokratisch-egalitären Affekt gegen die Mächtigen beseelt gewesen sei,

ist eine wesentliche These von GM I 7, die allerdings bezeichnenderweise noch die Priester als eigentliche Strippenzieher dieses Affekts bemüht, die bei Renan hier völlig fehlen. Damit kann N.s Sprecherinstanz den partikularen Fall des Judentums und seiner realpolitischen Ohnmacht zum welthistorisch exemplarischen, generalisierbaren Fall aufwerten.

267, 29 f. *Man weiss, w e r die Erbschaft dieser jüdischen Umwerthung gemacht hat*...] Nämlich das Christentum.

267, 30–268, 5 *Ich erinnere in Betreff der ungeheuren und über alle Maassen verhängnissvollen Initiative, welche die Juden mit dieser grundsätzlichsten aller Kriegserklärungen gegeben haben, an den Satz, auf den ich bei einer anderen Gelegenheit gekommen bin („Jenseits von Gut und Böse" p. 118) — dass nämlich mit den Juden d e r S k l a v e n a u f s t a n d in d e r M o r a l beginnt: jener Aufstand, welcher eine zweitausendjährige Geschichte hinter sich hat und der uns heute nur deshalb aus den Augen gerückt ist, weil er — siegreich gewesen ist*...] Der fragliche Satz aus JGB 195 steht freilich erst oben auf der Seite 119 der Erstausgabe und erklärt, worin „die Bedeutung des jüdischen Volks" liege: „mit ihm beginnt der S k l a v e n - A u f s t a n d in d e r M o r a l" (Nietzsche 1886a, 119 = KSA 5, 117, 7–9). Zu diesem Motiv, das N. auch in einer Werkskizze NL 1887, KSA 12, 8[4], 334, 11–335, 10 erörtert, vgl. ausführlich NK KSA 5, 67, 22–26 u. NK KSA 5, 116, 29–117, 9 (ferner Frey 2013, 228 f. u. Hatab 2011, 195–202; zur Frage, wie der Sklavenaufstand „aus den Augen gerückt ist" Grave 2006). White 1994, 63–65 argumentiert unter Hinweis auf die Kritik des Ursprungsdenkens, in GM gehe es nicht darum, einen Zustand wiederherzustellen, der vor der sklavenmoralischen Umwertung gelegen habe. Das Werk sei kein Lamento über einen verlorenen historischen Ursprungszustand, sondern der Versuch, für die Zukunft lebensbejahende, weltzugewandte, nicht-sklavische Wertungsweisen (auch performativ durch eine aggressive, herausfordernde Schreibweise) zu provozieren.

Bemerkenswert ist, dass ein gegenwärtiger, sich weltlich gebender Historiker wie Heinrich August Winkler in seiner ausladenden *Geschichte des Westen* N.s Narrativ der christlichen Moraldominanz bis in jüngste Zeit hinein fortschreibt, wenn er über das angeblich vom „Westen" verfolgte, „normative Projekt" spricht, „Werte" zu realisieren, die vom Christentum initiiert worden seien (Winkler 2015, 12, zur Kritik Sommer 2016h, 118–120). Wie N. suggeriert Winkler, Demokratie, Gleichheit, Menschenrechte seien eine logische Konsequenz des Christentums, aber er positiviert diesen bei N. unter negativen Vorzeichen stehenden, mit dem Schmähwort des „Sklavenaufstands" belegten, die historische Vielgestaltigkeit sehr stark homogenisierenden (oder zurechtfälschenden) Befund.

8.

Während GM I 7 zu Beginn von den fiktiven Lesern in dritter Person als „man" spricht (266, 17), adressiert GM I 8 die geihrzten statt gesiezten Leser direkt und unterstellt ihnen, „keine Augen" (268, 7) für das offenkundig Zu-Tage-Liegende zu haben, nämlich für den am Ende von GM I 7 namhaft gemachten Umstand, dass der vor 2000 Jahren erfolgte Sklavenaufstand in der Moral erfolgreich und bis heute „siegreich gewesen ist" (268, 5). Dieses Übersehen-Können des Offenkundigen erklärt GM I 8 damit, dass es dem Judentum gelungen sei, zu verschleiern, dass das Christentum ganz das Produkt seines Hasses ist. Jesus von Nazareth wird in Übereinstimmung sowohl mit der christlichen Überlieferung als auch mit Autoren wie Renan zwar als „das leibhafte Evangelium der Liebe" (268, 28) verstanden; diese Liebe ist aber nicht der Gegensatz, sondern die eigentliche Konsequenz des „jüdischen Hasses" (268, 29) – und zwar nicht im Sinne einer dialektischen Überwindung, sondern als Mittel, die nichtjüdische Welt zu den „j ü d i s c h e n Werthen" (268, 32) zu verführen: Mit offenkundigem Hass wäre die nichtjüdische Welt nicht zu überzeugen und zu überwinden gewesen, mit Liebe hingegen schon. Gerade der Umstand, dass die Juden Jesus scheinbar als Hassobjekt der Hinrichtung ausgeliefert haben, erscheint – wenigstens in einer rhetorischen oder „hypothetischen Frage" (Stegmaier 1994, 115) – als überaus kluges Mittel der Selbstermächtigung: Habe „Israel" nicht „selber das eigentliche Werkzeug seiner Rache vor aller Welt wie etwas Todfeindliches verleugnen und an's Kreuz schlagen" müssen, „damit ‚alle Welt', nämlich alle Gegner Israel's unbedenklich gerade an diesem Köder anbeissen konnten" (269, 7–10)? Der Kreuzestod Jesu wäre dann nicht wie in der christlich-kirchlichen Lehre der Preis in der Heilsökonomie Gottes – nämlich durch den Sühnetod seines Todes die Menschheit zu erlösen –, sondern der Preis in der Machtökonomie der Juden, die militärisch-politisch auf keinen grünen Zweig haben kommen können, also quasi das Produkt einer jüdischen Verschwörung, womit N. durchaus eine antisemitische Muster-Erwartung bedient. Jedenfalls habe – so schließt GM I 8 ohne letzte Antworten auf die rhetorischen Fragen – das Judentum mit seiner „Umwerthung aller Werthe" (269, 19 f.) triumphiert – und zwar „über alle v o r n e h m e r e n Ideale" (269, 20 f.). In der „Psychologie des Erlösers" in AC 28 bis 36 (KSA 6, 198–208) wird N. im darauffolgenden Jahr Jesus aus der jüdisch-christlichen Unheilsgeschichte herauspräparieren und gegen seine kirchliche Deutung in Schutz nehmen. In AC 42 wird dann Paulus mit seiner Christus-Interpretation zum Fortsetzer und moralgeschichtlich verheerenden Überbieter des Judentums, während er in der Skizze der Moralgeschichte von Juden- und Christentum in GM I nur kurz in Abschnitt 16 (287, 8) gestreift wird.

268, 12 f. *des tiefsten und sublimsten, nämlich Ideale schaffenden, Werthe umschaffenden Hasses*] Wallace 2006 fragt kritisch, weshalb diejenigen, die keine Macht hatten, hoffen sollten, die Erschaffung neuer Werte werde die Machtsituation umkehren (dazu auch Pfeuffer 2008b, 394).

268, 27–269, 1 *Dieser Jesus von Nazareth, als das leibhafte Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende „Erlöser“ — war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werthen und Neuerungen des Ideals?*] Vgl. NK KSA 5, 225, 1–16. Dass Jesu Wesen und Wirken von Liebe bestimmt gewesen sei, ist nicht nur christliche Lehrmeinung, sondern auch die Auffassung von kirchenkritischen Religionswissenschaftlern wie Ernest Renan, der Jesu geradezu Liebestrunkenheit zuschreibt (Renan 1867, 257). Guyau 1887, 101 f. beschreibt in einer von N. in AC 23 benutzten Passage (vgl. den ausführlichen Quellenauszug in NK KSA 6, 190, 28–34), welches Verführungspotential das Bild vom liebevollen und liebreizenden Jesus entwickelt hat, während er einige Seiten vorher zu bedenken gibt, dass sogar Jesu Religion der Liebe mit ihren Vorstellungen von Gericht und Vergeltung die „Erbschaft des Hasses“ als „Atavismus“ in sich trage („Une sorte d’atavisme attache, à la religion même de l’*amour* ce perpétuel *héritage* de *haine*, ces moeurs d’une société sauvage monstrueusement érigées en institution éternelle et divine.“ Guyau 1887, 89. Von N. mit Randstrich und Ausrufezeichen markiert. „Ein gewisser Atavismus verbindet mit der Religion der *Liebe* dieses ewige *Erbe* des *Hasses*, diese Sitten einer grausamen Gesellschaft, die monströs als ewige und göttliche Institution errichtet wurden.“). In GM I 8 gilt der Hass und die Gott vorbehaltene Rache (vgl. Guyau 1887, 88) nicht länger bloß als atavistische Schlacke in Jesu Liebesevangelium, sondern als dessen geheime Triebfeder: Diese Liebe ist nichts Ursprüngliches, sondern etwas von negativen Affekten Bedingtes. Sie erscheint nicht als Selbstzweck und höchste Stufe der Sittlichkeit, sondern als Mittel der sklavenmoralischen Ermächtigung – als Mittel, die „jüdischen Werthe“ universell zu verbreiten. Und diese Werte sind die der bis dahin Unterlegenen, Schlechtweggekommenen, Schlechten.

268, 26 f. *Alles, was Tiefe hatte und böse war*] Vgl. NK 266, 5–15.

269, 4 f. *die geheime schwarze Kunst einer wahrhaft grossen Politik der Rache*] Als „schwarze Kunst“ wurde – bevor die Schwarzkunst oder Buchdruckerei das Begriffsfeld besetzte – die Zauberei oder Magie bezeichnet (vgl. z. B. Meyer 1885–1892, 14, 694). Die Applikation des Schlagwortes von der „großen Politik“ auf das Vorgehen der lauthals verabscheuten Gegenseite belegt, dass N. dieses Schlagwort – dessen sich etwa auch Bismarck bedient hatte (vgl. NK

KSA 5, NK 181, 15 u. NK KSA 5, 200, 8–11) – keineswegs exklusiv für seine eigenen Anstrengungen in Anspruch nimmt (vgl. z. B. NK KSA 5, 140, 11–13), sondern sie allen zu attestieren bereit ist, die statt auf kurzfristige machtpolitische Ziele auf langfristige Änderungen im menschlichen Moralhaushalt abzielen. Im Falle des sklavenmoralischen Judentums ist es angeblich, wie das Genitivattribut deutlich macht, eine sehr spezifische, eben von Rachedurst beseelte, große Politik. Vgl. Knoll 2018 zum Zusammenhang von N.s Haltung gegenüber dem Judentum und der Idee einer „großen Politik".

269, 9 *„alle Welt"*] Die Anführungszeichen dieser sonst bei N. sehr gängigen Wendung legen eine konkrete Anspielung nahe, nämlich auf den Gebrauch in Luthers Bibelübersetzung, z. B. von Markus 16, 15: „Und [Jesus] er sprach zu ihnen: Gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium aller Kreatur." (Die Bibel: Neues Testament 1818, 65) Gemeint ist in GM I 8 sowie im Missionsbefehl die heidnische Welt im Gegensatz zum Judentum, eben „alle Gegner Israel's" (269, 9).

269, 13–18 *Etwas, das an verlockender, berauschender, betäubender, verderbender Kraft jenem Symbol des „heiligen Kreuzes" gleichkäme, jener schauerlichen Paradoxie eines „Gottes am Kreuze", jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten äussersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes zum Heile des Menschen?...*] Die in Anführungszeichen gesetzte Formel vom „Gott am Kreuze" ist weder biblisch – auch wenn Paulus vom „Aergerniß des Kreuzes" spricht (Galater 5, 11. Die Bibel: Neues Testament 1818, 228) –, noch in der theologischen Literatur (mit Ausnahme mancher Kirchenlieder) geläufig. Bei N. wird sie von 1884 an mehrfach in den Werken (vgl. z. B. NK KSA 6, 232, 15–20) und im Nachlass benutzt. Er scheint sie aus Wagners „Regenerationsschrift" *Religion und Kunst* (Wagner 1907, 10, 215 f.) sowie aus Hans von Wolzogens darauf aufbauendem Traktat *Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen* (Wolzogen 1883b, 115 u. 119) entliehen zu haben. Wolzogen stellte die bei Wagner nicht zentrale Wendung vom „Gott am Kreuz" ins Zentrum seiner eigenen kunstchristlichen Missionierungsversuche, um sie damit als Mittel zur emotionalen Indoktrination in ähnlicher Weise zu benutzen, wie N. es in der Antike beobachtet zu haben glaubte. Wolzogen affirmierte die Göttlichkeit des Leidens, während diese Vergöttlichung in GM I 8 als Ausdruck der Perversion erscheint – nämlich als Perversion jenes vom Christentum in die Welt gebrachten Kultes der Grausamkeit, die sich wesentlich in Selbstpeinigung äußert. Vgl. ausführlich mit genauen Quellennachweisen NK KSA 5, 67, 3–7; zum Kontext antiker Mysterienreligiosität ferner Santini 2011, 94.

269, 18 f. *sub hoc signo*] Lateinisch: „unter diesem Zeichen". Gemeint ist das Zeichen des Kreuzes. Nach Laktanz: *De mortibus persecutorum* 44, 5 (vgl. Eusebius: *Vita Constantini* I 28: „ἐν τούτῳ νίκα") soll Kaiser Konstantin I. im Jahr

312 vor der entscheidenden Schlacht an der Milvischen Brücke gegen Maxentius eine himmlische Vision des Kreuzes (oder des Christogramms) mit der Prophezeiung *in hoc signo vinces* („in diesem Zeichen wirst du siegen“) erschienen sein. Auf die sprichwörtlich gewordene Formel spielt N. auch in M 96 und in AC 51 an, vgl. NK KSA 3, 87, 7 und NK KSA 6, 232, 15–20, ferner Hödl 2009, 530.

9.

Hat GM I 8 die fingierten Leser angesprochen, kommt in GM I 9 in direkter Rede und mit Anführungszeichen ein solcher Leser selbst zu Wort, der als „Freigeist[.]“ (270, 19 – nicht „freier Geist“!) und als „Demokrat[.]“ (270, 21) ausgewiesen wird, also ersichtlich nicht die Präferenzen des in der Ersten Abhandlung sprechenden „Ich“ teilt. Zum einen gebe es, so dieser „Freigeist“, gar keinen Grund, sich über die allgemeine Nivellierung, den Sieg der Pöbelmoral aufzuregen, vielmehr solle man sich ins Unvermeidliche schicken. Immerhin benutzt auch der „Freigeist“ dafür Metaphern der „Vergiftung“ (270, 3 f.), der „Blutvergiftung“ in einem an die zeitgenössischen rassenbiologischen Ideen anknüpfenden Sinn (269, 30 f.), gibt aber am Ende seines Monologs mit Blick auf die Kirche zu bedenken, dass „wir“ „das Gift“ liebten (270, 18). Zudem sei die Kirche, die doch eigentlich der Schrittmacher dieser Verpöbelung gewesen sei, mittlerweile eine Art altertümlicher, die Entwicklung eher aufhaltender Fremdkörper, die nicht mehr zu verführen verstünde. Nach diesem „Epilog eines ‚Freigeistes‘“ zur „Rede“ (270, 19) des sprechenden „Ich“ ergreift dieses selbst wieder das Wort, jedoch nur, um zu sagen, dass der „Freigeist“ ihm „bis dahin zugehört“ und es nicht ausgehalten habe, es „schweigen zu hören. Für mich nämlich giebt es an dieser Stelle viel zu schweigen.“ (270, 21–23) Aber genau dies tut das „Ich“ nicht; es redet, indem es über das Schweigen redet – und lässt andere, einen imaginierten „Freigeist“ – den Marc Sautet in Nietzsche 1990, 253 f. mit Jean-Marie Guyau als Verfasser von *L’irréligion de l’avenir* glaubt identifizieren zu können – an seiner Statt reden.

270, 2 f. *Alles verjüdelt oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!)*] „Verjüdelt“ ist ein Begriff aus dem antisemitischen Vokabular der Zeit (vgl. z. B. Bauer 1863, 8, 25 u. 49; Dühring 1881, 9, 82 u. 85 f.; ausführlich dazu Gemes 2019), den N. an den beiden Stellen, wo er ihn in einem Werk braucht – neben GM I 9 noch FW 135, KSA 3, 486, 13 – umprägt, indem er es dazu benutzt, das Christentum zu diskreditieren, vgl. Schank 2000, 76. Freilich funktioniert diese Umprägung nur, weil der Ausdruck auch im antichristlichen Kontext von der zeitgenössischen, negativen Konnotation zehrt.

270, 9 *Quaeritur.*] Lateinisch: „Es wird gefragt“; „die Frage stellt sich.“

270, 17 f. *Wer von uns würde wohl Freigeist sein, wenn es nicht die Kirche gäbe? Die Kirche widersteht uns, nicht ihr Gift…*] Zum Begriff des Freigeistes, den N. mitunter scharf vom „freien Geist“ unterscheidet, um letzteren für sich und die Zukunft in Anspruch zu nehmen, ersteren – wie die „Freidenker“ – hingegen unter den Verdacht zu stellen, die Vergangenheit, nämlich die Verfallenheit an demokratisch-pöbelhafte Moralpräferenzen zu repräsentieren, siehe z. B. NK 5/1, S. 307–310 (ferner oben NK 265, 8–14). In JGB 105, KSA 5, 92, 2–6 wird allerdings der „freie Geist“ (und nicht der dort gar nicht auftauchende „Freigeist“) in Verdacht der „Unfreiheit“ gebracht, und zwar im Blick auf seinen „tiefe[n] Unverstand gegen die Kirche“. Der „Freigeist“ in GM I 10 fragt, ob die einst für die Verpöbelung verantwortliche Kirche mittlerweile nicht zu deren Hemmschuh geworden sei (270, 9–11), wohl weil sie gerade in katholischer Gestalt eine starr hierarchische Institution ist, die sich vehement gegen die Moderne und ihre Demokratisierungsbestrebungen wendet. (Beim Verständnis der Kirche als Modernisierungshemmnis handelt es sich um eine ironische Variante der biblischen Gedankenfigur vom Katechon, vom Aufhalter des Antichrist und des Weltendes nach 2. Thessalonicher 2, 6 f.) Es sind Geschmacksvorbehalte, die der „Freigeist“ gegenüber der Kirche ins Treffen führt, die zu grob und plebejisch sei und eben jene Verführungskraft nicht mehr besitze, die GM I 8 dem frühen Christentum zuschreibt: Sie „entfremdet“ (270, 15) nur noch: „Die Kirche widersteht uns, nicht ihr Gift… Von der Kirche abgesehn lieben auch wir das Gift…“ (270, 17 f.) Dem Gift, das die „Intoxikation“ (269, 32) der Menschheit herbeigeführt hat, nämlich „die Moral des gemeinen Mannes“ (269, 28 f.), sind die „Freigeister“ bereits bereitwillig verfallen – sie sind ja „Demokraten“ (270, 21), wie das gleich das Wort wieder ergreifende „Ich“ herausstellt.

In Raoul Frarys *Handbuch des Demagogen* hat N. eine Passage markiert, wonach „die Freigeisterei […] wohl ihre Fanatiker“ habe, „deren Fanatismus jedoch sehr viel eher auf ein ihnen innewohnendes Gefühl von Groll, als auf ihre religiöse Ueberzeugung zurückzuführen“ sei: „Die Abneigung, welche viele Franzosen gegen den Glauben ihrer Väter empfinden, ist eine mächtige Leidenschaft“ (Frary 1884, 181, N.s Anstreichungen, mit Randstrichen markiert). Dabei sind es wesentlich Geschmackspräfererenzen und Ranküne gegen das Hergebrachte, weniger der vermeintliche Anteil der Kirche an der allgemeinen Verpöbelung und Demokratisierung, die die Freigeister gegen sie aufbringen.

10.

Der Abschnitt GM I 10 hat Berühmtheit erlangt, weil in ihm der Zusammenhang von Sklavenmoral und „Ressentiment“ exponiert wird – einem Begriff, den die

Interpreten für einen Schlüssel in N.s Moralanalyse zu halten pflegen, obwohl er in N.s Werken erst hier auftaucht und definitorisch unterbestimmt bleibt (was vermutlich den Ehrgeiz der Interpreten besonders herausfordert). Die Eingangsthese besagt, dass am Anfang des „Sklavenaufstands in der Moral" (270, 25) ein „Ressentiment" der sozial Zurückgesetzten stehe, denen die Macht zu unmittelbarer Reaktion auf Beeinträchtigungen von außen fehlt – die Antagonisten sind eben stärker. Diese Machtlosigkeit bringt das Ressentiment als dauerhafteren Gemütszustand hervor; auch bei den Vornehmen sei zwar, wird später gesagt (273, 12–15), Ressentiment möglich, aber es ist flüchtig, weil es sich sofort abreagiert. Bei den Zurückgesetzten stabilisiert sich das Ressentiment als Habitus, weil die erwünschte Rache nicht ausgeübt, sondern nur imaginiert werden kann, und produziert als solches Werte – Werte der Reaktivität. „[V]ornehme Moral" (270, 29) gründet der Exposition zufolge in Affirmation, während „Sklaven-Moral" (270, 31) in der Verneinung der und des Anderen, zumal der Selbstbejaher seinen Modus findet (vgl. auch MA I 45 und oben NK 251, 8–11 sowie JGB 260 und NK 5/1, S. 745–755). Gerade „d i e s Nein ist ihre schöpferische That". Schöpferisch ist diese Moral in der Hervorbringung von Werten der Fremdverneinung, die durch äußeren Anstoss entstehen, denn diese Moral bedürfe „äusserer Reize, um überhaupt zu agiren" (271, 6). So ist sie rein reaktiv, während die vornehme Moral mit spontaner Aktion und Selbstbejahung assoziiert wird. Im Folgenden wird mit beträchtlichem philologischem Aufwand – hauptsächlich in Anlehnung an Leopold Schmidts *Die Ethik der alten Griechen* (vgl. Brusotti 1992b, 127–135 sowie N.s erstes Schmidt-Exzerpt NL 1883, KSA 10, 7[22], 245–248) – versucht, die These etymologisch zu plausibilisieren, dass die vornehmen Griechen dem niedrigen Volk mit bedauernder Verachtung und viel Desinteresse gegenübergestanden hätten, also keineswegs so, dass sie sich in Abgrenzung von ihm oder gar im Hass hätten selbst profilieren müssen. In der Abgrenzung von den Vornehmen finden die Ressentiment-Menschen ihren Lebenssinn; sie kultivieren zudem – als Mittel zur Macht – die Klugheit, die den Vornehmen zweitrangig und vernachlässigenswert erschienen war. Diese Vornehmen wiederum seien (wohl aus einer Kombination von Ehrfurcht, Selbstbezüglichkeit und Vergesslichkeit heraus) sogar imstande, ihre Feinde zu lieben – eine Tugend, die ja eigentlich das sklavenmoralische Christentum für sich gepachtet zu haben glaubt, während der Ressentiment-Mensch tatsächlich, so schließt GM I 10, den Feind als „bösen Feind" (274, 2) im Wortsinn verteufelt.

270, 25–271, 1 *Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das R e s s e n t i m e n t selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus*

einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb", zu einem „Anders", zu einem „Nicht-selbst": und d i e s Nein ist ihre schöpferische That.] Der in der Moralkritik von N.s Spätwerk zentral werdende Begriff des Ressentiments (vgl. NK KSA 6, 70, 21) taucht hier zum ersten Mal in einem Werk N.s auf. N. hat ihn bereits im Nachlass von 1875 aus Eugen Dührings *Werth des Lebens* aufgenommen: „Das Rechtsgefühl ist ein Ressentiment, gehört mit der Rache zusammen: auch die Vorstellung einer j e n s e i t i g e n G e r e c h t i g k e i t geht auf das R a c h egefühl zurück." (NL 1875, KSA 8, 9[1], 176, 17–19) Die Passage, auf die sich N. hier bezieht, lautet: „Ein einzelner Fall dieses Gebiets ist die Vergeltungsidee, d. h. die Vorstellung von einer jenseitigen Gerechtigkeit. Die Conception des Rechts und mit ihr alle besondern Rechtsbegriffe haben ihren letzten Grund in dem Vergeltungstriebe, der in seiner höhern Steigerung Rache heisst. Das Rechtsgefühl ist wesentlich ein Ressentiment, eine reactive Empfindung, d. h. es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung." (Dühring 1865, 219, N.s Unterstreichungen) Dühring, der das Wort „Ressentiment" im *Werth des Lebens* nur sparsam verwendet, würdigt es keiner Definition. Es bezeichnet bei ihm im Wortsinn ein Wieder-Gefühl – ein Gefühl, das als Reaktion auf eine Beeinträchtigung auftritt: Dass „dem Menschen eine Verletzung widerfahre, zeigt ihm ursprünglich nur das Ressentiment an" (ebd., 222, N.s Unterstreichung, vgl. auch ebd., 232). Zudem stellt Dühring wiederholt heraus, „dass das Rachegefühl das Fundament sei, auf welchem der ganze Bau aller unserer Rechtsbegriffe ruht" (ebd., 222, N.s Unterstreichung) – eine Vorstellung, die N.s heftigen Widerspruch provoziert, weil sie Gerechtigkeit auf Reaktivität einschränkt. Auf die ursprünglich Dühringsche Inspiration von N.s Rückgriff auf den Ressentimentbegriff hat die Forschung wiederholt aufmerksam gemacht und ausgiebig die Differenzen zwischen Dührings und N.s späterem Wortgebrauch diskutiert (vgl. Small 2001, 171–180; Brusotti 2001, 121 f.; Venturelli 2003, 203–237; Stellino 2008, 248–250; Paschoal 2011 u. Hödl 2014, 275 f.). Merkwürdig ist allerdings, dass N. den Ausdruck nach der Dühring-Lektüre acht Jahre lang überhaupt nicht mehr verwendet, und er zunächst nur im Brief an Köselitz vom 26. 08. 1883 auftaucht, in dem N. von seinen eigenen Empfindungen berichtet – er sei ein Jahr lang zu Gefühlen gedrängt worden, über die er glaubte erhaben zu sein, nämlich „Rachegefühle und ‚ressentiment's'" (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 457, S. 435, Z. 14 f., vgl. dazu Lupo 2015). „Ressentiment" ist im zeitgenössischen deutschen Sprachgebrauch schon vor Dühring so geläufig, dass es auch in dem von N. benutzten *Handbuch der Fremdwörter in der deutschen Schrift- und Umgangsprache* von Friedrich Erdmann Petri aus dem Jahr 1861 verzeichnet ist, dort – ebenfalls schon als Neutrum und nicht wie im Französischen als Maskulinum! – übersetzt als „die Nachempfindung, Empfindlich-

keit, Rachsucht“ (Petri 1861, 678). Zudem wird das passende Verb „**ressentiren**“ angeführt: „nachempfinden, überbemerken, ahnden“ (ebd.). Ein direkter Dühring-Bezug muss also keineswegs bei jeder Evokation des Ressentiments mitgedacht sein – auch nicht bei der Wiederaufnahme des Wortes in N.s Spätwerken.

Zum ersten Mal in einem emphatischen Sinn benutzt N. den Ausdruck dann in NL 1885/86, KGW IX 5, W I 8, 62, 14–16 (zitiert unten in NK 273, 21–24); in NL 1887, KSA 12, 8[4], 334, 11–16 wird der Gedanke von GM I 10 direkt entfaltet: „Sklavenaufstand in der Moral: das Ressentiment schöpferisch. Die Zerdrückten, Niedergetretenen, denen die eigentliche Reaktion versagt ist. / Folglich: ein negativer Werth zuerst (umgekehrt als bei der vornehmen Moral, die aus dem Gefühl eines triumphirenden Ja-sagens zu sich selbst entspringt).“ Orsucci 2001a, 58–65 und 2001b, 200–202 schlägt als Quelle für GM I 10 die französische Dostojewskij-Nachdichtung *L’esprit souterrain* vor, die N. mit Begeisterung gelesen hat. Dort wird ebenfalls den aktiven Menschen – „hommes d’action“ (Dostoïevsky [1886b], 160 u. 162 f.) – der im verborgenen Kellerloch lebende, von unterdrücktem Rachedurst und innerer Lähmung gleichermaßen Gepeinigte gegenübergestellt, dessen Seele vergiftet ist: „Supposons par exemple qu’il soit offensé (il l’est presque toujours) il veut se venger. Il est peut-être plus capable de ressentiment que l’*homme de la nature et de la vérité*. Ce vif désir de tirer vengeance de l’offenseur et de lui causer le tort même qu’il a causé à l’offensé, est plus vif peut-être chez notre rat que chez l’*homme de la nature et de la vérité*. Car l’*homme de la nature et de la vérité*, par sa sottise naturelle, considère la vengeance comme une chose juste, et le rat, à cause de sa conscience intense, nie cette justice.“ (Ebd., 168. „Betrachten wir nur diese Maus in Aktion. Nehmen wir zum Beispiel an, daß sie auch beleidigt ist (und sie ist fast immer beleidigt) und sich gleichfalls rächen will. Bosheit kann sich in ihr noch mehr ansammeln als in dem *Menschen der Natur und der Wahrheit*. Der gemeine niedrige Wunsch, dem Beleidiger mit derselben Münze heimzuzah-/16/len, macht sich in ihr noch widerlicher bemerkbar als in dem *Menschen der Natur und der Wahrheit*, denn dieser *Mensch der Natur und der Wahrheit* hält bei seiner angeborenen Dummheit die Rache ganz einfach für Gerechtigkeit; die Maus aber muß infolge ihres gesteigerten Bewußtseins eine solche Gerechtigkeit verneinen.“ Modifizierte Übersetzung nach Dostojewskij 2003, 15 f.) Der zurückgesetzte und beleidigte, rattenartige Mensch kann sich zum Ausagieren seiner negativen Affekte nicht durchringen; er ist zu schwach: „Là, dans son souterrain infect et sale, notre rat offensé et raillé se cache aussitôt dans sa méchanceté froide, empoisonnée, éternelle.“ (Ebd., 169. „Dort, in ihrem scheußlichen stinkenden Kellerloch, versinkt unsere beleidigte, geprügelte und verhöhnte Maus unverzüglich in kalte, giftige und vor allen Dingen ewig andauernde Bosheit.“ Dostojewskij 2003, 16).

Der Beginn von GM I 10 hat zu vielen kontroversen Interpretationsanstrengungen Anlass gegeben. Poellner 2011, 138 hält es für unplausibel, dass, wie N. behaupte, einige moralische Werte erst durch Ressentiment geschaffen worden seien, vielmehr sei Ressentiment ein bloß sekundäres, parasitäres Phänomen. GM I 10 beschreibe N. Ressentiment als negativen Affekt, den das davon betroffene Individuum nicht als solchen zugebe, sondern vielmehr als moralische Rechtschaffenheit interpretiere (Poellner 2009, 166), während N. selbst diesen Zustand des Ressentiments als höchst unattraktiv charakterisiere (ebd., 168) und ihn für eine Reihe disparater moralischer Phänomene verantwortlich mache (Poellner 2011, 122). Solomon 1994, 104 meint demgegenüber, N. hege „mixed feelings about resentment", weil er ja zu Beginn von GM I 10 gerade seine schöpferische Potenz betone und es ja namentlich mit „Klugheit" (siehe 273, 1–4) gepaart sei. Auch wendet sich Solomon mit Dühring gegen N.s angebliche Weigerung, anzuerkennen, dass Ressentiment ein wesentlicher Bestandteil unseres Gerechtigkeitsempfindens sei: Nur wenn wir in der Lage seien, Unterdrückung und Ungerechtigkeit auch zu empfinden, d. h. uns ihrer zu erinnern, sie zu ‚ressentieren', könnten wir überhaupt eine mächtige Quelle von menschlicher Energie und Vitalität erschließen; entsprechend sei N.s einseitige Verurteilung des Ressentiment nicht statthaft (Solomon 1994, 112, vgl. Sommer 2017e. Elgat 2017 versucht demgegenüber, die verschiedenen Ressentimentbegriffe bei N. aufzufächern). Chaudhri 2016 fragt im Anschluss an und in Abgrenzung von Prinz 2016, wie denn das Ressentiment überhaupt auf lange Sicht überlebensfähig habe bleiben können und stellt ungelöste Probleme in GM beim Zusammenspiel von Historie und Psychologie fest. Bittner 1994, 128–130 betont mit GM I 10 die notwendige Reaktivität des Ressentiments, sein Angewiesen-Sein auf ein Außen, ein Zweites, an dem man sich abarbeiten, gegen das man arbeiten kann, stellt aber zugleich fest, dass das Imaginäre der Rache der Ressentimentgepeinigten nicht wirkliche Rache sei: „they cannot actually compensate themselves with a revenge they themselves consider imaginary [...]. Finally, slaves capable of fabricating the whole compensation story and getting the world to believe it, without thereby achieving any compensation for themselves, would be remarkably free spirits — contrary to the hypothesis." (Ebd., 133) Daraus folgert Bittner, dass es weder einen Sklavenaufstand gegeben habe, noch dass das Ressentiment schöpferisch habe werden können, hält aber mit N. daran fest, dass metaphysische und moralische Begriffe für den Niedergang der Menschheit, ihre „madness" verantwortlich seien, während er sich gegen N.s angebliche Hoffnungen auf eine Erlösung der Menschheit durch große, ressentimentfreie Individuen verwahrt (ebd., 134–136).

Demgegenüber macht Bolz 2011/2012, 8 den Vorschlag, Nietzsches Ressentiment-Analyse in wissenschaftskritischer Absicht zu aktualisieren, indem er –

vermutlich eine Inspiration des amerikanischen Publizisten Mike Adams aufgreifend – „Resentment Studies“ als typenbildend für gegenwärtige Geistes- und Sozialwissenschaften ausweist: „Damit ist leider nicht gemeint, dass das Ressentiment erforscht würde, sondern umgekehrt, dass das Ressentiment die Forschungen antreibt. Das Spektrum reicht von den Black Studies in den USA bis zum Radikalfeminismus und Antikolonialismus. Dabei dient die politische Korrektheit als der große Katechismus. Aller Hass ist auf die Besserverdienenden ohne Migrationshintergrund konzentriert.“ Aus dem Anfang von GM I 10 bezieht Jampolsky 2014 sein methodisches Rüstzeug, um die seines Erachtens von Ressentiment und „Sklaven-Moral“ bestimmten Tiefenschichten der gegenwärtigen russischen Gesellschaft zu ergründen. Zur Fruchtbarkeit der Ressentimentdiagnose in der heutigen Politik siehe auch Breithaupt 2017, der Empathie und Ressentiment einander annähert; zum Begriff des Ressentiments im Abgleich mit gegenwärtigen Theorien, Normativität zu begründen, vgl. Risse 2003b.

271, 4–7 *die Sklaven-Moral bedarf, um zu entstehn, immer zuerst einer Gegen- und Aussenwelt, sie bedarf, physiologisch gesprochen, äusserer Reize, um überhaupt zu agiren, — ihre Aktion ist von Grund aus Reaktion.*] Der Frage, inwiefern für Leben äußere Reize konstitutiv sind, widmen sich von N. gelesene naturwissenschaftliche Autoren (vgl. zum Begriff der Auslösung NK 264, 21–27). Deren Überlegungen flossen in kulturdiagnostische Erörterungen N.s ein, etwa in JGB 200 bei der Schilderung, wie auf manche Starken „Gegensatz und Krieg [...] wie ein Lebensreiz und -Kitzel m e h r“ (KSA 5, 121, 5–7) wirken. Hier wird der N. aus Wilhelm Roux’ *Der Kampf der Theile im Organismus* geläufige Gedanke transponiert, wonach die „Lebenskraft“ von Zellen durch „die Zufuhr von verschiedenen oder blos einem besonderen Reiz erhöht“ werde, wobei größere Reizaufnahmefähigkeit größere Vitalität indiziere (Roux 1881, 80 f.). In diesem Schema bemisst sich Stärke also daran, Reize aufnehmen und verarbeiten zu können. Unter dem Eindruck konkurrierender Lektüren verkehrt sich in N.s Spätwerk diese Sichtweise ins Gegenteil: Nun gilt mit Charles Féré das Vermögen, auf Reize gerade nicht zu reagieren, als Zeichen der Stärke (vgl. Féré 1887, 133; NK KSA 6, 83, 20 f.; NK KSA 6, 109, 3–5; NK KSA 6, 292, 27–31 und NK KSA 6, 292, 32–293, 13).

Die Denunziation der Sklavenmoral in GM I 10 zehrt wesentlich von der Suggestion, dass eine ursprüngliche Spontaneität möglich sei, also ein selbst nicht bedingtes Handeln aus reinem inneren Antrieb heraus. Diese Suggestion dürfte auf deutsche Leser einigen Eindruck gemacht haben, entspricht sie doch Kants Idee der Freiheit, die jenseits einer rein kausalmechanisch determinierten Erscheinungswelt in der Sphäre reiner praktischer Vernunft ihren Ort hat. Die Idee einer solchen durch nichts bedingten und bestimmten Spontaneität

hat in Kant zwar einen prominenten Paten, wirkt jedoch im Kontext von N.s traditionskritischen Bemühungen und erst recht im Kontext einer Moralgenealogie, die jedes Unbedingte leugnet, seltsam deplatziert. Sollte N. die Evokation einer ursprünglichen, unbedingten vornehmen Aktivität im Gegensatz zur sklavischen Reaktivität für bare Münze ausgegeben haben, stünde dies in fundamentalem Gegensatz zu dem von systematisch interessierten N.-Adepten immer wieder behaupteten ‚Naturalismus' N.s (vgl. ÜK GM, Abschnitt 5), für den es schwerlich etwas jenseits einer kasual bestimmten Welt geben dürfte. Auch wenn man die vornehme Fähigkeit zur „Aktion" schwächer fasst und Nicht-Reaktivität schlicht als Selbstbezüglichkeit versteht, ohne sich auf kantianische Fragen ursprünglicher Freiheit und Spontaneität einzulassen, bleibt doch die Frage, auf was für ein Selbst sich denn diese spontan-aktiven, sich selbst bejahenden Menschen beziehen. Inwiefern sind sie einfach das, was sie sind? Woher nehmen sie ihr Sein, wenn die Interaktion mit ihrer Umwelt keine konstitutive Rolle spielen darf?

Die Auszeichnung der sklavenmoralischen Haltung mit dem Begriff der „Reaktion" zehrt auch vom negativen politischen Klang, den das Wort im Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts hat, steht es doch für „das Bestreben, alles wieder in den vorigen Stand zurückzubringen" (Petri 1861, 663), also den Versuch der Restauration vormoderner Verhältnisse. So reaktionär sich manche antidemokratischen und antimodernen Verlautbarungen N.s auch ausnehmen (vgl. NK 264, 2–9), so wenig sehnte er doch das Ancien Régime zurück. Mit dem politischen Sinn von „Reaktion" spielt N. auch andernorts, siehe NK KSA 6, 424, 17–25.

271, 7–14 *Das Umgekehrte ist bei der vornehmen Werthungsweise der Fall: sie agirt und wächst spontan, sie sucht ihren Gegensatz nur auf, um zu sich selber noch dankbarer, noch frohlockender Ja zu sagen, — ihr negativer Begriff „niedrig" „gemein" „schlecht" ist nur ein nachgebornes blasses Contrastbild im Verhältniss zu ihrem positiven, durch und durch mit Leben und Leidenschaft durchtränkten Grundbegriff „wir Vornehmen, wir Guten, wir Schönen, wir Glücklichen!"*] Nicht zuletzt mit Hilfe von Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen*, die seine früheren Intuitionen bestätigte, fand N. diese Selbstbejahung bei den vornehmen Griechen idealtypisch verwirklicht. Die griechische Sprache habe „reichere Mittel" ausgebildet, „das sittlich hervorragende Individuum zu bezeichnen als die Forderungen, denen es nachlebte, zum Bewusstsein zu bringen. Es prägt sich darin der die Gemüther der Griechen beherrschende Glaube an das thatsächliche Vorhandensein menschlicher Vollkommenheit, an eine scharfe Grenzlinie zwischen edlen und gemeinen Naturen, deutlich aus" (Schmidt 1882b, 1, 305, N.s Unterstreichungen, am Rand mit NB und doppeltem Randstrich markiert. Vgl. Brusotti 1992b, 134 u. Orsucci 1996, 267).

271, 20–25 *andrerseits erwäge man, dass jedenfalls der Affekt der Verachtung, des Herabblickens, des Überlegen-Blickens, gesetzt, dass er das Bild des Verachteten f ä l s c h t, bei weitem hinter der Fälschung zurückbleiben wird, mit der der zurückgetretene Hass, die Rache des Ohnmächtigen sich an seinem Gegner — in effigie natürlich — vergreifen wird*] Lateinisch: „in effigie“: „im Bild“. Rechtshistorisch meint der Ausdruck, dass das Bild eines Verurteilten an dessen Stelle ‚hingerichtet‘ wird, weil man seiner nicht habhaft werden kann. Vgl. NK 373, 33–374, 3. May 1999, 43 argumentiert, am Ende hasse der von Sklavenmoral Regierte nicht nur die Herren, sondern die ganze Welt *in effigie*. Patton 2008, 475 betont, wie sehr die Rache *in effigie* dem Ohnmächtigen ein Machtgefühl verschaffe.

271, 30–272, 5 *Man überhöre doch die beinahe wohlwollenden nuances nicht, welche zum Beispiel der griechische Adel in alle Worte legt, mit denen er das niedere Volk von sich abhebt; wie sich fortwährend eine Art Bedauern, Rücksicht, Nachsicht einmischt und anzuckert, bis zu dem Ende, dass fast alle Worte, die dem gemeinen Manne zukommen, schliesslich als Ausdrücke für „unglücklich“ „bedauernswürdig“ übrig geblieben sind (vergleiche δειλός, δείλαιος, πονηρός, μοχθηρός, letztere zwei eigentlich den gemeinen Mann als Arbeitssklaven und Lastthier kennzeichnend)*] Die von N. umgedeutete sprachhistorische Quelle für den Gebrauch dieser Worte ist wiederum Schmidts *Ethik der alten Griechen*, wobei dieser stärker zwischen den in 272, 3 aufgerufenen, einzelnen Begriffen differenziert, wenn er bei δειλός (siehe NK 263, 12–15) und δείλαιος (siehe NK 272, 3) eine semantische Verschiebung von der Feigheit über die sittliche Schlechtigkeit bis hin zum Unglücklichsein geltend macht, während sich bei den folgenden Begriffen genau die entgegengesetzte Entwicklung beobachten lasse: „Viel weniger fremdartig berührt uns der umgekehrte Process, durch den Worte, deren eigentliche Bedeutung die des unglücklichen ist, im Sinne des sittlich schlechten angewandt werden, denn dieser wiederholt sich in allen Sprachen und erklärt sich im Allgemeinen aus dem humanen Zuge die Schärfe des Tadels durch Einmischung des Mitleids zu mildern, allein im Griechischen ist er vorzugsweise häufig und steht augenscheinlich mit den eben erörterten nationalen Anschauungen im engen Zusammenhange“ (Schmidt 1882b, 1, 370).

272, 3 *δειλός*] Vgl. NK 263, 12–15.

272, 3 *δείλαιος*] Griechisch: „verlängerte Form von *δειλός* [...], *elend, unglücklich, traurig*, von Personen u. Sachen“ (Passow 1841–1857, 1/1, 596). Im unmittelbaren Anschluss an die in NK 263, 12–15 zitierte Stelle über das Wort δειλός, das „die Bedeutung ‚unglücklich‘ angenommen“ habe, heißt es bei Schmidt 1882b, 1, 370, diese Bedeutung sei „bereits bei Homer sehr häufig“, und für sie

habe „die attische Periode eine erweiterte Nebenform — δείλαιος — ausgebildet".

272, 3 *πονηρός*] Griechisch: „1) Arbeit, Mühe, Noth habend, geplagt, [...] 2) Arbeit, Mühe Noth machend, lästig, beschwerlich, schlimm" (Passow 1841–1857, 2/1, 1027).

272, 3 *μοχθηρός*] Griechisch: „1) mühsälig, kummervoll, elend, unglücklich, [...] 2) von schlechter Beschaffenheit, in schlechtem Zustande, *schlecht*" (Passow 1841–1857, 2/1, 287). Die Paarung fand N. wiederum bei Schmidt 1882b, 1, 370, wonach es charakteristisch sei, „dass dasjenige Wort, welches geradezu zur gewöhnlichsten Bezeichnung des sittlich schlechten geworden ist, — *πονηρός* — ebenso wie ein anderes ihm durchaus verwandtes, das hauptsächlich Platon und Aristoteles lieben, — *μοχθηρός* — ursprünglich die Bedeutung des mühevollen oder kummervollen, also des unglücklichen hat, von uns daher am passendsten durch ‚elend' übersetzt wird".

272, 5–11 — *und wie andrerseits „schlecht" „niedrig" „unglücklich" nie wieder aufgehört haben, für das griechische Ohr in Einen Ton auszuklingen, mit einer Klangfarbe, in der „unglücklich" überwiegt: dies als Erbstück der alten edleren aristokratischen Werthungsweise, die sich auch im Verachten nicht verleugnet (— Philologen seien daran erinnert, in welchem Sinne οϊζυρός, ἄνολβος, τλήμων, δυστυχεῖν, ξυμφορά gebraucht werden)*] Auch diese Listung geht auf Schmidt 1882b, 1, 370 zurück, wo es unmittelbar nach der in NK 271, 30–272, 5 zitierten Passage über die Bedeutungsverschiebung vom Unglücklichen hin zu dem durch Mitleid gemilderten, sittlich Schlechten heißt: „Wie gern die attischen Tragiker sowohl Adjektive als Verba solcher Art — *ἄνολβος, δύστηνος, τλήμων, δυστυχεῖν, μοχθεῖν* — auf die angegebene Weise brauchen (z. B. Soph. Ai. 1156. Ant. 1026. El. 121. 275. O. K. 800; Eur. Androm. 680), ist oft beobachtet worden; ein sehr bemerkenswerthes Beispiel einer entsprechenden Uebertragung — *οϊζυρός* — bietet ein Vers des Theognis (65)".

272, 10 *οϊζυρός*] Griechisch: „elend, kläglich, beklagenswerth, jammervoll, unglücklich" (Passow 1841–1857, 2/1, 412). Sowohl im Druckmanuskript (GSA 71/27,1, fol. 12r), in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 18) und in KGW und KSA fehlt jeweils wie in der Vorlage bei Schmidt 1882b, 1, 370 der Spiritus lenis (vgl. NK 272, 5–11). Streng genommen wäre ὀϊζυρός korrekt.

272, 11 *ἄνολβος*] Griechisch: „unglücklich, unglückselig, elend" (Passow 1841–1857, 1/1, 245).

272, 11 *τλήμων*] Griechisch: „1) duldsam, d. i. a) zum Erdulden od. Ertragen geeignet, standhaft, ausharrend, [...] b) unternehmend, kühn, keck, verwegen,

u. im tadelnden Sinne, frech, dreist, frevelhaft [...] 2) im Dulden geübt, dah. geplagt, leidvoll, elend, unglücklich“ (Passow 1841–1857, 2/2, 1919).

272, 11 *δυστυχεῖν*] Griechisch: „unglücklich seyn, Missgeschick haben, bes. in Schlachten u. Kämpfen, besiegt werden“ (Passow 1841–1857, 1/1, 746).

272, 11 *ξυμφορά*] Nebenform von *συμφορά*. Griechisch, eigentlich: „das Zusammentragen, Zusammenbringen, Sammeln“, dann sowohl „das Glück, die Wohlfahrt“, als auch „Unheil, Unglück, Unfall, Ungemach, Missgeschick, Widerwärtigkeit, Leiden, Uebel“ (Passow 1841–1857, 2/2, 1650). „Aber wo es gilt eine einzelne in ihrer Entstehungsweise und ihren Motiven genau erkennbare verkehrte Handlung zum Gegenstande des Urtheils zu machen, da hat das Griechische eine Reihe von Abstufungen, durch welche das geringere oder grössere Maass der nach der Absicht des Redenden ihrem Urheber zuzurechnenden Schuld zur Darstellung gebracht wird. Nicht selten waltet das Interesse diese überhaupt verschwinden oder doch im Ausdruck völlig zurücktreten zu lassen: in diesem Falle lag es um so näher die That ein ‚Missgeschick‘ — *συμφορά* — zu nennen, da jene Vorstellungsreihe, nach welcher auch der keineswegs schuldlose Sünder als ein unglücklicher dasteht, tief in den Gemüthern haftete und sich in der Sprache mannigfach ausprägte.“ (Schmidt 1882b, 1, 372, doppelte Randanstreichung von N.s Hand.) Vgl. NL 1887, KSA 12, 8[5], 337 nach Schmidt 1882b, 1, 373 f. (nachgewiesen bei Brusotti 1992b, 130, Fn. 6).

272, 16–20 *und ebenfalls wussten sie, als volle, mit Kraft überladene, folglich n o t h w e n d i g aktive Menschen, von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen, — das Thätigsein wird bei ihnen mit Nothwendigkeit in's Glück hineingerechnet (woher εὖ πράττειν seine Herkunft nimmt)*] Die griechische Wendung „εὖ πράττειν“ bedeutet sowohl „Gutes tun“, „gut handeln“, als auch – namentlich in der Grußformel – „es sich gut gehen lassen“ (vgl. Platon: *Gorgias* 495a u. *Politeia* 353e). Die Vorlage für diese Stelle ist, wie Brusotti 1992b, 128 nachgewiesen hat, folgender Passus aus Schmidts *Ethik der alten Griechen*: „Jener Zug zur Vermischung des menschlichen Schicksals mit dem menschlichen Thun ist uns schon im Obigen in vereinzelten Beispielen entgegengetreten. Wir lernten das für die Vorstellungswelt des älteren Griechenthums so charakteristische Substantiv Arete, welches die Begriffe der Tüchtigkeit und des Gedeihens in sich vereinigt und allmählich zum Ausdruck für die sittliche Vollkommenheit geprägt worden ist, [...] eine damit verwandte Erscheinung ist der Uebergang des Wortes für ‚Schlechtigkeit‘ — *κακότης* — in die Bedeutung des Unglücks; die gewichtigste hierher gehörige Thatsache aber ist die [...] Gewohnheit der Griechen das Verbum, welches eigentlich ‚handeln‘ oder ‚machen‘ heißt, – πράττειν – nicht bloss im Allgemeinen in mannigfachen Verbindungen auf das zuständliche Ergehen eines Individuums zu übertragen, sondern namentlich

auch statt ‚gut oder schlecht sich befinden' zu sagen ‚gut oder schlecht machen' – εὖ oder κακῶς πράττειν –. Diese Gewohnheit, zu welcher die uns geläufige Frage, was jemand mache, nur eine unvollkommene Analogie bietet, verdient um so höhere Aufmerksamkeit, da Aristoteles sie bei der Bestimmung der Glückseligkeit im ersten Buche der nikomachischen Ethik zu der Andeutung verwerthet, dass diese nicht als unthätig gedacht werden kann (τὸ δ'εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν 1095a19. συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν τὸν εὐδαίμονα 1098b20), einer Andeutung, die durch das noch unverkennbarer hervortritt, was er weiterhin über das zur Glückseligkeit gehörige Lebensgefühl als ein nothwendig thätiges sagt (πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης, καὶ εὖ πράξει 1099a3). Alle diese Momente muss man gegenwärtig haben um die vielfache Vermischung der Begriffe des unglücklichen und des schlechten in der griechischen Sprache ganz zu verstehen." (Schmidt 1882b, 1, 369) An diesen Passus schließt sich unmittelbar jene Stelle an, aus der N. seine Informationen zum Wort δειλός schöpfte, vgl. NK 263, 12–15. Während sich Schmidt mit seinem ausdrücklichen Bezug auf Aristoteles bereits im nachsokratischen und nachplatonischen Griechenland bewegt, also in einer Zeit, die bei N. gewöhnlich unter Dekadenzverdacht steht, verwischt die Übernahme in GM I 10 diesen klaren zeitlichen Index und lässt offen, über welche Griechen und welche griechische Vornehmheit hier eigentlich gesprochen wird.

272, 20–25 *Alles sehr im Gegensatz zu dem „Glück" auf der Stufe der Ohnmächtigen, Gedrückten, an giftigen und feindseligen Gefühlen Schwärenden, bei denen es wesentlich als Narcose, Betäubung, Ruhe, Frieden, „Sabbat", Gemüths-Ausspannung und Gliederstrecken, kurz p a s s i v i s c h auftritt.*] Dass der „Sabbat der Sabbate" das auf Aktivitätsverzicht angelegte Glücksziel der Christen sei, will JGB 200 anhand von Augustinus belegen, siehe NK KSA 5, 121, 3–5. Orsucci 1996, 302 sieht in 272, 20–25 eine Stelle aus Ernest Renans *Les Apôtres* nachklingen, die sich mit der Verbreitung jüdischer Lebensformen im Römischen Reich beschäftigt und im Satz gipfelt: „Le sabbat, du reste, s'imposait par une sorte de nécessité dans les quartiers où il y avait des juifs. Leur obstination absolue à ne pas ouvrir leurs boutiques ce jour-là forçait bien les voisins à modifier leurs habitudes en conséquence." (Renan 1866, 295. „Der Sabbat wurde außerdem zu einer Art Notwendigkeit in den Stadtvierteln, in denen es Juden gab. Ihre absolute Hartnäckigkeit, ihre Geschäfte an diesem Tag nicht zu öffnen, zwang die Nachbarn dazu, ihre Gewohnheiten entsprechend zu ändern.")

272, 26–28 *(γενναῖος „edelbürtig" unterstreicht die nuance „aufrichtig" und auch wohl „naiv")*] Griechisch: „von Menschen: *edel*, nach Geburt u. Gesin-

nung, u. da die Alten den Adel hauptsächlich in körperl. u. moral. Tüchtigkeit suchten: *wacker, tüchtig, brav, thatkräftig, tapfer*“ (Passow 1841–1857, 1, 547). Leopold Schmidt beschäftigt sich ausgiebig mit dem Wort, und N. hat auf den entsprechenden Seiten einige Lesespuren hinterlassen. Dabei geht Schmidt von der Feststellung aus – zitiert in NK 261, 18–262, 4 –, dass überall Worte, die zunächst adlige Abstammung angezeigt haben, auf sittliche Vortrefflichkeit übertragen worden seien – bei den Griechen offenbar „schon der Gebrauch des allerallgemeinsten Ausdrucks der Werthschätzung das Ineinanderfliessen beider Vorstellungen in so ausgedehntem Maasse“: „Zwei Adjektive dieser Art treten uns in ihrer Sprache entgegen, von denen das eine die eigentliche Bedeutung im Ganzen festhält und die moralische nur zuweilen vermöge einer gewissen poetischen Bildlichkeit annimmt, das andere, ohne die eigentliche einzubüssen, vorherrschend und unter mannigfaltig gestalteten Beziehungen in der moralischen /324/ vorkommt, so dass wir vorbehaltlich etwaiger verdeutlichender Zusätze im Ganzen jenes — *εὐγενής* — durch ‚adlig‘, dieses — *γενναῖος* [...] — durch ‚edel‘ übersetzen können. Aristoteles, der den Unterschied beachtet hat, bestimmt ihn dahin, dass durch das erstere die äussere Thatsache der vornehmen Geburt, durch das letztere das Verharren in den das Geschlecht auszeichnenden Eigenschaften ausgesprochen wird (Rhet. 1390b 22. Thiergesch. 488b 18), was der Wahrheit nahe kommt ohne sie ganz zu erschöpfen: seine Erklärung des zweiten Wortes scheint hauptsächlich auf einer von den Alten sehr beachteten Stelle des fünften Buches der Ilias (253) zu beruhen, in welcher Diomedes das Neutrum desselben anwendet um auszudrücken, dass es nicht seine Geschlechtsart sei ausweichend zu kämpfen.“ (Schmidt 1882b, 1, 323 f., teilweise Randstriche von N.s Hand) „Etwas weniger einfach ist das Detail der Anwendungen desjenigen Wortes zu verstehen, das wir durch ‚edel‘ übersetzen, denn dieses steht ganz unter dem Einflüsse der bei den Griechen allgemein waltenden Vorstellung eines scharfen Gegensatzes zwischen der angeborenen und der durch Erlernen angeeigneten Tüchtigkeit. Wenn man daher von den Fällen absieht, in denen dieses Adjektiv seine erste so zu sagen physische Bedeutung festhält [...], so findet man, dass es fast immer zur Bezeichnung einer menschlichen Weise dient, die ohne ein Dazwischentreten der vermittelnden Reflexion das Richtige thut, weil sie nicht anders kann, und sich demgemäss auch ganz so giebt, wie sie ist: einigermaassen vergleichbar ist die deutsche sprüchwörtliche Redensart, jemand erscheine und handle so, weil es ihm im Blute steckt. Auf diese Art klingen unsere Begriffe natürlich, naiv, ursprünglich, offen darin an, freilich ohne dass einer derselben anders als mit Hinzufügung des Wortes ‚edel‘ den Sinn des griechischen einigermaassen decken könnte.“ (ebd., 325) Als idealtypischen Repräsentanten dieses *γενναῖος* nennt Schmidt die Figur des Neoptolemos in Sophokles’ *Philok-*

tetes, für den der Begriff der „edlen Natürlichkeit“ (ebd., 326) angemessen erscheint – ein nach Schmidt sehr weit verbreitetes Motiv: „im Gesprächstone wird öfter der andere aufgefordert, mit edler Natürlichkeit, d. h. aufrichtig, zu antworten“ (ebd., 327). Nach Platons *Nomoi* 679b zeichne „sich ein Zustand der Gesellschaft, in welchem es weder Reichthum noch Armuth giebt, durch Sitten von der edelsten Natürlichkeit aus, weil sich in ihm weder Ueberhebung noch Ungerechtigkeit noch Eifersucht noch Neid erzeugen, es wird also der Inhalt des Wortes der Abwesenheit dieser unlauteren Momente fast gleichgesetzt, und zugleich drängt sich uns hier die Aehnlichkeit mit dem auf, was wir im besten Sinne naiv zu nennen pflegen.“ (Ebd., 328, von N. mit Randstrich markiert. Vgl. auch ebd., 361f.) N. wählt also aus dem reichen Fundus des Wortgebrauchs, den ihm Schmidt bietet, passende, mitunter gar nicht direkt als Übersetzung („aufrichtig“!) gedachte Stichworte aus, um sie in seiner Klammerbemerkung zu kondensieren.

272, 29 f. *Seine Seele s c h i e l t*] Vgl. NK KSA 5, 53, 8–17. In der von N. gelesenen Dostojewskij-Bearbeitung *L’esprit souterrain* heißt es vom verdrucksten, zurückgesetzten, handlungsunfähigen Protagonisten, er habe sein ganzes Leben lang die Menschen immer nur indirekt angeschaut, ihnen nie direkt ins Gesicht gesehen („regardé obliquement les gens, jamais en face“. Dostoïevsky [1886b], 166). Orsucci 2001b, 201 führt diese Stelle an, um das Schielen des Ressentiment-Menschen zu erklären.

272, 34–273, 2 *Eine Rasse solcher Menschen des Ressentiments wird nothwendig endlich k l ü g e r sein als irgend eine vornehme Rasse*] Klugheit wäre also als eine Art Verschlagenheit quasi die Kompensation fehlender physischer Macht. Jaspers notiert zu dieser Stelle am Rand: „vgl. Hegel Herr u Knecht“ (Nietzsche 1923, 319). Es gibt in der Literatur wiederholt Versuche, die Überlegungen zu Herren- und Sklavenmoral bei N. mit der Herr-Knecht-Dialektik in Hegels *Phänomenologie des Geistes* in Verbindung zu bringen, vgl. z. B. Kain 1996 (Lövenich 1988, 357 meint sogar, N. sei, „ohne es zu wissen, ‚Hegelianer‘“).

273, 12–17 *Das Ressentiment des vornehmen Menschen selbst, wenn es an ihm auftritt, vollzieht und erschöpft sich nämlich in einer sofortigen Reaktion, es v e r g i f t e t darum nicht: andrerseits tritt es in unzähligen Fällen gar nicht auf, wo es bei allen Schwachen und Ohnmächtigen unvermeidlich ist.*] In einem Exzerpt zu Schmidts *Ethik der alten Griechen* hat N. notiert, dass der „beste Mann“ „n i c h t nachzutragen geneigt“ sei (NL 1883, KSA 10, 7[22], 247, 23 u. 25, vgl. dazu und zum Folgenden Brusotti 1992b, 131). Kam unter vornehmen Griechen „die Frage“ auf, „ob man verzeihen solle oder nicht, so galt für ihre Beantwortung die seit dem Augenblicke der Beleidigung verflossene Zeit als ein sehr wichtiger Faktor“ (Schmidt 1882b, 2, 315). Während Rache und Zorn als unmittelbarer

Affektausdruck nach erlittenem Ungemach in der griechischen Ethik gebilligt werde – Beispiel Achill –, habe man die verzögerte Rache hingegen nicht gebilligt – wiederum Beispiel Achill. „Hiermit im Einklange galt das im Gedächtniss bewahren des Schlimmen oder, wie wir das griechische Verbum wohl wiedergeben können, das Nachtragen – μνησικακεῖν – als unedel, das Vermeiden desselben als Frucht wahrer Bildung." (Ebd., 316) Die Wendung „nicht nachzutragen geneigt" aus dem Exzerpt NL 1883, KSA 10, 7[22], 247, 25 ist einem Aristoteles-Zitat entnommen, das bei Schmidt 1882b, 2, 317 wie folgt lautet: „Zu den Zügen, mit denen Aristoteles im vierten Buche der nikomachischen Ethik den Hochherzigen ausstattet, gehört der, dass er ‚nicht nachzutragen geneigt' – οὐ μνησίκακος – ist (1125 a 3)". Den psychologischen Mechanismus, dass die unmittelbare Abreaktion eines Rachegedankens dessen Verschwinden herbeiführt, während ein nicht ausgeführter Rachegedanke zu einem „chronische[n] Leiden", einer „Vergiftung an Leib und Seele"" führt, bringt auch schon MA I 60, KSA 2, 77, 26 f. in derselben toxikologischen Metaphorik zum Ausdruck, die GM I 10 dafür benutzt.

273, 20 f. *plastischer, nachbildender, ausheilender, auch vergessen machender Kraft*] In UB II HL 1, KSA 1, 251, 4–8 wird die Frage gestellt, „wie gross die plastische Kraft eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur ist, ich meine jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen". UB II HL 10, KSA 1, 329, 24–26 konstatiert dann: „Das Uebermaass von Historie hat die plastische Kraft des Lebens angegriffen". Danach verschwindet die prominent herausgestellte Wendung bei N., um erst wieder in NL 1883, KSA 10, 8[15], 336, 17 zur Kennzeichnung des für die Griechen typischen Umgangs mit Schmerz sowie in NL 1883, KSA 10, 7[253], 320, 10 im Blick auf Charakterstärke aufzutauchen, bis sie schließlich in GM I 10 Eingang findet. Während Koecke 1994, 46, Fn. 164 Kant als mögliche Quelle ins Spiel bringt, weisen Meyer 1998, 98 Fn. 19 und Regent 2008, 646 f. darauf hin, dass N. sich diese Begrifflichkeit bei Jacob Burckhardt angeeignet habe, wofür auch die in KGW III 5/1, 428 mitgeteilte „Vorstufe" zu UB II HL 1 hindeutet: „Jacob Burkh. verruchte Menschen plastische Kraft." Burckhardt benutzte die Wendung nur zwei Mal in der *Cultur der Renaissance in Italien* und an einer Stelle mit einer gewissen Emphase: „Endlich aber zeigen die geistig Mächtigen, die Träger der Renaissance in religiöser Beziehung eine häufige Eigenschaft jugendlicher Naturen: sie unterscheiden recht scharf zwischen gut und böse, aber sie kennen keine Sünde; jede Störung der innern Harmonie getrauen sie sich vermöge ihrer plastischen Kraft wiederherzustellen und kennen deßhalb keine Reue; da verblaßt denn auch das Bedürfniß der Erlösung, während zugleich vor dem Ehrgeiz und der /397/ Geistes-

anstrengung des Tages der Gedanke an das Jenseits entweder völlig verschwindet oder eine poetische Gestalt annimmt statt der dogmatischen.“ (Burckhardt 1869b, 396 f. In den beiden Exemplaren des Werks, die sich in N.s Bibliothek erhalten haben, finden sich an dieser Stelle keine Lesespuren) Die „plastische, nachbildende, ausheilende, auch vergessen machende Kraft“ von GM I 10 schließt an die in UB II HL erfolgte Generalisierung der Wendung an, die bei Burckhardt auf herausragende Renaissance-Individuen gemünzt ist: Plastische Kraft, die Vergessen-Können und Vergessen-Machen einschließt, ist nun ein Charakteristikum vornehmer Naturen überhaupt. Im popularisierenden Rückgriff auf Nietzsche wird die „plastische Kraft“ bei Driesmans 1898 dann zum titelgebenden Inbegriff dessen, was die Menschheit brauche und was ihr angeblich aktuell abgehe.

273, 21–24 *(ein gutes Beispiel dafür aus der modernen Welt ist Mirabeau, welcher kein Gedächtniss für Insulte und Niederträchtigkeiten hatte, die man an ihm begieng, und der nur deshalb nicht vergeben konnte, weil er — vergass)*] N.s Interesse an Honoré Gabriel Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau (1749–1791), dem berühmten Publizisten, Politiker und Wegbereiter der Französischen Revolution ist von den frühen 1880er Jahren an dokumentiert; seine rücksichtslos-zupackende Art als Polemiker stand N. etwa dank Sainte-Beuve deutlich vor Augen (Sainte-Beuve 1880, 263–265 = Sainte-Beuve 2015, 322–324). Dieses Interesse nährte sich etwa aus Mirabeaus Briefen an Chamfort (Chamfort [1856], 309–365; vgl. FW 95, KSA 3, 450, 7–14). Aus Henri Jolys *Psychologie des grands hommes* stammen die Charakterisierungen, die die Aufzeichnung NL 1887, KGW IX 6, W II 1, 91, 28–30 u. 32–34 von Mirabeau gibt (Joly 1883, 64 u. 62, vgl. Campioni 2009, 42), welche die brachiale Unerbittlichkeit dieses Charakters hervorheben (NL 1884, KSA 11, 26[447], 269, 13 f. stammt aus Doudan 1878, 2, 417). In NL 1885/86, KGW IX 5, W I 8, 62, 14–16 notierte N. „Der Gewissensbiß wie alle ressentiments bei einer großen Fülle von Kraft fehlend. (Mirabeau, B. Cellini, Cardanus)“. Letztere fehlen in GM I 10, stattdessen wird Mirabeau als Mann, dessen Stärke wesentlich in der Fähigkeit zum Vergessen beruht – ein N.-Lesern aus UB II HL sattsam bekanntes Motiv – auf sich allein gestellt, und die beiden anderen historischen Personen fallen quasi selbst dem Vergessen anheim.

273, 26–33 *hier allein ist auch das möglich, gesetzt, dass es überhaupt auf Erden möglich ist — die eigentliche „L i e b e zu seinen Feinden“. Wie viel Ehrfurcht vor seinen Feinden hat schon ein vornehmer Mensch! — und eine solche Ehrfurcht ist schon eine Brücke zur Liebe... Er verlangt ja seinen Feind für sich, als seine Auszeichnung, er hält ja keinen andren Feind aus, als einen solchen, an dem Nichts zu verachten und s e h r V i e l zu ehren ist!*] Über das Verhältnis der vor-

nehmen Griechen zu ihren Feinden hat sich N. in Schmidts *Ethik der alten Griechen* aufklären lassen können. „In umfassendster Weise hat Plutarch den Gegenstand in der erhaltenen Schrift über den Nutzen der Feinde behandelt, in welcher er zugleich hervorhebt, wie derartige Verhältnisse die Charakterbildung auch dadurch fordern, dass sie an würdevolle Ruhe und Edelsinn gewöhnen und zu einem gesunden Wetteifer anspornen." (Schmidt 1882b, 2, 358) So wichtig die Feindschaft im Sozial- und Seelenleben der Griechen auch gewesen sein mag: Schmidt gibt doch „ein ferneres Motiv" zu bedenken, „welches von einem allzu schrankenlosen Verfolgen der Feindschaft zurückzuhalten geeignet war": „die Selbstachtung" (ebd., 365). Es wird an einen „Spruch[.] alter Volksweisheit" erinnert, welchen Pindar auf den mythischen Meergreis Nereus zurückführt", man solle nämlich „auch den Feind, wenn es mit Recht geschieht und er Gutes thut, von ganzem Herzen loben" (ebd., 365, vgl. ebd., 410). So sehr Schmidt dann eine allmähliche Erosion der schroffen Freund-Feind-Unterscheidungen keimen sieht, etwa dort, wo empfohlen wird, die Feinde zu Freunden zu machen, nimmt bei ihm die griechische Reflexion über die Feindschaft ihre Bestimmung nicht, wie GM I 10 andeutet, in einer Feindesliebe, die impliziert, man müsse seine Feinde lieben, weil man sie achte. Das lange Kapitel über Freundschaft und Feindschaft endet bei Schmidt vielmehr mit den Stoikern: „Eine wirkliche Fremdheit zwischen dem Menschen und dem Menschen war nach den Anschauungen dieser Männer unmöglich: dadurch hoben sie die eigentliche Grundlage des antiken Feindschaftsbegriffes auf." (Ebd., 368) Dass GM I 10 die Feindesliebe, die mit der christlichen Sklavenmoral assoziiert ist (Matthäus 5, 44 u. Lukas 6, 27) und bei N. wiederholt zu Kritik Anlass gibt (vgl. NK 282, 1 f.; NK KSA 5, 104, 2 u. NK KSA 5, 152, 18–20), nun ausgerechnet für die vornehme Moral in Anspruch nimmt, ist eine sehr pointierte Aneignung eines antagonistischen moralischen Lehrstücks: Die Vornehmen wollen dabei gerade nicht wie die Stoiker die Aufhebung aller Feindschaft, sondern sie affirmieren diese Feindschaft, weil sie sich und die Feinde lieben und an ihnen wachsen, eben statt mit dem Genitivus subjectivus mit dem Genitivus objectivus „L i e b e zu seinen Feinden" (273, 28, vgl. Menke 2000, 222 zu der in dieser Gedankenfigur angelegten „Abschüttelung der Norm der Gleichheit" sowie Joisten 1994, 159 f., Endnote 27, die im Blick auf diese Stelle N. gegen Schelers pauschalen Vorwurf in Schutz nimmt, er habe keinen konsistenten Liebesbegriff). Diese Appropriation soll dokumentieren, dass die Ressentiment-Moral doch zu keiner eigenständigen, nicht-reaktiven Wertschaffung imstande ist. Nur bedauerlich, dass GM I 10 keinerlei Beleg dafür beibringt, dass diese Form der Feindesliebe tatsächlich ein genuin vornehmes Konzept gewesen ist. Aus Schmidts *Ethik der alten Griechen* lässt sie sich jedenfalls nicht ableiten. Weihevoll überhöht wird sie in Za I Vom Krieg und

Kriegsvolke, KSA 4, 58 (vgl. Schmidt 2016, 128). Eine politische Dimension will Bergoffen 2008, 499 aus der Entgegensetzung von christlicher und vornehmer Feindesliebe herausdestillieren: erstere mache sich etwa in der Politik des Deutschen Reiches bemerkbar, die den Feind diabolisiere. Einen solchen Bezug stellt GM I 10 aber gerade nicht her. Zur Ehrfurcht vgl. auch NK 277, 9–13 und Höffding 1887, 330–332.

274, 1 f. *er hat „den bösen Feind" concipirt*] Das spielt an auf das von N. wiederholt bemühte (vgl. z. B. NK KSA 6, 121, 5 f., NK KSA 6, 140, 16 f.) berühmte Kirchenlied *Eine feste Burg ist unser Gott* (1529) von Martin Luther, dessen erste Strophe lautet: „Ein feste Burg ist unser Gott, / ein gute Wehr und Waffen. / Er hilft uns frei aus aller Not, / die uns jetzt hat betroffen. / Der alt böse Feind / mit Ernst er's jetzt meint, / groß Macht und viel List / sein grausam Rüstung ist, / auf Erd ist nicht seinsgleichen." Biblisch ist der Ausdruck „der böse Feind" nicht, schließt aber an Stellen an wie etwa das Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen, wo der Hausvater den Knechten auf die Frage, woher das Unkraut komme, bescheidet: „Das hat der Feind gethan." (Matthäus 13, 28. Die Bibel: Neues Testament 1818, 18) Und bei der Auslegung gibt Jesus die Erklärung: „Der Feind, der sie säet, ist der Teufel" (Matthäus 13, 39. Die Bibel: Neues Testament 1818, 19).

11.

GM I 11 exponiert die in den vorangegangenen Kapiteln sich bereits abzeichnende Unterscheidung zweier Moralen, die sich ähnlicher Terminologien bedienen, aber dennoch gänzlich entgegengesetzt werten: Die als ursprünglich angesetzte Moral der Vornehmen gewinne den Begriff „gut" aus der bejahenden, triumphalen Selbstwahrnehmung, während als „schlecht" unvornehmes Leben und Handeln gelte. Parasitär dazu verhalte sich die „Sklaven-Moral" (274, 13), die als Negativbegriff statt „schlecht" „böse" verwende, damit aber gerade diejenigen Vornehmen im Visier habe, die sich selbst als „gut" bezeichnen, jedoch von den Unterdrückten und Gebeutelten als Quelle des eigenen Übelbefindens begriffen werden. Die „Sklaven-Moral" als eine „Moral des Ressentiments" (274, 17) kehre also die von der Herren-Moral vorgegebene Begrifflichkeit gerade um, so dass jetzt auch die bislang für schlecht Gehaltenen die neuen Guten sind. Das Kapitel erörtert dann aber vor allem ausführlich, dass die negativen Empfindungen, die der „Sklaven-Moral" zugrunde liegen, real fundiert seien, nämlich in der Erfahrung zahlreicher Menschen, Opfer von Übergriffen der Vornehmen zu sein, die sich ihnen gegenüber „nicht viel besser als losgelassne Raubthiere" (274, 30 f.) verhielten. Eine lange Passage, in deren

Zentrum die berüchtigte Formulierung über „die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie“ (275, 10 f.) steht, handelt nun von den Grausamkeiten der gegen außen entfesselten Vornehmen, während sie unter Ihresgleichen „in Schranken“ (274, 26) gesperrt blieben. Entsprechend könnte Kultur geradezu als Versuch erscheinen, die Macht der menschlichen Raubtiere zu brechen und sie zu zähmen. Das Ende von GM I 11 verlässt den historischen Erzählbogen und läuft in eine düster gehaltene Gegenwartskritik aus, der zufolge „wir“ mittlerweile in einem Zeitalter der vollständigen Zähmung angelangt seien, konfrontiert mit lauter Mittelmäßigkeit und allgemeinem Niedergang. Dies lässt das „Wir“ zwar nicht eigentlich die „blonde Bestie“ zurückwünschen, aber doch „die Furcht“ (277, 4 u. 12) vor ihr, vor der Gefährlichkeit des Menschen – eine Furcht, die offenbar stimulierend wirken soll.

Texte wie GM I 11 haben sozialistische Ausleger empört: „Er [sc. N.] wollte eine neue Kultur – aber auf der Grundlage einer ‚ewigen Wiederkehr‘ von Barbarei. Denn die Ausbeutung des Menschen war für Friedrich Nitzsche [sic] die natürliche, die wiederherzustellende Vorbedingung für Kultur. […] Dieser Nietzsche, der scheinbare Überwinder der Dekadenz und des Nihilismus, lieferte dem Machtstreben des Imperialismus und des Faschismus gefährliche Stichworte.“ (Autorenkollektiv 1987, 515) So schaffte er es aber immerhin in eine orthodox marxistische Übersichtsdarstellung *Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*: Mit N., der „die Arbeiterbewegung zum Hauptfeind“ erkläre, habe sich „auf dem Gebiet der Ideologie“ „der Übergang zum Imperialismus“ vollzogen (Streisand 1972, 234). Demgegenüber argumentieren politisch zahmere Interpreten wie beispielsweise May 1999, 49, „Nietzsche’s ideal of man“ könne nicht mit den mörderischen Gewaltmenschen zusammengebracht werden, von denen GM I 11 allerdings deutlich fasziniert berichte. Vielmehr gehe es N. darum, sklavische Tendenzen in sich selbst zu bekämpfen und sich zur Ganzheit hin zu disziplinieren.

274, 6–9 *Gerade umgekehrt also wie bei dem Vornehmen, der den Grundbegriff „gut“ voraus und spontan, nämlich von sich aus concipirt und von da aus erst eine Vorstellung von „schlecht“ sich schafft*] Diese Überlegung schließt an Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* an (Schmidt 1882b, 1, 323), vgl. NK 261, 18–262, 4.

274, 10 *aus dem Braukessel des ungesättigten Hasses*] Den Ausdruck „Braukessel“ verwendet N. ansonsten nur noch in UB III SE 4. Diese Stelle, die von den wilden, ungezügelten „Kräften“ in der Gegenwart handelt, macht den Assoziationshorizont klar: „Man sieht mit banger Erwartung auf sie hin wie in den Braukessel einer Hexenküche“ (KSA 1, 367, 11 f.). In der berühmten Hexenküchen-Szene in Goethes *Faust I* (Verse 2425, 2467 u. Szenenanweisungen) ist allerdings nicht von „Braukessel“, sondern nur von „Kessel“ die Rede.

274, 11 *eine Complementärfarbe*] „Werden sämtliche Spektralfarben wieder miteinander gemischt, etwa dadurch, daß man sie durch eine Linse wieder vereinigt, so geben sie wieder Weiß; läßt man aber eine davon weg, so geben die übrigen eine Mischfarbe, welche sich aber sofort in Weiß verwandelt, wenn man die weggelassene Farbe wieder hinzutreten läßt. Solche F., welche zusammen Weiß geben oder sich zu Weiß ‚ergänzen', heißen deswegen Komplementärfarben oder Ergänzungsfarben, z. B. Rot und Grünlichblau, Orange und Cyanblau, Gelb und Indigblau, Grünlichgelb und Violett." (Meyer 1885–1892, 6, 32) „Complementärfarbe" ist also entgegen der Suggestion von GM I 11 – N. benutzt den Ausdruck sonst nirgends – im zeitgenössischen Sprachgebrauch keineswegs eine abgeleitete, nachgeordnete, zweitrangige Farbe, sondern bloß eine, die im Zusammenspiel mit anderen Farben Weiß herbeiführt: „Komplementärfarben, Ergänzungsfärben, diejenigen Farben, die in ihrer Vereinigung weißes Licht geben. Nach Helmholtz sind folgende nebeneinander gestellte Farbenpaare komplementär: Rot-Grünblau, Orange-Blau, Goldgelb-Blau, Gelb-Indigblau, Grüngelb-Violett." (Brockhaus 1894–1896, 10, 533 f.) Rot, Blau und Gelb sind immerhin auch Grundfarben, also keineswegs sekundär oder nachrangig.

274, 23–275, 3 *und dieselben Menschen, welche so streng durch Sitte, Verehrung, Brauch, Dankbarkeit, noch mehr durch gegenseitige Bewachung, durch Eifersucht inter pares in Schranken gehalten sind, die andrerseits im Verhalten zu einander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, — sie sind nach Aussen hin, dort wo das Fremde, d i e Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassne Raubthiere. Sie geniessen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschliessung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubthier-Gewissens z u r ü c k, als frohlockende Ungeheuer*] GM I 11 inszeniert wirkungsvoll den Gegensatz zwischen dem Verhalten der Vornehmen untereinander und ihrem Verhalten gegenüber Schwächeren, dem gemeinen Volk. Das Modell für das ehrerbietige, ja rücksichtsvolle Verhalten der Elite-Angehörigen untereinander gibt, ohne dass das hier historisch tatsächlich konkretisiert würde, wohl zur Hauptsache wieder der aristokratische Ehrenkodex in der griechischen Archaik ab. Aber zu suggerieren, diese Rücksichtnahme untereinander bei gleichzeitiger Brachialität und Grausamkeit gegenüber Dritten sei so etwas wie ein ursprünglicher sozialer Zustand (dem womöglich sogar so etwas wie überzeitliche normative Kraft zukommen soll), erweckt den Anschein romantischer Idealisierung – hier wohl in dezidiert polemischer Absicht: Wäre es machtlogisch nicht viel plausibler, sich die Starken der historischen Vergangenheit in ständiger kriegerischer Auseinandersetzung untereinander, in un-

entwegter Blutrünstigkeit gegen Ihresgleichen vorzustellen (und schildern beispielsweise die homerischen Epen die Helden nicht oft eher so als bestimmt von „Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn"?). Was sollte einen Starken zu solcher Dämpfung der eigenen gewalttätigen Instinkte treiben – und würde es nicht im Gegenteil von Niedrigkeit und Gemeinheit zeugen, seine Aggression statt gegen Ebenbürtige gegen Schwächere zu richten, unter diesen wie „losgelassne Raubthiere" zu wildern, was weder einen Zug von Vornehmheit noch von besonderer Stärke verrät? Auffällig ist übrigens, dass die Vornehmen zunächst nicht mit Raubtieren identifiziert werden, sondern bloß ihr Verhalten, das „nach Aussen hin" „nicht viel besser" sei als das „losgelassne[r] Raubthiere". Erst bei der drastischen Schilderung, wie sie wüten, findet dann über „frohlockende Ungeheuer" bis hin zur „b l o n d e [n] B e s t i e" (275, 11) eine direkte Gleichsetzung statt: Es handelt sich also nicht um natürliche Raubtiere, sondern um Menschen, die sich in Raubtiermanier Genugtuung dafür verschaffen, unter Ihresgleichen „eine lange Einschliessung und Einfriedigung" erduldet zu haben. Das Raubtier-Sein ist demnach im Unterschied etwa zu Hobbes hier nicht der menschliche Naturzustand („utrumque vere dictum est, *Homo homini Deus, & Homo homini Lupus*". Hobbes 1657, Bl. *2 verso. „Beides ist wahr gesagt: *Der Mensch ist dem Menschen ein Gott, und der Mensch ist dem Menschen ein Wolf*"). Weder wird hier (sozial-)darwinistisch argumentiert, noch im Gefolge Schopenhauers eine allgemeine anthropologisch applizierte Theorie eines allumfassenden Kampfes als Ausdruck des blinden Willensringens propagiert: „Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Thierwelt, [...] indem jedes Thier sein Daseyn nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht [...] in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 175. Vgl. auch Dühring 1875a, 208, der die menschliche Raubtiernatur nicht für dominant hält: „Der Mensch ist für den Menschen nur insoweit ein Wolf, als er in der besondern Charaktermischung, die nicht der Gattung als solcher wesentlich ist, das Raubthier besonders ausgeprägt enthält. Uebrigens ist er ein gutartiges Wesen; denn alle die verleumdeten Triebe und Leidenschaften, die der Gattung thatsächlich und nothwendig zukommen, sind Einrichtungen, die den gegenseitigen Verkehr regeln.") Das raubtierhafte Verhalten ist in GM I 11 vielmehr eine Folge des rigiden Zwanges, der den Vornehmen unter Seinesgleichen offensichtlich einpfercht – seine Gewaltsamkeit ist weniger Natur, als „Entladung" (275, 12) einer lange aufgestauten und nicht ausagierten Kraft. Mit einer solchen Schilderung entgeht N.s Text zwar den Dilemmata der herkömmlichen

Naturzustandstheorien, kann er doch auf Spekulationen darüber verzichten, wie es ‚ursprünglich' war; er handelt sich damit aber zugleich das Problem ein, dass das aggressive Verhalten der angeblich Vornehmen gegenüber den Schwächeren auch bloß reaktiv ist, nämlich die Folge jener ‚strukturellen Gewalt', die unter Vornehmen zu herrschen pflegt und die dort kein Ventil findet. Der Vorwurf an die Adresse der „Sklaven-Moral", bloß reaktiv zu sein, lässt sich postwendend an die sich raubtierhaft Gebärdenden zurückadressieren: Auch sie sind, was sie sind, offensichtlich nur in Reaktion auf vorgegebene Machtstrukturen und keineswegs aus freier, spontaner, schöpferischer Tat.

274, 26 *inter pares*] Lateinisch: „unter Gleichen".

275, 6–8 *wie als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, dass die Dichter für lange nun wieder Etwas zu singen und zu rühmen haben*] Der verharmlosende Vergleich der Gräueltaten mit einem „Studentenstreich" (N. benutzt den Ausdruck sonst nirgends) zielt sichtlich darauf ab, den moralistisch erregten Leser zu empören, auch wenn es im vormodernen Studentenleben, als die Jurisdiktionsgewalt über alle Angehörigen weitgehend bei der Universität selbst lag, mitunter sehr rüde und roh hergegangen sein mag – so sehr, dass noch zu N.s Zeit ein gängiges *Lehrbuch der Pädagogik* beschwichtigend meint, man solle sich hüten, „jeden sog. ‚Studentenstreich' gleich zu verdammen und über denselben Zeter zu rufen. Nicht jeder jugendliche Muthwille ist gleich vom sittlichen Standpunkte aus anzuklagen." (Stöckl 1873, 450) Gebilligt werden vom besorgten Pädagogen freilich nur „‚Studentenstreiche', denen das Gepräge der Unsittlichkeit und Rohheit fern liegt" (ebd.), was wiederum anzeigt, dass dies oft nicht der Fall war. „Studentenstreich" wurde für tollkühne, namentlich militärische Operationen durchaus auch in übertragenem Sinn verwendet, etwa wenn Goethe im Tagebuch am 22. Juli 1808 notierte: „Studentenstreich [Zar] Alexanders [I.] und [König] Friedr. Wilh. [III.] gegen die feindl. Vorposten" (Goethe 1889, 363). Dass die menschlichen „Raubthiere" bei N. daran gedacht haben könnten, ihrer Taten würden „die Dichter" rühmend gedenken, passt nicht so recht zu ihrer doch augenscheinlich wenig musisch orientierten Blindwütigkeit und eigentlich auch nicht dazu, dass es wenig heroisch erscheint, Schwächere zu massakrieren. Zudem würde die Hoffnung auf Dichterlob eine Selbstreflexivität voraussetzen, die in starker Spannung zum Bild des unmittelbar, unvermittelt und brachial Handelnden steht: Schwer vorstellbar ist, dass sich die homerischen Helden Gedanken darüber gemacht haben sollten, wie sie bei den physisch schwachen, ja sogar blinden Dichtern ankommen.

275, 9–16 *Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu*

verkennen: es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Thier muss wieder heraus, muss wieder in die Wildniss zurück: — römischer, arabischer, germanischer, japanesischer Adel, homerische Helden, skandinavische Wikinger — in diesem Bedürfniss sind sie sich alle gleich.] Das Schlagwort der „blonden Bestie“ hat in der populären N.-Rezeption große Karriere gemacht; entgegen dem deskriptiv-historischen Gebrauch, den GM I 11 im Blick auf die Vergangenheit der Menschheit davon macht, ist immer wieder suggeriert worden, N. propagiere die „blonde Bestie“ als eine Art rassistisch-germanisches Ideal und identifiziere den „Übermenschen“ mit ihr. Dabei benutzte N. die Wendung nur in GM I 11 sowie in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2 (vgl. NK KSA 6, 99, 19), wobei er sie im GM-Druckmanuskript ursprünglich mit – später dann gestrichenen – Anführungszeichen versehen hatte (GSA 71/27,1, fol. 13r). Sie indiziert weder einen exklusiv-phänotypischen Bezug auf die blonden Germanen, obwohl in 276, 2 ausdrücklich von „der blonden germanischen Bestie“ die Rede ist: Römer, Araber und Japaner (275, 13.f) sind ja ausdrücklich mit angeführt (vgl. Wotling 1995, 290 f.), noch rechtfertigt ihr seltenes Auftreten die Aufmerksamkeit, die die populäre (und namentlich politisch interessierte) N.-Rezeption der „blonden Bestie“ zollt: Wohl keine andere Wortfügung N.s ist von seiner Nachwelt derart überstrapaziert worden – wobei, wie Brennecke 1976, 130–139 und Ottmann 1999, 255 herausstellen, die barbarischen Nordländer bereits in der Antike mit dem blonden, wilden Tier, der *flava bestia*, dem Löwen assoziiert worden sind (zu Platon: *Gorgias* 483e und Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* II 39 sowie weiteren möglichem modernen Quellen vgl. NK KSA 6, 99, 19). In GM I 5 wird die Blondheit der Arier, der Germanen und der Kelten wiederholt angesprochen, siehe NK 263, 18–21; NK 263, 21–25 und NK 263, 25 f., während GM Vorrede 7, KSA 5, 254, 25 f. „die Darwin’sche Bestie“ aufruft und JGB 257 die archaischen „Raubmenschen“ und „Bestien“ als Triebkräfte der Kulturentwicklung thematisiert (vgl. NK KSA 5, 205, 20–206, 10). Auch Hellwald 1876a–1877a, 2, 408 meinte lapidar: „Alle Civilisation der Welt vermag die Bestie im Menschen nicht zu ersticken.“ (Vgl. NK KSA 6, 99, 5 f.) Dazu liefert Émile Zola in *Le ventre de Paris* die literarische Illustration, wenn er von der „grosse brute blonde“, dem großen, blonden Ungeheuer berichtet, das in der französischen Hauptstadt des Zweiten Kaiserreiches Blutbäder anrichtet – indem es dutzendweise Tauben schlachtet (Zola 1873, 331). Vom „‚wilden grausamen Thiere‘“ (JGB 229, KSA 5, 165, 22), das der Mensch ursprünglich gewesen sein soll, bevor er domestiziert wurde, ist der späte N. noch fasziniert, wozu auch Lektüren beigetragen haben mögen, die nicht eigentlich historischen oder ethnographischen Inhalts sind. So empfiehlt Paul Bourget in seinem Essai über Stendhal, jene Passagen aus *Le rouge et le noir* wieder zu lesen, wo der Protagonist Julien Sorel, im Gefängnis auf seine

Hinrichtung wartend, jede Form von Naturrecht negiert und nur die Kraft des Löwen sowie elementare Bedürfnisse als natürlich gelten lässt. Bourget kommentiert: „Par-dessous les convenances dont notre cerveau est surchargé, par-dessous les principes de conduite que l'éducation incruste dans notre pensée, par-dessous la prudence héréditaire qui fait de nous des animaux domestiqués, voici reparaître le carnassier primitif, farouche et solitaire, em-/321/porté par le *struggle for life* comme la nature tout entière. Vous l'avez cru dompté, il n'était qu'endormi; vous l'avez cru apprivoisé, il n'était que lié. Le lien se brise, la bête se réveille, et vous demeurez épouvanté que tant de siècles de civilisation n'aient pas étouffé un seul des germes de la férocité d'autrefois…" (Bourget 1883, 320 f. „Unter den Schicklichkeitsvorschriften, mit denen unser Gehirn überladen ist, unter den Lebensgrundsätzen, welche die Erziehung in unsere Gedanken eingräbt, unter der ererbten Vorsicht, welche uns zu Haustieren macht, erscheint hier das ursprüngliche, wilde und ein-/277/same, wie die Natur selbst im *struggle for life* – Kampf ums Dasein – über alle Bedenken hinweggetragene Raubtier wieder. Wir glaubten, dass es bezwungen sei; es war nur gefesselt. Die Fessel zerreißt, das wilde Tier erwacht, und wir sehen mit Schrecken, dass so viele Jahrhunderte der Zivilisation nicht einen einzigen Keim seiner früheren Wildheit ersticken konnte." Bourget 1903, 276 f.)

Zum Begriff der Entladung siehe NK 322, 22–29; zur „Lebensform" der „blonden Bestie" diesseits rassistischer Zeitdiskurse Giacomelli 2015, bes. 71–74.

275, 15 *skandinavische Wikinger*] Einschlägig belesen hatte sich N. in Anders Magnus Strinnholms *Wikingszüge, Staatsverfassung und Sitten der alten Skandinavier* (1839–1841), vgl. ausführlich NK KSA 5, 210, 6–8.

275, 16–18 *Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff „Barbar" auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind*] Vgl. ausführlich Winkler 2018, bes. 276–282. Der Diskurs über die „Barbaren" reicht bekanntlich bis mindestens in die griechische Antike zurück, ist vielfach verzweigt und keineswegs immer nur zur Denunziation des Anderen und Fremden aktuell. Bei N. sind die Bezüge auf Barbaren häufig – mitunter wie in JGB 257 (vgl. NK KSA 5, 205, 20–206, 10) – sehr pointiert und lassen viel Sympathie für eine urtümliche, ungefesselte Lebensart erkennen, die mit den Barbaren oft assoziiert wird (vgl. z. B. NK KSA 5, 69, 10–22 u. NK KSA 5, 158, 1–5). In 275, 31 f. wird die allgemeine Zuschreibung mit der Evokation der „Gothen" und „Vandalen" historisch konkretisiert: Der ostgermanischen Ethnie der Vandalen haftet seit ihrer Plünderung Roms im Jahr 455 ein zweifelhafter Ruf an, der sich versprichwörtlichte, als Henri-Baptiste Grégoire in seinem gegen die jakobinischen Exzesse während der Französischen Revolution gerichteten *Rapport sur les destructions*

opérées par le vandalisme von 1794/95 das Wort „Vandalismus“ prägte (vgl. Demandt 1997). N., der abgesehen von seiner jugendlichen Beschäftigung mit Völkerwanderungsgeschichte (NL 1863/64, KGW I 3, 16[3], 245) auf die Vandalen nirgends einging, benutzte im übertragenen Sinn „Vandalisirung“ durchaus (N. an Köselitz, 08. 08. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 886, S. 122, Z. 36). Den ebenfalls ostgermanischen Goten haftete in der Nachwelt kaum ein besserer Ruf, auch wenn sie es nicht zum allgemein gebräuchlichen Abstractum ‚Gothisierung‘ oder ‚Gothismus‘ brachten. Freilich hat schon der deutsche Humanismus des 16. Jahrhunderts mit der Wiederentdeckung von Tacitus’ *Germania* und ersten nationalen Selbstdefinitionsversuchen durchaus das Eigene in wohlwollender Anknüpfung an Goten und Vandalen zu schärfen versucht.

Auffällig am Barbaren-Rekurs in GM I 11 ist, dass es sich nach der Schilderung bei den so Bezeichneten nicht einfach um völlig enthemmte Wilde gehandelt hat, sondern um Menschen, die einerseits schon – unter Ihresgleichen – einen hochentwickelten und zugleich rigiden Sozialisierungsstand erreicht zu haben schienen, sich aber andererseits in ihrer Außenwirkung unmäßig grausam zeigten. Diese Barbaren haben zugleich an „civilization *and* wilderness“ teil (Conway 2006, 310). Damit schließt GM an eine geschichtsphilosophische Tradition aus dem 18. Jahrhundert an, die die Menschen des Naturzustandes, die ‚Wilden‘ gerade nicht mit den Barbaren gleichsetzt, sondern vielmehr als eine Zwischenstufe zwischen dem wilden und dem zivilisierten Zustand ansetzt (vgl. Kaufmann 2017, 17–21 u. Sommer 2006b, 255 u. 262 f.).

275, 20–23 *zum Beispiel wenn Perikles seinen Athenern sagt, in jener berühmten Leichenrede, „zu allem Land und Meer hat unsre Kühnheit sich den Weg gebrochen, unvergängliche Denkmale sich überall im Guten und Schlimmen aufrichtend“*] Gemeint ist der *Epitaphios* oder die *Gefallenenrede*, die der athenische Staatsmann Perikles 431/30 v. Chr. auf die Gefallenen im ersten Jahr des Peloponnesischen Krieges gehalten haben soll, und die Thukydides im *Peloponnesischen Krieg* II 35–46 wiederzugeben beansprucht. Die in 275, 21–23 aufgerufene Stelle steht bei Thukydides II 41. N. scheint hier nicht auf Schmidt 1882b zurückzugreifen, sondern auf die Thukydides-Übersetzung von Adolf Wahrmund, die sich in seiner Bibliothek befunden hat und wo die entsprechende Seite mit einem Eselsohr versehen ist: „Unter großen redenden Beweisen und gewißlich nicht unbezeugt haben wir unsere Macht entfaltet und werden darum von den Lebenden und den Zukünftigen bewundert werden, und wir bedürfen weder eines Homer als Lobredners noch sonst eines Andern, der mit seinen Gesängen zwar für den Augenblick ergötzt, aber bald wird die Wirklichkeit seine Anschauung der Dinge Lügen strafen, sondern zu allem Land und Meer hat unsere Kühnheit sich den Weg gebrochen, überall sich unvergängliche Denkmale im Guten und Bösen gründend.“ (Thukydides 1861, 128)

Den genauen Wortlaut dieser Übersetzung hat sich N. in NL 1884, KSA 11, 26[350], 242 = KGW IX 3, N VII 3, 122 6–14 notiert. Einige Zeit später griff N. offensichtlich auf dieses Exzerpt zurück und nahm eine höchst bezeichnende Veränderung vor, ersetzte nämlich „im Guten und Bösen“ durch „im Guten und Schlimmen“ (NL 1885, KSA 11, 35[42], 528 = KGW IX 4, W I 3, 90, 2–8). Das „Böse“ wird in GM I 11 ja terminologisch für die reaktiv-sklavenmoralische Wertungsweise reserviert, so dass es nicht von einem Vertreter der Herren-Moral wie Perikles im Munde geführt werden darf. Die definitive Fassung in GM I 11 poliert die Übersetzungsvorlage noch einmal stilistisch auf. Maudemarie Clark belegt in Nietzsche 1998, 136 übrigens, dass die Bedeutung der fraglichen Thukydides-Passage keineswegs so eindeutig sei wie N.s Text suggeriere. Zu dessen Thukydides-Präferenz ausführlich NK KSA 6, 156, 15–32.

275, 26 f. *Perikles hebt die ῥαθυμία der Athener mit Auszeichnung hervor*] Das berichtet Thukydides: *Der Peloponnesische Krieg* II 39, 4. Korrekt würde das griechische Wort für „Sorglosigkeit, Leichtsinn, Fahrlässigkeit, unordentliches Wesen“, aber auch „im guten Sinne: Erholung, Erleichterung, Ruhe, Zerstreuung“ (Passow 1841–1857, 2/2, 1320), mit Iota subscriptum „ῥᾳθυμία“ geschrieben; so hat es N. auch im Druckmanuskript (GSA 71/27,1, fol. 13r) notiert, aber bereits in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 22) ist das diakritische Zeichen verschwunden. N. dürfte sich, wie Brusotti 1992b, 129 f., Fn. 6 mutmaßt, an die ihm wohlbekannte Thukydides-Stelle erinnert gefühlt haben durch die Lektüre von Schmidt 1882b, 2, 421: „Auch steht es mit der geforderten Würde des Betragens durchaus nicht im Widerspruche, wenn eine gewisse sorglose Leichtigkeit des Sinnes geschätzt wird, wie sie der Perikles des Thukydides (2. 39, 4) als Charakterzug der Athener erwähnt. Dabei braucht er sogar dasjenige Wort, das sonst tadelnd den Leichtsinn bezeichnet, — *ῥᾳθυμία* — in jener lobenden Bedeutung“ (vgl. auch Schmidt 1882b, 1, 363 u. dazu 398 f., Endnote 53).

275, 31 f. *Alles fasste sich für Die, welche daran litten, in das Bild des „Barbaren“, des „bösen Feindes“, etwa des „Gothen“, des „Vandalen“ zusammen.*] Vgl. NK 275, 16–18.

275, 34 *auch jetzt wieder*] Also angesichts des auch außenpolitisch selbstbewusst gewordenen, 1871 gegründeten Deutschen Reiches unter preußischer Führung.

276, 2 *blonden germanischen Bestie*] Im Druckmanuskript stand diese Wendung ursprünglich in von N. dann wieder gestrichenen Anführungszeichen (GSA 71/27,1, fol. 13r).

276, 3–5 *(obwohl zwischen alten Germanen und uns Deutschen kaum eine Begriffs-, geschweige eine Blutverwandtschaft besteht)*] Johannes Ranke (vgl.

NK 263, 26–31) hält trotz seiner paläoanthropologischen Erkenntnisse fest, dass „in gewissen Hauptzügen die Verteilung der Volkseigenschaften in Mitteleuropa, speziell in Deutschland“ „verhältnismäßig modernen Ursprunges“ sei (Ranke 1887, 2, 262). Poesche 1878, 43 hingegen zeigt sich immerhin im Blick auf die Einzelnen zuversichtlicher: Zwar gebe es „schon seit Jahrtausenden so gut wie keine durch und durch homogenen Völker mehr, wohl aber noch genug Individuen in jedem Volk, welche den Racen-Charakter ihres Volkes rein darstellen“. Die Vieldeutigkeit und scheinbare Widersprüchlichkeit der zunächst verherrlichenden und gleich wieder wissenschaftlich relativierten Bezugnahmen auf die Germanen in GM I 11 erörtert Orsucci 1996, 345 f. Die kritische Spitze in 276, 3–5 gegen moderne ‚Deutsche‘ ist unübersehbar.

276, 5–19 *Ich habe einmal auf die Verlegenheit Hesiod's aufmerksam gemacht, als er die Abfolge der Cultur-Zeitalter aussann und sie in Gold, Silber, Erz auszudrücken suchte: er wusste mit dem Widerspruch, den ihm die herrliche, aber ebenfalls so schauerliche, so gewaltthätige Welt Homer's bot, nicht anders fertig zu werden, als indem er aus Einem Zeitalter zwei machte, die er nunmehr hinter einander stellte — einmal das Zeitalter der Helden und Halbgötter von Troja und Theben, so wie jene Welt im Gedächtniss der vornehmen Geschlechter zurückgeblieben war, die in ihr die eignen Ahnherrn hatten; sodann das eherne Zeitalter, so wie jene gleiche Welt den Nachkommen der Niedergetretenen, Beraubten, Misshandelten, Weggeschleppten, Verkauften erschien: als ein Zeitalter von Erz, wie gesagt, hart, kalt, grausam, gefühl- und gewissenlos, Alles zermalmend und mit Blut übertünchend.*] Die entsprechende Schilderung über das erzerne (bronzene) und schließlich das (eigentlich metallose) eherne (eiserne) Zeitalter findet sich bei Hesiod: *Werke und Tage*, Verse 143–173 (Hesiod 1865, 64). Auf die „Verlegenheit Hesiod's“ aufmerksam gemacht wurde (eine knappe Notiz in NL 1880, KSA 9, 7[63], 330 aufgreifend) in M 189 nach Erörterungen darüber, dass das Urteil über die Güte oder Bösartigkeit eines Machtgefühls davon abhängt, ob man es selbst empfindet und ausagiert oder aber sein Objekt und Opfer ist: „Hesiod hat in der Fabel von den Menschenaltern das selbe Zeitalter, das der homerischen Helden, zweimal hinter einander gemalt und z w e i a u s e i n e m gemacht: von Denen aus gesehen, welche unter dem ehernen, entsetzlichen Druck dieser abenteuernden Gewaltmenschen standen oder durch ihre Vorfahren davon wussten, erschien es b ö s e: aber die Nachkommen dieser ritterlichen Geschlechter verehrten in ihm eine g u t e alte, selig-halbselige Zeit. Da wusste sich der Dichter nicht anders zu helfen, als er gethan hat, — er hatte wohl Zuhörer beider Gattungen um sich!“ (M 189, KSA 3, 162, 19–29) Die rezeptionsästhetische Erklärung aus M 189, wonach diese Doppelung auf dem Bedürfnis eines heterogenen Publikums beruht, entfällt in GM I 11; jetzt entsteht eher der Eindruck eines inneren Zwiespalts des Dichters („er wusste mit

dem Widerspruch [...] nicht anders fertig zu werden"). In N.s Bibliothek hat sich ein durchschossenes Exemplar von August Steitz' Kommentar *Die Werke und Tage des Hesiodos* erhalten. Auf den leeren Zwischenblättern hat N. handschriftlich sehr ausführlich die Weltalter-Passagen glossiert (Steitz 1869, 50–58) – die meisten dieser Notate dürften aus N.s Zeit als Basler Philologie-Professor stammen, andere verraten allerdings auch die Handschrift der 1880er Jahre. Bei Steitz hat N. auch die rezeptionsgeschichtliche Erklärung von M 189 vorgeprägt gefunden: „Obgleich aber Hesiod den Glanz und die Macht des Adels unbestritten lässt, so nimmt doch das Volk an den Erinnerungen der Heroenzeit kein lebhaftes Interesse. Den Ruhm glücklicher Kriege theilte es zu wenig um noch nach Jahrhunderten darauf stolz zu sein, hingegen muss der Krieg an sich dem Landvolk geradezu als grösstes Uebel erscheinen." (Ebd., 57) Auf die Inkonsistenz, die M 189 und GM I 11 ausdeuten, hat Steitz ebenfalls hingewiesen: „Für Hesiod ist die Schilderung des eisernen Alters — des fünften bei ihm — eigentlicher Zweck und Ziel seiner ganzen Dichtung und er stellt dessen Verdorbenheit besonders der Trefflichkeit des heroischen gegenüber, von dem er ein wo möglich noch grösserer Bewunderer als Homer ist ([...]). In der That aber ist durch Hereinziehung des Heroenalters Incongruenz in das Gedicht gekommen. Der hier verarbeitete Mythus kannte nur vier Weltalter, nach den Metallen benannt und jedes folgende den früheren nachstehend. Der Dichter schob das heroische ein, weil er dieses durch Sage und Lieder hoch verherrlichte nicht mit dem dritten, dem eisernen, identificiren wollte, mit dem es doch im Sinne der Erfindung jenes Mythus identisch war. So wird freilich der Gedanke desselben zerstört, denn es unterbricht ein besseres Geschlecht die zunehmend schlechteren und nun müssen sich die beiden Bilder der Heroenzeit zu einer künstlichen Scheidung bequemen: die Recken des ehernen Alters werden mit ihren Thaten aus der Sagengeschichte gestrichen" (Steitz 1869, 61).

276, 19 *übertünchend*] Im Druckmanuskript steht: „überfluthend" (GSA 71/27,1, fol. 13r).

276, 19–30 *Gesetzt, dass es wahr wäre, was jetzt jedenfalls als „Wahrheit" geglaubt wird, dass es eben der Sinn aller Cultur sei, aus dem Raubthiere „Mensch" ein zahmes und civilisirtes Thier, ein Hausthier herauszuzüchten, so müsste man unzweifelhaft alle jene Reaktions- und Ressentiments-Instinkte, mit deren Hülfe die vornehmen Geschlechter sammt ihren Idealen schliesslich zu Schanden gemacht und überwältigt worden sind, als die eigentlichen Werkzeuge der Cultur betrachten; womit allerdings noch nicht gesagt wäre, dass deren Träger zugleich auch selber die Cultur darstellten. Vielmehr wäre das Gegentheil nicht nur wahrscheinlich — nein! es ist heute augenscheinlich!*] Die Überlegung beginnt – wie beispielsweise JGB 36, KSA 5, 54, 19 – mit einem

„Gesetzt, dass“, das das Nachfolgende, im Konjunktiv II Vorgetragene überdeutlich als Hypothese markiert, um dann aber jäh in den Indikativ zu wechseln. Saar 2007, 54 f. betont einerseits, dass der hier Sprechende einen geschichtlichen Gesamtüberblick zu haben beanspruche, dessen Quelle und Absicherung dunkel bleibe, und hebt andererseits den „hypothetischen oder experimentellen Charakter dieser Überlegungen“ hervor, die sich weigern, eine positive Gegenrechnung aufzumachen und zu erwägen, welchen Gewinn die Domestikation tatsächlich auch gezeitigt haben könnte. 276, 27–30 versieht die Annahme, dass diejenigen, die von reaktiven Instinkten und Ressentiment – möglicherweise immerhin „Werkzeuge der Cultur“ – beseelt sind, selber „die Cultur“ verkörpern, um es im nächsten Satz, der vom Konjunktiv II in den Indikativ wechselt, rundweg in Abrede zu stellen. Impliziert ist hier also ein normativer Kulturbegriff, der sich vom Kulturbegriff zu Beginn der Passage (276, 20–22) deutlich unterscheidet: Domestikation des Raubtieres erscheint da noch als möglicher „Sinn aller Cultur“ – und genau diesen Zweck scheinen die reaktiven Instinkte ja gerade zu erfüllen. Erst mit der jähen Wendung, die offensichtlich die Bereitschaft verweigert, den versuchsweise einmal angenommenen Sinn von Kultur tatsächlich in der Raubtierzähmung und damit in der möglichst friedlichen Koexistenz aller Hominini zu sehen, kommt ein anderer, normativer Kulturbegriff ins Spiel, der offensichtlich für nicht-reaktive, vornehme Lebensäußerungen reserviert bleiben soll. Oder aber die Kultur gerät in Anführungszeichen und ist nunmehr Gegenstand von Gehässigkeit: „Diese ‚Werkzeuge der Cultur‘“, also die angeblich heute herrschenden, reaktiven Ressentimentmenschen, „sind eine Schande des Menschen, und eher ein Verdacht, ein Gegenargument gegen ‚Cultur‘ überhaupt!“ (276, 34–277, 2).

Der Gegensatz von „Raubthier“ und „Hausthier“, der N. etwa auch an der in NK 275, 9–16 zitierten Stelle aus Bourget 1883, 320 f. begegnet sein konnte (er ist allerdings topisch, siehe z. B. Rousseau 1755, 25), ist wirkungsvoll, weil er impliziert, das Raubtier gehorche in seiner Wildheit einer natürlichen Bestimmung, lebe authentisch, während das Haustier von seinem natürlichen Habitat entfremdet ist. N. hatte freilich spätestens bei der eingehenden Lektüre von Alfred Espinas’ Buch *Die thierischen Gesellschaften* (die sich etwa auch in FW 116–119, KSA 3, 474–476 niederschlägt, vgl. Simonin 2019. Zu Espinas in FW ausführlich Krause 2016) gelernt, dass Domestikation durchaus im Interesse des Domestizierten ist: „Die Domesticität selbst ist die höchste Form der Gegenseitigkeit, welche zwischen verschiedenen Arten vorkommen kann, weil sie die Unterordnung voraussetzt. Unterordnung und Organisation ist eines. Die Vergesellschaftung ist hier auf beiden Seiten eine freiwillige, und das ist die Grundbedingung für jede Gegenseitigkeit“ (Espinas 1879, 163. Seite von N. markiert), auch wenn „jeder Domesticationsversuch mit einem Act der Ein-

schüchterung und des Zwanges“ beginne (ebd., 164, von N. mit Randstrich versehen). Espinas spricht nicht wie GM I 11 über domestizierte Menschen, sondern über domestizierte Wildtiere, für deren Verhältnis zum Menschen gelte: „Kurz, die Domestication ist ein Fall von Gegenseitigkeit, eine Gesellschaft, in der die Dienste [...] wechselseitig sind“ (ebd., 173). Und Espinas resümiert: „Eine Gesellschaft kann sich nur so bilden, dass der eine Theil die Leitung übernimmt und der andere sich ihm unterordnet.“ (Ebd., 175) Vor diesem soziobiologischen Hintergrund fragt sich, wer nach dem dualistischen Schema Raubtier/Haustier in GM I 11 eigentlich das domestizierende Subjekt ist. Die naheliegende Antwort ist eindeutig, nämlich die Schwachen, Zu-Kurz-Gekommenen, Ressentiment-Beladenen: Sie wollten die Raubtiere zähmen und scheinen damit auch Erfolg gehabt zu haben. Das Problem dabei ist nur, dass diese Antwort im applizierten soziobiologischen Schema der Domestikation völlig unplausibel anmutet: Es wäre so, als würde die Schafsherde den Wolf oder die Blattläuse die Ameisen zähmen – ein angesichts der physischen Machtverhältnisse ziemlich unwahrscheinliches Szenario. Warum aber haben sich die menschlichen Raubtiere zähmen lassen, während sie doch in ihrer Gewaltsamkeit den weniger mordlustigen Menschen physisch so weit überlegen waren? Wie haben sich die reaktiven Instinkte der Schwachen, Ressentiment eingeschlossen, durchsetzen können? Etwa durch Geist (vgl. GM I 7, KSA 5, 267, 4–7), gegen den am Ende keine bestialische Blutrünstigkeit gewachsen ist?

Der Begriff der Züchtung ist in N.s Werken oft in provokatorischer Absicht biologisch konnotiert, vgl. z. B. NK KSA 6, 99, 5–8. Salanskis 2016 weist darauf hin, dass in der ersten Darwin-Übersetzung von Heinrich Georg Bronn (1860) „natural selection“ mit „natürlicher Züchtung“ wiedergegeben wurde, was N. von Dühring her bekannt war (NL 1875, KSA 8, 9[1], 161, 1 f.). Züchtungsvorstellungen bleiben auch in N.s späten Schriften stets mehr oder weniger ungebetene Gäste. Dass Züchtung viel mit Gewalt zu tun hat, macht GM II im Blick auf die Frage deutlich, wie Menschen überhaupt Gedächtnis entwickeln (vgl. NK 291, 5–7).

Die Wendung „Werkzeug der Kultur“ hat augenscheinlich Johann Gottfried Herder geprägt: In den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* unterscheidet er zwischen dem „Werkzeuge der Cultur“, nämlich der Sprache, und der „Cultur selbst“ (Herder 1841, 338); in der 7. Sammlung der *Briefe zu Beförderung der Humanität* handelt der 81. Brief „Vom Unterschiede der alten und neuen Völker in der Poesie, als Werkzeug der Cultur und Humanität betrachtet“ (Herder 1796, V). Reservierte Herder selbst die Formel für Sprache und Poesie, wurde sie im Laufe des 19. Jahrhunderts stärker politisiert, so in der vom Rechtshegelianer Constantin Rößler anonym publizierten Schrift *Der Grundsatz der Nationalität und das europäische Staatensystem*: „Den Völkern

der schwarzen und gelben Raçe ist möglicherweise beschieden, zum mehr oder minder selbständigen Werkzeug der Cultur unter einer langen Vormundschaft der weißen Culturvölker erzogen zu werden.“ ([Rößler] 1860, 27) GM I 11 bezieht sich also auf die gängige Formel vom „Werkzeug der Kultur“ und erklärt nun versuchsweise die reaktiven Instinkte dazu – um gleich im Folgenden darzutun, dass eine mit solchen Mitteln zuwege gebrachte Kultur ihren Namen nicht verdiene. Allerdings wird dies nur festgemacht am Missbehagen der „Wir“, die „am Menschen“ der Gegenwart „l e i d e n“ (277, 11), weil sie da den widerlichen Pöbel obenauf gekommen sehen: „Gewürm ‚Mensch‘“ (277, 13) lautet der Gegenwartsbefund; weit und breit keine „blonden Bestien“ mehr, die marodierend und mordend durch die Zivilisation streifen. Das „Wir“ verwendet einige rhetorische Mühe darauf, die Leser das als Verlust und Niedergang empfinden zu lassen.

Zu den „Werkzeugen der Cultur“ siehe auch Wotling 2008, 43; Vidal Mayor 2006, 199 (im Vergleich mit Adorno); Schank 2000, 48 (im Blick auf Rassentheorien) und Zanetti 2000, 310 (im Blick auf Sprache als Kulturerzeugnis).

276, 30–34 *Diese Träger der niederdrückenden und vergeltungslüsternen Instinkte, die Nachkommen alles europäischen und nicht europäischen Sklaventhums, aller vorarischen Bevölkerung in Sonderheit — sie stellen den R ü c k g a n g der Menschheit dar!*] Vgl. NK 263, 33–264, 2 und NK 277, 19 f. Die Hypothese von einer vorarischen Bevölkerung in Europa und Deutschland wird in GM I 5 vorgeblich in Auseinandersetzung mit Virchow entwickelt; seine eigentliche Quelle war aber wohl der zweite, über die Menschenrassen handelnde Band von Johannes Rankes Werk *Der Mensch* (1887), vgl. NK 263, 31–33.

276, 34–277, 2 *Diese „Werkzeuge der Cultur“ sind eine Schande des Menschen, und eher ein Verdacht, ein Gegenargument gegen „Cultur“ überhaupt!*] Vgl. NK 276, 19–30.

277, 3 f. *blonden Bestie*] Im Druckmanuskript stand diese Wendung ursprünglich in von N. dann wieder gestrichenen Anführungszeichen (GSA 71/27,1, fol. 13r).

277, 9–13 *Und ist dass nicht u n s e r Verhängniss? Was macht heute u n s e r n Widerwillen gegen „den Menschen“ — denn wir l e i d e n am Menschen, es ist kein Zweifel. — N i c h t die Furcht; eher, dass wir Nichts mehr am Menschen zu fürchten haben*] Das „Wir“, das am Ende von GM I 11 bekenntnishaft seinen Widerwillen kundtut – ähnlich dann am Ende von GM I 12 –, ist ein exklusorisches „Wir“, das die meisten Gegenwartsmenschen, die sich mit ihrer Zeit arrangiert haben, ausschließt. „Wir“ wünschen „uns“ jedoch entgegen der ersten Vermutung nicht die „blonde Bestie“ zurück, sondern „die Furcht“ (277, 4), die man

vor ihr einst hatte: „aber wer möchte nicht hundertmal lieber sich fürchten, wenn er zugleich bewundern darf, als sich nicht fürchten, aber dabei den ekelhaften Anblick des Missrathenen, Verkleinerten, Verkümmerten, Vergifteten nicht mehr los werden können?“ (277, 5–9) Die Frage suggeriert, niemand würde das ernstlich wollen – während doch offensichtlich die große Bevölkerungsmehrheit gerade das will, wenn sie damit der Furcht entgehen kann (vgl. JGB 201 u. NK KSA 5, 123, 27–33). Die Furcht, die offenbar auf „uns“ anspornend wirkt, ist mit der Bewunderung gepaart, die an die „Ehrfurcht“ (273, 30) erinnert, die Vornehme gegenüber ihren Feinden hegen sollen. Furcht und Bewunderung sind offenbar dynamisierende Empfindungen, die zu Höchstleistungen anspornen. Entfallen diese Empfindungen, versinken die Menschen in träger, müder Mittelmäßigkeit. Allerdings ist das „Wir“ zu Beginn von I 11 keineswegs bereit, die Furcht vor den Gewalttätigen bei den Schwächeren der Vergangenheit ebenfalls als kulturell prägende Kraft anzuerkennen; da steht nur Spott gegen die als sekundär und reaktiv verunglimpfte „Sklaven-Moral“ zu Gebote – statt anerkennender Worte für das immense Kultivierungsvermögen der Furcht. Die neue Präferenz für die Furcht am Ende des Kapitels könnte einen vorbehaltvollen Interpreten sogar zu der Annahme veranlassen, hier mache sich das „Wir“ nun plötzlich selbst einen sklavenmoralischen Wert zueigen, gehöre doch allenfalls Ehrfurcht, aber nicht Furcht ins Anforderungsprofil der Vornehmen (vgl. aber NK 359, 21–31 zu den Philosophen, die Furcht und Ehrfurcht erwecken wollen).

277, 16 f. *als „höheren Menschen“ zu fühlen gelernt hat*] Im Unterschied zu GM I 2, wo der „höhere Mensch“ ohne ironisierende Anführungszeichen als Synonym des Vornehmen auftritt – vgl. NK 259, 4–12 –, sind es hier gerade die höchst unvornehmen Jetztmenschen, die auf diesen Titel Anspruch erheben. Den „höheren Menschen“ unter den Künstlern des 19. Jahrhunderts steht JGB 256, KSA 5, 203 reserviert gegenüber – und zumindest ambivalent Zarathustra in Za IV Vom höheren Menschen, KSA 4, 356–368.

277, 19 f. *Überfülle des Missrathenen, Kränklichen, Müden, Verlebten fühlt, nach dem heute Europa zu stinken beginnt*] In GM finden sich wiederholt Seitenhiebe auf den Zustand des modernen Europa, in dem nach GM I 5, KSA 5, 263, 33–264, 2 die einst unterworfenen Sklavenschichten die Oberhand gewonnen hätten (vgl. GM I 11, KSA 5, 276, 30–34): „die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt unsre grösste Gefahr, denn dieser Anblick macht müde…“ (GM I 12, KSA 5, 278, 14–16). Es repräsentiert einen „sehr späten Zustand[.] der Cultur“ (GM II 13, KSA 5, 317, 2 f.), einen Niedergang, der seine Ursache wesentlich im Christentum hat, „dieser Selbstkreuzigung und Selbstschändung des Menschen, in der die letzten Jahrtausende Europa’s ihre Meis-

terschaft gehabt haben“ (GM II 23, KSA 5, 333, 21–24). Entsprechend leicht fällt die Assoziation von Europa mit „Krankenhaus[.]“ und „Irrenhaus[.]“ (GM III 14, KSA 5, 368, 15–17): Das asketische Ideal, der Alkohol und die Syphilis hätten Europa zugrunde gerichtet (GM III 21, KSA 5, 392, 18–29). Der einzige positive Europa-Bezug in GM findet sich in einem Selbstzitat aus FW: „wir“ als „g u t e E u r o p ä e r“ sind da die „Erben von Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“ (GM III 27, KSA 5, 410, 11 f., vgl. Geuss 2019, 417 f.). Diese Selbstüberwindung besteht darin, dass das christlich konditionierte Gewissen sich gegen sich selbst wendet, wodurch sich die christliche Moral selbst abschafft. Eine Zukunft gibt es für das altgewordene Europa nach dieser Diagnose also nur, wenn es sich zu radikalem Antichristentum durchringt. Dass das so visionierte Europa der Zukunft nicht kompatibel ist mit dem Sonntagsreden-Europa, das heutige Politiker unter Berufung auf N. gerne hätten, dürfte deutlich sein (vgl. z. B. NK KSA 5, 180, 18 und die Beiträge in Goedert/Nussbaumer-Benz 2002). Daher nimmt Skirl 2002, 35 seine Zuflucht zur radikalen Gegenthese: „Nietzsche hatte zum Thema Europa eigentlich nichts zu sagen.“

12.

Gleich zu Beginn von GM I 12 – einem den historischen Argumentationsgang durchbrechenden Einschub – meldet sich ein „Ich“ zu Wort, das sich in GM I 11 trotz „Wir“-Emphase nur bei einem Rückverweis auf ein eigenes Werk, also als Autorsubjekt zu erkennen gegeben hat. Das „Ich“ parodiert in seiner Wehklage alttestamentliche Prophetenrede, zielt aber nicht darauf, dass die Gegenwart ihren Gott, sondern darauf, dass sie den Menschen, den gesunden, wohlgeratenen, vornehmen Menschen verloren und stattdessen „etwas Missrathenes“ (277, 28) hervorgebracht habe – und die Wehklage ist überdies gepaart mit einer „letzte[n] Zuversicht“ (277, 25). Das „Ich“ bleibt freilich nicht das konstante Subjekt dieses Abschnitts, sondern weicht für einige Zeilen einem „man“ (277, 30), das sich ungeachtet aller zeittypischen Drangsal in einer glückhaften Unbeugsamkeit gewiss scheint. Alsbald aber ergreift das „Ich“ wieder das Wort und adressiert im Stile des Musenanrufs in der altgriechischen Dichtung und mit einem hypothetisierenden „gesetzt, dass es“ sie „giebt“, „Gönnerinnen“, „jenseits von Gut und Böse“ (278, 6 f.): Sie mögen ihm doch die Aussicht auf ein gelingendes Menschenleben, einen „erlösenden Glücksfall“ eröffnen, damit „man“ (278, 11 f.) „den Glauben an den Menschen“ nicht verliere, der bei der in Europa um sich greifenden „Verkleinerung“ (278, 14) und Nivellierung des Menschen unter der Knute einer gleichmachenden Moral nur allzu leicht abhanden komme. Das Abschnittende wechselt dann in die 1. Person Plural

und lässt das „Wir“ ganz ähnlich wie am Ende von GM I 11 (vgl. NK 277, 9–13) kundtun, dass mit der „Furcht vor dem Menschen“ auch „Liebe“ und „Ehrfurcht“ (278, 21 f.) ihm gegenüber verloren gegangen sei – sein Anblick ermüde: „was ist heute Nihilismus, wenn er nicht d a s ist?“ (278, 24 f.)

278, 3–6 *unzerbrechbar, gespannt, zu Neuem, zu noch Schwererem, Fernerem bereit, wie ein Bogen, den alle Noth immer nur noch straffer anzieht*] Das schon bei Heraklit begegnende Motiv des gespannten Bogens (vgl. NK KSA 5, 13, 1–3) bildet JGB Vorrede auf weltgeschichtliche Verhältnisse ab (vgl. NK KSA 5, 12, 30–13, 9). In GM I 12 spricht zwar das „man“ über sich selbst, lässt aber keinen Zweifel an der eigenen weltgeschichtlichen Sendung aufkommen. Die Frage: „Hast du ein Ziel dir gestecket und richtest du danach den Bogen?“, hat N. auch bei Persius: *Saturae* III 60 gefunden („Est aliquid quo tendis, et in quo dirigis arcum?“ Persius 1862, 9, in N.s Exemplar mit Betonungszeichen versehen. Deutsch hier nach der Übersetzung von Wilhelm Sigismund Teuffel, 1844).

278, 13 *G l a u b e n a n d e n M e n s c h e n*] Im Druckmanuskript ist eine darauf folgende Einfügung gestrichen: „den Willen zu einer Zukunft“ (GSA 71/27,1, fol. 14r).

278, 14 f. *die Verkleinerung und Ausgleichung des europäischen Menschen birgt u n s r e grösste Gefahr*] Das Motiv der Verkleinerung ist in den kulturdiagnostischen Partien von N.s Werk sehr prominent, vgl. NK 257, 21–23. Es ist oft verbunden mit demjenigen des Chinesentums, das für die allgemeine Vermittelmäßigung steht, die Europa in der Gegenwart angesichts starker demokratischer und egalitaristischer Strömungen drohe, vgl. NK 277, 19 f.; NK KSA 5, 220, 30–221, 6; NL 1885, KSA 11, 35[22], 518, 10–15 und KGW IX 6, W II 2, 129 f. = NL 1887, KSA 12, 10[17], 462 f. Beispielsweise bei Frary 1884, 272 f., wo N. viele Lesespuren hinterlassen hat, konnte er sich in der Auffassung von der angeblich verheerenden, weil die gesunden Konkurrenzkräfte, den „Wetteifer“ schwächenden Gleichheitsforderung bestätigen lassen. Zum antiegalitaristischem Gerechtigkeitsbegriff in GM siehe Knoll 2009, 169 f. u. 174.

278, 17–19 *abwärts geht, in’s Dünnere, Gutmüthigere, Klügere, Behaglichere, Mittelmässigere, Gleichgültigere, Chinesischere, Christlichere*] Die Degenerationsgeschichte, die GM I 12 in Aussicht stellt, ist also zugleich die Geschichte einer allgemeinen Vermoralisierung und damit Verchristlichung: Christliche Glaubensinhalte mögen gleichgültig geworden sein, die christliche Moral ist es nicht. Eingereiht in diese Komparative der Verschlechterung ist auch das Chinesische oder eben das „Chinesischere“. N. stand China (durch Lektüren wie Hellwald 1876a–1877a, 1, 152 und Mill 1869–1886, 1, 75) als Zivilisation der

Differenzennivellierung, des blinden Massengehorsams und des allgemeinen Ruhebedürfnisses vor Augen, „Chineserei“ als „Reich der tiefsten Vermittelmässigung“ (FW 377, KSA 3, 629, 15). Vgl. NK KSA 5, 144, 6 f.; NK KSA 6, 142, 29; NK KSA 6, 177, 14–16 und NK KSA 6, 369, 9 f.

278, 23–26 *Der Anblick des Menschen macht nunmehr müde — was ist heute Nihilismus, wenn er nicht d a s ist?... Wir sind d e s M e n s c h e n müde...*] Zum Nihilismus vgl. NK 252, 17–22. Nihilismus ist hier nicht etwas, was den anderen, weltverneinenden Zeitgenossen zugeschrieben wird, sondern eine Empfindung (eher als eine Erkenntnis oder eine Weltanschauung), die das sprechende „Wir“ anwandelt, und zwar angesichts seiner deprimierenden Erfahrung mit den Jetztzeitmenschen, die offenbar unverdrossen auf dem Pfad allgemeiner Vermittelmäßigung und Vermoralisierung dahintrotten – und so das Auftreten herausragender Einzelindividuen verhindern. Das „Wir“ scheint sich – selbst nihilistisch angesäuert, weil ihm starke Zweifel an der Zukunft des Menschen gekommen sind – noch nicht zu der Einsicht durchgerungen zu haben, dass je mehr Mittelmäßigkeit und Gleichheit auf Erden existieren, desto mehr Möglichkeiten sich für die Individuen auftun, etwas Außergewöhnliches und Herausragendes zu tun: Erst wo das Mittelmaß die Regel geworden ist, kann der Einzelne es durchbrechen und sein Eigenes tun. Das Mittelmaß ist die Voraussetzung dafür, dass eine so extraordinäre Denkerpersönlichkeit wie N. auf der Bildfläche erscheinen kann. Unter lauter Herausragenden, Maßlosen wäre er womöglich gar nicht aufgefallen. Zur Überwältigungsrhetorik von 278, 23–26 siehe auch Solomon 1994, 100 f.

13.

Auch GM I 13 gehört zu den plakativ-skandalträchtigen Abschnitten des Werks. Insbesondere das zoologisch-mythologische Eingangsbild von den „grossen Raubvögeln“ und den „Lämmer[n]“ (278, 31) wird immer wieder als Beleg für N.s angebliche Herrenmenschenallüren bemüht. Die Fabel lässt die Lämmer darüber räsonieren, dass die Raubvögel, die sie verfolgen, böse seien, während sie, die Lämmer gut sind, worauf die Raubvögel von sich sagen, sie seien ihrerseits den wohlschmeckenden Lämmern „gar nicht gram“ (279, 7). Diese narrative Exposition bereitet eine längere Erörterung darüber vor, dass es, entgegen der lämmermoralischen Suggestion, „der Stärke“ (279, 9) nicht frei stehe, die Äußerungen der Stärke einzustellen. Man unterliege einem fundamentalen, durch den Sprachgebrauch induzierten Fehlschluss, wolle man hinter einem Tun einen Täter ausfindig machen – „das Thun ist Alles“ (279, 28 f.). Entsprechend können der Starke und der Raubvogel gar nicht anders handeln, als sie

es tun; nur wer schwach ist, denke sich eine Moral des Verzichtenkönnens aus: Er erfinde das „indifferente wahlfreie ‚Subjekt'" (280, 32), das man auch „S e e l e" (281, 1) heiße und lege „die Schwäche selbst als Freiheit" aus (281, 4 f.).

Bei aller suggestiven Kraft, die die Eingangserzählung entfaltet, ist die argumentative Disparität von GM I 13 nicht zu übersehen: Zunächst werden Stärke und Schwäche in dieser Erzählung anhand unterschiedlicher Tierarten naturalisiert, aber zugleich an „Raubvögel" und „Lämmer" gebunden. Dann wird behauptet, Stärke sei etwas irgendwie Absolutes, das sich nur als Stärke manifestieren könne. Großzügig wird dabei ausgeklammert, dass Stärke und Schwäche nur als relationale Begriffe sinnvoll gedacht werden können. Stattdessen wird die Unumpolbarkeit der Stärke betont und Sprachkritik geübt, um den Täter hinter dem Tun zum Verschwinden zu bringen und nur noch das Tun als Wirklichkeit gelten zu lassen, den Täter hingegen als Sprachfiktion zu entlarven. Nimmt man das ernst, würde man eine Ontologie ohne Subjekte, nur noch mit (Energie-)Ereignissen annehmen müssen. Das kann man zwar tun, müsste dann aber auch die Raubvögel und Lämmer als Substrate von Stärke und Schwäche über Ockhams Klinge springen lassen: Es gäbe sie nicht, sie wären nur narrative Ausschmückungen eines subjektlosen Geschehens. Jede Hierarchie von starken und schwachen Individuen wäre aufgehoben. Falls es zudem so wäre, dass es nur Tun gibt, aber keine Täter, stünden auch hinter den „Affekte[n] Rache und Hass" (280, 6) keine Individuen mehr, die affiziert werden, sondern es würde sich auch hier nur um ein subjektloses energetisches Geschehen handeln. Nimmt man schließlich weiter an, dass nichts (und niemand) die Stärke daran zu hindern vermag, Stärke zu sein, dann wäre es auch völlig gleichgültig, wenn irgendwo Vorstellungen von handelnden Subjekten, frei wählenden Seelen und dergleichen ausgebrütet werden. Denn die Stärke kann ja nicht aufhören, Stärke zu sein – und dann wäre auch die ganze Empörung über die Depotenzierung der Stärke (eigentlich ja: der Starken) in GM I völlig gegenstandslos. Mit einer Ontologie der Subjektlosigkeit und Unaufhebbarkeit der Stärke entzieht sich die stete Kritik an der sklavenmoralischen Umwertung ihre eigene Geschäftsgrundlage: Nur wenn die Stärke gebrochen werden kann, nämlich durch Moral, wäre diese Kritik realitätsgesättigt und nicht eine bloße Fiktion. Gesetzt aber, dass die Stärke gebrochen werden kann – womöglich durch das, was „Schwäche" heißt –, wäre sie keine Stärke, sondern Schwäche – und die Schwäche, die listig ist – nicht wie ein Raubvogel, sondern wie ein Fuchs –, wäre die wahre Stärke. Eine benevolente Interpretation von GM I 13 wird darauf abheben, dass sich hier die scheinbar so brachiale Ideologie von Stärke und Schwäche selbst und bewusst *ad absurdum* führe, indem sie ihre Inkonsistenzen schonungslos ans Licht zerre.

278, 31–279, 9 *Dass die Lämmer den grossen Raubvögeln gram sind, das befremdet nicht: nur liegt darin kein Grund, es den grossen Raubvögeln zu verargen, dass sie sich kleine Lämmer holen. Und wenn die Lämmer unter sich sagen „diese Raubvögel sind böse; und wer so wenig als möglich ein Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück, ein Lamm, — sollte der nicht gut sein?“ so ist an dieser Aufrichtung eines Ideals Nichts auszusetzen, sei es auch, dass die Raubvögel dazu ein wenig spöttisch blicken werden und vielleicht sich sagen: „wir sind ihnen gar nicht gram, diesen guten Lämmern, wir lieben sie sogar: nichts ist schmackhafter als ein zartes Lamm.“*] In Za IV Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4, 372, 32–373, 15 und modifiziert in DD Nur Narr! Nur Dichter!, KSA 6, 379, 1–17 schlüpft der „Narr“ und „Dichter“ in die lämmerjagende Rolle des Adlers, der seine Beute freilich in den eigenen „Abgründe[n]“ (Za IV Das Lied der Schwermuth 3, KSA 4, 373, 2) sucht. Zarathustra, der sich anderswo schon gefragt hatte, „[m]ein Magen — ist wohl eines Adlers Magen? Denn er liebt am liebsten Lammfleisch“ (Za III Vom Geist der Schwere, KSA 4, 241, 12 f.), trägt den höheren Menschen bei seinem blasphemischen Abendmahl nicht Brot und Wein, sondern „Fleisch und Wein“ (Za IV Das Abendmahl, KSA 4, 354, 20) auf, er bewirtet seine Gäste mit dem „Fleische guter Lämmer“ (ebd., 354, 9). Lämmer versinnbildlichen etwa in JGB 201, KSA 5, 123 Mittelmäßigkeit und Angepasstheit, so dass sich eine allegorisierende Interpretation der Eingangsfabel von GM I 13 aufdrängt (vgl. NK KSA 6, 379, 11–17). Es fällt dabei auf, dass sich beide Tiergruppen nur untereinander unterhalten, dabei reden die Lämmer über die Raubvögel in der 3. Person und nicht über sich, während die Raubvögel dezidiert „wir“ (279, 7) sagen (vgl. Solomon 1994, 108) und sich von allen negativen Affekten gegenüber den Lämmern freisprechen, die sie sich ja liebend gerne einverleiben. In einer Vorfassung zum Gedicht Za IV Das Lied der Schwermuth 3 / DD Nur Narr! Nur Dichter! hatte es vom Adler noch geheißen: „er haß<t> die Schafe“ (NL 1884, KSA 11, 28[14], 304, 15). Das käme den Raubvögeln in GM I 13 nicht mehr in den Sinn.

Der Vergleich zwischenmenschlichen Verhaltens mit dem von Raubvögeln und Lämmern ist tief verwurzelt in der abendländischen Motivtradition: In Homers *Ilias* XXII 308–310 wird von Hektor berichtet: „An nun stürmt’ er gefaßt, wie ein hochherfliegender Adler / Welcher herab auf die Ebne gesenkt aus nächtlichen Wolken / Raubt den Hasen im Busch, wo der hinduckt, oder ein Lämmlein“ (Übersetzung von Johann Heinrich Voß; „οἵμησεν δὲ ἀλεὶς ὥς τ’αἰετὸς ὑψιπετήεις, / ὅς τ’ εἶσιν πεδίονδε διὰ νεφέων ἐρεβεννῶν / ἁρπάξων ἢ ἄρν’ ἀμαλὴν ἢ πτῶκα λαγωόν·“). Und in *Ilias* XXI 252 heißt es von Achill, er sei „Ungestüm wie der Adler, der schwarzgeflügelte Jäger“ („αἰετοῦ οἵματ’ ἔχων μέλανος τοῦ θηρητῆρος“. Siehe zu diesem Vergleich bei Homer Günther 1867, 12). Hertlein 2020 argumentiert, die Fabel von den Lämmern und den Raubvö-

geln sei womöglich inspiriert von *Werke und Tage*, Verse 202–212, wo es zwar nicht um Adler und Lamm, sondern um Habicht (walhlweise: Falke) und Nachtigall geht, der Raubvogel mit ihr aber über das (vermeintliche, von Hesiod verworfene) Recht des Stärkeren spricht. In der unter N.s Büchern erhaltenen Hesiod-Übersetzung von Karl Uschner lautet die fragliche Passage: „Jetzt erzähl' ich den Fürsten, die wohl es verstehen, ein Märchen, / Sprach zu der Nachtigall mit schillerndem Halse der Falke, / Als er, gepackt mit den Krallen, sie hoch in den Wolken einhertrug. / Sie nun jammerte kläglich, zerfetzt von den hakigen Krallen, / Er sprach aber zu ihr mit oberherrlichem Trotze: / Warum schreist du, o Thörin? Ein Stärkerer hält dich gefangen. / Dahin gehst du, wohin ich dich führ', obgleich du ein Sänger. / Wenn ich will, so verspeis' ich zum Mahle dich oder entlass' dich. / Sinnlos, wer sich erkühnt, sich genüberzustellen dem Stärkern; / Stets entgeht ihm der Sieg und der Schande gesellt sich ihm Leid noch. / So der hurtige Falk', der breitgeflügelte Vogel" (Hesiod 1865, 65 f.).

Zum Lamm, „welches seit einigen Jahrhunderten das Lieblingssymbol Christi gewesen war", hat sich N. ausweislich seiner Anstreichungen bei Lecky 1873, 1, 186 kundig gemacht. Die Travestie des fiktiven Raubtier-Lämmer-Dialogs von GM I 13 hat 1957 Hans Magnus Enzensberger im titelgebenden Gedicht *verteidigung der wölfe gegen die lämmer* seines ersten Lyrikbandes unternommen: „soll der geier vergißmeinnicht fressen? / was verlangt ihr vom schakal, / daß er sich häute, vom wolf? soll / er sich selber ziehen die zähne? [...] ihr lämmer, schwestern sind, / mit euch verglichen, die krähen: / ihr blendet einer den andern. / brüderlichkeit herrscht / unter den wölfen: / sie gehn in rudeln" (Enzensberger 1957, 91).

279, 9–14 *Von der Stärke verlangen, dass sie sich nicht als Stärke äussere, dass sie nicht ein Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen-Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen und Triumphen sei, ist gerade so widersinnig als von der Schwäche verlangen, dass sie sich als Stärke äussere.*] Dieser Passus, der sich quasi als Lehre unmittelbar an die Raubvögel-Lämmer-Fabel anschließt, zehrt von der Suggestion, dass Stärke und Schwäche (ebenso wie später „Kraft" – 279, 14) absolute Begriffe seien, dass es also Stärke an sich und Schwäche an sich gebe. Diese Suggestion erscheint bei näherem Hinsehen wenig plausibel; vielmehr handelt es sich bei Stärke und Schwäche um relationale Begriffe: Etwas ist stark oder schwach im Vergleich mit etwas anderem: Ein Raubvogel ist stark im Vergleich mit dem Lamm, aber schwach im Vergleich mit einem Wirbelsturm. Mit der Absolutsetzung von Stärke und Schwäche erliegt die Argumentation selbst der gleich im Folgenden angeprangerten „Verführung der Sprache" (279, 17): Ein Sprachfetisch steht am Anfang der Kritik an Sprachfetischen.

279, 14–29 *Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken — vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrthümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein „Subjekt" versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als T h u n, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es f r e i s t ü n d e, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein" hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter" ist zum Thun bloss hinzugedichtet, — das Thun ist Alles.*] Diese Überlegungen nehmen Formulierungen aus einem Nachlass-Notat auf, das sich unter dem Titel „Zur Bekämpfung des Determinismus" ähnlicher Begriffe bedient wie GM I 13, aber eine ganz andere Intention hat: „Daraus, daß Etwas regelmäßig erfolgt u. berechenbar erfolgt, er= / giebt sich nicht, daß es nothwendig erfolgt. Daß ein Wille ⌜Quantum Kraft⌝ sich in jedem / bestimmten Falle auf eine einzige Art u. Weise bestimmt u. benimmt, macht / ihn nicht zum ‚unfreien Willen'. Die ‚mechanische Nothwendigkeit' ist kein / Thatbestand: wir erst haben sie in das Geschehen hinein interpretirt. / Wir haben die Formulirbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer / über dem Geschehen waltenden Necessität. Aber daraus, daß ich etwas Be=/stimmtes thue, folgt keineswegs, daß ich es gezwungen thue. Der Zwang / ist in den Dingen gar nicht nachweisbar: die Regel beweist nur, daß / ein und dasselbe Geschehen nicht auch ein anderes Geschehen ist. Erst dadurch, / daß wir Subjekte ‚Thäter' in die Dinge hineingedeutet haben, ent= / steht der Anschein, daß alles Geschehen die Folge von einem auf Subjekte / ausgeübten Zwang ist — ausgeübt von wem? wiederum von einem ‚Thäter'. / Ursache u. Wirkung — ein gefährlicher Begriff, solange man ein Etwas / denkt, das verursacht u. ein Etwas, auf das gewirkt wird." (KGW IX 6, W II 1, 75, 5–34 = NL 1887, KSA 12, 9[91], 383, 1–22) Während hier die sprachkritische Zurückweisung eines Täter-Subjektes hinter dem Tun gerade antideterministisch verstanden wird, so dass eben kein „Zwang [...] in den Dingen" walte, wird dasselbe Argument in GM I 13 dazu verwendet, die angeblich von sklavenmoralischer Seite aufgebrachte These von der Willensfreiheit des Subjekts zu sabotieren (vgl. NK 280, 31–34): Nach GM I 13 steht es niemandem frei, etwas anderes zu sein, als er ist – weil weder die Stärke noch die Schwäche sich selbst verleugnen können und eben kein Subjekt hinter der Tat steht, das diese Tat auch nicht tun könnte. Der populäre Irrtum – es ist mehrfach von „Volk" (279, 21 u. ö.) die Rede, das sich in seinem offensichtlich unbedarften Sprechhandeln derlei ersonnen hat – besteht darin, hinter dem „Wirken" ein „Wirkendes", ein

„Subjekt“ (279, 19) oder „Substrat“ (279, 25) anzunehmen. Vor ähnlichen Problemlagen stand JGB 17, als es um die Frage nach dem Subjekt des Denkens ging (vgl. NK KSA 5, 31, 5–12), und JGB 54 angesichts der bloßen Existenz von Subjekt und Seele (vgl. NK KSA 5, 73, 22–28). Auch Nachlassaufzeichnungen kreisen immer wieder um die Subjektkritik, die sich einerseits naturwissenschaftlich, andererseits sprachphilosophisch aufmunitioniert: „Das Prädikat drückt eine Wirkung aus, die auf uns hervorgebracht ist (oder werden ⌜könnte)⌝ / nicht das Wirken an sich; die Summe der Prädikate wird in Ein Wort / zusammengefaßt. Irrthum, daß das Subjekt causa sei. — Mythologie des Subjekt= Begriffs. (der ‚Blitz‘ leuchtet — Verdoppelung — die Wirkung ver-/dinglicht. / Mythologie des Causalitäts-Begriffs. / Trennung von ‚Wirken‘ und ‚Wirkendem‘ grundfalsch.“ (KGW IX 5, W I 8, 135, 23–33, vgl. NL 1885–1886, KSA 12, 2[78], 98, 25–99, 2) In GD Die „Vernunft“ in der Philosophie 5, KSA 6, 77 f. wird die Kritik an dem in den indogermanischen Sprachen vorherrschenden Subjekt-Prädikat-Schema, das zur ontologisch falschen Annahme eines Subjekts führe, ebenso ausgebaut wie in GD Die vier großen Irrthümer 3, KSA 6, 91 die Kritik daran, dass man ein Sein aus dem Geschehen extrahieren zu können meint(e).

Diese fundamentalen Anfragen gegen landläufige Ontologien sind womöglich inspiriert von Julius Bahnsens „Realdialektik“ (vgl. Jensen 2016, 113 f.), aber auch dezidiert gegen Drossbach 1884, 3 gerichtet: „Das Bewegen ist etwas anderes als die Bewegung, das Handeln etwas anderes als die Handlung, die Handlung handelt nicht, die Bewegung bewegt nicht, der Druck drückt nicht, der Schlag kann nicht schlagen, das Licht leuchtet nicht, der Ton tönt nicht u. s. w. Man kann die Bewegung und das Bewegen, die Wirkung und das Wirken nicht identificiren, es ist ein Widerspruch, die Bewegung als ein Bewegen, die Handlung als ein Handeln zu setzen“. In GM I 13 dienen jene Einwände der Entmachtung des sklavenmoralischen Anspruchs an die Adresse der Herren, sie mögen sich selbst, ihre Stärke doch bitte zurücknehmen, wozu sie als freie Subjekte auch imstande seien. Sie sind, so die Pointe, eben nicht dazu in der Lage, weil sie offenbar nur die Manifestationen eines Geschehens sind, gegen das sie keinen Eigenwillen, keine Widerstandskraft besitzen. Eine seltsame Stärke, so wird mancher Skeptiker einwenden, die nicht einmal stark genug ist, sich selbst im Zaume zu halten. Entsprechend ist etwa für Pippin 2004 das Grundproblem von GM I 13, wie die Entmachtung des Subjekts mit dem Begriff der Verantwortlichkeit zusammengehen kann, die N. ansonsten den Vornehmen zuschreibe (vgl. Acampora 2013), während sich Williams 1994, 243 f. fragt, wie die Ontologie eines täterlosen Tuns den moralischen Anspruch auf Tadel („blame“) aushebelt. Bittner 2001, 35 weist auf, dass es in 279, 14–29 zwei Paarungen sind, die N. beide kassieren wolle, erstens diejenige zwischen einer Kraft und ihren Manifestationen und zweitens diejenige zwischen einer Hand-

lung und einem Handelnden. Dabei handelt es sich um ganz unterschiedliche Sachverhalte, was N. allerdings verschleiere. Im zweiten Fall, wonach es keine Täter und nur Tun gäbe, handle es sich um eine metaphysische Behauptung, die über die Wirklichkeit an sich Aussagen mache. Damit, so Bittners Voraussetzung, lässt N. das Feld der Sprachkritik hinter sich. Er behaupte, dass es Veränderungen gebe, aber keine Personen oder Dinge, die sie bewirken; Veränderungen brächten Veränderungen hervor, Dinge oder Personen täten es nicht. „It is a denial that there are any such things as things." (Ebd.) Dass die Behauptung einer solchen ding- und akteurlosen Wirklichkeit eine reichlich kühne Hypothese über die Weltbeschaffenheit darstellt, liegt offen zutage, ebenso, dass in GM I 13 jenseits der Sprachkritik keinerlei Anstalten gemacht werden, diese Hypothese zu begründen. Über Bittner hinaus ist festzustellen, dass der negative Affekt der Sprachkritik, man sitze einer Chimäre auf, wenn man glaube, es gebe ‚da draußen', wie von den indoeuropäischen Sprachen suggeriert, so etwas wie Subjekte und Prädikate, keineswegs zu einer positiven Aussage berechtigt, wie es denn stattdessen um die Wirklichkeit bestellt sei. Mit anderen Worten: Selbst wenn man zugesteht, dass es nur eine irreführende Sprachstruktur sei, die uns die Überzeugung eingebe, wir seien handelnde Subjekte, folgt daraus mitnichten die zwingende Einsicht, in der Wirklichkeit gebe es eben keine Täter, sondern nur Tun. Ebenso gut könnte das Gegenteil wahr sein, das sprachliche Subjekt-Prädikat-Aussagemuster nur eine grobe, verkürzende Darstellung eines viel komplizierteren Sachverhalts vorstellen, in dem zahllose Agenten und zahllose Wirkkräfte und Wirkeffekte miteinander verkoppelt sind. Die vielleicht in ihrer Knappheit elegante, zugleich aber gewaltsame Hypothese, dass es nur Geschehen und keine Akteure gibt, würde, beim Wort genommen, im Übrigen mit einem Handstreich alle Erörterungen über starke und schwache Individuen und damit die Kritik an der Sklavenmoral auf den Müllhaufen der Geschichte befördern. Gerade wenn man, wie GM es unentwegt tut, das geschichtliche Gewordensein unserer Urteile hervorhebt (vgl. im Blick auf GM I 13 dazu Schrift 2001, 50–52), wirkt eine ontologische Generalhypothese, wie die in GM I 13 formulierte, unhistorisch-abwegig, als wäre sie selbst Ausdruck jenes metaphysischen Versteinerungswillens, den N.s Sprecherinstanz gerade der Philosophie anzukreiden pflegt. Für dekonstruktive Lesarten der Welt wie diejenige Paul de Mans ist diese Generalhypothese, Sein und Akteure seien zum Tun bloß hinzugedichtet, allerdings ein gefundenes Fressen, das sie zu einem Festmahl aufhübschen (Man 1988, 171 f.).

279, 29–32 *Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung.*] Das Blitzbeispiel (das auf Lichtenberg 1867, 1, 99 zurückverweist, vgl. Stingelin 2018, 228 u. 236, Anm. 42–46)

hat N. bei der Lektüre von Maximilian Drossbachs *Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt* besonders eingeleuchtet, jedenfalls, wenn man dem von ihm am Rand notierten, großen „ja!“ Glauben schenken will: „HUME kann den Causalbegriff nicht aus der Erfahrung ableiten, weil er einen falschen Begriff von dieser hat, weil er ganz im empiristischen Sinn die Erscheinungen für die Erfahrungsobjecte hält. Er sagt: Wir nehmen nur Eindrücke, nur Erscheinungen — nicht die Ursachen wahr, denn diese sind keine Eindrücke, keine Erscheinungen, wir sehen den Blitz und hören den Donner, aber weder sehen noch hören wir im Blitz die Ursache des Donners. Gerade das Umgekehrte ist wahr: wir sehen den Blitz n i c h t und hören den Donner n i c h t, weil sie Eindrücke, Vorstellungen sind, die Ursachen aber nehmen wir wahr, weil sie das Eindruckgebende sind; sie sind die Gebenden und wir die Nehmenden, die Empfangenden; die Vorstellung ‚Blitz‘ /76/ ist etwas Anderes als das, was ich wahrnehme, als das, was die Vorstellung ‚Blitz‘ in mir veranlasst; sowohl der Blitz und der Donner als die Nachfolge des letzteren sind Vorstellungen, wir stellen uns nur vor, dass wir den Blitz sehen, den Donner hören, und dass das Folgen des Donners die Wirkung des Blitzes sei. In Wahrheit empfinden wir gewisse auf unsern Sehnerv, sowie auf unsern Gehörnerv einwirkende Kräfte und in Folge dessen bilden wir sowohl die Vorstellungen Blitz und Donner als auch die Vorstellung der Nachfolge des Donners; die Ursachen, welche uns zu den Vorstellungen Blitz und Donner veranlassen, nöthigen uns auch die Vorstellung der Aufeinanderfolge zu bilden“ (Drossbach 1884, 75 f., N.s Unterstreichungen, auf S. 75 mehrere Randanstreichungen und „ja!“ am Rand). Während Drossbach also noch auf dem Schema von Wirkung und Ursache beharrt, aber nicht die Erscheinung auf unser Bewusstsein, sondern die physikalischen Kräfte auf unsere Nerven wirken lässt, denkt sich „das Volk“ in GM I 13 einerseits den Blitz als Ursache nicht nur des Donners, sondern des Blitzens, der Erscheinung selbst. Jensen 2016, 112 f. sieht darin ein direktes Echo auf Julius Bahnsen. Zavatta 2009, 288 stellt als weitere mögliche Inspirationsquelle N.s für das Blitzbeispiel Ludwig Noirés *Der Ursprung der Sprache* zur Diskussion, wo gefragt wird: „Oder faßte man die Dinge erst als Subjecte der von ihnen ausgehenden Thätigkeit auf, so daß alsbald zu dem Blitzen der Blitz, zu dem Leuchten das Licht hinzugedacht wurde?“ (Noiré 1877, 108). Scandella 2013, 74 f., Fn. 278 macht schließlich auf Fischer 1865, 2, 379 aufmerksam, wo Spinoza vom Blitz spricht, der „nicht anders“ konnte, als das Haus in Brand zu stecken.

279, 32–280, 3 *Die Naturforscher machen es nicht besser, wenn sie sagen „die Kraft bewegt, die Kraft verursacht“ und dergleichen, — unsre ganze Wissenschaft steht noch, trotz aller ihrer Kühle, ihrer Freiheit vom Affekt, unter der Verführung der Sprache und ist die untergeschobenen Wechselbälge, die „Subjekte“ nicht*

losgeworden] Unter der Überschrift „Psychologie des Irrthums“ wird die Neigung, Abstracta zu subjektivieren in NL 1883/84, KSA 10, 24[9], 647 f. am Kraftbeispiel ausführlicher erörtert: „Wenn wir etwas thun, so entsteht ein Kraftgefühl, oft schon vor dem Thun, bei der Vorstellung des zu Thuenden (wie beim Anblick eines Feindes, eines Hemmnisses, dem wir uns gewachsen glauben): immer begleitend. Wir meinen instinktiv, dies Kraftgefühl sei Ursache der Handlung, es sei ‚die Kraft‘. Unser Glaube an Kausalität ist der Glaube an Kraft und deren Wirkung; eine Übertragung unsres Erlebnisses; wobei wir Kraft und Kraftgefühl identificiren. — Nirgends aber bewegt die Kraft die Dinge, die empfundene Kraft ‚setzt nicht die Muskeln in Bewegung‘. ‚Wir haben von einem solchen Prozeß keine Vorstellung, keine Erfahrung.‘ — ‚Wir erfahren ebensowenig, wie die Kraft als Bewegendes, die Nothwendigkeit einer Bewegung.‘ Die Kraft soll das Zwingende sein! ‚Wir erfahren nur, daß eins auf das andere folgt — weder Zwang erfahren wir, noch Willkür, daß eins auf das andere folgt.‘ Die Kausalität wird erst durch die Hineindenkung des Zwangs in den Folgevorgang geschaffen. Ein gewisses ‚Begreifen‘ entsteht dadurch d. h. wir haben uns den Vorgang angemenschlicht, ‚bekannter‘ gemacht: das Bekannte ist das Gewohnheitsbekannte des mit Kraftgefühl verbundenen menschlichen Erzwingens.“ Das Problem ist hier zunächst deutlich anders gelagert: Während der Nachlasstext einen vorschnellen Schluss von empfundenem Kraftgefühl auf wirkende Kraft und auf zwingende Kausalitätsverhältnisse abweist, also das personale Subjekt, das „Wir“ als Empfindendes (und Handelndes?) stehen lässt, ist in GM I 13 eben erst der Täter dem Tun abhanden gekommen (279, 28 f.). Übertragen auf die Kraft würde man eigentlich erwarten, dass sie erhalten bliebe aber die Kraft Ausübendenden, Kraftgefühl Empfindenden ins Reich der populärsprachlichen Imagination verbannt würden. Tatsächlich aber scheint in 279, 32–280, 3 ein anderes Argument im Vordergrund zu stehen, das dem von NL 1883/84, KSA 10, 24[9], 647 f. nahekommt: Dass unser Sprachgebrauch nämlich – jetzt ist im Unterschied zum Nachlasstext nicht von den eigenen Empfindungen die Rede – dazu tendiert, begriffliche Extrapolationen wie „Kraft“ für real handelnde Wesenheiten zu halten.

Zu den in NL 1883/84, KSA 10, 24[9], 647 f. in Anführungszeichen gesetzten Partien weist KGW VII 4/2, 665 in einem Nachtrag Richard Avenarius’ *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses* von 1876 als Quelle nach. N. hatte Avenarius’ Band im Erscheinungsjahr an den Buchhändler retourniert (NPB 716), um ihn später aber umso eifriger zu benutzen (vgl. NK 5/1, S. 518 f.). Und genau besehen ist auch das außerhalb der Anführungszeichen Stehende, namentlich die Schlussfolgerung, auf Avenarius zurückzuführen: „Wir fragen also: Ist die Kraft — nicht als Bewegungs-Quantum oder Verhältniss, sondern — als Bewegendes in der reinen Erfahrung

gegeben? Die Antwort lautet: Keine noch so genaue Beobachtung der bewegten Dinge lässt die Kraft wahrnehmen; und in dem einen Falle, wo wir Kraft wahrnehmen, nehmen wir sie nicht als Bewegendes wahr: das ist in unserer Kraftempfindung. Denn diese tritt wohl als ein die Bewegung unserer Glieder begleitendes, nicht aber als ein sie bewirkendes Gefühl auf. Und selbst wenn die Begleitung ein Vorangehen und die Bewegung ein Folgen wäre, so giebt doch keine Erfahrung in der Welt den Punkt, wo die empfundene Kraft (d. h. die Kraft als bestimmt qualificirte Empfindung) auf die Muskelbewegung einwirkt. Von einem solchen Process haben wir gar keine Vorstellung — einfach weil wir davon keine Erfahrung haben. Die Kraftempfindung und die Muskelbewegung sind völlig heterogen und daher kann auch nicht von der Empfindung auf die Bewegung ein Schluss stattfinden, der die mangelnde Erfahrung gültig ersetzte. / 81. Ebensowenig ferner, wie die Kraft als Bewegendes, erfahren wir die Nothwendigkeit einer Bewegung. Mit der Kraft fällt die Nothwendigkeit; denn die Kraft ist das Zwingende, die Nothwendigkeit der Zwang. Was wir erfahren, ist immer nur: dass Eines auf das Andere folgt — weder Zwang erfahren wir noch Willkür, dass sie einander folgen. / 82. Sofern also die Vorstellung der Causalität Kraft und Nothwendigkeit oder Zwang als integrirende Bestandtheile des Folgevorganges verlangt, fällt sie mit diesen. Ist der Zwang zur Bestimmung eines Vorganges als ‚causalen' nöthig, so wird durch die Hineindenkung des Zwanges in den Folgevorgang erst die Causalität geschaffen, kaum /46/ anders als wie der Fetischismus den beseelten Gegenstand erst schafft, indem er eine menschliche Seele hineindenkt; und wie dann der Wilde den eingedachten Einfluss seines Fetischs dadurch zugleich begreift, dass er den betreffenden Gegenstand beseelt gedacht hat, so erzeugt allerdings auch die Hineindenkung der zwingenden Kraft ein gewisses Begreifen des Erzwungenseins der Folge — dies ist aber ebenfalls nur ein naives, anthropopathisches, von dem des Wilden blos dem Grad, nicht dem Wesen nach verschiedenes Begreifen. Denn das Bekannte, was ihm zu Grunde liegt, ist nur das Gewohnheitsbekannte des mit Kraftgefühl verbundenen menschlichen Erzwingens." (Avenarius 1876, 45 f.) Damit war N. sprachkritisch imprägniert, um der naiven Rede von Kraft, Selbstbewegung oder Selbstverursachung äußerste Vorsicht entgegenzubringen (Secchi 1876, XI sagt beispielsweise, „dass jede Bewegung durch eine Kraft verursacht wird". Vogt 1878 vermeidet eine solche Sprechweise). Freilich scheint GM I 13 im nächsten Satz (vgl. NK 280, 4–11) das erreichte sprachkritische Reflexionsniveau schon wieder aufgeben zu wollen.

Röttges 1972, 140, Fn. 34 findet parallele Überlegungen zu 279, 32–280, 3 in Hegels *Phänomenologie des Geistes*.

280, 3 f. *das Atom ist zum Beispiel ein solcher Wechselbalg*] Die Widersprüche der „materialistischen Atomistik" ebenso wie diejenige der „Seelen-Atomistik" soll JGB 12, KSA 5, 26 f. aufweisen, vgl. NK 5/1, S. 143–153.

280, 4 *insgleichen das Kantische „Ding an sich“*] N. stellte wiederholt den Versuch an, die Inkonsistenz von Kants Begriff des „Ding an sich“ nachzuweisen, vgl. z. B. NK KSA 5, 16, 12 f.; NK KSA 5, 29, 24–28 und NK KSA 6, 130, 1–3. Dies geschieht im Einklang mit Autoren wie Schmitz-Dumont 1881, 162, der betonte, „dass das ‚Ding an sich‘ ein widerspruchsvoller Begriff ist, weil nur dadurch ein Etwas zum Ding wird, dass es für ein Anderes da ist.“ Unter der sehr beschränkten Kant-Sekundärliteratur in N.s Bibliothek befand sich auch die Dissertation *Kant's Lehre vom Ding an sich* von Rudolf Lehmann (1878). Zu 280, 4 vgl. Riccardi 2010, 348.

280, 4–11 *was Wunder, wenn die zurückgetretenen, versteckt glimmenden Affekte Rache und Hass diesen Glauben für sich ausnützen und im Grunde sogar keinen Glauben inbrünstiger aufrecht erhalten als den, es stehe dem Starken frei, schwach, und dem Raubvogel, Lamm zu sein: — damit gewinnen sie ja bei sich das Recht, dem Raubvogel es zuzurechnen, Raubvogel zu sein…*] Wurden eben noch sprachlich induzierte anthropomorphe Subjektivierungen kritisiert, die Kraft oder Atome zu handelnden Subjekten erklären, werden nun die „Affekte Rache und Hass“ selbst nicht nur zu solchen handelnden Subjekten ernannt, die etwas tun (wie „die Kraft bewegt“), sondern auch zu reflektierenden Subjekten, die gezielt etwas „für sich ausnützen“ – nämlich einen „Glauben“, der mit dem Demonstrativpronomen „diesem“ so markiert ist, als ob von ihm schon die Rede gewesen wäre. Dies ist aber nicht der Fall – der „Glaube“ wird erst nachfolgend erläutert, nämlich als Auffassung, der „Starke“ hätte die Freiheit, auch schwach zu sein. Angesichts des in GM I 13 bis dahin Behaupteten verursacht 280, 4–11 erhebliche Systematisierungsschwierigkeiten: Die erste Variante der Kritik besagte, es sei überflüssig, zum Tun einen Täter hinzudenken; die zweite Variante, die dasselbe zu illustrieren schien, aber tatsächlich ein völlig anderes Argument vorbrachte, besagte, man – offenbar der Mensch – habe die Tendenz, Abstrakta wie Subjekte zu behandeln (vgl. NK 279, 32–280, 3). Die dritte Variante in 280, 4–11 verkehrt Variante 2 ins Gegenteil, indem sie „Rache und Hass“ gerade zu handelnden Subjekten macht, und überdreht zugleich Variante 1, indem sie Menschen als handelnde Subjekte zum Verschwinden bringt und sie stattdessen zu reinen Spielbällen anonymer „Affekte“ macht. Wer den „Glauben“ hat, den „Rache und Hass“ anscheinend so listig zu erzeugen verstehen, bleibt im Dunkeln. Die Affekte selbst werden es doch wohl nicht sein, sondern menschliche Wesen, die an den unsichtbaren Marionettenfäden ihrer Affekte hängen?

Moralgeschichtlich ist der interessante Punkt hier, dass die Sklavenmoral nicht einfach nur die vornehmen Wertungsweisen umkehrt, also das bislang Gute für böse und das bislang Schlechte für gut erklärt, sondern überhaupt erst die Möglichkeit eines Anders-(Sein-)Könnens behauptet, die in der vornehmen

Moral offensichtlich nicht angelegt war. Diese Behauptung, dass es zu den sklavenmoralischen Innovationen gehört, die Freiheit des Willens (als Freiheit, auch das zu wollen, was man aus innerer Veranlagung heraus eigentlich nicht will) zu postulieren (vgl. NK 280, 31–34), ist suggestiv so eingeführt, dass der Eindruck entsteht, nur die Schwachen könnten an einem freien Willen Interesse haben, während die Starken einfach immer nur tun, was ihrer Natur gemäß ist. So suggestiv diese Behauptung auch ist, so wenig plausibel wirkt sie doch, es sei denn, man meine, die gesamte ethische Reflexion der griechischen Philosophie sei schon sklavenmoralisch kontaminiert. Denn diese Reflexion lebt wesentlich davon, dass ein Anders-(Sein-)Können grundsätzlich möglich ist. Tatsächlich findet sich in anderen Texten N.s durchaus die Neigung, die Philosophie seit Sokrates unter sklavenmoralischen Generalverdacht zu stellen (vgl. NK 6/1, S. 259–285). Im Christentum hingegen, das GM mit der Sklavenmoral eng liiert, gibt es von Paulus über Augustinus bis Luther eine sehr starke Tendenz, dem Menschen wegen seiner Sündenverfallenheit die Freiheit des Willens abzusprechen. „Non posse non peccare", „nicht nicht sündigen können", lautet dafür die eingängige Formel (Augustinus: *De natura et gratia* 49). Mit dem Globalverdacht gegen die Konzeption eines freien Willens, er sei bloß zur Delegitimierung der als „böse" verteufelten Vornehmen erfunden worden, gibt der in GM I 13 Sprechende fast die gesamte abendländische moralphilosophische Tradition preis – und er tut dies mit Bosheit und Leidenschaft. Migotti 2006, 112 argumentiert, nach GM I 13 sei das wichtigste Ergebnis der Sklavenmoral die Einführung eines neuen Wertetyps, nämlich des Wertes der Unparteilichkeit („*impartial* value"): „Slave morality is the morality of impartial value in that it is the morality of value chosen by an (allegedly) impartial subject, one who is in himself neither master nor slave but can *freely choose* to behave and to evaluate either as the one or as the other." Indes bleiben nach GM I 13 die Erfinder und Anhänger der Sklavenmoral doch parteilich, weil sie die Freiheit des Anders-(Sein-)Könnens ja nur geltend machen, um das Tun der Vornehmen zu delegitimieren. Die Unparteilichkeit, von der Migotti spricht, ist in GM I 13 also nur vorgeschoben. Das harte Fundament der Kritik in GM I 13 ist die Prämisse einer grundsätzlichen, unaufhebbaren Ungleichheit der Menschen.

280, 11 f. *die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht*] Die Erfinder der Ressentiment-Moral sind offenkundig auch aus Sicht des sprechenden „Ich" tatsächlich die Opfer der Herren-Gewalt – sie sind nicht bloß imaginierte Opfer. Dann aber wird ihnen niemand verargen können, dass sie auf – welt- und moralgeschichtlich nach der Diagnose der Sprecherinstanz höchst wirkungsvolle – Abhilfe sinnen und das Joch abschütteln wollen. An der Erfindung der „Sklaven-Moral" sind die Herren also

unmittelbar selber schuld. Ohne Unterdrückung gäbe es keine „Sklaven-Moral“. Wäre es nicht denkbar – was das Sprecher-„Ich“ zu denken sich weigert –, dass mit der Aufhebung des Herren- und Sklaven-Gegensatzes unter den liberalen und demokratischen Bedingungen der Moderne auch die Sklavenmoral, das Christentum als Moralgefüge, sich allmählich auflöst?

280, 13–18 *„lasst uns anders sein als die Bösen, nämlich gut! Und gut ist Jeder, der nicht vergewaltigt, der Niemanden verletzt, der nicht angreift, der nicht vergilt, der die Rache Gott übergiebt, der sich wie wir im Verborgenen hält, der allem Bösen aus dem Wege geht und wenig überhaupt vom Leben verlangt, gleich uns den Geduldigen, Demüthigen, Gerechten“*] Die den „Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten“ (280, 11 f.) in den Mund gelegten Worte variieren christliche Losungen, wie sie etwa in Matthäus 5, 38–48 und Lukas 6, 27–38 anklingen, bezeichnenderweise aber unter Ausklammerung der dort von Jesus gerade geforderten Feindesliebe (vgl. NK 273, 26–33). Auch beschreibt sich das unterdrückte „Wir“ von 280, 13–18 nur als solches, das dem „Bösen“ aus dem Wege geht. Jesu Anweisung aus Matthäus 5, 39, die in AC als das „tiefste Wort der Evangelien“ gekennzeichnet wird (vgl. NK KSA 6, 200, 1–3), nämlich: „widerstehe nicht dem Bösen“, wird ersatzlos gestrichen – die Sklavenmoral ist keine Maximalmoral des Selbstverzichtes. Stattdessen stehen die moderateren Verhaltensanweisungen, die Paulus in Römer 12, 14–19 gibt, hier im Hintergrund, die nicht verlangen, man solle Böses mit Gutem, sondern nur, man solle Böses nicht mit Bösem vergelten (Römer 12, 17): „Rächet euch selber nicht, meine Liebsten, sondern gebet Raum dem Zorn [Gottes]; denn es stehet geschrieben: ‚Die Rache ist mein; Ich will vergelten, spricht der Herr.‘“ (Römer 12, 19. Die Bibel: Neues Testament 1818, 193, vgl. Deuteronomium 32, 35) Das Gebot des Nichtverletzens ist Schopenhauer zufolge der „G r u n d s a t z, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf d e n Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: neminem laede“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 137). Diesen Passus hat N. in NL 1884, KSA 11, 26[85], 171, 19–172, 24 exzerpiert und moralkritisch glossiert: „neminem laede warum nicht? / neminem enthält eine Gleichsetzung aller Menschen: da aber die Menschen nicht gleich sind, so ist hierin eine F o r d e r u n g enthalten, sie als gleich zu s e t z e n. Also: ‚behandle jeden Menschen als Deinesgleichen‘ ist Hintergrund dieser Moral“. Diese Aufzeichnung wird dann in JGB 186 verwendet, wo jedoch der Aspekt der egalisierenden Wirkung der Nichtverletzungsmoral zurücktritt, vgl. NK KSA 5, 106, 24–107, 11. Diesen Punkt, dass also das Gebot, niemanden zu verletzen als wesentlicher Bestandteil der Selbstbehauptungsanstrengung der Unterdrückten fungiert und darauf abzielt, die Starken den Schwachen anzugleichen, macht GM I 13 wiederum stark.

280, 22–24 *diese Klugheit niedrigsten Ranges, welche selbst Insekten haben (die sich wohl todt stellen, um nicht „zu viel" zu thun, bei grosser Gefahr)*] Diese Information kann N. in dem von ihm durchgearbeiteten Band *Der thierische Wille* von Georg Heinrich Schneider gefunden haben: „Eine Krabbe (Lissa chiragra) krümmt die Beine ein und läßt sich nun stundenlang hin- und herwenden ohne ein Glied zu rühren, sobald man sie berührt hat. Dieses Todtstellen bei unmittelbarer Berührung ist außerdem noch den meisten Spinnen und vielen Insecten eigen. [...] Es braucht wohl nicht besonders erwähnt zu werden, daß solche Täuschungen, besonders wenn sie n u r Empfindungstrieben enspringen, [...] ohne Bewußtsein von der Werthigkeit und vom Zwecke der Bewegungen zu Stande kommen" (Schneider [1880], 171). „Ein weiteres Schutzmittel [...] ist das V e r s t e l l e n. Oben haben wir bereits erwähnt, daß bei niederen Thieren ein Verstellen in Folge unmittelbarer Berührung vorkommt; und wenn sich die Blattwespen und Prachtkäfer wie todt von den Baumstumpfen fallen lassen, sobald man sich ihnen nähert, und sich dann längere Zeit nicht rühren, so geht dieses Verstellen zweifellos unmittelbar aus der Wahrnehmung des nahenden Menschen hervor. Das Verstellen seitens mancher Vögel und Säugethiere dagegen beruht jedenfalls vollständig auf dem Bewußtsein des Zweckes. Wenn sich Füchse, Seeottern u. a. auf den ersten Schlag todt stellen, aber sofort davonlaufen, sobald man sich anderweitig beschäftigt, wobei sie immer den günstigsten Augenblick zu wählen wissen, so ist das eine raffinirte Speculation auf des /355/ Menschen Unachtsamkeit." (Ebd., 354 f., S. 355 in N.s Exemplar mit Eselsohr versehen).

280, 25 *Falschmünzerei*] „Falschmünzerei" als Denunziationsvokabel ist bei N. schon früh belegt, nämlich zuerst in einem Brief an Carl von Gersdorff vom 16. 02. 1868, der von Studien zu „Demokrits Schriftstellerei" berichtet: „Die ungeheuren Angaben über dieselbe hatten mir Mißtrauen eingeflößt; ich gieng dem Begriff einer großartigen litterarischen Falschmünzerei nach" (KSB 2/ KGB I 2, Nr. 562, S. 255, Z. 17–19). Diese „Falschmünzerei" hat sich insbesondere ein antiker Biodoxograph, nämlich Diogenes Laertius zuschulden kommen lassen, der Demokrit ganze 70 Werke zuschreibt (Diogenes Laertius: *De vitis* IX 46–49). Bei Diogenes Laertius: *De vitis* VI 20 findet sich auch eine Hauptinspirationsquelle für die Falschmünzermetaphorik: Der spätere Kyniker Diogenes von Sinope (ca. 391–323 v. Chr.) soll der Sohn eines Wechslers oder Münzmeisters gewesen sein, der sein Amt freilich nicht gewissenhaft ausführte und, „weil er das Geld verfälscht habe", fliehen musste. Von seinem Sohn Diogenes von Sinope sagen „einige", „ihm wäre die Aufsicht [sc. über die Münzprägung] übertragen worden, und die Künstler hätten ihn dazu beredet, er sey hierauf nach Delfi oder nach Delus, dem Vaterland Apollons gegangen, und habe gefragt, ob er das thun könne, wozu er überredet; da dieser es ihm nun erlaubte,

so habe er die Staatsmünze, ohne ein Ziel zu kennen, verfälscht, und da man ihn ergriffen, sey er, wie einige sagen, verbannt" worden (Diogenes Laertius 1807, 1, 346). Diese in N.s Bibliothek erhaltene Übersetzung von Christian August Borheck verfehlt freilich die eigentliche Pointe, nämlich die Zweideutigkeit des griechischen Wortes νόμισμα, das einerseits „Münze" bedeutet, andererseits aber auch „die geltende Ordnung": Wenn es von Diogenes von Sinope bei Diogenes Laertius: *De vitis* VI 20 heißt: „ὡς παραχαράξαι τὸ νόμισμα", kann das Zweierlei bedeuten: „dass er das Geltende umgeprägt habe" oder „dass er die Münze ver-/gefälscht habe". N., der durch seine intensive philologisch-historische Diogenes-Laertius-Beschäftigung mit dem griechischen Wortlaut gut vertraut war, wird diese Pointe nicht entgangen sein, die in der Übersetzung von Otto Apelt klarer zum Ausdruck kommt: „Einige behaupten, er sei zum Aufseher gemacht worden und habe sich von den Werkleuten bereden lassen, nach Delphi oder nach Delos, der Heimat des Apollon, zum delischen Tempel sich zu begeben, um dort anzufragen, ob er das vornehmen dürfe, wozu man ihn auffordere (nämlich eine Änderung des Nomisma). Als der Gott es erlaubte, nämlich eine Änderung der staatlichen Ordnung (πολιτικὸν νόμισμα) überhaupt (nicht aber der Münze, νόμισμα), fasste er es anders auf, fälschte die Münze, ward gefasst und musste, wie einige vermelden, in die Verbannung gehen" (Diogenes Laertius 1921, 1, 267). Die Falschmünzerei und die Umwertung der Werte sind also zwei Seiten derselben Münze. Es fällt auf, dass besonders in N.s Spätwerk die Metapher der Falschmünzerei exzessiv zur Kennzeichnung des Aus- und Abgegrenzten benutzt wird, während die Autorfigur ihr eigenes Tun als „Umwerthung aller Werthe" charakterisiert. Vgl. NK 369, 14–17 u. NK KSA 6, 95, 31.

280, 31–34 *Diese Art Mensch hat den Glauben an das indifferente wahlfreie „Subjekt" n ö t h i g aus einem Instinkte der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus, in dem jede Lüge sich zu heiligen pflegt.*] Vgl. NK 280, 4–11. Als metaphysische Chimäre tut JGB 21, KSA 5, 35 f. die Willensfreiheit ab und will stattdessen nur starken und schwachen Willen unterschieden haben, siehe NK 5/1, S. 196–205. Strong 2006, 99 argumentiert, das „Lamm" verlange vom „Raubvogel", dass dieser erstens einen Grund für sein Tun angebe, dass er zweitens eine Wahl in seinem Tun habe, dass es drittens einen unabhängigen, gemeinsamen Rahmen für die Urteile sowohl des Raubvogels als auch des Lammes geben müsse, und viertens, dass der Raubvogel reflektiert sein müsse. „The lamb wants the eagle to be rational." Besonders bemerkenswert ist an 280, 31–34 aber, dass den von Sklavenmoral Bestimmten nicht nur „Instinkte der Selbsterhaltung", sondern auch solche der „Selbstbejahung" zugebilligt werden. Wer wollte ihnen dieses Recht zur Selbstbejahung verwehren – und was wäre, aus herrenmoralischer Perspektive, dazu denn die Alternative? Würden die Skla-

ven sich der Selbstverneinung praktisch zuwenden, hätten die Herren bald niemanden mehr, an dem sie sich vergehen könnten.

Zur heiligen Lüge vgl. z. B. NK KSA 6, 102, 13–16 und NK KSA 6, 208, 10.

280, 34–281, 5 *Das Subjekt (oder, dass wir populärer reden, die Seele) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art, jene sublime Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auszulegen.*] In AC 43 wird der christliche Anspruch auf eine sogar noch unsterbliche Seele als bodenlose Unverschämtheit bloßgestellt, die diesen kleinen Leuten ganz und gar nicht zustehe, vgl. NK KSA 6, 217, 17–24. Das Argument von 280, 34–281, 5 provoziert Fragen: Warum sollten die Vornehmen auf starke, unverwechselbare Individualität, auf ihr Subjekt-Sein Anspruch erheben dürfen?

Ein Hauptproblem von GM I 13 bleibt auch im Schlusssatz bestehen: Einerseits wird beharrlich behauptet, die Natur der Starken, gewaltsam zu sein, lasse sich nicht verändern, weil sich eben darin ihre Stärke manifestiert, die sich wiederum nicht selbst verleugnen kann. Andererseits gründet die ganze Denunziation der sklavenmoralischen Umwertung ja darauf, dass sie offensichtlich Erfolg gehabt haben muss, dass also die Starken tatsächlich an ihrer Stärke irregeworden sind: Moral kann anscheinend doch Raubvögel zu Lämmern machen oder ihnen jedenfalls die Flügel und die Krallen stutzen. Dann aber bleibt Stärke nicht zwangsläufig Stärke und Schwäche nicht zwangsläufig Schwäche. Stärke und Schwäche hören auf, den Anschein zu erwecken, absolute Begriffe zu sein, und erweisen sich als das, was sie sind: relational.

14.

GM I 14 zettelt einen Dialog mit einem fiktiven Leser an, der dazu angehalten wird, in die „dunkle Werkstätte“ (281, 10) hinabzusteigen, in der „auf Erden Ideale fabrizirt“ werden (281, 8). Diese Fabrikation geschieht nicht ober-, sondern unterirdisch. Der angesprochene Leser gehorcht dem sprechenden „Ich“ und gibt in direkter Rede und sechs Einzelaussagen Auskunft über seine Beobachtungen in der sklavenmoralischen Ideale-Fabrik, die durch diverse biblische und bibelanaloge Anspielungen, entsprechende religiöse Tugenden und Vorstellungen als christlich ausgewiesen ist, ohne ausdrücklich so genannt zu werden. Der beobachtende „Herr Vorwitz und Wagehals“ (281, 11, vgl. Mulhall 2009) wird immer wieder vom Autor-Ich unterbrochen, das ihn zum Weitererzählen auffordert. In der Sache geht das vom Beobachter Berichtete zunächst kaum über das hinaus, was bereits die vorangegangenen Abschnitte

von GM I über die sklavenmoralischen Umwertungsstrategien postuliert haben – „Ideale“ sind wie oft in N.s Spätwerk negativ besetzt und für Leitvorstellungen, die „Götzen“ (vgl. NK KSA 6, 258, 10–16) der verachteten Moralformen reserviert. Aber durch Einbeziehung eines Lesers als Beobachter scheint das vom „Ich“ bislang nur Behauptete wie durch einen unabhängigen Zeugen bestätigt zu werden, der ausdrücklich schon in seiner ersten Äußerung kundtut: „‚Die Schwäche soll zum Verdienste umgelogen werden, es ist kein Zweifel — es steht damit so, wie Sie es sagten.‘“ (281, 19–21). Der Übergang zu den christlichen Endzeitvorstellungen in der zweiten Hälfte von GM I 14 markiert hingegen eine deutliche Akzentverschiebung.

Zu Beginn von GM I 14 hält das sprechende „Ich“ nach jemandem Ausschau, der „den Muth dazu“ (281, 9) habe, sich die Idealfabrikation näher anzuschauen – und spielt mit diesem verlangten Mut zum Abgründigen auf das Eingangsmotiv von Schillers berühmter Ballade *Der Taucher* (1797) an: „Wer wagt es, Rittersmann oder Knapp, / Zu tauchen in diesen Schlund?“ (Schiller 1844, 1, 287) Offenbar ist gleich ein Freiwilliger zur Hand, der in seiner übereifrigen Willfährigkeit mit der Aufforderung gebremst werden muss, noch zu warten, bis er sich an „dieses falsche schillernde Licht“ (281, 11 f.) gewöhnt habe. Es ist also in der unterirdischen Idealfabrikationsanstalt nicht einfach dunkel, sondern eine Art von Kunstlicht sorgt für schwierige Sichtverhältnisse (vgl. Heblik 2006). Das sprechende „Ich“ zieht sich nun zurück und überlässt dem Neugierigen das Wort, der einfach nur hinzuschauen braucht, als ob das „Ich“ kurzerhand einen Vorhang weggezogen hätte (vgl. NK KSA 6, 172, 2–6). Zunächst aber, in seiner ersten Äußerung, sieht er nichts – eigentlich sieht er seinen ganzen Bericht über nichts! –, sondern hört nur, nämlich ein „Munkeln und Zusammenflüstern“ (281, 17), das die Schwäche zum Verdienst umlüge. Die zweite Äußerung, nach einem fordernden „Weiter!“ (281, 22) seines Gegenübers, setzt mit der zur „‚Güte‘“ umgelogenen „Ohnmacht“, der zur „‚Demuth‘“ umgelogenen „Niedrigkeit“, der zum „‚Gehorsam‘“ umgelogenen „Unterwerfung“ (281, 23–25) fort, streift „Feigheit“ und „‚Geduld‘“, „Sich-nicht-rächen-Können“ als „Verzeihung“ (281, 27–32) und schließlich die „‚Liebe zu seinen Feinden‘“ (282, 2). Nach einem zweiten „Weiter!“ (282, 3) wird von diesen nicht näher beschriebenen „Munkler[n] und Winkel-Falschmünzer[n]“ (282, 4 f.) in der dritten Äußerung des wagemutigen Beobachters berichtet, dass sie tatsächlich „elend“ seien, aber ihr „Elend“ zu einer „Vorbereitung“ (282, 8) umdeuteten, nämlich einer künftigen Belohnung namens „‚die Seligkeit‘“ (282, 11). Der Akzent verschiebt sich also von den christlichen Tugenden zur christlichen Eschatologie, was nach einem abermaligen „Weiter!“ (282, 12) die vierte Äußerung unterstreicht, die darauf abhebt, dass diese Elenden nicht nur glaubten, sie seien „besser“, „sondern es auch ‚besser hätten‘, jedenfalls einmal besser

haben würden“ (282, 17 f.). Und nun beklagt sich der Beobachter über die wegen der Lügen stinkende, „[s]chlechte Luft“ (282, 19) und scheint seine Exploration abbrechen zu wollen, was das „Ich“ mit einem „Nein!“ (282, 22) freilich unterbindet, weil der Beobachter – wie es jetzt im ersten längeren Wechselredenbeitrag dieses „Ich“ heißt – noch gar nicht vom „Meisterstücke dieser Schwarzkünstler“ (282, 23) gesprochen habe, nämlich, was diese „aus Rache und Hass“ (282, 28) machen. Der Beobachter gibt in seiner fünften Äußerung zurück, er spitze noch einmal die „Ohren“ und halte sich „die Nase zu“ (282, 31 f.) – sehen tut er offenbar nach wie vor nichts. Was er dabei vernimmt, ist, dass sich die Idealfabrikateure als die „Guten“ und „Gerechten“ (282, 33) sehen, aber den Gedanken von Rache weit von sich weisen und stattdessen von Vergeltung, vom „Triumph der Gerechtigkeit“ (283, 1) und vom „Sieg Gottes“ (283, 5) sprechen. Ging es zuerst also um die positiven Aussichten für die Gläubigen, nämlich die Seligkeit, stehen dazu komplementär jetzt die negativen Aussichten für die Ungläubigen. Das „Ich“ fragt zurück, wie die Idealfabrikateure denn „ihre Phantasmagorie der vorweggenommenen zukünftigen Seligkeit“ (283, 11 f.) nennen, und erhält als sechste Äußerung des danach verstummenden Gesprächspartners, sie hießen es das „‚das jüngste Gericht‘, das Kommen ihres Reichs“ (283, 13 f.). Jetzt wird es auch dem „Ich“ zuviel und es ruft: „Genug! Genug!“ (283, 17). Die eigentlichen Akteure, die christlichen Werteschmiede bekommt man bei alledem weder zu Gesicht, noch werden sie beschrieben – der Berichterstatter hört und riecht nur, sieht aber nicht.

GM I 14 erweckt zunächst den Eindruck, das „Ich“ ziehe mit dem angesprochenen Gegenüber einen externen Beobachter hinzu, um seine eigenen moralgeschichtlichen Hypothesen empirisch und von unabhängiger Seite zu beglaubigen. Aber dieser Eindruck gründet auf einer literarischen Finte, denn tatsächlich ist nicht nur der externe Beobachter eine Erfindung N.s, sondern auch das, was dieser angeblich wahrnimmt, ist nicht die moralgeschichtliche Realität, sondern eine mythologische Verdichtung des sklavenmoralischen Umwertungsgeschehens. Aber durch die Verdopplung der Personen, die dasselbe behaupten und wahrgenommen haben wollen, wird der (reale) Leser quasi in die Zange genommen – eine alternative Sicht auf das Geschehen wird ihm so erschwert, wenn nicht verunmöglicht: Der Leser soll es so sehen, wie es das sprechende „Ich“ sieht, das zur Erhöhung des Drucks noch einen weiteren Zeugen aufbietet. Was die mythologische Szenerie selbst angeht, so hat man wiederholt darauf hingewiesen, dass sie an das von Sokrates vorgetragene Höhlengleichnis (Platon: *Politeia* 514a–520e) erinnere oder dessen Inversion darstelle (die bei Platon als wahre Welt gedachte Ideenwelt gilt hier gerade als die falsche Welt der Ideale, vgl. z. B. NK KSA 6, 72, 16–18), wobei die Idealfabrikateure offenbar nie aus ihrem unterirdischen Verblendungszusammenhang

hinauskommen (vgl. z. B. Heblik 2006, 150). Allerdings lassen sich auch andere Traditionsbezüge namhaft machen, namentlich derjenige auf die in GM I 15, KSA 5, 283, 28–284, 2 gleich genannte *Divina Commedia* von Dante Alighieri: Der Abstieg ins Inferno stellt unterweltliche Abscheulichkeiten ins Licht der dichterischen Gestaltung; auch da steht dem Dichter-Ich ein kundiger Führer – sein antiker Kollege Vergil – zur Seite. In der N. unmittelbar vor Augen stehenden Tetralogie *Der Ring des Nibelungen* von Richard Wagner ist das Unterweltliche der Lebensbereich der Zu-kurz-Gekommenen: Alberich herrscht über die Nibelungen in einer unterirdischen Kluft und treibt alle zur Fronarbeit an, weil er sich mit dem Tarnhelm unsichtbar machen kann, „Nacht und Nebel, niemand gleich!“ (*Rheingold*, 3. Szene, vgl. AC 58, KSA 6, 246, 11!). Aber das unterirdische Nibelheim reicht Alberich nicht, er will die Weltherrschaft an sich reißen. Auch im Fortgang der Tetralogie bieten Höhlen und abgründige (Schmiede-)Werkstätten pittoreske Schauplätze. Aber ebenfalls rezentere Lektüren dürften N. das Motiv des Unterirdischen schmackhaft gemacht haben, zum einen die Dostojewskij-Adaption *L'esprit souterrain* (Dostoïevsky [1886b]), die in N.s Brief an Overbeck vom 23. 02. 1887 aufgerufen wird (KSB 8/KGB III 5, Nr. 804, S. 27 f., Z. 16–29), zum anderen Ernest Renans siebendbändige *Histoire des origines du Christianisme*, von der es im selben Brief heißt: „Diesen Winter habe ich auch Rénans Origines gelesen, mit viel Bosheit und — wenig Nutzen. Diese ganze Geschichte kleinasiatischer Zustände und sentiments scheint mir auf eine komische Weise in der Luft zu schweben“ (ebd., S. 28, Z. 34–37). So wegwerfend die Bemerkung auch klingt: N. hat das umfängliche Werk offensichtlich intensiv studiert und immer wieder als Quelle darauf zurückgegriffen. Renan beschreibt darin – mitunter in Anlehnung an antike, christentumskritische Quellen wie Tacitus und Kelsos – das frühe Christentum als eine Bewegung, die sich im sozialen Untergrund formiert und von da aus allmählich Raum gewonnen hat. Das zentrale Motiv des Unterirdischen wird bereits im allerersten Satz der Einleitung zum Gesamtwerk benannt: „Une histoire des ‚Origines du Christianisme‘ devrait embrasser toute la période obscure, et, si j'ose le dire, souterraine, qui s'étend depuis les premiers commencements de cette religion jusqu'au moment où son existence devient un fait public, notoire, évident aux yeux de tous.“ (Renan 1867, XXIII. „Eine Geschichte der ‚Ursprünge des Christentums‘ müsste die gesamte undurchsichtige und, wenn ich das sagen darf, unterirdische Periode umfassen, die sich von den ersten Anfängen dieser Religion bis zum Augenblick erstreckt, als ihre Existenz eine öffentliche Tatsache wurde, bekannt und allen Augen offenkundig.“) Vgl. NK KSA 6, 184, 22.

Die eigentliche Funktion des mythologisierenden Dialogs GM I 14 besteht nicht darin, empirische Evidenzen für das bisher in GM I Gesagte aus vermeint-

lich unabhängiger Quelle beizubringen, sondern vielmehr den thematischen Übergang von den sklavenmoralischen Werten zur sklavenmoralischen Eschatologie zu bewerkstelligen, also eine Brücke zu schlagen von der Frage, was der Zu-kurz-Gekommene nach sklavenmoralischer Direktive tun soll, zur Frage, was er hoffen darf, für sich (nämlich Seligkeit) und vor allem für die „bösen" anderen (nämlich Gericht und Hölle). In den abschließenden Kapiteln wird es nach der mythologisierenden Idealwerkstattbesichtigung (oder: Idealwerkstattabhörung) anhand von explizit genannten und zitierten christlichen Gewährsmännern erstmals historisch sehr konkret.

Zur Dialogform bei N. ausführlich Zittel 2016, allerdings ohne ausführlichen Bezug auf GM I 14. GM II 11 bezieht sich zurück auf GM I 14, vgl. NK 309, 30–310, 5. EH MA 1 wiederum nimmt das Motiv einer „U n t e r w e l t des Ideals" (KSA 6, 323, 3) auf, in das schon MA hineinzuleuchten versucht hatte, worauf Hans Blumenberg in seinem Buch *Höhlenausgänge* zurückgreift (Blumenberg 1989), ohne freilich den Bezug zu GM I 14 zu erkennen (hierzu siehe Niehues-Pröbsting 2011, 208 f.).

281, 9 f. *Hier ist der Blick offen in diese dunkle Werkstätte.*] Von „dunkle[n] Werkstätte[n]" ist in Texten des 19. Jahrhunderts häufiger und in verschiedenen Kontexten die Rede. N. dürfte der Wendung bei Hartmann 1878, 1, 15 begegenet sein, der von der „innere[n] dunkle[n] Werkstätte der Gefühle, der Leidenschaften und der Handlungen" spricht. Interessant ist auch Schellings Verwendung des Ausdrucks, der die „dunkle Werkstätte" als den „jenseits aller Poesie" gelegenen „Erzeugungsort der Mythologie" benennt (Schelling 1856, 18).

281, 32–282, 1 *„denn s i e wissen nicht, was sie thun — wir allein wissen es, was s i e thun!"*] Vgl. Lukas 23, 34: „Jesus aber sprach: Vater, vergieb ihnen: denn sie wissen nicht, was sie thun" (Die Bibel: Neues Testament 1818, 105).

282, 1 f. *Auch redet man von der „Liebe zu seinen Feinden" — und schwitzt dabei.*] Die Feindesliebe gilt gemeinhin als christliche Schlüsseltugend, vgl. Matthäus 5, 44 u. Lukas 6, 27. In GM I 10 wird sie allerdings ausdrücklich in die Nähe einer vornehmen Moral gerückt, um damit den Anschein zu erwecken, der christliche Anspruch darauf sei bloß abgeleitet, parasitär, vgl. NK 273, 26–33. Dass die Sklavenmoralfabrikateure bei ihrem Reden über die Liebe zu den Feinden schwitzen, deutet auf ihre Unehrlichkeit hin: „Auch mit falschen Würfeln wissen sie zu spielen; und so eifrig fand ich sie spielen, dass sie dabei schwitzten" (ZA II Von den Gelehrten, KSA 4, 161, 32 f.) – entweder wegen ihres Eifers oder wegen ihrer Angst, ertappt zu werden, wird man ergänzen dürfen. Zum Motiv des Schwitzens vgl. NK KSA 6, 13, 22–24 und NK KSA 6, 111, 11 f.

282, 4–6 *Sie sind elend, es ist kein Zweifel, alle diese Munkler und Winkel-Falschmünzer, ob sie schon warm bei einander hocken*] Zur Metaphorik der Falschmünzerei siehe NK 280, 25. Maudemarie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 136 behaupten eine Nähe dieser Passage zu Äußerungen des antiken Christentumsbekämpfers Kelsos, versäumen aber einen genauen Nachweis (zu N.s möglicher Kelsos-Rezeption vgl. NK 245, 2). Im letzten Band der *Histoire des origines du Christianisme* unter dem Titel *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* gibt Renan eine ausführliche Darstellung von Kelsos' Bemühen, das Christentum argumentativ zu delegitimieren (Renan 1882, 345–372). „Ce qui le blesse, c'est l'extrême bassesse sociale des chrétiens et le peu d'intelligence du milieu où ils exercent leur propagande. Ceux qu'ils veulent gagner sont des niais, des esclaves, des femmes, des enfants." (Ebd., 362. „Was ihn [sc. Kelsos] verletzt, ist die extreme soziale Niedrigkeit der Christen und die mangelnde Einsichtsfähigkeit des Milieus, in dem sie ihre Propaganda betreiben. Die, die sie gewinnen wollen, sind Narren, Sklaven, Frauen, Kinder.") Eine längere Passage, die Renan nach Origenes: *Contra Celsum* IV 23 zitiert, versammelt Motive, die in GM I 14 und insgesamt in der von N. verschiedentlich vorgetragenen Christentumskritik wiederkehren, namentlich auch, was den christlichen Hochmut im Kontrast zur faktischen Miserabilität der Christen anbetrifft: „Juifs et chrétiens me font l'effet d'une troupe de chauves-souris, ou de fourmis sortant de leur trou, ou de grenouilles établies près d'un marais, ou de vers tenant séance dans le coin d'un bourbier, et se disant entre eux: ‚C'est à nous que Dieu révèle et annonce d'avance toute chose; il n'a aucun souci du reste du monde; il laisse les cieux et la terre rouler à leur guise pour ne s'occuper que de nous. Nous sommes les seuls êtres avec lesquels il communique par des messagers, les seuls avec lesquels il désire lier société; car il nous a faits semblables à lui. Tout nous est subordonné, la terre, l'eau, l'air et les astres; tout a été fait pour nous et destiné à notre service, et c'est parce qu'il est arrivé à certains d'entre nous de pécher que Dieu lui-même viendra ou enverra son propre fils pour brûler les méchants et nous faire jouir avec lui de la vie éternelle.'" (Renan 1882, 356. „Juden und Christen wirken auf mich wie eine Gruppe von Fledermäusen oder von Ameisen, die aus ihren Löchern kommen, oder von Fröschen, die in der Nähe eines Sumpfes angesiedelt sind, oder von Würmern, die in der Ecke eines Schlammloches eine Sitzung abhalten und sich gegenseitig sagen: ‚Allein uns offenbart und verkündet Gott alles im voraus; er bemüht sich nicht um den Rest der Welt; er lässt Himmel und Erde bewegen, wie es ihnen gefällt, damit er sich nur um uns kümmern kann. Wir sind die einzigen Wesen, mit denen er durch Boten kommuniziert, die Einzigen, mit denen er sich verbinden möchte, weil er uns nach seinem Bilde gestaltet hat. Alles ist uns untertan, die Erde, das Wasser, die Luft und die Sterne;

alles für uns gemacht und zu unseren Diensten bestimmt worden, und weil einige von uns gesündigt haben, wird Gott selbst kommen oder seinen eigenen Sohn schicken, um die Bösen zu verbrennen und uns das ewige Leben mit ihm genießen zu lassen.'")

282, 7 f. *man prügele die Hunde, die man am liebsten habe*] Das ist eine ironische Variante zu Sprüche 3, 12 „Denn welchen der HErr liebet, den straft er, und hat Wohlgefallen an ihm, wie ein Vater am Sohne." (Die Bibel: Altes Testament 1818, 630, vgl. Offenbarung 3, 19), sowie zu Hebräer 12, 5–8: „Mein Sohn, achte nicht gering die Züchtigung des Herrn, und verzage nicht, wenn du von ihm gestrafet wirst. Denn welchen der HErr lieb hat, den züchtiget er; er stäupet einen jeglichen Sohn, den er aufnimmt. So ihr die Züchtigung erduldet, so erbietet sich euch GOtt als Kindern; denn wo ist ein Sohn, den der Vater nicht züchtiget? Seyd ihr aber ohne Züchtigung, welcher sie alle sind theilhaftig geworden, so seyd ihr Bastarte und nicht Kinder." (Die Bibel: Neues Testament 1818, 283) Der Vergleich mit den Hunden erinnert an die berüchtigte, um 1840 erstmals belegte und pietistisches Liedgut parodierende „Rabenaasstrophe", an deren Ende (mit manchen Varianten) es heißt: „Herr Jesus, nimm' mich Hund beim Ohr, / Wirf mir die Gnadenknochen vor / Und wirf mich Sündenlümmel / In deinen Freudenhimmel." (Scherr 1840–1842, 3, 275, vgl. zum Thema Sommer 2007b, 626).

282, 14 *die Herrn der Erde*] Nach Offenbarung 11, 4 ist eigentlich Gott der „Herr der Erde", wenngleich Gott in 1. Mose 1, 28 zu den Menschen spricht: „füllet die Erde, und machet sie euch unterthan" (Die Bibel: Altes Testament 1818, 2, vgl. NK 260, 1–5, vgl. ferner NK 357, 17–34). Als „Herr[n] der Erde" bezeichnet bereits der Frühromantiker Novalis ausdrücklich den (sich wie der Dichter selbst dem Bergbau widmenden) Menschen in den Anfangszeilen eines Gedichts aus seinem Romanfragment *Heinrich von Ofterdingen*: „Der ist der Herr der Erde, / Wer ihre Tiefen mißt" (Novalis 1840, 57).

282, 16 *weil es Gott gebietet, alle Obrigkeit zu ehren*] Anspielung auf Paulus in Römer 13, 1: „Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit, ohne von GOtt; wo aber Obrigkeit ist, die ist von GOtt verordnet" (Die Bibel: Neues Testament 1818, 193).

282, 27 *Diese Kellerthiere voll Rache und Hass*] In Dostojewskijs *L'esprit souterrain* führt der negativ gezeichnete Protagonist eine solche Kellertierexistenz, vgl. NK 270, 25–271, 1.

282, 33–283, 3 *„Wir Guten — wir sind die Gerechten" — was sie verlangen, das heissen sie nicht Vergeltung, sondern „den Triumph der Gerechtigkeit"; was sie hassen, das ist nicht ihr Feind, nein! sie hassen das „Unrecht",*

die „Gottlosigkeit“] „Triumph der Gerechtigkeit“ ist auf Deutsch trotz der Anführungszeichen kein gängiger theologischer Terminus, um den göttlichen Endsieg zu umschreiben. Auf Französisch kommt er häufiger vor, an signifikanter Stelle im fünften Band von Renans *Histoire des origines du Christianisme*, nämlich in *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*. Dort wird das *Vierte Buch Esra* besprochen, eine christianisierte Apokalypse jüdischen Ursprungs vom Ende des 1. nachchristlichen Jahrhunderts. In diesem pseudepigraphischen Text stellt der Engel Uriel dem Seher Esra ein schreckliches Weltgericht in Aussicht: „‚Les justes du moins, demande Esdras, ne pourront-ils pas prier pour les damnés, le fils pour son /363/ père, le frère pour son frère, l’ami pour son ami?‘ La réponse est terrible. ‚De même que, dans la vie présente, le père ne saurait donner procuration à son fils, le fils à son père, le maître à son esclave, l’ami à son ami, pour être malade, pour dormir, pour manger, pour être guéri à sa place; de même ce jour-là personne ne pourra intervenir pour un autre; chacun portera sa propre justice ou sa propre injustice.‘ Esdras objecte en vain à Uriel les exemples d’Abraham et d’autres saints personnages qui ont prié pour leurs frères. Le jour du jugement inaugurera un état définitif, où le triomphe de la justice sera tel que le juste lui-même ne pourra avoir pitié du damné“ (Renan 1877, 362 f. „‚Zumindest die Gerechten, fragt Esra, werden sie nicht für die Verdammten beten können, der Sohn für seinen Vater, der Bruder für seinen Bruder, der Freund für seinen Freund?‘ Die Antwort ist schrecklich. ‚Wie im gegenwärtigen Leben kann der Vater nicht seinen Sohn, der Sohn nicht seinen Vater, der Meister nicht seinen Sklaven, der Freund nicht seinen Freund dazu bringen krank zu sein, zu schlafen, zu essen, an seiner Stelle geheilt zu werden; auch an jenem Tag kann keiner für einen anderen eingreifen; jeder wird seine eigene Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit tragen müssen.‘ Esra hält Uriel vergeblich die Beispiele von Abraham und anderen heiligen Personen entgegen, die für ihre Brüder gebetet haben. Der Tag des Gerichts wird einen endgültigen Zustand einläuten, in dem der Triumph der Gerechtigkeit derart sein wird, dass der Gerechte selbst kein Mitleid mit dem Verdammten wird haben können“).

283, 4 f. : *die Trunkenheit der süssen Rache (— „süsser als Honig“ nannte sie schon Homer)*] Die Quelle ist Homer: *Ilias* I 249 und XVIII 109. Vgl. auch NK KSA 6, 133, 8.

283, 8 *„Brüder in der Liebe“*] Das ist kein direktes Bibelzitat, erinnert jedoch an den an die „lieben Brüder“ adressierten Vers 1. Thessalonicher 3, 12: „Euch aber vermehre der HErr, und lasse die Liebe völlig werden unter einander“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 245).

283, 15 f. *einstweilen aber leben sie „im Glauben“, „in der Liebe“, „in der Hoffnung.“*] Bekanntlich erklärte Paulus „Glaube, Hoffnung, Liebe“ zu zen-

tralen religiösen Tugenden – „diese drey; aber die Liebe ist die größeste unter ihnen“ (1. Korinther 13, 13. Die Bibel: Neues Testament 1818, 209, vgl. auch 1. Thessalonicher 1, 3).

15.

Der Eingangssatz von GM I 15 greift mit der Evokation der christlichen Kardinaltugenden nach 1. Korinther 13, 13 auf den Schluss des vorangegangenen Abschnitts zurück und überbrückt damit die Kluft, die zwischen den beiden ganz unterschiedlich gearteten Texten klafft: War GM I 14 ein mythologisierender Dialog, so bietet GM I 15 eine Sammlung von Quellenauszügen, die nur ein Ziel hat, nämlich zu belegen, dass die Jenseitsvorstellung der Christen, ihr Himmelreich, nicht auf ruhigen, ungestörten Genuss der Seligkeit abzielt, sondern darauf, sich am Leiden der verdammten Starken und Vornehmen zu ergötzen: Sie wünschen ihnen die Hölle an den Hals, während sie doch selber Unterweltswesen sind. Die drei namentlich genannten Quellen sind Dante, Thomas von Aquin und Tertullian, wobei bei der bekanntesten, der *Divina Commedia*, noch drastisches Verkürzen und Umschreiben nötig ist, um sie auf Linie zu bringen (vgl. NK 283, 28–284, 3). Bei Thomas ist das Zitat apokryph (vgl. NK 284, 4–10), nur der über anderthalb Seiten lateinisch zitierte Tertullian ist zweifellos echt (vgl. NK 284, 10–285, 22). Indes: Wie wäre es methodisch zu rechtfertigen, aus drei Zitaten, von denen nur das eine als authentisch durchgeht, einen Schluss auf das Christentum in seiner Gesamtheit, seiner immensen historischen und geographischen Ausdehnung zu ziehen? Kriterien der Ausgewogenheit des Urteils will GM I 15 sicher nicht genügen, sondern eher die These beliebt machen, dass das Christentum an seinen Extremen zu erkennen sei, weil es sich ansonsten (z. B. unter dem Deckmantel der Liebe) überaus erfolgreich camoufliert und seine wahren Absichten verbirgt. Dass die beiden lateinischen Quellen im Original statt in deutscher Übersetzung präsentiert werden, suggeriert dokumentarische Nähe und wissenschaftliche Gelehrsamkeit, bürdet aber zugleich dem Leser eine erhebliche Eigenanstrengung auf, da er die lange Passage selbst übersetzen muss: Voraussetzung von Lateinkenntnissen im Dienste der Leserselektion.

Die wissenschaftliche Gelehrsamkeit – noch potenziert durch eingefügte Sperrungen und die kommentierenden Anmerkungen in der Tertullian-Passage – ist freilich nur eine scheinbare: Der Leser soll denken, N. habe sich in die Lektüre der originalen Texte vertieft, schöpfe aus tiefer Bildung, während er sich doch in Wahrheit nur in James Anthony Froudes *Das Leben Thomas Carlyles* sowie Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* bedient hat – und bei den gelehrten Glossen seines Freundes Overbeck.

283, 19 *Im Glauben woran?*] Der Anfang von GM I 15 nennt den Schluss von GM I 14 aufgreifend die christlichen Kardinaltugenden nach 1. Korinther 13; der erste Satz ist die Frage: „Im Glauben woran?“. Damit korrespondiert am Ende von GM I 15 das ausgewiesene Zitat 1. Korinther 2, 9 (285, 20) aus Tertullian: *De spectaculis* 30, 7 und im Anschluss an den Tertullian-Text der Schlusssatz — zwei Worte aus *De spectaculis* 30, 7 wiederholend —: „Per fidem [sc. durch den Glauben]: so steht’s geschrieben.“ (285, 23) Der Abschnitt ist mithin zyklisch organisiert.

283, 21 f. *irgendwann soll auch ihr „Reich“ kommen*] Die Umkehrung und egoistische Adaption der im Vaterunser an Gott adressierten Zeile, sein Reich komme (Matthäus 6, 10).

283, 28–284, 3 *Dante hat sich, wie mich dünkt, gröblich vergriffen, als er, mit einer schreckeneinflössenden Ingenuität, jene Inschrift über das Thor zu seiner Hölle setzte „auch mich schuf die ewige Liebe“: — über dem Thore des christlichen Paradieses und seiner „ewigen Seligkeit“ würde jedenfalls mit besserem Rechte die Inschrift stehen dürfen „auch mich schuf der ewige Hass“ — gesetzt, dass eine Wahrheit über dem Thor zu einer Lüge stehen dürfte!*] Die Anspielung bezieht sich auf Dante Alighieri: *Divina Commedia*: Inferno III 4–6, wo es heißt: „Giustizia mosse il mio alto fattore; / fecemi la divina podestate, / la somma sapïenza e ’l primo amore.“ („Gerechtigkeit war der Bewegungsgrund / Deß, der mich schuf; mich gründend, that er offen / Allmacht, Allweisheit, erste Liebe kund.“ Übersetzung von Karl Streckfuß und Rudolf Pfleiderer.) Wortlaut und Sinn weichen in Dantes Original also stark von dem ab, was N. daraus macht, der unter seinen Büchern übrigens nur zwei deutsche Übersetzungen der *Vita nuova* (NPB 109) sowie eine Graphiksammlung nach Dante (Genelli 1867) besaß, wo man das Zitat vergeblich sucht.

Der eigentümliche Witz von 283, 28–284, 3 besteht auch darin, dass die aufgebaute Lesererwartung unterlaufen wird: Nach der Behauptung, Dante habe sich mit seiner (angeblichen) Inschrift über dem Höllentor vergriffen, wird gerade keine bessere Formulierung hierfür vorgeschlagen, sondern eine Gegenformulierung für das Paradiesestor. Dort wiederum steht bei Dante gar nichts.

Die *Divina Commedia* fehlt in N.s Bibliothek, und es darf bezweifelt werden, dass N. das Werk je gründlich studiert hat (vgl. aber Biser 1976, der auf GM I 15 kurz eingeht – ebd., 148 f. –, ohne allerdings die Quellenfrage zu erörtern). Tatsächlich führt N. das Pseudo-Dante-Zitat noch einmal an, nämlich in NL 1887, KSA 12, 7[39], 308, 7–14: „Eine volle und mächtige Seele wird nicht nur mit schmerzhaften, selbst furchtbaren Verlusten, Entbehrungen, Beraubungen, Verachtungen fertig: sie kommt aus solchen Höllen mit größerer Fülle und

Mächtigkeit heraus: und, um das Wesentlichste zu sagen, mit einem neuen Wachsthum in der Seligkeit der Liebe. Ich glaube, der we<lche>r etwas von den untersten Bedingungen jedes Wachsthums in der Liebe errathen hat, wird Dante, als er, über die Pforte seines inferno schrieb: ‚auch mich schuf die ewige Liebe' <, verstehen>". Obwohl auch Lecky 1873, 1, 185–187 Dantes gewaltigen Einfluss auf die christlich-spätmittelalterlichen Jenseitsvorstellungen herausstellt, und N. diese Passagen eifrig markiert, ist Lecky anders als bei Thomas von Aquin und Tertullian im Fortgang von GM I 15 wohl nicht die Quelle des sonderbaren Zitates. Vielmehr dürfte es aus James Anthony Froudes *Das Leben Thomas Carlyles* stammen, das N. 1887 gelesen hat und in GD Streifzüge eines Unzeitgemäßen 12, KSA 6, 119, 10 auch ausdrücklich nennt, allerdings ohne den Verfassernamen anzugeben (die Quellennachweise im Einzelnen in NK 6/1, S. 443–446). Bei Froude 1887, 2, 201 heißt es nun: „Oft gedenke ich an Dante's Überschrift über dem Höllenthor: ‚Die ewige Liebe schuf mich'." Dass sich hinter der vermeintlichen Liebe der Christen in Wahrheit Hass verbirgt, hat N. in Jean-Marie Guyaus *L'irréligion de l'avenir* vorgeführt bekommen: „Le dernier degré de l'idée d'expiation, c'est en effet celle de la damnation éternelle. Dans cette théorie de la peine du dam et de la peine du feu, sans fin possible, on reconnaît l'antique barbarie des supplices infligés à l'ennemi par le vainqueur, ou au rebelle par le chef de tribu." (Guyau 1887, 89. Letzter Satz von N. mit Randstrich und Ausrufezeichen markiert. Vgl. NK 268, 27–269, 1. „Der letzte Grad der Idee der Buße ist in der Tat der der ewigen Verdammnis. In dieser Theorie der Strafe der Verdammnis und der Strafe des Feuers, ohne mögliches Ende, erkennen wir die uralte Barbarei der Folterungen wieder, die der Sieger dem Feind oder der Stammesführer dem Rebellen auferlegt hat.") Zur Interpretation von 283, 28–284, 3 (ohne Quellenkenntnis) vgl. z. B. Schaap 2002, 278, zur Rezeption dieser Passage bei William Butler Yeats siehe Heller 1992, 184 f.

283, 30 *Ingenuität*] N. benutzt das Wort nur hier sowie in PHG 2, KSA 1, 811, 4 f. (Demokrit habe Platon „an Ingenuität noch überragt"). Petris *Handbuch der Fremdwörter*, das sich in N.s Bibliothek erhalten hat, übersetzt Ingenuität als „Aufrichtigkeit, Geradheit und Natürlichkeit im Betragen" (Petri 1861, 410).

284, 4–10 *Wir würden es vielleicht schon errathen; aber besser ist es, dass es uns eine in solchen Dingen nicht zu unterschätzende Autorität ausdrücklich bezeugt, Thomas von Aquino, der grosse Lehrer und Heilige. „Beati in regno coelesti", sagt er sanft wie ein Lamm, „videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat."*] Das entsprechende Zitat – „Die Glückseligen im Reich des Himmels werden die Strafen der Verdammten sehen, um sich durch diese ihrer Glückseligkeit noch mehr zu erfreuen" – hat N. nicht der Originalquelle entnommen, sondern einer Fußnote in Leckys *Ge-*

schichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa: „Der heilige Thomas von Aquino sagt: ‚Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, UT BEATITUDO ILLIS MAGIS COMPLACEAT.' (*Summa Suppl. quaest. XCIV, art. I.)*" (Lecky 1873, 2, 248, Fn. 2. Von N. mit drei Randstrichen und NB markiert.) Die hier angegebene Quelle ist also nicht, wie in KSA 14, 379 behauptet und von den meisten Interpreten wiederholt wird: „Comment. Sentent. IV, L, 2, 4, 4". An der entsprechenden Stelle, korrekt: Thomas von Aquin: *Scriptum super quarto libro sententiarum* lib. IV d. 50 q. 2 a. 4 qc., geht es zwar um dasselbe Thema, aber das wörtliche Zitat fehlt. Dieses ist entgegen Leckys und N.s Suggestion überhaupt kein Thomas-Originalwortlaut, sondern vielmehr ein postumes Kompilat aus dem Sentenzenkommentar für den von Thomas nicht vollbrachten Abschluss der *Summa theologiae*. Dort heißt es dann tatsächlich wortwörtlich: „beati in regno cœlesti videbunt pœnas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat" (Thomas von Aquin 1861, 16, 184: Supplementum, quaestio 94, articulus 1, 2, conclusio, vgl. zu parallelen Thomas-Stellen auch Hödl 2009, 380, Fn. 846). Der von GM I 15 in seinem Sprechakt vorgeführte, angeblich lammgleich-sanfte Kirchenlehrer hat das ihm in den Mund Gelegte also nie gesagt, auch wenn seine Nacheiferer nahelegten, er hätte es gesagt haben können.

284, 10–285, 22 *Oder will man es in einer stärkeren Tonart hören, etwa aus dem Munde eines triumphirenden Kirchenvaters, der seinen Christen die grausamen Wollüste der öffentlichen Schauspiele widerrieth — warum doch? „Der Glaube bietet uns ja viel mehr, — sagt er, de spectac. c. 29 ss. — viel Stärkeres; Dank der Erlösung stehen uns ja ganz andre Freuden zu Gebote; an Stelle der Athleten haben wir unsre Märtyrer; wollen wir Blut, nun, so haben wir das Blut Christi… Aber was erwartet uns erst am Tage seiner Wiederkunft, seines Triumphes!" — und nun fährt er fort, der entzückte Visionär: „At enim supersunt alia spectacula, ille ultimus et perpetuus judicii dies, ille nationibus insperatus, ille derisus, cum tanta saeculi vetustas et tot ejus nativitates uno igne haurientur. Quae tunc spectaculi latitudo! Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes! Item praesides (die Provinzialstatthalter) persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes! Quos praeterea sapientes illos philosophos coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes, quibus nihil ad deum pertinere suadebant, quibus animas aut nullas aut non in pristina corpora redituras affirmabant! Etiam poëtas non ad Rhadamanti nec ad Minois, sed ad inopinati Christi tribunal palpitantes! Tunc magis tragoedi audiendi, magis scilicet vocales (besser bei Stimme, noch ärgere Schreier) in sua propria calamitate; tunc histriones cognoscendi, solutiores multo*

per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum i n s a t i a b i l e m conferre, qui in dominum desaevierunt. „Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariae filius (wie alles Folgende und insbesondere auch diese aus dem Talmud bekannte Bezeichnung der Mutter Jesu zeigt, meint Tertullian von hier ab die Juden), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur.“ Ut talia spectes, u t t a l i b u s e x u l t e s, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo p e r f i d e m spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? (I. Cor. 2, 9.) Credo circo et utraque cavea (erster und vierter Rang oder, nach Anderen, komische und tragische Bühne) et omni stadio gratiora.“] Der Autor dieser Zeilen wird erst in 285, 10 beim Namen genannt, nämlich der altkirchliche Schriftsteller Septimius Florens Quintus Tertullianus (ca. 150–220 n. Chr.), der zwar im katholisch-dogmatischen Sinn kein „Kirchenvater[.]“ (284, 11) war, weil er schließlich zu den radikalen Montanisten übergetreten sein soll, jedoch auch in der zeitgenössischen Handbuchliteratur als solcher geführt wird (z. B. Meyer 1885–1892, 15, 719). Mit Tertullian ist N. bei seinen Lektüren etwa in der Übersetzung und den Erläuterungen von Arnobius' *Sieben Bücher wider die Heiden* (mit über 80 Tertullian-Stellen) in Berührung gekommen (KGW IX 6, W II 1, 123, 26–36 = NL 1887, KSA 12, 9[15], 345, 11–19 ist beispielsweise ein Exzerpt nach Arnobius 1842, 240). Zu 284, 10–285, 22 hat jedoch eine Stelle in Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* den Anstoß gegeben: „Es bedarf nicht vieler Kenntniss der menschlichen Natur zu bemerken, dass der Geist eines Torquemada gewöhnlicher, als der eines Xavier sein muss. / Dass dies wirklich der Fall war, muss Jedem, der nicht absichtlich gegen die Geschichte der Christenheit blind ist, in die Augen fallen. Ich habe jenes Schriftstellers gedacht, der in dem zweiten Jahrhundert die Lehre von der ewigen Feuerstrafe als Einschüchterungsmittel am nachdrücklichsten erörterte. In einem anderen seiner Werke zeigte er sehr klar die Wirkung, welche sie auf seinen eigenen Charakter hatte. Er hatte eine Abhandlung geschrieben, um die Christen seiner Zeit von dem Besuche der öffentlichen Schauspiele abzumahnen. Er hatte viele Beweise über den Gegenstand, einige sehr gewichtige und andere äusserst wunderliche gesammelt, er merkte aber, dass, um seinen Ermahnungen für die Mehrzahl der Leser Nachdruck zu geben, er ihnen eine entgegengesetzte Anziehungskraft zeigen musste. Demgemäss ging er daran —

und sein Stil nahm eine hellere Färbung und eine ungestümere Beredsamkeit an, wie er auf das geistesverwandte Thema zu sprechen kam — ihnen zu sagen, dass ihnen ein Schauspiel vorbehalten sei von so bezaubernder und anziehender Art, /253/ dass im Vergleiche damit die freudigsten Feste der Erde zur Unbedeutsamkeit erblassten. Jenes Schauspiel wären die Todesschmerzen ihrer Landsleute, wie sie sich inmitten der Höllenqualen winden. ‚Welches', rief er aus, wird die Grösse dieser Scene sein? Wie werde ich bewundern? Wie werde ich lachen? Wie werde ich mich freuen? Wie werde ich frohlocken, wenn ich so viele und berühmte Könige, von denen es hiess, sie seien in den Himmel aufgestiegen, mit Jupiter, ihrem Gotte, in der tiefsten Finsterniss der Hölle werde jammern sehen! Dann werden die Soldaten, die den Namen Christi verfolgt haben, in einem grausameren Feuer brennen, als irgend eins war, das sie für die Heiligen angezündet hatten.... Dann werden die Tragödienspieler in ihrem eigenen Unglücke traurigere Rufe ausstossen, als die, von denen sie das Theater haben wiederhallen lassen, während des Komödienspielers Geschicklichkeit besser hervortreten wird, wenn er durch die Hitze geschmeidiger werden wird. Dann wird der Renner des Circus hervortreten, ganz geröthet in seinem Flammenwagen, und die Gladiatoren durchbohrt, nicht von Speeren, sondern von Feuerspiessen.... Verglichen mit solchen Schauspielen, mit Triumphen wie diese, was kann ein Prätor oder Consul, ein Quästor oder Pontifex bieten? Und sogar jetzt kann der Glaube sie uns nahe bringen, die Einbildung kann sie uns als gegenwärtig malen'. / Ich habe diese sehr peinliche Stelle nicht so sehr zum Beispiel von den Ausschreitungen einer durch Verfolgung verbissenen, verbitterten Gemüthsstimmung, als deshalb angeführt, weil sie eine schlagende Beleuchtung von dem Einflusse einer gewissen Klasse von Glaubensüberzeugungen auf die Gemüthsstimmung liefert." (Lecky 1873, 1, 252 f.; Unterstreichung und mehrfache Randstriche von N.s Hand) In einer Fußnote bringt Lecky auch noch den lateinischen Text und weist ihn korrekt aus als Kapitel 30 von Tertullians *De spectaculis* (ebd., 253 f., Fn. 1).

N. hat nun aber nicht einfach diesen Text aus der Fußnote übernommen, sondern scheint den Fund zeitweilig aus dem Blick verloren zu haben. Jedenfalls schrieb er an Overbeck am 17. 07. 1887, ihm fehle „dringlich eine Stelle des Tertullian, in der diese schöne Seele die Freuden voraus schildert, welche er im Jenseits' geniessen werde beim Anblick der Martern seiner Feinde und Antichristlich-Gesinnten: die Martern werden sehr ironisch und bösartig spezialisirt in Anspielung auf die ehemaligen Berufsarten dieser Feinde. Ist es Dir möglich, Dich dieser Stelle zu erinnern? und sie mir eventuell zu senden? (originaliter oder auch übersetzt: ich habe sie d e u t s c h nöthig)" (KSB 8/KGB III 5, Nr. 876, S. 109 f., Z. 4–12). Overbecks leider nicht erhaltener Antwortbrief scheint eine Abschrift der Stelle enthalten zu haben. Dazu N. in seinem Brief vom

30. 08. 1887: „Noch habe ich Dir nicht für die Tertullianstelle gedankt, ich habe von Deinen adnotat. dazu den unbefangensten Gebrauch gemacht (nämlich in einer Abhandlung, die jetzt gedruckt wird): ein Stück der Stelle fand sich noch vor Eintreffen Deines Briefes in meinen Manuscripten, aber es war mir sehr werthvoll, sie in extenso zu bekommen." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 900, S. 139, Z. 39–45) Dieser Dank ist in zweifacher Hinsicht aufschlussreich:

Einerseits scheint N., bevor Overbecks Antwort eintraf, selbst wieder bei Lecky nachgeblättert zu haben und dabei auch auf die von ihm gleichfalls in GM I 15 zitierte, Tertullian benachbarte Thomas-Stelle (vgl. NK 284, 4–10) gestoßen zu sein (vgl. auch Thatcher 1989, 590). Als er den Brief am 17. 07. 1887 verfasste, hatte er die Tertullian-Stelle nur vage in Erinnerung; hätte er Lecky direkt vor Augen gehabt und hätte er nur den bei Lecky fehlenden Vorspann gebraucht, wären die Angaben gegenüber Overbeck sicher präziser gewesen. Was in N.s Brief vom 30. 8. 1887 „meine[.] Manuscripte[.]" heißt, dürfte also in Wahrheit der Lecky-Band gewesen sein, zumal aus N.s Nachlass keine Aufzeichnung zu dieser Stelle bekannt ist, mit Ausnahme eines recht allgemeinen Hinweises bereits in NL 1883, KSA 10, 7[23], 249, 19. Für die Textgenese der finalen Version von GM I 15 ist also der Zeitraum von Mitte Juli bis Ende August 1887 anzunehmen.

Andererseits geht aus dem Brief vom 30. 08. 1887 hervor, dass N. die „adnotat[iones]", also die Anmerkungen, die Overbeck offensichtlich seiner Abschrift beigegeben hatte, benutzt hat. Daraus darf man schließen, dass die gelehrten deutschen Klammerbemerkungen 284, 26 f.; 285, 1; 285, 8–10 und 285, 21 f. eigentlich von Overbeck herrühren. In Overbecks Bibliothek befand sich keine Einzelausgabe von *De spectaculis*, wohl aber die *Editio minor* der von Franz Oehler besorgten lateinischen Gesamtausgabe. Dort gibt es zwar textkritische Anmerkungen zur zitierten Stelle, jedoch nicht die Sacherläuterungen von GM I 15 (Tertullianus 1854, 31 f.); ebensowenig tauchen diese Sacherläuterungen in der einst unter Overbecks Büchern vorhandenen Übersetzung von Franz Anton von Besnard (Tertullianus 1837–1838, 1, 167 f.) auf. Vielleicht hat sich N. auch um des wirkungsvollen Kontrastes zwischen lateinischer Quelle und deutschen Erläuterungen willen, der Gelehrsamkeit suggeriert, entschlossen, doch nicht, wie im Brief vom 17. 07. 1887 angekündigt, eine deutsche Übersetzung statt des Originals zu benutzen, obwohl er eine solche Übersetzung, allerdings mit Auslassungen, bei Lecky gefunden hat.

Der Passus 284, 19–285, 22 bildet das Ende von *De spectaculis* und lautet übersetzt: „Aber es gibt da noch andere Schauspiele: Jener letzte und ewige Tag des Gerichts, jener von den Völkern nicht erwartete, jener verlachte Tag, an dem die ganze altgewordene Welt und all ihre Hervorbringungen von einem einzigen Feuer verschlungen werden. Was für ein Ausmaß wird das Schauspiel

dann haben! Was werde ich da zu bewundern, worüber werde ich da zu lachen haben! Wie werde ich mich freuen, wie frohlocken, wenn ich so viele Könige sehe, die angeblich in den Himmel aufgenommen wurden, nun aber mit Jupiter selbst und ihren eigenen Zeugen in tiefster Finsternis stöhnen! Ebenso die Provinzialstatthalter, die den Namen des Herrn verfolgten, in wütenderen Flammen schmelzen als jene, mit denen sie gegen die Christen gewütet haben! Und wen weiter? Jene weisen Philosophen, die angesichts ihrer Schüler, mit denen sie gemeinsam verbrennen, erröten, haben sie diesen doch weisgemacht, dass zu Gott nichts gelange, haben sie ihnen doch versichert, dass es entweder keine Seelen gäbe, oder dass die nicht in ihre früheren Körper zurückkehrten! Und auch die Dichter, die nicht vor eines Rhadamanthys' oder eines Minos' Gericht erzittern, sondern vor dem des unverhofften Christus! Dann muss man die Tragödiendichter eher hören, sind sie nun doch bei besserer Stimme, um ihr eigenes Schicksal zu beklagen! Dann muss man die Schauspieler schätzen, viel zarter inmitten des Feuers! Dann muss man den Wagenlenker anschauen, ganz rot in seinem Flammenrad! Dann muss man auch die Athleten bestaunen, nicht auf ihrem Sportplatz, sondern ins Feuer geworfen! Aber es sind nicht diese, die ich zu sehen wünschte, eher sind es diejenigen, welche den Herrn gelästert haben, auf die ich meinen unersättlichen Blick richten möchte. ‚Hier ist jener', werde ich sagen, ‚der Sohn des Zimmermanns oder des Freudenmädchens, der Zerstörer des Sabbats, der von Dämonen besessene Samariter; hier ist der, den ihr von Judas erkauft habt; hier ist derjenige, den ihr mit dem Rohrstock und mit den Fäusten geschlagen habt, der mit Spucke erniedrigte, der mit Galle und Essig gelabte, hier ist derjenige, den seine Jünger heimlich entwendeten, um sagen zu können, er sei auferstanden, — oder den der Gärtner forttrug, um zu verhindern, dass seine Salate von der Masse der Besucher Schaden litten.' Welcher Prätor oder Konsul oder Quästor oder Priester könnte dir in seiner Freigebigkeit schenken, dass du dergleichen erblicktest, dass du über dergleichen flohlocktest? Und dennoch besitzen wir dieses schon bis zu einem gewissen Grad durch den Glauben, da der Geist es vorstellend vergegenwärtigt. Und wie sind im Übrigen jene Dinge beschaffen, die kein Auge je gesehen, kein Ohr gehört hat, noch in das Herz des Menschen gekommen sind? Ich glaube, sie sind willkommener als der Zirkus, die beiden Theater und jedes Stadion!" (*De spectaculis* 30, 2–7, Übersetzung AUS.)

Mit Hilfe von *De spectaculis*, das es Christen kategorisch untersagt, Zirkus- und Theaterspiele zu besuchen, aber ihnen für diesen Verzicht die Aussicht auf ewige Genugtuung im Anblick der für Nichtchristen auf dem Spielplan stehenden Höllenmarter eröffnet, will GM I 15 die Rede vom Christentum als Religion der Liebe als Betrug entlarven: Nicht die Liebe, sondern der Hass mache das innerste Wesen des Christentums aus. Die Evokation der Liebe als einer

der drei christlichen Kardinaltugenden zu Beginn des Abschnitts leitet diesen Umkehrschluss ein, setzt sich mit der Inversion Dantes fort, um schließlich in der Hassorgie der tertullianischen Gerichtsvision zu gipfeln. Der Genealoge wendet hier einen klassischen Autoritätsbeweis an, der ja zum Standardrepertoire sowohl des juristischen als auch des theologischen Argumentationsverfahrens gehört — und es unterliegt keinem Zweifel, dass N. hohe Autoritäten aufbietet, mag die Thomas-Stelle auch apokryph und Tertullian als Montanist auch vom ‚wahren Glauben' abgefallen sein. Immerhin werden die verborgenen Motive des Christentums nicht einfach von einem befangenen Gegner behauptet, sondern vielmehr durch Quellen dokumentiert. Freilich ist damit nicht ausgemacht, ob die Auswahl aus dem Universum möglicher Quellen ausgewogen ist, und ob die Zeugnisse für die befragten Zeugen repräsentativ sind. Vielmehr unterliegt N.s Leserschaft der Suggestionskraft des Autoritätsbeweises (nach Sommer 2001, 96–99).

Overbeck hat in seinem Nachlass übrigens den N. wohlbekannten Orientalisten und Religionswissenschaftler Paul de Lagarde (vgl. Sommer 1998) mit *De spectaculis* 30 assoziiert: „Seine Phantasieen über das Jüngste Gericht, sein und seiner Gegner Schicksal dabei, erinnert mich auch mit ihrem Nachklang von sich spreizender Rachsucht an den Schluss von Tertullian's de spectaculis" (Overbeck 1995, 5, 101).

284, 32 *poëtas*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 284, 32: „poëtàs". Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „poëtas" (Nietzsche 1887a, 33).

285, 7–10 *quaestuariae filius (wie alles Folgende und insbesondere auch diese aus dem Talmud bekannte Bezeichnung der Mutter Jesu zeigt, meint Tertullian von hier ab die Juden)*] Der „quaestuariae filius" ist der Sohn einer Dirne. Tatsächlich wird in der talmudischen Überlieferung wiederholt die legitime Geburt Jesu und die Ehrbarkeit Marias angezweifelt (vgl. zu den Stellen und zur Delegitimierungsfunktion dieses Zweifels Schäfer 2010, 45 f. u. 223 sowie Schäfer 2017, 16–18 u. 13 [Tertullian]; weitere Nachweise in Nietzsche 1998, 138). N., der keine Talmud-Studien getrieben hat, dürfte die Information aus den „adnotationes" von Overbeck (vgl. NK 284, 10–285, 22) gezogen haben. In den Tertullian-Ausgaben in Overbecks Bibliothek fehlt sie ebenfalls (Tertullianus 1854, 32 u. Tertullianus 1837–1838, 1, 168).

285, 5 *vivos*] Fälschlich statt „visos", so auch schon im Druckmanuskript (GSA 71/27,1, fol. 18v). Bei Lecky 1873, 1, 254, Fn. 1 sowie in der Ausgabe von Tertullians *Opera* in Overbecks Bibliothek steht korrekt „visos" (Tertullianus 1854, 32).

285, 23 *Per fidem*] Lateinisch: „Durch den Glauben".

16.

GM I 16 erweitert die moralgeschichtlichen Einzelerkenntnisse zu einem universalgeschichtlichen Schlaglichtpanorama, das von einem schroffen, unversöhnlichen Dualismus bestimmt ist: Seit „Jahrtausende[n]“ (285, 27) wüte der „Kampf“ zwischen den zwei entgegengesetzten Wertepaarungen gut/schlecht (für die Herren-Moral) und gut/böse (für die „Sklaven-Moral“), wobei das zweite Paar „seit langem im Übergewichte“ (285, 28 f.) sei. Immerhin aber gebe es Orte, wo der Kampf fortdauere, und zwar im Geistigen, wonach „es heute vielleicht kein entscheidenderes Abzeichen der ‚höheren Natur‘, der geistigeren Natur giebt, als zwiespältig in jenem Sinne und wirklich noch ein Kampfplatz für jene Gegensätze zu sein“ (286, 1–4). Dieser oft überlesene Einschub impliziert immerhin, dass zu Höherem Berufene, also Vornehme der Gegenwart oder der Zukunft die sklavischen Werteeinstellungen nicht schon restlos abgeschüttelt haben, vielmehr im Gegenteil von ihnen imprägniert bleiben: Der Widerstreit der Wertealternativen, nicht das Zurück zu einem herrenmoralischen Naivismus und Nativismus ist offenbar charakteristisch. Und es bleibt offen, ob die Zielperspektive tatsächlich – wie der polemische Ton von GM es zumeist nahelegt – die völlige Überwindung der Sklavenmoral oder nicht doch viel eher die Aufrechterhaltung des dynamischen, womöglich zu Großem beflügelnden Widerstreits ist.

Unter der berüchtigten chiastischen Losung „‚Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom‘“ (286, 6 f.) wird im Folgenden die gesamte Weltgeschichte durch diesen „todfeindlichen Widerspruch“ (286, 8 f.) charakterisiert. Rom steht dabei für das Römische Reich und für die Dominanz einer vornehmen Elite, Judäa nicht nur für das Judentum, sondern ebenso für das als seine logische Fortsetzung verstandene Christentum. Dabei sei Rom, das sich „heute“ (287, 2) noch vor „drei Juden“ – nämlich Jesus, Petrus und Paulus – und „Einer Jüdin“ – Jesu Mutter Maria – beuge (287, 3–9), „ohne allen Zweifel unterlegen“ (287, 10). In der Renaissance hätte sich die vornehme Moral wieder Geltung verschafft, sei aber sofort von der Reaktion Judäas, nämlich der „pöbelhaften (deutschen und englischen) Ressentiments-Bewegung, welche man die Reformation nennt“ (287, 17 f.), wieder vernichtet worden, ebenso wie die vornehme Kultur des Ancien Régime durch die Französische Revolution. Dann sei aber etwas völlig Unerwartetes geschehen, indem Napoleon als Repräsentant des „Vorrecht[s] der Wenigsten“ (288, 2) aufgetreten sei, „diese Synthesis von Unmensch und Übermensch...“ (288, 7 f.). GM I 16 gibt eine Kurzfassung der jüdisch-christlichen Unheilsgeschichte, die dann insbesondere in AC breit ausgeführt wird. Der Abschnitt steht für die in N.s Spätwerk hervortretende Romanophilie, die hier die sonst bei N. ausgeprägte Vorliebe fürs Archaisch-

Griechische verdrängt – wobei dies vornehmlich aus strategischen Erwägungen geschieht: Man kann weder Juden noch Christen dafür belangen, das heroische Griechentum vernichtet zu haben. Also müssen sie wenigstens am Untergang Roms schuld sein, das im umwerterisch-moralkritischen Geschichtsgemälde entsprechend aufgewertet werden muss.

286, 4–9 *Das Symbol dieses Kampfes, in einer Schrift geschrieben, die über alle Menschengeschichte hinweg bisher lesbar blieb, heisst „Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom“: — es gab bisher kein grösseres Ereigniss als d i e s e n Kampf, d i e s e Fragestellung, d i e s e n todfeindlichen Widerspruch.*] Als im 1. Jahrhundert vor Christus die Römer jene Gebiete eroberten, die zunächst zum tributpflichtigen Marionettenreich, dann zur römischen Provinz Judäa wurden, waren politisch-militärische Unruhen von vornherein einzukalkulieren. Im sogenannten Jüdischen Krieg von 66 bis 70 n. Chr. versuchten die Einheimischen das Besatzungsjoch abzuschütteln und mussten schließlich doch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem in Kauf nehmen; mit der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes 135 n. Chr. und dem Verbot für Juden, in Jerusalem zu leben, verlor das Judentum sein politisch-religiöses Zentrum und lebte seither in der Diaspora. Die militärische Überlegenheit der Besatzungsmacht schien den Kampf Roms gegen Judäa endgültig entschieden zu haben. N.s Argument ist nun, dass sich der Kampf ganz gegen diesen Anschein ins Moralische verlagert habe und dass das Judentum in Gestalt seines weltläufigen Abkömmlings, des Christentums, am Ende schließlich entgegen aller politisch-militärischen Wahrscheinlichkeit den Sieg davongetragen, sich also mit seinen spezifischen, nämlich sklavenmoralischen Werten durchgesetzt habe. GM I 16 schildert diesen Siegeszug im Zeitraffer der letzten zwei Jahrtausende, ohne freilich Ursachen dafür namhaft zu machen, warum sich denn die Vornehmen, die das Römische Reich repräsentiert haben (sollen), von diesen Werten haben einfangen lassen, obwohl ihre politisch-militärische Vormachtstellung doch lange Zeit unbestritten war.

Der Gedanke, wonach das Christentum am Untergang des Römischen Reiches zumindest eine wesentliche Mitschuld trug, wurde spätestens seit Edward Gibbon im 18. Jahrhundert diskutiert (zu N. und Gibbon siehe Sommer 2015a). Heinrich Heine nimmt in der *Romantischen Schule* von 1835 (vgl. NK KSA 6, 246, 33) die Zuspitzung auf eine Rache Judäas bereits vorweg: „Hat etwa das gemeuchelte Judäa, indem es den Römern seinen Spiritualismus bescherte, sich an dem siegenden Feinde rächen wollen, wie einst der sterbende Zentaur, der dem Sohne Jupiters das verderbliche Gewand, das mit dem eignen Blute vergiftet war, so listig zu überliefern wußte? Wahrlich, Rom, der Herkules unter den Völkern, wurde durch das judäische Gift so wirksam verzehrt, daß Helm und Harnisch seinen welkenden Gliedern entsanken und seine imperatorische

Schlachtstimme herabsiechte zu betendem Pfaffengewimmer und Kastratengetriller.“ (Heine 1861b, 22) Solche Überlegungen reihen sich ein in den die europäische Kulturgeschichte durchziehenden Antijudaismus. Texte wie GM I 16 ließen sich als Beleg für die von David Nirenberg stark gemachte These heranziehen, der Antijudaismus sei ein konstituierendes Moment des westlichen Denkens (Nirenberg 2013 verzichtet allerdings darauf, N. zum Kronzeugen zu erheben), nämlich sich „den“ Juden als Gegenbild zu erfinden (ein Gegenbild, das mit realen Juden sehr wenig zu tun hat), um sich selber positiv zu profilieren. In GM erfüllt das historische Judentum eine bestimmte weltgeschichtliche Funktion, nämlich die einer sklavenmoralischen Umwertung, gegen die sich das sprechende „Ich“ mit seinen eigenen moral(zer)setzenden Sprechakten tatsächlich leuchtend abheben will, während das zeitgenössische Judentum, das für die damaligen Antisemiten wie Bernhard Förster und N.s Schwester den Stein des Anstoßes bot, ganz im Schatten bleibt. Ende 1888 erhoffte sich das sprechende „Ich“ eines Nachlass-Notats schließlich für die Umwertung aller Werte ausgerechnet die Unterstützung des preußischen Militärs und der Juden: „Ich lege Werth darauf, zunächst die Offiziere und die jüdischen Banquiers für mich zu haben.“ (NL 1888/89, KSA 13, 25[11], 642, 15–17) Die Juden werden nun in die moderne Heilsgeschichte einer erneuten, die Sklavenmoral zurückdrängenden oder gar austilgenden Umwertung eingebaut – nach einem Schema, das N. mit der Wahl der Zarathustra-Figur bereits befolgt hatte: Zarathustra musste als Aufheber der Moral in Szene gesetzt werden, weil der historische persische Prophet dieses Namens als erster den Dualismus von Gut und Böse in die Welt gesetzt haben soll. Analog wird in N.s spätesten Texten vom Judentum gedacht.

Zur Rezeption des Gegensatzes „Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom“ bei romanophilen, katholischen und rechtsgerichteten Autoren wie Carl Schmitt, Charles Maurras und Theodor Haecker siehe Faber 1991 und ergänzend Faber 2004. Rudolph 2007, 50 f. argumentiert, dass in GM I 16 nur eine bestimmte Form des sklavenmoralischen Judentums, das dann nahtlos ins Christentum übergegangen sei, attackiert werde, aber nicht das vornehme Judentum, das an anderer Stelle bei N. hochgeschätzt wird.

286, 9 f. *Rom empfand im Juden Etwas wie die Widernatur selbst, gleichsam sein antipodisches Monstrum*] In W II 2, 62, 2–8 (KGW IX 6) wird dieses Gegensatzempfinden deutlich kritischer akzentuiert: „Jede Gesellschaft hat die Tendenz, ihre Gegner bis zur Carikatur / herunterzubringen u. gleichsam auszuhungern [...]. In Mitten der römisch=aristokr[atischen] Ordnung der Werthe / war ~~zb~~. der Jude zur Carikatur reduzirt.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[112], 521, 1–6; auch Thatcher 1989, 590.) Demnach wäre „der Jude“ in erster Linie eine

Projektion der Herrschenden. Im Übrigen ist das ‚Aushungern' nach GM I 16 offenkundig nicht gelungen.

286, 10–12 *in Rom galt der Jude „des Hasses gegen das ganze Menschengeschlecht überführt"*] Offensichtlich wird hier auf die berühmte Stelle in Tacitus: *Annales* XV 44 angespielt, wo es von den Christen (und nicht von den Juden!) angesichts der neronischen Verfolgung heißt, sie seien „haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti", „weniger wegen des Verbrechens der Brandstiftung" – Nero machte sie verantwortlich für den großen Brand Roms – „als vielmehr wegen ihres allgemeinen Hasses gegen das Menschengeschlecht überführt" – wobei die Fügung „odium generis humani" doppeldeutig ist. Es kann sowohl ein Genitivus subjectivus als auch ein Genitivus objectivus gemeint sein: „Hass auf das Menschengeschlecht" oder „Abscheu des Menschengeschlechtes", d. h. diejenigen, die diesen Abscheu auf sich zogen. Tacitus erwähnt im selben Kapitel, dass Judäa die Region gewesen sei, von wo aus dieser Aberglaube („superstitio") sich ausgebreitet habe. N. hat sich gelegentlich direkt auf diese Stelle bezogen (so in M 63, vgl. NK KSA 3, 63, 4) und dabei jeweils korrekt nach der Vorlage die Christen und nicht die Juden adressiert, ebenso findet sich der Bezug auf die Christen bei von N. gelesenen Autoren wie Lecky 1879, 1, 373, Fn. 2. Allerdings gehört der Vorwurf der Menschenfeindlichkeit an die Juden zum topischen Inventar heidnisch-antijüdischer Polemik (vgl. z. B. die Nachweise bei Cook 2010, 63 f.). Im Fortgang von GM I 16 wird von der Offenbarung des Johannes als exemplarischem Buch des sklavenmoralischen Rachebedürfnisses gehandelt, und zwar ausdrücklich als Beleg für die negativen Affekte, die die Juden Rom gegenüber kultiviert hätten (286, 15–19). Da konnte sich N. auf Ernest Renans *L'Antéchrist* stützen, wo es über die Apokalypse heißt: „Un trait plus fâcheux fut cette haine sombre du monde profane, qui est commune à notre auteur et à tous les faiseurs d'apocalypses, en particulier à l'auteur du livre d'Hénoch. Sa rudesse, ses jugements passionnés et injustes sur la société romaine nous choquent, et justifient jusqu'à un certain point ceux qui résumaient la doctrine nouvelle en *odium humani generis*. Le pauvre vertueux est toujours un peu porté à regarder le monde qu'il ne connaît pas comme plus méchant que ce monde n'est en réalité. Les crimes des riches et des gens de cour lui apparaissent singulièrement grossis. Cette espèce de fureur vertueuse, que certains barbares, tels que les Vandales, devaient ressentir quatre cents ans plus tard contre la civilisation, les juifs de l'école prophétique et apocalyptique l'eurent au plus haut degré." (Renan 1873a, 474. „Eine weit schlimmere Eigenthümlichkeit war aber der düstere Haß gegen die heidnische Welt, welcher unserm Verfasser mit allen Apokalypsenschreibern, besonders dem des Buches Henoch, gemein ist. Sein rauhes Wesen, seine leidenschaftlichen und ungerechten Urtheile über die römische Gesellschaft berühren

uns unangenehm und rechtfertigen bis zu einem gewissen Grade die Schlußfolgerung, daß die neue Lehre im *odium generis humani* bestehe. Der tugendhafte Arme ist immer etwas geneigt, die Welt, die er nicht kennt, für schlimmer anzusehen, als sie wirklich ist, und die Verbrechen der Reichen und Hofleute durch ein starkes Vergrößerungsglas zu betrachten. Solchen Tugendfanatismus, den barbarische Völkerschaften wie die Vandalen 400 Jahre später gegen die Civilisation hegen mußten, hatten die Juden der prophetischen und apokalyptischen Schule im höchsten Grade". Renan 1873b, 377.) Vgl. NK KSA 5, 116, 29–117, 9 zu einer falschen Tacitus-Zuschreibung.

286, 15–19 *Was dagegen die Juden gegen Rom empfunden haben? Man erräth es aus tausend Anzeichen; aber es genügt, sich einmal wieder die Johanneische Apokalypse zu Gemüthe zu führen, jenen wüstesten aller geschriebenen Ausbrüche, welche die Rache auf dem Gewissen hat.*] Im vierten Band seiner *Histoire des origines du Christianisme* unter dem Titel *L'Antéchrist* behandelt Ernest Renan die Offenbarung des Johannes sehr ausführlich (Renan 1873a, 347–380) und stellt ihr kein gutes Zeugnis aus: „C'est le livre par excellence de l'orgueil juif." (Ebd. 475. „Sie ist vorzugsweise das Buch des jüdischen Hochmuthes." Renan 1873b, 377.) Vgl. NK 286, 10–12.

286, 19–25 *(Unterschätze man übrigens die tiefe Folgerichtigkeit des christlichen Instinktes nicht, als er gerade dieses Buch des Hasses mit dem Namen des Jüngers der Liebe überschrieb, desselben, dem er jenes verliebt-schwärmerische Evangelium zu eigen gab —: darin steckt ein Stück Wahrheit, wie viel litterarische Falschmünzerei auch zu diesem Zwecke nöthig gewesen sein mag.)*] Die Identität des Herrenjüngers Johannes, des gleichnamigen Evangelisten und des Verfassers der Apokalypse ist seit jeher umstritten. Renan 1873a, XXII–XLIII resümiert die Diskussion eingehend und stellt zunächst fest: „S'il y a quelque chose d'évident, c'est que l'Apocalypse, d'une part, l'Evangile et les trois épîtres, d'autre part, ne sont pas sortis de la même main. L'Apocalypse est le plus juif, le quatrième Évangile est le moins juif des écrits du Nouveau Testament." (Ebd., XXV. „Denn es ist ganz offenbar, daß Apokalypse einerseits, Evangelium und Briefe andererseits nicht aus derselben Hand hervorgegangen sein können, weil Apokalypse die jüdischste, das vierte Evangelium die am wenigsten jüdische Schrift im Neuen Testament ist." Renan 1873b, XXIV.) Indes gerät Renan bei der Erwägung der Argumente ins Schwanken. Er neigt dann dazu, das Judenchristliche als typisch johanneisch hinzustellen und gelangt zur Hypothese, „Jean aurait plutôt accepté l'Apocalypse qu'il ne l'aurait écrite de sa main" (Renan 1873a, XLII. „Johannes [hätte] die Apokalypse eher angenommen, als mit eigner Hand geschrieben". Renan 1873b, XXXVII). Der Grund, dessentwegen schon Kritiker in der Alten Kirche dazu gelangt seien, die Autorschaft des

Apostels Johannes an der Apokalypse zu leugnen, sei just derjenige, der Renan zur entgegengesetzten Schlussfolgerung gelangen lässt: „Le livre est judéo-chrétien, ébionite; il est l'oeuvre d'un enthousiaste ivre de haine contre l'empire romain et le monde profane; il exclut toute réconciliation entre le christianisme, d'une part, l'empire et le monde, de l'autre" (Renan 1873a, XXXVIII. „Das Buch ist judenchristlich, ebionitisch, das Werk eines Enthusiasten, der trunken von Hass ist gegen das römische Reich und die profane Welt, das jede Versöhnung zwischen dem Christentum einerseits, dem römischen Reich und der Welt andererseits ausschließt". Renan 1873b, XXXIV).

286, 27–29 *jeder Überrest von ihnen, jede Inschrift entzückt, gesetzt, dass man erräth, w a s da schreibt*] Karl Jaspers notiert dazu am Rand: „Stendhal" (Nietzsche 1923, 335).

286, 29 f. *Die Juden umgekehrt waren jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence*] Vgl. NK 267, 8–15.

286, 33 *Chinesen*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „Inder" (GSA 71/27,1, fol. 19r).

287, 10–14 *Rom ist ohne allen Zweifel unterlegen. Allerdings gab es in der Renaissance ein glanzvoll-unheimliches Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Werthungsweise aller Dinge: Rom selber bewegte sich wie ein aufgeweckter Scheintodter unter dem Druck des neuen, darüber gebauten judaisirten Rom*] Nach GM I 10, KSA 5, 271, 7 f. charakterisiert Nicht-Reaktivität die „vornehme Werthungsweise": „sie agirt und wächst spontan". Entsprechend liegt es nahe, an den von N. andernorts herbeizitierten, in GM allerdings nirgends erwähnten Cesare Borgia (vgl. NK KSA 5, 117, 17–29) als repräsentativer Inkarnation dieser Art Renaissance zu denken (Ruehl 2008, 259 sowie Ruehl 2015, 97 f., vgl. Riedl 2017, 75–77 u. Jenkins 2013). Regent 2008, 644, Fn. 87 weist darauf hin, dass N. die Renaissance ansonsten wesentlich auch als Wiedererstehung der griechischen Antike begreife und nur in GM I 16 den Akzent einseitig auf Rom lege. Allerdings wird diese Konstellation auch in AC 61, KSA 6, 251 wiederholt. Der Grund dafür ist deutlich, nämlich die Opposition zum Christentum, das mit „Rom" lange über Kreuz lag.

287, 16–21 *sofort triumphirte wieder Judäa, Dank jener gründlich pöbelhaften (deutschen und englischen) Ressentiments-Bewegung, welche man die Reformation nennt, hinzugerechnet, was aus ihr folgen musste, die Wiederherstellung der Kirche, — die Wiederherstellung auch der alten Grabesruhe des klassischen Rom*] N. hat sich zeitlebens an der Reformation und an Luther abgearbeitet (vgl. den Überblick in Sommer 2017d u. Heit/Sommer 2019) und in AC 61 das in GM I 16 knapp umrissene Bild von der Reformation als Wiederherstellung des eigent-

lich schon überwundenen Christentums breit ausgemalt und als finstere Reaktion dargestellt, vgl. NK KSA 6, 251, 12–26. Demgegenüber war in FW 146 Luther als „unrömisch“ (KSA 3, 492, 16) gesinnter Initiator der Verunchristlichung Deutschlands aufgetreten, auf deren „Vollendung“ (KSA 3, 492, 15 f.) das sprechende „Wir“ dort hofft. FW 148 hält dafür, die Reformation habe die „christliche Cultur“ (KSA 3, 492, 31) der Deutschen quasi über Nacht vernichtet.

Ken Gemes verweist auf eine Stelle in der zweiten Auflage von Eugen Dührings *Der Werth des Lebens* als mögliche Inspirationsquelle, die freilich in der von N. besessenen Ausgabe aus dem Jahr 1865 noch nicht enthalten ist. Sie lautet: „Das thatsächliche Christenthum, wie es auf die theils corrumpirten, theils barbarisch wilden Völker gepfropft wurde, hat bekanntlich die jüdische Ueberlieferung fortgepflanzt und ist später mit der Reformation erst recht darauf zu-/274/rückverfallen.“ (Dühring 1877, 273 f.)

287, 21–28 *In einem sogar entscheidenderen und tieferen Sinne als damals kam Judäa noch einmal mit der französischen Revolution zum Siege über das klassische Ideal: die letzte politische Vornehmheit, die es in Europa gab, die des siebzehnten und achtzehnten französischen Jahrhunderts brach unter den volksthümlichen Ressentiments-Instinkten zusammen, — es wurde niemals auf Erden ein grösserer Jubel, eine lärmendere Begeisterung gehört!*] Die Französische Revolution als Ausdruck des sklavenmoralischen Ressentiments ist beim späten N. ein Topos, vgl. z. B. NK KSA 5, 56, 7–18 und NK KSA 5, 67, 22–26, zur Übersicht Marti 1993. Dass in der Revolution der Pöbel an die Macht gekommen sei, war zu N.s Zeit eine unter konservativen Publizisten verbreitete Auffassung, die ihm etwa bei Raoul Frary vor Augen stand, der allerdings auch Verfehlungen vor und nach Beginn der Revolution für ihren unkontrollierten Lauf verantwortlich machte: „Durch nichts ist die Revolution so beschleunigt worden, als durch die Uebel, die sie selbst zu Anfang verursacht hat.“ (Frary 1884, 176, N.s Unterstreichung, Randstrich.)

287, 32–288, 3 *erscholl, gegenüber der alten Lügen-Losung des Ressentiment vom Vorrecht der Meisten, gegenüber dem Willen zur Niederung, zur Erniedrigung, zur Ausgleichung, zum Abwärts und Abendwärts des Menschen die furchtbare und entzückende Gegenlosung vom Vorrecht der Wenigsten*] Bekanntlich haben sich die Revolutionäre gegen die alten *privilèges*, die Vorrechte des Adels und des Klerus gewandt. Die Spiegel-Wendung „Vorrecht der Meisten“/„Vorrecht der Wenigsten“ scheint allerdings von N. selbst zu stammen, vgl. auch NK KSA 6, 218, 17–21. In GM II 10, KSA 5, 309, 18 wird als das „Vorrecht des Mächtigsten“ geltend gemacht, auf Vergeltung zu verzichten und Gnade walten zu lassen.

288, 3–8 *Wie ein letzter Fingerzeig zum andren Wege erschien Napoleon, jener einzelnste und spätestgeborne Mensch, den es jemals gab, und in ihm das*

fleischgewordne Problem des vornehmen Ideals an sich — man überlege wohl, was es für ein Problem ist: Napoleon, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch…] Napoleon ist in N.s späteren Werken wiederholt die Referenzfigur für eine doch noch mögliche Abschüttelung des sklavenmoralischen Joches, vgl. z. B. NK KSA 5, 120, 15–22; NK KSA 5, 185, 3–7; NK KSA 6, 106, 17–21 und NK KSA 6, 145, 14–17. Dombowsky 2015, der einige Quellen für N.s Napoleon-Bilder aufarbeitet (vgl. auch Dombowsky 2008), verweist zu 288, 3–8 auf Goethes Gespräch mit Friedrich Wilhelm Riemer vom 3. Februar 1807 über Napoleons Immoralität, die doch zum Fortschritt der Menschheit führe (Dombowsky 2015, 169), sowie auf Stendhal 1876, 59 und 286 mit seiner Bewunderung von Napoleons Seelengröße (Dombowsky 2015, 182. Allerdings ist Stendhals Napoleon-Begeisterung N. durch Bérard-Varagnac 1887 in Erinnerung gerufen worden, vgl. NK KSA 6, 286, 3–5). Eine wesentliche Anregung, sein Napoleon-Bild zu justieren, hat N. nach Ausweis seines Briefes an Hippolyte Taine vom 04. 07. 1887 (KSB 8/KGB III 5, Nr. 872, S. 106) aus dessen im Februar und März 1887 in der *Revue des deux mondes* erschienenem Aufsatz *Napoléon Bonaparte* gewonnen (Taine 1887), sowie aus der ausführlichen Besprechung neuerer Napoleon-Literatur im 8. Band von *Les œuvres et les hommes* unter dem Titel *Sensations d'histoire* von Jules Barbey d'Aurevilly (Barbey d'Aurevilly 1887, 379–431), die sich schroff von der liberalen Geschichtsdeutung abgewandt und Napoleons radikalen Gegensatz zur Französischen Revolution herausgestellt hatte (vgl. Marti 1989, 551 f.). „La Révolution l'a vaincu. La troupe des chacals est venue à bout du lion, *seul*… La France, selon moi, et l'Europe peut-être, sont condamnées… Mais la gloire de Napoléon est d'avoir essayé – fût-ce en vain – de rapprendre aux hommes l'autorité qu'ils ne connaissaient plus; c'est d'avoir pris la couronne dans le sang de Louis XVI et la boue de son échafaud et de l'avoir essuyée à la gloire de son front et de son génie; c'est d'avoir montré à tous les hommes la puissance d'un homme, et d'avoir été un despote plus fort, à lui seul, que toutes les légis-/392/lations!" (Barbey d'Aurevilly 1887, 391 f. „Die Revolution hat ihn besiegt. Die Meute der Schakale hat den Löwen besiegt, *allein*… Frankreich und vielleicht auch Europa sind meiner Meinung nach verdammt… Aber Napoleons Ruhm besteht in seinem Versuch, den Menschen – wenn auch vergeblich – erneut Autorität lehren zu wollen, die sie nicht mehr kannten; er besteht darin, die Krone aus dem Blut Ludwigs XVI. und aus dem Schmutz seines Schafotts gezogen und sie am Ruhm seiner Stirn und seines Genies getrocknet zu haben; das heißt, allen Menschen die Stärke eines Mannes gezeigt zu haben und ganz allein ein stärkerer Despot als alle Gesetzgebung gewesen zu sein!") Taine wiederum sieht in seinem Aufsatz die Revolution und Napoleon für artverwandt an und zeigt wenig Sympathie für den ungestümen Militär, der ihm wie ein tyrannischer Wiedergänger

der italienischen Renaissance-Condottieri vorkommt. „Manifestement, ce n'est ni un Français, ni un homme du XVIII[e] siècle; il appartient à une autre race et à un autre âge" (Taine 1887, 722, vgl. auch Stanguennec 2005, 125. „Offensichtlich ist er weder ein Franzose noch ein Mann des 18. Jahrhunderts; er gehört einer anderen Rasse und einem anderen Zeitalter an"). N. bedankte sich in seinem Brief bei Taine für die „Erklärung und Auflösung jenes ungeheuren Problems von Unmensch und Uebermensch, wie Sie sie uns gegeben haben" (KSB 8/KGB III 5, Nr. 872, S. 106, Z. 12–14). Und Taine replizierte am 12. 07. 1887: „Je suis très heureux que mes articles sur Napoléon vous aient paru vrais, et rien ne peut résumer plus exactement mon impression que les deux mots allemands dont vous vous servez: Unmensch und Uebermensch." (KGB III 6, Nr. 464, S. 59, Z. 7–11. „Ich bin sehr glücklich, dass Ihnen meine Artikel über Napoleon wahrhaftig erschienen sind, und nichts kann meinen Eindruck genauer beschreiben als die beiden deutschen Wörter, die Sie verwenden: Unmensch und Übermensch.") Für Zimmermann 2017, 255 f. indiziert die Napoleon-Stelle in GM I 16 die „Zwiespältigkeit" von „Nietzsches vornehmem Ideal".

288, 8 *Übermensch*] „Übermenschliches" gibt es bei N. schon in den 1870er Jahren; das nachmals berühmt gewordene, in theologischem Kontext schon viel früher gebräuchliche – vgl. Gerhardt 2001 – Substantiv „Übermensch" ist ab 1882 zu belegen (vgl. NL 1882, KSA 10, 3[1]385, 100, 12). Er konnte es bei der Lektüre von Goethes *Faust* (vgl. Grätz/Wenner 2018), aber auch in Alfred Espinas' *Die thierischen Gesellschaften* finden: „Aber welcher Geist hat nicht seinen eigenen Standpunkt? Und wie sollte man, falls man nicht Uebermensch ist (plus qu'homme), wie Descartes sagt, von den in der zeitgenössischen wissenschaftlichen Welt herrschenden Neigungen sich emancipiren?" (Espinas 1879, 510).

17.

Der letzte Absatz setzt mit einer Kaskade von Fragen ein, die darauf abzielen, die „Leser[.]" (288, 16) zum Nachdenken anzuhalten, und zwar nicht nur akademisch im Blick auf die Moralvergangenheit, sondern gestaltend im Blick auf die Moralzukunft. Die Fragen zielen darauf ab, ob denn nicht der in GM I 16 dargestellte Kampf der Moralen tatsächlich schon abgeschlossen sei oder ob nicht noch einmal ein noch schlimmeres Aufflammen „des alten Brandes" (288, 14) erwartet werden müsse. Das „Ich" bricht hier ab und überlässt den Lesern das Feld, „vorausgesetzt, dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich will, was ich gerade mit jener gefährlichen Losung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: ‚Jenseits von Gut und

Böse‘... Dies heisst zum Mindesten nicht ‚Jenseits von Gut und Schlecht.‘ — —“ (288, 19–24) Aber auch dieser scheinbar so eindeutige Positionsbezug zugunsten einer Weltsicht, die das sklavenmoralische „Gut und Böse“ hinter sich gelassen hat, bleibt im Modus der fragenden Hypothese: Was „will“ dieses „Ich“, wenn es will, dass man sich in ein Jenseits von Gut und Böse begebe, aber nicht in ein Jenseits von Gut und Schlecht? Will es zurück? Will es vorwärts? Was wäre das Eine, was das Andere? Die scheinbar so eindeutigen Positionen verflüchtigen sich in Problemanzeigen.

288, 22–24 *Dies heisst zum Mindesten nicht „Jenseits von Gut und Schlecht.“*] Tatsächlich gibt es einen Titelblattentwurf, der eine „philosophische Streitschrift“ mit dem Titel „Jenseits von Gut und Schlecht?“ „[z]ur Ergänzung und Verdeutlichung des letztveröffentlichten/Buches ‚Jenseits v. Gut und Böse‘“ in Aussicht stellt (NL 1886/87, KSA 12, 6[2], 231, 5–9, vgl. auch NK 245, 2). Der Rückbezug auf JGB am Ende von GM I stellt noch einmal heraus, dass GM als Explikation und Appendix zu jenem Werk gedacht war.

Anmerkung.

Die „Anmerkung“, bei der in KGW und KSA der Eindruck entsteht, sie gehöre zu GM I 17, ist in der Erstausgabe durch einen großen Leerraum und einen langen Strich in der Seitenmitte deutlich vom vorangegangenen Abschnitt abgesetzt und bezieht sich somit auf die gesamte Erste Abhandlung. Die Schriftgröße ist sehr klein. N. hatte diese „Anmerkung“ nachgeschoben, während ihm vom Verleger Naumann bereits die Korrekturfahnen zugesandt wurden: „In einem Briefe, den ich zugleich mit dieser Karte absende, liegt das Manuscript einer längeren Anmerkung, die an den Schluß der ersten Abhandlung (in den leeren Raum daselbst) zu rücken ist.“ (N. an Naumann, 18. 08. 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 892, S. 130, Z. 9–12) Es handelt sich, wie eine Klammerbemerkung im Brief an Köselitz vom 30. 08. 1887 konkretisiert, um eine Anmerkung „für Gelehrte“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 899, S. 138, Z. 46). Und tatsächlich kommt die Anmerkung zunächst so daher, weil sie „einen Wunsch öffentlich und förmlich“ (288, 26) ausdrückt, dass nämlich eine philosophische Fakultät „eine Reihe akademischer Preisausschreiben“ zur „Förderung moralhistorischer Studien“ (288, 29 f.) veranstalte. Das „Ich“ nennt dann auch gleich eine konkrete Preisfrage, die man ausloben könne, nämlich welche Erkenntnisse die Sprachwissenschaft, namentlich die Etymologie für die „Entwicklungsgeschichte der moralischen Begriffe“ (289, 5 f.) zeitigen könne (vgl. dazu Hartung 1994, 313). Bis hierher bleibt die „Anmerkung“ im akademischen

Duktus; solche Preisfragen waren an Akademien und Universitäten im 19. Jahrhundert noch gang und gäbe.

Nach der akademischen Formulierung dieser Frage, die GM 1 ja selbst schon in verschiedener Hinsicht zu beantworten suchte, wird freilich der Blickwinkel geweitet: Auch Physiologen und Mediziner müssten herangezogen werden, denn alle Werte bedürften der „physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen“ (289, 16 f., vgl. dazu Brusotti 2012a, 101 f.). Man solle nämlich fragen, was eine bestimmte „Gütertafel und ‚Moral‘ werth“ sei (289, 19), und zwar im Hinblick worauf. Denn was dazu gut ist, eine „Rasse“ (289, 22) anpassungsfähig und damit überlebenstauglich mache, ist etwas völlig anderes als etwas, was dazu gut ist, einen höheren Typus zu schaffen. Und dann taucht der Philosoph, der in Gestalt des bloßen „Fach-Philosophen“ (289, 9) nur für interdisziplinäre Vermittlung zuständig schien, am Ende in ganzer Glorie wieder auf: Die Wissenschaften leisten nur propädeutische Arbeit, damit der Philosoph dereinst die „Rangordnung der Werthe“ (289, 31 f.) festlegen könne.

288, 30 *Studien*] In der Erstauflage steht fälschlicherweise „Sudien“ (Nietzsche 1887a, 37). KGW und KSA korrigieren den Druckfehler stillschweigend.

289, 14–18 *In der That bedürfen alle Gütertafeln, alle „du sollst“, von denen die Geschichte oder die ethnologische Forschung weiss, zunächst der physiologischen Beleuchtung und Ausdeutung, eher jedenfalls noch als der psychologischen; alle insgleichen warten auf eine Kritik von seiten der medicinischen Wissenschaft.*] Solchen auch explizit gemachten Methoden-Mischungen ist N. in der von ihm konsultierten Literatur immer wieder begegnet, so z. B. in der Vorrede von Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit*, wo die Historie mit der Psychologie, der Ethnologie, der Etymologie und der Mythenforschung unter einer Forschungsfrage verbunden werden – wobei die Physiologie bezeichnenderweise gerade fehlt (Caspari 1877, 1, VII). Zum Begriff der Physiologie und zu seinen politischen Implikationen in GM siehe auch Ioan 2014, 388–403.

289, 23 *Steigerung ihrer Anpassungskräfte an ein bestimmtes Klima*] Der Begriff der Anpassungskraft, der in GM III 17, KSA 5, 378, 20 gleichfalls im Blick auf die klimatischen Gegebenheiten wieder auftaucht, hat eine darwinistische Färbung, vgl. NK KSA 5, 182, 15–27.

289, 25–28 *Das Wohl der Meisten und das Wohl der Wenigsten sind entgegengesetzte Werth-Gesichtspunkte: an sich schon den ersteren für den höherwerthigen zu halten, wollen wir der Naivetät englischer Biologen überlassen…*] Die „englischen Biologen“, die an die „englischen Psychologen“ erinnern (vgl. NK 257, 4), sind wohl Anhänger Darwins. Insbesondere auf Herbert Spencer

dürfte hier angespielt sein (vgl. Thatcher 1989, 590): „Herr Herbert Spencer ist ~~ein~~ ⌜als⌝ / Biologe ein décadent, — meist auch als / Moralist (— er sieht / im Sieg des Altruismus etwas Wünschenswerthes!!!)“ (KGW IX 8, W II 5, 169, 49–50 u. 38–42 = NL 1887/88, KSA 13, 14[40], 238, 25–27).

289, 28–32 *Alle Wissenschaften haben nunmehr der Zukunfts-Aufgabe des Philosophen vorzuarbeiten: diese Aufgabe dahin verstanden, dass der Philosoph das Problem vom Werthe zu lösen hat, dass er die Rangordnung der Werthe zu bestimmen hat. —*] Eine solche propädeutische, präparatorische Funktion „aller Wissenschaften“ für die Philosophie hat insbesondere das Sechste Hauptstück: wir Gelehrten von *Jenseits von Gut und Böse* näher beschrieben (JGB 204–213, KSA 5, 129–149, vgl. Sommer 2014g). Dass Philosophen es künftig vornehmlich mit Werten zu tun hätten, bedeutet freilich nicht, dass sie einfach nur als stille Beobachter das Wertgefüge und seine Veränderungen analysieren; vielmehr sollen sie als „Befehlende und Gesetzgeber“ (JGB 211, KSA 5, 145, 8) in Erscheinung treten. Statt eines kontemplativen Aufgabenverständnisses steht hier also ein praktisch-politisches Rollenmodell für den Zukunftsphilosophen im Raum, der sich der Wissenschaft – in GM etwa der Philologie und der Historie – bloß als eines Mittels bedient. Als „Vorspiel einer Philosophie der Zukunft“ galt gemäß Untertitel bereits JGB, womit N. sich eine besonders seit Ludwig Feuerbach gängige Formel angeeignet hatte (vgl. NK KSA 5, 9, 2f. u. zur Rhetorik dieser Zukunftsphilosophie Müller Farguell 1999. Auch Post 1880–1881, 2, 237 benutzt die Formel emphatisch). Ausführlich zu N.s variantenreichen zukunftsphilosophischen Aspirationen Wotling 2016, während Meier 2017, 235 zeigt, wie sich schon in Za die in JGB breit entwickelte Fragestellung nach der Aufgabe des Philosophen vorbereite.

Zweite Abhandlung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes.

1.

Das Ausgangsproblem der zweiten Abhandlung ist die Frage, wie ein Tier, nämlich der Mensch, hat entstehen – genauer: gezüchtet werden – können, das imstande ist und dem es zukommt, Versprechen abzugeben, also eine gewisse Herrschaft über die eigene Zukunft hat und die Fähigkeit besitzt, darüber verbindliche Aus- und Zusagen gegenüber Dritten zu tätigen. Das wird weder als moralphilosophische Frage exponiert, noch wird von der – beispielsweise durch die biblische Paradiesgeschichte in 1. Mose 3 suggerierten – Annahme hergeleitet, dass das Versprechen-Können etwas Naturgegebenes, ein immer

schon im Menschen vorhandenes Vermögen gewesen sei (wenn sich das biblische Urelternpaar an das göttliche Verbot halten soll, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen, muss es bereits Versprechen abgeben können). GM II setzt also im Unterschied zu GM I nicht mit moralischen Begriffen ein, um ihre Kontingenz herauszustellen, sondern mit einer vermeintlichen anthropologischen Konstante, deren Relevanz für Moral, überhaupt für komplexere soziale Verhältnisse auf der Hand liegt – und deren Nicht-Konstanz gerade demonstriert werden soll: Die Fähigkeit, Versprechen abzugeben, soll als historisch geworden statt als konstant gegeben aufgewiesen werden. So nimmt GM II 1 das gerne als Gedächtnisdefizienz geschmähte Vergessen als den natürlichen Normalfall an: Vergessen-Können als aktives Vermögen ist das, was den Menschen stark macht, weil es dafür sorgt, dass sein Bewusstsein nicht überlastet wird und handlungs- bzw. planungsfähig bleibt. Das erst langsam entwickelte „Gegenvermögen“ (292, 10) des Erinnerns ist kein Nicht-loswerden-Können von womöglich unangenehmen Eindrücken, sondern ein „Nicht-wieder-los-werden-*wollen*“ (292, 16 f.), ein Fixieren des eigenen Willens, durch das sich der Mensch in die Zukunft hinein festlegt. Die unausgesprochene Implikation ist das Bestreben, die soziale Welt nicht nur in der Gegenwart, sondern auch für die Zukunft verlässlich zu machen: Nur wenn Versprechen eingehalten werden, lässt sich eine Gesellschaft strukturieren. GM II 1 deutet an, dass es sich hierbei um einen in hohem Maße voraussetzungsreichen und langwierigen Prozess der Menschenformung gehandelt hat – wobei weder dessen treibende Akteure (von der „Natur“ ist 291, 7 die Rede) noch das Verhältnis des gewollten zum offenbar doch vorkommenden ungewollten Erinnern thematisiert werden. Als eigentliches Problem der Menschwerdung, als geschichtlich-evolutionäres Geschehen verstanden (Schacht 2013, 336 hält das Entwicklungskonzept in GM II 1 für eine Form des Lamarckismus – heute würde man dazu wohl Epigenetik sagen), exponiert GM II 1 die Willenskontinuität statt der bloßen Willenssituativität: Wie ist der Mensch zu einem Wesen geworden, das nicht nur in der Gegenwart, der jeweils gegebenen Situation etwas will oder nicht will, sondern das in die Zukunft hinein wollen kann? Dieses Wesen muss in der Lage sein, die unmittelbare Ausübung seines Wollens aufzuschieben; es muss in der Lage sein, die Zukunft als Gestaltungsraum zu verstehen, die kausal von der Gegenwart bestimmt wird. Es muss, und das ist die Schlusspointe von GM II 1, auch ein in hohem Maße selbst verlässlich, berechenbar gemachtes Wesen sein. Versprechen-Können erscheint – obwohl das nicht ausgesprochen wird, da GM II 1 aus der Perspektive des Einzelnen argumentiert – mindestens ebenso sehr als ein Akt der Unterwerfung unter das Wollen anderer – dass jemand nämlich sein Versprechen dereinst tatsächlich einhält – wie als ein Akt des eigenen Verfügens über sich und seinen Willen. Versprechen-Können bedeutet

einen Zugewinn an Möglichkeiten und Freiheit – und zugleich eine Einschränkung von Möglichkeiten und Freiheit.

In auffälliger Parallelität zu GM I 1 stellt Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen* auch für GM II 1 eine wichtige Quelle dar.

291, 5–7 *Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf — ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat?*] Zum Begriff der Züchtung vgl. NK 276, 19–30. Eine Provokation besteht darin, gleich zu Beginn von GM II den Menschen unter die Tiere zurückzustellen, was GM III 25, KSA 5, 404, 16 als spezifisch neuzeitliche, anthropologische Selbstdesillusionierung begreift. Die berühmten, auf Aristoteles zurückgehenden Bestimmungen des Menschen als ζῷον πολιτικόν und als ζῷον λόγον ἔχον (Aristoteles: *Politik* 1253a 2 f. u. 7–10), als politisches und sprachbegabtes Lebewesen, erlauben allerdings durchaus schon, „ζῷον" mit „Tier" zu übersetzen.

In seiner Broschüre *Das Recht als Kulturerscheinung* von 1885 hat Josef Kohler herausgestellt, wie Versprechen und Schuldverhältnisse zusammenhängen, und welcher drastischer Maßnahmen es bedurft hatte, um den Schuldner zur Rückzahlung seiner Schuld zu bewegen, also sein Versprechen auch einzuhalten (vgl. schon Thatcher 1989, 591). N. hat in den entsprechenden Passagen, die in NK 299, 3–10 dokumentiert werden (Kohler 1885a, 17 u. 20), zahlreiche Lesespuren hinterlassen. GM verbindet nun die rechtshistorische Perspektive mit einer anthropologisch-gedächtnisgeschichtlichen, der zufolge das Erinnern ein historisch erworbenes, angezüchtetes „Gegenvermögen" (292, 10) zum Vergessen vorstellt. Wichtige Stichworte für die in GM II 1 zum Ausdruck gebrachte Hochschätzung des Vergessens fand N. in Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen* (vgl. NK 291, 11–19).

Valverde 2005, 70 behauptet, GM II 1 beginne in 291, 5–7 mit der seit Aristoteles geläufigen Frage, was denn den Menschen von (anderen) Tieren unterscheide, und zwar unter der Voraussetzung, dass der Mensch im Gegensatz zur christlichen Lehre weder eine unsterbliche Seele noch einen freien Willen habe. Dagegen ist einzuwenden, dass die Frage nach der anthropologischen Differenz hier sichtlich nicht im Vordergrund steht, sondern die nach der Züchtungs- und Entwicklungsfähigkeit des Menschen hin zu einem versprechen dürfenden, also gedächtnisfähigen Wesen (vgl. Klass 2002, 237–410). Es geht also um einen evolutionär-historischen Prozess, nicht um einen statischen menschlich-animalischen Substanzunterschied (vielleicht sind auch andere Tiere zu versprechenden Wesen erziehbar). Irreführend ist auch die Lesart von Erich Fromm, dem zufolge 291, 5–7 versuche, das „Wesen" des Menschen zu definieren, wogegen Fromm einwendet: „solche Definitionen drücken *wesentliche Eigenschaften* des Menschen, nicht aber sein *Wesen* aus" (Fromm 1981,

120). Maudemarie Clark and Alan J. Swensen übersetzen „der versprechen darf“ mit „that is permitted to promise“, um den angeblich vorhandenen „*normative* character“ der Aussage wiederzugeben (Nietzsche 1998, 139, vgl. McNeill 2007, 149). Die Frage ist, ob dieses Dürfen tatsächlich so normativ aufgeladen ist oder nicht vielmehr ein Können, ein Vermögen bezeichnet, das Menschen in prähistorischen Zeiten, bevor sie sich gegenseitig ein Gedächtnis machen wollten, einfach gefehlt hatte (zur allgemeinen philosophiehistorischen Einordnung der hier obwaltenden Konzeption des Versprechen-Könnens siehe Liebsch 2006, bes. 161–163). Leiter 2011, 106 übersetzt: „which is able to make and honor a promise?“ und investiert in diese Übersetzung bereits viel Interpretation, denn das Honorieren des Versprechens, die Reziprozität des Vorgangs, fällt in 291, 5 außer Betracht. „The assumptions underlying this question are twofold. First, and most obviously, human beings are certain kinds of animals. And second, as with other animals, one explains what they do (e.g. promise-making) not by appeal to their exercise of some capacity for autonomous choice and decision, but in terms of the causal mechanisms (e.g. breeding) acting upon them which yield certain steady behavioral dispositions.“ (Leiter 2011, 106) Ob die Menschen aber kausalmechanisch determinierte oder freie Wesen seien, ist ganz offensichtlich nicht die Fragestellung, die den Anfang von GM bestimmt: Durch die evolutionäre Historisierung des Menschen unterläuft der Text gerade solche kruden, von geschichtsfernen Philosophen gerne behaupteten Dualismen. Dass der Mensch vielmehr als ein biologisches Wesen verstanden wird, ohne alte metaphysische Privilegien, macht das Reden von der Zucht ebenso deutlich wie die Personifikation der „Natur“ als einer handelnden Person, die „sich“ eine „Aufgabe“ stellt. Richardson 2008, 97 notiert dazu, es sei schwer zu glauben, dass die „agentive nature“ hier wörtlich zu verstehen sei; vielmehr sei sie „a stand-in for some other causal process working at the level of the society or species as a whole [...]. Nietzsche must mean a *selective* process, working by aggregate effects over populations.“ Entsprechend buchstabiert Richardson das zurück auf N.s „new Darwinism“, schenkt aber dem Umstand keine Beachtung, dass die Sprechweise von der Natur als einer handelnden, planenden Natur ein beliebtes Sprachspiel der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie gewesen ist. N. hatte sich dieses Sprachspiels schon in JGB 188 bedient, und zwar in deutlichem Rekurs auf Kants geschichtsphilosophische Schriften, siehe NK 5/1, S. 505 f. (zu N.s und Kants Geschichtsdenken im Vergleich Sommer 2005b; zu Kants Idee der Naturabsicht Sommer 2006b, 312–314 u. 319–322). Bei Kuno Fischer konnte N. die einschlägigen Stellen nachlesen: „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne

sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern, der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht.“ (Fischer 1860, 2, 332. Original: Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Vierter Satz, AA VIII, 21) Ganz offensichtlich persifliert der Beginn von GM II 1 diese geschichtsphilosophische Sprechweise, die suggeriert, über die innersten Beweggründe der „Natur“ (als Substitut Gottes) unterrichtet zu sein. Hier hat der Rekurs auf die Natur als Handlungsinstanz ironischen Charakter, was sich auch daran zeigt, dass sie nach ihrem ersten, pompösen Auftritt gleich wieder in der Versenkung verschwindet.

291, 8–19 *Dass dies Problem bis zu einem hohen Grad gelöst ist, muss Dem um so erstaunlicher erscheinen, der die entgegen wirkende Kraft, die der Vergesslichkeit, vollauf zu würdigen weiss. Vergesslichkeit ist keine blosse vis inertiae, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen , dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn „Einverseelung“ nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte „Einverleibung“ abspielt.*] Der Eingang dieser Passage über das Vergessen könnte suggerieren, dass offensichtlich gegenwärtig die meisten Menschen so konditioniert sind, dass sie versprechen dürfen – ohne deshalb große Ausnahmeindividuen zu sein. GM II 2, KSA 5, 293, 20–25 wird vom „souveraine[n] Individuum“ handeln, dessen Souveränität wesentlich darin liege, versprechen zu dürfen. Man hat dieses Individuum oft mit den bei N. häufig begegnenden Verweisen auf den weltgeschichtlich maßgeblich werdenden Einzelnen, das große Individuum oder den Übermenschen zusammengebracht, dabei jedoch den Kontext von GM II 1 und die allgemeine Konditionierung aller Angehörigen der Gattung Mensch zu versprechen dürfenden Wesen ausgeblendet – die das dürfen und können, weil ihnen mittlerweile eben ein Erinnerungsvermögen angezüchtet worden ist.

Die positive Dimension des oft geringgeschätzten Vergessens hatte prominent schon UB II HL 1, KSA 1, 248 f. herausgestellt (vgl. zum allgemeinen Horizont Weinrich 2005 u. Sommer 2013b, zum zeitgenössischen Diskurskontext Thüring 2001b). Vergessen als eine aktive Kraft zu verstehen, war insbesondere der Ansatz von Harald Höffding in seiner von N. intensiv durchgearbeiteten *Psychologie in Umrissen*: „Selbst wenn man denjenigen Psychologen nicht recht geben kann, welche meinen, das Vergessen sei das Schwererklärliche, während das Erinnern sich von selbst verstehe, so kann man doch nicht umgekehrt behaupten, dass Vorstellungen ‚von selbst‘ vergessen werden. Das Vergessen kann eine ebenso grosse Kunst sein wie das Erinnern, weshalb auch

Themistokles auf das Anerbieten des Simonides, ihn die Gedächtniskunst zu lehren, geantwortet haben soll, er möchte lieber vergessen lernen: ‚denn ich erinnere sogar das, was ich nicht erinnern will; kann aber nicht vergessen, was ich vergessen will.' Das Gleichgültige oder wenig Bedeutende verschwindet wie von selbst; aber gerade die peinlichen Vorstellungen sind in der Regel mit so eingreifenden Erfahrungen und Verhältnissen verbunden, dass der unwillkürliche Vorstellungslauf sie nicht fortschwemmt. Ausserdem kann in der Natur des Individuums selber eine Tendenz liegen, an den peinlichen Vorstellungen mit einer gewissen Hartnäckigkeit festzuhalten. Unter andern Verhältnissen kann es natürlich gerade die Aufgabe sein, Vorstellungen zu vergessen, mit welchen Lust verbunden ist. — Hier werden wir nur in Kürze die Arten und Weisen betrachten, wie eine Vorstellung mehr oder weniger vollständig aus dem Bewusstsein verdrängt werden kann. Es sind die Gesetze des Vergessens im Gegensatz zu denen des Erinnerns." (Höffding 1887, 202; Nachweis bei Brobjer 2001, 419) Die Hauptfrage besteht für Höffding also darin, wie man Erinnerungen loswird, die einen verfolgen: „Ganz direkt lässt sich einer widerstrebenden Vorstellung natürlich nicht entgegenarbeiten. Die Kunst des Vergessens (oder, wie man sie auch genannt hat, des Abstrahierens) kann nur darin bestehen, dass gewisse Vorstellungen vermittelst andrer verdrängt werden. Wer vergessen will, der muss starke und grosse Vorstellungsreihen suchen, in welchen sein Denken aufgehen kann. Was für welche er aufsucht (Belustigungen oder Bussübungen, Arbeit oder Phantasieren), das wird darauf beruhen, wie sein Charakter ist, und was ihm in geistiger Beziehung zur Verfügung steht. — Die Fähigkeit zur Selbsterziehung beruht grossenteils darauf, ob man die Kunst des Vergessens üben kann. Glücklicherweise kommt [...] die Natur der Kunst zu Hilfe." (Höffding 1887, 203, vgl. ebd., 308 f.).

Während Höffding von einer „Kunst" des Vergessen-Könnens spricht, die von psychischer Gesundheit sowie Selbsterziehungskompetenz zeugt, scheint in GM II 1 eher von einem körperlichen Mechanismus in Analogie zur Verdauung die Rede zu sein: Sowohl im Umgang mit der physischen wie mit der geistigen Nahrung (Sinneseindrücke etc. inbegriffen) ist es erforderlich, dass diese Prozesse größtenteils unterhalb der Bewusstseinsschwelle ablaufen, das Subjekt sich der Verstoffwechslung also normalerweise nicht bewusst ist. Das „Hemmungsvermögen" der Vergesslichkeit sorgt in der Gedächtniskonzeption von GM II 1 also gerade dafür, dass vieles gar nicht zu Bewusstsein kommt, wodurch der offenbar limitierte Bewusstseinsplatz „für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen" (291, 24 f.) freigehalten wird. Die so verstandene Vergesslichkeit sorgt also weniger dafür, das zu entsorgen, was einmal gewusst und bewusst war, sondern dafür, den allermeisten Regungen überhaupt den Zugang zum Bewusstsein zu ver-

sperren: Vergesslichkeit wird metaphorisch zur „Thürwärterin“ (291, 27, vgl. zur Rekonstruktion von N.s Argumentation Brusotti 1992b, 87–89).

Der Begriff des „Hemmungsvermögens“ (191, 14) kommt bei N. nur in GM II 1 vor und fehlt bei Höffding 1887 (und Baumann 1879). Hingegen sind die korrespondierenden französischen Wendungen „force d’inhibition“ („Hemmungskraft“) und „pouvoir d’inhibition“ („Hemmungsvermögen“) zentrale Termini in Charles Richets *Essai de psychologie générale*, den N. besessen hat (ausführlich Richet 1887, 172–181). Richet bezeichnet den Willen selbst als ein solches Hemmungsvermögen: „Cette force d’inhibition peut être appelée la volonté; et, de fait, c’est surtout en arrêtant, diminuant, modérant des actions réflexes ou instinctives que la volonté paraît s’exercer.“ (Ebd., 172, vgl. 177. „Diese Hemmungskraft kann als Wille bezeichnet werden; und in der Tat scheint sich der Wille vor allem im Aufhalten, Verringern, Mildern der Reflexe oder instinktiven Handlungen zu üben.“)

„Einverseelung“ (291, 16) ist ebenfalls ein Hapax legomenon in N.s Werken und hier offensichtlich in Analogie zu dem bei N. recht häufig begegenden Substantiv „Einverleibung“ gebildet. Das Verb „einverseelen“ ist allerdings schon im 18. Jahrhundert belegt (Grimm 1854–1971, 3, 336). Höffding 1887, 161 wiederum benutzt den Begriff des Einverleibens auch, wenn es darum geht, mentale Aneignungsprozesse zu beschreiben – N. scheint diese Prozesse durch die Parallelbildung „Einverseelung“ einfangen zu wollen. Vgl. ebd.: „Die zusammengesetzte Natur der Perzeption gibt uns einen wichtigen Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen sinnlichem Wahrnehmen und Denken. Da die Perzeption auf einem Prozess beruht, der sich als unwillkürliches Vergleichen bezeichnen lässt, so tritt sie als eine Thätigkeit des Denkens auf, durch welche wir uns das in der Empfindung Gegebne aneignen, die Empfindung dem Inhalt unsers Bewusstseins einverleiben.“ (N.s Unterstreichungen).

291, 12 *vis inertiae*] Vgl. NK 257, 16.

291, 19–24 *Die Thüren und Fenster des Bewusstseins zeitweilig schliessen; von dem Lärm und Kampf, mit dem unsre Unterwelt von dienstbaren Organen für und gegen einander arbeitet, unbehelligt bleiben; ein wenig Stille, ein wenig tabula rasa des Bewusstseins, damit wieder Platz wird für Neues*] Die Vorstellung, dass das Bewusstsein eine „tabula rasa“, eine leere Wachstafel oder ein weißes Stück Papier sei, bevor Sinneseindrücke sich darin festsetzen, ist schon aus der Antike bekannt und wurde insbesondere durch die britische, empiristische Philosophie popularisiert (vgl. John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* [1690], Book II, Chap. I, 2: Bewusstsein als „white paper“, dazu auch Stegmaier 1994, 134). Abgesehen von einem Brief an Hermann Mushacke vom

20. 04. 1867 (KSB 2/KGB I 2, Nr. 541, S. 214, Z. 53) benutzte N. den Ausdruck nur an dieser Stelle. Der Begriff dürfte ihm aber schon früh geläufig gewesen sein, etwa aus der Lektüre von Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus*, von der N. 1887 noch eine Neuausgabe erworben hatte, und wo die „tabula rasa" sowohl im Hinblick auf das im 17. Jahrhundert wieder aufgenommene Seelenkonzept bei Aristoteles (Lange 1887, 231) als auch im Blick auf Locke (ebd., 644) aufgerufen wird. Kuno Fischer warnt im entsprechenden, von N. 1887 wiederholt gelesenen Band seiner *Geschichte der neuern Philosophie* davor, Spinoza so zu verstehen, dass „der Geist das empfängliche und bestimmbare Wesen, dagegen der Körper das bestimmende und formgebende sei", denn „[d]ann wäre der menschliche Geist bei Spinoza, was er bei Locke ist: eine tabula rasa, die von den Eindrücken des Körpers erst beschrieben und angefüllt wird" (Fischer 1865, 2, 441). Diese Sicht sei gerade nicht zutreffend. Wenn GM II 1 die Metapher von der „tabula rasa" bemüht, geht es nicht um traditionelle Fragen der Erkenntnistheorie, ob also das Bewusstsein ursprünglich leer sei und erst durch Sinneseindrücke einen Gehalt bekomme, sondern um die Leistung des Vergessens, immer wieder für einen mentalen Freiraum, für „ein wenig tabula rasa" (291, 22 f.) zu sorgen, der die „Funktionen" (291, 24) und Instanzen des Bewusstseins handlungsfähig erhält. Es geht nicht um eine anfängliche Leerheit, sondern wiederholte Leerung des „Bewusstseins" zwecks Lebensfähigkeit. Dieser Sprachgebrauch nimmt die „tabula rasa" als Metapher beim Wort, denn der Ausdruck bezieht sich auf die mit Wachs überzogene, in der Antike gebräuchliche Schreibtafel, deren Wachsoberfläche eben immer wieder neu geglättet, „rasiert" (rasa) werden kann. Das Wachsmodell des Gedächtnisses ist seit Platon (vgl. *Theaitetos* 191c) in der europäischen Reflexion aufs Gedächtnis topisch; GM II 1 erinnert im selben Metaphernhorizont daran, dass der Eindruck durch das Vergessen auch wieder ausradiert werden kann.

291, 24–292, 4 *vor Allem für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Voraussehn, Vorausbestimmen (denn unser Organismus ist oligarchisch eingerichtet) — das ist der Nutzen der, wie gesagt, aktiven Vergesslichkeit, einer Thürwärterin gleichsam, einer Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Ruhe, der Etiquette: womit sofort abzusehn ist, inwiefern es kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine G e g e n w a r t geben könnte ohne Vergesslichkeit.*] Vgl. NK 291, 8–19. N. hatte sich eingehend mit Wilhelm Roux auseinandergesetzt, der in einer eigenständigen Adaption Darwins jeden Organismus als Kampfgeschehen verstand (Roux 1881, vgl. Müller-Lauter 1978), wobei Roux gerade kein strikt hierarchisches, sondern ein agonales Verhältnis der Teile zueinander behauptet. Die Metapher vom oligarchischen Organismus in GM II 1 impliziert, dass wenige Funktionen die Herrschaft im Organismus

haben, wobei dadurch das alte, bei N. sonst gerne karikierte Vorurteil der Philosophen über die Hintertür wieder sein Recht einfordert, dass nämlich die Vernunft den Körper nicht nur regieren solle, sondern dies auch tue, also tatsächlich eine Herrschaft der wenigsten Kräfte des Organismus über die meisten herrsche. Wotling stellt in seiner Anmerkung zu 291, 25 f. fest (Nietzsche 2000, 120, Fn. 2), dass es gerade für N.s Sprachgebrauch charakteristisch sei, die Metaphernfelder, hier Politik und Biologie, miteinander zu vermengen. Vom sozialen Organismus zu sprechen, ist allerdings lange eingespielte Sprechweise in der politischen Philosophie. Ein N. wohlbekannter Autor wie Hellwald sieht den „sozialen Organismus" sich in strenger Parallelität zum „Naturorganismus" entwickeln (Hellwald 1883–1884, 1, 20), ohne aber zu behaupten, der eine oder der andere müsse zwangsläufig „oligarchisch" organisiert sein; stattdessen hält er „[d]emokratische, aristokratische, oligarchische, monarchische, republikanische, soziale Zustände und Staatenbildungen" (ebd.) für Anpassungsleistungen an spezifische Völker und spezifische Verhältnisse. Das kümmert das sprechende „Ich" in GM II 1 nicht: Vergesslichkeit ist ihm zufolge der Garant dafür, dass ein Lebewesen sich selbst überhaupt organisieren, dass es überhaupt eine Gegenwart haben kann. Vgl. zu 291, 24–292, 4 auch Heit 2013, 176.

292, 4–7 *Der Mensch, in dem dieser Hemmungsapparat beschädigt wird und aussetzt, ist einem Dyspeptiker zu vergleichen (und nicht nur zu vergleichen —) er wird mit Nichts „fertig"...*] Bereits in UB II HL 4 führt die Überfüllung des Gedächtnisses zu Verdauungsproblemen, die es „ordentlich im Leibe rumpeln" (KSA 1, 272, 26) lassen, und auch die Selbstcharakterisierung N.s in *Ecce homo* stellt den metaphorischen Zusammenhang von Verdauungsstörung und Nicht-Vergessen-Können her, siehe NK KSA 6, 280, 5 f.

292, 11 *ausgehängt*] Vgl. NK 322, 2–19.

292, 18 *ein eigentliches Gedächtniss des Willens*] Die von N. nur hier gebrauchte Fügung „Gedächtnis des Willens" hat Johann Friedrich Herbart im pädagogischen Kontext geprägt (vgl. Stegmaier 1994, 135) und dann in seine Psychologie übernommen: „Mit gutem Bedacht habe ich in der Pädagogik vom Gedächtniss des Willens geredet; einem für die Erziehung höchst wichtigen Gegenstande, denn darauf beruhet die Möglichkeit des Charakters und des consequenten Handelns. Ohne Gedächtniss des Willens bleiben angefangene Arbeiten liegen, und aus entworfenen Plänen entweicht das Feuer, das sie zur Reife bringen sollte. Am meisten Gedächtniss des Willens zeigt die Rache, und kann dadurch auch den, welcher an der Existenz desselben zweifeln möchte, zur Ueberzeugung bringen." (Herbart 1824, 29) Brusotti 1992b, 90, Fn. 14 hat nachgewiesen, dass N.s unmittelbare Quelle aber wohl Baumanns *Handbuch*

der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie gewesen sein dürfte, und zwar eine dort zu findende Erörterung zum Eigensinn: „Zunächst deutet Eigensinn nichts weiter an als eine gewisse Festigkeit des momentanen Vorstellens, Fühlens, Thuns, dies kann sich bald wieder geben und so trotz seiner Stärke nicht dauernd sein und nicht in Bezug auf denselben Gegenstand wiederkehren. Eigensinn ist in diesem Fall nicht Stärke, sondern Schwäche, Unfähigkeit von einem Vorstellen, Fühlen, Thun loszukommen. Durch Anregung eines mehr mannichfaltigen und wechselnden Vorstellens, Fühlens, Thuns ist hier entgenzuwirken [sic]. Eigensinn kann aber auch das sein, was Herbart Gedächtniss des Willens genannt hat, wo also unter gleichen Umstanden derselbe Wille wiederkehrt. Dies muss geschont und begünstigt werden, doch ist darauf zu achten, dass nicht Pedanterie entsteht, d. h. eisernes Festhalten an einer zufällig einmal so und so stattgehabten Ordnung, während eine andere ebenso gut oder noch besser wäre.“ (Baumann 1879, 51; Unterstreichungen von N.s Hand. Den zweiten Satz hat er am Rand mit einem Fragezeichen quittiert, die letzten beiden Sätze mit Randanstreichungen und einem „gut“. Das Gedächtnis behandelt Baumann 1879, 170–172, ohne dort allerdings dem Vergessen eigens Raum zu geben.) Vgl. zur Frage, wie weit das Willensgedächtnis ein „aktives [...] Fort- und Fortwollen des ein Mal Gewollten“ (292, 16–18) ist, Brusotti 2012b, 117 f., der die im Spätwerk N.s miteinander konkurrierenden Konzepte von Aktivitität und Reaktivität untersucht; zur systematischen Deutung siehe Valverde 2005, 73.

292, 20 *Entladung des Willens*] Vgl. NK 322, 22–29.

292, 29–33 *wie muss dazu der Mensch selbst vorerst berechenbar, regelmässig, nothwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung, um endlich dergestalt, wie es ein Versprechender thut, für sich als Zukunft gut sagen zu können!*] Könnte man bei der Lektüre von GM II 1 anfänglich den Eindruck bekommen, das zunächst von gesunder Vergesslichkeit bestimmte hominide Wesen habe sich aus pragmatischen Gründen die Fähigkeit willentlicher Erinnerung zugelegt, um nämlich zu den Artgenossen in obligationenrechtliche Verhältnisse eintreten und damit überhaupt Herrschaft über die Zukunft gewinnen zu können, relativiert das Ende dieses Abschnitts die mit einem solchen Eindruck womöglich verbundenen heroischen Assoziationen: Als der Mensch zu einem versprechenden Tier wurde, geschah dies augenscheinlich nicht aus freien Stücken oder aus einem autonomen Willen zur Zukunftsbeherrschung heraus, sondern durch Akte der Domestizierung. Der Mensch wurde ein berechenbares Wesen, nicht nur, indem er lernte, „causal“ zu „denken“, „überhaupt rechnen, berechnen“ (292, 26–29), sondern indem

man ihn – so darf man vermuten, ohne dass GM II 1 das ausführt – in Zwangsverhältnisse brachte, die sein ungeregeltes Dasein fortan regulierten – so dass (fast) jeder schließlich einen Willen bekam, der in die Zukunft reichte und in Zukunft die Rückzahlung von Schulden garantieren würde. Versprechen-Können ist in den meisten Fällen kein Indiz für ungebundene Souveränität im Sinne von Übersittlichkeit (vgl. demgegenüber GM II 2), sondern Ausdruck dafür, wie stark ein Individuum in die soziale Pflicht genommen ist, seine Schuld(en) tatsächlich dereinst zurückzuzahlen. Wie diese Zähmung vonstatten gegangen sein soll, erörtert GM II im Folgenden eingehend. (Zur Sozialgeschichte des Versprechens mag man anmerken, dass die einigermaßen realistische Aussicht einer erfolgenden Rückzahlung schon sehr früh gegeben gewesen sein dürfte. Jemand muss bereits verstehen, was der andere meint, wenn er sagt, er gebe ihm morgen die heute ausgeliehene Steinaxt zurück, und zwar mit einem Mehrwert, mit ‚Zins'. In der menschheitsgeschichtlichen Frühzeit wird man das besichert haben mit einem Pfand, einer Geisel oder dem Leib des Schuldners, aber die Absicht zur Rückzahlung muss jeder verstanden haben, der weiß, was ein Versprechen ist. Das wiederum heißt wohl, dass Zukunft bereits bekannt und als möglicher Handlungsraum erschlossen sein müsste, dass man bereits über eine Sprache verfügt hätte, die ein Futur kennt, um überhaupt versprechen zu können.)

Die Wendung „gut sagen" (292, 33, vgl. GM II 2, KSA 5, 293, 33 u. GM II 3, KSA 5, 294, 31 f.) hat bei manchen Übersetzern für Verwirrung gesorgt (vgl. z. B. Strong 2006, 102 u. May 2009, 104). Ein Blick in das *Deutsche Wörterbuch* der Brüder Grimm unter dem Lemma „gutsagen" kann weiterhelfen: „‚bürgen, haften'" (Grimm 1854–1971, 9, 1473, vgl. ebd., 9, 1247).

2.

GM II 2 setzt zwei Hauptakzente: Zum einen resümiert der Abschnitt, wie langwierig, gewaltsam und schwierig der Prozess der Zivilisierung verlaufen ist, der die Menschen „regelmässig und folglich berechenbar" (293, 7 f.) gemacht, sie zur „Sittlichkeit der Sitte" (293, 9 u. 293, 22) gezwungen und erzogen habe. Zum andern fordert das „Wir" zu einem Wechsel der Perspektive auf, dazu, sich „an's Ende des ungeheuren Prozesses" (293, 17) zu stellen, und behauptet, dass dieser nur das „Mittel" gewesen sei, etwas anderes zu erzeugen, nämlich „das souveraine Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum" (293, 21–23). Das Resultat der langen historischen Entwicklung ist demnach nicht der disziplinierte Massenmensch, der umso besser funktioniert, je

willfähriger er sich den sozialen Verhaltensnormen, also der herrschenden Moral fügt (dass „Sittlichkeit der Sitte“ oder Moral etwas sein könnte, was beispielsweise aus der Vernunft des Menschen statt aus gesellschaftlichen Zwängen hervorgehen könnte, wird in diesem Absatz keiner Diskussion für würdig erachtet: Zu offenkundig erscheint vor dem Hintergrund des bisher in GM Gesagten das historische Gewordensein, die kontingente Bedingtheit aller Moral). Resultat ist vielmehr ein Menschentypus, der sich über alle Sozialbindungsmoral hinwegsetzt. Er wird mit lobenden Epitheta bedacht, die es nahelegen, in ihm ein Ideal, den eigentlichen Fluchtpunkt der moralischen Evolution zu sehen. GM II 2 suggeriert gar, dieser Typus sei das eigentliche Ziel der Geschichte und parodiert damit das teleologische Denken der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie seit dem 18. Jahrhundert.

Diesen „Freigewordne[n]“ zeichnet nur aus, dass „er wirklich versprechen darf“, dass er „Herr des freien Willens“, „Souverain“ (293, 29–31) sei. Weder die brachiale Kraft der urtümlichen Gewaltmenschen, die in GM I provozierten, noch die intellektuelle Überlegenheit von Priester-Eliten werden ihm zugeschrieben, sondern nur das vermeintlich geringe Vermögen, versprechen zu dürfen – ist dieses souveräne Individuum tatsächlich, wie Stegmaier 1994, 137 nahelegt, identisch mit den Eroberer-Figuren von GM II 17 (KSA 5, 324 f.)? Das Versprechensvermögen wird ihm als unvergleichliche „Überlegenheit“ (293, 32) und als „Privilegium der Verantwortlichkeit“ (294, 19) ausgelegt, durch das es sich fundamental von denjenigen unterscheidet, die bloß sittlich konditioniert sind – es sei das „autonome übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schliesst sich aus)“ (293, 23 f.).

Das Vermögen, versprechen zu dürfen, wird zum auszeichnenden Merkmal, weil derjenige, der dies darf, nicht nur selbstmächtig in der Gegenwart agiert, sondern über seine eigene Zukunft, also über enorm gesteigerte Selbstmacht verfügt (vgl. Miles 2007, kritisch dazu Leiter 2011, 108, vgl. auch Miyasaki 2016, 262 f.): Er kann – und dies ist Ausdruck höchster Macht – nicht nur für sich in der Gegenwart sprechen, sondern er kann für sich selbst auch in Zukunft garantieren. Wenn er als „Herr des freien Willens“ (293, 30 f.) adressiert wird, wird damit nicht am metaphysischen Konzept des freien Willens festgehalten; gemeint ist vielmehr, dass dieses Individuum in der Lage ist, sich selbst zu bestimmen, sich selbst zu determinieren, nicht aus einer schrankenlosen Freiheit, sondern aus seinem gegenwärtigen So-sein heraus: Seine Souveränität besteht wesentlich darin, seinem eigenen künftigen Sein das Gepräge seines jetzigen Seins zu geben, sich als künftiges Wesen zu projektieren und zu determinieren – sich selbst eine Kontinuität geben zu können (Leiter 2011, 109 weist unter Rückgriff auf GD Die vier grossen Irrthümer 8 freilich diese Lesart zurück und hält die Rede vom souveränen Individuum für satirisch). Die

„Verantwortlichkeit“ besteht darin, in der Gegenwart für seine eigene Zukunft bürgen zu können, selber zu gestalten, was man sein wird. Das „Wissen“ darum sei diesen Individuen zum „dominirenden Instinkt“ geworden und heiße „G e w i s s e n“ (294, 23–26).

GM II 2 gehört zu den meistdiskutierten Passagen der gesamten „Streitschrift“. Das liegt zum einen daran, dass dieser Abschnitt mit einer ganzen Reihe von Reizwörtern aufwartet – Souveränität, freier Wille, Verantwortlichkeit, Gewissen –, die namentlich englischsprachige Interpreten mit mangelhaften Deutschkenntnissen zu oberflächlichen Lektüren und reflexhaften Deutungen einladen. Zum anderen wirft der Abschnitt aber tatsächlich eine Reihe systematischer Probleme auf, die sich schwerlich zufriedenstellend lösen lassen. Die bereits erwähnte erste Irritation rührt daher, dass im Unterschied zur bisher in GM präsentierten, zu immer breiterer Vermassung und Vermittelmäßigung führenden Geschichte der Moralen jetzt offenbar ein vom „Wir“ positiv bewerteter Effekt auftritt, nämlich jenseits aller Disziplinierung eine Überwindung moralischer Bindung. Diese Gedankenfigur weist strukturelle Ähnlichkeit mit den Erwägungen gegen Ende von GM III auf, wo sich das asketische Ideal durch sich selbst zu überwinden anschickt. Gemäß GM II 2 scheint die moralische Konditionierung jedenfalls nicht nur Unterdrückung, sondern auch souveräne Individuen hervorzubringen.

Die zweite Irritation rührt daher, dass das Versprechen-Dürfen jetzt als ein überaus exklusives Privileg herausgestellt wird, während doch die Herausbildung des Versprechen-Dürfens in GM II 1 als eine soziale Notwendigkeit erschienen war, um die zwischenmenschlichen, genauer: die obligationenrechtlichen Beziehungen langfristig zu organisieren. GM II wird diesen Aspekt noch weiter vertiefen. Die Pointe von GM II 1 besteht darin, dass es zwingend scheint, alle Menschen als Wesen zu konditionieren, die versprechen dürfen, denn sie alle sollen ja in der Lage sein, Verbindlichkeiten für ihre eigene Zukunft einzugehen, das heißt, heute Schulden zu machen, die sie künftig zurückzahlen werden. Demnach müssten eigentlich sämtliche entsprechend sozialisierten Gattungsangehörigen souveräne Individuen sein – und nicht nur ein paar wenige. Das souveräne Individuum von GM II 2 scheint wenig Ähnlichkeiten mit den starken Individuen zu haben, über die bei N. sonst die Rede ist, auch wenn etwa May 1999, 41, Fn. 30 es mit den Vornehmen von GM I 10 kurzschließt (vgl. auch Hesse 1993, 903). Es *darf* versprechen, weil höchste Wahrscheinlichkeit besteht, dass es die Versprechen einhalten *kann* – es ist, um es paradox zu formulieren, zu seiner Souveränität konditioniert. Warum sollte es indessen ein besonderes Kennzeichen souveräner Individuen sein, versprechen zu dürfen? Sind die Beispiele, die N. andernorts für souverän agierende Individuen beibringt, etwa Cesare Borgia (vgl. NK KSA 5, 117, 17–29),

nicht häufiger Personen, deren Versprechen keinen Pfifferling wert sind, weil sie sie gar nicht einzuhalten gedenken?

Die dritte Irritation gründet also darin, dass das „souveraine Individuum", das hier scheinbar in höchsten Tönen gepriesen wird, als (schon erreichter oder noch zu erreichender?) Endpunkt der Moralgeschichte kaum mehr Ähnlichkeiten hat mit den starken Kriegern und Raubmenschen aus GM I, die alles aus unmittelbaren Machtaffekten heraus zu tun gewohnt sind. Umso größer sind die Ähnlichkeiten des „souverainen Individuums" mit dem Typus des stoischen Weisen, der sich selbst in der Gegenwart und für alle Zukunft unter Kontrolle hat. Er ist es, der versprechen darf, weil er weiß, dass er sich nie aus der Selbstgewalt entlässt. Auch das von Kant beschriebene Vernunftsubjekt, das sich selbst das Sitten-Gesetz auferlegt und sich so freiwillig dem Zwang einer selbstgewählten, aber vernunftnotwendigen Moral unterwirft, sich und sein Handeln für alle Zeiten verbindlich macht, kommt dem souveränen Individuum zwar nicht in der überbordenden Rhetorik, wohl aber im Gehalt bedenklich nahe. In allen drei Fällen ist die Souveränität nur eine Herrschaft über sich selbst und sein künftiges Sein – ob sie sich auch auf die Außenwelt erstreckt oder nicht, tut in der Logik der Argumentation nichts zur Sache.

Die vierte Irritation rührt daher, dass dieses souveräne Individuum offenbar in sich selbst etwas findet, einen „langen unzerbrechlichen Willen[.]" (294, 5), ein „W e r t h m a a s s" (294, 6), an das es sich bindet und dem es unverbrüchlich treu bleiben kann. Es bindet sich also weder an etwas Äußerliches, an die allgemeine „Sitte" (293, 23), von der es losgekommen ist, noch an die Angst vor Vergeltung bei fehlender Schuldenrückzahlungsmoral oder an etwas Allgemeines an – wie bei Kant – eine für jeden verbindliche Vernunft beispielsweise. Aber was ist das für ein unverrückbares Selbst, auf das sich dieses souveräne Individuum stützt? Eine Art metaphysische Ich-Substanz wird man bei N. doch auszuschließen geneigt sein. Dann also die eigene Physis, der „Leib" als „eine grosse Vernunft" (Za I Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 39, 10) als das, woran sich das souveräne Individuum bindet? Aber kann der Leib als etwas sich ständig Veränderndes, als etwas, was sich in immer neuen Zuständen befindet und seine Bedürfnisse ändert – als etwas, was altert und stirbt jene felsenfeste Verbindlichkeit verbürgen, auf die es beim souveränen Individuum angeblich ankommt? Verlangt nicht gerade die Leiblichkeit, dass das Individuum seinen Willen verändert – es sei denn, es hat den unveränderlichen Leib eines Gottes? Derartige Fragen lässt GM II 2 in bestürzender Weise unbeleuchtet.

Die fünfte Irritation macht sich am Anspruch eines „f r e i e n Willens" fest, dessen „Herr" (293, 30 f.) das souveräne Individuum sein soll. Es kann schwerlich die Freiheit von der eigenen Leiblichkeit meinen, brandmarken N.s Texte

die Idee eines reinen, freien Geistes doch wiederholt als metaphysische Illusion. Meint diese Willensfreiheit also bloß die Freiheit von der herrschenden „Sitte", vom Gut und Böse der Anderen, der Vielen? Leiter 2011, 102 behauptet beispielsweise, N. leugne, dass Menschen je frei handeln könnten – entsprechend gilt ihm die Rede vom freien Willen in 293, 30 f. nur als rhetorischer Popanz (vgl. zu Leiters Fatalismus-Lesart auch May 2011a, 9 f.). Nimmt man den Text ernster als Leiter es tut (und übersieht nicht wie dieser großzügig, dass N.s Texte oft genug den Fatalismus ebenso als ein falsches metaphysisches Ideologem denunzieren wie die Willensfreiheit), wäre dann jeder, der sich über die Sitte der Anderen hinwegsetzt, ein souveränes Individuum? Offenbar doch nur, wenn er Gewalt gewinnt, wenn er seine Interessen gegen Widerstand durchsetzen kann. Und doch ist das souveräne Individuum erklärtermaßen das Produkt einer historischen Entwicklung. Ansell-Pearson 1991b, 277 behauptet sogar, es sei „the overriding aim of the Genealogy of Morals [...] to show that what Kant and the modern liberal tradition of moral and political thought simply take for granted, the sovereign individual in possession of a free will and conscience, is in reality the product of a specific historical labour of culture or civilization." Aber wie kann das geschichtlich gewordene, souveräne Individuum wissen, ob es wirklich das Eigene tut und in dem, was es tut, nicht einfach durch seine Geschichte determiniert ist? Owen 2009, 203–211 versucht zu zeigen, dass N. an dieser Stelle genau jenes positive, eigene Konzept von Freiheit entwickle, das er in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139 f. weiter entfalte (vgl. Poellner 2009, 156). Katsafanas 2016 argumentiert, in GM II 2 stelle N. mit dem souveränen Individuum ein für ihn ideales Wesen vor, das über einen autonomen Willen verfügt und sein Leben selbst zu meistern verstehe (vgl. auch Ridley 2009, 193 f. u. Richardson 2009, 128 f.). Eine weitere Deutungsoption schlägt Leon Hartmann gesprächsweise vor, wenn er JGB 19 heranzieht, wo der Mensch des freien Willens beschrieben wird als derjenige, „der w i l l" und „Etwas in sich" „befiehlt", „das gehorcht oder von dem er glaubt, dass es gehorcht" (KSA 5, 32, 30 f.). Diese Definition könnte nach Hartmann den freien Willen des souveränen Individuums in GM II 2 zu bestimmen helfen, und zwar, insofern der (scheinbar) freie Souveräne Befehlender und Gehorchender zugleich sei.

Sodann betrifft die sechste Irritation die weltgeschichtliche Rolle des souveränen Individuums, das als eine Art *Deus ex machina* auftaucht und dem Geschichtsverlauf einen Gesamtsinn gibt, so wie Kants Geschichtsphilosophie, auf die der Anfang von GM II 1 anspielt, durch den Ausblick auf einen weltbürgerlichen Zustand einen solchen Gesamtsinn verspricht (vgl. Sommer 2006b, 310–344). Die Metapher vom „Baum", der „Früchte" trage (293, 18) und dessen „reifste Frucht" (293, 20) eben das souveräne Individuum sei, verweist nicht

nur auf Matthäus 7, 16–20 und eine programmatische Passage in GM Vorrede 2 (vgl. NK 249, 2–4), sondern spielt (ebenso wie Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) mit der Vorstellung von „der Natur“ als handelnder Person (vgl. NK 291, 5–7). Entgegen der Suggestion, dass das souveräne Individuum der Sinn von Geschichte sei, wurde in GM II 2 gerade noch geltend gemacht, die Implementierung der „Sittlichkeit der Sitte“ habe im Berechenbar-Machen des Individuums „ihren Sinn, ihre grosse Rechtfertigung“ (293, 13). Von einer uneingeschränkt positiven Würdigung dieser Domestizierung nimmt das in GM sprechende „Ich“ allerdings wiederholt Abstand.

Abgesehen davon, dass sich ein positiver Gesamtsinn der Weltgeschichte kaum ins kritische Kalkül der moralgenealogischen Entlarvung einpassen lässt, weil dann plötzlich die ganze Geschichte von Unterdrückung, Disziplinierung und Gefügigmachung eine positive retro- oder prospektive Rechtfertigung erhielte, während doch die gegenläufige Grundtendenz die zu sein scheint, die Menschendressur unter einem strengen Moralregiment als verwerflich anzuprangern. Und auch abgesehen davon, dass das souveräne Individuum in den folgenden Abschnitten so schnell und so spurlos wieder verschwindet wie es in GM II 2 auftaucht, fragt sich – und darin besteht die siebte Irritation –, an welcher Stelle das „Wir“ eigentlich steht, das in 293, 17 „an’s Ende des ungeheuren Prozesses“ sich stellen zu können glaubt. Diesen Perspektivwechsel kann man in unterschiedlicher Weise verstehen: Wird der Blickpunkt hier experimentierend auf einen hypothetisch vorweggenommenen historischen Vollendungszustand verlegt oder aber auf einen, der als tatsächlich erreicht vorausgesetzt wird? Letzteres würde bedeuten, dass die souveränen Individuen anders als Kants weltbürgerliche Gesellschaft nicht irgendwann in der Zukunft ins Haus stehen, sondern offensichtlich schon realisiert sind – aber wann und wo? (Vgl. Janaway 2009, 60 f. und Ridley 2009, 181 f.) Oder denkt das „Wir“ hier im Modus des Futur II über eine sich vollendet haben werdende Zukunft nach, während die Vornehmen, von denen GM I handelte, Gestalten einer wirklich vergangenen Vergangenheit waren? Vgl. auch NK 291, 8–19. Gemes 2009b, 37 meint, die Leser würden in GM II 2 gerade als solche adressiert, die nach wie vor unter sklavenmoralischem Diktat stünden. Das lässt sich jedoch schwer am Text belegen, der eher das Identifikationsinteresse mit den souveränen Individuen anzustacheln scheint. Aber sind die souveränen Individuen entwicklungsfähige, experimentierlustige Wesen, wie May 2009, 91 mutmaßt?

In jüngerer Zeit sind in der Forschung angesichts der zahlreichen Irritationen Zweifel laut geworden, dass GM II 2 mit dem „souveränen Individuum“ tatsächlich ein eigenes Ideal propagieren wolle (z. B. Acampora 2006c, 147–158; Loeb 2006, 163 f.; Hatab 2008a, 170–178; Leiter 2011, 101; Rukgaber 2012),

was andere Autoren wie Katsafanas 2016 vehement verteidigen. Eine vermittelnde Position nimmt Schulte 2017 ein, die auseinandersetzt, dass N. einerseits über das souveräne Individuum spotte, das zu Unrecht stolz auf seine Fähigkeit sei, versprechen zu dürfen, er aber andererseits das souveräne Individuum positiv werte, weil es sich aus den Zwängen des schlechten Gewissens befreit und zur Selbst- und Lebensbejahung fortgeschritten sei. Volker Gerhardt sieht im „souveränen Individuum" von GM II 2, das er auf Äußerungen in N.s mittlerer Schaffensphase zurückbuchstabiert, sogar eine positive politische Philosophie angelegt: „Politik im Sinne Nietzsches wird überall dort möglich, wo sich die Kräfte einer Kultur in souveränen Individuen konzentrieren. Und sie wird überall dort gemacht, wo diese Individuen im bewussten Vorgriff ihre Zukunft organisieren. *Die Politik basiert so auf dem Versprechen, das man Personen mit starkem Willen abnimmt*. Ihnen traut man es zu, über die inneren und äußeren Machtmittel zu verfügen, durch die sich künftige Handlungen bestimmen lassen. In ihnen artikuliert sich das Selbstvertrauen einer Gesellschaft, über ihr eigenes Geschick entscheiden zu können." (Gerhardt 2011, 255) Sedgwick 2005 betont im Hinblick auf GM II 1–2 die Prädominanz einer Gewaltökonomie in N.s Rekonstruktion der historischen Zustände und zieht daraus Folgerungen für N.s Begriff von (großer) Politik.

293, 8–10 *Die ungeheure Arbeit dessen, was von mir „Sittlichkeit der Sitte" genannt worden ist (vergl. Morgenröthe S. 7. 13. 16).*] Vgl. NK 251, 12–14. Die Stellen sind Nietzsche 1881/1887b, 7 = M 9, KSA 3, 24; Nietzsche 1881/1887b, 13 = M 14, KSA 3, 26 u. Nietzsche 1881/1887b, 16 = M 15 u. M 16, KSA 3, 28 f. Als Quelle für die Wendung „Sittlichkeit der Sitte" sind unterschiedliche Autoren ins Gespräch gebracht worden, so neben Hegels *Phänomenologie des Geistes* und Rées *Psychologischen Beobachtungen* namentlich Walter Bagehots N. wohlbekannter *Ursprung der Nationen* (Thatcher 1989, 591 u. Thatcher 1982), sodann die Einleitung zu John Stuart Mills *On Liberty* (Ansell-Pearson 1991a, 190, Fn. 39). Das Problem ist aber, dass all diese Bücher (ebenso wie Spencer, vgl. Fornari 2009, 161 f.) zwar von Sitte und Sittlichkeit reden, aber die von N. seit M 9 benutzte Wendung gerade nicht verwenden. Zur „Sittlichkeit der Sitte" vor dem Hintergrund von N.s zeitgenössischen Lektüren vgl. z. B. Brusotti 1997, 252–255 u. 398 f. sowie Orsucci 1996, 154 u. 192–198.

Die Pointe des Begriffsgebrauchs in M besteht gerade darin, dass Sittlichkeit und Sitte nicht einander entgegengesetzt werden, wie es in der moralphilosophischen, aber auch moralempirischen Diskussion üblich war (jedenfalls da, wo sie sich unabhängig von Hegels Entgegensetzung von Sittlichkeit und Moralität machte): Sitte aufgefasst als die kontingenten habitualisierten Lebensweisen der Menschen, denen oft die Inspiration durch wahre Sittlichkeit fehle. Zwar polemisiert z. B. Bagehot 1874, 136 f. gegen die Vorstellung, es gebe so

etwas wie eine von aller Erfahrung abgelöste, ursprüngliche Sittlichkeit des Menschen, eine reine Moralität, aber er schreitet keineswegs zu jener Identifikation fort, die M 9 als „Hauptsatz“ formuliert: „Sittlichkeit ist nichts Anderes (also namentlich nicht mehr!), als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen.“ (KSA 3, 21, 29–22, 3) Sittlichkeit ist in N.s Rekonstruktion etwas, was nicht irgendwie im Menschen verwurzelt ist, sondern ihm in einem langwierigen historischen Prozess einverleibt und einverseelt wird. Damit grenzt sich N.s Stellungnahme auch ab von Positionen wie derjenigen des Sozialwissenschaftlers Albert Schäffle, der die Sittlichkeit nicht aus reiner praktischer Vernunft ableitet, sondern aus einem gesamtgesellschaftlichen Fundamentalinteresse, und sie so bloßer Sitte entgegenstellt: „Der besondere Werth des von der Sittlichkeit der Sitte gegenüber Vorgeschriebenen beruht darin, daß während die Sitte durch gesellschaftlich übermächtigen Willen entsteht und gehütet wird, die Sittlichkeit ihr Materialprincip an der durch die geläuterste Werthentscheidung gefundenen Bedeutung für die Erhaltung der Gesellschaft hat.“ (Schäffle 1878, 4, 184).

N.s Wendung „Sittlichkeit der Sitte“ markiert eine Wendung sowohl der Blickrichtung als auch der postulierten Kausalverhältnisse: Es wird nicht länger in (transzendental)philosophischer Manier darauf geschaut, wie denn die (ideale) Sittlichkeit die (rohen) Sitten kultivieren könnte, noch wird behauptet, dass die Sittlichkeit irgendwie kausal unabhängig von Sitte existiere (worin man wie Schacht 2013, 333 bei N. das Aufnehmen eines Hegelschen Motives sehen kann). Die „Sittlichkeit der Sitte“ ebnet individuelle Differenzen erbarmungslos ein und zwingt den Einzelnen das Gattungsinteresse auf. Die „Sittlichkeit der Sitte“ als „ungeheure Arbeit“ (293, 8) ist der Selbstformungsprozess der Gattung, der zulasten des Individuums geht: „‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schliesst sich aus“ (293, 23 f.).

293, 20–23 *so finden wir als reifste Frucht an ihrem Baum das souveraine Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum*] In N.s Werken ist die begriffliche Paarung von Souveränität und Individuum in GM II 2 singulär. Dass sich ein stolzes „Wir“ bei N. Souveränität als Selbstmacht zuschreibt, kommt hingegen gelegentlich vor, so in FW 252: „‚Lieber schuldig bleiben, als mit einer Münze zahlen, die nicht unser Bild trägt!‘ — so will es unsere Souveränität.“ (KSA 3, 516, 10–12). In N.s nachgelassenen Notizen begegnet die Paarung seit einer Lektüre von Eduard von Hartmanns *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins*, die in NL 1883, KSA 10, 7[10], 241, 12–15 dokumentiert ist: „Hartmann p. 776. die Souveränität des Individuums fällt bei ihm mit

egoistischen Klugheitsrücksichten, welche der Willkür Schranken setzen, zusammen! Das charakterisirt!!“ N. bezieht sich auf folgende Stelle: „Ist der Pluralismus das letzte Wort der Metaphysik, so ist die absolute Souveränität des (gleichviel ob metaphysisch einfachen, oder atomistisch zusammengesetzten) Individuums das letzte Wort der praktischen Philosophie, und nur egoistische Klugheitsrücksichten können es sein, welche der Willkür dieser Souveränität eine Beschränkung auferlegen“ (Hartmann 1879, 776, Unterstreichungen und doppelte Anstreichungen von N.s Hand, der am Rand notiert „[da]s charakterisirt“. Zur Interpretation siehe Brusotti 2017, der ebd., 239 auch Hartmanns Absetzung von Max Stirner herausstellt). Hartmann hält dagegen, dass in Wahrheit die Einheit von allem der Metaphysik letzter Schluss – es sei „das Eine allein wahrhaft seiend“ (Hartmann 1879, 776) –, worauf denn auch die echte Moral zu gründen habe. Der Glaube an die Souveränität des Individuums beruht nach Hartmann also auf einem metaphysischen Irrtum, wobei Hartmann sich bemüht, diesem „Standpunkt“, den er „im russischen Nihilismus“ und bei Max Stirner findet, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen: „In der That ruht dieser ganze Standpunkt auf der Souveränität des Ich, oder, theoretisch ausgedrückt, auf dem Glauben an die Absolutheit des Ich. Diese Absolutheit braucht hier nicht die Ewigkeit einzuschliessen [...]; das Geschöpf braucht sich dann eben nur in prometheischem Trotz gegen seinen Schöpfer zu kehren“ (Hartmann 1879, 768). Gegen diesen revoltierenden Gestus komme man nicht mit den „bündigsten Beweise[n] für die inhaltliche Vernünftigkeit und Zweckmässigkeit des Daseienden und des Weltprocesses“ an (ebd., 769); das „Ich“ lehne „sich nur darum gegen die Vernunft auf, weil dieselbe ihm einen partiellen Verzicht auf seine Souveränität zumuthet, eine Unterordnung seiner Willkür unter Zwecke, die nicht seine Zwecke sind“. Hartmann zögert freilich nicht, die „Auflehnung des Eigenwillens gegen die Zumuthung des formellen Verzichtes auf seine Souveränität“ als „das radical Böse selbst, jene tiefinnerste Wurzel des Bösen“ (ebd.) zu identifizieren. Der Glaube des Individuums an seine Souveränität ist für Hartmann also eine moralische Pathologie – eine Diagnose, für die N.s „Wir“ nur Spott übrig hat, muss sie ihm doch als billige, nachgeschobene philosophische Legitimierung eines durch die Domestikation des Menschen herbeigeführten Moralzustandes erschienen sein: Hartmann spricht aus der Sicht von GM die sklavenmoralischen Vorurteile heilig.

Im Notat NL 1883/84, KSA 10, 24[25], 659, 16–29 (das von N.s späteren Kompilatoren zu WzM^2 130 umfunktioniert werden sollte) wird ein Panorama der Jetztzeit gezeichnet, in dem die souveränen Individuen eine wichtige Rolle spielen – wobei auch hier wie in GM II 2 offen bleibt, ob sie bereits aufgetreten sind oder erst auftreten werden: „Äußerlich: Zeitalter ungeheurer Kriege,

Umstürze, Explosionen / Innerlich: immer größere Schwäche der Menschen. Die Ereignisse als Excitantien. Der Pariser als das europäische Extrem. / **Consequenz**. / 1) Die Barbaren, / zuerst natürlich unter der Form der bisherigen Cultur (z. B. Dühring) / 2) Die souveränen Individuen (wo barbarische Kraft-Mengen und die Fessellosigkeit in Hinsicht auf alles Dagewesene sich kreuzen) / Zeitalter der größten Dummheit, Brutalität und Erbärmlichkeit der Massen und der höchsten Individuen." Das Versprechen-Dürfen als exklusives Kriterium für die „souveränen Individuen" in GM II 2 klingt hier nicht an; hier scheint es sich um Kraftmeier zu handeln, die den Schleier der Kultur, die Bindung an das sozial und legal Gesetzte umstandslos abstreifen.

In KGW IX 3, N VII 3, 78, 14–40 (NL 1886, KSA 12, 5[91], 223, 22–224, 7) findet sich ein Auszug aus einem Artikel von Hippolyte Taine aus der *Revue des deux mondes* vom 15. Februar 1887, der von den „trois esprits souverains de la renaissance italienne" („drei souveränen Geistern der italienischen Renaissance") spricht, nämlich Dante, Michelangelo und Napoleon (sic, vgl. dazu Campioni 2009, 197). KGW IX 6, W II 1, 80, 3–16 charakterisiert „die starken Einzelnen" wiederum auf Französisch in Klammern als „les souverains", denen die „Todfeindschaft der Heerde gegen die / Rangordnung" gelte (vgl. NL 1887, KSA 12, 9[85], 379, 31–380, 3). Neben Hartmann und französischen Autoren könnte aber auch der im engeren Sinne rechtshistorische Gebrauch der Wendung „souveränes Individuum" N. nicht unbekannt geblieben sein: Am 14. 09. 1887 berichtete er Meta von Salis: „Neulich, an einem gründlichen Regentage, entwickelte sich ein artiges, sehr principielles Gespräch, bei dem die Rollen hübsch vertheilt waren: der preußische Landrath, der Mediziner aus Gießen, der Jurist aus Heidelberg (Geh.Rath Gierke) und ich (comme philosophe)." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 908, S. 151, Z. 24–29) Gemeint ist der Rechtshistoriker Otto von Gierke, der den Begriff für die römische Gesellschaft in Anschlag gebracht hatte: Als „eigentlicher Träger des positiven Wirthschaftslebens [steht] das souveräne Individuum, der Hausherr, der römische pater familias. Das Individuum, unbeschränkter Herr seiner Privatrechtssphäre, erweitert und beschränkt diese durch ein ausschließlich von dem freien Einzelwillen ausgehendes Obligationenrecht und geht nur ausnahmsweise (wie etwa in den Gesellschaften der römischen Zollpächter) umfassendere Vereinigungen mit anderen Indi/776/viduen ein" (Gierke 1869, 775 f.). Worum es in N.s Gespräch mit Gierke gegangen ist, verrät der Brief leider nicht; auch nicht, ob es vor der definitiven Abgabe des GM-Manuskriptes beim Verleger stattfand (wovon man allerdings nicht wird ausgehen dürfen).

Harald Höffding hat in seiner *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung* postuliert, dass alle Entwicklung auf Individualisierung hinauslaufe:

„Hier wollen wir nur hervorheben, dass man fortschreitende Individualisierung als das gemeinsame Merkmal der Entwickelung in allen ihren Formen angeben kann. [...] Ein Individuum ist ein Wesen, welches dergestalt von seiner Umwelt gesondert und von dieser unabhängig ist, dass es mit einer gewissen Eigentümlichkeit auf dieselbe rückwirken kann. Völlig ausgeprägt finden wir die Individualität jedoch, wie schon früher (S. 44 f.) berührt, nur auf dem Gebiete des Bewusstseinslebens, wo innere Mittelpunkte des Leidens und Wirkens gegeben sind. Dieses Weltgesetz erhält also seinen deutlichsten Ausdruck auf dem geistigen Gebiete — als eine Art Ersatz dafür, dass sich hier das mehr elementare Gesetz vom Bestehen der Energie nicht nachweisen lässt. Könnten diese beiden Gesetze in innere Harmonie gebracht oder auf ein tiefer liegendes Prinzip reduziert werden, so würden alle Rätsel gelöst sein.“ (Höffding 1887, 106, Unterstreichungen von N.s Hand; der erste Satz mit einem, der letzte mit zwei Randstrichen und einem „NB“ markiert. Zu einer anderen Passage auf derselben Seite bei Höffding, die N. glossiert hat, siehe NK 248, 19–26). Die zunächst psychologische Entwicklungstheorie wechselt in der Adaption von GM II 2 also auf das weltgeschichtliche Parkett: Individualisierung entsteht demnach durch Selbstbehauptung gegenüber der Moral.

Zum Freiheitsbegriff des souveränen Individuums siehe Constâncio 2012, zum souveränen Individuum auch Hatab 2008c, 75–82 und Giacoia Junior 2011, 173–177, im Horizont der Frage nach dem Gedächtnis Thüring 2001a. Viesenteiner/Burnett 2010, 651 analysieren die Argumentation von Pfeuffer 2008a, das souveräne Individuum sei imstande, die Andersheit der Anderen in allen Facetten wahrzunehmen. Dafür gibt es in GM II 2 jedoch wenig Anhaltspunkte. Brusotti 2017, 236–244 argumentiert gegen Brian Leiter, der das souveräne Individuum wiederholt für eine Parodie hält. Parodiert wird nach Brusotti vielmehr die moralische Terminologie Kants und Hartmanns.

293, 23 f. *(denn „autonom“ und „sittlich“ schliesst sich aus)*] Vgl. NK 293, 8–10, Giacoia Junior 2011 sowie Brusotti 2017, bes. 238 f. u. 244. Brusotti stellt die Kontrafaktur zu Eduard von Hartmann heraus, der (wie Kant) Autonomie und Sittlichkeit identifiziert. Wenn Schmidt-Biggemann 1991, 46 zu 293, 23 f. notiert: „Damit ist das Geltungsende der Moral erreicht, Autonomie und Moral, die sich (bei Kant) gegenseitig bedingten, fallen auseinander“, verkennt er, dass „sittlich“ bei N. gerade nicht mit der Moral in Kants Sinn assoziiert ist, sondern mit der Sitte als herkommensbestimmtem Handlungsmuster. „Autonom“, weil unsittlich ist derjenige, der sich nicht der „Sittlichkeit der Sitte“ unterwirft.

293, 34 *wie viel Furcht, wie viel Ehrfurcht er erweckt*] Vgl. NK 273, 26–33; NK 277, 9–13 u. NK 359, 21–31.

294, 12–14 *der sein Wort giebt als Etwas, auf das Verlass ist, weil er sich stark genug weiss, es selbst gegen Unfälle, selbst „gegen das Schicksal“ aufrecht zu*

halten] Dass man sich „gegen das Schicksal“ wappnen solle, indem man es gering schätzt, ist eine bekannte Losung der Stoiker (Lucus Annaeus Seneca: *De vita beata* IV 4: „fortunae neglegentia“). Hier scheint aber eher eine heroische Überwindung des Schicksals gemeint zu sein, wie sie dem Helden der Tragödie gemäß der Gattungsnorm gerade nicht gelingen kann. In Josef Kohlers Schrift *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz* wird vom „tragische[n] Held[en]“ gesagt, dass er, „nachdem er mit übermenschlicher Gewalt gegen das Schicksal gekämpft hat, zuletzt nothwendig unterliegen muss“, während der Jude Shylock in *The Merchant of Venice* (vgl. NK 299, 16–19), „welcher gegen die ganze Gesittung seiner Zeit [...] ankämpfte, zuletzt von den sittlichen Mächten des Schicksales zermalmt“ (Kohler 1883, 96) werde.

294, 18–26 *Das stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der Verantwortlichkeit, das Bewusstsein dieser seltenen Freiheit, dieser Macht über sich und das Geschick hat sich bei ihm bis in seine unterste Tiefe hinabgesenkt und ist zum Instinkt geworden, zum dominirenden Instinkt: — wie wird er ihn heissen, diesen dominirenden Instinkt, gesetzt, dass er ein Wort dafür bei sich nöthig hat? Aber es ist kein Zweifel: dieser souveraine Mensch heisst ihn sein Gewissen...*] Die Aufzeichnung KGW IX 3, N VII 3, 153, 38–42 erweckt den Eindruck, N. habe für GM auch noch eine Abhandlung unter dem Titel „Verantwortlichkeit“ geplant. Einen Anstoss dazu dürfte N. durch den 3. Paragraphen von Rées *Ursprung der moralischen Empfindungen* erhalten haben; er ist betitelt: „Die Verantwortlichkeit und Willensfreiheit“ (Rée 1877, 28–44 = Rée 2004, 143–153). Rée strengt – gegen Kant – den Nachweis an: „wenn wir so die Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen eingesehen haben, so machen wir Niemanden mehr verantwortlich“ (Rée 1877, 42 = Rée 2004, 151). Diese auf strengen Determinismus gründende Abweisung von Verantwortlichkeit – „[d]as Verantwortlichmachen [...] beruht [...] auf dem Irrthum, als ob der Wille des Menschen frei sei“ (Rée 1877, 41 = Rée 2004, 151) – vollzieht das Ende von GM II 2 nicht nach, wobei nicht klar wird, ob diese offenbar auch als sozial relevanter Habitus gedachte Verantwortlichkeit die Voraussetzung macht, dass die souveränen Individuen anders handeln könnten als sie tatsächlich handeln.

„Gewissen“ – ein Wort, das auch Politiker im Mund zu führen pfleg(t)en – ist wiederum ein geduldiges Lasttier, wie N. aus Raoul Frarys *Handbuch des Demagogen* lernen konnte: „Es ist ein in unsrer Natur beruhendes Gesetz, das die Befriedigung unsrer Leidenschaft uns nur dann Genüge thut, wenn wir seinerzeit auch unser Gewissen befriedigten. Beeilen wir uns hinzuzufügen, dass das Gewissen nicht sonderlich anspruchsvoll, leicht irre zu führen und an schmale Kost gewöhnt ist. Die Leidenschaft verlangt Wirklichkeit, das Gewissen nimmt mit dem Scheine vorlieb.“ (Frary 1884, 166, N.s Unterstreichung,

von ihm am Rand mit Strich markiert). Miyasaki 2010 argumentiert, N. kenne sehr wohl einen positiven Begriff des Gewissens, während dieser bei Freud negativ besetzt bleibe. N. wolle die Affirmation, während Freud Kultur prinzipiell für unglückträchtig, schuldgefühlerzeugend halte. Kritisch gegen Miyasaki argumentieren Gödde/Buchholz 2011, die den Gegensatz der Gewissenskonzeptionen bei Freud und N. nicht für so fundamental halten, während Butler 1997, 63–82 aus beiden Ansätzen systematisch Profit schlagen will.

3.

Der Beginn von Abschnitt II 3 bleibt zunächst beim „Gewissen" des „souveränen Menschen", mit dem GM II 2 schließt, das hier „seine[.] höchste[.], fast befremdliche[.] Ausgestaltung" (294, 29 f.) gefunden habe. Es sei, wird wiederholt (vgl. 293, 17 f.), die „reife Frucht", aber auch „s p ä t e Frucht" (295, 1 f.) eines unabsehbar langen historischen Prozesses, von der lange nichts zu sehen gewesen sei. „Niemand hätte sie versprechen dürfen, so gewiss auch Alles am Baume vorbereitet und gerade auf sie hin im Wachsen war!" (295, 4–6) Wie in den beiden vorangegangenen Abschnitten wird auch hier mit der Erwartung der herkömmlichen spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie gespielt, nämlich der Erwartung eines geschichtlichen Fortschritts hin zu besseren, weltbürgerlichen Zuständen. Zwar hält GM II 3 diese Erwartung zunächst aufrecht, erklärt aber das Gegenteil dessen, was die spekulativ-universalistische Geschichtsphilosophie von Turgot und Iselin über Kant bis Hegel sich erhofft hatte, zum Endzweck der Geschichte: Nicht auf die größtmögliche Freiheit aller Menschen läuft der historische Prozess zu, sondern auf die Selbstbefreiung einiger weniger souveräner Individuen aus den Zwängen überlieferter Sittlichkeit. Es bedürfte jedenfalls einiger dialektischer Anstrengungen, um den Nachweis zu erbringen, hier werde gefordert, alle Menschen sollten souveräne Individuen werden. Es fragt sich abermals, welchen Status N. selbst der geschichtsphilosophischen Spekulation des sprechenden „Wir" in GM II 3 einzuräumen bereit war: Eher denn als ernstgemeinte Geschichtsprophetie scheint sie bloße Provokation gedacht, als tentativ-temptatorische Gegenrede zum geschichtsphilosophischen Normalprogramm, das noch ganz in die „Sittlichkeit der Sitte" verstrickt war.

Ein Gedankenstrich (295, 6) bricht die geschichtsphilosophische Expektoration ab und kehrt zur Ausgangsfrage von GM II 1 zurück, und diesmal ohne (wie in 291, 6 f.) „die Natur" als handelndes Subjekt zu bemühen: „‚Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss?'" (295, 6 f.). Diese Menschen-Tiere seien hochgradig vergesslich, so dass „man" zu drakonischen Maßnahmen

greifen musste: In Erinnerung bleibt nur, was Schmerzen bereitet, so dass das Weh-Tun die privilegierte „Mnemotechnik“ in „der ganzen Vorgeschichte“ (295, 12 f.) wurde. „Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen“ (295, 24 f.). Das sei in kultischen Opferpraktiken unmittelbar greifbar – „alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten“ (295, 29 f.), heißt es in einer Klammer. „Asketik“– GM III wird dieses Thema dann ausführlich behandeln – sei nichts weiter als der Versuch, „ein paar Ideen [...] unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, ‚fix‘“ (293, 33 f.) zu machen. Insbesondere in der früher überaus harten Strafgesetzgebung sei dies greifbar gewesen. Offensichtlich bewegen wir uns nicht mehr im Feld der „Vorgeschichte“ qua Prähistorie, wenn dann die Rede auf die mittelalterliche und frühneuzeitliche Strafpraxis in Deutschland kommt, die die grausamsten Folter- und Hinrichtungsmethoden entwickelt habe, die im Einzelnen – vor allem unter Hinzuziehung einer von N. nicht genannten Quelle, Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis* – in Erinnerung gerufen werden (zu N.s Rezeption von Post siehe Kremer-Marietti 1984; Hildebrandt 1988; Stingelin 1989; Seltmann 1991; Stingelin 1991; Brusotti 1992b, 96–104; Treiber 1992, 345–347; Gschwend 1999; Stingelin 2001, 175–177, Emden 2010a, 263–266 und Emden 2010b, 129 f.). Diese Grausamkeiten dienten nur dem Zweck, „endlich fünf, sechs ‚ich will nicht‘ im Gedächtnisse“ zu behalten, „in Bezug auf welche man sein Versprechen gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben“ (297, 1–4).

Im Anschluss an Überlegungen in GM II 3 versucht Maurizio Lazzarato zu zeigen, wie im sogenannten Neoliberalismus die Schulden das Subjekt fabrizieren: „Die Schulden implizieren also eine Subjektivierung, die Nietzsche eine ‚Arbeit am Selbst, eine Tortur des Selbst‘ nannte. Diese Arbeit ist die Produktion des individuellen Subjekts, das gegenüber seinem Gläubiger verantwortlich und verschuldbar ist.“ (Lazzarato 2012, 52, siehe Szews 2016).

294, 28–295, 2 *Sein Gewissen?... Es lässt sich voraus errathen, dass der Begriff „Gewissen“, dem wir hier in seiner höchsten, fast befremdlichen Ausgestaltung begegnen, bereits eine lange Geschichte und Form-Verwandlung hinter sich hat. Für sich gut sagen dürfen und mit Stolz, also auch zu sich Ja sagen dürfen — das ist, wie gesagt, eine reife Frucht, aber auch eine späte Frucht*] Dass das Gewissen eine historisch kontingente Erscheinung und keineswegs Ausdruck eines unwandelbaren moralischen Bewusstseins ist, wurde N. beispielsweise bei der Lektüre von Post 1880–1881, 2, 236 vor Augen gestellt: „Beobachtet man nun die Rechtssitten einzelner Völker zu bestimmten Zeiten, so sieht man, dass sie stets im engsten Zusammenhange mit der ethnisch-morphologischen Constitution bestimmter Organisationskreise stehen und mit Aenderungen in dieser

wechseln. Es wechselt also auch das individuelle Rechtsgefühl mit, und das im Einzelnen vollständig souverän befehlende Gewissen befiehlt in einem anderen etwas ganz anderes. Wenn der König von Asante für seinen verstorbenen Vorgänger unzählige Menschen schlachtet, damit derselbe im jenseitigen Leben ausreichende Bedienung habe, so treibt ihm dazu ebenso sehr sein Gewissen, als wenn der Tscherkesse für seinen erschlagenen Vater oder Bruder masslose Blutrache gegen das Geschlecht des Mörders übt, oder ein Angehöriger der christlichen Kirche einem solchen Mörder verzeiht.“ Aber nach Post sind die verschiedenen Erscheinungsformen und „Ursachen der Rechtsgefühle und aller moralischen Gefühle“ keineswegs beliebig, sondern in „ethnisch-morphologischen Organisationen“ der Welt insgesamt begründet (ebd.) – und Post scheut sich nicht, schließlich noch höchste religiöse Autorität aufzurufen: „Es versteht sich, dass am letzten Ende vom Weltgeiste ausgeht und auch das Recht daher göttlichen Ursprungs ist.“ (Ebd., 237) Die Analyse des Gewissens in GM ist davon weit entfernt, auch wenn das Gewissen in GM II 3 als vollkommener Ausdruck des gereiften, „souveränen Individuums“ dargestellt wird – sehr im Unterschied zum schlechten Gewissen, von dem später in der Zweiten Abhandlung die Rede sein wird. Den psychologischen Mechanismus der Gewissensbildung hat sich N. bei der Lektüre von Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen* vergegenwärtigt: „Die Entwickelung des ethischen Gefühls ermöglicht ein Vorbeugen der Reue (der ethischen Täuschung), indem die Bedenklichkeit schon der möglichen That, nicht erst der ausgeführten gegenüber, zur Geltung gelangt. Im G e w i s s e n bekundet sich sowohl die richtende Gewalt des Ideals dem gegenüber, was der Vergangenheit angehört, als die Fähigkeit, das künftige Handeln einer idealen Prüfung zu unterwerfen. Dasselbe ist die ethische Erinnerung. In demselben verschmelzen die Erfahrungen der Vergangenheit mit allem dem, was weitschauende Reflexion lehrt, zu e i n e r Gesamtmacht, die sich mit der Unmittelbarkeit und Stärke des Instinkts oder des Triebes äussern kann. Das Gewissen ist die individuellste und konkreteste Form des ethischen Gefühls.“ (Höffding 1887, 329, N.s Unterstreichungen) Entscheidend scheint N. bei seiner Höffding-Lektüre gewesen zu sein, dass das Gewissen eben nicht nur retrospektiv agiert, sondern in die Zukunft ausgreift und, wie er unterstreicht, das „künftige Handeln“ beurteilt. Das „souveräne Individuum“ soll ja nach GM II 2 gerade souverän sein dadurch, dass es für seine eigene Zukunft bürgen kann, was in 294, 31–295, 1 noch einmal wiederholt wird (genau diese Passage zieht Gardner 2009, 8 heran, um zu belegen, „that the ‘I’ plays for Nietzsche a fundamental, pervasive, and ineliminable role“ – und dabei auszuklammern, dass es in GM II 3 um das historische Gewordensein souveräner Individuuen zu tun ist, aber das „Ich“ gerade keine Rolle spielt).

295, 6–10 „*Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss? Wie prägt man diesem theils stumpfen, theils faseligen Augenblicks-Verstande, dieser leib-*

haften Vergesslichkeit Etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt?"...] Den Ausdruck „Menschen-Thier" zur Kennzeichnung frühmenschlicher Lebensformen benutzt N. sonst nirgends; er konnte ihm aber beispielsweise begegnen bei der wiederholt belegten, aber von der Forschung bislang kaum beachteten Lektüre von Henry Charles Careys *Lehrbuch der Volkswirtschaft und Socialwissenschaft* (vgl. die knappen Bemerkungen bei Vivarelli 2008, 532 f.; Brobjer 2014, 312 f. u. Fornari 2015, 238). Carey 1870, 516 schreibt in einer Kapitelzusammenfassung: „Die Fähigkeit zum Fortschritt steht in geradem Verhältniss zur Vollkommenheit der Organisation. Der Mensch deshalb am meisten der Vervollkommnung fähig, indem er aus dem blossen Menschenthier zum wahren, seiner Familie, seinem Nebenmenschen und seinem Schöpfer verantwortlichen M e n s c h e n wird." Näher als eine solch optimistisch-moralisierende und anthropotheologisierende Sicht auf die menschliche Entwicklung liegt mit Blick auf GM aber ein anderer, darwinistisch-illusionsloser Referenzautor für die menschliche Kulturgeschichte, nämlich Friedrich von Hellwald, dessen Werk N. sich noch einmal kurz vor der Abfassung von GM aus der Churer Bibliothek entliehen hatte. Hellwald führt den Begriff des Menschentiers bei der Diskussion der Frage ein, ob es je (Vor-)Menschen ohne Sprache gegeben habe – eine Frage, die er unter Rückgriff auf die individuelle kindliche Sprachentwicklung bejaht: „Zweierlei Thatsachen stehen aber doch jedenfalls fest: Einmal, dass es sprachlose Menschenthiere wirklich gibt, dann, dass sich aus diesen sprachlosen Menschenthieren die ganze gebildete und hochgesittete Menschheit mit ihrer Sprache entwickelt. Aber nicht bloss unsere Säuglinge sind solche sprachlose Menschenthiere, sondern es ist bekannt und durch genügende Beispiele beglaubigt, dass das ohne Erziehung in der Wildniss, ohne menschlichen Umgang aufwachsende Menschenthier sprachlos bleibt, es höchstens zu unartikulirten Lauten, zu einfachen Gefühlsäusserungen bringt." (Hellwald 1883–1884, 1, 59, vgl. ebd. 60 u. 62) Hellwald verwendet den Ausdruck „Menschenthier" tatsächlich nur im Kontext der Sprachentwicklung zur Kennzeichnung einer „alalen", also sprachlosen Hominidenform. Für ihn „ist die menschliche Sprache [...] das einzige ausschliessliche Charakteristikum des Menschen" und hat entsprechend „ein ungemein grosses Gewicht", „weil die Fähigkeit des unmittelbaren Gedankenaustausches durch den Laut angeblich kein Thier besitzt" (ebd., 61). Die Frage der Sprachentstehung, die Hellwald umtreibt, lässt die Sprecherinstanz in GM hingegen völlig kalt; für sie ist das „Menschen-Thier" nicht dasjenige Wesen, das noch nicht sprechen kann, sondern dessen Gedächtnis noch nicht verlässlich funktioniert, noch nicht in die (eigene) Vergangenheit und Zukunft ausgreifen kann. Hellwald wiederum blendet die Entwicklung des Erinnerungsvermögens vollkommen aus.

295, 12 f. *der ganzen Vorgeschichte des Menschen*] Die Rede von „Vorgeschichte" scheint zunächst zu suggerieren, die gleich beschriebenen Praktiken, den

Menschen durch Grausamkeit ein Erinnerungsvermögen anzutrainieren, sei etwas, was in geschichtlicher Zeit überflüssig geworden ist. Dann würde man unter „Vorgeschichte" die „Prähistorie" verstehen, jenen „Abschnitt der Existenz des Menschengeschlechts, welcher der Zeit, über welche die Geschichte berichtet, vorausgeht. Während letztere Epoche selbst bei den ältesten Kulturvölkern nur etwa 5–6 Jahrtausende umfaßt, ist die Dauer der prähistorischen Existenz des Menschengeschlechts nach Hunderttausenden von Jahren zu berechnen." (Meyer 1885–1892, 13, 312, vgl. z. B. Friedrich Ratzels *Vorgeschichte des europäischen Menschen* von 1874). Eine Pointe von GM II 3 liegt aber gerade darin, dass sich die fraglichen mnemotechnischen Schmerzbereitungsmethoden auf die gesamte Menschheitsgeschichte erstrecken und bis in die europäische Gegenwart hineinreichen; und alle Beispiele, die der Text beibringt, sind solche aus geschichtlicher Zeit. Das passt auch zum Gebrauch des Wortes „Vorzeit" in GM II 9, KSA 5, 307, 4 f.: „welche Vorzeit übrigens zu allen Zeiten da ist oder wieder möglich ist". N. benutzt den Ausdruck „Vorgeschichte" oft auch nicht menschheitsepochal, sondern zur Bezeichnung eines Vorhergehens, eines Zu-etwas-Führens (z. B. GM Vorrede 4, KSA 5, 251, 10). GM II 7, KSA 5, 303, 16 f. und GM II 14, KSA 5, 319, 2 rufen mit „Vorgeschichte" allerdings tatsächlich die unabsehbar lange, menschliche Frühzeit auf, in KSA 5, 319, 16 f. mit der Wendung „Jahrtausende v o r der Geschichte des Menschen". In GM II 3 wird aber eben nicht deutlich, worin sich Vorgeschichte und Geschichte mnemotechnisch unterscheiden sollen.

Höffe 2004b, 78 leitet aus GM II 3 eine dreistufige Periodisierung der „Menschheitsentwicklung" ab: erstens das initiale vergessliche Menschen-Tier, zweitens „die ‚Vorgeschichte des Menschen' ([S. 295,] Z. 13), in der das Menschen-Tier mittels grausamer Strafen eine Gedächtniskunst entwickelt", drittens „der tatsächliche Mensch, der seine Affekte beherrscht, freilich nur dann das souveräne Individuum von Abschnitt II 2 bildet, wenn man sich zusätzlich von den moralischen Vorgaben der Gesellschaft, der Sitte und den Sitten, löst und nur dem ‚eigenen unabhängigen langen Willen' folgt (293, 24 f.)." Allerdings hat sich das souveräne Individuum nach GM II 2 völlig aus der für die zivilisierten Menschen charakteristischen Bindung an die „Sittlichkeit der Sitte" emanzipiert, während die Stufen 2 und 3 aus Höffes Schema in N.s Text nicht klar differenziert sind, weil die Unterscheidung von „Vorgeschichte" und Geschichte in GM II 3 eben nicht klar durchgeführt wird. Ohnehin ist fraglich, ob es hier darum geht, die gesamte „Menschheitsentwicklung" zu periodisieren.

295, 13 *M n e m o t e c h n i k*] In 295, 32 wird offenbar alternativ zu „Mnemotechnik" der Ausdruck „Mnemonik" benutzt; im Druckmanuskript stehen sowohl „Mmemonik" wie „Mnemotechnik" ohne Korrektur in der ursprünglichen Text-

schicht (GSA 71/27,1, fol. 22r). Beide Ausdrücke verwendet N. in seinen Werken nur hier, das Adjektiv „mnemotechnisch“ in Bezug auf die „Mittel“, Erinnerung zu erzeugen, nur noch in NL 1879, KSA 8, 42[61], 606, 17, siehe NK 295, 14 f. N. ist, wie aus seinem Brief an Erwin Rohde vom 06. 06. 1868 hervorgeht, „Mnemonik“ schon als Student geläufig, obschon nicht in einem schulmäßigen Sinn, wenn er vom gemeinsamen Studienkollegen Ernst Windisch berichtet, dieser sei „eine lebendige Mnemonik unsrer Leipziger Vorzeit“ (KSB 2/KGB I 2, Nr. 574, S. 286, Z. 13). Im zeitgenössischen, allgemeinen Sprachgebrauch werden „Mnemotechnik“ und „Mnemonik“ vollständig synonym gebraucht: „Mnemōnik (Mnemotechnik, Anamnestik, griech.), Gedächtniskunst“ (Meyer 1885–1892, 11, 696); „Mnemonik (grch.), Mnemotechnik oder Gedächtniskunst, die Kunst, durch eine besondere Methode die Leistungen des Gedächtnisses zu steigern“ (Brockhaus 1894–1896, 11, 949). Von diesem allgemeinen Wortgebrauch, der sich wesentlich auch der weiten Verbreitung von populären Gedächtniskunstanleitungen und -ratgebern mit „Mnemonik“ oder „Mnemotechnik“ im Titel (z. B. schon Aretin 1810, später z. B. Reventlow 1843 u. Kothe 1887) verdankte, weicht GM II 3 nicht ab; es gibt entgegen den Suggestionen mancher Sekundärliteraten in diesem Abschnitt (und auch sonst bei N.) keinerlei semantische Differenz zwischen „Mnemotechnik“ und „Mnemonik“, ebenso wenig eine besondere inhaltliche Aufladung des Begriffs, so sehr N. über Umwege neuere Erkenntnisse aus der physiologischen Gedächtnisforschung zugetragen worden sein könnten; die bahnbrechenden Werke von Théodule Ribot (Ribot 1882, dazu Thüring 2001b, 311–324) und Hermann Ebbinghaus (Ebbinghaus 1885, dazu Stegmaier 1994, 134) hat er wohl nicht gelesen. Charakteristisch für den Zugang zum Gedächtnisproblem in GM ist erstens der Aspekt der Verzeitlichung: Gedächtnis entsteht erst im Zuge der Menschheitsgeschichte. Zweitens der Aspekt der Verleiblichung: Gedächtnis entsteht zunächst durch körperliche Einwirkung, genauer: körperliche Gewalteinwirkung. Und drittens der Aspekt der Konditionierung: Nur die Wiederholung, das Einpauken macht Gedächtnis – was N. wohl schon als Kind an sich selbst erfahren hat, als er sich beispielsweise den *Gedächtniß-Uebungen zur Nahrung für Verstand und Herz für Kinder von sechs bis neun Jahren* unterziehen musste, die sich unter seinen Büchern erhalten haben und den Kindern durch das unentwegte Eintrichtern frommer Sprüche ein Gedächtnis machen wollen ([Dinter] 1845).

N. steht bei seinem Wortgebrauch auch die rhetorische Tradition der Mnemonik oder Mnemotechnik vor Augen: Der antike Redner sollte imstande sein, frei zu sprechen und bedurfte deswegen eines guten Gedächtnisses, zu dem ihm die mit imaginierten Orten und Plätzen zur Stoffverteilung operierende Gedächtniskunst verhelfen sollte, deren Erfindung man traditionell Simonides (Cicero: *De oratore* II 352 f.) zuschreibt. In seiner während des Wintersemesters

1872/73 gehaltenen Vorlesung *Darstellung der antiken Rhetorik* hat N. auf diese rhetorische Tradition verwiesen, spricht da dann auch über „Mnemoniker", „Mnemonik", Simonides als „Erfinder der Gedächtnisskunst", „Gedächtnissörter" und „Gedächtnissbild" (KGW II 4, 499–501). Thüring 2001b, 344–353 weist in einer Konkordanz nach, dass es sich hierbei um meist wörtliche Übernahmen aus Richard Volkmanns *Die Rhetorik der Griechen und Römer* handelt (Volkmann 1872, 480–485). Auch später, so in UB II HL, spielt N. mit Elementen der rhetorischen Mnemotechnik (Bourquin 2009).

295, 14 f. *„Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was* nicht aufhört, *weh zu thun, bleibt im Gedächtniss"*] Eine nachgelassene Aufzeichnung N.s „[w]ider die strafende Gerechtigkeit" (vgl. dazu Gschwend 2001, 144; Hoyer 2002, 455 u. Fornari 2009, 80) spricht auch über das Funktionieren des Gedächtnisses – es handelt sich, abgesehen von GM II 3, KSA 5, 295, 32 und einem frühen Brief um die einzige Stelle in N.s Werk und philosophischem Nachlass, die mit einem Ausdruck aus dem Wortfeld der „Mnemonik" operiert: „‚Dem Kinde einen Schlag! es wird die Handlung nicht wieder thun'. Hier ist also der Schlag eine Erinnerung an die Belehrung: der Schmerz als stärkster Erreger des Gedächtnisses. Daraus ergäbe sich die allergrößte Milderung aller Strafen: und möglichste Gleichsetzung derselben! Nur als mnemotechnische Mittel! Da genügt wenig!" (NL 1879, KSA 8, 42[61], 606, 8 f. u. 11–18) Diese Überlegungen haben eine Parallele in Léon Dumonts *Théorie scientifique de la sensibilité, le plaisir et la peine*, die N. in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen* besessen und intensiv studiert hat. Eine Reihe von Nachlassnotaten aus dem Jahr 1883, die von der Priorität des Schmerzes handeln, sind direkte Dumont-Paraphrasen (NL 1883, KSA 10, 7[179], 300 u. 7[233]-[236], 314 nach Dumont 1876, 30–37, nachgewiesen bei Berti/D'Iorio/Fornari/Simonetta 1993 u. Berti 1997); mit Brobjer 2008b, 86 und Liebscher 2014, 368 f. wird man davon ausgehen können, dass N. den Band bereits in den 1870er Jahren konsultiert hat. Bei Dumont 1876, 56 hat sich N. folgende Passage mit Randstrich markiert (seine Durchstreichung): „Man erwirbt nach und nach Lust und Schmerz, und man hat beide gefühlt lange ehe man in das Alter tritt, wo man für solche Begriffe befähigt wird. Das Kind fühlt Lust und Schmerz — kümmert es sich dabei um die ~~moralische~~ Vollkommenheit oder Unvollkommenheit? Freude und Schmerz hängen nicht von unsern Begriffen von Gut und Schlecht ab; im Gegentheil bildet unser moralischer Sinn sich zum grossen Theil nach der Erinnerung der Schmerzen und der Vergnügungen, die wir persönlich empfunden oder an andern beobachtet haben." (Dumont 1876, 56) Nach Dumont ist Moral also nichts Urwüchsiges, sondern sie entsteht durch Konditionierung, nämlich als Gedächtnisleistung aufgrund von Schmerz- und

Lustempfindungen. Er zieht bereits in Betracht, dass das sich moralisch entwickelnde, ein Gedächtnis ausformende Individuum keineswegs die Schmerz- und Lusterfahrung am eigenen Leib gemacht haben muss, sondern sie bei Dritten wahrgenommen haben kann. Dieselbe Überlegung, allerdings einseitig auf die Schmerzerfahrung fokussiert, bringt GM II 3 vor, wenn angesichts der grausamen Strafpraktiken herausgestellt wird, dass es „Bilder und Vorgänge" (296, 34–297, 1) seien, die das Gedächtnis trainieren: Nicht diejenigen, die selber Folter und Hinrichtung erleiden, bekommen das Gedächtnis anerzogen, sondern die Zeugen und Zuschauer der Exekutionen. Im Unterschied zu Dumont fällt auf, dass Lust, Vergnügen, positive Empfindungen als gedächtnisbildende Erfahrungen sowohl in NL 1879, KSA 8, 42[61], 606 als auch in GM II 3 vollständig entfallen. Tatsächlich ist die von Dumont vertretene Gedächtnistheorie wohl empiristisches Gemeingut; für John Locke (*An Essay Concerning Human Understanding* [1690], Book II, Chap. X, 3) war sie schon eine Selbstverständlichkeit: „Aufmerksamkeit und Wiederholung dienen sehr zur Befestigung der Vorstellungen in dem Gedächtniss; den tiefsten und dauerndsten Eindruck machen jedoch von Natur die mit Schmerz oder Lust verbundenen Vorstellungen" (Locke 1872, 1, 153, zu N. und Locke vgl. NK KSA 5, 35, 7 f. u. NK KSA 5, 195, 9–13). Die Pointe in GM II 3 (wie schon in NL 1879) besteht darin, dass nur die negativen Empfindungen beim „Menschen-Thier" gedächtnisträchtig, erinnerungsschaffend zu wirken vermögen. Dass nicht nur das memoriert wird, was weh tat, sondern auch, was Freude bereitet, kommt in dieser Gedächtnistheorie nicht vor (dieser Aspekt bleibt in der Rekonstruktion bei Thüring 2001b, 336–343 seltsam unterbelichtet – vgl. Thüring 1994; den mnemotheoretischen Bezug zwischen Dumont und Nietzsche sieht auch Primavera-Lévy 2011 nicht, die ansonsten ausführlich N.s Dumont-Rezeption analysiert). Ändert sich das Erinnerungsvermögen im Laufe der Menschheitsgeschichte und wird dann auch fähig, Wohltaten im Gedächtnis zu behalten? Kein Wort davon in GM II 3!

295, 24–30 *Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen; die schauerlichsten Opfer und Pfänder (wohin die Erstlingsopfer gehören), die widerlichsten Verstümmelungen (zum Beispiel die Castrationen), die grausamsten Ritualformen aller religiösen Culte (und alle Religionen sind auf dem untersten Grunde Systeme von Grausamkeiten)*] Dass in Religionen nicht Liebe und Fürsorglichkeit, sondern Gewalt und Grausamkeit vorherrschen, ist eine religionskritische, religionshistorisch getarnte Feststellung, die in N.s Texten häufig angeführt wird – durchaus auch in der Absicht, das humanistisch-laue, menschenfreundliche Antlitz des zeitgenössischen Christentums als höhnische Fratze zu entlarven. Zu den archaischen Opferpraktiken, insbesondere zu dem bei N. in geradezu ritueller Wiederholung immer wieder bemühten Erstlingsopfer – so auch in GM II 19, KSA 5,

328, 9 – konnte er sich z. B. bei Lippert 1881a, 483 und Lippert 1882 kundig machen. Es meint das religionsgeschichtlich weithin belegte Opfer der Erstgeborenen (vgl. 1. Mose 22, 1–19 und Richter 11, 31–40), das im Christentum mit dem Opfertod Christi fortwirkte; vgl. zum Thema ausführlich NK KSA 5, 74, 3–8 und NK KSA 6, 189, 8–12. In AC 38 werden dann die „Systeme von Grausamkeiten" in ihren christlichen Konkretionen ausgebreitet (dazu NK KSA 6, 210, 11–211, 1). „Dieses Erstlingskindesopfer ist wenigstens bei semitischen Völkern noch in historischer Zeit üblich und es muss einst die weiteste Verbreitung gehabt haben." (Lippert 1881a, 14).

295, 32 *Mnemonik*] Vgl. NK 295, 13.

295, 32–296, 5 *In einem gewissen Sinne gehört die ganze Asketik hierher: ein paar Ideen sollen unauslöschlich, allgegenwärtig, unvergessbar, „fix" gemacht werden, zum Zweck der Hypnotisirung des ganzen nervösen und intellektuellen Systems durch diese „fixen Ideen" — und die asketischen Prozeduren und Lebensformen sind Mittel dazu, um jene Ideen aus der Concurrenz mit allen übrigen Ideen zu lösen, um sie „unvergesslich" zu machen.*] N. nimmt mit der „fixen Idee" einen psychiatrischen Begriff auf, der im späten 19. Jahrhundert so weit verbreitet ist, dass er wie selbstverständlich schon ein eigenes Lemma in den einschlägigen Konversationslexika hat (Meyer 1885–1892, 6, 320, vgl. den Auszug in NK KSA 6, 230, 19 f.). Dass fixe Ideen und pathologischer Irrsinn oft zusammengehen, scheint schon in MA I 161, KSA 2, 151, 17 auf; beispielsweise bei Baumann 1879, 73 war N. der Zusammenhang von fixer Idee, Handeln und religiösen Wahnvorstellungen nahegebracht worden: „Es kann der Hergang in jenem Fall eines sogenannten Handelns aus fixer Idee auch der sein, dass der Gedanke der That mit seiner formalen Werthschätzung so stark wird, dass er eine allgemeine Unruhe im Bewegungsapparat erzeugt, die nicht anders scheint beschwichtigt werden zu können, als durch Auslösung der Spannkraft; man fühlt sich dann zur That dämonisch getrieben." (N.s Unterstreichungen) Wobei, wie Baumann anmerkt, auch die Idee einer fixen Idee selbst bloß eine irreführende Idee sein kann: „Manchmal ist es auch blos scheinbar, dass die That einer fixen Idee entspringe, die fixe Idee ist öfter selbst erst Erzeugniss auf Grund von dunklen, aber plötzlichen Spanngefühlen: hierher gehört die Berserkerwuth, der ähnliche Zustand, der unter den Malayen vorkommt" (ebd., N.s Unterstreichungen, von ihm am Rand mit „gut" glossiert). GM II 3 schildert hingegen, wie „fixe Ideen" erst erzeugt werden, nämlich durch die asketische Fokussierung auf das Eine oder Wenige, was angeblich nottut. Auf solche Praktiken der Selbsthypnose kommt auch GM I 6 zu sprechen, siehe NK 265, 31–266, 1.

296, 5–7 *Je schlechter die Menschheit „bei Gedächtniss" war, um so furchtbarer ist immer der Aspekt ihrer Bräuche*] Maudemarie Clark und Alan J. Swensen

weisen in Nietzsche 1998, 141 zu Recht darauf hin, dass die ungewöhnliche Wendung „bei Gedächtniss“ in Analogie zu „bei Verstand“ oder „bei Sinnen“ konstruiert sei. Entgegen der Behauptung von Clark und Swensen handelt es sich jedoch nicht um eine sprachliche Neuschöpfung N.s in GM. Er hatte sich ihrer bereits in der Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen* bedient, als er über gestiftete Kultheiligtümern sprach: „Was bedeutet nun da der Priester? Er e r i n n e r t an den persönlichen Verkehr des Gottes mit den Menschen an dieser Stelle, er unterhält im Opfer diesen Verkehr, in einer Art von Liebesmahl, er macht den einmaligen Gnadenakt (beim mythischen Ereigniß) zu einem ewigen u. unvergeßlichen, erhält die Gottheit bei Gedächtniß über das, was sie damals g e l o b t.“ (KGW II 5, 462, 10–15) Die Wendung „bei Gedächtnis“ scheint besonders in der Zeitschriftenliteratur Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus verbreitet gewesen zu sein, so in einer historischen Erzählung, die in August Lewalds Zeitschrift *Europa* 1840 abgedruckt wurde („‚Ach wenn er nur noch lebt und noch bei Gedächtniß ist.‘“ – [Anonym] 1840, 2, 362), oder in einer Opernkritik, die der Schriftsteller Bernhard Gutt für die von ihm mitredigierte *Bohemia* von 1845 schrieb („Was kann man über die Oper ‚Lucrezia Borgia‘, über ‚Christoph und Renate‘ und den ‚Wittwer‘ sagen? daß jener nicht ganz bei Stimme, dieser nicht ganz bei Gedächtniß war“ – Gutt 1845, unpag. Bl. 2 recto), sowie schließlich in Friedrich Wilhelm Bruckbräus Übersetzung des Romans *Les Quarante-cinq* von Alexandre Dumas d. Ä. („‚Es scheint, Sire, daß Eure Majestät heute bei Gedächtniß ist; dieß ist aber wahrhaftig nicht für Jedermann ein Glück.‘“ – Dumas 1847, 1, 167. Das französische Original lautet: „Il paraît, sire, que Votre Majesté est en mémoire aujourd’hui; mais, en vérité, ce n’est pas heureux pour tout le monde.“ http://www.gutenberg.org/cache/epub/7770/pg7770.html, abgerufen am 24. 02. 2018). Vielleicht hat N., der die genannten Belegstellen kaum gekannt haben dürfte, auch selbst die französische Wendung „en mémoire“ (die er z. B. bei Richet 1884, 195 finden konnte) mit „bei Gedächtniss“ übersetzt – oder die beispielsweise bei Diderot geläufige Wendung „à mémoire“ (Diderot 1875, 369).

Zur Interpretation von 296, 5–7 vgl. z. B. Rohrmoser 1982, 346; Bung 2007, 124 u. Hilt 2010, 224 f.

296, 12–17 *Wir Deutschen betrachten uns gewiss nicht als ein besonders grausames und hartherziges Volk, noch weniger als besonders leichtfertig und in-den-Tag-hineinleberisch; aber man sehe nur unsre alten Strafordnungen an, um dahinter zu kommen, was es auf Erden für Mühe hat, ein „Volk von Denkern“ heranzuzüchten*] Dass das „Wir“ sich scheinbar mit den Deutschen identifiziert, die in N.s Schriften sonst wiederholt Zielscheibe des Spottes sind (vgl. z. B. GD Was den Deutschen abgeht), kann nur dann überraschen, wenn man 296, 12 unironisch liest. In 296, 21 wird die Überlegung fortgesponnen unter Verwen-

dung eines distanzierenden Demonstrativpronomens – „Diese Deutschen“ –, das die Distanzierung des Sprechers von seiner Herkunftsnation augenfällig macht. Der Vorstellung, dass die Deutschen ein „Volk von Dichtern und Denkern“ seien – nicht nur das „Volk der Denker“, vgl. NK KSA 6, 103, 23 –, wird der Weg bereitet vom „Vorbericht an Herrn David Runkel“, den Johann Carl August Musäus seinen *Volksmährchen der Deutschen* voranstellte: „Was wär das enthusiastische Volk unsrer Denker, Dichter, Schweber, Seher ohne die glücklichen Einflüsse der Phantasie?“ ([Musäus] 1782, 1, unpag. Bl. 7 recto). Das Motiv, wenn auch nicht die später gebräuchliche Zwillingsformel kehrt z. B. bei Jean Paul und Madame de Staël wieder (vgl. Nietzsche 1998, 141). 1837 widmete Edward Bulwer-Lytton seinen Roman *Ernest Maltravers* „TO / THE GREAT GERMAN PEOPLE / A NATION OF THINKERS AND OF CRITICS“ ([Bulwer-Lytton] 1837, 1, unpag. Bl. 2 recto). Diese Widmungsformel taucht in der Folge – oft auch mit kritischer Akzentuierung immer wieder in der deutschen Publizistik auf; noch die 3. Auflage von *Meyers Konversations-Lexikon* vermerkt 1874 im Artikel über Bulwer-Lytton, dass er seinen Roman dem „Volk von Denkern und Kritikern“ zugeeignet habe (Meyer 1874–1884, 3, 991), während die 4. Auflage desselben Lexikons unter dem Lemma „Deutsche Litteratur (Philosophie)“ verkündet: „Wie unter den Völkern des Altertums den Griechen, so gebührt unter den neuern den Deutschen der Ehrenname eines ‚Volkes von Denkern‘“ (Meyer 1885–1892, 4, 759). Auch unter national Gesinnten konnte die Wendung wie in N.s Hand leicht zur satirischen Waffe werden – so bei Wolfgang Menzel, der schon 1828 konstatiert hatte: „Die Deutschen thun nicht viel, aber sie schreiben desto mehr. [...] Das sinnige deutsche Volk liebt es zu denken und zu dichten, und zum Schreiben hat es immer Zeit.“ (Menzel 1828, 1, 1) 40 Jahre später agitierte er selbst gegen Victor Hugo und andere Ausländer und ausländisch gesinnte Inländer wie Goethe („eine dem äußern Feind in die Hände arbeitende, innerlich erschlaffende, auflösende Kraft, unser böser Genius“ – Menzel 1868, 258), die die „gelehrte Lüge, wir Deutschen seyen nur ein Volk von Denkern“, verbreitet hätten (Menzel 1868, 251, 1–268, Kapitelüberschrift).

296, 24–26 *man denke an die alten deutschen Strafen, zum Beispiel an das Steinigen (— schon die Sage lässt den Mühlstein auf das Haupt des Schuldigen fallen)*] Das „Beispiel“ stammt, wie die folgenden, die N. sich großteils schon in NL 1883, KSA 10, 8[5], 326 notiert hat, aus Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft*: „S t e i n i g u n g wird erwähnt in Abyssinien, Khokand, bei den Azteken, im mosaischen und moslemischen Rechte, im germanischen und nordischen Alterthum. / Eine besondere Art der Tödtung durch Steine wird von Fuertaventura und Lancerota berichtet. Hier legte der Nachrichter den Kopf des Verurtheilten auf einen flachen Stein am Meere und warf dann mit einem anderen Steine so stark darauf, dass das Gehirn herausspritzte. Hier bietet sich

eine Analogie in der mythischen Strafe des germanischen Alterthums, dem Verurtheilten einen Mühlstein aufs Haupt fallen zu lassen.“ (Post 1880–1881, 1, 191, vgl. Stingelin 1991, 402) 296, 25 f. legt dem Leser nahe, er müsse die „Sage“ mit dem Mühlstein auf dem Haupt des Schuldigen kennen; tatsächlich scheint N. selbst darüber nicht mehr zu wissen, als bei Post steht, der wiederum auf Grimm 1854, 695 verweist.

296, 26–28 *das Rädern (die eigenste Erfindung und Spezialität des deutschen Genius im Reich der Strafe!)*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 197 (hierzu Stingelin 1991, 405): „Dagegen scheint die Strafe des R a d e s, obgleich muthmasslich arischen Ursprungs, eine Specialität der germanischen Stämme zu sein.“ Posts Autorität ist wiederum Grimm 1854, 688. Auffällig ist, dass all das, was bei Post „germanisch“ heißt, in GM II 3 mit polemischer Spitze als „deutsch“ etikettiert wird. – obwohl in GM I 11 behauptet wurde, dass „zwischen alten Germanen und uns Deutschen kaum eine Begriffs-, geschweige eine Blutsverwandtschaft besteht“ (276, 3–5).

296, 28 *das Werfen mit dem Pfahle*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 194 (hierzu Stingelin 1991, 403): „Die Ausführung der Strafe ist verschieden, indem zum Beispiel im germanischen Alterthum der Pfahl geworfen oder dem Lebendigbegrabenen durchs Herz getrieben wird, während bei den Kandiern der Verurtheilte auf einen Pfahl gespiesst wird.“ Mit Randstrich markiert hat N. den folgenden Satz: „Sollte nicht der Speer die Ursache der Strafe der Pfählung sein? Wird doch der Pfahl im germanischen Alterthum noch geworfen.“ (Post 1880–1881, 1, 201, N.s Unterstreichungen).

296, 28 f. *das Zerreissen- oder Zertretenlassen durch Pferde (das „Viertheilen“)*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 191 f. (hierzu Stingelin 1991, 403): „Eine besondere Gruppe von Todesstrafen setzt sich aus dem Z e r r e i s s e n und Z e r h a u e n des Körpers zusammen. / Bei den Araukanern wird der Verbrecher mit einem /192/ Strick am Halse am Pferdeschweife zu Tode geschleppt. Dem entspricht das Anbinden einzelner Glieder des Missethäters an den Schweif eines wilden Rosses oder das Zerreissen durch mehrere Pferde (Viertheilen), wie es im germanischen Alterthum und auch in Rom vorkommt.“ Das Post-Exzerpt NL 1883, KSA 10, 8[5], 326, 17 f. unterscheidet „das Viertheilen durch Pferde, Zertreten durch Pferde“ noch klar voneinander, während die Kontraktion beider Praktiken in 296, 28 f. den falschen Eindruck erweckt, es handle sich um dieselbe Tötungsmethode. Zum Zertreten äußert sich Post 1880–1881, 1, 194 unter der Überschrift „T ö d t u n g d u r c h T h i e r e“: „Dies Zertreten durch Elephanten findet sich auch bei den Kandiern auf Ceylon, bei den Indern. Dem correspondirt das Zertreten durch Pferde im germanischen Alterthum.“

296, 29–31 *das Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein (noch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert)*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 196 (hierzu Stingelin 1991, 404): „Ferner findet es sich, dass die Verbrecher gesotten werden. Es wird dies als Strafe im alten China erwähnt, und ebenso findet sich in Deutschland im 14. und 15. Jahrhundert, dass Missethäter in Oel oder Wein gesotten werden. Im germanischen Alterthum findet sich Sieden in Wasser oder Erstickung in heissen Dampfbädern."

296, 31 f. *das beliebte Schinden („Riemenschneiden")*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 197 (hierzu Stingelin 1991, 405): „Es könnte sodann auch die Strafe des Schindens noch eine allgemeinere Bedeutung haben. Erwähnt wird sie in Abyssinien, in den assyrischen Strafgesetzen. Es ist damit zu vergleichen das germanische ‚Riemenschneiden' aus der Haut und das decalvare, die Strafe an Haut und Haar, was sich ähnlich wieder im Avesta findet. In China erscheint dieses selbe Riemenschneiden als eine Art der Folter."

296, 32 *das Herausschneiden des Fleisches aus der Brust*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 198 (hierzu Stingelin 1991, 405): „Zum Schlusse mag noch das Gefressenwerden bei den Battak auf Sumatra erwähnt werden, womit das Fleischschneiden von der Brust im germanischen Alterthum zu vergleichen ist." Dieses Beispiel – Post hat es einmal mehr von Grimm 1854, 690 – ist als einziges der in GM II 3 gegebenen nicht im Post-Exzerpt NL 1883, KSA 10, 8[5], 326 aufgeführt (auch KGW VII 4/1, 189 führt keine Textvariante oder Streichung an), so dass N. bei der Niederschrift von GM II 3 entweder (noch) auf eine andere Aufzeichnung oder aber auf den Post-Band selbst Zugriff gehabt haben muss.

296, 32–34 *auch wohl dass man den Übelthäter mit Honig bestrich und bei brennender Sonne den Fliegen überliess*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 198 (hierzu Stingelin 1991, 405): „Was sonst noch an Lebensstrafen vorkommt, hat schwerlich irgend eine universalgeschichtliche Bedeutung. Wenn der letzte Kaiser der zweiten Dynastie Tscheu den Fürsten von Khieu einsalzen lässt, so handelt es sich hier um einen Willkürakt, wie solche in der Geschichte Tongkings, der mittelasiatischen Reiche und Marokko's ebenfalls vorkommen. Hierher möchte ich es auch rechnen, wenn von den Kandiern auf Ceylon als Strafe das Zerstossen in einem Mörser erwähnt wird, und vielleicht auch eine Strafe, welche von Bornu berichtet wird, wonach der Dieb im wiederholten Rückfalle bis an den Kopf in die Erde gegraben, mit Butter und Honig eingerieben und so zwölf oder achtzehn Stunden der brennenden Sonne und zahllosen Fliegen und Muskitos ausgesetzt wird, eine Strafe, welche sich übrigens auch im germanischen Alterthum findet, wo ebenfalls der Verbrecher mit Honig bestrichen und in brennender Sonne den Stichen der Fliegen ausgesetzt wird." Für letzteres ist wiederum Grimm 1854, 701 die Referenz.

296, 34–297, 2 *Mit Hülfe solcher Bilder und Vorgänge behält man endlich fünf, sechs „ich will nicht“ im Gedächtnisse*] Es ist also in der beschriebenen archaischen Gedächtnispolitik nicht (zwingend) nötig, die entsprechenden grausamen Prozeduren am eigenen Leib zu erfahren, um sich zu erinnern (die Prozeduren zielen ohnehin auf einen terminalen Zustand ab, in dem man sich, weil tot, nicht mehr wird erinnern können). Es reicht, diese Prozeduren in Form von „Bildern“ oder ‚Perfomances‘ – etwa einer öffentlichen Hinrichtung – vor Augen geführt zu bekommen: Abschreckung und Konditionierung durch bildlich veranschaulichte Drohung (vgl. NK 295, 14 f. u. dort Dumont 1876, 56, der in extrem abgekürzter Form eine ähnliche Theorie vertritt) statt einer durch direkte physische Gewalteinwirkung (Folter, Schläge etc.) bewirkten, leiblichen Veränderung. Letztere findet angesichts der grausamen Hinrichtung Dritter allenfalls durch bloße Sinneswahrnehmung statt. Dass die Angst vor physischem Schmerz sogar zu einer rückwirkenden Verstärkung von Erinnerungen führen kann, legen übrigens neue neurobiologische Elektroschock-Experimente nahe, siehe Dunsmoor/Murty/Davachi/Phelps 2015.

4.

Während GM II 3 mit dem guten, stolzen Gewissen der souveränen Individuen seinen Einsatz gab und im Fortgang die gedächtnismachenden Strafpraktiken erörterte, stellt GM II 4 das „ganze ‚schlechte Gewissen‘“, nämlich „das Bewusstsein der Schuld“ (297, 12 f.) an den Anfang, um die Erkundigung nach dessen Herkunft als Forschungsaufgabe zu profilieren, und zwar gegen die naiven bisherigen „Genealogen der Moral“ (297, 14 f.), die die eigentlichen Zusammenhänge nicht durchschaut hätten. Wesentlich für den Fortgang ist die unausgesprochene Prämisse, dass sich dieses moralisch(-religiös)e Schuldbewusstsein nicht von selbst versteht, und zwar erstens, weil sich Erinnerung nicht von selbst versteht – wer sich seiner vergangenen Verfehlungen nicht entsinnt, kann auch kein schlechtes Gewissen haben –; und zweitens, weil sich das Konzept moralischer Schuld nicht von selbst versteht. Bei letzterem setzt GM II 4 mit einer ersten Hypothese an, dass nämlich die Vorstellung moralischer Schuld aus der Realität ökonomischer Schulden herkomme. Eine zweite Hypothese besagt, dass „Strafe als eine V e r g e l t u n g“ (297, 25 f.) sich völlig unabhängig von der Frage entwickelt habe, ob eine Strafe heischende Tat aus freiem oder unfreiem Willen geschehen sei. Moralgeschichte wird also mit Rechtsgeschichte enggeführt und der metaphysischen Vorurteile entkleidet, die sie unter Moralgenealogen gewöhnlich umhüllen. Die längste Zeit über sei gestraft worden nicht, „w e i l man den Übelanstifter für seine That verant-

wortlich machte, also nicht unter der Voraussetzung, dass nur der Schuldige zu strafen sei“ (298, 11–13), sondern um seinem negativen Affekt angesichts des angerichteten Schadens, seinem „Zorn“ (298, 14 u. 15) Luft zu machen. Die eigentliche Strafpraxis setzt nach GM II 4 aber erst dort ein, wo der Zorn gebändigt wird, nämlich von der „Idee, dass jeder Schaden irgend worin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen Schmerz des Schädigers“ (298, 16–19). Daraus folgt, dass das Strafrecht nach GM II 4 historisch auf einer ökonomischen Grundkonstellation fußt (vgl. Scharff 2012), nämlich auf dem Äquivalententausch: Der Schaden wird abgegolten durch den Schmerz seines Verursachers, an dem sich der Geschädigte weiden kann. Mit dieser obligationenrechtlichen Herleitung des Strafrechts wendet sich N. unter Rückendeckung von Kohler und Post implizit gegen Dühring, für den das Strafrecht auf Rache gründet und allen anderen Rechtsverhältnissen vorangeht (vgl. Brusotti 1992b, 95 f.). Die Spannung zwischen den Erklärungsansätzen von GM II 4 und GM II 3, wonach die gewaltsamen Strafmaßnahmen gerade erfunden worden sind, um den Menschen-Tieren ein Gedächtnis erst anzuzüchten, besteht nur scheinbar: In beiden Fallgruppen geht es im Strafrecht darum, die Menschen verlässlich, sozusagen zu sozialtauglichen *homines oeconomici* zu machen. Die Fallgruppe GM II 3 erzeugt durch Abschreckung regelkonformes Verhalten, noch unabhängig von der Frage nach dem entstandenen Schaden, dessentwegen die Strafe vollstreckt wird. Die Fallgruppe GM II 4 führt vor, wie das Strafrecht regelkonformes Verhalten durch die Äquivalentsetzung von Schaden und Schmerz erzwingt.

297, 14–16 *Und hiermit kehren wir zu unsern Genealogen der Moral zurück. Nochmals gesagt — oder habe ich's noch gar nicht gesagt? — sie taugen nichts.*] Tatsächlich wird in GM wiederholt die historische Naivität bisheriger moralgenealogischer Versuche betont, besonders derjenigen, die die moralischen Urteile mit Nützlichkeitserwägungen kurzschlossen (vgl. Gerhardt 2004, 86–88). Siehe zu N.s Wortgebrauch NK 245, 1.

297, 17 *Wille zum Wissen*] N. entlieh den Begriff von Bahnsen 1882, 1, 164 u. ö., siehe NK KSA 5, 41, 14–18 (JGB 24).

297, 18 f. *ein hier gerade nöthiges „zweites Gesicht“*] Die Formulierung kommt bei N. nur hier, in NL 1861, KGW I 2, 10[7], 255, 17 f. (eine etwas rätselhafte Erläuterung zu einem eigenen Gedicht, vielleicht ein Schreibfehler für „Gedicht“: „Das zweite Gesicht ist in dem Winter oder Herbstjahrgang der Germania“) sowie in einer ersten Fassung von EH Warum ich so weise bin 3 vor: „Diese doppelte Reihe von Erfahrungen, diese Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten wiederholt sich in meiner Natur in jeder Hinsicht, — ich bin ein Doppelgänger, ich habe auch das ‚zweite‘ Gesicht noch ausser dem

ersten.“ (NK 6/2, S. 371). Als N. sich mit dem englischen Methodismus beschäftigte und dazu William Edward Hartpole Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* las (vgl. NK KSA 5, 196, 9 f.), dürfte ihm auch untergekommen sein, was Lecky 1880, 77 zu John Wesley notiert hatte: „Seine Journale sind voller Geschichten von Geistern, von zweitem Gesicht, von Wundern, die unter seinen Schülern geschehen waren.“ Die Wendung besagt, dass jemand übernatürliche Dinge oder künftige Dinge zu schauen vermag, und war zu N.s Zeit schon so weit verbreitet, dass sie auch in zeitgenössischen Lexika ausgiebig erörtert wurde: „*Zweites Gesicht* (engl. Second sight), ein besonders in Schottland und Nordengland herrschender Glaube, daß gewisse Personen die Gabe besitzen, Zukünftiges vorauszusehen und namentlich alle demnächst dem Tod anheimfallenden Bekannten zuvor mit geistigem Auge zu erkennen [...]. Auch in Deutschland erzählt man sich viel Wunderbares von dem zweiten Gesicht, welches man im Plattdeutschen die Gabe, ‚Schicht to kiken‘, nennt. Es gibt verschiedene Mittel, um diese Gabe zu erlangen oder ‚schichtig‘ zu werden; wer sie aber besitzt, gilt für unglücklich, weil er den Spuk sehen muß, so oft er kommt, und die Fähigkeit nur los wird, wenn er sie auf einen andern überträgt. [...]. Z. G. nennt man auch das Doppeltsehen (D e u t e r o s k o p i e) oder die nach dem Volkswahn gewissen Menschen verliehene Fähigkeit, zu gleicher Zeit an zwei Orten gesehen zu werden, wo dann das eine Gesicht der wirkliche Mensch, das zweite bloß dessen gespenstisches Schattenbild ist. Solche Doppelgänger sollen meist besondern Unglücksfällen ausgesetzt sein und sterben, sobald sie sich selbst erblicken“ (Meyer 1885–1892, 16, 1013). Als bibliographische Referenz nennt der Lexikon-Artikel Carl du Prels kleine Studie *Das zweite Gesicht* (1882); auf du Prel bezieht sich Paul Michaelis in seiner Rezension von GM in der *National-Zeitung* vom 11. 03. 1888, wenn er sich scharf gegen darin entworfene Zukunftsmenschheit verwahrt: „Denn so gut es uns unmöglich ist, uns einen sechsten Sinn zu denken, so wenig wir uns eine vierte Dimension vorstellen können, so wenig ist es möglich, uns ein Bild dieses Uebermenschen zu machen. Man wird entweder die krankhaften Dispositionen einzelner Menschen, das Hellsehen, das zweite Gesicht und ähnliche Phänomene, verallgemeinern, wie es Karl du Prel thut, oder man wird geniale Anlagen, besonders intensive geistige und körperliche Fähigkeiten auf dieses animal futurum häufen, wie es Nietzsche versucht“ (Reich 2013, 672). Wenn GM II 4 den bisherigen Moralgenealogen abspricht, über ein „zweites Gesicht“ zu verfügen, dann wird ihnen nicht mangelnde Teilnahme an spiritistischen Sitzungen oder magischen Praktiken angekreidet, sondern die mangelnde Fähigkeit, hinter die Maske der Moral zu schauen. Das „zweite Gesicht“ ist hier ein eminent historisches Durchblicksvermögen.

297, 22–25 *Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von Ferne Etwas davon träumen lassen, dass zum Beispiel jener moralische Hauptbe-*

griff „Schuld“ seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff „Schulden“ genommen hat?] Thatcher 1989, 591 vermerkt, diese „idea“ sei „implicit in Post and Kohler“, bei denen freilich der Gedanke selbst fehlt, dass nämlich die deutschen Worte „Schulden“ für ökonomische Verbindlichkeiten und „Schuld“ für moralische Verfehlungen nicht einfach nur zufällig äquivok seien, sondern es zwischen beidem auch in der Sache ein kausales Verhältnis gebe. Michael Kunitsch beispielsweise führte schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts beide Begriffe in seinem *Grammatisch-orthographisches Wörterbuch der Homonyme der Deutschen Sprache* als geradezu klassische Homonyme: „**Schuld**, die, v. Z. die – en, wenn man zum Ersatz einer Sache verbunden ist, z. B. Geldschuld. **Schuld**, die, die – en, obgleich v. Z. meistens ungewöhnl. So viel als Ursache, z. B. du bist Schuld daran; dann auch wirkliche Fehler und Vergehen, z, B. du büßest eigene Schuld.“ (Kunitsch 1803, 2, 198) In NL 1880, KSA 9, [166], 239, 20–22 ist die Zusammenschau von Schuld und Schulden noch ein Wortspiel, mit dessen Hilfe das sprechende „Wir“ der Selbstdeutung und Selbstmodellierung in moralisch-religiösen Begriffen entgeht: „Unsere Existenz so auffassen, daß wir etwas dafür zu leisten haben — n i c h t als ‚S c h u l d‘, aber als Vorschuß und Schulden!“ Die in 297, 22–25 geäußerte These, wonach *culpa*, die strafrechtliche, moralische, religiöse Schuld, und *debitum*, das materiell Geschuldete, voneinander abhängen (vgl. auch GM II 20, KSA 5, 329 f.), hätte N. in äußerster Komprimierung in Jacob Grimms *Deutschen Rechtsalterthümern* finden können (Grimm 1828, 649) und hat es vielleicht gefunden in Paul Rées *Die Entstehung des Gewissens*, wo Grimm wörtlich zitiert wird: „Schuld (culpa, debitum) ist Bussfälligkeit.“ (Rée 1885, 104 = Rée 2004, 270) Leopold Schmidt macht in seiner *Ethik der alten Griechen* darauf aufmerksam, dass die Griechen Thukydides und Aristoteles zufolge die scheinbar rein moralische Tugend der Dankbarkeit „unter dem Bilde eines Gläubigers und eines Schuldners zu betrachten“ pflegten (Schmidt 1882b, 2, 308). Auch ohne wörtlichen Gleichklang konnte N. der Nähe von ökonomischer und moralischer Verpflichtung bei seinen Lektüren also in mannigfachen Kontexten begegnen. Vgl. auch Zavatta 2014, 278 zur Frage der Etymologie und Homonymie an dieser Stelle, sowie Macho 2016 zum Fortwirken der in 297, 22–25 postulierten These im 20. und 21. Jahrhundert.

297, 25–298, 1 *Oder dass die Strafe als eine V e r g e l t u n g sich vollkommen abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit oder Unfreiheit des Willens entwickelt hat? — und dies bis zu dem Grade, dass es vielmehr immer erst einer h o h e n Stufe der Vermenschlichung bedarf, damit das Thier „Mensch“ anfängt, jene viel primitiveren Unterscheidungen „absichtlich“ „fahrlässig“ „zufällig“ „zurechnungsfähig“ und deren Gegensätze zu machen und bei der Zumessung der Strafe in Anschlag zu bringen.*] Überlegungen, die in eine ähnliche Richtung weisen,

deuten sich bei Post 1880–1881, 1, 175 (vgl. NK 320, 3–12) u. 230–232 (Thatcher 1989, 591) an, jedoch dürfte hier vor allem die Lektüre eines anderen Werks von Post, nämlich *Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte* Pate gestanden haben, das N. gemäß einer Rechnung der Buchhandlung Alfred Lorentz vom 27. 10. 1885 (KGB III 7/2, Nr. 305a, S. 9) am 15. 04. 1885 erhalten hat. Post stellt dort ebenfalls zunächst für die Strafe das Vergeltungspostulat auf: „Das Grundprinzip, welches für das Verhältniss zwischen Rechtsbruch und Ausgleichsakt bestimmend ist, ist daher das Prinzip der Talion, der genauen Wiedervergeltung." (Post 1884, 28) Ursprünglich gab es nach Post keine individuellen „Rechtssubjekte", sondern die Geschlechterverbände standen für ihre Angehörigen ein. „Die Urzeit kennt keinen Begriff des Verschuldens, sondern es handelt sich in ihr lediglich um Ausgleich eines zerstörten Zustandes des socialen Gleichgewichts zwischen zwei Geschlechtern." (Ebd., 158) Erst später wurde die Idee einer „Haftbarkeit des Individuums verknüpft mit dem Begriffe des individuellen Verschuldens. Es bildet sich damit eine Lehre von der Zurechnungsfähigkeit des Individuums aus. Während es für die Haftung des Geschlechts vollständig gleichgültig war, ob einer der Blutsfreunde eine Missethat im Wahnsinn oder in einem sonstigen Zustande der Bewusstlosigkeit begangen hat, oder ob er mit freiem Willen oder ohne Selbstbestimmung, getrieben durch eine Naturgewalt oder die Gewalt anderer Menschen, die bestehende Ordnung durchbrochen hat, so wird jetzt das Individuum für Handlungen, welche es im Zustande der Bewusstlosigkeit oder mit Ausschluss freier Willensbestimmung begangen hat, nicht verantwortlich gemacht. Es bildet sich nun auch eine Lehre von absichtlichen und fahrlässigen Rechtsbrüchen aus, welche ebenfalls der Urzeit durchaus fremd ist." (Ebd., 159, vgl, ebd. 355 f.) In den ursprünglichen Rechtsverhältnissen zwischen den einzelnen Geschlechtern habe es „keine civilrechtliche Lehre von Absicht, Fahrlässigkeit, Schuld, Handlungsfähigkeit, freier Willensbestimmung, Irrthum, Furcht u. s. w." (ebd., 351) gegeben. „Der ganze individualpsychologische Gesichtspunkt, welcher unser heutiges, im Wesentlichen nur Individualrechte und Individualpflichten kennendes Obligationenrecht beherrscht, ist dem Primitivrechte fremd." (Ebd.) In einer späteren Rechtsentwicklungsphase wurde dann die Unterscheidung zwischen Absichtlichkeit und Unabsichtlichkeit eingeführt. „Eine besondere Behandlung eines fahrlässigen Rechtsbruchs ist dem ursprünglichen Rechte ganz fremd. Nur zwischen absichtlicher und nicht absichtlicher That wird unterschieden. Die nicht absichtliche That umfasst sowohl die fahrlässige als die unvermeidliche That, so jedoch, dass letztere nicht unterschieden werden." (Ebd., 358 f., vgl. auch Post 1880–1881, 1, 230–232) Es kam die „Anschauung" auf, „dass eine Verschuldung Voraussetzung für die Annahme eines Rechtsbruchs sei" (Post 1884, 360), die das Rechtsbewusstsein

revolutioniert habe. Damit sei „die Basis [...] für psychologische Ausgleichstheorien“ (ebd., 361) geschaffen worden: „Der Grundsatz, dass ohne Verschulden kein Anspruch auf Schadensersatz entstehe und keine Strafe zu verhängen sei, führt mit Nothwendigkeit zur Entwickelung einer Lehre von Schuld, Zurechnungsfähigkeit, Absicht, Fahrlässigkeit und damit zu einer Unterscheidung willensfreier und unwillkürlicher Handlungen eines Individuums.“ (Ebd.) Die ursprüngliche Frage des sozialen Ausgleichs trete in den Hintergrund, stattdessen komme es beispielsweise zu einer „Lehre von der Strafbarkeit des Versuchs, der Strafbarkeit einer Handlung, durch welche ein Rechtsbruch, eine Störung des socialen Gleichgewichts vom mechanischen Standpunkte aus gar nicht erfolgt ist.“ (Ebd.) Post, der an dieser Stelle nicht mit Polemik spart, kritisiert das Wuchern der psychologischen Erklärungsmuster „ins Blaue hinein“ und benutzt damit eine Metapher, die in GM Vorrede 7, KSA 5, 254, 16 auch auftaucht (vgl. NK 254, 17–22): „Diese psychologischen Theorien sind in unseren Tagen soweit ausgearbeitet, dass man die eigentliche Basis des Strafrechts und des civilrechtlichen Exekutionsrechts ganz vergessen hat und Theorie über Theorie vollständig ins Blaue hinein baut.“ (Post 1884, 361) Und er schließt: „Der Sociologie und damit auch der auf sociologischer Basis fassenden Rechtswissenschaft müssen alle diese Theorien durchaus fremd sein. Die Willensfreiheit ist ein individualpsychologisches Problem, aber kein sociologisches.“ Aus der Perspektive von GM II 4 ließe sich ergänzen: Sie ist auch kein moralgenealogisches Problem – oder jedenfalls erst ein Problem der Moralentwicklung jüngster Zeit. Ersichtlich komprimiert 297, 25–298, 1 Posts Rechtsentwicklungsgeschichte, wobei das Material auf die einzelnen Schlagworte verknappt und etwas anders sequenziert wird. Die Willensfreiheitsfrage, die bei Post am Schluss steht, wird dramatisch vorgezogen und abgefertigt, die Abschattungen bei der Absichtlichkeit und der Fahrlässigkeit werden verwischt, und es wird ganz ausgespart, dass das individuelle Rechtssubjekt gar nicht ursprünglich dagewesen sein soll: Die Geschlechterverbände fallen als handelnde und strafende Rechtspersönlichkeiten in GM II 4 völlig aus.

Reginster 2011, 69 weist darauf hin, dass die Pointe in der Behandlung der Frage eines freien oder unfreien Willens in der Zweiten Abhandlung gerade darin besteht, dass sie keine signifikante Rolle spielt, vgl. auch NK 298, 1–9. Entgegen vielfältiger Diskussionen in der (namentlich englischsprachigen) N.-Sekundärliteratur verweigern sich N.s Schriften jeder Festlegung auch in Sachen Willensfreiheit oder Willensunfreiheit, erscheint doch allein schon diese Alternative als das Resultat einer schiefen, moralisch-metaphysische voreingenommenen Wirklichkeitserschließung, vgl. NK KSA 6, 95, 10. Die Frage der „Vergeltung“ in GM II 4 hat übrigens auch nichts mit einer Auslegung des be-

rühmten ἄπειρον-Fragmentes von Anaximander (Diels/Kranz 1951, 2 A 9) zu tun, wie Shapiro 1994, 369 gerne glauben machen würde.

298, 1–9 *Jener jetzt so wohlfeile und scheinbar so natürliche, so unvermeidliche Gedanke, der wohl gar zur Erklärung, wie überhaupt das Gerechtigkeitsgefühl auf Erden zu Stande gekommen ist, hat herhalten müssen, „der Verbrecher verdient Strafe, w e i l er hätte anders handeln können" ist thatsächlich eine überaus spät erreichte, ja raffinirte Form des menschlichen Urtheilens und Schliessens; wer sie in die Anfänge verlegt, vergreift sich mit groben Fingern an der Psychologie der älteren Menschheit.*] Der in Anführungszeichen gesetzte Passus ist, wie Thatcher 1989, 591 notiert, ein abgewandeltes Zitat von Paul Rée, nämlich aus *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, ohne dass Rée dabei doch diesem Satz zugestimmt hätte: „Man hält den menschlichen Willen, wie gesagt, für frei. ‚Der Verbrecher verdient Strafe, weil er so gehandelt hat, während er doch anders handeln konnte.' / Hätte man dagegen die Nothwendigkeit der verbrecherischen Handlungen eingesehen, so würde die Vorstellung, dass ihnen zu vergelten sei, nicht haben Fuss fassen können. Vielmehr würde man richtig gesagt haben: Handlungen, die nothwendig sind, können des Geschehenen selbst wegen nicht zur Verantwortung gezogen, nicht vergolten werden; wohl aber muss dieselben, gerade weil sie nothwendig, dass [sic] heisst durch Motive bestimmt sind, Strafe treffen, damit die Furcht vor dieser Strafe dem Thäter selbst und allen übrigen zum Motiv werde, in Zukunft ähnliche Handlungen zu unterlassen." (Rée 1877, 49 = Rée 2004, 155) In NL 1885, KSA 11, 38[18], 616, 9–11 (dazu KGW VII 4/2, 479: „wahrscheinlich später niedergeschrieben") notiert N., der Rées Werk damals noch einmal gelesen hat: „‚er hätte anders handeln können' — dieser Gesichtspunkt zur Entstehung des Gerechtigkeitsgefühls von Rée falsch angewendet." Dabei verteidigt Rée ja keineswegs die Willensfreiheit, die GM II 4 für eine in Sachen Strafentwicklung zunächst völlig irrelevante Frage hält (297, 27), sondern huldigt einem dezidierten Determinismus. GM II könnte den Eindruck erwecken, als ob eine solche deterministische Position auch hier vertreten werde. Tatsächlich aber wird die Frage von Freiheit oder Unfreiheit des Willens vollkommen bagatellisiert – die scheinbar große, immerwährende Frage der Ethik erweist sich selber als geschichtliches Spät(est)produkt, die in rechts- und moralhistorischer Hinsicht kaum von Belang ist (vgl. NK 297, 25–298, 1). Gegen Rée macht GM II 4 geltend, dass die Frage, ob jemand anders hätte handeln können, für die Entstehung der Strafregime keine Rolle spielte und erst eine späte ideologische Überformung der bereits etablierten Strafpraktiken ist. Bei Post 1880–1881, 1, 176 hat N. entsprechend die folgende Überlegung mehrfach am Rande markiert: „Der Mensch kann im gegebenen Momente immer nur eins wollen, und der Verbrecher wird also gestraft, weil er nicht anders hat wollen können. Er muss aber gestraft werden, weil er die Existenz

der Gesammtheit gefährdet, und ein Ausgleich seiner That stattfinden muss“ (N.s Unterstreichungen).

298, 9 f. *die längste Zeit der menschlichen Geschichte hindurch*] Vgl. NK KSA 5, 50, 9.

298, 13–15 *so wie jetzt noch Eltern ihre Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt*] Den elterlichen Zorn macht Salomon Stricker in seiner *Physiologie des Rechts* als eine Wurzel des Strafens aus: Es „gehört das erste Moment — der Aerger über das Betragen des Kindes, ich will lieber sagen, der Zorn, den das Kind anregt — gewiss zu den frühesten und primitivsten Ursachen der Strafe“ (Stricker 1884, 121). Strafrechtsentwicklung besteht für Stricker wesentlich darin, diesen Zorn zu bändigen und in geregelte Formen zu überführen, vgl. NK 308, 12–31.

298, 15–19 *dieser Zorn aber in Schranken gehalten und modifizirt durch die Idee, dass jeder Schaden irgend worin sein Äquivalent habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen Schmerz des Schädigers*] Zum Begriff des Äquivalents, den Josef Kohler gebraucht, siehe die in NK 299, 19–23 mitgeteilte Textstelle aus Kohler 1885a, 17. In seinem Buch *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz* führt Kohler den Zusammenhang zwischen Schmerz und Strafe weiter aus, nicht ohne jedoch selbst moralisierend Urteile über frühere Rechtszustände zu fällen, nämlich den Sadismus der Freude am fremden Schmerz anzuprangern (das Thema kehrt ausführlicher und ohne Moralisierung in GM II 5–6 wieder): „Man würde der Blutrache unrecht thun, wenn man sie völlig auf egoistische Elemente zurückführen und das ganze welthistorische Blutracherecht als eine grosse rechtlose Verirrung darstellen wollte. Vielmehr enthielt die Blutrache einen guten Theil wirklichen socialen Gerechtigkeitsgefühles in sich: sie war die erste Manifestirung des grossen Gedankens, dass das Unrecht in seiner Eigenschaft als Unrecht einer Reaction unterliegen soll, einer Reaction, welche das Unrecht als Unrecht trifft, welche nicht etwa bloss den durch das Unrecht hervorgerufenen Schaden trifft: einer Reaction, welche dem Uebelthäter ein Leiden auf das Haupt sendet, damit durch die sühnende, reinigende Kraft des Schmerzes der sociale Bann gelöst wird, welchen der Uebelthäter auf sich geladen hat. Aber dieser Strafgedanke tritt in der Blutracheperiode nicht in seiner Reinheit hervor; er ist umschlossen und noch unlöslich umfangen von der Schadenfreude und von der Lust an dem Schmerze Anderer, von dem selbstischen Gefühl, sich an der Qual dessen zu weiden, welcher uns solche Leiden bereitet hat: nicht die sociale Sühnung und Lösung des Unrechts ist der erste und offenbarste Ausgangspunkt der Blutrache, sondern das egoistische Selbstgenügen am fremden Weh, die Freude an dem Leiden des Dritten“ (Kohler 1883, 180). Aus der Perspektive von

GM wäre diese Kritik am ursprünglichen Egoismus des Weh-tun-Wollens selbst wieder für moralisch naiv und moralhistorisch unaufgeklärt zu halten. Post 1880–1881, 1, 221 führt aus, dass in der Hochphase der „Compositionssysteme" für jedes Verbrechen ein finanzielles Äquivalent gefunden worden sei (zitiert in NK 308, 25 f.).

298, 24 *„Rechtssubjekte"*] Bei Post 1880–1881, 1, 73 heißt es: „Wenn wir heutzutage von Rechtssubjekten sprechen, so bezeichnen wir damit vor Allem die einzelnen Menschen nach ihrer rechtlichen Seite hin, die sogenannten physischen oder natürlichen Personen. Wir sehen dieselben in Beziehungen zu sonstigen einzelnen Menschen und ethnisch-morphologischen Bildungen stehen, welche sie diesen gegenüber einerseits berechtigt, andererseits verpflichtet erscheinen lassen. Dieses Rechtssubjekt, dieser einzelne Mensch als Träger von Rechten und Pflichten, welcher uns heutzutage so selbstverständlich erscheint, hat aber keineswegs von jeher bestanden, sondern er ist vom vergleichend-ethnologischen Standpunkte aus das Produkt einer langen und complicirten Entwickelung." (Vgl. auch Post 1884, 156–181: „Entwickelungsgeschichte des individuellen Rechtssubjekts") Ursprünglich konnte nach Post 1880–1881, 1, 74 – N. hat die Stelle mit Randstrich markiert – von individueller Rechtssubjektivität keine Rede sein: „Vielmehr ist der Verband selbst, das Geschlecht oder der Stamm als Ganzes hier alleiniges Rechtssubjekt; er allein hat Rechte und Pflichten, und zwar nach Analogie der heutigen völkerrechtlichen Rechte und Pflichten."

5.

GM II 5 bündelt die gedächtnishistorische Betrachtungsweise von GM II 3 und die rechtshistorische Betrachtungsweise von GM II 4 in der Analyse archaischer Schuldverhältnisse. Wer sich verschuldet, verspricht künftige Rückzahlung – und dieses Versprechen muss seinem Gedächtnis eingebrannt werden. Um einerseits dies zu erreichen und andererseits dem Gläubiger Vertrauen einzuflößen, habe der Schuldner deshalb für den Fall der Nichtrückzahlung etwas Fundamentales verpfändet, Leib und Leben beispielsweise. Und der Gläubiger habe im Falle der Schuldnersäumigkeit das Recht erworben, über dieses Fundamentale zu verfügen, also etwa einen Teil des Schuldnerleibes zu bekommen. Damit erhalte er für den entstandenen Schaden – die ausbleibende Rückzahlung des Darlehens – „eine Art W o h l g e f ü h l als Rückzahlung und Ausgleich" (299, 32 f.), nämlich ein Sich-Weiden am Schmerz des Schuldners, ein „Genuss in der Vergewaltigung: als welcher Genuss um so höher geschätzt wird, je tiefer und niedriger der Gläubiger in der Ordnung der Gesellschaft

steht“ (300, 2–4). Um einen allgemeinen Nutzen, einen gesamtgesellschaftlichen Zweck geht es also bei der „‚Strafe‘“ (300, 6) keineswegs – dies wird den englischen Moralgenealogen damit ins Gedächtnis gerufen, ohne dass sie genannt werden müssten (vgl. Valverde 2005, 78). Und der Gläubiger ist GM II 5 zufolge keineswegs der naturwüchsig Starke, Privilegierte und Vornehme. Vielmehr greift die Schuldenwirtschaft verändernd in die gesellschaftlichen Hierarchien ein, gewinnt der Gläubiger nun doch Anteil „an einem H e r r e n - R e c h t e“ (300, 7), was für ihn nur dann verlockend ist, wenn er nicht schon über ein quasi natürliches Gewalt- und Grausamkeitsprivileg verfügt. GM II 5 zeigt, wie ökonomische Macht sich von politisch-militärischer Macht emanzipiert: Die Gläubiger bilden keine Personalunion mit den Kriegern und Adligen, sondern stehen – militärisch-politisch anfangs noch ohnmächtig – diesen gegenüber. Das wiederum bedeutet, dass auch in der menschlichen Frühzeit Besitz offenbar nicht von den militärisch-politischen Machthabern hat monopolisiert werden können, sondern, dass andere – Händler, Kaufleute? – ökonomisch dominant wurden. Das Obligationenrecht bringt also in der Rekonstruktion von GM II 5 ein Auseinanderstreben verschiedener Macht-Arten; offensichtlich gab es schon sehr früh keine politisch-militärisch-ökonomische Macht-Einheit der „Herren“ mehr. Dieser Befund stellt allerdings diejenigen Varianten der Geschichtserzählung aus GM I in Frage, denen zufolge erst eine sklavenmoralische Revolte die hierarchische Schichtung der Gesellschaft und die Dominanz der Vornehmen hintertrieben hätte. Folgt man hingegen GM II darin, im Schuldner-Gläubiger-Verhältnis eine ganz ursprüngliche soziale Beziehung zu sehen, mit deren Hilfe das „Menschen-Thier“ (GM II 3, KSA 5, 7) überhaupt erst aktives Erinnerungsvermögen – etwas im Gedächtnis behalten zu wollen und zu sollen – antrainiert wurde, ist die Subversion des ursprünglichen, hierarchischen Sozialgefüges schon in den frühesten Anfängen angelegt, bald – mit dem Recht, weh zu tun – auch verwirklicht. Kommt die Ökonomie ins Spiel – und das tut sie nach GM II 4, KSA 5, 298, 21–26, sofern es überhaupt zwischenmenschliche Beziehungen gibt –, scheint die Umwertung der Werte, der Sturz der militärisch-politischen Herren schon vollzogen (vgl. NK ÜK GM II 8).

299, 3–10 *Der Schuldner, um Vertrauen für sein Versprechen der Zurückbezahlung einzuflössen, um eine Bürgschaft für den Ernst und die Heiligkeit seines Versprechens zu geben, um bei sich selbst die Zurückbezahlung als Pflicht, Verpflichtung seinem Gewissen einzuschärfen, verpfändet Kraft eines Vertrags dem Gläubiger für den Fall, dass er nicht zahlt, Etwas, das er sonst noch „besitzt“, über das er sonst noch Gewalt hat, zum Beispiel seinen Leib*] Die Vorlage dafür liefert – siehe schon Thatcher 1989, 591 – Josef Kohlers Broschüre *Das Recht als Kulturerscheinung*, wo es z. B. heißt: „Greifen wir aus der reichen Zahl der

Rechtsverhältnisse eines hervor: das Schuldrecht. Die Idee der Haftung ist zuerst eine Idee der Haftung mit Leib und Leben: in anderer Weise ist der ursprünglichen Zeit eine Haftung gar nicht denkbar. Daher wird der Schuldner, welcher nicht zahlt, dem Gläubiger verfangen [von N. handschriftlich korrigiert in: verfallen]: dieser kann ihn zum Sclaven machen, er kann ihn als Sclaven verkaufen, er kann ihn tödten — doch das letztere erleidet einige Modification." (Kohler 1885a, 17, N.s Unterstreichungen) Brusotti 1992b, 93 weist auf eine weitere Stelle hin, die gleichfalls wie GM II 5 die „Heiligkeit" des vom Schuldner gegebenen „Versprechens" herausstreicht: „Das drastische Mittel der realen Personengebundenheit war das Medium, durch welches sich das ideale Band der Versprechenshaftung, das ideale Band der Obligation entwickelte. Leib, Freiheit, Ehre, Seelenheil, alles wurde in die Schanze geworfen, damit die Heiligkeit des Versprechens triumphiren konnte." (Kohler 1885a, 20, N.s Unterstreichungen. An den Rand hat er geschrieben: „Pflicht".) „Nietzsche übernimmt also von Kohler den übrigens an sich naheliegenden Zusammenhang zwischen Schulden und Versprechen. Dabei ergänzt er die von Kohler betonte Seite – [...] – mit einer zweiten, derjenigen, woran ihm am meisten liegt: mit der Mnemotechnik, womit der Schuldner selbst die eigene Fähigkeit zu versprechen entwickelt. Hier entsteht Nietzsche zufolge nicht nur wie bei Kohler die Institution – die Anerkennung des Versprechens seitens des Gläubigers –, sondern auch das psychische ‚Vermögen' selbst: das Gedächtnis des Willens" (Brusotti 1992b, 93 f.). Treiber 1993, 217–221 macht noch auf weitere, ähnliche Stellen aus Josef Kohlers Studie *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz* (Kohler 1883, 8, 19, 30–32) aufmerksam, die allerdings nicht unter N.s Büchern überliefert ist. Kohler steht in entschiedener Opposition zu Rudolf von Ihering, den manche Rechtshistoriker für eine direkte Inspirationsquelle N.s halten (Kerger 1988 u. Kerger 2001), ohne dass es dafür doch konkrete Belege gäbe: Iherings Ansätze nimmt N. vermittelt über seinen Kritiker Kohler wahr. Kohler wiederum war sich 1908 in einem Aufsatz unter dem Titel *Nietzsche und die Rechtsphilosophie* sehr wohl im Klaren darüber, dass N. ihn ausgiebig rezipiert hatte (Kohler 1908, 355 f. = Kohler 2001, 263 f.).

Stellen wie 299, 8, wo ausdrücklich von einem „Vertrag" die Rede ist, geben manchen Interpreten Anlass zur Frage, inwiefern N. an klassische Positionen des Kontraktualismus anschließt oder sich von ihnen absetzt (z. B. Clark 1994, 28 f.; Cooper 2008, 622). Die Passagen über die Gläubiger-Schuldner-Beziehung als einer ganz ursprünglichen menschlichen Sozialbeziehung, die erst das Vermögen willentlichen Erinnerns erzeugt, scheint tatsächlich von der Ursprünglichkeit eines Vertrags auszugehen; doch im Unterschied zu den herkömmlichen Vertragstheorien handelt es sich nicht um einen Vertrag, den ein ganzes Volk untereinander abschießt, sondern um eine – in unhistorischer Terminolo-

gie – rein privatrechtliche Angelegenheit. Und es ist nirgends die Rede davon, dass sich die Vertragspartner im Kleinen irgendwo und irgendwann zu einem Vertrag im Großen, einem historischen oder hypothetischen Gesellschaftsvertrag zusammenfänden; im Gegenteil wird in GM II 17 gegen ein vertragstheoretisches Verständnis der Staatsentstehung ausdrücklich polemisiert (vgl. NK 324, 26–30). In starre kontraktualistische Schemata lassen sich die verschiedenen Versionen von Moralgeschichte jedenfalls nicht hineinzwingen. Dass menschliche Individuen zunächst einmal vertragschließende Wesen seien, ist eine Auffassung, die N. etwa bei der Lektüre von Salomon Strickers *Physiologie des Rechts* untergekommen sein dürfte: Dem Pathologen und Physiologen Stricker zufolge beruht „der ganze sociale Verkehr auf Verträgen [...], welche wir zwar nicht immer ausdrücklich abschliessen, in die wir aber gleichsam hineinwachsen. / Sobald das Kind anfängt, sich sprachlich zu äussern und die Sprache zu verstehen, schliesst es mit der Umgebung Verträge ab“ (Stricker 1884, 62).

299, 11–16 *oder, unter bestimmten religiösen Voraussetzungen, selbst seine Seligkeit, sein Seelen-Heil, zuletzt gar den Frieden im Grabe: so in Ägypten, wo der Leichnam des Schuldners auch im Grabe vor dem Gläubiger keine Ruhe fand, — es hatte allerdings gerade bei den Ägyptern auch etwas auf sich mit dieser Ruhe*] Vgl. Kohler 1885a, 18 f.: „die Härte des Schuldrechts wird festgehalten durch das Vertragsrecht; sobald die Rechtsfolgen nicht mehr von selbst eintreten, sucht man sich ihrer auf dem Wege der Vertragsclausel zu versichern: ist der Schuldner dem Gläubiger nicht von selbst verfallen, so muss er sich dem Gläubiger verpfänden: er verpfändet seinen Leib, seine Freiheit, seine Ehre; er verpfändet seine Gliedmassen, er verpfändet seine bürgerliche /19/ Stellung, er verpfändet selbst sein Seelenheil“. Und die konkretere historische Information zu Ägypten steht wenige Zeilen davor: „und war der Schuldner todt, so vergriff man sich an seinem Leichnam: dass dem Leichnam des Schuldners die Ruhe des Grabes entzogen wird, ist eine Sitte, die sich bei den Aegyptern fand, die noch in die christlichen Zeiten fortdauerte“ (ebd., 18, jeweils N.s Unterstreichungen). Eine Parallele gibt es auch in Kohlers *Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz* (Kohler 1883, 19, vgl. hierzu Treiber 1993, 217).

299, 16–19 *Namentlich aber konnte der Gläubiger dem Leibe des Schuldners alle Arten Schmach und Folter anthun, zum Beispiel so viel davon herunterschneiden als der Grösse der Schuld angemessen schien*] Vgl. Kohler 1885a, 19: „nunmehr tritt jene Clausel auf, worin der Schuldner sein Pfund Fleisch verschreibt — eine Clausel, welche durch den schöpferischen Genius des grössten Dichters für alle Zeiten ihre typische Gestaltung erhalten hat; es kommen Clauseln, wie jene, worin sich der Schuldner im Nichtzahlungsfalle gewissen Be-

schimpfungen unterwirft, so dass er der Schmach und Schande verfällt“ (N.s Unterstreichungen). Das Motiv, eine Schuld mit dem eigenen Fleisch abzugelten, kehrt bekanntlich in der N. seit Schülertagen (vgl. N. an Franziska Nietzsche, 22.–25. 02. 1860, KGB I/1, Nr. 130, S. 94, Z. 7–9) wohlbekannten Komödie *The Merchant of Venice* von William Shakespeare wieder, wo der christliche Kaufmann Antonio dem Juden Shylock ein Pfund seines Fleisches verpfändet und dieser nach Eintritt der Zahlungsunfähigkeit unerbittlich, wenngleich schließlich erfolglos Antonios Herz einfordert. GM spielt auf Shakespeares Stück freilich mit keinem Wort an (vgl. Stegmaier 1994, 227, Anm. 27), während Kohler 1885a, 19 es an der eben zitierten Stelle sehr wohl tut und weiter unten fortfährt: „An dem Tage, an welchem das Recht diese Verträge für unzulässig und ungültig erklärt, an dem nämlichen Tage ist eine neue Phase der Rechtsentwickelung eingetreten; und wenn die Porzia den Schein Shylocks zerreisst, jauchzt unser Herz auf, wie es immer aufjauchzen wird, sobald in die seitherige Nacht der erlösende Lichtstrahl dringt.“ (Ebd., 19) „Schon in Stadtrechten des Mittelalters wird dem verunglückten Konkursmann eine mildere Behandlung gewährt: zuerst werden gewisse, besonders frappante Unglücksfälle ausgeschieden, dann wird der schuldlose Zahlungsunfähige überhaupt milder behandelt — mit um so grösserer Schärfe kann sich die Rechtsordnung des Bankerotteurs [sic] bemächtigen, und wie früher der Zahlungsunfähige überhaupt, so ist jetzt der Bankrotteur dem Gefängniss, dem Zuchthause, ja dem Tode verfallen; nicht mehr verfolgt den verarmten Schuldner das Messer Shylocks, aber den Betrüger ereilt das Beil des Henkers.“ (Ebd., 20, N.s Unterstreichungen, letzte Halbsätze nach dem Gedankenstrich mit doppelter Randanstreichung von seiner Hand).

299, 19–23 *und es gab frühzeitig und überall von diesem Gesichtspunkte aus genaue, zum Theil entsetzlich in's Kleine und Kleinste gehende Abschätzungen, zu Recht bestehende Abschätzungen der einzelnen Glieder und Körperstellen.*] Vgl. Kohler 1885a, 17: „Die Glieder des Leibes unterliegen frühzeitig einer Schätzung, schon desshalb, damit für den Fall der Verletzung eine bestimmte Composition feststeht. Nun darf der Gläubiger dem Schuldner nicht mehr vom Körper hauen, als nöthig, damit auf diese Weise ein entsprechendes Aequivalent gegeben ist, und wenn mehrere Gläubiger den Schuldner in Konkurs bringen, so darf keiner mehr schneiden, als seiner Forderung entspricht. So finden wir die Sache noch im altnordischen Rechte.“ (Von N. mit Randstrich markiert, seine Unterstreichung.) In Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* fand N. eine genaue Aufstellung, wie viel in bestimmten Rechtsordnungen an leiblicher Kompensation zu leisten war, wobei sich diese Listen nicht auf Schuldverhältnisse, sondern auf Tatbestände einer nach Vergeltung heischenden Körperverletzung beziehen (Post 1880–1881, 1, 332–336).

299, 23–27 *Ich nehme es bereits als Fortschritt, als Beweis freierer, grösser rechnender, römischerer Rechtsauffassung, wenn die Zwölftafel-Gesetzgebung Rom's dekretierte, es sei gleichgültig, wie viel oder wie wenig die Gläubiger in einem solchen Falle herunterschnitten*] Die *Lex duodecim tabularum* oder das Zwölftafelgesetz ist eine in der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr. entstandene römische Rechtssammlung, die auf dem Forum Romanum mit zwölf Bronzetafeln publik gemacht wurde. Die dritte Tafel, von der der in 299, 27 f. mitgeteilte Spruch stammt, behandelt das Schuldrecht. Auf die in NK 299, 19–23 zitierte Passage aus Kohlers *Das Recht als Kulturerscheinung* folgt dort unmittelbar: „Dem gegenüber war es eine Art Fortschritt, als die römischen XII Tafeln diesem unwürdigen Calcül damit ein Ende machten, dass sie bestimmten, es käme in einem solchen /18/ Konkurrenzfalle nicht darauf an, ob der einzelne Gläubiger ein grösseres oder kleineres Stück abhaue: die Gläubiger sollten den Schuldner in Stücke hauen, wie sie möchten, die Details kümmerten die Rechtsordnung nicht mehr: si plus minusve secuerunt, se fraude esto. Diese Satzung der XII Tafeln blieb natürlich so lange unverstanden, als ihr welthistorischer Zusammenhang unverstanden blieb" (Kohler 1885a, 17 f., N.s Unterstreichungen, auf Seite 17 von ihm am Blattrand mit „NB" markiert, auf Seite 18 mit doppelter Anstreichung).

299, 27 f. *„si plus minusve secuerunt, se fraude esto"*] *Lex duodecim tabularum* III 6: „Tertiis nundinis partis secanto. Si plus minusve secuerunt, se fraude esto." („Am dritten Markttag sollen sie [die Gläubiger] sich die Teile wegschneiden. Wenn sie zu viel oder zu wenig weggeschnitten haben, soll das ohne Nachteil sein.") Das „se" steht für „sine" = „ohne". Fälschlich heißt es in KSA 5, 299, 27 f.: „ne fraude esto". Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „se fraude esto" (Nietzsche 1887a, 51). In der zweiten Auflage ist der Wortlaut noch korrekt (Nietzsche 1892, 51); erst von der neu gesetzten, dritten Auflage an schleicht sich das falsche „ne" ein (Nietzsche 1894, 69), das fortan die meisten Ausgaben übernehmen – so auch KGW und KSA, deren Textbestand offensichtlich nicht auf der Erst-, sondern einer Folgeausgabe gründet. Auch Übersetzer machen sich nicht die Mühe, einen Blick in die Erstausgabe zu werfen, um stattdessen etwa forsch zu behaupten: „Nietzsche's quotation is not quite correct. Where he has *ne fraude* it should read *se [=sine] fraude*" (Nietzsche 1998, 143), oder gar festzustellen, erst neuere Ausgaben des lateinischen Gesetzestextes würden die Variante mit „se" bieten (Nietzsche 2007, 41, Fn. 46). Derlei Anmerkungen sind symptomatisch für die philologische Fahrlässigkeit, mit der N. oft genug behandelt wird.

Den Rechtssatz selbst (in korrektem Wortlaut!) sowie den für GM II 5 relevanten Bezug hat N. Kohlers Broschüre *Das Recht als Kulturerscheinung* ent-

nommen und dort unterstrichen, siehe NK 299, 23–27 (vgl. auch Kohler 1883, 8, Fn. 1 sowie 30–32, mitgeteilt bei Treiber 1993, 218–220).

299, 29–300, 1 *Die Äquivalenz ist damit gegeben, dass an Stelle eines gegen den Schaden direkt aufkommenden Vortheils (also an Stelle eines Ausgleichs in Geld, Land, Besitz irgend welcher Art) dem Gläubiger eine Art W o h l g e f ü h l als Rückzahlung und Ausgleich zugestanden wird, — das Wohlgefühl, seine Macht an einem Machtlosen unbedenklich auslassen zu dürfen*] Während in GM II 4, KSA 5, 297, 16 f. gegen die modernen Moralgenealogen polemisiert wird, die ihre persönlichen moralischen Intuitionen in die Vergangenheit projizieren und sich der Historizität dieser Intuitionen eben nicht bewusst sind, wird in GM II 5 eine psychologisierende Betrachtungsweise gewählt, die ein Wissen suggeriert, das ein retrospektiver Betrachter schwerlich haben kann: Wie soll man wissen können, welches „Wohlgefühl" einen Gläubiger vor Jahrhunderten oder gar Jahrtausenden angewandelt hat, welchen „Genuss" (300, 2) er verspürt hat? Wird an dieser Stelle jener modernistische Fehlschluss nicht auf anderer Ebene reproduziert, der den moralgenealogischen Konkurrenten vorgehalten wurde: Warum sollte das Innenleben des Gläubigers damals genau so funktioniert haben wie im 19. Jahrhundert?

Daraus ergibt sich die Frage, ob selbst unter der Annahme, dass alle von GM II 5 beigebrachten historischen Informationen richtig und evident wären, eine beispielsweise an Nützlichkeit orientierte Rekonstruktion der Grausamkeitsökonomie nicht viel plausibler ist: Angenommen, die Gläubiger wären tatsächlich häufig so unerbittlich grausam verfahren, wie GM II 5 das schildert, könnte dies doch vor allem geschehen sein, wie es 298, 32–299, 1 ausdrücklich nahelegt, nämlich um ein Gedächtnis zu machen, d. h. für die künftige Rückzahlung der Schulden zu sorgen und eine abschreckende, gedächtnismachende Wirkung zu erzielen bei denen, die noch keine säumigen Schuldner sind, aber sehen, wie es säumigen Schuldnern ergeht. Die Grausamkeit würde dann nichts mit irgendeiner schwer eruierbaren inneren Befindlichkeit wie „Wohlgefühl" bei den Gläubigern zu tun haben, sondern damit, dass sie nach Mitteln und Wegen der Schuldner-Disziplinierung suchen. Die öffentlich ausgestellte Grausamkeit erscheint äußerst nützlich, wenn es darum geht, Menschen an die Kandare zu nehmen und sie bestmöglich auszubeuten. Aber müssen sowohl Gläubiger als auch Schuldner nicht schon ein Gedächtnis haben, um überhaupt Schuldverhältnisse eingehen zu können? Schließlich braucht es dafür auf jeden Fall eine Vorstellung von Zukunft, von künftig relevant werdender Verpflichtung. Und wie kommt der Gläubiger zu seinem Gedächtnis? Durch das Trauma der Rückzahlungsverweigerung? Aber einen Begriff von Zeit, von Zukunft muss er bereits haben, wenn er zum ersten Mal etwas verleiht – also bereits vor einem möglichen Rückzahlungsverweigerungstrauma.

300, 1 f. *die Wollust „de faire le mal pour le plaisir de le faire“*] Prosper Mérimée schrieb an seine „Unbekannte“ (Jenny Dacquin): „Sachez aussi qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire.“ (Mérimée o. J., 1, 8. „Sie sollten auch wissen, dass es nichts Häufigeres gibt, als das Böse zu tun um des Vergnügens willen, es zu tun.“) Vollständig und mit Nennung Mérimées hat N. den Satz bereits in MA I 50, KSA 2, 71, 27–29 zitiert. Zur Interpretation siehe z. B. Ponton 2007, 162. Die Angabe von William David Williams in Nietzsche 1972, 145, der Ausspruch stamme aus Baudelaires *Journal intime*, lässt sich nicht verifizieren.

300, 12 f. *Der Ausgleich besteht also in einem Anweis und Anrecht auf Grausamkeit.*] Vgl. NK 298, 15–19. Welche Schwierigkeiten es systematisch orientierten Auslegern bereitet, die „Grausamkeit“ in ein positives Tugendkonzept zu integrieren, das sie bei N. angelegt sehen, macht Swanton 2011, 292 f. augenfällig. Soll 1994 wiederum versucht, die Freude an der Grausamkeit aus einer Psychologie des Willens zur Macht herzuleiten. Die Grausamkeit hat tiefverwurzelte moralische Vorurteile der N.-Exegeten gegen sich.

6.

GM II 6 exponiert eingangs noch einmal, dass alle relevanten moralischen Begriffe verkappte obligationenrechtliche Begriffe seien, um dann der „Ideen-Verhäkelung ‚Schuld und Leid‘“ (300, 24) weiter nachzugehen, die im Privileg des geprellten Gläubigers gründen, sich bei ausstehender Rückzahlung am Leiden des Schuldners gütlich tun zu dürfen. Die in diesem Abschnitt prominent gemachte psychohistorische These besagt nun, dass die Verursachung von Leiden einen starken Genuss darstelle, der die Unlust über die ausgebliebene Rückzahlung zumindest aufwiege und womöglich noch übertreffe, „ein eigentliches F e s t“ (300, 30) darstelle. So schwer das dem empfindlichen, verzärtelten und heuchlerischen Menschen der Gegenwart eingehe, so wenig dürfe man doch leugnen, dass „der älteren Menschheit“ (301, 11 f.), die nach den Zeitmarkern „Autodafé“ (301, 28) und „Don Quixote“ (301, 31) noch weit in die sogenannte Neuzeit hineingereicht haben muss, das „Bedürfniss nach Grausamkeit“ (301, 13 f.) „als n o r m a l e Eigenschaft des Menschen“ (301, 16 f.) gegolten haben müsse, „somit als Etwas, zu dem das Gewissen herzhaft J a sagt!“ (301, 17 f.). Als Beleg dient dabei die Festkultur: Weder Fürstenhochzeiten noch Volksfeste seien einst ohne ritualisierte Grausamkeiten abgegangen, und vornehme Leute hätten sich „Wesen“ gehalten, „an denen man unbedenklich seine Bosheit und grausame Neckerei auslassen konnte“ (301, 30 f.).

GM II 6 statuiert selbst ein Exempel intellektueller Grausamkeit, stellt dieser Abschnitt doch Jahrtausende eines vermeintlichen moralphilosophischen Konsenses und allgemeinmoralischer Überzeugungen in Frage, dass nämlich Grausamkeit, die Lust am Leiden anderer verhaltenspathologisch sei. Gemäß diesem moralphilosophischen Konsens und diesen allgemeinmoralischen Überzeugungen handelt es sich hierbei um eine bedenkliche und verabscheuungswürdige Abweichung von den richtigen Empfindungs-, Verhaltens- und Handlungsnormen, die nie richtig oder gut gewesen sein kann, auch nicht in geschichtlicher Vor- und Frühzeit. Grausamkeit ist demnach kein der Natur des Menschen eigener Zug und schon gar keine anthropologische Konstante; vielmehr erscheint sie als höchst bedauerlicher, zwischenmenschlicher Interaktionsunfall. Selbst anthropologische Negativisten wie Hobbes, die den Menschen keineswegs ‚von Natur' für gutwillig, kooperativ und gemeinwohlorientiert halten, pflegen Grausamkeit nicht als Selbstzweck zu sehen, sondern bloß als Mittel, die eigenen Interessen durchzusetzen, während Denker in der Tradition der christlich-paulinischen Erbsündentheologie das Faktum von Grausamkeit nicht leugnen, sondern sogar für unausrottbar halten, aber auf die Sündenverfallenheit des Menschen zurückführen. GM II 6 hingegen stellt ohne erhobenen moralischen Zeigefinger und ohne den Gestus der (Selbst-)Anklage die Grausamkeit und das Bedürfnis nach ihr nicht als Devianz, als fluchwürdige, moralische Pathologie dar, sondern als anthropologischen Normalfall. Die Lust am Leiden-Machen und Leiden-Sehen teile der Mensch womöglich mit anderen Primaten, sage man doch, dass „die Affen" „im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen" (302, 6–8). Auch diese letzte Volte von GM II 6 war zeitgenössischen Lesern gegenüber ein Akt der Grausamkeit, beraubt sie doch mit kaltem evolutionstheoretischem Blick den Menschen – nunmehr bloßer Primat unter anderen Primaten – seiner kosmischen Sonderstellung. Ob allerdings die beigebrachten Belege ausreichen, um Grausamkeit als Normalfall menschlichen Verhaltens und Wollens plausibel zu machen, sei dahingestellt; die spätere Moralphilosophie hat N.s fundamentale Anfrage jedenfalls weitgehend ignoriert – gerne mit dem Argument, dass Aufschlüsse über das vergangene Sein des Menschen nichts über sein jetziges und künftiges Sollen aussagten. Ob dieses Ignorieren für N. oder für die Moralphilosophie spricht, muss offen bleiben.

300, 15–17 *In dieser Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt „Schuld", „Gewissen", „Pflicht", „Heiligkeit der Pflicht" ihren Entstehungsheerd*] Eine ähnliche Begriffsansammlung hatte N. bei Kohler 1885a, 20 gefunden und dort „Pflicht" noch an den Rand geschrieben, siehe NK 299, 3–10.

300, 17–19 *— ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden*] Vgl. Hartung 2003, 50, Fn. 31, der auf eine ähnliche Stelle bei Ihering verweist. Dass es in der Frühgeschichte des Menschen bei Schuld(en)-Fragen blutig zu und her gegangen sei, werden N.s rechtshistorische Gewährsmänner Kohler und Post zu betonen nicht müde: Von Kohler hat N. eine Abhandlung *Zur Lehre von der Blutrache* (vgl. zum Thema NK 298, 15–19) zur Kenntnis genommen. Für Post sind Blutsverwandtschaft, Blutschuld, Blutrache, Blutsühne gleichfalls stetes Thema. Er schreibt beispielsweise: „Der Grundsatz, dass der Thäter auch für alle Ungefährsverletzungen verantwortlich ist, scheint ein ganz allgemeiner zu sein. Seine Basis hat er wohl zunächst in der Geschlechterverfassung. Hier verlangt Blut unbedingt Blut, ohne Rücksicht auf Absicht, Schuld oder Zurechnungsfähigkeit des Thäters. Die Blutrache wird geübt, weil das Geschlecht geschädigt ist.“ (Post 1880–1881, 1, 231, N.s Unterstreichung, erster und letzter Satz mit Randstrichen markiert.)

300, 21–23 *(selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit…)*] Das Grausame an Kants Kategorischem Imperativ, den AC 11 dann „als l e b e n s g e f ä h r l i c h“ (KSA 6, 177, 23) qualifizieren wird, besteht für die Sprecherinstanz darin, dass er der selbstgesetzgebenden Vernunft jedes sinnliche Interesse untersagt. Nach einer unpersönlichen Pflicht sein Leben zu organisieren, wie es der Kategorische Imperativ nach dieser Lesart fordert, erscheint als ein Akt der Selbstkastration. Zur durchweg ablehnenden Einschätzung von Kants Kategorischem Imperativ (dessen Selbstgesetzgebungsdimension dabei konsequent ausgeblendet bleibt) in N.s Texten siehe NK KSA 5, 110, 3–11; NK KSA 6, 236, 10 f. und NK KSA 6, 238, 29–239, 1.

300, 23 f. *jene unheimliche und vielleicht unlösbar gewordne Ideen-Verhäkelung „Schuld und Leid“*] Ohne Anführungszeichen hat N. das Wortpaar schon einmal benutzt, und zwar gleich zu Beginn seiner im Sommersemester 1870 in Basel gehaltenen Vorlesung *Einleitung in die Tragödie des Sophocles*, als er über Sophokles' *König Ödipus* sprach und darüber, dass die „neuere[.] Aesthetik“ dieses Werk für „eine schlechte Tragödie“ halte, „weil in ihr die ‚Antinomie von absolutem Schicksal und Schuld‘ ungelöst bleibt. Die klassische Schicksalsidee leidet nach ihr an einem ‚unversöhnten Widerspruche‘; das klass. Altherthum kennt ein ‚vorausgesetztes, neidisch auflauerndes, nicht aus den Handlungen der Menschen sich entwickelndes Schicksal“, und der Oedipus ist der beredetste Herold desselben.“ (KGW II 3, 7, 5–11) Die in Anführungszeichen gesetzten Passagen sind Zitate aus Friedrich Theodor Vischers *Aesthetik* (Vischer 1857, 3, 1426, vgl. hierzu Arenas-Dolz 2012, 212 u. 221) Daran anschließend schreibt N. „Der populärste Ausdruck für diese Theorie [sc. der „neueren Aesthetik“] ist der Terminus ‚poetische Gerechtigkeit‘. Schuld und Leid in genauer Proportion

d. h. alles Unglück ist Strafe, die Empfindung beim Anschaun der Tragödie ist der im Gerichtshof verwandt.“ (KGW II 3, 7, 12–16) Arenas-Dolz 2012, 221 hat wiederum nachgewiesen, dass N. hier auf Robert Zimmermanns *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik* (Zimmermann 1870, 2, 135) sowie auf Gustav Dronkes *Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles* (Dronke 1861, 38) zurückgreift, jedoch findet sich bei beiden jene Paarung gerade nicht, die in GM II 6 wiederkehren sollte: „Schuld und Leid“. Mit anderen Worten hält N. 1870 im Bestreben, seinen Studenten die völlige Andersartigkeit griechischen Schicksalsdenkens augenfällig zu machen, die Idee von „Schuld und Leid in genauer Proportion“ für eine in jüngerer Zeit dominant gewordene Idee, die sich entsprechend in der modernen Dramenproduktion auspräge, während die tragischen Griechen mit einem Schicksal als unverfügbarem Verhängnis gerechnet hätten, mit dem sich keine Proportionalkalküle von Schuld und Leid fabrizieren ließen. Unter dem Eindruck von N.s rechtshistorischen Studien im Jahr 1887 erscheint diese Idee der Proportionalität von Schuld und Leid als etwas zutiefst Archaisches – eben angelegt in der ‚obligationenrechtlichen‘ Mnemotechnik. Zugleich dürfte N. aber auch den unauflöslichen Zusammenhang von Schuld und Leid in der christliche Ethik im Blick haben, welche die Zwillingsformel „Schuld und Leid“ erst populär hat werden lassen.

300, 26–301, 1 *Insofern Leiden-m a c h e n im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-m a c h e n, — ein eigentliches F e s t, Etwas, das, wie gesagt, um so höher im Preise stand, je mehr es dem Range und der gesellschaftlichen Stellung des Gläubigers widersprach.*] Das Leiden-machen-Wollen ist nach Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, die N. 1884 zum wiederholten Mal studiert hat (vgl. NK 252, 4–9; NK KSA 5, 50, 31–51, 7 und NK KSA 5, 106, 24–107, 11) das, was Grausamkeit ausmacht, die prinzipiell von Egoismus zu unterscheiden sei: „Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, tritt also nur accidentiell dabei ein. Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 200) Schopenhauer spricht darüber sein moralisches Verdammungsurteil, das er moralphilosophisch für unbedingt begründet hält. GM II 6 hingegen deklariert in der kalten moralgenealogischen Analyse die Grausamkeit als den Normalfall bei dispro-

portionalen zwischenmenschlichen Beziehungen in der menschlichen Frühzeit und verzichtet auf jeden moralisierenden Empörungsgestus.

Reginster 2011, 60 deutet die Lust an der Grausamkeit in GM II 6 als Ausdruck des Willens zur Macht, der sich in der Überwindung von Widerstand manifestiere. Aber es gibt in N.s Text kein Anzeichen dafür, dass er hier die Formel vom Willen zur Macht hätte in Anschlag bringen wollen. Näher liegt die Mutmaßung, dass der Genuss am Leiden-Machen wesentlich eine Ohnmacht kompensiert, nämlich die Ohnmacht, etwas Versprochenes nicht zurückzubekommen. Das Leiden-machen-Dürfen gibt den Anschein von Macht.

301, 8 *Tartüfferie*] Vgl. NK 253, 13. Als Synonym für Heuchelei ist „Tartüfferie" nach dem Titelhelden von Molières Komödie *Tartuffe ou l'imposteur* (1664) spätestens seit 1883 bei N. (ebenso wie im allgemeinen zeitgenössischen Sprachgebrauch) sehr geläufig, vgl. die Nachweise und die Quellenbelege in NK KSA 5, 19, 14 f.

301, 5–7 *Rache selbst führt ja eben auf das gleiche Problem zurück: „wie kann Leidenmachen eine Genugthuung sein?"*] Gestrichen ist im Druckmanuskript der ursprüngliche Text: „Rache ist nur eine Würze, eine Zuthat insofern, sie ist nicht das Wesentliche an jenem Genuß" (GSA 71/27,1, fol. 24r). Der Seitenhieb richtet sich gegen Eugen Dühring, der das Rachebedürfnis zum Fundament aller Rechtsbegriffe erklärt hatte, vgl. Dühring 1865, 222, zitiert in NK 270, 25–271, 1 (vgl. auch Post 1880–1881, 1, 174).

301, 10–12 *bis zu welchem Grade die G r a u s a m k e i t die grosse Festfreude der älteren Menschheit ausmacht*] Ins Festliche gesteigerte Grausamkeit ist ein bei der Behandlung früherer Formen menschlichen Lebens in N.s Texten stets wiederkehrendes Motiv, vgl. z. B. NK KSA 3, 30, 5 u. NK KSA 5, 74, 2 f. „Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit." (M 18, KSA 3, 30, 15 f.) N. hat sich dazu – vgl. Orsucci 1996, 181–189 – wesentlich in Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* belesen, wo es u. a. heißt: „Grausamkeit viel eher als Güte ist charakteristisch für den Wilden und in vielen Fällen erscheint sie geradezu als Quelle grosser Befriedigung für ihn." (Spencer 1879, 202, vgl. ebd. 31, zitiert in NK 304, 21–31). Zur Interpretation von 301, 10–12 und zum Fest als „Beispiel einer trieberregenden Kulturtechnik" vgl. Wachter 2010, 153.

301, 13–17 *wie unschuldig ihr Bedürfniss nach Grausamkeit auftritt, wie grundsätzlich gerade die „uninteressirte Bosheit" (oder, mit Spinoza zu reden, die sympathia malevolens) von ihr als n o r m a l e Eigenschaft des Menschen angesetzt wird*] Thatcher 1989, 592 hat darauf hingewiesen, dass sich eine lateinische Formel – „sympathia malevolens" für „übelwollendes Mitgefühl" – bei Spinoza nicht finde, wobei bereits Wurzer 1975, 104 die eigentliche Quelle namhaft ge-

macht hat, nämlich Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, von dem auch die „uninteressierte Bosheit“ herstammt: „Geht man vom Instinkt der Selbsterhaltung als ursprünglicher Grundlage aus, welche durch den nach den Gesetzen der Vorstellungsverbindung wirkenden Einfluss der Erfahrungen abgeändert wird, so wird man ([...]) ebensowohl ein herrschendes Gefühl des Hasses, des Neides und der Bosheit konstruieren können, als ein herrschendes Gefühl der Sympathie. /319/ Hierauf hat schon Spinoza aufmerksam gemacht. Wird nun gefragt, weshalb wir in der Psychologie nicht die Entwicklung einer uninteressierten Bosheit verfolgen, dagegen aber bei der Entwickelung der uninteressierten Liebe verweilen, so liegt die Antwort erstens darin, dass die formellen Gesetze beider Entwickelungsprozesse die nämlichen sind; es bedarf nur gleichsam einer Veränderung des Vorzeichens. Der wichtigste Grund ist jedoch der, dass die uninteressierte Bosheit (malevolent sympathy) in den Bedingungen des Lebens nicht dieselbe Nahrung findet, wie das entgegengesetzte Gefühl.“ (Höffding 1887, 318 f., N.s Unterstreichung, letzte zwei Zeilen auf S. 318 mit Randstrich markiert, am Rand auf der Höhe der „malevolent sympathy“ am Rand ein „gut“ von N.s Hand.) Eine Fußnote zu Spinoza bringt ein Zitat aus *Ethica* III, propositio XXXII Scholion: „Wir sehen also, dass aus der nämlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, aus welcher es folgt, dass die Menschen barmherzig sind, auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind.“ (Höffding 1887, 319 Fn., von N. mit Randstrich markiert.) Auch Höffding kennt den Begriff der „sympathia malevolens“ nicht, vielmehr hat ihn N., wie Brusotti 1992a, 390 herausstellt, selbst erschaffen als lateinische Übersetzung des englischen Ausdrucks „malevolent sympathy“ und diese vermeintliche Rückübersetzung dann fälschlich auf Spinoza projiziert. Höffding seinerseits weist den englischen Terminus nicht nach; er lässt sich finden in Alexander Bains Werk *The Emotions and the Will* (Bain 1865, 129), das im Unterschied zu anderen Titeln Bains nicht in N.s Bibliothek überliefert ist.

Höffding ist an der zitierten Stelle nicht an Moralgefühlsgeschichte interessiert, sondern an scheinbaren psychoanthropologischen Konstanten. Dabei führt er den von N. mit „gut“ quittierten Gedanken weiter, dass die uninteressierte Bosheit eben in der Lebenswirklichkeit schlechte Chancen hat, sich auf Dauer durchzusetzen: „sie kann aber in der Natur nicht Wurzel schlagen, weil sie dem Leben feindlich, nicht dasselbe erhaltend und fördernd ist. Auch wenn sie im Kampfe zwischen den Interessen der Individuen, Familien, Rassen und Konfessionen günstige Bedingungen findet, so geht die historische Entwickelung im ganzen und grossen doch darauf aus, solche Disharmonie zu schlichten und aufzuheben, die streitigen Interessen einem gemeinsamen Strom zuzuführen.“ (Höffding 1887, 319, von N. mit Randstrich und Ausrufezeichen mar-

kiert.) Höffding vertritt also eine affektevolutionäre Sicht, der zufolge die „malevolent sympathy“ wegen ihres mangelnden (Gemein-)Nutzens sich eher früher als später verflüchtigen werde. Die psychohistorische Gegenthese von GM II 6 besagt hingegen, dass sie in „der älteren Menschheit“ (301, 11 f.) unabsehbar lange herrschend gewesen sei. Damals scheint sich nach der Erzählung von GM II 6 kein ‚Ausmendeln‘ der uninteressierten Bosheit angedeutet zu haben – was natürlich nicht ausschließt, dass dies mit Höffding eine Entwicklung in neuerer Zeit sein mag, worauf der Umstand hindeuten könnte, dass „uns“ die Grausamkeitsexzesse, von denen GM II 6 berichtet, aufs äußerste widerstreben (vgl. 301, 7–10).

Begrifflich ist eine „uninteressierte Bosheit“ eine, die kein Interesse an der Person nimmt, gegen die sie sich richtet. Der uninteressiert böse Handelnde tut das nicht, weil ihm sein Opfer widerwärtig oder verhasst wäre und er sich just an ihm vergehen will, vielmehr ist er in seiner Bosheit unparteiisch. N.s Texte artikulieren wiederholt scharfe Kritik an einer Moral der Uninteressiertheit, vgl. z. B. NK KSA 5, 154, 27–155, 13 und NK KSA 6, 133, 28–30.

301, 20 f. *in „Jenseits von Gut und Böse“ S. 117 ff. (früher schon in der „Morgenröthe“ S. 17. 68. 102)*] Nietzsche 1886a, 117 beginnt mit der Zeile JGB 194, KSA 5, 115, 5 (und nicht mit JGB 197, wie KSA 14, 379 suggeriert). Das unbestimmte „ff.“ könnte sich bis Nietzsche 1886a, 131 erstrecken, d. h. bis zum Ende des Fünften Hauptstücks, JGB 203, KSA 5, 128, 5. Nietzsche 1881/1887b, 17 entspricht M 17 u. 18, KSA 3, 29, 23–30, 21; Nietzsche 1881/1887b, 68 entspricht M 77, KSA 3, 74, 12–75, 7; Nietzsche 1881/1887b, 102 schließlich M 112 u. 113, KSA 3, 102, 6–103, 2.

301, 26–29 *Jedenfalls ist es noch nicht zu lange her, dass man sich fürstliche Hochzeiten und Volksfeste grössten Stils ohne Hinrichtungen, Folterungen oder etwa ein Autodafé nicht zu denken wusste*] Namentlich in Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* hat N. sehr anschauliche Beispiele für solche Paroxysmen festlich verklärter oder aufgepeitschter Grausamkeit gefunden (Lecky 1873, 1, 235 f.), vgl. NK KSA 5, 166, 13–21 und Rahden 2002. Über Spanien in der frühen Neuzeit schreibt Lecky: „In diesem Lande wurde die Inquisition immer als der besondere Ausdruck der nationalen Religion gepflegt, und das Verbrennen der Juden und Ketzer bald in einem zwiefachen Lichte angesehen, als eine religiöse Feierlichkeit und auch als ein Schauspiel oder öffentliches Fest, welches dem nationalen Geschmacke sehr zusagte.“ (Lecky 1873, 2, 89, N.s Unterstreichungen, mehrfache Markierungen am Rand.) In der zugehörigen Fußnote wird ein zeitgenössisches Gemälde von Francesco Bizzi beschrieben: „Es stellt die Hinrichtung oder vielmehr den Gang zum Scheiterhaufen einer Anzahl von Juden oder Jüdinnen dar, die 1680 in

Madrid während der Feste, die der Hochzeit Karl's II. folgten, in Gegenwart des Königs, seiner Braut, des Hofes und der madrider Geistlichkeit verbrannt wurden. Der grosse Platz war wie ein Theater eingerichtet und mit Damen in Staatskleidern voll gedrängt; der König sass auf einer Erhöhung, umgeben von den Hauptmitgliedern der Aristokratie; der General-Inquisitor, Bischof Valdares, präsidirte der Scene. [...] Llorente erwähnt dieses *auto da fé*, aber nicht des Bildes." (Ebd., 2, 90, Fn. 3) Mit dem portugiesischen Ausdruck „Autodafé" wird die Urteilsverkündigung und Urteilsvollstreckung durch die Inquisition, namentlich die Verbrennung von Ketzern bezeichnet. N. ist der Ausdruck im Blick auf die Verbrennung von Büchern schon in NL 1867/68, KGW I 4, 52[27], 212, 5 geläufig.

Geflissentlich übergeht GM II 6, dass es neben der Ausübung von Grausamkeit gerade entgegengesetzte Strategien des herrschaftlichen Machtgewinns und Machterhalts gibt, die ebenso von Festfreude zehren und positiv ein Gedächtnis machen, nämlich all das, was in den Bereich der *clementia*, der Milde und Huld des Höherengestellten gehört und sich in Großzügigkeit, Nachsicht, sehr konkret in der Amnestie von Gefangenen äußert. Auch die *clementia* bringt Verbindlichkeiten, Schuldverpflichtungen derjenigen hervor, die in ihren Genuss gekommen sind.

301, 31–302, 3 *(— man erinnere sich etwa Don Quixote's am Hofe der Herzogin: wir lesen heute den ganzen Don Quixote mit einem bittren Geschmack auf der Zunge, fast mit einer Tortur und würden damit seinem Urheber und dessen Zeitgenossen sehr fremd, sehr dunkel sein, — sie lasen ihn mit allerbestem Gewissen als das heiterste der Bücher, sie lachten sich an ihm fast zu Tod)*] Schon NL 1876/77, KSA 8, 23[140], 453 f. (vgl. die „Vorstufe" KGW IV 4, 448) nimmt – vielleicht unter dem Eindruck ähnlich ausgerichteter, Cervantes-kritischer Bemerkungen in Bruno Bauers *Christus und die Caesaren* (Bauer 1877, 180 f.) – die Parenthese vorweg und elaboriert sie breiter: Miguel de Cervantes' Roman *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* (1605/15) macht den Titelhelden mit seiner Ritterromantik zur Zielscheibe des Spottes (vgl. auch NK KSA 5, 42, 18). „Cervantes hätte die Inquisition bekämpfen können, aber er zog es vor, ihre Opfer d. h. die Ketzer und Idealisten aller Art auch noch lächerlich zu machen." (KSA 8, 454, 2–5) Und die Schlussfolgerung ist bitter: „er machte ganz Spanien, alle Tröpfe eingeschlossen, lachen und sich selber weise dünken: es ist eine Thatsache daß über kein Buch so gelacht wurde wie über den Don Quixote. Mit einem solchen Erfolge gehört er in die Decadence der spanischen Cultur, er ist ein nationales Unglück. Ich meine daß er die Menschen verachtete und sich nicht ausnahm; oder macht er sich nicht nur lustig wenn er erzählt wie man am Hofe des Herzogs mit dem Kranken Possen trieb?" (ebd., 10–17) Während N. Rohde am 8. 12. 1875 die Lektüre des Romans nach einer eigenen Lek-

türe im Sommer 1875 mit den Worten empfahl: „nicht weil es die heiterste, sondern weil es die herbste Lektüre ist“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 494, S. 126, Z. 45 f.), notierte er gleichzeitig: „Eins der schädlichsten Bücher ist der Don Quixote.“ (NL 1875, KSA 8, 8[7], 130, 10, vgl. NL 1880, KSA 9, 4[19], 106, 7 f.) Ein Buch, das sich der Schüler N. bereits am 15. 08. 1859 von seiner Mutter zum Geburtstag gewünscht hatte, und zwar in der Übersetzung von Ludwig Tieck (KSB 8/KGB III 5, Nr. 87, S. 72, Z. 13 f.). In N.s Privatbibliothek hat sich allerdings kein Werk von Cervantes erhalten. Ein Hauptmotiv aus NL 1876/77, KSA 8, 23[140], 453 f. kehrt wieder in NL 1883, KSA 10, 8[7], 329, 14–18, wobei Don Quijote hier nun als (mnemotechnisches) Stichwort ohne weitere Spezifikation aufscheint: „Der Scherz und Übermuth an anderen Personen trug ehedem einen für uns schauderhaften Charakter: namentlich an Kriegsgefangenen. An Verrückten: noch der Don Quixote! Das L a c h e n i s t u r s p r ü n g l i c h die Äußerung d e r G r a u s a m k e i t.“ Das ist besonders bemerkenswert, weil dieses Notat im Kontext langer Paraphrasen aus Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* steht und, wie Stingelin 1991, 419 nachweist, im Blick auf die Kriegsgefangenen Ähnlichkeiten mit Post 1880–1881, 2, 55 aufweist. Jedoch ist von Cervantes und Don Quijote bei Post nicht die Rede; N. scheint hier das rechtshistorische Material mit einer eigenen Erinnerung angereichert zu haben. Bei der Ausarbeitung der Zweiten Abhandlung von GM dürfte er bei der Durchsicht von Post-Notaten auch erneut an Don Quijote erinnert worden sein.

Die Episode, auf die 301, 31–302, 3 anspielt, findet sich im zweiten Teil des *Don Quijote*: Der Titelheld gerät an ein Herzogspaar, das schon den ersten Teil von Cervantes’ Werk gelesen hat und nun den Ritter an seinen Hof einlädt, wo es derbe Späße mit ihm und anderen leidensfähigen Geschöpfen treibt (Cervantes 1860, 2, 223–427 [Buch 8, Kapitel 13 – Buch 10, Kapitel 5]). Zu N.s Cervantes-Rezeption siehe neben den wichtigen Hinweisen bei Brusotti 1994, 452 f. (ferner bei Corradini 1987) v. a. Arenas-Dolz 2019.

302, 3–5 *Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler — das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz*] Gerhardt 2004, 93 sieht in diesem „Hauptsatz“ die Gegenrede zur Einsicht des Sokrates, dass es besser sei, Übles zu erleiden als Übles zu tun (Platon: *Gorgias* 469 b8-c2). Allerdings verzichtet GM II 6 gerade auf die für die Auseinandersetzung des Sokrates mit Polos im *Gorgias* charakteristische Differenz zwischen dem Passiven und dem Aktiven: Auch das Leiden-Sehen ist eine Aktivität.

302, 5–8 *den übrigens vielleicht auch schon die Affen unterschreiben würden: denn man erzählt, dass sie im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen und gleichsam „vorspielen“*] Auf die grausa-

men Affen dürfte N. bei der Lektüre von Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte* gestoßen sein, die Mensch und Affen auch in dieser Hinsicht eng zusammenrückt: „Dass die Grausamkeit eine positive thierische Seite der menschlichen Natur bildet, dürfte kaum irgend Jemand in Zweifel zu ziehen gesonnen sein, und es ist interessant zu wissen, dass sich dieselbe beim Affen am ähnlichsten äußert.“ (Hellwald 1876a-1877a, 2, 362) Die angefügte Fußnote führt dies dann näher aus, wobei Hellwald sich auf einen Artikel in der englischen Zeitschrift *Nature* (Bd. 11, 149) stützt: „Bekanntlich zeigen diese Thiere das höchste Entzücken, wenn sie andere martern können, lediglich um des Vergnügens des Marterns willen; aber nicht allgemein bekannt ist, wie viel Mühe ein Durchschnittsaffe es sich kosten lässt, diesen Trieb zu befriedigen. Ein Beispiel genügt. Ein Naturforscher, der lange in Indien gelebt, versichert, nicht selten gesehen zu haben, wie Affen sich ein bis zwei Stunden lang todt stellten, blos nur um Krähen oder andere fleischfressende Vögel in erreichbare Nähe anzulocken; hatte er dann den Vogel erwischt, so tat der entzückte Affe ihm dann alle erdenklichen Martern an, worunter das Rupfen bei lebendigem Leibe am beliebtesten war.“ (Hellwald 1876a–1877a, 2, 362) Hellwald folgert daraus, man dürfe „wohl dem englischen Forscher in der Annahme beipflichten, dass, wenn der Ursprung des Grausamkeitstriebes je eine wissenschaftliche Erklärung findet, diese in irgend einer mit dem Affenleben zusammenhängenden Seite liegen werde“ (ebd.). Bereits 1872 hatte die Zeitschrift *Globus* von dem belgischen Naturforscher Jean-Charles Houzeau berichtet, der „über die gehässigen und grausamen Instincte und Gefühle der Menschen und Thiere eingehende Untersuchungen angestellt“ habe. Houzeau sei zu dem Ergebnis gekommen, „daß die anthropomorphen Affen (– die übrigens keine Fleischfresser sind –), insbesondere der Orang utan, andere Vierfüßer sehr hart behandeln und in brutaler Weise ihre Ueberlegenheit geltend machen.“ ([Anonym] 1872, 335).

7.

GM II 7 blockt zu Beginn jene moralisierenden Schlussfolgerungen ab, die der vorangehende Abschnitt mit seiner Diagnose, es gebe eine urmenschliche Lust am Leiden-Sehen und Leiden-Machen, leicht provozieren kann. Denn „unsre[.] Pessimisten“ (302, 14) – neben Schopenhauer dürfte N. hier besonders an Philipp Mainländer denken, von dem er in GM II 7 ein Beispiel bezieht (303, 3–7) – wären aus dieser Diagnose abzuleiten geneigt, dass sich das Leben also nicht lohne, weil in ihm das Leiden vorherrsche. Es wird dagegengehalten, Epochen, in denen die Grausamkeit offen ausgetragen wurde, hätten „das Le-

ben heiterer“ (302, 18) erscheinen lassen als diejenigen, in denen wie in der Gegenwart „krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisirung“ (302, 27 f.) um sich griffen. Pessimismus erscheint nicht als Reaktion auf den gewaltsamen Umgang der Menschen miteinander, sondern als kulturelles Niedergangsphänomen, geboren aus Überdruss. (Werden damit implizit N.s frühe Überlegungen zum griechischen Pessimismus revidiert?) Mit anderen Worten: Erst wer seine moralischen Vorurteile gegenüber der angeblich verwerflichen Grausamkeit nicht zu relativieren vermag, folgert aus dem Vorhandensein, ja Überhandnehmen des Leidens ein vernichtendes Urteil zuungunsten des Menschen, des Lebens. GM II 7 gibt den eudaimonistischen Grundkonsens seit der antiken Philosophie preis (gleichgültig, ob der dann einen hedonistischen oder utilitaristischen Zungenschlag erhält), der besagt, dass die Menschen an ihrem Glück als Leidfreiheit, als Genussmaximierung interessiert seien und das Leiden verabscheuten. N. spielt mit der Hypothese, dass das Wollen von Leiden nicht bloß eine pathologische Aberration, sondern bei Menschen (und anderen Primaten, siehe die Affen am Ende von GM II 6) der eigentliche Normalfall sei. Damit torpediert er gründlich die moralische Fahrsicherheit seiner empfindlichen Gegenwartsleser, die das Leiden für ein Argument gegen das Sein halten.

Nach dieser streitbaren Eingangsexposition verlangt GM II 7, man möge sich daran erinnern, dass die Menschen einst anders zu urteilen gewohnt gewesen seien. Zunächst wird erörtert, dass die Schmerz- und Leidensempfindlichkeitsschwelle offensichtlich immer stärker gesunken sei, „Schmerzfähigkeit“ (303, 21) nehme mit dem Grad der Zivilisierung zu – und offensichtlich erscheint dem Sprechenden dieser Zivilisationsprozess keineswegs als Fortschrittsgeschehen. Es könnte, wird weiter reflektiert, ja auch sein, dass die „Lust an der Grausamkeit“ (303, 29 f.) eine „Sublimirung und Subitilisirung“ (303, 32) durchlaufen habe und sich jetzt in kultureller oder religiöser Gestalt Geltung verschaffe. Und eigentlich sei das Problem nicht so sehr das Leiden, vielmehr „das Sinnlose des Leidens“ (304, 5) – ein Thema, das in GM III 28, KSA 5, 411, 19–21 wiederkehrt. Sowohl die archaischen Menschen als auch die Christen hätten verstanden, das Leiden mit Sinn zu versehen. Dazu entwickelt GM II 7 nun eine theogonische Theorie: Warum hätten die Menschen Götter erfunden? Um jemanden zu haben, der das Leiden sieht und sich daran ergötzen kann. „‚Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut‘: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls — und wirklich, war es nur die vorzeitliche?“ (304, 21–23) So seien die Götter zu den Zuschauern menschlicher Leidensschauspiele geworden, exemplarisch bei den Griechen, für die „trojanische Kriege und ähnliche tragische Furchtbarkeiten“ als „F e s t s p i e l e für die Götter“ (304, 32–34, vgl. Horkott 2004, 316) intendiert gewesen seien. Selbst die philosophische Erfindung des freien Willens habe keinen anderen

Hintergrund gehabt als zu verhindern, dass sich die Götter über die ihnen gebotenen Schauspiele zu langweilen begännen: Wäre der menschliche Wille frei, könnte sich auch immer wieder etwas Neues, Überraschendes, Fesselndes ereignen. „Und, wie schon gesagt, auch an der grossen S t r a f e ist so viel Festliches!…“ (305, 25 f.).

Das in GM II 7 entworfene Griechenbild ist bemerkenswert: Die Griechen als „Schauspieler-Volk“ (305, 8) *par excellence* tun für ihre Götter offensichtlich alles, erfinden den freien Willen für sie, bieten sich selbst als blutige Opfer für die göttliche Schaulust dar. Hat GM I 15 noch Hohn und Spott über das widerliche Ressentiment des christlichen Schriftstellers Tertullian ausgegossen, der sich das Jüngste Gericht als blutiges Schauspiel ausgemalt hatte (vgl. NK 284, 10–285, 22), kommen die Griechen in GM II 7 fast ungeschoren davon, obwohl sie augenscheinlich in der Lust an der Selbstquälerei mindestens so weit gehen wie später die Christen. Die Genealogie des freien Willens in diesem Abschnitt unterbindet jede moralische, humanistische und anthropozentrische Interpretation der griechischen Kulturleistung; auch das Schauspiel, sprich: die Tragödie, verspricht keine moralische Läuterung mehr – und den von den Griechen erdachten Göttern ist es nur um Unterhaltung zu tun. Die Griechen erscheinen zwar als Immoralisten-Volk, das aber doch nur in theologischem Interesse agiert – ein Interesse, das sogar den freien Willen zu erfinden angeleitet habe, wie es die besonders tückische antiphilosophische Bosheit von GM II 7 will.

Schließlich fällt auf, welchen starken Einfluss Götterbilder auf die Herausbildung von Moral gehabt haben müssen – ein Aspekt, der in GM I zumindest weitgehend ausgeblendet geblieben ist.

302, 19–22 *Die Verdüsterung des Himmels über dem Menschen hat immer im Verhältniss dazu überhand genommen, als die Scham des Menschen v o r d e m M e n s c h e n gewachsen ist.*] Ein erstes Zeugnis dafür bietet bereits die Paradiesgeschichte 1. Buch Mose, wonach sich Adam und Eva zunächst ihrer Nacktheit nicht schämten (1. Mose 2, 25); nach dem Verzehr der verhängnisvollen Frucht hingegen schon (1. Mose 3, 7). In 302, 19–22 wird Scham offensichtlich nicht im Sinne von Ehrfurcht, von Scheu angesichts einer erhabenen Macht und Übermacht verstanden, die N.s Schriften wiederholt positiv bewerten (vgl. z. B. NK KSA 6, 270, 19–28; NK KSA 5, 57, 27–29 u. NK KSA 6, 439, 8 f. Eingehend untersucht Häubi 2017 anhand von JGB N.s Schambegriff). Vielmehr hat sie hier eine reflexive Dimension: Der Mensch schämt sich vor sich selbst und seinesgleichen ob seiner Miserabilität, seiner Nichtswürdigkeit, die von Christen und in ihrem Gefolge von pessimistischen Philosophen in schulmäßigem Sinn gerne in grellen Farben ausgemalt wird. Insbesondere die Sexualität soll dem Menschen Anlass geben, sich zu schämen. Philipp Mainländer, von dem sich GM II 7 gleich ein Beispiel borgen wird (NK 303, 2–8), findet dazu bei

Schopenhauer eine ingeniöse Erklärung: „Mit jener Bejahung [sc. des Willens zum Leben] über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, auf's Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft." (Mainländer 1876, 536 nach Schopenhauer 1873–1874, 2, 387 f., dort keine Hervorhebungen).

302, 22 f. *Räthsel des Lebens*] Vgl. NK 304, 16–21.

302, 27–29 *ich meine die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisirung, vermöge deren das Gethier „Mensch" sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt*] Das „Ich", das sich schon in der ersten Zeile von GM II 7 prominent platziert hat (302, 13), wirft sich hier wieder in die Anklägerpose. „Verzärtlichung" ist eine Gegenwartsdiagnose, die etwa in JGB 201 auf den sozialen Umgang mit Verbrechern appliziert wird (vgl. NK KSA 5, 123, 15–23), in JGB 202 und JGB 293 auf die gegenwärtige weltanschauliche Lage (vgl. NK KSA 5, 125, 1–126, 3 und NK KSA 5, 236, 5–10, ferner KGW IX 6, W II 1, 43, 4 f. = NL 1887, KSA 12, 9[126], 410, 18 f. zur „Verzärtlichung" als Symptom von „Pessimismus als Niedergang"). „Vermoralisierung" in verbaler und substantivierter Form taucht bei N. erst von 1887 an gelegentlich auf; im Syntagma mit „Verzärtlichung" allerdings nur in GM II 7 sowie im Notat NL 1887, KGW IX 6, W II 1, 32 (KSA 12, 9[146], 421, 1–5), durch das eine implizite Bezugsfigur von GM II 7 deutlicher profiliert wird: „Gegen Rousseau: der M[ensch] ist leider nicht mehr böse genug; die Gegner R.s, welche sagen: ‚der M[ensch] ist ein Raubthier' haben leider nicht Recht; nicht die Verderbniß des Menschen, sondern seine Verzärtlichung u. Vermoralisirung ist der Fluch".

303, 2–7 *so dass er mitunter vor sich selbst mit zugehaltener Nase dasteht und mit Papst Innocenz dem Dritten missbilligend den Katalog seiner Widerwärtigkeiten macht („unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffs, aus dem der Mensch sich entwickelt, scheusslicher Gestank, Absonderung von Speichel, Urin und Koth")*] Die Quelle, auf die sich diese Äußerung bezieht, ist der zwischen 1190 und 1194 entstandene Traktat *De miseria humanae conditionis* von Lotario dei Conti di Segni (1160/61–1216), der seit 1198 als Papst Innozenz III. amtierte. Die fraglichen Motive behandelt Lotario di Segni in den Kapiteln 2, 3, 4 und 8 seines Textes (Nietzsche 1998, 144), ohne dass es sich doch um ein direktes Zitat handeln würde. Vielmehr stammt es ursprünglich aus Friedrich von Raumers *Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit* und ist eine nicht als Zitat gemeinte Inhaltsparaphrase: „Noch eigenthümlicher und bezeichnender sind die Betrachtungen, worin das Elend des

menschlichen Geschlechtes auf eine Alles umfassende Weise dargelegt wird. Unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffes woraus der Mensch sich entwickelt, Hülflosigkeit des Kindes, Quälerei in männlichen Jahren, Hinfälligkeit des Alters, Kürze des Lebens u. s. w. – Ist der Mensch auch nur einem Baume vergleichbar? Dieser duftet in lieblichen Gerüchen, jener verbreitet scheußlichen Gestank; dieser trägt herrliche Früchte, jener Speichel, Urin und Koth.“ (Raumer 1841, 2, 597) Raumers Text weicht am Ende von dem in GM II 7 mit Zitatanführungszeichen versehenen Passus ab. Die Kontraktion stammt aber nicht von N. selbst, sondern von Philipp Mainländer, der die Passage aus Raumer modifiziert und als Zitat für die „verschiedene[n] Uebel, welche Papst Innocenz III., wie folgt, zusammenstellte“, ohne Quellennachweis eingerückt setzen lässt: „Unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffs, woraus der Mensch sich entwickelt, scheußlicher Gestank, Absonderung von Speichel, Urin und Koth.“ (Mainländer 1876, 206) Von einer Originallektüre des mittelalterlichen Textes sind wir bei N. also bereits mindestens zwei Vermittlungsschritte entfernt.

303, 8–28 *Jetzt, wo das Leiden immer als erstes unter den Argumenten g e g e n das Dasein aufmarschieren muss, als dessen schlimmstes Fragezeichen, thut man gut, sich der Zeiten zu erinnern, wo man umgekehrt urtheilte, weil man das Leiden-m a c h e n nicht entbehren mochte und in ihm einen Zauber ersten Rangs, einen eigentlichen Verführungs-Köder zum Leben sah. Vielleicht that damals — den Zärtlingen zum Trost gesagt — der Schmerz noch nicht so weh wie heute; wenigstens wird ein Arzt so schliessen dürfen, der Neger (diese als Repräsentanten des vorgeschichtlichen Menschen genommen —) bei schweren inneren Entzündungsfällen behandelt hat, welche auch den bestorganisirten Europäer fast zur Verzweiflung bringen; — bei Negern thun sie dies n i c h t. (Die Curve der menschlichen Schmerzfähigkeit scheint in der That ausserordentlich und fast plötzlich zu sinken, sobald man erst die oberen Zehn-Tausend oder Zehn-Millionen der Übercultur hinter sich hat; und ich für meine Person zweifle nicht, dass, gegen Eine schmerzhafte Nacht eines einzigen hysterischen Bildungs-Weibchens gehalten, die Leiden aller Thiere insgesammt, welche bis jetzt zum Zweck wissenschaftlicher Antworten mit dem Messer befragt worden sind, einfach nicht in Betracht kommen.)*] Pessimisten pflegten Goethe zu zitieren: „Wir leiden Alle am Leben“ (Mainländer 1876, 209) und wähnten mit Schopenhauer zu erkennen, „dass alles Leben Leiden ist“ (ebd., 216), gelegentlich auch, um das Leiden als Erlösungsweg anzupreisen: „Alle, die das Schicksal hinabstürzt in die Nacht der völligen Vernichtung, haben sich die Befreiung von sich selbst theuer erkauft durch L e i d e n allein.“ (Ebd., 261) Mainländer verbindet seinen Welterlösungspessimismus aber auch mit einer kulturkritischen Beobachtung, die die Überlegungen von GM II 7 präludiert: „Ich sagte oben, daß das Hauptgesetz

der Civilisation das Leiden sei, wodurch der Wille geschwächt und der Geist gestärkt werde. Sie bildet den Menschen continuirlich um und macht ihn immer empfänglicher für das Leiden. Zugleich läßt sie unablässig durch den Geist mächtige Motive auf ihn einfließen, welche ihm keine Ruhe geben und sein Leiden vergrößern." (Mainländer 1876, 242) Die eigentliche empirische Grundlage für seine Ausführungen in GM II 7 fand N. – wie Moore 1998, 546 nachgewiesen hat – in Charles Richets *L'homme et l'intelligence*: „Un médecin de marine m'affirmait avoir vu des nègres marcher sur des ulcères sans paraître souffrir, et n'avoir presque pas de sensibilité à la douleur des opérations. Les races blanches semblent être bien plus délicates, et ce n'est pas par défaut de courage qu'un Européen criera pendant une opération qu'un nègre supporterait sans sourciller, mais bien parce qu'il souffrira dix fois plus que le nègre. Une jeune femme délicate, nerveuse, élevée à la ville, ne *pourrait* pas subir, sans crier et se débattre, une amputation qu'un matelot, endurci aux fatigues, ou un vieux paysan, aguerri par les misères de toutes sortes, subiraient presque sans plainte. Il me semble que cette jeune femme aurait beau avoir autant de courage que le nègre ou le matelot, il ne lui serait pas possible de résister, et d'arrêter ses cris. – En un mot, il est une limite à la douleur que la plus grande force d'âme ne saurait dépasser. [...] *Il est probable qu'il y a, suivant les individus, les races, et les espèces, des différences considérables dans la sensibilité à la douleur: et c'est ainsi qu'on peut en général expliquer les différences que ces individus, ces races, et ces espèces, présentent dans leur manière de réagir à la douleur*." (Richet 1884, 8, vgl. auch Orsucci 2002, 315 f. „Ein Marinearzt bestätigte mir, er habe gesehen, wie Neger auf Geschwüren liefen, ohne dass sie dabei zu leiden schienen, und dass sie beinah keine Empfindlichkeit gegenüber den Schmerzen bei Operationen hätten. Die weißen Rassen scheinen viel empfindlicher zu sein, und es ist nicht aus Mangel an Mut, dass ein Europäer während einer Operation schreien wird, die ein Neger ertragen würde, ohne mit der Wimper zu zucken, sondern weil er zehnmal mehr leiden wird als der Neger. Eine zarte, nervöse junge Frau, die in der Stadt aufgewachsen ist, *könnte* keine Amputation ertragen, ohne zu schreien und zu kämpfen, die ein durch Entbehrung abgehärteter Seemann oder ein durch jegliche Art des Elends abgehärteter alter Bauer beinah klaglos erleiden würde. Es scheint mir, dass diese junge Frau genauso viel Mut haben könnte wie der Neger oder der Matrose, aber es wäre ihr nicht möglich, es auszuhalten und ihre Schreie zu stoppen. – Mit einem Wort, es gibt eine Schmerzgrenze, die die größte Kraft der Seele nicht überschreiten kann. [...] *Es ist wahrscheinlich, dass es je nach Individuen, Rassen und Arten erhebliche Unterschiede in der Schmerzempfindlichkeit gibt: und so kann man im Allgemeinen die Unterschiede erklären, die diese Individuen, Rassen und Arten in der Art und Weise haben, wie sie auf Schmerzen reagieren.*")

Der „Neger“ (dazu Gilman 1980) stammt also ebenso wie die junge, überzivilisierte Frau aus dieser Vorlage, die N. freilich mit direkten Tiervergleichen noch polemisch pointiert und überdies geschichtlich verlängert indem der „Neger“ „als Repräsentant[.] des vorgeschichtlichen Menschen“ auftritt (vgl. NK 295, 12 f.). Übrigens hat schon Schopenhauer 1873–1874, 2, 370 festgestellt, dass „die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich“ mache, „als die Stumpferen je empfinden können“.

303, 28–34 *Vielleicht ist es sogar erlaubt, die Möglichkeit zuzulassen, dass auch jene Lust an der Grausamkeit eigentlich nicht ausgestorben zu sein brauchte: nur bedürfte sie, im Verhältniss dazu, wie heute der Schmerz mehr weh thut, einer gewissen Sublimirung und Subtilisirung, sie müsste namentlich in's Imaginative und Seelische übersetzt auftreten*] In NL 1880/81, KSA 9, 8[99], 404, 1 f. hat N. notiert: „Sublimirung der Grausamkeit: Mitleid erregen.“ Psychoanalytisch interessierten Interpreten ist die Nähe solcher Überlegungen zu späteren Äußerungen Sigmund Freuds natürlich aufgefallen (vgl. Gasser 1997, 324, der allerdings zu Recht anmerkt, dass N. im Unterschied zu Freud dazu tendiere, „Sublimierung als Oberbegriff aller Triebverwandlungen einzuführen“, ebd., 325. Siehe auch Stack 1983, 287 und Nies 1991, 234, ferner Corrêa 2005). Den Gedanken von 1880/81 nimmt der erste Punkt in einer Liste verschiedener Formen von Sublimirung in NL 1886/87, KGW IX 6, W II 2, 43, 2–10 auf, der in der ursprünglichen Form gelautet hat: „Die Sublimirung der Grausamkeit zum tragischen Mitleiden“ (W II 2, 43, 2), während der zweite Punkt die Sublimierung „der Geschlechtsliebe zum amour-passion“ (W II 2, 43, 4) betraf – ein Thema, das JGB 189 behandeln sollte (vgl. NK KSA 5, 111, 1–5). Die kultur- und moralhistorische Hypothese, die diesen Überlegungen zugrunde liegt, besagt, dass Menschen unter zivilisatorischen Zwängen nicht mehr in der Lage sind, ihre Affekte und Triebe direkt auszuagieren, also auch nicht ihre Lust an der Grausamkeit. Wenn sie sie schon nicht mehr aktiv ausleben dürfen, bleibt ihnen das Ventil, sie wenigstens ausagiert zu sehen, etwa stellvertretend in Kunstwerken wie Romanen oder Theaterstücken, die von Akten der Grausamkeit handeln.

304, 2 *das „tragische Mitleiden“*] Vgl. NK KSA 1, 94, 17–21, ferner Hödl 2009, 316. Der Begriff des „tragischen Mitleids“ oder „Mitleiden“ bezieht sich auf die berühmte Passage im 6. Abschnitt der *Poetik* des Aristoteles, wonach die Tragödie die Wirkung erzielt, mit Jammer/Mitleid (ἔλεος) und Schaudern/Furcht (φόβος) eine Reinigung von Leidenschaften zu bewerkstelligen („δι ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν“. *Poetik* 1449b 24–27, vgl. z. B. NK KSA 6, 174, 4–7. Die mit dem Begriff der „Entladung“ verbundene Übersetzung von Jacob Bernays in NK 322, 22–29). Lessing übersetzte in seiner *Hamburgischen Dramaturgie* das Begriffspaar ἔλεος und φόβος mit „Mit-

leid“ und „Furcht“ – eine seither vielkritisierte Version (vgl. NK 388, 14–16). Von Lessing stammt auch die Wendung „tragisches Mitleid“: „Denn wenn Aristoteles behauptet, daß die Tragödie Mitleid und Furcht errege, um Mitleid und Furcht zu reinigen: wer sieht nicht, daß dieses weit mehr sagt, als Dacier zu erklären für gut befunden? Denn nach den verschiedenen Com-/355/binationen der hier vorkommenden Begriffe, muß der, welcher den Sinn des Aristoteles ganz erschöpfen will, stückweise zeigen: 1. wie das tragische Mitleid unser Mitleid, 2. wie die tragische Furcht unsere Furcht, 3. wie das tragische Mitleid unsere Furcht, und 4. wie die tragische Furcht unser Mitleid reinigen könne und wirklich reinige.“ (Lessing 1867, 6, 354 f.)

304, 3 *„les nostalgies de la croix“*] Im Singular „Nostalgie de la croix“ ist diese Zeile der Titel eines Gedichtes von Paul Bourget aus dem Zyklus *La vie inquiète* (Nachweis bei Campioni 1990, 532 f.; siehe auch Campioni 2001, 209 u. Campioni 2009, 262 f.). Das Gedicht trauert dem verlorenen christlichen Glauben nach; das lyrische Ich hat darin das Joch des Glaubens und der „sainte Illusion [sic] du rêve baptismal“, der „heiligen Illusion des Tauftraumes“ nur halbwegs zerbrochen: Es ist zwar vom Glauben geheilt, aber nicht vom „besoin généreux du martyre“, vom „großmütigen Bedürfnis des Märtyrers“ (Bourget [1885], 152). So intensiv N.s Interesse an Bourgets essayistisch-literaturpsychologischem Werk (vgl. z. B. NK KSA 6, 9, 1) und auch an seinen Romanen (vgl. z. B. NK KSA 5, 36, 31–34) gewesen ist, lässt sich eine Lektüre seiner Gedichte, die auch in N.s Bibliothek fehlen, nicht nachweisen. In seinem Essay über Renan spricht Bourget von den „nostalgiques délices de la folie de la Croix“ (Bourget 1883, 44), von der „herzbetörenden [...] Sehnsucht nach dem Kreuze“ (Bourget 1903, 93). Der Wendung „nostalgie de la croix“ könnte N. auch in anderem Kontext begegnet sein, so beispielsweise in einem Feuilleton von Émile Blavet alias Parisis vom Januar 1884 aus *La Vie Parisienne*, das von der „invasion“ von Paris durch Menschen aus Südfrankreich handelt, die in der Hauptstadt auch immer Ihresgleichen fänden: „s'ils ont la nostalgie de la croix, ils trouvent des ministres – de plus en plus du Midi – pour fleurir leur boutonnière“ (Blavet 1884, 42. „[W]enn sie Sehnsucht nach dem Kreuze haben, finden sie Priester – immer mehr aus Südfrankreich –, um ihre Knopflöcher zu schmücken“. Die Formulierung ist bewusst zweideutig, denn die Sehnsucht kann sich auch auf das Kreuz der Ehrenlegion beziehen und die „ministres“ können Regierungsmitglieder sein, die es verleihen).

304, 16–21 *Mit Hülfe solcher Erfindungen nämlich verstand sich damals das Leben auf das Kunststück, auf das es sich immer verstanden hat, sich selbst zu rechtfertigen, sein „Übel“ zu rechtfertigen; jetzt bedürfte es vielleicht dazu andrer Hülfs-Erfindungen (zum Beispiel Leben als Räthsel, Leben als Erkenntnissproblem).*] Die Frage nach der Rechtfertigung wurde in der neuzeitlichen Philoso-

phie seit Leibniz bekanntlich unter dem Stichwort der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt, verhandelt, während es in der (unbestimmten) Frühzeit, von der GM II 7 spricht, offenbar um die Selbstrechtfertigung gegangen sein soll – man sich in dieser Zeit wie später in der christlichen Ära der ‚Sünder' selbst als „Übel", weil leidgeplagtes Wesen wahrgenommen hat. In UB I DS 7 diagnostizierte N., der gottlos gewordene David Friedrich Strauß müsse nicht mehr (den ja nicht länger für existent gehaltenen) Gott rechtfertigen, sondern bedürfe einer „vollständigen Kosmodicee" (KSA 1, 197, 24 f.), also einer Rechtfertigung des Kosmos (den Begriff der Kosmodizee hat N. von Erwin Rohde entlehnt, vgl. dessen Brief vom 06. 02. 1872, KGB II 2, Nr. 280, S. 534, Z. 40 u. N.s Antwort vom 15. 02. 1872, KSB 3, Nr. 201, S. 294, Z. 32. Gleichzeitig benutzte ihn auch Bahnsen 1872, 8, 14 u. 21, siehe NK KSA 1, 197, 24–26). Während der junge N. mit dem Gedanken einer ästhetischen Kosmodizee liebäugelte – „im Buche [sc. GT] selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt g e r e c h t f e r t i g t ist", schrieb der späte N. im Rückblick von GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17, 10–12 –, erwägt GM II 7, in der Rätselhaftigkeit und Problematik des Lebens selbst einen Rechtfertigungsgrund finden zu können: Macht das „Leben als Räthsel, Leben als Erkenntnissproblem" das Dasein hinreichend interessant und abwechslungsreich, dass es sich lohnt, länger am Leben zu bleiben? Nicht die Antworten, sondern die Fragen wären das, was das Leben lebenswert erscheinen lässt, während nach 302, 22 f. „[d]er müde pessimistische Blick" „Misstrauen zum Räthsel des Lebens" säht und also aus diesem Rätsel keine Kraft, sondern nur Verdruss schöpft.

Von den „Räthseln des Lebens" zu reden, war schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich (vgl. z. B. Heine 1830, 1, 304: „O lös't mir das Räthsel des Lebens / Das qualvoll uralte Räthsel", oder Feuerbach 1846, 361). N. hörte in Basel Jacob Burckhardt darüber sprechen, wie „die Geschichte uns irgendwie das große und schwere Räthsel des Lebens auch nur geringstentheils" zu lösen helfen könne (Burckhardt 2000, 307), und notierte in NL 1881, KSA 9, 13[9], 620, 6–8: „schon bei dem M u t h e d e r A n t w o r t auf das Räthsel des Lebens hat sich bisweilen die Sphinx hinabgestürzt", und fügte in NL 1882, KSA 9, 17[18], 668, 13 einem sehr ähnlichen Satz in Klammern noch ein „ego" hinzu. Während die Rätsel des Lebens gassenläufig sind, gehört das „Erkenntnissproblem" in den akademischen Kontext; es wird von N.s fachphilosophischen Zeitgenossen namentlich im Anschluss an Kant gebraucht (vgl. z. B. Caspari 1881b und Natorp 1884 jeweils schon im Titel; Bahnsen 1882, 2, 9; Fischer 1882, 3, 272). In einer Aufzeichnung aus dem Umkreis von UB II HL hat N. bereits früh markiert, dass die Fokussierung auf eine „Geschichte rein als Erkenntnissproblem" leicht jedwede „Rückwirkung auf das Leben" vermissen

lasse (NL 1873, KSA 7, 29[138], 692, 28–30). GM II 7 schweißt hingegen Lebens- und Erkenntnisproblematik zusammen und eröffnet immerhin die vage Aussicht, aus dem ungelösten Erkenntnisproblem des Lebens gerade einen Ansporn zu gewinnen, dieses Leben freudig zu leben (worin dieses Erkenntnisproblem des Lebens eigentlich genau besteht, bleibt offen).

304, 21–31 *„Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut“: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche? Die Götter als Freunde g r a u s a m er Schauspiele gedacht – oh wie weit ragt diese uralte Vorstellung selbst noch in unsre europäische Vermenschlichung hinein! man mag hierüber etwa mit Calvin und Luther zu Rathe gehen. Gewiss ist jedenfalls, dass noch die G r i e c h en ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glücke zu bieten wussten, als die Freuden der Grausamkeit. Mit welchen Augen glaubt ihr denn, dass Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken liess?*] Vgl. NK 301, 10–12. Die Grundidee wurde schon in M entwickelt: „Folglich denkt man sich auch die G ö t t er erquickt und festlich gestimmt, wenn man ihnen den Anblick der Grausamkeit anbietet“ (M 18, KSA 3, 30, 16–18). Eine Vorlage dafür fand N. in den *Thatsachen der Ethik* (vgl. Orsucci 1996, 183 f.; NK KSA 5, 74, 3–8 und NK KSA 3, 30, 5) von Herbert Spencer, der eine sehr alte religionshistorische „Theorie“ identifiziert, wonach „die Menschen zu dem Zwecke geschaffen worden seien, um für sich selbst zur Quelle des Unglücks zu werden, und dass sie verpflichtet seien, ihr Leben fortzusetzen, damit ihr Schöpfer die Genugthuung habe, ihr Elend anzuschauen. [...] Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei: Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren herleiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude. Solche Grundvorstellungen erhalten sich lange fort.“ (Spencer 1879, 31) Und Spencer ist ebenfalls der Ansicht, dass diese archaischen Vorstellungen fortwirken, wenngleich sie in „unsern Tagen [...] zweifellos mildere Formen angenommen“ (ebd., 31, vgl. auch 105 f.). Dass das Weltgeschehen ein Schauspiel für Götter sei, ist ein ironisch-theologisches Leitmotiv in N.s späten Werken, vgl. z. B. GM II 16, 323, 26–31 und AC 39, KSA 6, 212, 25–30. Die in KSA 6, 212, 29 benutzte Formel „Schauspiel für Götter“ stammt ursprünglich aus Goethes Singspiel *Erwin und Elmire*: „Ein Schauspiel für Götter / Zwei Liebende zu sehn!“ (Goethe 1853–1858, 8, 87).

Homer als Zeuge für die göttliche Freude an der Grausamkeit und am Untergang der Menschen wird auch in MA II VM 189, KSA 2, 462 f. aufgerufen. Doch wird zur Illustration *Odyssee* VIII 579 f. zitiert, wonach diese schreckli-

chen Schicksale den „späten Geschlechtern“ „ein Gesang“ (KSA 2, 463, 6 f.) würden: „Also: wir leiden und gehen zu Grunde, damit es den Dichtern nicht an Stoff fehle — und diess ordnen gerade so die Götter Homer's an, welchen an der Lustbarkeit der kommenden Geschlechter sehr viel gelegen scheint, aber allzuwenig an uns, den Gegenwärtigen. — Dass je solche Gedanken in den Kopf eines Griechen gekommen sind!“ (ebd., 463, 8–13). Der Ausruf am Schluss legt nahe, dass in MA II VM 189 diese Sicht nicht für die normale griechische Welt- und Götteranschauung, sondern für eine eher deviante Sondermeinung gehalten wird. In GM II 7 wird sie hingegen zum griechischen Normalfall, um die religionshistorische Kontinuität der Vorstellung zu beglaubigen – bis hin zu den Vorstellungen eines unergründlichen Willkürgottes in den Gnadentheologien von „Calvin und Luther“ (304, 26 f.). In Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* schreibt N. zu dem mit doppeltem Randstrich markierten Satz: „im Allgemeinen war allerdings die Vorstellung vorhanden, dass die Götter die Urheber des von den Menschen begangenen Unrechts sein können“ (Schmidt 1882b, 1, 232, N.s Unterstreichung) groß an den Rand (teilweise abgeschnitten): „[v]iel / [m]ehr: nur“. Und das „nur“ wird durch einem Strich verbunden mit einem „Nur“ in Schmidts Drucktext eines Zitates, das *Odyssee* I 32–34 dem Göttervater Zeus in den Mund legt: „Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! Nur von uns sei Böses, vermeinen sie“ (Schmidt 1882b, 1, 232, N.s Unterstreichungen). Die Verantwortungslast für die Übel wird durch N.s marginale Intervention ausschließlich den Göttern aufgebürdet – vor dem Hintergrund von MA II VM 189 darf man ergänzen: Weil die Götter Freude daran haben, wenn Menschen Böses tun.

305, 6 *der „Herakles der Pflicht“ war auf einer Bühne*] Nach der auf Prodikos von Keos zurückgehenden moralisierenden Erzählung stand der junge Herakles einst am Scheideweg zwischen Tugend und Laster (Xenophon: *Memorabilien des Sokrates* II 1, 23–34) – und selbstverständlich hat er sich nach Wunsch der „Moral-Philosophen Griechenlands (305, 3 f.) öffentlichkeitswirksam für die Tugend entschieden, während der Kyniker Antisthenes an den πόνοι, den Aufgaben des Herakles, Maß für das Gute nahm (vgl. Diogenes Laertius: *De vitis* VI 3) und der Mythograph Herodoros von Herakleia Herakles' Taten als Tugenden und Herakles' Leben als ein philosophisches verstanden wissen wollte (FGrHist I/1 31 F 14). Nach Schmidt 1882b, 1, 76 hat für die alten Griechen „das eigentliche Urbild eines Helden [...], der das Schwerste erdulden muss und tiefer Erniedrigung anheimfällt um zuletzt verklärt zu werden, [...] der Mythos in Herakles ausgeprägt“. Obwohl N. bekanntlich mit der einzigen Bildvignette seines gesamten Werks (vgl. dazu NK KSA 1, 23, 12 u. Schaberg 2002, 45), dem entfesselten Prometheus auf dem Titelblatt der ersten Auflage von GT auf eine Tat des Herakles verwies (auch wenn Herakles dort selbst nicht sicht-

bar ist), eben auf die Befreiung des Prometheus, ist Herakles bei N. ein seltener Gast: „Als Held des negativ gewerteten Euripides ist ihm der Eintritt ins Œuvre versperrt", meint Zelle 1994, 212. Seinen Weg in die neuzeitliche Philosophie hatte Herakles allerdings schon längst angetreten; Schiller dachte im Umfeld seiner Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* gemäß seinem Brief an Wilhelm von Humboldt vom 30. 11. 1795 darüber nach, den mythischen Heroen mit Hebe zu vermählen und somit Anmut und Pflicht zu versöhnen – ein Ansinnen, das ihm Kant in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* abschlägt: „Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. [...] Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget" (AA VI 23). Kuno Fischer zitiert diese Passage in seiner von N. im Mai 1887 der Churer Bibliothek entliehenen Kant-Darstellung (Fischer 1882, 4, 290 f.) und legt noch nach: „Jede wahrhaft moralische Handlung ist ein Sieg der Pflicht über die Neigung, ein Sieg, der im Kampf errungen sein will: in diesem Kampfe besteht die T u g e n d. [...] Die menschliche Tugend will erkämpft und errungen werden, wie die Arbeiten und Siege des Herkules!" (Ebd., 111) N. dürfte diese Neuauflage des Herakles als Tugendbold unfreiwillig komödiantisch vorgekommen sein (bereits als klassischer Philologe hat er sich allerdings für zweifelhafte Heraklea wie das fälschlich Hesiod zugeschriebene Epyllion *Der Schild des Herakles* interessiert – vgl. z. B. KGW II 5, 60 f.). Schon die bombastische antike Herakles-Inszenierung auf der Schaubühne musste sich dem Moralkritiker als Popanz darstellen.

305, 17–21 *eine vollkommen deterministisch gedachte Welt würde für Götter errathbar und folglich in Kürze auch ermüdend gewesen sein, — Grund genug für diese F r e u n d e d e r G ö t t e r, die Philosophen, ihren Göttern eine solche deterministische Welt nicht zuzumuthen!*] Dass die Philosophen „Freunde der Götter" seien, ist eine Auffassung, die in der stoischen Philosophie ebenso verbreitet ist (dazu Zeller 1865, 3/1, 231 u. Fn. 10 mit Belegen), wie es sie bei Epikur gibt (*Brief an Menoikeus* 124, *Epicurea* Fragment 386). N. dürfte die Wendung in Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* bei den Kynikern wiederbegegnet sein: „des Antisthenes Schüler Diogenes [von Sinope] sagte, die Weisen seien Freunde der Götter und die tüchtigen Männer Abbilder der Götter" (Schmidt 1882b, 1, 135 nach Diogenes Laertius: *De vitis* VI 37 u. 51). Die Idee hingegen, dass „Willensfreiheit" (Schmidt 1882b, 1, 19, 21 u. 162) oder „Indeterminismus" (ebd., 157 u. 163) erfunden worden seien, um den Göttern die Langeweile zu vertreiben, findet sich bei Schmidt nicht, der die Frage danach für eine allgemeinmenschliche hält.

Die in GM II 7 postulierte Entstehungshypothese der Willensfreiheit wirkt wie eine Travestie: Leibniz zielte in seinen *Essais de Théodicée sur la Bonté de*

Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal (1710) darauf ab, zu zeigen, dass eine Welt, in der menschliche Freiheit möglich und wirklich ist, besser als eine Welt sei, in der sie fehlt, hat also der Theodizee-Frage eine anthropozentrische Wendung gegeben. GM II 7 verlegt die „Philosophen-Erfindung" (305, 9) der Willensfreiheit nun ins alte Griechenland und akzentuiert sie theozentrisch: Nicht um des Menschen, sondern um der Götter willen werde sie angeblich von den Philosophen behauptet. Nicht die Menschen sollen sich ihrer erfreuen, sondern die Götter bei der Betrachtung menschlichen Tuns. Aber hinter der Einkleidung ist das den griechischen Philosophen unterstellte Argument noch dasselbe wie bei Leibniz: Eine Welt ohne Willensfreiheit ist schlechter als eine Welt mit Willensfreiheit. Bloß sind die Richter nicht die Menschen, sondern die Götter. Der Witz in der Willensfreiheitserfindungshypothese von GM II 7 besteht darin, dass die Philosophen, die sich angeblich nur um die menschlichen Belange kümmern, tatsächlich als Sachwalter der Götter auftreten, deren Freude sie mehren wollen. Die Philosophen erweisen sich also als verkappte Theologen. Diese Fundamentalkritik an allen bisherigen Philosophen wird sich in N.s Schriften bis Anfang 1889 noch weiter verschärfen: „Der Verbrecher der Verbrecher ist folglich der P h i l o s o p h." (AC GWC Dritter Satz, KSA 6, 254, 13 f.)

8.

Obwohl der Beginn von GM II 8 unterstellt, das hier Behauptete sei den Lesern durch das Vorangegangene schon bekannt – „wie wir sahen" (305, 29 f.) –, ist dies gerade nicht der Fall. Das Schuldgefühl gründe, so wird nämlich hier gesagt, „in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt, gehabt, in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner" (305, 30–306, 1). In den vorangehenden Abschnitten war zwar ausgiebig davon die Rede, dass es sich beim Gläubiger-Schuldner-Verhältnis um eine ganz basale, ja *die* basale Rechtsbeziehung handle (vgl. NK ÜK GM II 4), aber bis zur Behauptung, sie sei überhaupt das „älteste und ursprünglichste" Verhältnis zwischen Personen, verstieg sich der Sprechende bislang noch nicht. Entweder nimmt man nun die Äußerung *cum grano salis* als erneute Betonung der Basalität dieses Verhältnisses, die andere – ebenso wichtige – zwischenmenschliche Verhältnisse nicht auszuschließen braucht. Oder aber man nimmt sie beim Wort, was nach sich zöge, dass man scheinbar natürliche Personenverhältnisse wie das zwischen Mutter und Kind oder zwischen Geschwistern ebenfalls als Gläubiger-Schuldner-Verhältnisse deuten müsste (man könnte mit Stricker 1884, 62 von ganz ursprünglichen Vertragsverhältnissen

sprechen, vgl. NK 299, 3–10). Immerhin gäbe es auch noch eine dritte Möglichkeit, nämlich den Begriff „Personen-Verhältniss“ so zu deuten, dass er gerade nicht natürliche, beispielsweise verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Lebewesen adressiert, sondern von „Personen“ erst dort handelt, wo Dritte, Fremde ins Spiel kommen, mit denen man in einen nichtkriegerischen Austausch tritt.

Ein zweites Interpretationsproblem liegt darin, dass das „Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer“ und dasjenige zwischen „Gläubiger und Schuldner“ parallel geschaltet und gemeinsam als *das* älteste und ursprünglichste Personenverhältnis behandelt werden. GM II 8 unterschlägt die fundamentale Differenz zwischen diesen beiden Verhältnissen: Das Verhältnis von Käufer und Verkäufer besteht im Normalfall darin, dass im Akt des Kaufes alle Ansprüche ausgeglichen werden, also der Käufer seine Ware und der Verkäufer seinen Preis bekommt (ganz unabhängig davon, ob der Kaufakt als Warentausch oder in menschheitsgeschichtlich jüngerer Zeit als Geldgeschäft vollzogen wird). Das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis hingegen erscheint entweder als Spezialfall des Käufer-Verkäufer-Verhältnisses mit der Eigentümlichkeit, dass der vereinbarte Preis für die Ware erst später entrichtet wird, oder aber man sieht es als eigenständiges Verhältnis an, nämlich dort, wo nichts verkauft, sondern nur etwas entliehen wird. Im Vergleich von Käufer-Verkäufer- und Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zeigt sich, dass letzteres erheblich komplexer ist und mehr Voraussetzungen enthält, nämlich insbesondere das zu Beginn von GM II ja ausgiebig thematisierte Versprechen-Dürfen. Beim einfachen Käufer-Verkäufer-Verhältnis hingegen ist weder das Versprechen-Dürfen erforderlich, noch überhaupt eine Dimension der Zeitlichkeit oder des Erinnerns: Lieferung und Bezahlung erfolgen unmittelbar und gleichzeitig. Nur für diesen Augenblick müssen die Geschäftspartner einander vertrauen, etwa keine faule oder falsche Ware untergejubelt zu bekommen, jedoch nicht für die Zukunft. Im einfachen Käufer-Verkäufer-Verhältnis mag das Gedächtnis nützlich sein (etwa, sich daran zu erinnern, dass einen der Verkäufer das letzte Mal auch nicht betrogen hat), aber es ist für dieses Verhältnis nicht konstitutiv.

Mit der Parallelschaltung der beiden unterschiedlichen Verhältnisse von Käufer und Verkäufer sowie von Gläubiger und Schuldner fingiert GM II 8 eine Identität, die schlechterdings nicht gegeben ist. Nähere Betrachtung zeigt gerade, dass das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis viel weniger elementar ist als das Käufer-Verkäufer-Verhältnis. Letzteres wiederum reicht vollständig aus als Muster für das im Fortgang dieses Absatzes Erörterte, dass es nämlich in jeder bekannten Form menschlicher Zivilisation üblich und charakteristisch sei, dass Menschen „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen“ (306, 4 f.). Ja, eigentlich bestehe Denken zunächst nur darin. Jetzt

wird auch ausdrücklich zugestanden, dass „Kauf und Verkauf, sammt ihrem psychologischen Zubehör, [...] älter“ seien „als selbst die Anfänge irgend welcher gesellschaftlichen Organisationsformen und Verbände“ (306, 14–17). Vielmehr habe erst später eine Übertragung des „keimenden[n] Gefühl[s] von Tausch, Vertrag, Schuld, Recht, Verpflichtung, Ausgleich [...] auf die gröbsten und anfänglichsten Gemeinschafts-Complexe“ (306, 18–20) stattgefunden. Das bedeutet wohl nicht, dass man sich den Menschen ursprünglich als völlig vereinzeltes, autarkes Wesen vorstellen muss, das erst mühsam zu Gemeinschaft findet, sondern, dass er aus der individuellen Käufer-Verkäufer-Erfahrung sein Verhältnis zur Gemeinschaft ebenfalls in diesen Kategorien zu deuten beginnt. Die Gewöhnung an Messen, Abschätzen, Preisbestimmen habe dann auch zu Verallgemeinerungen geführt, die die ersten, rudimentären Begriffe von Gerechtigkeit erzeugt hätten: „‚jedes Ding hat seinen Preis“ (306, 28).

GM II 8 schließt mit einer Rückverwandlung des ökonomischen Vokabulars in ein machtkalkulatorisches: „Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ‚verständigen‘ — und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu z w i n g e n.“ (306, 32–307, 2) Bedeutet Macht hier das Verfügen über Ressourcen, für die es einen Markt, für die es Käufer gibt? Oder wie lässt sich beispielsweise physische Stärke blonder Bestien dagegen aufrechnen? Ist sie ein ökonomischer Faktor, weil mit der Option verbunden, Unwillige zu Erwerb oder Veräußerung mittels Gewaltandrohung zu nötigen? Und wie passen dazu die Gläubiger, die nach den vorangegangenen Überlegungen eben gerade keine Herren, keine ‚natürlich‘ oder anfänglich Mächtigen sind, sondern sich erst durch den Schmerz, den sie ihren säumigen Schuldnern zufügen dürfen, ein Herrenrecht erobern, das ihnen zunächst fehlte (vgl. NK ÜK GM II 5)? Mit der Gleichschaltung des Käufer-Verkäufer- und des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses in GM II 8 und dem Postulat einer basalen Ursprünglichkeit dieses Verhältnisses müssten die ursprünglichen Gläubiger nun plötzlich doch wohl die ursprünglichen Herren sein – als Verfügungsberechtigte über die hauptsächlichen Ressourcen. Wie können dann Personen auftreten, die nicht dieser Herren-Gruppe angehören und sich offenbar dennoch einen wesentlichen Teil des Kuchens gesichert haben? Diese sekundären Gläubiger kommen ja augenscheinlich nicht nur vereinzelt vor, sondern derart oft, dass sie bestimmen können, was ein Schuldverhältnis ausmacht, nämlich Schmerz auf Seiten der Schuldner bei Nichtrückzahlung, und Freude über das im Schmerzen-Zufügen greifbare Machtgefühl auf Seiten der Gläubiger, die damit ihre soziale Ohnmacht kompensieren können (vgl. GM II 5, KSA 5, 300, 2–4).

305, 28–306, 2 *Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung, um den Gang unsrer Untersuchung wieder aufzunehmen, hat, wie wir sahen, seinen Ur-*

sprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt, gehabt, in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner: hier trat zuerst Person gegen Person, hier m a s s s i c h zuerst Person an Person.] Vgl. NK 318, 28–32. Die Reduktion personaler Beziehungen auf Verkäufer-Käufer- und Gläubiger-Schuldner-Verhältnisse mag auf manche Moralphilosophen, die von der Ursprünglichkeit eines rein sittlichen, nicht ökonomisch kontaminierten Personenverhältnisses ausgehen, verstörend wirken, während sie zugleich das Herz jedes *Homo oeconomicus* höher schlagen lässt – allerdings nur für die kleine Weile, in der GM II 8 die Hegemonie der ökonomischen Betrachtung aufrechterhält, bevor diese am Ende des Abschnitts wiederum auf eine sehr viel allgemeinere Machtvergleichsperspektive zurückgeführt wird (vgl. zum ökonomischen Aspekt auch Schneider 2002: Thorgeirsdottir 2016, 178 f.; Scharff 2012, 544 f.; Enkelmann 2012, 396 und Sedgwick 2007, 155–157). Obwohl Autoren wie Post und Kohler sehr wohl und mit unterschiedlicher Gewichtung obligationenrechtliche Verhältnisse für bedeutsam halten, um das Zusammenleben von Menschen zu verstehen, vermeiden sie dennoch die Verallgemeinerung, die zu Beginn von GM II 8 vollzogen wird. Stricker wiederum nimmt einen quasi angeborenen, privatrechtlich grundierten Kontraktualismus an: Für ihn stehen Menschen immer schon in Verträgen, in die sie auch durch schweigende Zustimmung hineinwachsen (vgl. NK 299, 3–10). Aber das bewusste Abschließen von Verträgen beginnt ihm zufolge ebenfalls früh: „Die Mutter sagt dem Kinde, es solle brav sein, dafür werde sie es lieb haben, ihm Süssigkeiten geben und wie die Ver-/63/sprechungen alle heissen. Das Kind seinerseits verspricht brav zu sein und fügt nicht selten die Vertragsbedingungen hinzu, wie: ‚Du wirst mich lieb haben, wirst mich mitnehmen' und andere mehr. Tritt Jemand in ein Amt, in einen Verein oder in eine wie immer Namen habende Verbindung von Menschen ein, so übernimmt er alle die Vertragspflichten und Vertragsrechte, welche aus der Verbindung erfliessen. So werden also alle auf den socialen Verkehr bezüglichen Bestandtheile meines potentiellen Wissens von Erfahrungen über Verträge und über den Werth derselben durchsetzt. Der Vertragsbruch erschüttert also einen fundamentalen Bestandtheil meiner gesammten Einlagerungen." (Stricker 1884, 62 f.) Der entscheidende Unterschied zwischen Stricker und GM II 8 besteht aber eben darin, dass der Rechtsphysiologe keineswegs Verträge auf die Gläubiger-Schuldner- oder Verkäufer-Käufer-Verhältnisse eingeengt, sondern diese spezifischen Vertragsverhältnisse überhaupt nicht in den Blick nimmt. GM II 8 geht quasi von Strickers kontraktualistischer Verallgemeinerung aus und füllt sie mit dem konkreten Gehalt der bei Post und Kohler diskutierten, aber nicht verallgemeinerten Schuldverhältnisse. Vgl. NK 324, 26–30.

306, 2–7 *Man hat keinen noch so niedren Grad von Civilisation aufgefunden, in dem nicht schon Etwas von diesem Verhältnisse bemerkbar würde. Preise ma-*

chen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen — das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne d a s Denken ist] Die Vorstellung, dass Denken zunächst einmal Kalkulieren bedeutet, mag auf die berühmte Gleichsetzung von Denken und Rechnen (*computatio*) bei Thomas Hobbes anspielen, die N. beispielsweise bei der Lektüre von Kuno Fischer begegnet sein kann: „‚Die Verständigen', sagt Hobbes, ‚brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberschrift sie verehren, es sei nun dieses Bild Aristoteles, Cicero oder der heilige Thomas.' Daher besteht nach Hobbes aller Erkenntnißstoff, den wir vermöge des Räsonnements systematisch ordnen, in Worten, die gleich Rechenpfennigen sind, das Räsonnement selbst im Addiren und Subtrahiren dieser Zeichen d. h. im Rechnen, daher die charakteristische Erklärung: ‚D e n k e n i s t R e c h n e n.'" (Fischer 1875, 522, implizit nach Thomas Hobbes: *De corpore* I 1, 2) GM II 8 stellt allerdings die Hypothese über das Wesen des Denkens nicht in den luftleeren Raum, sondern beruft sich auf einen ethnologischen Sachverhalt (vgl. z. B. Caspari 1877, 1, 254–256). Während GM II 8 das Denken mit dem Rechnen, Abschätzen beginnen lässt, wird Heidegger es darin enden oder vielmehr seinen Nieder- und Untergang finden lassen: „Dieses Rechnen kennzeichnet alles planende und forschende Denken. Solches Denken bleibt auch dann ein Rechnen, wenn es nicht mit Zahlen operiert und nicht die Zählmaschine und keine Großrechenanlage in Gang setzt. Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht /519/ zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist." (Heidegger 2000, 16, 519 f.) Wäre es Heidegger nicht so bitter ernst mit seinem Entweder-Oder, könnte man seine Über-Legung für ein Satyrspiel zu Hobbes und Nietzsche halten.

306, 11–14 *Vielleicht drückt noch unser Wort „Mensch" (manas) gerade etwas von d i e s e m Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst, als das „abschätzende Thier an sich"*.] MA II WS 21 hat diese Überlegung unter der Überschrift „D e r M e n s c h a l s d e r M e s s e n d e" bereits vorweggenommen: „Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort ‚Mensch' bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung b e n e n n e n wollen!). Mit diesen Vorstellungen stiegen sie in Bereiche hinauf, die ganz unmessbar und unwägbar sind, aber es ursprünglich nicht zu sein schienen." (KSA 2, 554, 22–30) Allerdings

fehlte hier noch das vieldeutige Sanskrit-Wort „manas“, das bei N. nur in GM II 8 vorkommt. Die in MA II WS 21 vollzogene Herleitung der Selbstbezeichnung des Menschen war damals jedoch bereits unter Nichtphilologen bekannt. Bemerkenswert ist eine Stelle in Ernst Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* von 1877 – einem Initialwerk der modernen Technikphilosophie, von dem es bislang freilich keine Anhaltspunkte gab, dass N. es gekannt haben könnte (vgl. NK 382, 12–14; Bezüge zwischen N. und Kapp stellt gleichwohl Gerhardt 2021 her). Kapp hält den abschätzenden, messenden Zugriff auf die physische Gegenstandswelt für ein anthropologisches Charakteristikum: „Mit Maass und Zahl recognoscirt der Mensch und beherrscht er die Dinge. Ein primitives Werkzeug, die Zange, dient zum Packen und Festhalten, das thut zur Noth auch die thierische Klaue — aber mit Mess- und Zahlstab in der Hand und den Blick auf die Uhr gerichtet zum Festhalten von Zeiträumen und Raumzeiten im Calendarium, erreicht der Mensch seine höchste Aufgabe, die nach dem Sanskritwurzellaut ist, ein Messender zu sein, ein Ermesser und Denker!“ (Kapp 1877, 75) Die dahinterstehenden, sprachhistorischen Befunde der blühenden Indogermanistik waren dem Philologen N. hingegen selbstverständlich geläufig. Sein Pfortenser Deutschlehrer August Koberstein hatte sich intensiv mit sprachgeschichtlichen Fragen beschäftigt und dabei auch August Friedrich Potts *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen* herangezogen (Figl 2007, 107). Pott verwendet 15 Seiten darauf, der Wurzel „mâ“ mit der Grundbedeutung „zumessen“ in all ihren sprachgeschichtlichen Filiationen – einschließlich „manas“ – nachzugehen (Pott 1867, 266–280, vgl. auch Fick 1871, 146 f., 294–296 u. 481, wo freilich zwischen „mâ“ für „denken“ von „me“ für „messen“ unterschieden wird). Georg Curtius gibt in seinen *Grundzügen der griechischen Etymologie*, auf die N. auch an anderer Stelle in GM zurückgegriffen haben könnte (vgl. NK 263, 16–18 u. NK 264, 9–15), das Sanskrit-Wort „*man*“ mit „meinen, glauben, gelten, gedenken, ersehnen“ wieder, „mán-as“ mit „Sinn, Geist, Wille“ (Curtius 1879, 311). „Setzen wir *ma* als Grundform, so gewinnen wir auch einen Uebergang vom Tasten zu *ma* messen“ (ebd., 312). Das Wort „manas“ dürfte N. dann noch häufiger in den Schriften seines indologischen Freundes Paul Deussen untergekommen sein. So sei bei Çañkara „[a]ls Centralorgan der Erkenntnisorgane und Thatorgane das *Manas* einerseits das, was wir den Verstand, anderseits was wir den bewussten Willen nennen“ (Deussen 1883, 358). Das Abschätzen und Messen spielt hier keine explizite Rolle mehr.

Vgl. zu 306, 11–14 – ohne Quellenforschungsanstrengung – auch Hofmann 1994, 62–65; Gerhardt 2011, 248 f.; Giacoia Junior 2011, 161; Bianchi 2016, 159 und Mann 2003, 417 f., der den Passus in den Diskussionskontext um Protagoras’ *homo mensura*-Satz stellt, schließlich zur mutmaßlichen Nachwirkung bei

Adorno und Horkheimer Schlagowsky 2000, 276 f. Bonfiglio 2005/06, 175 f. bemerkt, dass die etymologischen Annahmen zu „manas“ und „Mensch“ in GM II 8 aus der Sicht der heutigen Sanskritistik falsch seien.

306, 17–21 *aus der rudimentärsten Form des Personen-Rechts hat sich vielmehr das keimende Gefühl von Tausch, Vertrag, Schuld, Recht, Verpflichtung, Ausgleich erst auf die gröbsten und anfänglichsten Gemeinschafts-Complexe (in deren Verhältniss zu ähnlichen Complexen) ü b e r t r a g e n*] Im Unterschied zu den Mutmaßungen, die N. aus der rechtshistorischen Literatur, namentlich aus Post 1884 geläufig waren (vgl. NK 297, 25–298, 1), wird hier offensichtlich nicht von einer Priorität der Gemeinschaft ausgegangen, die erst allmählich das Individuum aus ihren Fittichen entlässt und ihm eine Emanzipation zur Eigenverantwortlichkeit erlaubt. GM II 8 scheint vielmehr eine Art ursprüngliches Individuum jenseits der „Gemeinschafts-Complexe“ anzunehmen, das sich an anderen Individuen misst und dann erst diese seine Erfahrungen von Machtkonkurrenz auf das Verhältnis von Gemeinschaften untereinander, also beispielsweise auf die Rivalität von Sippen oder Clans überträgt. Dieser Ansatz beim Individuum erinnert an Strickers Versuch, den „Rechtsbegriff“ aus dem „Machtbegriff“ abzuleiten: „Wenn ich nicht die Erfahrung gemacht hätte, dass ich Objecte willkürlich ergreifen und nutzen kann, würde ich die mir zugestandene Freiheit über ein Object oder überhaupt in irgend einer Sache nach meinem Willen zu verfügen, gar nicht zu erfassen vermögen. Die Vorstellung von m e i n e r Macht, von m e i n e n Willensimpulsen muss also nothwendig in der Rechtsidee enthalten sein“ (Stricker 1884, 68).

306, 27–32 *langte man alsbald bei der grossen Verallgemeinerung an „jedes Ding hat seinen Preis; A l l e s kann abgezahlt werden“ — dem ältesten und naivsten Moral-Kanon der G e r e c h t i g k e i t, dem Anfange aller „Gutmüthigkeit“, aller „Billigkeit“, alles „guten Willens“, aller „Objektivität“ auf Erden*] Die Kernsentenz zitiert Theodor Waitz im zweiten Teil seiner *Anthropologie der Naturvölker* als eines der „Odschi-Sprüchwörter“, also eines Volkes an der südwestlichen Goldküste Afrikas. Dort wird der Satz allerdings in einer Weise eingeschränkt, wie es für die in GM II 8 anvisierte Frühzeit angeblich noch unmöglich gewesen sein soll: „Jedes Ding hat seinen Preis, aber Niemand kann einen Preis auf Blut setzen.“ (Waitz 1860, 246) Es gibt zwar keinen direkten Beleg für eine Waitz-Lektüre N.s, jedoch hat sich Paul Rée in seinem Brief an N. vom 06. 08. 1877 (KGB II 6/1, Nr. 951, S. 667, Z. 18 f.) ausdrücklich auf Waitz als Gewährsmann bezogen, so dass N. zumindest von ihm gehört hatte.

306, 32–307, 2 *Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu „verständigen“ — und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese*

unter sich zu einem Ausgleich zu zwingen.] Die bei N. ja ohnehin schon früh angelegte Fokussierung auf Machtperspektiven dürfte hinsichtlich der Gerechtigkeit durch das Studium von Strickers *Physiologie des Rechts* weiter genährt worden sein. Dieser geht von einem ursprünglichen „Machtbewusstsein" aus, das in den „Beziehungen des Willens zu den Muskeln" gründet. Jedoch würde „ebenso wenig wie aus dem unbefruchteten Ei ein Embryo, [...] aus der Macht allein jemals die Rechtsidee entsprungen sein. Zu unserem Machtbewusstsein musste sich noch eine zweite Erfahrung hinzugesellen, um der Rechtsidee den Ursprung zu geben. Diese zweite Erfahrung besteht darin, dass auch die anderen Menschen Macht besitzen und im Stande sind, unsere eigene Machtentfaltung zu hemmen." (Stricker 1884, V) Macht ist für Stricker immer auch gehemmte Macht; jeder muss seine Machtansprüche mit den Machtansprüchen anderer korrelieren, wenn er denn nicht als Einsiedler lebt. „Die Ideen von der eigenen Macht und der Macht der anderen Menschen bilden also gleichsam die Keime der Rechtsidee. Noch bedurfte es aber dann der günstigen Bedingungen, um die verknüpften Keime zur Reife zu bringen. Und diese Bedingungen wurden durch den geselligen Verkehr, respective durch unsere Neigung geschaffen, im geselligen Verkehr zu leben. Dieser Verkehr wird nur dadurch möglich, dass sich die Menschen gegenseitig Concessionen machen, und die gegenseitigen Concessionen, respective die daran geknüpften Verträge, sind es, welche das Bewusstsein der Macht in ein Bewusstsein des Rechts umgestaltet haben." (Ebd., VI) Stricker zufolge bildet der „Machtbegriff" „einen unerlässlichen Bestandtheil des Rechtsbegriffes" (ebd., 68): „‚Mein Recht deutet die mir von einem bestimmten Menschenkreise zugemessene Freiheit an, in bestimmten Fällen meinen Willen zur Geltung zu bringen.'" (Ebd.) Stricker nimmt die Argumentation von GM II 8 insofern vorweg, als er die Setzung von Recht ebenfalls als Machtausgleichsmechanismus versteht, wobei es ihm nicht auf die soziale Schichtung ankommt, auf die 306, 32–307, 2 anspielt, indem „ungefähr Gleichmächtige" von „weniger Mächtigen" unterschieden werden. In Strickers Konzept ist der Machtradius jedes Individuums in Gesellschaft notwendig immer beschränkt; soziale und rechtliche Interaktion zielt ihm zufolge darauf ab, den eigenen Machtradius zu vergrößern, ohne selbst machteinschränkende Sanktionen fürchten zu müssen.

9.

Die in GM II 8 behauptete Priorität des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses im zwischenmenschlichen Umgang wird jetzt als Modell für das anfängliche Ver-

hältnis von Individuum und Gemeinschaft angesetzt (das in GM II 8 davon nicht deutlich unterschiedene, aber faktisch stark zu unterscheidende Verkäufer-Käufer-Verhältnis bleibt in GM II 9 außen vor), wobei ausdrücklich zu verstehen gegeben wird, dass eine entsprechende „Vorzeit“ (307, 4 f.) immer wieder möglich sei, es also keineswegs eine lineare geschichtliche Entwicklungsbewegung gebe. Der Einzelne steht nach diesem archaischen Verständnis als Nutznießer umfassenden Schutzes in der Schuld des Kollektivs, das diesen Schutz aufrechterhält. Wer nun gegen die gemeinschaftliche Ordnung verstößt und zum Verbrecher wird, „der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift“ (307, 25–27), verliere nicht nur seine Privilegien, sondern werde friedlos, also in einen Zustand jenseits der Gemeinschaft gestellt, wie ein Feind behandelt und zur Zielscheibe aller erdenklichen Feindseligkeiten. Die archaischen Gemeinschaften sind offenbar so instabil, dass sie jede Übertretung so drakonisch ahnden müssen.

Stricker 1884 tendiert gleichfalls dazu, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft als notwendig vertragsförmig zu deuten, vgl. NK 305, 28–306, 2.

307, 4 f. *Immer mit dem Maasse der Vorzeit gemessen (welche Vorzeit übrigens zu allen Zeiten da ist oder wieder möglich ist)*] Vgl. NK 295, 12 f.

307, 8–13 *Man lebt in einem Gemeinwesen, man geniesst die Vortheile eines Gemeinwesens (oh was für Vortheile! wir unterschätzen es heute mitunter), man wohnt geschützt, geschont, im Frieden und Vertrauen, sorglos in Hinsicht auf gewisse Schädigungen und Feindseligkeiten, denen der Mensch a u s s e r h a l b, der „Friedlose“ , ausgesetzt ist*] Post hatte in seinen *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* den „Grundcharakter aller Strafe“ als „Rache oder Friedloslegung“ bestimmt (Post 1880–1881, 1, 174. Von N. mit doppeltem Randstrich markiert, vgl. NK KSA 5, 123, 15–23). Auf Post 1880–1881, 1, 164 u. 169 beruht das Notat NL 1883, KSA 10, 8[9], 331, 23–27: „F r i e d l o s l e g u n g: ein Genosse wird aus der Friedensgenossenschaft ausgestoßen; er ist jetzt vollkommen rechtlos. Leben und Gut können <ihm> von Jedermann genommen werden. Der Übelthäter kann bußlos von Jedermann erschlagen werden.“ (Vgl. Stingelin 1991, 427) Post thematisiert wie GM II 9 das Angewiesensein des Individuums auf den Schutz der Gemeinschaft: „Ein vollständig allgemein verbreitetes und für die Entwickelungsgeschichte des Strafrechts ausserordentlich wichtiges Rechtsinstitut ist die Friedloslegung, d. h. die Ausstossung eines Genossen aus einer Friedensgenossenschaft. Man findet sie sowohl als geschlechtsgenossenschaftliche, wie auch als gaugenossenschaftliche Institution. Der Charakter ist im Wesentlichen überall der gleiche. Nur die Friedensgenossenschaft garantirt den Genossen Leben und Gut. Die Ausstossung aus dem

Frieden ist identisch mit einer vollständigen Rechtlosigkeit. Leben und Gut des Friedlosen können von Jedermann genommen werden.“ (Post 1880–1881, 1, 164) Post zufolge wurde die Friedloslegung zunächst mit außerordentlicher Härte praktiziert – insofern nicht nur der Übeltäter, sondern auch seine gesamte Verwandtschaft ausgerottet wurde –, milderte sich dann aber allmählich (vgl. NK 308, 12–31). „Zunächst wird der Friedlose nicht mehr sofort erschlagen, sondern man lässt ihm Zeit, sich dem Tode durch die Flucht zu entziehen. Sodann wird er auch wohl auf immer oder auf Zeit des Landes verwiesen, ohne im ersten Falle das Leben verwirkt zu haben. Es entwickeln sich überall aus der ursprünglichen strengen Friedlosigkeit abgeschwächte Rechtsinstitute, welche dem Geächteten einen Theil seiner Rechte lassen, oder ihm die Möglichkeit geben, den Frieden wieder zu erlangen. Als Ausläufer der Friedlosigkeit erscheinen schliesslich die selbständigen Strafen der Verbannung und Vermögensconfiscation, welche eine sehr weite Verbreitung haben.“ (Ebd., 166, die letzten beiden Sätze von N. jeweils mit doppelten Randstrichen markiert).

307, 13 f. *ein Deutscher versteht, was „Elend“, êlend ursprünglich besagen will*] Im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm werden für das neuhochdeutsche Substantiv „Elend“ die lateinischen Synonyme „*exilium, captivitas, miseria*“ angegeben und als „urbedeutung dieses schönen, vom heimweh eingegebnen wortes“ vermerkt: „das wohnen im ausland, in der fremde, und das lat. exsul, exsilium, gleichsam extra solum stehen ihm nahe“ (Grimm 1854–1971, 3, 406). Zum Elend im Horizont der Friedloslegung sowie zu möglichen Bezügen zu Ihering siehe Thüring 2012, 201 f.; zu einer Parallele bei Fichte siehe Merle 2004, 99.

307, 21–27 *ist der Verbrecher vor allem ein „Brecher“, ein Vertrags- und Wortbrüchiger gegen das Ganze, in Bezug auf alle Güter und Annehmlichkeiten des Gemeinlebens, an denen er bis dahin Antheil gehabt hat. Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift*] Vgl. Post 1880–1881, 1, 168 f. (von N. mit Randstrichen markiert): „Man wird anzunehmen haben, dass ursprünglich wenigstens dem Principe nach jeder Rechtsbruch, mochte er nach unseren Anschauungen crimineller oder civilrechtlicher Natur sein, den Rechtsbrecher friedlos machte; denn wir sehen überall, wo derselbe die Busse nicht /169/ zahlen kann, denselben dem Tode, der Sclaverei, der Verstümmelung, der Verbannung u. s. w. verfallen, deutliche Zeichen, dass er mit seiner Person für jede Schuld haftete, gleichviel welcher Natur dieselbe war.“ Vgl. NK 317, 33–381, 1.

308, 2–10 *Die „Strafe“ ist auf dieser Stufe der Gesittung einfach das Abbild, der Mimus des normalen Verhaltens gegen den gehassten, wehrlos gemachten,*

niedergeworfnen Feind, der nicht nur jedes Rechtes und Schutzes, sondern auch jeder Gnade verlustig gegangen ist; also das Kriegsrecht und Siegesfest des vae victis! in aller Schonungslosigkeit und Grausamkeit: — woraus es sich erklärt, dass der Krieg selbst (eingerechnet der kriegerische Opferkult) alle die Formen hergegeben hat, unter denen die Strafe in der Geschichte auftritt.] Eine Vorüberlegung dazu findet sich in NL 1883, KSA 10, 7[247], 318, wo die Quelle, nämlich Posts *Bausteine*, explizit genannt wird (vgl. Stingelin 1991, 401). Doppelt am Rand markiert hat sich N. folgende Stelle: „Eine Reihe von Capitalstrafen scheint sich unmittelbar an die Vertheidigungs-und Angriffsmittel anzuschliessen, deren der Mensch sich im Kampfe um die Existenz, namentlich im Kriege mit Seinesgleichen bedient." (Post 1880–1881, 1, 201) Sodann zählt Post alle möglichen Tötungsarten auf, die aus der kriegerischen Praxis erwachsen sind und bringt manche explizit mit dem Opferkult in Verbindung: „Das Verbrennen, Lebendigbegraben und vielleicht auch das Ertränken werden dagegen muthmasslich auf Menschenopfer zurückzuführen sein, und dasselbe könnte mit dem Erhängen der Fall sein." (Ebd., 202, doppelte Anstreichung am Rand) Und weiter heißt es bei Post: „Todesstrafen mit öffentlich-rechtlichem Charakter können erst in der Periode der Staatenbildung auftreten. In der friedensgenossenschaftlichen Zeit ist der Tod, wenn er verhängt wird, Folge des Menschenopfers, eines Willkürakts des Häuptlings, der Blutrache oder der Friedloslegung" (ebd., Anstreichung am Rand).

308, 3 *Mimus*] Lateinisch: „Nachahmer". In den 1870er Jahren denkt N. vor dem Hintergrund seiner altphilologischen Arbeiten über den Mimus als antike Kunstform nach, wobei dort im Unterschied zum heute vorherrschenden Sprachgebrauch nicht ein Genus der lateinischen Komödiendichtung gemeint ist, sondern eine viel ältere Form von derb-komödianten Szenen in der griechischen Literatur. So handelt N. etwa in seiner *Geschichte der griechischen Litteratur* ausführlich von den „Mimen des Syracusers Sophron" (KGW II 5, 175, 17), eines Dichters aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert (Arenas-Dolz 2010 hat nachgewiesen, dass N. zu Sophron weitgehend Schuster 1874, 609–621 paraphrasiert. Zu einem ähnlichen Gebrauch von Mimus siehe z. B. Bernhardy 1836, 97; 269 u. 389 f.). Vom Dithyrambus sagt N. in der Vorlesung über die griechischen Lyriker: „Sein Kern ein Mimus, in dem Figuren aus dem Gefolge des Dionys ihr Unwesen trieben: Geschichte des Gottes: rauschende Flötenmusik." (KGW II 2, 146, 3–5) Auch wenn „Mimus" in GM II 9 zunächst „Nachahmer", „Nachahmung" bedeutet, schwingt die dramengeschichtliche Bedeutung noch mit: Mimus impliziert eine besonders drastische, besonders wirklichkeitspralle, mitunter besonders ausgelassene Nachahmung einer keineswegs edel-einfältigen Welt.

308, 7 *vae victis!*] Lateinisch: „Wehe den Besiegten!“. Der bei Titus Livius: *Ab urbe condita* V 48, 9 überlieferte Ausspruch des keltischen Heerführers Brennus bezieht sich auf die von seinen Senonen 387 v. Chr. besiegten Römer, die sich darüber zu beklagen wagten, dass die Sieger beim Abwiegen des als Lösegeld zu bezahlenden Goldes zu schwere Gewichte verwendet hätten. Woraufhin Brennus auch noch sein Schwert in die Waagschale warf und seinen Ausspruch tat.

10.

Hatten archaische Gemeinschaften nach GM II 9 darauf bestehen müssen, Missetäter auszustoßen und zu Feinden zu erklären, um sich gegen Destabilisierung zu schützen, verfolgt GM II 10 die Rechtsgeschichte weiter bis dorthin, wo die Gemeinschaft zum Selbstschutz sehr viel mildere Maßregeln ergreifen kann, und blickt am Ende in eine noch utopische Zukunft, wo eine „Gesellschaft“ (309, 7), weil sie so stark ist, ganz auf das Strafen zu verzichten vermöchte. Zugleich wird wiederum wie in GM II 9 der Anschein eines zwangsläufig linearen Geschichtsverlaufs vermieden, bringe doch „jede Schwächung und tiefere Gefährdung“ (309, 1) des „Gemeinwesens“ (308, 32) eine erneute Verhärtung mit sich: Dann werde wieder verschärft gestraft, während eben die Tendenz mit der sozialen Stabilisierung dahin geht, „jedes Vergehn als in irgend einem Sinne a b z a h l b a r zu nehmen, also, wenigstens bis zu einem gewissen Maasse, den Verbrecher und seine That von einander zu i s o l i r e n“ (308, 27–29), ihn damit vor dem Zorn des Volkes zu schonen. Die Humanisierung des Strafrechts könnte schließlich in eine „Selbstaufhebung der Gerechtigkeit“ (309, 15 f.) münden, bei der dann niemand mehr gestraft werden müsste. GM II 10 visioniert das Vergeben-Können und Ungestraft-Lassen, die „G n a d e“ (309, 17) als „Vorrecht des Mächtigsten“ (309, 18) und scheint damit zu insinuieren, dass diese künftige Gesellschaft wiederum eine streng hierarchisch geordnete sei. Aber dieser Schluss ist nicht zwingend, auch wenn N. ihn nahelegt. Die gnadenerfüllte Zukunftsgesellschaft könnte, liest man den Text von GM II 10 *à rebours*, ja auch demokratisch verfasst sein – so, dass jeder möglichst mächtig ist, kein Ressentiment gegen Mächtigere aufkommt, sondern nur Machtwettstreit, und jeder die Freiheit zur Nachsicht, die Macht zur Vergebung hat. GM II 10 entwickelt jedoch keine in diese Richtung gehenden Gedanken.

308, 12–31 *Mit erstarkender Macht nimmt ein Gemeinwesen die Vergehungen des Einzelnen nicht mehr so wichtig, weil sie ihm nicht mehr in gleichem Maasse wie früher für das Bestehn des Ganzen als gefährlich und umstürzend gelten dürfen: der Übelthäter wird nicht mehr „friedlos gelegt“ und ausgestossen, der allge-*

meine Zorn darf sich nicht mehr wie früher dermaassen zügellos an ihm auslassen, — vielmehr wird von nun an der Übelthäter gegen diesen Zorn, sonderlich den der unmittelbar Geschädigten, vorsichtig von Seiten des Ganzen vertheidigt und in Schutz genommen. Der Compromiss mit dem Zorn der zunächst durch die Übelthat Betroffenen; ein Bemühen darum, den Fall zu lokalisiren und einer weiteren oder gar allgemeinen Betheiligung und Beunruhigung vorzubeugen; Versuche, Äquivalente zu finden und den ganzen Handel beizulegen (die compositio); vor allem der immer bestimmter auftretende Wille, jedes Vergehn als in irgend einem Sinne a b z a h l b a r zu nehmen, also, wenigstens bis zu einem gewissen Maasse, den Verbrecher und seine That von einander zu i s o l i r e n — das sind die Züge, die der ferneren Entwicklung des Strafrechts immer deutlicher aufgeprägt sind.] Zur Friedloslegung vgl. NK 307, 8–13, ferner Kohler 1883, 35 u. Kohler 1885a, 19. Dass sich die zunächst überaus harte Maßnahme der Friedloslegung im Laufe der Zeit abmilderte, bis sie ganz verschwand, schildert Post 1880–1881, 1, 164–170 und führt dabei aus: „Diese ursprüngliche Schärfe der Friedloslegung stumpft sich überall bei fortschreitender Organisation ab. / Zunächst wird der Friedlose nicht mehr sofort erschlagen, sondern man lässt ihm Zeit, sich dem Tode durch die Flucht zu entziehen. Sodann wird er auch wohl auf immer oder auf Zeit des Landes verwiesen, ohne im ersten Falle das Leben verwirkt zu haben. Es entwickeln sich überall aus der ursprünglichen strengen Friedlosigkeit abgeschwächte Rechtsinstitute, welche dem Geächteten einen Theil seiner Rechte lassen, oder ihm die Möglichkeit geben, den Frieden wieder zu erlangen. Als Ausläufer der Friedlosigkeit erscheinen schliesslich die selbständigen Strafen der Verbannung und Vermögensconfiscation, welche eine sehr weite Verbreitung haben.“ (Ebd., 166, die beiden letzten Sätze jeweils von N. mit doppelten Randstrichen markiert.) „So schrumpft die strenge Friedloslegung in der Periode der Staatenbildung allmählich zusammen.“ (Ebd., 170) Aber das Problem des gemeinschaftlichen Schadens bei deviantem Verhalten bleibt bestehen: „Der Mensch kann im gegebenen Momente immer nur eins wollen, und der Verbrecher wird also gestraft, weil er nicht anders hat wollen können. Er muss aber gestraft werden, weil er die Existenz der Gesammtheit gefährdet, und ein Ausgleich seiner That stattfinden muss. Ein solcher Ausgleich kann nun allerdings auch auf anderem Wege hergestellt werden, wie auf dem der Strafe. Der Friedlosgelegte wird umgebracht, wie irgend ein Raubthier, und dadurch für das Gemeinwesen unschädlich gemacht. Derjenige, welcher im Wahnsinn das ethnische Gleichgewicht gestört hat, wird in einem Irrenhause untergebracht, um das Gemeinwesen vor ihm zu schützen. Hier wird demselben Naturgesetze in anderer Form genügt, Die Möglichkeit eines Ausgleichs durch eine Strafe beruht auf der Eigentümlichkeit des menschlichen Intellekts. Das Thier kennt Rache und Friedloslegung, aber es kennt keine öf-

fentliche Strafe in unserem Sinne.“ (Ebd., 176, N.s Anstreichungen, mehrfache Randstriche.)

Nach Strickers *Physiologie des Rechts* – vgl. NK 298, 13–15 – ist es für die moderne staatliche Strafpraxis gerade charakteristisch, dass sie den ursprünglichen Konnex des Zorn- und Strafimpulses aufbricht. „Der Staat straft nicht aus Zorn. Die verbrecherische Handlung ist zwar geeignet, den Zorn jener Menschen wachzurufen, welche von der Handlung Nachricht bekommen, und vollends jener, welche durch die Handlung eine directe Schädigung erfahren. Die Worte des Dichters, dass die Wuth des Volkes es fordere: ‚Zu rächen des Erschlagenen Manen, zu sühnen mit des Mörders Blut‘, tragen also der Stimmung des Volkes sehr wohl Rechnung. Aber der Zorn knüpft sich unmittelbar an die Kenntnissnahme von der That, und den thätlichen Folgen dieser ersten Zornesaufwallung des Volkes tritt der Staat e n t g e g e n.“ (Stricker 1884, 122, die ersten beiden Sätze von N. mit Randstrich markiert.) Moderne Strafjustiz wolle nur eines, nämlich Schutz: „Aus alldem geht hervor, dass die Motive zur Strafe im modernen Staate nur in dem Streben gesucht werden können, die Gesellschaft zu schützen.“ (Ebd., 126, N.s Unterstreichung).

308, 25 f. *die compositio*] Die *compositio* ist die Beilegung der drohenden Blutrache durch die Bezahlung eines Wer- oder Sühnegeldes an den Geschädigten oder seine Sippe. Post 1880–1881, 1, 155 u. ö. spricht vom „Compositionensystem“, das sich wegen seiner quasi privat-rechtlichen Struktur wesentlich von der öffentlich-rechtlichen Strafverfolgung in jüngerer Zeit unterscheide: „Man kann nur sagen, dass zum Beispiel die Composition, welche an die Familie des Gemordeten zur Lösung der Blutrache gezahlt wird, zweifellos eine friedensgenossenschaftliche Busse ist, während unsere heutige Todesstrafe und Freiheitsstrafe eben so zweifellos rein öffentliche Strafen sind, welche von der Staatsgewalt ausgehen.“ (Ebd., 171) Dabei sei ein Geschädigter in der Hochblüte des Compositionssystems zur Annahme des Wergeldes sozial verpflichtet gewesen (ebd., 153). Die diesem System zugrundeliegende Idee ist dieselbe, die GM II 4 (vgl. NK 298, 15–19) und GM II 10 nicht zu betonen müde werden – dass nämlich jeder Schaden ein Äquivalent habe und damit ausgeglichen werden könne: „Auf der Höhe der Entwickelung dieser Compositionensysteme verschwinden Lebens- und Leibesstrafen oft fast vollständig; selbst die schwersten Verbrechen, zum Beispiel Mord, werden sühnbar. Das ganze Strafsystem besteht lediglich aus Geldbussen; der ganze Mensch und seine einzelnen Glieder bis ins Detail werden in Geld oder in sonstigen Werthmessern abgeschätzt, und findet ein dem entsprechender Ausgleich statt.“ (Post 1880–1881, 1, 221, von N. am Rand markiert, seine Unterstreichung.) Freilich wird dieses Sühnegeld nicht an die Gemeinschaft, sondern die Verletzten bezahlt, während sich später erst Geldstrafen an staatliche Instanzen herausbilden (vgl. ebd., 181 f.,

dazu Nietzsche 1998, 145). Zur *compositio* siehe auch Post 1884, 428 („Der Verbrecher sucht durch Anerbieten der Composition die Fehde abzuwenden, und das Gericht bemüht sich die Sühne zu Stande zu bringen"); Kohler 1883, 160 f. und Lippert 1882, 341.

308, 28 f. *also, wenigstens bis zu einem gewissen Maasse, den Verbrecher und seine That von einander zu isoliren*] Im Druckmanuskript stand stattdessen ursprünglich: „und auch dies so viel wie möglich auch in Hinsicht auf den direkten Schaden" (GSA 71/27,1, fol. 28r).

308, 31–309, 2 *Wächst die Macht und das Selbstbewusstsein eines Gemeinwesens, so mildert sich immer auch das Strafrecht; jede Schwächung und tiefere Gefährdung von jenem bringt dessen härtere Formen wieder an's Licht.*] Die in GM II 10 behauptete Korrelation zwischen der Stärke und Stabilität eines Sozialverbandes und dem Bedürfnis, Schädiger zu bestrafen, wird auch in der von N. konsultierten rechtshistorischen Literatur vertreten. Albert Hermann Post stellt in seinen *Grundlagen des Rechts* beispielsweise heraus, dass im Verhältnis von Individuen und Gemeinschaften „Störungen" auftreten und dadurch „mit Notwendigkeit ein Streben nach Ausgleich dieser Störungen" (Post 1884, 421, vgl. Thatcher 1989, 592). „Welche Ausgleichsakte für bestimmte Rechtsbrüche erfolgen müssen, das ist durchaus bedingt durch die Struktur eines concreten socialen Verbandes. Es muss ein solcher Gegenstoss erfolgen, dass die durch den Rechtsbruch erzeugte Gleichgewichtsstörung ausgeglichen wird. Dieser Gegenstoss muss ein verschiedener sein, je nach der Eigenart des Verbandes: es wirkt ein Rechtsbruch überhaupt und ein Rechtsbruch einer bestimmten Art auf einen socialen Verband durchaus anders, wie auf den andern. Es kann ein Rechtsbruch oder ein Rechtsbruch einer bestimmten Art die Existenz eines ganzen socialen Verbandes gefährden, während er auf einen andern kaum einen merklichen Einfluss ausübt. / In dieser Beziehung lässt sich zunächst ein allgemeiner Satz aufstellen. / Für alle socialen Verbände von geringer Consistenz und Consolidation sind alle Rechtsbrüche gefährlicher, als für solche, die kräftig durchorganisirt sind, da Gleichgewichtsstörungen hier leichter den Zusammensturz der ganzen Organisation bewirken können. Daher sind bei socialen Verbänden von schwachem Zusammenhange die Ausgleichsakte schwerer, während bei kräftig entwickelter socialer Organisation die Ausgleichsakte wegen der geringeren Gefährlichkeit der Rechtsbrüche leichter sein können. Aus diesem Gesichtspunkte lässt sich überall die Zunahme und Abnahme schwerer Strafen in den verschiedenen Entwickelungsperioden der Völker erklären." (Post 1884, 421) Und die Schlussfolgerung lautet analog zu GM II 10: „Daher findet man in Perioden des Zerfalls einer socialmorphologischen Organisation, mag dieser Prozess zu einer Neubildung höherer Ordnung

oder einer Auflösung führen, in der Regel eine Steigerung schwerer Strafen, während bei ruhiger Entwickelung ausgeprägterer Formen jene leichteren Ausgleichsakten Platz machen." (Ebd., 422) Schon bei Lecky 1873, 1, 260 hat N. den Satz markiert: „In dem Fortschritte der Civilisation liegt die Tendenz, die Strenge der Strafgesetze zu mildern, denn die Menschen lernen sich eine lebhaftere Vorstellung über das von ihnen verhängte Leiden machen, und sie werden zu gleicher Zeit empfindlicher für die Milderungsgründe der Schuld."

309, 9–11 *„Was gehen mich eigentlich meine Schmarotzer an? dürfte sie dann sprechen. Mögen sie leben und gedeihen: dazu bin ich noch stark genug!"*...] Die utopische Zukunftsgesellschaft, die sich eine derartige Gleichgültigkeit gegenüber ihren Schädigern leisten könnte, müsste sich also, weil sie derart mächtig und selbstgewiss ist, keine Sorgen mehr um ihre Bedrohung machen; in ihrer Macht ist sie entweder aller Fragen der Selbsterhaltung enthoben oder sie steigert sich in ihrer Macht gerade dadurch, dass sie „Schmarotzer" zulässt, quasi als hilfreiche Anstachelung ihres Immunsystems. Vgl. z. B. Schild 2001, 126; Merle 2004, 104 u. Patton 2008, 481.

309, 11–19 *Die Gerechtigkeit, welche damit anhob „Alles ist abzahlbar, Alles muss abgezahlt werden", endet damit, durch die Finger zu sehn und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen, — sie endet wie jedes gute Ding auf Erden, sich selbst aufhebend. Diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit: man weiss, mit welch schönem Namen sie sich nennt — Gnade; sie bleibt, wie sich von selbst versteht, das Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts.*] Die Redensart ‚durch die Finger sehen' im Sinne von Nachsicht-walten-Lassen gegenüber seinen Schuldnern und Widersachern ist bei N. nur hier belegt. Er könnte sie beispielsweise in Christoph Lehmanns *Florilegium politicum* gefunden haben, das er gemäß der Buchhandelsrechnung von Alfred Lorentz vom 27. 10. 1885 (KGB III/7,2 Nachtrag Nr. 305a, S. 9, Z. 11) am 27. 04. 1885 in einer heute allerdings unter seinen Büchern nicht mehr erhaltenen Auswahlausgabe von 1883 erworben hatte (vgl. NK KSA 5, 229, 23–25). Lehmann 1630, 670 rät im Kapitel „Regenten" dem „klugen Fürsten", dass er „durch die Finger sehe / unnd [sic] sein Recht nicht mit dem Schwerdt außfecht". Im Kapitel „Straffen" heißt es: „Wer schaden ohne grossen schaden nicht rechen kan / der soll durch die Finger sehen." (Ebd., 727) Auch in Julius Wilhelm Zincgrefs *Teutscher Nation Klug-außgesprochene Weißheit*, die N. besessen hat, findet sich der übrigens bei Luther beliebte Phraseologismus, und zwar wird er hier Till Eulenspiegel zugeschrieben, allerdings mit etwas anderer Semantik: „Dieser kam zu etlichen Fürsten / und bate umb ein Allmosen / mit diesem vorwende / sein Handwerck gölte nichts mehr / als sie jhn fragten / was er dann were? antwortet er: Er were ein Brillenmacher / aber seine Wahr gieng ihm nicht mehr ab / weil Fürsten und Herren jetzo durch die Finger sehen" (Zincgref 1626, 386; Hinweis von Helmut Heit).

Die Idee, dass sich Gerechtigkeit als Strafen-Müssen selbst aufhebt, indem die Akteure so unverletztlich erscheinen, dass ihnen nichts und niemand mehr etwas anhaben kann, greift auf die antike Herrschertugend der *clementia*, der Milde zurück. Seneca wollte sie als Form der „geistigen Mäßigung" („temperantia animi") verstanden wissen, genauer, als „Sanftmut des Höhergestellten gegenüber dem Niedrigergestellten beim Festsetzen von Strafen" („lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis". Lucius Annaeus Seneca: *De clementia* II 3). Wenn N. dieser Verbindung von Machtvollkommenheit und Milde, wie es in GM II 10 geschieht, den Begriff der „Gnade" assoziiert, schließt einerseits an ständegesellschaftliche Sprachspiele aus der Zeit vor 1789 an, und ruft andererseits Assoziationen zur Gnade Gottes im Christentum wach. Auch der christliche Gott kann auf die Bestrafung der Sünder verzichten, weil er in seiner Machtvollkommenheit unantastbar ist. Zur Widersprüchlichkeit des theologischen Gnadenbegriffs, der zwischen universeller, absoluter Liebe und partikularer Gunstgewährung schwankt, hat sich N. nach Ausweis zahlreicher Lesespuren bei Guyau 1887, 161 kundig gemacht.

Nussbaum 1994, 154–156 betont N.s Nähe zu stoischen Vorstellungen von Selbstmacht und Selbstverlust nicht nur unter Hinweis auf Senecas *De clementia* (sowie M 202, KSA 3, 176–178), sondern bezieht Senecas *De ira* mit ein, indem sie N. und dem römischen Philosophen gleichermaßen die Diagnose zuschreibt, die Ausübung von Grausamkeit sei eigentlich ein Zeichen von Schwäche. Nimmt man das Ende von GM II 10 als positiv-politisches Bekenntnis, könnte tatsächlich der Anschein entstehen, der Sprecher verabscheue Gewalt und halte sie unter ‚zivilisierten' Umständen für vollständig entbehrlich. Allerdings spricht GM häufig eine andere Sprache – eine Sprache, die Grausamkeit als authentischen Ausdruck des ungebändigten Lebens feiert. Deutlich wird das etwa am Ende von GM II 11, wonach eine allgemeine und damit pazifizierende Rechtsordnung dem Leben selbst abträglich sein würde (313, 5–12). Balke 2003, 189 betont die Parallelität von 309, 11–19 zu Jacques Derridas Idee einer „anökonomischen Gastfreundschaft"; siehe ferner Giacoia Junior 2011, 176 f. u. Szews 2016, 207.

309, 18 *Vorrecht des Mächtigsten*] Zum spiegelbildlichen Begriffspaar „Vorrecht der Meisten" und „Vorrecht der Wenigsten" vgl. NK 287, 32–288, 3.

11.

Dieser lange Abschnitt versucht, die sich aus dem Vorangehenden ergebende Gefahr des Verwechselt-Werdens auszuräumen: Hat GM II 9 dargelegt, wie

Strafe als Reaktion auf die Verletzung einer gemeinschaftlichen Ordnung erfunden wurde, könnte es für den Leser naheliegen, dem sprechenden Autor-Ich die Auffassung zuzuschreiben, Gerechtigkeit entspringe reaktiven Empfindungen, der Rache, dem Ressentiment. Genau diesem möglichen Missverständnis zu begegnen, ist das Anliegen von GM II 11, das sich mit der namentlich von Eugen Dühring vertretenen Auffassung auseinandersetzt, Gerechtigkeit beruhe auf Rache und sei dazu da, „reaktive Affekte" (310, 4) ins Werk zu setzen. Die Grundintention des Abschnitts ist, dagegen die „aktiven Affekte" (310, 19 f.) in ihrer Bedeutung für die Konstitution von Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen. Gerechtigkeit soll demnach, namentlich in der Schaffung von Gesetzen, die nach unbedingter Achtung heischen, etwas sein, was auf den Herrschaftswillen, auf die Ausübung von Macht zurückgeht.

Diese Perspektivierung auf das durch Macht gesetzte Recht kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei archaischen Strafmaßnahmen nach der vorangegangenen Darstellung in GM II ganz basal um das Bemühen handelt, einen entstandenen Schaden in der einen oder anderen Weise auszugleichen, also auf einen Verletzungsvorgang zu reagieren. Die Absicht von GM II 11 besteht darin, einen emphatischen Begriff von Gerechtigkeit von diesen bloß reaktiven Handlungsmustern abzugrenzen und Gerechtigkeit als eine soziale Setzung handlungsstarker Individuen darzustellen, die reaktive Affekte gerade abblocken soll. Freilich könnte diese Positionierung näher an Dühring sein, als intendiert sein mag, insofern diesem zufolge Gerechtigkeit geradezu als Pazifizierung des durch Verletzung entstehenden Racheverlangens zu verstehen wäre (vgl. z. B. Dühring 1875a, 224). Der Ausweg, den GM II 11 anbietet, um Gerechtigkeit nicht auf Verletzung und Verletzungssühne zurückführen zu müssen, ist ein begriffsgebrauchstaktischer, nämlich der des Rechtspositivismus: Erst, wenn eine Rechtsordnung durch starke Individuen gesetzt worden ist, kann überhaupt von Gerechtigkeit die Rede sein: „Demgemäss giebt es erst von der Aufrichtung des Gesetzes an ‚Recht' und ‚Unrecht' (und nicht, wie Dühring will, von dem Akte der Verletzung an)" (312, 24–27). „An sich" (312, 27) gebe es weder Recht noch Unrecht, denn das Leben sei vielmehr selbst an sich „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend" (312, 31). Aus Sicht der Biologie, heißt es in der Umkehrung der geläufigen rechtsphilosophischen Annahme (wonach Ausnahmezustände irreguläre Abweichungen vom Recht sind), seien „Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände" (312, 34–313, 1), da sie den Lebenswillen empfindlich einschränkten. Diese Rechtszustände dienten letztlich auch nur dem Zwecke, Macht zu akkumulieren, „grössere Macht-Einheiten zu schaffen" (313, 4 f. Entsprechend ist die Behauptung von Ridley 2006, 84 irreführend, in GM II 11 bleibe der Wert der Wahrheit „thoroughly intrinsic"). Die Idee einer souveränen Rechtsordnung,

„als Mittel gegen allen Kampf überhaupt“ (313, 6 f.), „wäre ein lebensfeindliches Princip“ (313, 9 f.), „ein Schleichweg zum Nichts“ (313, 12). Aus dieser Volte folgt eine radikale Relativierung von Gerechtigkeit, die nur noch als momentane, institutionelle Stabilisierung von Herrschaftsverhältnissen im Dienste von Machtinteressen erscheint. Mit dem Rechtspositivismus wird die Idee universeller Gerechtigkeit zu Grabe getragen. Aus dem Blick rückt damit, dass Setzung von Recht zumindest ebenso aus Verletzungserfahrungen wie aus Machtakkumulationsbedürfnis resultieren könnte – sogar (und gerade) die Starken werden solchen Verletzungserfahrungen unentwegt ausgesetzt sein. Rechtssetzung dient, mag man gegen die Argumentation von GM II 12 zu bedenken geben, nicht nur der Erweiterung und Arrondierung des eigenen Machtfeldes, sondern ebenso der partiellen Aussetzung und Stilllegung von Machtkämpfen (auch wenn GM II 11 hier, wie Hatab 2008a, 182 herausstellt, Erinnerungen an N.s frühere, positive Äußerungen über die agonale Verfasstheit der griechischen Kultur wachruft), und zwar um des Lebens selbst willen: Wäre Leben ausschließlich „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“, hätte es sich längst selbst vernichtet.

309, 24–29 *Den Psychologen voran in's Ohr gesagt, gesetzt dass sie Lust haben sollten, das Ressentiment selbst einmal aus der Nähe zu studieren: diese Pflanze blüht jetzt am schönsten unter Anarchisten und Antisemiten, übrigens so wie sie immer geblüht hat, im Verborgnen, dem Veilchen gleich, wenn schon mit andrem Duft.*] Danto 1994, 45 fügt den hier genannten, idealypisch ressentimentgetriebenen Anarchisten und Antisemiten noch die Feministen hinzu (namentlich in ihrer männlichen Ausprägung). Ihnen allen gemeinsam sei, andere für das eigene Leiden verantwortlich zu machen. N. ist später selbst als Anarchist verstanden und von Anarchisten gedeutet worden, siehe Miething 2016; früh meinte man feststellen zu können, dass N. dem ihm verhassten Anarchismus „nahe kommt“ (Ziegler 1921, 525).

Das „Veilchen“, das in Friedrich Schoedlers von N. 1875 erworbenem *Buch der Natur* ob seiner „Bescheidenheit“ gerühmt wird (Schoedler 1875, 2, 313), gilt redensartlich als Blume, die im Verborgenen blüht. In Goethes Gedicht *Das Blümlein Wunderschön* (Verse 57 f.) gibt das „Veilchen“ kund: „Ich steh verborgen und gebückt, / Und mag nicht gerne sprechen“ (Goethe 1853–1858, 1, 153). In seinem Brief an Köselitz vom 22. 03. 1884 aus Nizza vom 22. 03. 1884 freut sich N.: „Im Übrigen kamen gestern von Vallombrosa — Veilchen an mich hier an: zum Zeichen, wie weit auch dort die Natur ist (950 M.)“ (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 495, S. 486, Z. 38–40). Paul Lanzky hatte sie geschickt (KGW III 7/ 1, 461).

309, 30–310, 5 *so wird es nicht überraschen, gerade wieder aus solchen Kreisen Versuche hervorgehen zu sehn, wie sie schon öfter dagewesen sind — vergleiche*

oben Seite 30 —, die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit zu heiligen — wie als ob Gerechtigkeit im Grunde nur eine Fortentwicklung vom Gefühle des Verletzt-seins wäre — und mit der Rache die reaktiven Affekte überhaupt und allesammt nachträglich zu Ehren zu bringen] „Seite 30“ bezieht sich auf GM I 14, genauer auf den Text KSA 5, 282, 8–283, 2. Zur Psychologie der Rache vgl. auch Guyau 1887, 357 f. (mit Lesespuren N.s). Den Begriff des „reaktiven Affekts“ konnte N. bei Eugen Dühring finden, der ihn in seinem Buch *Der Werth des Lebens* im Zusammenhang mit der Rache einführt: „Wäre der Vergeltungstrieb, wäre die Rache nicht, so würden wir uns vergebens nach einer Begründung unserer Rechtsbegriffe umsehen. Es ist also ein reactiver Affect, auf den die abgezogenen in vager Allgemeinheit verbleichenden Begriffe der Gerechtigkeit und Pflicht zurückweisen.“ (Dühring 1865, 21) So werde „die reactive Empfindung zur reactiven That [...]. Auf diese Weise werden diejenigen, welche Unrecht leiden, die Lehrmeister des Rechts für Alle.“ (Ebd., 72, vgl. auch 222). Wie GM II 11 will auch Paul Rée in seiner *Entstehung des Gewissens* Rache und Strafe prinzipiell getrennt wissen: „Die Strafe – nach ihrem Ursprung forschen wir ja – hat sich nicht aus der Rache entwickelt, aber sie succedirt /53/ der Rache, diese ihrer Herrschaft über das Zeitalter usurpatorisch beraubend.“ (Rée 1885, 52 f.)

310, 9–22 *Worauf ich allein aufmerksam mache, ist der Umstand, dass es der Geist des Ressentiment selbst ist, aus dem diese neue Nuance von wissenschaftlicher Billigkeit (zu Gunsten von Hass, Neid, Missgunst, Argwohn, Rancune, Rache) herauswächst. Diese „wissenschaftliche Billigkeit“ nämlich pausirt sofort und macht Accenten tödtlicher Feindschaft und Voreingenommenheit Platz, sobald es sich um eine andre Gruppe von Affekten handelt, die, wie mich dünkt, von einem noch viel höheren biologischen Werthe sind, als jene reaktiven, und folglich erst recht verdienten, wissenschaftlich abgeschätzt und hochgeschätzt zu werden: nämlich die eigentlich aktiven Affekte, wie Herrschsucht, Habsucht und dergleichen. (E. Dühring, Werth des Lebens; Cursus der Philosophie; im Grunde überall.)*] Gegen eine Untersuchung der Wirkungen „reaktiver Affekte“ hat das sprechende „Ich“ nichts einzuwenden, hält es doch selbst deren untergründige Macht für gewaltig und widmet sich in GM ihrer eingehenden Analyse. Es verwahrt sich jedoch dagegen, dass der Untersuchungsgegenstand die Werturteile der Untersuchenden selbst kontaminiert, indem er sie gegen die „aktiven Affekte“ in Stellung bringt. „Herrschsucht“ und „Habsucht“, die als Beispiel dieser „aktiven Affekte“ aufgerufen werden, haben tatsächlich traditionell einen überaus schlechten Klang; sie gelten in der griechischen Philosophie ebenso wie in der christlichen Theologie als fluchwürdige Laster. Die Beispiele sind geschickt gewählt, denn an ihnen kann die überwältigende Dominanz moralischer Vorurteile augenfällig gemacht werden: Jedermann scheint – im Unter-

schied zu anderen möglichen Kandidaten „aktiver Affekte“ wie Mut oder Tapferkeit – „Herrschsucht“ und „Habsucht“ zu verdammen. Wenn aber Leben tatsächlich, wie es gegen Ende von GM II 11 heißt, wesentlich „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312, 31) agiere, dann wären die beiden genannten Affekte tatsächlich idealtypische Kandidaten. Und der genannte Eugen Dühring bestimmt in seinem *Cursus der Philosophie* N. just diese Affekte als sozialpathologisch, während „der Ausdruck schlechte Leidenschaften auf Rache, Eifersucht u. dgl. nicht passt, insofern diese Erregungen gradezu moralische Aufgaben zu erfüllen und eine Rückwirkung auf Verletzungen der Gerechtigkeit und der natürlichen Ansprüche zu vertreten haben“ (Dühring 1875a, 208). Wie der „Neid“ dienten sie „der bloßen Selbsterhaltung, welche vollkommen moralisch ist, solange sie das eigne Selbst nur gegen Verletzungen wahrt und nicht in das fremde Ich übergreift. Die wirklich schlechten Leidenschaften sind in der Raubgier und Herrschsucht, also in derjenigen besondern Gestaltung falscher Triebe zu suchen, wie sie sich im Raubthier verwirklicht finden. Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beruhen auf jenen wirklich schlechten Leidenschaften.“ (Ebd., 209. Vgl. zum *Cursus der Philosophie* auch NK ÜK GM I 7).

310, 22–28 *So viel gegen diese Tendenz im Allgemeinen: was aber gar den einzelnen Satz Dühring's angeht, dass die Heimat der Gerechtigkeit auf dem Boden des reaktiven Gefühls zu suchen sei, so muss man ihm, der Wahrheit zu Liebe, mit schroffer Umkehrung diesen andren Satz entgegenstellen: der l e t z t e Boden, der vom Geiste der Gerechtigkeit erobert wird, ist der Boden des reaktiven Gefühls!*] Dühring hat die ihm hier zugeschriebene These breit entwickelt (vgl. auch NK 309, 30–310, 5). Schon in der Vorrede sieht er sich zur Erklärung veranlasst, „dass die Zurückführung aller Gerechtigkeitsbegriffe auf das Ressentiment oder die Rache kein frivoler Versuch, sondern eine seit Jahren überlegte Einsicht ist“ (Dühring 1865, VIII, vgl. Dühring 1875a, 224 u. 239). Dabei beschreibt er Ressentiment im Unterschied zu GM neutraler, nämlich nicht als schwärende psychische Wunde, die aus der Ohnmacht resultiert, Ein- und Angriffe nicht parieren zu können, sondern als eine ursprüngliche Empfindung, die sich kategorial von Rache nicht wirklich unterscheidet und daher das Fundament einer quasi naturalistischen Moral bilden zu können scheint. „Das Ressentiment und die Rache sind Bürgen unserer Behauptung, dass in jeder Art von Beleidigung ein natürliches Unrecht liege, welches gesühnt sein wolle.“ (Dühring 1865, 77) Dann ist es besonders Dührings Engführung von Rache und Recht, gegen die die rechtsgeschichtlichen Erwägungen von GM II opponieren „Die Conception des Rechts und mit ihr alle besondern Rechtsbegriffe haben ihren letzten Grund in dem Vergeltungstriebe, der in seiner höhern Steigerung Rache heisst. Das Rechtsgefühl ist wesentlich ein Ressentiment, eine reactive

Empfindung, d. h. es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung. Ist nun die bisher stets übersehene Beziehung, in welche wir die Rache und das ganze System aller moralischen und juristischen Rechtsbegriffe setzen, richtig, so folgt mit Nothwendigkeit, dass auch die Vorstellungen von einer transcendenten Gerechtigkeit auf dieselbe Quelle, nämlich den Rachetrieb, zurückzuführen sind." (Ebd., 219, N.s Unterstreichung, vgl. auch ebd., 222) So sehr der Sprecher in GM die prinzipielle Rückführung des Rechtsgefühls auf Rache abweist, so einig ist er mit Dühring doch – siehe GM I 14 und 15, KSA 5, 283–285 – darin, dass die namentlich im Christentum aufs Jenseits und einen rächenden Gott projizierte Vergeltungsidee Ausdruck des Ressentiments ist. Diese Übereinstimmung mit Dühring wird freilich großzügig ausgeblendet, um die Polemik gegen ihn umso wirkungsvoller in Szene zu setzen. Ebenso bleibt in GM II 12 ein Aspekt unterbelichtet, den der Beginn der Zweiten Abhandlung durchaus thematisiert, nämlich der Zusammenhang von Erinnern und Schmerz: Weil man Verletzungen nicht einfach vergesse, da sie nachwirken, ein Wieder-Gefühl auslösen, bleibe in menschlichen Verhältnissen der Wunsch nach Wiederherstellung, ‚Gerechtigkeit', präsent: Anders gefasst: Ohne Gedächtnis keine Gerechtigkeit. Dührings Ressentimentbegriff ist zunächst ziemlich neutral; er bezeichnet nichts Bleibendes, destruktiv gegen innen Gewendetes, sondern nur das Gefühl der Verletzung. Prolongiert und negativiert wird dieses Gefühl erst in GM, wo dann Dühring ein falscher, nämlich N.s eigener Ressentimentbegriff unterstellt wird. Zum Thema siehe auch Stellino 2008, 248–250 u. Brusotti 1992b, 98–100.

310, 28–311, 4 *Wenn es wirklich vorkommt, dass der gerechte Mensch gerecht sogar gegen seine Schädiger bleibt (und nicht nur kalt, massvoll, fremd, gleichgültig: Gerecht-sein ist immer ein p o s i t i v e s Verhalten), wenn sich selbst unter dem Ansturz persönlicher Verletzung, Verhöhnung, Verdächtigung die hohe, klare, ebenso tief als mildblickende Objektivität des gerechten, des r i c h t e n d e n Auges nicht trübt, nun, so ist das ein Stück Vollendung und höchster Meisterschaft auf Erden, — sogar Etwas, das man hier kluger Weise nicht erwarten, woran man jedenfalls nicht gar zu leicht g l a u b e n soll.*] MA I 636 hat von einer speziellen „Gattung der Genialität" gesprochen, der der „Gerechtigkeit" (KSA 2, 361, 22 f.). Diese sei „eine G e g n e r i n d e r U e b e r z e u g u n g e n" (ebd., 28) im Sinne ideologischer Festlegungen. Vielmehr wolle sie jedem „das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen" (ebd., 30 f.). An diesem Ideal hält GM II 11 augenscheinlich fest. Die Positivität der Gerechtigkeit wird durch keine genealogische Rückfrage getrübt, die Hermeneutik des Verdachts nur gegen diejenigen in Anschlag gebracht, die wie Dühring der reinen Positivität wahrer Gerechtigkeit misstrauen. Stegmaier 1994, 150 sieht in der Erwähnung der gerechten Ausnahmemenschen, die unter äußerster Anfeindung ihren unbe-

stechlichen Gerechtigkeitssinn behalten, eine Anspielung auf Jesus und Sokrates. Unter Hinweis auf NL 1887, KSA 12, 8[7], 337 f. weist Stegmaier 1994, 151 auch darauf hin, dass diese Verlautbarungen zur Gerechtigkeit vielstimmig bleiben und er ihr andernorts durchaus die in GM II 11 beschworene „Objektivität" abspricht.

311, 4–7 *Gewiss ist durchschnittlich, dass selbst bei den rechtschaffensten Personen schon eine kleine Dosis von Angriff, Bosheit, Insinuation genügt, um ihnen das Blut in die Augen und die Billigkeit a u s den Augen zu jagen.*] Stellen wie diese werden gerne zitiert, um die angebliche Ressentimentgetriebenheit gegenwärtiger Politik herauszustellen, so beispielsweise bei Schneider 2016. Man pflegt dabei GM nachzuplappern, dass das Ressentiment auf ganzer Linie schädlich und verachtungswürdig sei, während es doch auf der Hand liegt, dass jedes Empfinden und jedes Handeln, da es in einer kausal bestimmten Wirklichkeit keine spontane Schöpfung aus dem Nichts geben dürfte, reaktiv ist. Oft genug wiederum verzögert sich die Reaktion aus kontingenten äußeren Umständen oder einem faktischen Ungleichgewicht, so dass Nach-Gefühle, Ressentiments auftreten dürften. Warum aber sollten diese aus Prinzip negativ zu bewerten sein? Ein Leben ohne Ressentiment wäre ein Leben ohne Erinnerung – ein vormenschliches Leben. Entsprechend kann man geneigt sein, gegen GM die Schöpferkraft des Ressentiments zu betonen, vgl. Sommer 2017e.

311, 18–31 *in welcher Sphäre ist denn bisher überhaupt die ganze Handhabung des Rechts, auch das eigentliche Bedürfniss nach Recht auf Erden heimisch gewesen? Etwa in der Sphäre der reaktiven Menschen? Ganz und gar nicht: vielmehr in der der Aktiven, Starken, Spontanen, Aggressiven. Historisch betrachtet, stellt das Recht auf Erden — zum Verdruss des genannten Agitator's sei es gesagt (der selber einmal über sich das Bekenntniss ablegt: „die Rachelehre hat sich als der rothe Gerechtigkeitsfaden durch alle meine Arbeiten und Anstrengungen hindurchgezogen") — den Kampf gerade w i d e r die reaktiven Gefühle vor, den Krieg mit denselben seitens aktiver und aggressiver Mächte, welche ihre Stärke zum Theil dazu verwendeten, der Ausschweifung des reaktiven Pathos Halt und Maass zu gebieten und einen Vergleich zu erzwingen.*] Das Zitat stammt aus Eugen Dührings *Sache, Leben und Feinde*: „Die Rachelehre wurde am markirtesten zuerst in einem Anhang zur I. Auflage vom Werth des Lebens skizzirt und hat in den theoretischen und praktischen Anwendungen sich als der rothe Gerechtigkeitsfaden durch alle meine Arbeiten und Anstrengungen hindurchgezogen. Sie ist die erste zulängliche Begründung alles Rechts" (Dühring 1882, 283. Seite von N. mit Eselsohr markiert). Zur Interpretation vgl. Weisberg 2005, 150 f.

312, 28 *alles Sinn's*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 312, 28: „alles Sinns". Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „alles Sinn's" (Nietzsche 1887a, 66).

312, 32–313, 5 *Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesammtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, grössere Macht-Einheiten zu schaffen.*] MA II WS 26 handelt von „Rechtszustände[n] als Mittel“ (KSA 2, 560, 8) und schließt: „Rechtszustände sind also zeitweilige Mittel, welche die Klugheit anräth, keine Ziele.“ (Ebd., 560, 21 f.) In GM Vorrede 4, KSA 5, 251, 17 wird ausdrücklich auf diesen Text verwiesen. Den in der Staatsrechtstheorie des 20. Jahrhunderts dank Carl Schmitt populär gewordenen Ausdruck „Ausnahmezustand“ sucht man beispielsweise im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm vergebens, während nach dem zeitgenössischen *Konversations-Lexikon* von Meyer der Ausnahmezustand als jener Zustand gilt, der „bei Bedrohung der öffentlichen Sicherheit durch äußere oder innere Feinde einzutreten pflegt“ (Meyer 1885–1892, 10, 221). In diesem Sinne ruft MA II WS 281 den Ausdruck auf, wo es um Fürsten geht, die der demokratischen Aushöhlung ihrer Macht begegnen, indem sie sich „als Kriegsfürsten“ gerieren: „dazu brauchen sie Kriege, das heisst Ausnahmezustände, in denen jener langsame gesetzmässige Druck der demokratischen Gewalten pausirt“ (KSA 2, 676, 23–25). Jedoch bleibt N.s Wortgebrauch nicht auf die politische Sphäre im engeren Sinne beschränkt: „‚Der Kampf um's Dasein‘ — das bezeichnet einen Ausnahme-Zustand. Die Regel ist vielmehr der Kampf um Macht“ (NL 1885, KSA 11, 34[208], 492, 12–14). N. benutzt das Wort schließlich auch in ästhetischem Kontext für die Lage, in der sich der Künstler (KGW IX 8, W II 5, 34, 1 f. = NL 1888, KSA 13, 14[170], 356, 2), aber auch der Zuschauer befinde (KGW IX 1, N VII 3, 90, 14 = NL 1886/87, 5[99], KSA 12, 227, 9). N.s Einlassungen zum Ausnahmezustand haben ihre Pointe darin, dass sie das Verhältnis von Ausnahme und Norm umkehren: In der politischen Philosophie gelten traditionell rechtlose Zustände als Ausnahmezustände – Karl Jaspers notiert entsprechend in seinem Handexemplar auf dem oberen Blattrand über dem letzten Viertel von GM II 11: „zu vgl. mit Hobbes“ (Nietzsche 1923, 368). N.s Sprecherinstanz erklärt nun in seiner Umkehrungslust genau das Gegenteil für lebensadäquat: Da das Leben „essentiell“ „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312, 30 f.) wirke, seien Rechtszustände nur situative, ausnahmsweise Hegungen dieser urtümlichen Gewalt. Der Schockeffekt solcher Äußerungen ist berechnet und bringt Moralisten jedweder Couleur in Rage (siehe NK 313, 5–12).

313, 5–12 *Eine Rechtsordnung souverain und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Macht-Complexen, sondern als Mittel gegen allen Kampf überhaupt, etwa gemäss der Communisten-Schablone Dühring's, dass jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Princip,*

eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts. —] Diese „Communisten-Schablone" konnte N. in Dührings *Cursus der Philosophie* finden: „Zwei menschliche Willen sind als solche einander völlig gleich, und der eine kann dem andern zunächst positiv gar nichts zumuthen. Aber grade hierin liegt schon eine negative Pflicht angedeutet. Abgesehen von irgend einem besondern Grunde, der nicht aus den beiden Willen, sondern aus einem dritten neutralen Gebiet stammen möchte, ist die Enthaltung von einer Zumuthung, geschweige von einem Zwang gegen den andern Willen eben die entscheidende Verbindlichkeit. Es tritt uns Jemand bereits moralisch zu nahe, wenn er im Allgemeinen verlange, dass sein Wollen als solches mehr gelte als das unsrige." (Dühring 1875a, 200) In der kommunistischen Apologetik von Wolfgang Harich erfährt die Position von GM, für die er N. haftbar macht, dann aber doch eine so starke Annäherung an Dühring, dass der Dühring-Kritiker Friedrich Engels auf deren beider Kosten in strahlendem Licht dasteht: N. „macht sich, in ‚Zur Genealogie der Moral', Dührings – von Engels glänzend widerlegte – Gewalttheorie zwar zu eigen, weist dabei aber das an ihr progressiv Gemeinte, die Herleitung von Recht und Gerechtigkeit aus reaktiver Gewalt, seitens der Unterdrückten, zurück, um in dem Zusammenhang eine seiner vielen Lobpreisungen hemmungsloser Aggressivität anzustimmen" (Harich 1987, 1024).

313, 11 f. *ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „ein Schleichweg zum Nihilismus" (GSA 71/27,1, fol. 29r).

12.

GM II 12 macht einen radikalen Gegenvorschlag zum vorgeblich noch immer in den Wissenschaften vorherrschenden Denken in Zwecken, zunächst bezogen auf die Strafen im engeren Sinn, sodann ausgeweitet auf Lebensvorgänge insgesamt. Der zu einem gegebenen Zeitpunkt angenommene Zweck einer Sache habe nichts mit seiner Entstehung zu tun. Es gebe „für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen s e i n s o l l t e, — dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen" (313, 23–28, zur historiographisch-methodologischen Perspektive dieses „Satzes" vgl. Jensen 2013a, 196 f.). Stattdessen handle es sich bei allem, was in der „organischen Welt" (314, 1) geschehe (zur Problematik dieser An-

nahme Bittner 2001, 36 f.), um Prozesse der Überwältigung – „alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat“ (314, 16–20). Das soll für die Straf- und Rechtsentstehung in gleicher Weise gelten wie für die Herausbildung (und Verkümmerung) körperlicher Organe. Verbunden wird diese Diagnose mit einer Breitseite gegen die moderne Wissenschaft, insbesondere gegen die Evolutionstheorie, die systematisch ausblende, was doch eigentlich auf der Hand liege, dass nämlich der Wille zur Macht alles beherrsche. Entsprechend habe man den Begriff der „Aktivität“ (315, 34) zum Verschwinden gebracht und rede nur noch von „‚Anpassung‘“ (316, 1).

Der Abschnitt benutzt also die seit langem in der Wissenschaft bereits landläufige Kritik an offener und versteckter Teleologie (vgl. z. B. NK KSA 5, 27, 27–28, 3) dazu, als Gegenentwurf eine scheinbar als ontologische Fundamentalkategorie gedachte Konkurrenz um Macht, den Kampf antagonistischer Willen zur Macht einzuführen. Es stellt sich freilich die Frage, ob die damit gegebene Wirklichkeitsbeschreibung dem teleologischen Denken tatsächlich entgeht, denn offensichtlich kennen auch die konkurrierenden Macht-Willens-Quanten ein ‚um willen‘, einen Zweck, nämlich ihre eigene Steigerung: Sie tun, was sie tun, um sich zu potenzieren. Dieser kritische Punkt einer inneren teleologischen Struktur des Machtgeschehens wird in GM II 12 überblendet durch die enge Parallelisierung von Zweck und Funktion: Auf eine Funktion zielt das Machtwillensgeschehen nicht eigentlich ab, es ist sich in seiner Selbststeigerung vielmehr gerade Selbstzweck, auch wenn durch diese Ermächtigungsprozesse einem „Ding“ der „Sinn einer Funktion“ (314, 19 f.) sehr wohl aufgeprägt wird – jedoch eben nicht als Zweck, sondern als Nebeneffekt. Dass ein „Ding“ zu einem gegebenen Zeitpunkt eine bestimmte Funktion ausfüllt, also die Strafe dem Strafen dient (vgl. 314, 15 f.), wird nicht bestritten, hingegen schon, dass das Ausfüllen dieser Funktion das ursprünglich intendierte Ziel einer Entwicklung gewesen ist. Geschichtliches Werden unterscheidet sich damit prinzipiell von intentionalen Produktionsprozessen – z. B. vom Tun des Töpfers, der ein Gefäß herstellen will – und wird als etwas völlig anderes verstanden, eben als unausgesetzter Machtwillenskampf, wobei das Ringen um Deutung, um „Interpretationen und Zurechtmachungen“ (314, 22 f.) ein Teil dieses Kampfes ist

Der Abschnitt zielt auf den kalkulierten Schock ab, dass „die Menschheit“ als Produkt eines evolutionären Prozesses keineswegs ein Zweck an sich sei – und sie „als Masse“ (315, 16) einer „stärkeren Species Mensch“ (315, 17) zu opfern sehr wohl „ein Fortschritt“ (315, 18) sein könne. Will das sprechende „Ich“ (315, 18) damit diese „stärkere Species“ als Telos installieren, nachdem es doch eben noch zu zeigen sich anschickte, dass geschichtliches Geschehen nicht teleologisch strukturiert ist?

Die Pointe bei der von GM II 12 vorgeschlagenen und mit Verve aufrechterhaltenen Alternative zu teleologisch-funktionalistischen Deutungen geschichtlicher Prozesse besteht darin, dass der Absatz sie nur behauptet, nicht aber beweist, belegt oder an konkreten Erscheinungen plausibilisiert. Aus der Unplausibilität der alten teleologischen Betrachtungsweise folgt ja noch keineswegs, dass die Alternative größeres Vertrauen verdient – zumal sich der Leser womöglich mit Bittner 2001, 37 f. an GM I 13 erinnert, wo die in GM II 12 erneut erweckte Vorstellung preisgegeben wird, dass es hinter dem Tun, dem Geschehen so etwas wie einen Täter oder einen Willen geben könne. Das Verfahren von Abschnitt GM II 12 ist allerdings konsequent, weil performativ: Es ist der rhetorisch agierende, mit den Mitteln der Sprache kämpfende Machtwille, der sich Geltung verschafft, indem er ungesichert behauptet und ein Gegebenes umzudeuten, umzuprägen sich anschickt, ihm eine neue Bedeutung einfach zuschreibt. Wobei ein ironisch gestimmter Beobachter dieses rhetorischen Selbstermächtigungsprocederes einwenden könnte, hier werde zwar gewaltsam eine neue Deutung der Wirklichkeit vorgegeben, ohne dafür wirklich Argumente beizubringen, aber die gegebene Deutung stehe in einem Spannungsverhältnis zu diesem Procedere: Denn ganz offensichtlich habe sich GM II 12 ja einen Zweck gesetzt, nämlich falsche Wirklichkeitsdeutungen zu beseitigen, demonstriere jedoch, falls der Alternativvorschlag durchdringe, *in actu*, dass dieser Vorschlag nicht wahr sein kann, weil er einem Zweck folge. Man könnte einem solchen ironischen Beobachter erwidern, der Zweck von GM II 12 sei es aber eben nicht, eine wissenschaftliche Theorie plausibel zu machen, sondern Macht auszuüben, Macht zu gewinnen, durch Gedanken, durch Reden. GM II 12 eskamotiert bei näherer Betrachtung nicht Zwecke ganz und gar, sondern legt es auf die rhetorische Demonstration an, dass der eigentliche Zweck geschichtlichen Geschehens Überwältigung sei statt Funktion – der Abschnitt führt das an und durch sich selbst vor.

313, 14–28 *Hier noch ein Wort über Ursprung und Zweck der Strafe — zwei Probleme, die auseinander fallen oder fallen sollten: leider wirft man sie gewöhnlich in Eins. Wie treiben es doch die bisherigen Moral-Genealogen in diesem Falle? Naiv, wie sie es immer getrieben haben —: sie machen irgend einen „Zweck“ in der Strafe ausfindig, zum Beispiel Rache oder Abschreckung, setzen dann arglos diesen Zweck an den Anfang, als causa fiendi der Strafe, und — sind fertig. Der „Zweck im Rechte“ ist aber zu allerletzt für die Entstehungsgeschichte des Rechts zu verwenden: vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen s e i n s o l l t e, — dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen*] Im Druckmanuskript lau-

tete die erste Fassung: „In jeder Art Historie ergiebt sich allmählich ein Gesichtspunkt, der an sich der intellektuellen Gerechtigkeit aufs Höchste zuwidergeht: – es ist vielleicht unser größter Triumph über die vis inertiae des menschlichen Intellekts“ (GSA 71/27,1, fol. 30r, zur Bedeutung der Textrevision Stegmaier 1994, 151 f.). Karl Jaspers notiert in seinem GM-Exemplar zur Formel „Zweck im Rechte“ an den Rand „Ihering“ (Nietzsche 1923, 369); auch Thatcher 1989, 592 erkennt darin eine Anspielung auf Rudolf von Iherings Buch *Der Zweck im Recht* (2 Bde., 1877 u. 1883, überarbeitet 1884 u. 1886). Ihering hatte sein monumentales Werk unter das „Motto“ gestellt, das jedes der Titelblätter ziert: „Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts“ (Ihering 1877, 1, I u. 1883, 2, I; Ihering 1884, 1, I u. 1886, 2, I). Dieser Satz bietet die Quintessenz, gegen die GM II 12 opponiert – obgleich Ihering durchaus eine Vielzahl von Rechtszwecken in der Geschichte beobachtet (vgl. Niehaus 2010, 35). Aufschlussreich ist auch, dass Ihering in einer späteren Auflage seines Werks ausdrücklich erwähnt, Paul Rée habe in seinem Buch über *Die Entstehung des Gewissens* seine eigene Auffassung übernommen, wonach der Zweck des Rechtes zwar historisch wandelbar sei, aber insgeheim doch immer auf den allgemeinen sozialen Nutzen ziele (Nachweise bei Fornari 2009, 87, Fn. 207 nach Hubert Treiber u. Rée 2004, 567. Janaway 2007a, 50–52 sieht entsprechend Rée im Fokus der in GM II 12 formulierten Kritik am strafhistorischen Zweckdenken stehen). Man darf jedoch bezweifeln, dass N. Iherings bald sehr bekanntes Buch tatsächlich intensiv studiert hat, obwohl er in seinem Brief vom 31. 07. 1879 Overbeck ausdrücklich um dessen Zusendung gebeten hat (KSB 5/KGB II 5, Nr. 870, S. 432, Z. 38–40). Overbeck teilt N. jedoch in seiner Antwort vom 02. 08. 1879 mit, das Buch zunächst nicht besorgen zu können (KGB II 6/2, Nr. 1271, S. 1143, Z. 12 f.).

Sicher gelesen hat N. hingegen das einschlägige Kapitel in Salomon Strickers *Physiologie des Rechts*, das sich ausdrücklich an Ihering abarbeitet (Stricker 1884, 105–109). Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Motiv und Zweck stellt Stricker fest, es sei „nicht richtig, dass wir uns jede Handlung nothwendig mit einem Zwecke verbunden denken. Es steht damit nicht so, wie mit der Causalität. Ich kann mir nicht vorstellen, so lautet der Satz von der Causalität, dass irgend eine Bewegung ohne Ursache erfolge. Ich kann mir aber sehr wohl denken, dass es Bewegungen gibt, die ganz zwecklos sind.“ (Ebd., 107, letzter Satz von N. am Rand markiert.) Das Setzen-Können von Zwecken setze Erfahrung voraus: „Ich lege hier blos auf den Umstand Gewicht, dass die Zweckvorstellung aus dem potentiellen Wissen geholt wird, dass sie auf Erfahrung beruht und ohne die geeignete Erfahrung u n m ö g l i c h ist.“ (Ebd., 109, N.s Unterstreichungen) Entsprechend erscheint es Stricker missbräuchlich, in der wissenschaftlichen Analyse die Zwecke in Anschlag zu bringen. Als Naturwissenschaftler will er auch der Rechtswissenschaft ins Stammbuch

schreiben, es sei „gegen die Einbeziehung des Zweckbegriffs in die Wissenschaft Widerspruch zu erheben“ (ebd., 109). Die Argumentation in GM II 12 hat sich von Strickers begriffspolizeilicher Bescheidenheit schon weit entfernt, indem sie herausstellt, dass die Entstehung von etwas mit seiner nachmaligen Funktion nichts zu tun zu haben braucht. N.s „Satz“ (313, 24) wendet sich gegen die landläufige Analogisierung von historischen Prozessen und handwerklichen Produktionsverfahren: Letztere zielen tatsächlich auf die Herstellung eines bestimmten Produkts ab; der Zweck des töpferischen Tuns ist der geformte und gebrannte Topf. Im historischen Geschehen gibt es hingegen keine zwecksetzenden Instanzen, die langfristige Zwecke zu realisieren im Stande wären. Die Geschichte ist, im Unterschied zu den herkömmlichen Ideen der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie (vgl. Sommer 2006b), eben nicht teleologisch strukturiert. Niemand hat das Strafen erfunden, um damit einen vorgedachten, vorgegebenen, vorgeprägten Zweck in Wirklichkeit zu verwandeln. Dieser Befund steht in Spannung etwa zu dem, was N. in Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* über Abschreckung als Strafzweck lesen konnte; siehe seine bei Guyau 1909, 298 dokumentierte Anstreichung, sowie Post 1881, 1, 177: „Für Dritte wirkt die Strafausführung in gleicher Art a b s c h r e c k e n d, indem sie ihnen ein Motiv schafft, nicht so zu handeln, wie der Verbrecher.“ Vgl. NK 251, 21–25. In der in N.s Bibliothek enthaltenen *Psychologie des Verbrechers* von August Krauss heißt es hingegen: „Die Strafe ist zunächst nur S ü h n e d e s v e r l e t z t e n R e c h t s und ihr Hauptzweck ist kein anderer, als dem geschädigten Individuum den Akt der Vergeltung aus den Händen zu winden, um die Uebergriffe des Affekts und der Leidenschaft zu verhüten und die Idee des Rechts in der Gesellschaft nur um so reiner zu erhalten. Erst in zweiter Linie ist A b s c h r e c k u n g in der Strafe bezweckt“ (Krauss 1884, 4).

Hallich 2013, 247–250 stellt heraus, dass der bloße Hinweis auf den Unterschied von Zweck und Ursprung der Strafe in 313, 14–28 noch keine hinreichend überzeugende Kritik der strafrechtlichen Präventionstheorie liefere, und unternimmt dann den Versuch, aus GM ein systematisches Argument gegen die Präventionstheorie zu begründen.

313, 20 f. *causa fiendi*] Lateinisch: „Ursache des Werdens“, „Ursache des Entstehens“.

313, 28 *toto coelo*] Lateinisch: „himmelweit“.

313, 28–314, 5 *dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Ü b e r w ä l t i g e n,*

Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige „Sinn" und „Zweck" nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss] Dass Leben Überwältigung und Steigerung sei, ist eine bei N. wiederholt vorgebrachte, etwa durch die Lektüren von Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral* und William Henry Rolphs *Biologischen Problemen* (1884) angeregte These, vgl. z. B. NK KSA 5, 207, 22–25.

314, 5–15 *Wenn man die Nützlichkeit von irgend welchem physiologischen Organ (oder auch einer Rechts-Institution, einer gesellschaftlichen Sitte, eines politischen Brauchs, einer Form in den Künsten oder im religiösen Cultus) noch so gut begriffen hat, so hat man damit noch nichts in Betreff seiner Entstehung begriffen: so unbequem und unangenehm dies älteren Ohren klingen mag, – denn von Alters her hatte man in dem nachweisbaren Zwecke, in der Nützlichkeit eines Dings, einer Form, einer Einrichtung auch deren Entstehungsgrund zu begreifen geglaubt, das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen.*] Wie Orsucci 1993, 383–388 nachgewiesen hat, entspringen diese Überlegungen weniger der schöpferischen Phantasie N.s als vielmehr der Verarbeitung seiner Lektüren, genauer der Lektüre von Karl Sempers Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* aus dem Jahr 1880. Von dieser Lektüre zeugen Notate von 1885, zunächst NL 1885, KSA 11, 34[217], 495, 1–16: „Wir stehen mitten drin zu entdecken, daß der Augenschein und die nächste beste Wahrscheinlichkeit am wenigsten Glauben verdienen: überall lernen wir die Umkehrung: z. B. daß die geschlechtliche Zeugung im Reiche alles Lebendigen nur der Ausnahme-Fall ist: daß das Männchen im Grunde nichts mehr als ein entartetes verkommendes Weibchen ist: — oder daß alle Organe an thierischen Wesen ursprünglich andere Dienste geleistet haben als die, auf Grund deren wir sie ‚Organe' nennen: überhaupt daß alles anders entstanden ist als seine schließliche Verwendung zu vermuthen giebt. Die Darstellung dessen, was ist, lehrt noch nichts über seine Entstehung: und die Geschichte der Entstehung lehrt noch nichts über das, was da ist. Die Historiker aller Art täuschen sich darin fast allesammt: weil sie vom Vorhandenen ausgehn und rückwärts blicken. Aber das Vorhandene ist etwas Neues und ganz und gar nicht Erschließbares". In der nüchternen biologischen Terminologie Sempers liest sich das noch nicht so dramatisch: „Für jene tiefer liegenden, protoplasmareichen und sich vermehrenden, so recht eigentlich lebenden Zellen können wir Brücke's Ausdruck ‚elementare Organismen' sehr wohl anwenden. Da nun aber das Leben jedes einzelnen Organs die Summe der Einzelleben der in ihm enthaltenen lebenden Zellen ist, so leuchtet ein, dass jedes noch wachsende lebende Organ ohne Ausnahme in gewissem Sinne die Fähigkeit besitzen muss, nach solchen verschiedenen Richtungen hin umgebildet zu werden, wie sie durch die allgemei-

nen Eigenschaften der lebenden Substanz des Protoplasmas angedeutet werden. Abstract und paradox formulirt, hiesse der gewonnene Satz etwa so: aus jedem einzelnen lebenden Organ kann vermöge der ihm durch seine lebenden Zellen innewohnenden Eigenschaften jedes andere Organ werden.“ (Semper 1880, 1, 18, letzter Satz von N. mit Randstrichen markiert.) Semper führt (ebd., 1, 19) dann weiter aus, wie sich ein spezialisiertes Organ in diverse unvorhergesehene Richtungen entwickeln kann. Einen „Functionswechsel“, der auch „eine Aenderung der Structur des Organes herbeigeführt“ (ebd., 1, 236) habe, schildert Semper im Fortgang anhand des Landeinsiedlerkrebses *Birgus latro* und seiner eigentümlichen Kiemen: „Die Abneigung, welche gewisse Morphologen empfinden, zuzugeben, dass die Landkrabben und vor allem auch Birgus latro wirklich luftathmende mit Lungen versehene Thiere sind, scheint durch ihre Unfähigkeit bedingt zu sein zu begreifen, dass dasselbe Organ, welches heute als Lunge fungirt, morgen durch Verwendung der in ihr oder neben ihr angebrachten Kieme als wasserathmendes Organ benutzt werden könne.“ (Ebd., 1, 237) Anhand von aus dem Genfer See gefischter Lymnäen (Schlammschnecken) will Semper dann plausibel machen, „dass ein Athmungsorgan nicht blos allmählich, sondern ganz plötzlich seine Function zu ändern vermag, und der scheinbare Gegensatz zwischen Luft- und Wasserathmung [...] somit viel von seiner ihm bislang zugeschriebenen Bedeutung“ verliere (ebd., 1, 242). Während sich Semper in Fragen der menschlichen Sozial- und Moralgeschichte als Zoologe bedeckt hält, zieht N. in GM II 12 sowie in NL 1883, KSA 10, 7[172], 297 f. u. NL 1884, KSA 11, 26[174], 195 die Parallele zwischen der allgemeinen organischen Welt und der menschlichen Handlungswelt: „Es steht da wie bei den ‚Organen‘ der organischen Welt; auch da glauben die Naiven, daß das Auge um des Sehens willen entstanden sei.“ (26[274], 195, 17–19) Das in verschiedenen Texten N.s wiederholte Beispiel des Auges wird denn auch bei Semper 1880, 2, 218–223 ausgiebig analysiert. Er hofft, „ein Organ von sehr complicirtem Bau in dem Process seines Werdens gepackt“ zu haben und zu beweisen, „dass, wie Darwin oft genug hervorgehoben hat, ein Organ nie durch natürliche Zuchtwahl n e u g e s c h a f f e n, sondern immer nur durch dieselbe umgebildet werden kann. Mitunter freilich fallen selbst von Naturforschern Aeusserungen, welche annehmen lassen, dass sie der Meinung seien, ein Organ könnte direct durch seinen Gebrauch entstehen, in unserm Falle also ein Auge durch das Sehen. Das ist natürlich absolut falsch. Das Sehen /223/ wird vielmehr erst dann eintreten können, wenn durch andere Ursachen, also hier durch directe Reizung der Haut, diejenigen Theile gebildet wurden, welche vorhanden sein müssen, um das erste Sehen zu ermöglichen.“ (Ebd., 2, 222 f.) N. hat Sempers Werk schon unmittelbar nach Erscheinen 1880 gelesen und in NL 1880, KSA 9, 4[95], 123, 9 f. exzerpiert: „‚Das Auge kann nie durch

das Sehen hervorgerufen worden sein' Semper." Im Original heißt es: „Das Auge kann nie durch das Sehen hervorgerufen worden sein, obgleich es – war es einmal vorhanden – durch diese Thätigkeit wol umgebildet werden mochte; das Auge musste existiren, ehe es gebraucht werden konnte." (Semper 1880, 1, 122) Eine rein selektive Kraft reicht Semper nicht, um das evolutionäre Geschehen zu erklären. Wie N. verlangt er nach mehr und kommt – an einer in N.s Handexemplar mit Eselsohr markierten Seite – zum Schluss, dass „eine Kraft, welche nur auswählend, aber nicht umbildend zu wirken vermag, nie ausschliesslich als die eigentlich bewirkende Ursache – *causa efficiens* – irgendeiner Erscheinung angesprochen werden darf" (ebd., 2, 253). Zur Interpretation von N.s Semper-Bezügen siehe Orsucci 2001a, 69–71. Das Beispiel der vermeintlich zum Zwecke des Greifens erfundenen Hand kehrt wieder in GM II 13, KSA 5, 316, 32.

314, 11–15 *denn von Alters her hatte man in dem nachweisbaren Zwecke, in der Nützlichkeit eines Dings, einer Form, einer Einrichtung auch deren Entstehungsgrund zu begreifen geglaubt, das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen*] N. assoziiert den Abschied von einer teleologischen Naturbetrachtung (und ihrem Postulat einer *causa finalis*, einer Zweckursache) namentlich mit Spinoza; in NL 1885, KSA 11, 26[432], 266, 7–10 sieht das sprechende „Ich" sich selbst „im Zusammenhang mit der antiteleologischen, d. h. spinozistischen Bewegung unserer Zeit, doch mit dem Unterschied, daß ich auch ‚den Zweck' und ‚den Willen' *in uns* für eine Täuschung halte" (vgl. NK 5/1, S. 144 f.). Zur Nachwirkung von 314, 11–15 bei Gilles Deleuze und Félix Guattari Günzel 2000, 110, Fn. 15.

314, 16–23 *Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines „Dings", eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein*] Nehamas 1994, 275 f. verweist darauf, dass es zu den wesentlichen Einsichten von GM gehöre, Moral nicht als Faktum, sondern als ständig neu zurechtgemachtes Interpretationsprodukt herauszustellen – eine Einsicht, die Nehamas in GD Die „Verbesserer" der Menschheit 1 kulminieren sieht: „Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine *Missdeutung*." (KSA 6, 98, 9–11) Nehamas 1994, 278 f. meint unter Rückgriff auf GM II 16 weiter, dass N. nur die moralische Annäherung an das Leiden als „Interpretation" kennzeichne, nicht jedoch seine eigene Erklärung. GM II 12 stellt demgegenüber die Darstellung des Geschehens in Kategorien von Zweck und Nützlichkeit als bloße Interpretationen, quasi mentale Epiphänomene ei-

nes Überwältigungsgeschehens dar. Dabei liegt der Akzent – anders als Nehamas nahelegt – gar nicht auf der Moral- oder Rechtsgeschichte, sondern der Wille zur Macht, das Streben nach Überwältigung wird für jedwedes (natürliche) Geschehen postuliert. Die Differenz zwischen einem natürlichen, nicht intendierten Ereignis und einer intendierten Handlung wird damit eingeebnet: Handlungen wären auch nur (falsch) interpretierte Geschehnisse einer machtkausal determinierten Welt.

314, 25–315, 1 *„Entwicklung" eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, — sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen.*] Orsucci 2003, 435–437 weist nach, dass diese Überlegungen, die sich vordergründig an humangeschichtlichen Geschehnissen abarbeiten und sich der organologischen Terminologie vermeintlich nur als eines Metaphernfundus bedienen, inspiriert sind von evolutionsbiologischen Einsichten, die Carl Wilhelm Nägeli in seiner von N. intensiv durchgearbeiteten *Mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre* gegen Darwin in Stellung gebracht hat. Dabei gilt Nägeli das sogenannte „Idioplasma als Träger der erblichen Anlagen" (Nägeli 1884, 21, vgl. KGW IX 5, W I 8, 127, 6 = NL 1885/86, KSA 12, 2[92], 106, 29). „Jede wahrnehmbare Eigenschaft ist als Anlage im Idioplasma vorhanden, es gibt daher ebenso viele Arten von Idioplasma als es Combinationen von Eigenschaften gibt." (Nägeli 1884, 23) Das Idioplasma ist dabei das, was in heutiger Terminologie als Erbgut bezeichnet werden könnte: „Bei der Fortpflanzung vererbt der Organismus die Gesammtheit seiner Eigenschaften als Idioplasma." (Ebd., 24) In der Phylogenese ist dieses Idioplasma ständiger Veränderung ausgesetzt, was beim einzelnen Individuum lange Zeit noch nicht sichtbar wird: „Es verhält sich damit gleichsam wie mit einer verschlossenen Flasche, welche eine gärungsfällige Flüssigkeit enthält. Man bemerkt äusserlich nichts von der im Innern vor sich gehenden Bewegung, bis der Pfropf durch das gespannte Gas herausgeschleudert wird, was nach kürzerer oder längerer Zeit erfolgt, je nach der Intensität der Gärung und der Festigkeit des Verschlusses. So vergeht auch eine gewisse Zeit, bis die Spannung, welche eine werdende Anlage im Idioplasma verursacht, hinreichend intensiv geworden ist, um die Widerstände zu überwinden und manifest zu werden. Daher geschieht die phylogenetische Veränderung der Organismen im allgemeinen sprungweise, indem auf eine Zeit der Ruhe eine rasche äussere Umwandlung erfolgt." (Ebd., 184. Der erste Satz von

N. mit doppeltem Randstrich markiert, der letzte mit „NB“; seine Unterstreichungen.) N. findet bei Nägeli also naturwissenschaftliche Rückendeckung für die Auffassung, dass starke, lange angestaute Spannungen zu plötzlichen, eruptiven phänotypischen Veränderungen führen können, die Überwältigungscharakter haben. „Die Ursache, warum eine werdende Anlage im Idioplasma in so vielen Fällen nicht sofort auch als werdendes Merkmal äusserlich sich kund gibt, sondern eine gewisse Höhe erreichen muss, um dann plötzlich als fertiges Merkmal sich zu entfalten, liegt wohl immer darin, dass dieses Merkmal ein anderes verdrängt und die Uebergangsstufen von dem Organismus nicht oder nur schwer hervorgebracht werden. Es gibt eine Menge von Beispielen, wo man einen sprungweisen Uebergang beobachten kann“ (ebd., N.s Unterstreichungen). Das Sprunghafte, Nicht-Planbare der Entwicklung unterstreicht Nägeli wiederholt und gibt N. damit eine Steilvorlage: „Beispiele beweisen uns, dass manche Merkmale des entwickelten Organismus sich nicht allmählich in einander umwandeln können oder wenigstens eine Abneigung gegen die Bildung der Uebergangsglieder zeigen. Ohne Zweifel gilt dies auch schon für die Anlagen im Idioplasma, indem nicht die alte Anlage in die neue umgewandelt wird, sondern indem vielmehr neben jener die neue sich allmählich heranbildet und dann, wenn sie hinreichend stark geworden, an der Stelle derselben sich entfaltet.“ (Ebd., 185. Der letzte Satz mit mehreren Randmarkierungen N.s, seine Unterstreichungen.)

314, 27 u. *29 progressus*] Lateinisch: „Fortschreiten“, „Fortschritt“.

315, 1 *Gegenaktionen*] Danach wurde im Druckmanuskript gestrichen: „von spontanen Angriffen, Eingriffen, Anstrengungen seitens des Dinges das sich entwickelt. Das Ding, als ein Quantum von organisirter Kraft, muß sich auch seinerseits, so schwach es auch sein mag, von innen her nach außen bewegen, um sich an diesem ‚Außen‘ zu bethätigen und zu bereichern, um es in sich hinein zu nehmen und ihm sein Gesetz, seinen Sinn aufzuprägen. Selbst – – –“ (GSA 71/27,1, fol. 30r).

315, 1 f. *Die Form ist flüssig, der „Sinn“ ist es aber noch mehr…*] Vgl. NK 316, 17–22. Während das Textumfeld dieser Überlegung bestimmt wird von der Rezeption evolutionsbiologischer Fachliteratur, ist diese Feststellung von der Flüssigkeit des Sinns N. als Philologe geläufig. Explizit als philologische Erkenntnis macht er sie im Brief an Carl Fuchs vom 26. 08. 1888 geltend: „Ein Dichter ist absolut k e i n e Autorität für den Sinn seiner Verse: man hat die wunderlichsten Beweise, wie flüssig und vag für sie der ‚Sinn‘ ist —“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1096, S. 400, Z. 61–64). Das Feld der Nutzanwendung ist im Brief übrigens die Musik. Die Flüssigkeit des Sinns diskutiert Pichler 2015, 387 vor dem Hintergrund einschlägiger Nachlassnotate.

315, 3–5 *mit jedem wesentlichen Wachsthum des Ganzen verschiebt sich auch der „Sinn" der einzelnen Organe*] Auch hier gibt wieder – siehe Orsucci 2003, 435–437 – Nägeli das Vokabular vor: Eine „Verschiebung von Micellgruppen" (Nägeli 1884, 247) provoziere Veränderungen, während „die Kreuzung die Entwicklung von verborgenen Eigenschaften" befördere: „Bei der Vereinigung zweier Systeme von verschiedener idioplasmatischer Anordnung müssen nothwendig Verschiebungen zwischen den Micellgruppen vorkommen, wodurch die Erregungsfähigkeit und in Folge davon die Entfaltungsfähigkeit derselben bald vermehrt, bald vermindert wird" (ebd., 207, N.s Unterstreichungen).

315, 5–8 — *unter Umständen kann deren theilweises Zu-Grunde-Gehn, deren Zahl-Verminderung (zum Beispiel durch Vernichtung der Mittelglieder) ein Zeichen wachsender Kraft und Vollkommenheit sein*] Vervollkommnung ist wiederum der Maßstab, den Nägeli anlegt – vgl. Orsucci 2003, 435–437 –, indem er ihn gleichzeitig zu entlasten versucht: „Vervollkommnung in meinem Sinne ist also nichts anderes als der Fortschritt zum complicirteren Bau und zu grösserer Theilung der Arbeit und würde, da man im allgemeinen geneigt ist, dem Worte mehr Bedeutung zu gewähren als dem ihm zu Grunde liegenden Begriff, vielleicht besser durch das unverfängliche Wort Progression ersetzt." (Nägeli 1884, 13, N.s Unterstreichungen.) Das bedeutet jedoch gerade nicht, dass Perfektionierung phylogenetisch etwa in der Zunahme der Organanzahl liege: „Ich wiederhole hier, dass wir als die vollkommensten diejenigen Pflanzen zu betrachten haben, in welchen in den wichtigsten Organen die Differenzirung und zugleich die Reduction sowie ferner die Vereinigung am weitesten fortgeschritten sind. Die grössere Zahl der /519/ Organe ist also nicht das Merkmal einer höheren Stufe, sondern im allgemeinen das Gegentheil davon, und die quantitative Verschiedenheit, welche in einer Menge von Abstufungen besteht, ist unvollkommener als der Zustand, in welchem nach Unterdrückung aller Uebergänge bloss die wenigen ausgeprägten Bildungen übrig bleiben und unvermittelt neben einander liegen." (Ebd., 518 f., Randanstreichungen und Eselsohr, N.s Unterstreichungen.) Nach Nägeli ist Evolution also auch wesentlich ein Prozess der Vereinfachung: „Das gleichartige Stück einer Ontogenie wird, indem es sich vergrössert, innerlich ungleich, und die Ungleichheit steigert sich, indem die Uebergangsglieder der ungleich gewordenen Theile versehwinden und nur die extremen Bildungen übrig bleiben." (Ebd., 410).

315, 8–14 *Ich wollte sagen: auch das theilweise Unnützlichwerden, das Verkümmern und Entarten, das Verlustiggehn von Sinn und Zweckmässigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu grösserer Macht erscheint und*

immer auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte durchgesetzt wird.] Eine skurrile Pointe ergibt sich daraus, dass GM II 12 im Vorangehenden jedes Denken in gegebenen Zwecken und eine irgendwie lineare Teleologie lächerlich gemacht hat, es aber jetzt doch einen Fortschritt geben soll, und zwar nicht nur lokal und situativ, sondern quasi als weltgeschichtliche Gesamttendenz „zu grösserer Macht", als ob es irgendwie doch einen Sinn gäbe, der nicht überschrieben und wieder ausgelöscht würde – als ob es gut wäre, dass sich der stärke Machtwille durchsetzt. Wird das machtanalytische „Ich" zum Machtapologeten und Machtmoralisten? Warum soll „größere Macht" irgendwie positiv, ein „progressus" sein – und was bedeutet das überhaupt? Und was ist von der Suggestion zu halten, es finde stets ein Fortschritt zu „grösserer Macht" statt, wo doch offensichtlich Machtkonzentrationen gerade dann, wenn sie am größten scheinen, sich immer wieder zersetzen, ohne anderen Machtakkumulatoren Platz zu machen? Keine Überechse ist an die Stelle des Tyrannosaurus Rex getreten, kein Überreich an die Stelle des Imperium Romanum. Dass Machtakkumulation nicht nur Machtverlust überwundener Akteure einschließt, sondern die Auflösung ihrer selbst, blendet der gespreizte Machtfetischismus von GM II 12 geflissentlich aus, was das Gesagte weniger als historische Analyse denn als rhetorische Ermächtigungsdemonstration erscheinen lässt.

315, 14–18 *Die Grösse eines „Fortschritts" bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm Alles geopfert werden musste; die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert — das wäre ein Fortschritt…*] Das klingt nach einer pointierenden Paraphrase aus William Henry Rolphs *Biologischen Problemen*: „Immer noch aber opfert die Natur dem Fortschritt überall die Masse auf, und darum müssen wir uns ernstlich fragen, ob nicht jene Verhältnisse der Ungleichheit, welche unsere idealistischen Philosophen und Volksbeglücker radical ausrotten möchten, eben nöthig sind, und Bedingung des Fortschritts zum Besseren" (Rolph 1884, 121, N.s Unterstreichungen, mehrere Randmarkierungen, vgl. NK 6/2, S. 41 f.) In GM II 12 liest sich das wie ein sozialpolitischer Imperativ zugunsten rücksichtsloser Ausbeutung im Dienste eines angeblich höheren, elitären Zweckes. John William Draper macht in seiner *Geschichte der geistigen Entwickelung Europas*, die N. andernorts bemüht (siehe oben NK 258, 21–27), die Gegenrechnung auf: „Der sociale Fortschritt steht ebenso gut unter der Herrschaft natürlicher Gesetze, als körperliches Wachsthum. Das Leben von Individuen ist das Leben von Nationen im Kleinen" (Draper 1871, III).

315, 18–24 *Ich hebe diesen Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik hervor, um so mehr als er im Grunde dem gerade herrschenden Instinkte und Zeitge-*

schmack entgegen geht, welcher lieber sich noch mit der absoluten Zufälligkeit, ja mechanistischen Unsinnigkeit alles Geschehens vertragen würde, als mit der Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens.] Vgl. Jensen 2013b, 169–171.

315, 24–316, 5 *Die demokratische Idiosynkrasie gegen Alles, was herrscht und herrschen will, der moderne Misarchismus (um ein schlechtes Wort für eine schlechte Sache zu bilden) hat sich allmählich dermaassen in's Geistige, Geistigste umgesetzt und verkleidet, dass er heute Schritt für Schritt bereits in die strengsten, anscheinend objektivsten Wissenschaften eindringt, eindringen darf; ja er scheint mir schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein, zu ihrem Schaden, wie sich von selbst versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen Aktivität, eskamotirt hat. Man stellt dagegen unter dem Druck jener Idiosynkrasie die „Anpassung" in den Vordergrund, das heisst eine Aktivität zweiten Ranges, eine blosse Reaktivität, ja man hat das Leben selbst als eine immer zweckmässigere innere Anpassung an äussere Umstände definirt (Herbert Spencer).*] „Misarchismus" scheint den modernitätstypischen Hass auf jede Form von Herrschaft oder Macht zu meinen, vgl. z. B. Müller 2010, 255; Wotling 2015, 210 und Stegmaier 2016, 88. Tatsächlich lässt sich der analog z. B. zu ‚Misanthropie' oder ‚Misogynie' gebildete Begriff vor N. nicht nachweisen.

Der Vorwurf, die „eigentliche Aktivität" in „‚Anpassung'" aufzulösen, ist explizit an Spencer adressiert (vgl. auch NK 316, 12–15). Kritik am darwinistischen Konzept der Anpassung hat N. bei seinen physiologischen Lektüren wiederholt finden können, beispielsweise in Nägelis *Mechanisch-physiologischer Theorie der Abstammungslehre*: „Darwin, welcher bloss die mehr oder weniger gute Anpassung im Auge hatte, bezeichnete als das vollkommenere lediglich das, was im Kampfe um's Dasein sich besser bewährt. Dies ist aber offenbar nicht das einzige Kriterium, das bei der Vergleichung der Organismen in Anwendung kommen darf, und in der Darwin'schen Einseitigkeit ist nicht das ganze Wesen der Dinge enthalten; vielmehr bleibt dabei die bessere Hälfte unberücksichtigt. Es gibt bezüglich der Vollkommenheit zwei verschiedene Kategorien, die wir scharf trennen müssen: / 1. Die Organisationsvollkommenheit, charakterisirt durch den zusammengesetztesten Bau und die durchgeführteste Theilung der Verrichtungen. / 2. Die Anpassungsvollkommenheit, welche auf jeder Organisationsstufe sich wiederholt und welche in derjenigen, unter den jeweiligen äusseren Verhältnissen vortheilhaftesten, Ausbildung des Organismus besteht, die mit seiner Zusammensetzung im Bau und mit seiner Theilung der Functionen verträglich ist. / Die erstere nannte ich schlechthin Vollkommenheit in Ermanglung eines anderen einfachen Ausdruckes, die letztere aber Anpassung" (Nägeli 1884, 13, N.s Unterstreichungen, der Satz zur

„Organisationsvollkommenheit“ mit Randstrich markiert. Zur „speciellen Anpassung an irgendeine bestimmte Aufgabe“ siehe Semper 1880, 1, 246). In GM II 12 ist der Gegensatz von Aktivität und Reaktivität noch das bestimmende Schema, das Lebensvollzüge zu bewerten erlaubt. Dieser Gegensatz scheint N. allerdings nach und nach – namentlich in GD – fraglich zu werden, vgl. Brusotti 2012b.

Tatsächlich ist Herbert Spencer in den von N. studierten *Thatsachen der Ethik* eifrig darum bemüht, das darwinistische Kriterium der Anpassung auf die Entwicklung der Menschheit zu übertragen. „[D]ie äusseren Kundgebungen des Lebens“ bestehen für ihn aus „Anpassungen von Handlungen an Zwecke“ (Spencer 1879, 150), sie machen „aber zugleich auch die Fortdauer des Lebens möglich“ (ebd.). Spencer will zeigen, dass „entsprechend den Gesetzen der Entwickelung im Allgemeinen und den Gesetzen der Organisation im Besondern ein beständiger Fortschritt in der Anpassung der Menschheit an den socialen Zustand stattgefunden hat und noch stattfindet, wodurch sie in der Richtung nach einer solchen idealen Übereinstimmung hin allmählich verändert wird. Und schon früher wurde daraus der Schluss gezogen, der hier nur wiederholt zu werden braucht, dass der Zukunftsmensch so beschaffen sein wird, dass dieser Process in ihm eine Harmonie zwischen allen Trieben seiner Natur und allen Anforderungen seines Lebens, insofern er es in der Gesellschaft verbringt, erzeugt hat. Wenn dem so ist, so ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit, dass ein idealer Codex des Handelns bestehen muss, welcher das Betragen des vollkommen angepassten Menschen in der vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt.“ (Ebd., 300) Diese Position stellt GM II 12 als egalitär-demokratische Wunschprojektion, als „Nihilismus“ dar – vgl. NK 316, 12–15 –, der das „das Wesen des Lebens verkannt“ habe, nämlich seinen „W i l l e [n] z u r M a c h t“ (316, 5 f.) und den Menschen zu einer domestizierten, kastrierten Existenz verurteile. Vgl. zu NK 316, 5 f. auch Saar 2008, 45 u. Schmidt-Biggemann 1991, 43.

316, 12–15 *Man erinnert sich, was Huxley Spencern zum Vorwurf gemacht hat, — seinen „administrativen Nihilismus“: aber es handelt sich noch um mehr als um's „Administriren“...*] Der Biologe Thomas Henry Huxley kommt in seinem Aufsatz „Administrative Nihilism“ für die *Fortnightly Review* vom 1. November 1871 nebenbei auch auf Herbert Spencer zu sprechen, wobei er diesen als tiefsinnigen Philosophen durchaus würdigt (Huxley 1871, 534 = Huxley 1872, 70) und ihn als Vertreter eines radikal reduzierten Staates hinstellt, dessen Aufgabe es allein sei, den Bürger zu schützen, was sich wiederum schlecht mit der von Spencer hochgehaltenen Ähnlichkeit zwischen tierischer und menschlicher Entwicklung vertrage: „All this appears to be very just. But if the resemblance between the body physiological and the body politic is any indication, not only

of what the latter is, and how it has become what it is, but of what it ought to be, and what it is tending to become, I cannot but think that the real force of the analogy is totally opposed to the negative view of State function." (Huxley 1872, 71, vgl. auch Thatcher 1989, 592). N. wird freilich Huxleys Aufsatz nicht gelesen haben, aber konnte ihn in Alfred Fouillées *La sociologie contemporaine* immerhin erwähnt finden (Fouillée 1880, 154, Anm. 1, vgl. Campioni 1990, 533). Seine eigentliche, bis in den Wortlaut hinein übereinstimmende Quelle ist, wie Brusotti 1992b, 135 f. und Moore 1998, 550 nachgewiesen haben, Alfred Espinas' Buch *Die thierischen Gesellschaften*. Dort heißt es im Haupttext: „Wir wollen uns bei der Lehre des administrativen Nihilismus, den Huxley Spencer zum Vorwurf macht, nicht aufhalten, müssen jedoch bei dieser gewissermaassen /124/ unbewussten Bildung des socialen Organismus noch einige Augenblicke verweilen. Man hat getadelt, dass Spencer sich zu ihrer Bezeichnung des Wortes growth bedient, das man auch auf das Wachsthum der Pflanzen anwenden könnte, und das folglich jede willkürliche Intervention der Individuen in dem Collectivgeschick auszuschliessen scheint." (Espinas 1879, 123 f.) Tatsächlich hat Huxley den fraglichen „Vorwurf" so nicht explizit an Spencer adressiert; in Unkenntnis von Huxleys Ausgangstext verließ sich N. da ganz auf Espinas' Kenntnis, der in der Fußnote zum „Vorwurf" erläutert: „Verg. in der Fortnightly Review zwei interessante Artikel: einen von Huxley, November 1871, den anderen von Cairnes, Januar 1875. Obwohl Huxley bestreitet, die Analogie der lebenden Körper mit der Gesellschaft zum Aufbau politischer Theorien zu benutzen, spricht er doch aus, dass diese Analogie ihm sehr zu Gunsten einer Concentration der Regierung zu sprechen scheine. ‚Die souveräne Macht des Körpers denkt für den physiologischen Organismus, handelt für ihn und beherrscht die zusammensetzenden Individuen durch ein ehernes Gesetz.'" (Espinas 1879, 123, Fn. 1) Brusotti 1992b, 136 macht darauf aufmerksam, dass sich dieser Satz Huxleys in GM II 12 spiegelt, wenn dagegen polemisiert wird, dass die Fokussierung auf „‚Anpassung'" „im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet" (316, 9–11) habe. N. standen Spencers *Thatsachen der Ethik* lebhaft vor Augen, in denen inflationärer Gebrauch von „Anpassung", namentlich in der Formel „Anpassung von Handlungen an Zwecke" gemacht wurde. „Die Anpassungen von Handlungen an Zwecke [...] stellen ja zum grössten Theile Componenten jenes ‚Kampfes um's Dasein' dar, welcher zwischen Gliedern einer und derselben Species wie zwischen Angehörigen verschiedener Species ausgefochten wird, und ziemlich allgemein wird eine erfolgreiche Anpassung, welche dem einen Geschöpfe gelungen ist, irgend einen Misserfolg in der Anpassung bei einem andern Geschöpfe derselben oder einer andern Art mitbedingen." (Spencer 1879, 18) Vgl. NK 315, 24–316, 5 und Fornari 2009, 144–147.

13.

Dieser Abschnitt bietet eine Nutzanwendung „per analogiam“ (316, 23) des in GM II 12 aufgestellten, allgemeinen methodischen Satzes, wonach die Entstehungsursache(n) eines „Dings“ (313, 26) nichts mit dem in es schließlich hineingelesenen „Zweck“ oder „Sinn“ zu tun habe, auf das Phänomen der Strafe. Bevor man sich diesen Satz zu eigen gemacht hat, wäre man womöglich geneigt gewesen, die Prozedur der Strafvollstreckung für historisch variabel und kontingent zu halten, den „Sinn“ oder „Zweck“ (316, 21) aber für ziemlich stabil. GM II 13 behauptet nun das genaue Gegenteil: Das „relativ Dauerhafte“ an der Strafe seien „Brauch“, „Akt“, „‚Drama‘“, während „das Flüssige an ihr“ (316, 18–21) ihr Wozu sei. In kulturellen Spätzeiten wie der Gegenwart sei die „Synthesis von ‚Sinnen‘“ (317, 5), die sich in der Strafe verdichteten, kaum mehr auflösbar: Die verschiedenen Sinne hätten sich zu einer kristallinen „Art von Einheit“ (317, 7) gefügt, die sich als gänzlich „undefinirbar“ (317, 9) erweise. In diesem Zusammenhang steht jene Klammerbemerkung, deren letzte beiden Halbsätze als ein scheinbar radikalhistoristisches Bekenntnis aus GM berühmt geworden sind: „(Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definirbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.)“ (317, 9–13) Vielleicht ist es gerade das Vertrackt-Paradoxe dieser Klammerbemerkung, worin ihr Siegeszug als Motto auch nur lose mit GM verknüpfter genealogischer Bemühungen gründet: Es ist eine Definition des Definierbaren, die rein negativ verfährt, indem sie sagt, was das Definierbare nicht ist, nämlich etwas, das Geschichte hat. Als Definition ist das Argument aber selbst gänzlich ahistorisch und damit ein reines Gedankending.

Wie dem auch sei: Während die verschiedenen Strafzwecke im gegenwärtigen Strafbegriff kaum mehr zu sondern seien, sei diese Fügung früher sehr viel lockerer gewesen und die diversen „Elemente“ (317, 16) hätten in offenem Wettbewerb zueinander gestanden. Und nun folgt eine erweiterungsoffene Aufzählung der verschiedenen Strafzwecke, die sich dem sprechenden „Ich“ „auf Grund eines verhältnissmässig kleinen und zufälligen Materials“ (317, 25 f.) aufgedrängt haben, und in sich noch weiter differenziert werden: „Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens“, „Strafe als Isolirung einer Gleichgewichts-Störung“, „Strafe als Furchteinflössen“, „Strafe als eine Art Ausgleich für die Vortheile, welche der Verbrecher bis dahin genossen hat“, „Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes“, „Strafe als Fest“, „Strafe als ein Gedächtnissmachen“, „Strafe als Zahlung eines Honorars, ausbedungen Seitens der Macht, welche den Übelthäter vor den Ausschweifungen der Rache schützt“, „Strafe

als Compromiss mit dem Naturzustand der Rache“, „Strafe als Kriegserklärung und Kriegsmaassregel gegen einen Feind des Friedens, des Gesetzes, der Ordnung, der Obrigkeit“ (317, 27–318, 16). GM II 13 löst den vermeintlich einheitlichen Strafsinn in eine Pluralität von Strafsinnen auf, um unsere teleologische Denkneigung irrezuführen – während GM II 9 noch nahegelegt hatte, dass Strafe exklusiv als Kompensation für das Leiden des Gläubigers erfunden worden sei, der nichts zurückerhält und sich deswegen am Leiden des Schuldners delektieren dürfe. Überdies fragt sich – GM II 13 blendet diese Frage konsequent aus – ob sich die ganze Liste der Strafsinne nicht doch auf einen Nenner bringen ließe, nämlich auf den der Aufrechterhaltung der jeweiligen sozialen Ordnung, mag die nun die eines Staates oder einer Sippe sein. Dass diese Aufrechterhaltung von Ordnung nicht die in der Zweiten Abhandlung von GM wiederholt zurückgewiesene Idee eines allgemeinen Nutzens der größtmöglichen Zahl impliziert, liegt auf der Hand. Aber der Aufrechterhaltung der jeweiligen sozialen Ordnung scheint die Strafe sehr wohl in allen angegebenen Sinnschattierungen zu dienen – wenngleich die jeweilige soziale Ordnung nicht der größtmöglichen Zahl von Menschen zu nützen braucht, sondern z. B. nur einigen wenigen Herren (vgl. GM II 17). GM II 14, KSA 5, 318, 22 f. wird immerhin gleich einräumen, dass „die Strafe mit Nützlichkeiten aller Art überladen“ sei – aber eben nicht mit einer allgemeinen Nützlichkeit.

Einen weiteren Aspekt blendet N.s Diskussion der Strafe weitgehend aus, nämlich deren Kehrseite: die Belohnung, die ebenso der Stabilisierung von Ordnung dient. Zur Interpretation von GM II 13 vgl. auch Mainberger 2001 u. Scapolo 2015.

316, 17–22 *Man hat also, um zur Sache, nämlich zur S t r a f e zurückzukehren, zweierlei an ihr zu unterscheiden: einmal das relativ D a u e r h a f t e an ihr, den Brauch, den Akt, das „Drama“, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andrerseits das F l ü s s i g e an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft.*] In seiner Broschüre *Das Recht als Kulturerscheinung* betont auch Josef Kohler diese Flüssigkeit des Strafsinns und Strafzwecks, jedoch nicht, um deren völlige Kontingenz zu behaupten, sondern vielmehr um einen geschichtlichen Fortschrittsprozess in der Strafentwicklung plausibel zu machen: „Dies wird genügen, um zu zeigen, dass das Recht nichts stabiles ist, dass es vielmehr eine ständige Entwickelung aufweist, ein ständiges Auf- und Abstreben, ein ständiges Fluthen der Ideen, wo eine Welle die andere drängt und wo Kronos seine eigenen Kinder verzehrt. /24/ Aber alle diese Zwischenstufen, die im Meere der Zeit versinken, haben mitgeholfen zur Erreichung grosser Ziele, und was untergeht, lebt in einem Höheren, in einem Vollkommeneren weiter. […] W i r glauben an ein ständiges Fortschreiten, an eine ewige Kraft, welche in dem Schoos der Zeiten

ihren erhabenen Zielen entgegenwirkt." (Kohler 1885a, 23 f., N.s Unterstreichungen) Derselbe empirische Befund, nämlich die Flüssigkeit des Sinns, veranlasst hingegen den in GM II 13 Sprechenden keineswegs dazu, den Glauben an eine geschichtlich progredierende Rechtssinnentwicklung zu predigen. Clark 1994, 21 bringt die relative Stabilität der Strafprozeduren mit dem früher in der Zweiten Abhandlung diskutierten Gläubiger-Schuldner-Verhältnis (namentlich in GM II 5) in Zusammenhang. Gschwend 2001, 134 sieht in GM II 13 einen Unterschied zwischen „Strafbegründung und Strafprozess bzw. -vollzug", dem die bis heute „wesentliche[.] Diszplinentrennung zwischen Strafrecht und Strafvollzugsrecht entspreche.

Von der Flüssigkeit von Form und Sinn spricht bereits GM II 12 (vgl. NK 315, 1 f.). Schon als junger Mann war N. in Ralph Waldo Emersons *The Conduct of Life* der Idee begegnet, dass der Geist alles Feste zu verflüssigen verstehe („Every solid in the universe is ready to become fluid on the approach of the mind, and the power to flux it is the measure of the mind." Emerson 1866, 2, 326. N. hat es in der deutschen Ausgabe gelesen: Emerson 1862, 30: „Alles Feste im Universum ist bereit, durch Verbindung mit seinem Geiste flüssig zu werden, und die Fähigkeit in Fluß zu bringen ist der rechte Maßstab für seine Geisteskraft.") Von der „Flüssigkeit der Begriffe" handelt ein Kapitel über Hegel in Eduard von Hartmanns Schrift *Ueber die dialektische Methode* (Hartmann 1868, 95–100). Hartmann benutzt dort auch die Verbalform „verflüssigt" (ebd., 96). N. hat Hartmanns Buch einst zwar besessen, aber bereits 1875 verkauft. Während Emerson und Hartmann (sowie in dessen Windschatten Hegel) auf die Verflüssigungsfähigkeit des Geistes angesichts einer zunächst als feststehend verstandenen Außenwelt setzen, wird in GM II der Gedanke evoziert, dass gerade diese Außenwelt, ihr Sinn, ihre Form keineswegs so fest und kristallin sei wie man zunächst vielleicht glauben könnte. Zu den Verflüssigungsstrategien in GM II 13 siehe auch Nicodemo 2016, 265 f.

316, 23 *per analogiam*] Lateinisch: „durch Entsprechung", „entsprechend".

316, 31 f. *so wie man sich ehemals die Hand erfunden dachte zum Zweck des Greifens*] Vgl. NK 314, 5–15.

317, 2 f. *in einem sehr späten Zustande der Cultur (zum Beispiel im heutigen Europa)*] Vgl. NK 277, 19 f.

317, 4 f. *eine ganze Synthesis von „Sinnen"*] Brusotti 2007 parallelisiert die Sinnen-Synthesis bei der Strafe in GM II 13 mit anderen institutionellen Synkretismen, die schon den Basler Professor N. etwa im Bereich des griechischen Kultus interessiert haben, und zwar unter dem Eindruck entsprechender anthropologischer Literatur (namentlich von Edward Burnett Tylor).

317, 5–9 *die bisherige Geschichte der Strafe überhaupt, die Geschichte ihrer Ausnützung zu den verschiedensten Zwecken, krystallisirt sich zuletzt in eine Art von Einheit, welche schwer löslich, schwer zu analysiren und, was man hervorheben muss, ganz und gar undefinirbar ist*] Jensen 2013b, 166 f. dienen diese Überlegungen zur Undefinierbarkeit des Strafsinns als Beleg für die „preferability of anti-realism", wobei er argumentiert, dass der von GM inspirierte Historiker nie zum isolierten, ‚eigentlichen' Phänomen der Strafe vordringen wolle, sondern es immer nur mit deren Interpretationen zu tun habe. Dagegen wird man zu bedenken geben, dass das Faktum der „Prozedur" ja nach GM II 13 durchaus als fassbares Phänomen zu begreifen ist, das zur Projektionsfläche diverser Sinndeutungen wird. Wie man allerdings hinter den diversen Sinnen auf das quasi noch ungedeutete, bloß prozedurale Phänomen überhaupt zugreifen und zugleich wissen kann, dass dieses rätselhafte Phänomen „Strafe" ist, bleibt das Geheimnis des in GM II 12 das Wort führenden Moralgenealogen.

317, 9–12 *Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition*] Wenn N.s Texte von Semiotik und Zeichensprache handeln, lässt sich oft eine deutliche Nähe zu Gustav Teichmüllers Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* ausmachen, vgl. NK KSA 5, 107, 28 f. u. NK KSA 6, 98, 17–22. Nach Teichmüller machen wir von „Erkenntniss aus Zeichen" oder „semiotischer Erkenntniss [...] im praktischen Leben immerfort Gebrauch; denn da aller Verkehr der Menschen auf ihren Gefühlen und Begehrungen beruht, diese ganze Welt des Gemüthes aber für jeden Andern als den Besitzer unwahrnehmbar und undurchdringlich ist und bleibt, so sind wir auf eine fortwährende Zeichensprache und auf die zugehörige Semiotik angewiesen" (Teichmüller 1882, 95). Im Begriff der Strafe haben sich also lange historische Entwicklungen und „Prozeduren" zeichenhaft kristallisiert, so dass dieser Begriff einer eineindeutigen Bestimmung verschlossen bleibt.

317, 22 f. *„der Sinn" der Strafe*] Paul Rée bediente sich in seinem Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* der Fügung „Sinn der Strafe" und suggerierte, genau zu wissen, was das sei, nämlich die Menschen fürderhin von Straftaten abzuhalten. „Dieser auf die Zukunft gehende Sinn der Strafe leuchtet aus dem Strafverfahren aber nicht hervor." (Rée 1877, 47 = Rée 2004, 154) N.s sprechendes „Ich" gibt demgegenüber gerade den Glauben an einen definitiven und sei es auch zukünftigen Strafsinn preis.

317, 25–27 *so stehe hier das Schema, das sich mir selbst auf Grund eines verhältnissmässig kleinen und zufälligen Materials ergeben hat*] Das sprechende „Ich" nimmt also nicht in Anspruch, die Fülle der überlieferten Informationen zu Strafmechanismen zu kennen. Dies einzugestehen, könnte man ihm als wis-

senschaftliche Redlichkeit sowie als Bescheidenheit auslegen, aber auch als Hochmut, es nicht nötig zu haben, möglichst alles Material aufzuarbeiten, um gegen alle anderen Forscher als einziger und erster das „Schema“ richtig, nämlich zweck- und sinnfrei zu verstehen.

317, 27–29 *Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens an den Geschädigten, in irgend einer Form*] Vgl. NK KSA 5, 36, 12–31. Post hat in seinen *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* wiederholt herausgestellt, dass erst „[f]ür uns“ „eine Verschuldung des Thäters eine nothwendige Voraussetzung für die Strafbarkeit desselben“ darstelle: „Dieser Satz ist aber keineswegs ein allgemeiner. Es findet sich vielmehr vielfach die Anschauung verbreitet, dass derjenige, welcher die Veranlassung zu irgend einem Schaden giebt, den Schaden bessern muss, gleichgültig, ob er dies helfen kann oder nicht. Der Gesichtspunkt, von welchem aus die Busse hier betrachtet wird, ist der eines Ersatzes, und die Ersatzpflicht ist darauf begründet, dass der Thäter die Ursache des Schadens ist, wobei es gleichgültig erscheint, ob er in der Lage war, den Schaden abzuwenden oder nicht. Auch derjenige, welcher lediglich die zufällige Ursache eines Schadens ist, wird bussfällig und strafbar.“ (Post 1880–1881, 1, 230; N.s Unterstreichung, von ihm mit Randstrichen markiert. Vgl. auch ebd., 1, 231–232.)

317, 33–381, 1 *Strafe als eine Art Ausgleich für die Vortheile, welche der Verbrecher bis dahin genossen hat (zum Beispiel wenn er als Bergwerkssklave nutzbar gemacht wird).*] Vgl. 307, 21–27. Post 1880–1881, 1, 220 behandelt in einem eigenen Abschnitt „die Verrichtung von Zwangsarbeiten“ als „ein allgemeineres Strafmittel“ (doppelte Randanstreichung N.s) und erwähnt dabei: „Im alten Aegypten und in Rom findet sich Verurtheilung zur Bergwerksarbeit; ebenso im alten Mähren.“ Jedoch unterlässt Post es, diese berüchtigte *damnatio ad metalla* als direkte Kompensation für den vom Delinquenten einst durch seine (Un-)Taten ergatterten Eigennutz zu deuten.

318, 1–5 *Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes (unter Umständen eines ganzen Zweigs, wie nach chinesischem Rechte: somit als Mittel zur Reinerhaltung der Rasse oder zur Festhaltung eines socialen Typus)*] Da N. Josef Kohlers Broschüre *Das chinesische Strafrecht* (Kohler 1886) gelesen hat, ließe sie sich als Quelle vermuten. Allerdings scheint – vgl. Nietzsche 1998, 146 – der in 318, 1–5 benannte, spezifische Strafzweck eher in einer Passage aus Posts *Bausteinen* anzuklingen: „Das chinesische Recht kennt noch für manche Fälle die Todesstrafe, welche bei uns in Deutschland nicht mehr mit derselben belegt werden, es kennt auch noch eine qualificirte Todesstrafe, obgleich die chinesische Cultur eine sehr viel ältere ist, als die unsrige. Das Zurücktreten der Capitalstrafen in Europa ist wohl wesentlich der Ausbildung der Freiheitsstra-

fen zuzuschreiben, welche es ermöglicht, Nothstandsstrafen nur in geringem Maasse anzuwenden. Da China Freiheitsstrafen überhaupt nicht kennt, so muss es zur Erhaltung des ethnischen Gleichgewichts viel mehr Nothstandsstrafen anwenden.“ (Post 1880–1881, 1, 204; N.s Unterstreichungen, letzter Satz mit doppelter Randanstreichung). Im Kapitel „Die Mitbestrafung der Familie des Thäters“ (ebd., 1, 237) wird der chinesischen Strafpraxis breiter Raum gewährt: „Im alten China wurde die Todesstrafe auch wohl auf die Angehörigen des Verbrechers ausgedehnt. In Thsin soll dies 745 eingeführt sein. Später kommt es öfters vor. [...] Noch heutzutage werden Weiber und Kinder des chinesischen Beamten, welcher kaiserliche Befehle zu hintertreiben sucht, Sclaven, während er selber enthauptet und sein Vermögen confiscirt wird. [...]. Bei Hochverrath sollen alle männlichen Verwandten des Hochverräthers im ersten Grade, wenn sie sechszehn Jahre oder älter sind, d. h. der Vater, Grossvater, die Söhne, Grosssöhne, Oheime väterlicherseits und deren Söhne enthauptet werden. Alle übrigen männlichen Verwandten über sechszehn Jahre sollen ebenfalls enthauptet werden, wenn sie zur Zeit des begangenen Verbrechens mit dem Verbrecher unter einem Dache gelebt haben“ (Post 1880–1881, 1, 238).

14.

Der Abschnitt beginnt mit dem Zugeständnis, dass die in GM II 13 aufgezählten, scheinbar so divergenten Strafzwecke doch immerhin „Nützlichkeiten aller Art“ (318, 23) mit sich brächten – freilich sind diese „Nützlichkeiten“ gerade keine, die auf einen Nenner, einen Nutznießer – etwa die jeweilige Gemeinschaft – gebracht werden. GM II 14 will nun demonstrieren, dass ein bestimmter Zweck, der „im populären Bewusstsein“ als der „wesentlichste“ (318, 25 f.) gelte, nämlich beim Bestraften ein „Gefühl der Schuld“ (318, 29) zu wecken, von ihr gerade nicht erreicht werde. Dieses Schuldgefühl oder „schlechte[.] Gewissen“ (318, 31) sei gerade nicht die Wirkung, die die Strafe bei Verbrechern erzielte, bei denen sie vielmehr „das Gefühl der Entfremdung“ und „die Widerstandskraft“ (319, 10 f.) gegenüber denjenigen, die sie strafen, verstärke. Das Strafen habe „die Entwicklung des Schuldgefühls“ (319, 18 f.) gerade behindert, insbesondere dadurch, dass der Verbrecher seitens der Strafenden Ähnliches erleidet wie das, was er getan hat, und er also nicht mehr „seine That, die Art seiner Handlung, an sich als verwerflich“ (319, 23 f.) empfinden kann. Das schlechte Gewissen gründe also nicht in der Strafe, zumal auch die Strafenden „die längste Zeit hindurch“ (320, 4 f.) den Verbrecher nicht als „Schuldigen“ gesehen hätten, sondern als Schädiger, als „unverantwortliche[s] Stück Verhängniss“ (320, 7), über den mit der Strafe dann ein analoges Verhängnis komme.

Vor dem Hintergrund der in GM II 10 skizzierten Aussicht auf eine mögliche Zukunftsgesellschaft, die „sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte [...] — ihren Schädiger straflos zu lassen“ (KSA 5, 309, 7–9), ergeben sich Rückfragen an GM II 14: Wenn die Strafe das Schuldgefühl nicht auslöst, wird dann eine Zukunftsgesellschaft, die auf das Strafen verzichten kann, weil sie unempfindlich gegen Verletzungen ist, womöglich eine Gesellschaft sein, in der das schlechte Gewissen triumphiert? Wenn Strafe als Mittel der negativen Affektabfuhr entfiele, dann gäbe es keine Möglichkeiten des Parierens, und entsprechend müsste sich die angestaute Kraft wohl nach innen entladen.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, GM II 14 mit den Überlegungen über das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zu harmonisieren, die zuvor in der Zweiten Abhandlung angestellt wurden. Dort sind es die Gläubiger, die dem Schuldner drastische Gewaltmaßnahmen androhen und auch exekutieren, falls dieser seine Schulden nicht zurückzahlt, um ihn an diese zu erinnern. „Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen“ (GM II 3, KSA 5, 295, 24 f.). Auf die Verbrecher hingegen scheint die Strafe nach GM II 14 wenig Eindruck zu machen; sie ‚bessern‘ sich nicht unter ihrem Joch – oder doch nur zum Schein; ihnen wird kein Gedächtnis, keine Reue anerzogen, sondern allenfalls das Bemühen, sich beim nächsten Mal nicht erwischen zu lassen. Die prohibitive Wirkung und Erinnerungserzeugung durch Gewaltmaßnahmen wird also im Falle der ökonomischen Schuld und im Falle des Strafrechts konträr bewertet, ohne dass für diese Differenz Gründe beigebracht würden. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit bietet dann GM II 15, wo darauf abgestellt wird, dass die Strafe zwar die Täter nicht bessere, aber für eine „Verschärfung der Klugheit“ (321, 11), eine „Verlängerung des Gedächtnisses“ (321, 12) sorge.

318, 28–32 *Die Strafe soll den Werth haben, das Gefühl der Schuld im Schuldigen aufzuwecken, man sucht in ihr das eigentliche instrumentum jener seelischen Reaktion, welche „schlechtes Gewissen“, „Gewissensbiss“ genannt wird.*] Vgl. NK 305, 28–306, 2. In seiner Abhandlung *Die Entstehung des Gewissens* verwahrt sich Paul Rée gegen die unhistorische Projektion gegenwärtiger Moral- und Rechtsbegriffe auf frühere Kulturformen und gibt dafür aus der rechtshistorischen Literatur einschlägige Beispiele. „Wie falsche Linien diese Ausdrucksweise in das Bild jener Kulturstufe zeichnet, wie verkehrt und zugleich oberflächlich durch sie die Bildungsgeschichte der Begriffe Strafe, Recht, Schuld wird, dokumentirt noch die folgende Stelle: Endlich, sagt Berner, muss sich aus dem Prozess der Rache das Gefühl der Schuld entwickeln. Steckt in der Rache, wenngleich durch Leidenschaft verdunkelt, das Recht, so kann sich dies den Kämpfenden nicht ewig verbergen. Die Nebel der Leidenschaft sinken; Recht und Schuld leuchten unverhüllt (Deutsches Strafr., § 39).“

(Rée 1885, 52 = Rée 2004, 241) Gemeint ist Albert Friedrich Berner mit seinem 1857 erstmals publizierten *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*. Später stellt Rée klar: „Aus Furcht vor Strafe entspringendes Bedauern ist kein Gewissensbiss. Denn offenbar kann trotzdem das sittliche Bedauern fehlen: vor der Strafe ängstigt man sich; die Verwerflichkeit seiner That fühlt man nicht." (Rée 1885, 213 = Rée 2004, 331).

319, 2 *die längste Geschichte des Menschen, seine Vorgeschichte!*] Vgl. NK 295, 12 f.

319, 2–9 *Der ächte Gewissensbiss ist gerade unter Verbrechern und Sträflingen etwas äusserst Seltenes, die Gefängnisse, die Zuchthäuser sind nicht die Brutstätten, an denen diese Species von Nagewurm mit Vorliebe gedeiht: — darin kommen alle gewissenhaften Beobachter überein, die in vielen Fällen ein derartiges Urtheil ungern genug und wider die eigensten Wünsche abgeben.*] Den Gedanken artikuliert schon M 366, KSA 3, 243, 10–14: „Jeder, der viel in Gefängnissen und Zuchthäusern verkehrt hat, ist erstaunt, wie selten daselbst ein unzweideutiger ‚Gewissensbiss' anzutreffen ist: um so mehr aber das Heimweh nach dem alten bösen geliebten Verbrechen." Wie Orsucci 2001b, 198 ausführt, konnte N. diese Sicht bestätigt finden, als er – vermutlich im Frühjahr 1887 – Dostojewskijs *Souvenirs de la maison des morts* las, die von dessen Erfahrungen in der sibirischen Verbannung erzählen (soweit N. davon nicht über Vogüé 1885, 325–334 indirekt unterrichtet war, vgl. NK KSA 6, 147, 8–19. In seinem Brief an Köselitz vom 07. 03. 1887 lobt N. „‚la maison des morts'" als „eins der ‚menschlichsten' Bücher, die es giebt". KSB 8/KGB III 5, Nr. 814, S. 41, Z. 51 f.). Dostojewskij berichtet: „J'ai déjà dit que pendant plusieurs années je n'ai pas remarqué le moindre signe de repentance, pas le plus petit malaise du crime commis, et que la plupart des forçats s'estimaient dans leur for intérieur en droit d'agir comme bon leur semblait." (Dostoïevsky 1886c, 17. „Ich sagte bereits, dass ich während mehreren Jahren nicht das geringste Anzeichen von Reue, nicht das kleinste Unwohlsein in Anbetracht der begangenen kriminellen Tat gesehen habe, und dass die Mehrheit dieser Zwangsarbeiter in ihrem Innersten der Meinung war, dass sie das Recht hatten, so zu handeln, wie es ihnen gut schien." Siehe Dostoïevsky 1886c, 223 f., zitiert in NK KSA 6, 147, 8–19.) Auch für Harald Höffding zählt das Gewissen entgegen dem Anschein, „als etwas Ganzes und Abgeschlossenes" dazustehen, zu den Dingen, die „ihre Geschichte haben" (Höffding 1887, 25, letzte Zeile von N. mit Randstrich markiert). Aber seine Historisierung des Gewissens bleibt bescheiden: „Im Gewissen bekundet sich sowohl die richtende Gewalt des Ideals dem gegenüber, was der Vergangenheit angehört, als die Fähigkeit, das künftige Handeln einer idealen Prüfung zu unterwerfen. [...] Das Gewissen ist die individuellste

und konkreteste Form des ethischen Gefühls. Nicht alle Reue gehört unter das ethische Gefühl.“ (Ebd., 329, N.s Unterstreichung) Ganz im Unterschied zu GM II 14 und Dostojewskij zeigt Höffding keine Bedenken, es Verbrechern zuzuschreiben: „Die Stimme des Gewissens wird vielen erst vernehmlich als Kontrast einer gewaltigen Erregung wilder Triebe; die Versuchung muss also, so wunderlich es klingt, sehr gross werden, damit sie sich überwinden lasse. Oft erwacht das Gewissen erst, nachdem ein Verbrechen verübt ist, und treibt dann zur augenblicklichen Selbstanklage.“ (Ebd., 351, N.s Unterstreichungen, mit Randstrich markiert. Vgl. ebd., 381.) Krauss 1884, 2 spricht vom Gewissen als dem „oft so elastischen Richter“.

319, 9–16 *In's Grosse gerechnet, härtet und kältet die Strafe ab; sie concentrirt; sie verschärft das Gefühl der Entfremdung; sie stärkt die Widerstandskraft. Wenn es vorkommt, dass sie die Energie zerbricht und eine erbärmliche Prostration und Selbsterniedrigung zu Wege bringt, so ist ein solches Ergebniss sicherlich noch weniger erquicklich als die durchschnittliche Wirkung der Strafe: als welche sich durch einen trocknen düsteren Ernst charakterisirt.*] Die exakte Gegenthese zum ersten Satz hat, wie N. sehr wohl zur Kenntnis nahm, Post 1880–1881, 1, 177 vertreten: „Der Verbrecher erfährt durch die Strafe eine Stärkung seiner Widerstandskraft gegen seine individuellen, der Volkssitte widerstrebenden Neigungen; daraus resultirt eine sogenannte Besserung, d. h. eine stärkere Unterordnung unter die Lebensbedingungen des Gemeinwesens durch Anpassung.“ (N.s Unterstreichungen, mit Randstrich markiert.) Orsucci 2001b, 199 macht wiederum eine Passage aus Dostojewskijs *Souvenirs de la maison des morts* als N.s Inspirationsquelle aus: „Il est avéré que ni les maisons de force, ni les bagnes, ni le système des travaux forcés, ne corrigent le criminel; ces châtiments ne peuvent que le punir et rassurer la société contre les attentats qu'il pourrait commettre. La réclusion et les travaux excessifs ne font que développer chez ces hommes une haine profonde, la soif des jouissances défendues et une effroyable insouciance. D'autre part, je suis certain que le célèbre système /18/ cellulaire n'atteint qu'un but apparent et trompeur. Il soutire du criminel toute sa force et son énergie, énerve son âme qu'il affaiblit et effraye, et montre enfin une momie desséchée et à moitié folle comme un modèle d'amendement et de repentir. Le criminel qui s'est révolté contre la société, la hait et s'estime toujours dans son droit: la société a tort, lui non. N'a-t-il pas du reste subi sa condamnation? aussi est-il absous, acquitté à ses propres yeux.“ (Dostoïevsky 1886c, 17 f. „Die Gefängnisse und das System der /22/ Zwangsarbeit bessern den Verbrecher natürlich nicht; sie bestrafen ihn nur und sichern die Gesellschaft vor seinen weiteren Anschlägen auf ihren Frieden. Bei dem Verbrecher aber entwickeln Gefängnis und verschärfte Zwangsarbeit nur Haß, Begierde nach verbotenen Genüssen und einen schrecklichen Leichtsinn. Ich bin

fest überzeugt, daß auch das vielgepriesene Zellsystem nur scheinbare, trügerische äußerliche Erfolge zeitigt. Es saugt dem Menschen das Mark aus, stumpft seine Seele ab, macht sie schlaff, verängstigt sie und präsentiert dann die psychisch ausgedörrte Mumie, den Halbirren als Beispiel von Besserung und Reue. Natürlich ist der gegen die Gesellschaft rebellierende Verbrecher von Haß gegen diese erfüllt und erachtet sich fast immer für unschuldig, sie hingegen für schuldig. Außerdem ist er von ihr bereits bestraft worden und hält sich dadurch fast schon für geläutert und quitt mit ihr. Unter diesen Gesichtspunkten könnte man letzten Endes zu dem Urteil gelangen, der Verbrecher sei beinah zu rechtfertigen.“ Dostojewskij 1983, 21 f.) In NL 1886/87, KSA 12, 7[6], 283, 9–14 notiert N.: „NB! D e m b ö s e n M e n s c h e n d a s g u t e G e w i s s e n z u r ü c k g e b e n — ist das mein unwillkürliches Bemühen gewesen? / Und zwar dem bösen Menschen, insofern er der s t a r k e M e n s c h ist? (Das Urtheil D o s t o i j e w s k y ’ s über die Verbrecher der Gefängnisse ist hierbei anzuführen.)“ Die Erniedrigungspraktiken im Zuchthaus, die den Eigenwillen der Gefangenen brechen sollen, schildert Dostoïevsky 1886c, 19–21 drastisch.

319, 16 f. *an jene Jahrtausende v o r der Geschichte des Menschen*] Vgl. NK 295, 12 f.

320, 3–12 *in der That drückte sich im Bewusstsein der Richtenden, der Strafenden selbst die längste Zeit hindurch N i c h t s davon aus, dass man mit einem „Schuldigen“ zu thun habe. Sondern mit einem Schaden-Anstifter, mit einem unverantwortlichen Stück Verhängniss. Und Der selber, über den nachher die Strafe, wiederum wie ein Stück Verhängniss, herfiel, hatte dabei keine andre „innere Pein“, als wie beim plötzlichen Eintreten von etwas Unberechnetem, eines schrecklichen Naturereignisses, eines herabstürzenden, zermalmenden Felsblockes, gegen den es keinen Kampf mehr giebt.*] Hier wird eine Absetzungsbewegung von der traditionellen Strafrechtsliteratur vollzogen, die bereits Albert Hermann Post vorgezeichnet hat. „Die auf enge ethnische Kreise gegründeten, hergebrachten Strafrechtstheorieen erweisen sich, von einem allgemeinen vergleichend-ethnologischen Standpunkte aus betrachtet, sämmtlich als unhaltbar. Schon der Grundsatz, dass es ohne Verschulden keine Strafe gebe, ist nichts weniger als ein allgemeiner Grundsatz.“ (Post 1880–1881, 1, 174, N.s Unterstreichung, letzter Satz mehrfach am Rand markiert.) Die längste Zeit über habe „Gerechtigkeit“ nicht darin bestanden, „dass dem Verbrecher seine Missethat vergolten wird, sondern darin, dass eine Störung des ethnischen Gleichgewichts ausgeglichen wird, und dabei ist es gleichgültig, ob der Thäter seine That gewollt hat, oder ob er nur die zufällige Ursache des störenden Ereignisses war. Die Strafe ist eine ethnische Nothwendigkeit, welche den Einzelnen wie ein Unglücksfall trifft, und welcher er sich mit der Resignation unterwerfen

muss, wie irgend einem unabwendbaren Naturereigniss. [...] Der Gedanke, dass der Verbrecher nicht gestraft wird, weil er etwas gewollt hat, sondern weil er etwas gethan hat, würde wahrscheinlich eine richtigere Basis für eine allgemeine Strafrechtstheorie sein." (Ebd., 1, 175, N.s Unterstreichungen, die letzten beide Sätze mit Randstrichen markiert. Nachweis bei Nietzsche 1998, 146. Vgl. auch NK 297, 25–298, 1).

15.

Als Beleg für die in GM II 14 aufgestellte These, wonach die Strafe nicht das schlechte Gewissen im Sinne einer habitualisierten moralischen Selbstanklage bewirke, zieht GM II 15 Spinoza heran, für den der „morsus conscientiae" (320, 19 f. u. 28) gerade dies nicht bedeutet habe. Kuno Fischer, N.s Gewährsmann in Sachen Spinoza (vgl. Sommer 2012b), – der hier explizit dafür kritisiert wird, zu jenen Spinoza-Interpreten zu gehören, „welche sich ordentlich darum b e m ü h e n, ihn an dieser Stelle misszuverstehn" (320, 15 f.) – merkt zu Spinozas Wortwahl an: „Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit ‚Gewissensbiß' zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen." (Fischer 1865, 2, 358) Für Spinoza sei, so GM II 15, dieser „morsus conscientiae" der Gegensatz zu einer Freude gewesen, genauer: eine Traurigkeit über etwas Vergangenes, was sich nicht so ereignet hat wie einst erwartet und erwünscht. In Spinozas Definition drücke sich aus, wie „Übel-Anstifter Jahrtausende lang in Betreff ihres ‚Vergehens' empfunden" (321, 1 f.) hätten, dass – wenn sie Strafe dafür ereilt – dabei etwas missglückt sei. Sie hätten also nicht bereut, das Verbrechen verübt zu haben, und sich schuldig gefühlt, sondern sich der Strafe als einem Schicksalsschlag fatalistisch unterworfen. Die Wirkung der Strafe bestehe nicht darin, den Delinquenten ein Schuldbewusstsein einzuflößen, sondern sie vielmehr klüger zu machen, ihr Gedächtnis zu optimieren und beim nächsten Mal vorsichtiger ans Werk gehen zu lassen: „damit z ä h m t die Strafe den Menschen, aber sie macht ihn nicht ‚besser'" (321, 18–20). Ganz im Gegenteil.

Spinoza stand N. seit einer ersten Lektüre des Spinoza-Bandes von Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* als der „abnormste und einsamste Denker" vor Augen, der „die Willensfreiheit [...] das Unegoistische –; das Böse –" gleichermaßen geleugnet habe (N. an Overbeck, 30. 07. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 135, S. 111, Z. 7–11), und dem N. sich deshalb nahe wähnte. Obschon oder gerade weil Spinoza also als heroischer Ahne des in N.s Texten selbst propagierten Immoralismus erscheinen konnte, wird er hier bemüht: Er brachte die analytische Kälte mit, um das Empfinden angesichts vergangener Übeltaten

jenseits moralischer Vorurteile nüchtern zu evaluieren. Dabei fasste er nach GM II 15 freilich doch nur das in Begriffe, was das verbrecherische Selbstverständnis immer schon ausgemacht hat – allerdings „auf eine verfängliche“ (320, 14), Missverständnisse provozierende Weise. GM II 15 gibt vor, Spinoza beim Denken zu einem ziemlich genau bestimmten Zeitpunkt zu beobachten, „als er eines Nachmittags, wer weiss, an was für einer Erinnerung sich reibend, der Frage nachhieng, was eigentlich für ihn selbst von dem berühmten morsus conscientiae übrig geblieben sei“ (320, 17–20, vgl. die Vorarbeit NL 1886/87, KSA 12, 7[57] 314). Das suggeriert, man wüsste historisch genau Bescheid, unter welchen Umständen Spinoza das Problem fokussiert hat – eine Auskunft, welche die Quelle, Spinozas *Ethica ordine geometrico demonstrata* gerade verweigert. GM II 15 psychologisiert und personalisiert das Spinoza umtreibende Problem des „morsus conscientiae“, das für diesen vielleicht gar keine persönliche, sondern nur eine sachliche Relevanz gehabt haben mag. Psychologisierung und Personalisierung dienen hier freilich nicht dazu, Spinozas Überlegung zu depotenzieren, sondern vielmehr dazu, ihr einen Sitz im Leben, den Index der Lebensrelevanz zuzusprechen. GM II 15 wendet jene ‚Personalakten-Methode‘ der Philosophiegeschichtsschreibung an (vgl. NK 5/1, S. 103–106), von der N. in seinem Brief an Lou von Salomé, wohl vom 16. 09. 1882 in Anspruch nimmt, sie schon in seinen frühen Basler Arbeiten über die griechische Philosophie (vgl. PHG) angewendet zu haben: „Meine liebe Lou, Ihr Gedanke einer Reduktion der philosophischen Systeme auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht ein Gedanke aus dem ‚Geschwistergehirn‘: ich selber habe in Basel in diesem Sinne Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte gern meinen Zuhörern: ‚dies System ist widerlegt und todt — aber die Person dahinter ist unwiderlegbar, die Person ist gar nicht todt zu machen‘ — zum Beispiel Plato.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 305, S. 259, Z. 2–8) Psychologisierung und Personalisierung sabotieren in GM II 15 freilich nicht Spinozas System, sondern sollen die moralgeschichtliche These von der fehlenden Kausalität zwischen Strafe und schlechtem Gewissen beglaubigen: Hier wälzte nicht bloß ein blutleerer Abstraktionskünstler weltfremde moralphilosophische Probleme, sondern ein immoralistischer Philosoph fühlte sich selbst betroffen und gelangte zu Schlüssen, die auf den Punkt und Begriff bringen, was Verbrecher stets empfunden haben – alles Mögliche, nur kein schlechtes Gewissen.

Zu systematischen Implikationen von GM II 15 siehe Ioan 2017, 9; zum Aufbrechen des Kausalzusammenhangs von Strafe und Schuld Reginster 2011, 61.

320, 15–17 *(zum Verdruss seiner Ausleger, welche sich ordentlich darum bemühen, ihn an dieser Stelle misszuverstehn, zum Beispiel Kuno Fischer)*] Vgl. NK 320, 26–32.

320, 20–25 *er, der Gut und Böse unter die menschlichen Einbildungen verwiesen und mit Ingrimm die Ehre seines „freien" Gottes gegen jene Lästerer vertheidigt hatte, deren Behauptung dahin gieng, Gott wirke Alles sub ratione boni („das aber hiesse Gott dem Schicksale unterwerfen und wäre fürwahr die grösste aller Ungereimtheiten" —)*] Die Vorlage dazu – fast noch ein reines Exzerpt, aber doch schon eingruppiert in eine Werkdisposition zum nie fertiggestellten Buch *Der Wille zur Macht* – findet sich mit genauer Quellenangabe nach Spinozas *Ethica* in NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 262, 8–13 u. 16–22: „Wenn Alles im letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist Alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Übel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es kein Böses in der Natur des menschlichen Willens; so sind die Übel und das Böse nicht in den Dingen, sondern nur in der Einbildung des Menschen. [...] Spinoza wehrt sich gegen die, welche sagen, Gott wirke alles s u b ratione boni. Diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf er sich wie auf ein Musterbild in seinem Handeln richtet oder wohin er, wie nach einem Ziele trachtet. Das heißt fürwahr Gott dem Schicksale unterwerfen: was die größte Ungereimtheit ist. Eth. 1 Prop. XXXIII Schol. 2." Gott „Sub ratione boni", „unter den Gesichtspunkt des Guten" zu zwingen, würde also bedeuten, ihn seiner Freiheit zu berauben und ihn quasi zu moralisieren. N. las freilich nicht Spinozas Original, sondern Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo es heißt: „Wenn alles in seinem letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Uebel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es /209/ kein Böses in der Natur des menschlichen Willens: so sind die Uebel und das Böse nicht in den Dingen, sondern bloß in der Vorstellung des Menschen." (Fischer 1865, 2, 208 f.) N. tauschte im weitgehend identischen Exzerpt „Vorstellung" durch „Einbildung" (vgl. Scandella 2012, 325), um daraus in GM II 15 „die menschlichen Einbildungen" zu machen. Und einige Dutzend Seiten später heißt es bei Fischer: „Wäre aber gar der göttliche Wille in seinem Wirken durch einen Endzweck bestimmt, wie die Idee des Guten, so würde damit eine von ihm verschiedene Ursache seines Handelns gesetzt, er /258/ wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schicksal. Damit ist die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. ‚Ich gestehe,' sagt Spinoza, ‚daß jene Ansicht, welche Alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken Alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Musterbild, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie

nach einem bestimmten Ziele trachtet. Dieß heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen, und das ist das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist.'" (Fischer 1865, 2, 257 f.) Dazu gibt es eine Fußnote, die wie N. im Exzerpt das „sub", „unter" hervorhebt (vgl. Scandella 2012, 326): „Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II (Ende). Gott handelt ‚sub ratione boni.' Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinoza's. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer bestimmenden Macht, die ihn nöthigt und sich unterwirft, gleichsam unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinoza's gegen die teleologische Betrachtungsweise." (Ebd., 2, 258, Fn.) In GM II 15 schließt N.s sprechendes „Ich" sich also vollkommen Fischers Deutung an, ohne nach der Breitseite gegen Fischer in 320, 15–17 diese Übereinstimmung kenntlich zu machen.

320, 26–32 *Die Welt war für Spinoza wieder in jene Unschuld zurückgetreten, in der sie vor der Erfindung des schlechten Gewissens dalag: was war damit aus dem morsus conscientiae geworden? „Der Gegensatz des gaudium, sagte er sich endlich, — eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangnen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist." Eth. III propos. XVIII schol. I. II.*] Vgl. Scandella 2012, 319–329; Sommer 2012b, 181, Anm. 14; Große Wiesmann 2015, 26 u. 43; ferner Wollenberg 2013; Rehmann 2014 u. Böhm 2017. Der in 320, 15–18 namhaft gemacht Dissens mit der Spinoza-Lesart Kuno Fischers wird fassbarer in der Fischer-Paraphrase NL 1887, KSA 12, 7[4], 261, 27–262, 7: „Merkwürdig Spinoza: ‚ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist'. Eth. III Prop. XVIII. Schol. I. II. p. 147. 48. Affect. Def. XVII p. 188. / Als Gegensatz das gaudium, wenn der erwartete Ausgang nicht eintrifft und die Furcht plötzlich aufhört. Trotz K. Fischer wäre es möglich, daß hier Spinoza die Bezeichnung a potiori gewählt habe: und daß er als den objektiven Kern jedes ‚Gewissensbisses' das Bezeichnete ansah. Er mußte ja bei sich die Schuld leugnen: was war also ihm die Thatsache ‚conscientiae morsus', welche übrig blieb?" „A potiori", Lateinisch: „vom Stärkeren her", „der Hauptsache nach". Die fragliche Passage aus Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* lautet wie folgt: „Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art. Dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf, wir werden fröhlich: diesen Affect nennt Spinoza ‚gaudium'. Hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwun-

det, oft auf die schmerzlichste Weise: diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza ‚conscientiae morsus'; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit ‚Gewissensbiß' zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen. / Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter ‚conscientiae morsus' versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: ‚ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist?' Wie hätte er sonst diesen /359/ Affect entgegensetzen können der Freude (‚gaudium'), da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit mit sich entgegengesetzt ist, die niemand ‚gaudium' nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede." (Fischer 1865, 2, 358 f. Eine Fußnote ebd., 2, 359 bringt als Belege für den ganzen Passus: „Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I. II. pg. 147. 48. Affect. Def. XVII pg. 188."). Die so entschieden namhaft gemachte Deutungsdifferenz zu Fischer besteht also darin, dass N. sehr wohl die Übersetzung „Gewissensbiss" für möglich, ja adäquat hielt. Denn Spinoza hatte zwar, darin ist sich N. mit Fischer einig, moralische Schuld geleugnet, aber hat das Phänomen des Gewissensbisses durchaus beobachtet, welches „übrig blieb" (NL 1887, KSA 12, 7[4], 262, 7). Es ist nach N. also nicht einfach nur Verlegenheit um Worte, die Spinoza, wie Fischer suggeriert, zum „morsus conscientiae" greifen ließ, sondern ein an sich selbst beobachtbares psychologisches Faktum, mit etwas Geschehenem unzufrieden zu sein und daran zu leiden. Fischer und N. sind sich allerdings darin einig, dass es Spinoza nicht um persönliche Verantwortung zu tun war. Gerade in deren Ablehnung sei sich Spinoza, wie es in 321, 1–4 heißt, mit den „Übel-Anstifter[n]" von Jahrtausenden enig gewesen: „hier ist Etwas unvermuthet schief gegangen', nicht: ‚das hätte ich nicht thun sollen'".

321, 5–8 *mit jenem beherzten Fatalismus ohne Revolte, durch den zum Beispiel heute noch die Russen in der Handhabung des Lebens gegen uns Westländer im Vortheil sind*] Als Quelle für N.s gelegentliche Bezugnahme auf den „russischen Fatalismus" kommt die direkte oder indirekte Bekanntschaft mit Anatole Leroy-Beaulieus *L'empire des Tsars et les Russes* in Frage. Die einschlägige Stelle

(Leroy-Beaulieu 1883, 150 f.) wird kommentiert und diskutiert in NK KSA 6, 272, 14–24.

321, 21–23 *(„Schaden macht klug", sagt das Volk: soweit er klug macht, macht er auch schlecht. Glücklicher Weise macht er oft genug dumm.)*] Die durchgestrichene Vorarbeit in KGW IX 2, N VII 2, 10, 2–6 lautet (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[233], 62, 6–8): „NB. Der Schaden macht klug, sagt der Pöbel: / — So weit er klug macht, macht er auch schlecht. / ~~Ich~~ Aber wie oft macht der Schaden dumm!" Das Sprichwort ist in einschlägigen Handbüchern vielfach belegt und auch mit fremdsprachigen Varianten versehen (Wander 1867–1880, 4, 43 f. u. 47), so beispielsweise mit dem lateinischen „Post mala prudentior" (ebd., 4, 47), während Grimm 1854–1971, 14, 1974 diverse einschlägige Klassiker-Belege dazu anführt. Bei Lichtenberg hat N. lesen können: „Benvenuto Cellini macht die vortreffliche Bemerkung: ‚Schaden macht nicht klug, weil der neue sich immer unter einer verschiedenen Form ankündigt.' Dieses kenne ich recht aus eigner Erfahrung" (Lichtenberg 1867, 1, 133).

16.

Dieser Absatz markiert nun nach den rechtsgeschichtlichen Erörterung der Strafzwecke und Strafwirkungen einen Einschnitt: Das sprechende „Ich" präsentiert jetzt nach einigen deliberativen Verzögerungsmanövern den eigenen Lösungsansatz zur Frage nach dem „Ursprung des ‚schlechten Gewissens'" (321, 26 f.), der „lange bedacht, bewacht und beschlafen sein" (321, 28 f.) wolle und ausdrücklich als „Hypothese" (321, 26) ausgewiesen und damit als falsifizierungsfähiger Vorschlag für eine wissenschaftliche Debatte gekennzeichnet wird. Das schlechte Gewissen wird verstanden als „tiefe Erkrankung" (321, 30), die einsetzte, als die bis dahin „der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthiere[.]" (322, 4–6) in den Bannkreis einer nun gewaltsam implementierten Friedensordnung gerieten, einer sich etablierenden, rigiden staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Fortan seien den Menschen alle Möglichkeiten verschlossen gewesen, ihre wilden, natürlichen Instinkte nach außen auszuleben. Diese überschäumende Triebenergie, diese Lust an „Feindschaft", „Grausamkeit" und „Zerstörung" (323, 1–3) hätten die Betroffenen, zwangsweise Domestizierten nun umgelenkt, nämlich gegen sich selbst: Man habe sich selbst zum Objekt dieser destruktiven Lust gemacht und sie an sich selbst auszuleben begonnen. Damit einher sei eine entscheidende Vertiefung, „Verinnerlichung des Menschen" (322, 24) gegangen; erst jetzt sei das entstanden, was man später „seine ‚Seele'" (322, 25) genannt habe. Dieser Innenraum, den sich die Menschen aus Triebabreak-

tionsnot geschaffen haben, erscheint zwar als „eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildniss“ (323, 11 f.), hat aus diesen seltsamen Tieren aber etwas Einmaliges gemacht, an dem sich nicht nur der erneut bemühte Zuschauergott des Weltgetriebes ergötzen kann. Das aus Not innerlich geweitete Menschenwesen erscheint auch als ein „grosses Versprechen“ (324, 4). Die „Erkrankung“ des schlechten Gewissens ist also keineswegs nur negativ, sondern verspricht in weltgeschichtlicher Perspektive erheblichen Sublimationsgewinn.

Mindestens vier Beobachtungen drängen sich auf: Wenn erstens GM II 16 nahelegt, dass das schlechte Gewissen durch Affektumleitung nach innen zustande kommt, müsste dieses schlechte Gewissen von Anfang an offensichtlich die raubtierhaften, wilden Menschen betreffen, von denen beispielsweise GM I 11 spricht, nicht die natürlicherweise aus Schwäche Friedfertigen. Dann wäre das schlechte Gewissen kein Problem der Sklaven und der Schlecht-Weggekommenen, sondern der domestizierten Herren im Zwinger der Zivilisation. Jedoch wird GM II 17 im Gegensatz zu dieser Hypothese ausdrücklich diejenigen als die zur Affektumkehrung Gezwungenen charakterisieren, die das Opfer rücksichtsloser, staatsbildender Gewalt geworden sind, also gerade nicht die dort als Eroberer und Formgeber auftretenden „blonde[n] Raubthiere“ (324, 21 f.).

Zweitens scheint die Entstehung des schlechten Gewissens entgegen der Suggestion von GM II 14 nun doch ausdrücklich eine Sekundärfolge der Strafen zu sein, gehörten diese doch „vor Allem“ zu den „Bollwerken“ (322, 32), mit denen eine überaus harte staatliche Ordnung über die Halbtiere Herr wurde: Strafen bewirken zwar kein direktes Schuldbewusstsein, aber kanalisieren die Triebenergien nach innen. Die zivilisatorische Massentierhaltung des in Zwänge eingepferchten Menschen erzeugt das schlechte Gewissen.

Drittens verwischt GM II 16 ebenso wie der folgende Abschnitt II 17, auf welcher Zeitebene sich die behaupteten moralgeschichtlichen Einschnitte eigentlich vollzogen haben. Angesichts des prominent gemachten Vergleiches zwischen sozialisierten Menschen und zum Landdasein gezwungenen Wassertieren (vgl. NK 322, 2–19) liegt die Vermutung nahe, es gehe um frühe Stufen menschlicher Evolution. Aber soll man sich ernsthaft vorstellen, dass Hominini ‚ursprünglich‘ monadisch-vereinzelt gelebt haben? Oder haben das nur einzelne getan – womöglich die Starken, die jedoch, wie GM II 17 dann erhellen wird, gerade nicht diejenigen sind, die unters Joch gezwungen werden, sondern diejenigen, die alle anderen unters Joch zwingen? Wann genau ist das schlechte Gewissen aufgetreten, wie unterscheidet sich das archaische vom griechischen, wenn die Griechen nach GM II 23, KSA 5, 333, 29–32 das schlechte Gewissen mittels ihrer Götter von sich fernhalten konnten. Und wie das christliche einerseits vom griechischen und andererseits vom modernen Gewissen (zu letzterem Kittsteiner 1995)?

Viertens schließlich wirken die mehrfach bemühten „Instinkte“, gegen die die Habitat-Veränderung gerichtet ist, seltsam statisch, als ob sie selbst nicht formbar und historisch geworden, sondern irgendwie für immer da wären. Diese suggerierte Konstanz der Instinkte, die erst den Menschen zu einem sozialen und sozial notwendig unglücklichen Wesen machen, entspricht nicht dem evolutionsbiologischen Befund, den N. bei Wilhelm Roux entlehnt hat (vgl. NK 322, 2–19), um den Übergang von Wasser- zu Landtieren mit der Sozialisierung des Menschen zu vergleichen: Instinktveränderung und Instinktanpassung heißt in diesem evolutionsbiologischen Kontext vielmehr die Devise. Das blendet der Sprecher in GM II 16 jedoch aus, während auf der anderen Seite im selben Abschnitt sowohl das schlechte Gewissen als auch die Seele historisiert und dadurch moralgenealogisch depotenziert wird. Die Instinkte vor Historisierung und Depotenzierung zu bewahren, ist geschickt, denn erst so kann ein welthistorischer Unheils- und Verfallszusammenhang konstruiert werden: Wenn die Instinkte der halb- oder dreiviertelwilden Ursprungsmenschen die einzig authentischen sind, sind sie unter zivilisatorischen Bedingungen zu Unrecht zurechtgestutzt, verfolgt, verpönt, während ein nüchterner Beobachter ohne moralpolitische Hintergedanken sich womöglich einfach mit der Feststellung ihrer Wandel- und Formbarkeit begnügen würde.

Conway 2006, 307 macht auf die geschichtsmethodischen Schwierigkeiten dieses Abschnitts aufmerksam, dessen Geschichtsschreibung er als spekulativ kennzeichnet; May 1999, 60 schlägt eine auf „social acceptance“ abzielende Lesart von GM II 16 vor, während Risse 2009, 233 (vgl. ebd., 238 f.) auf der Grundlage dieses Abschnitts dafür plädiert, eine mit der Sozialisierung verbundene Frühform des schlechten Gewissens von seiner ausgereiften, destruktiven Form zu unterscheiden. Brusotti 1992b, 100–113 rekonstruiert im Detail die Verinnerlichungseffekte der Affekte in GM II 16 bis GM III 20 (vgl. unter dem Stichwort der Internalisierung auch Beals 2013, allerdings ohne Kenntnis der internationalen Forschung).

322, 2–19 *Nicht anders als es den Wasserthieren ergangen sein muss, als sie gezwungen wurden, entweder Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehn, so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren, — mit Einem Male waren alle ihre Instinkte entwerthet und „ausgehängt“. Sie sollten nunmehr auf den Füssen gehn und „sich selber tragen“, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen. Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelenk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusst-sicherführenden Triebe, — sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf ihr „Bewusstsein“, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes*

Organ! Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Missbehagen dagewesen ist, — und dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen!] Das Motiv des im Wasser lebenden, dann an Land plötzlich seine Erdenschwere empfindenden Tieres bemüht N. prominent in Za I Vorrede 2, KSA 4, 12, 28–30 (vgl. NL 1882/83, KSA 10, 4[186], 165, 8 u. NL 1883/83, KSA 10, 5[1]258, 217, 19–21). Es handelt sich, wie Campioni 1990, 533 f. nachgewiesen hat, freilich nicht einfach um ein schönes poetisches Bild, sondern um die Verarbeitung einer naturwissenschaftlichen Lektüre, nämlich von Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus*, wo der phylogenetische Übergang von der Wasser- zur Landlebensweise besprochen wird. Dabei setzt Roux – ganz entgegen der in GM II 17 dann für die Entstehung des schlechten Gewissens behaupteten Plötzlichkeit („jene Veränderung" sei „keine allmähliche" gewesen – KSA 5, 324, 7 f.) – gerade die Gemächlichkeit des Übergangs voraus: „Graduell ist die Anpassung eine allmähliche gewesen. Die Thiere werden zuerst einen nur kurzen Aufenthalt auf dem Lande genommen haben und bald wieder in das Wasser zurückgekehrt sein." (Roux 1881, 40) Der Vorgang war mit unendlichen Schwierigkeiten verbunden: „Sobald das Thier auf das Land aus dem Wasser herauskommt, müsste es zunächst das schrecklichste Unbehagen empfinden, denn es werden mit einem Male sein Körper und seine Glieder vielmal schwerer, als vorher, da sie im Wasser blos so viel, oder subjectiver gesprochen, so wenig wogen, als sie schwerer sind, als das verdrängte Wasser. Wie unangenehm ist es z. B. uns schon, wenn wir längere Zeit im Wasser geschwommen haben und an das Land steigend, plötzlich unsern Körper wieder selber tragen müssen. Dieser geringe Grad von Unannehmlichkeit, den wir, an das Tragen unserer Gliedmassen unser Leben lang gewöhnt, bei diesem Uebergange empfinden, ist aber gar nicht zu vergleichen mit dem Eindruck, den ein Thier haben muss, welches seine Körpertheile nie selber getragen hat. / Ferner müssen die Thiere sich sofort ganz anders bewegen, in anderen Coordinationen ihre Muskeln gebrauchen: sie können eine Menge Bewegungen, die sie im Wasser, der Schwere fast nicht unterworfen, auszuführen gewohnt waren, nicht machen, sondern müssen ganz energisch fast alle Muskeln des Körpers in bestimmter, durch die Statik vorgeschriebener Weise gebrauchen. Ferner die Knochen, welche bisher fast blos der Muskelwirkung Widerstand zu leisten hatten, müssen jetzt auf einmal nach den statischen Verhältnissen tragen, und zwar so stark, dass das Tragen des Körpers im Wasser, beim Laufen auf dem Grunde, kaum als Vorübung dazu in Betracht kommen kann." (Ebd., 41) „Sauerstoffmangel wird eintreten; denn die Lungen sollen jetzt auf einmal den ganzen Bedarf für eine grössere Dauer allein beschaffen. / Durch das Trockenwerden der Haut, der Kiemen und der Seitenorgane werden abnorme Sensationen entstehen. Der gewohnte, sichere

Verkehr mit der Aussenwelt wird aufgehoben, denn die Sinnesorgane treten für das Thier ausser Function, da sie alle ganz neue, nicht durch Erfahrung verständlich gewordene Eindrücke empfangen.“ (Ebd., 42) N. prägt also einen strikt naturhistorischen Befund zum metaphorischen Modell für eine menschheitsgeschichtliche Entwicklung um, die wiederum nicht eigentlich physisch, sondern sozial und psychisch gewesen ist. Mit der Behauptung, dass die „Wasserthiere“ gezwungen gewesen seien, entweder „Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehen“, wird ein evolutionärer Selektionsdruck suggeriert und auf das „Halbthier“ Mensch übertragen, den Roux an der fraglichen Stelle gar nicht geltend macht: Dass die Wassertiere Landtiere hätten werden *müssen*, sagt er nicht, während den menschlichen Halbtieren offensichtlich keine Wahl bleibt.

Es entspricht freilich nicht Roux’ Sprachgebrauch, mit hervorhebenden Anführungszeichen davon zu reden, die „Instinkte“ der in eine neue Umgebung versetzten Tiere seien „‚ausgehängt‘“. In GM II 1 war ohne Anführung davon die Rede, manchmal sei „die Vergesslichkeit ausgehängt“ (292, 11), und GM III 12 sinniert über asketische Praktiken, die „die Affekte sammt und sonders aushängen“ möchten (365, 18 f.). Beim „grossen Menschen“ soll nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 der Selbsterhaltungsinstinkt „gleichsam ausgehängt“ sein (vgl. NK KSA 6, 146, 5 f.), nach EH Za 5 die „k l e i n e n Defensiv-Vermögen“ (KSA 6, 342, 24 f.). Die unter N.s Zeitgenossen sonst nicht häufig zu belegende Verwendung des Wortes „Aushängen“ im Sinne eines metaphorisch verstandenen „Aushenkens“ (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 881 u. 886) erfreut sich in Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* einiger Beliebtheit, auch dort gerne garniert mit einem „gleichsam“. Aber im Unterschied zu N. sind es nicht Affekte und Instinkte, die bei Mainländer ausgehängt werden, sondern der Verstand: „Versenken wir uns in unser Inneres, so hören die Sinne und der Verstand, das nach außen gerichtete Erkenntnißvermögen, /43/ gänzlich zu functioniren auf; sie werden gleichsam ausgehängt“ (Mainländer 1876, 43, vgl. ebd. 63, 466 u. 496).

322, 22–29 *Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, w e n d e n s i c h n a c h I n n e n — dies ist das, was ich die V e r i n n e r l i c h u n g des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen g e h e m m t worden ist.*] Unter dem Eindruck von Jacob Bernays *Grundzügen der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* hatte der junge N. die Metaphorik des Entladens in inflationärer Weise gebraucht, vgl. NK KSA 1, 134, 3 f. u. NK KSA 1, 101, 13–18, ferner Pearson 2016, 21–23 u. Emden

2018. Bernays hat die von N. immer wieder herangezogene (vgl. z. B. NK 304, 2 u. NK KSA 5, 166, 9–13) Stelle aus Aristoteles' *Poetik* über die Wirkung der Tragödie wie folgt übersetzt (eckige Klammern in Bernays' Text): „die Tragödie bewirkt durch [Erregung von] Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher [mitleidigen und furchtsamen] Gemüthsaffectionen" (Bernays 1857, 148). In N.s gesamtem Œuvre spielen Entladungsvorgänge eine wichtige Rolle, auch in GM kommt das Wort häufiger vor (z. B. KSA 5, 275, 11–13 u. 292, 20; zur Differenz von Entladung und Auslösung Chaves 2014). Während eine Vielzahl der einschlägigen Stellen von nach außen gerichteter Entladung handeln und damit Bernays' Aristoteles-Lesart in die Jetztzeit transponieren, macht GM II 16 die Erkrankung des schlechten Gewissens gerade daran fest, dass eine solche Außenentladung ebenso wenig möglich sei wie ein Vernichten oder Einschläfern der Triebenergien. In der Werkdisposition NL 1887, KSA 12, 8[4], 335, 11–20 gibt es eine ausführliche Darstellung des Sachverhalts, die den Aspekt der Vorstellungskraft, der Imagination als wesentliches Moment noch hinzufügt, das in 322, 22–29 fehlt: „Die Verinnerlichung des Menschen (als Krankheit) / Die V<erinnerlichung> entsteht <dadurch>, daß mächtige Triebe, denen mit Einrichtung des Friedens und der Gesellschaft die Entladung nach außen versagt wird, sich nach innen zu schadlos zu halten suchen, im Bunde mit der Imagination. Das Bedürfniß nach Feindschaft, Grausamkeit, Rache, Gewaltsamkeit wendet sich zurück, ‚tritt zurück'; im Erkennen-wollen ist Habsucht und Erobern; im Künstler tritt die zurückgetretene Verstellungs- und Lügenkraft auf; die Triebe werden zu Dämonen umgeschaffen, mit denen es Kampf giebt usw." Auch auf die spezifische Wendung hin zum Erkennen-Wollen verzichtet GM II 16, um den Gedanken der erfolglosen Triebaußenabfuhr und der daraus folgenden Nötigung zur Triebinnenabfuhr umso deutlicher als welthistorisches Unglücksgeschehen herauszustellen. Im sehr kurzen Resümee zu GM in EH beschränken sich die Hinweise zur Zweiten Abhandlung auf zwei Sätze, deren erster lautet: „Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des Gewissens: dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, ‚die Stimme Gottes im Menschen', — es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann." (EH GM, KSA 6, 352, 20–24) Im Rückblick von EH scheint dieser Gedanke der fehlgeleiteten Entladung offenkundig für zentral gehalten zu werden – ohne noch das zu erwähnen, was in GM II 16 ja durchaus zu Gunsten der Triebinnenabfuhr spricht, dass so nämlich überhaupt erst das zustande kam, „was man später [...] ‚Seele' nennt" (322, 25). Vgl. NK 328, 1.

322, 31 *Instinkte der Freiheit*] Vgl. NK 325, 20–25.

323, 26–31 *In der That, es brauchte göttlicher Zuschauer, um das Schauspiel zu würdigen, das damit anfieng und dessen Ende durchaus noch nicht abzusehen*

ist, — ein Schauspiel zu fein, zu wundervoll, zu paradox, als dass es sich sinnlos-unvermerkt auf irgend einem lächerlichen Gestirn abspielen dürfte!] Vgl. NK 304, 21–31. Die Metapher von den Menschen als ephemeren Wesen auf einem lächerlich abgelegenen Gestirn leitet WL 1 ein, vgl. NK KSA 1, 875, 2–11. Das Motiv vom menschlich-irdischen Tun als Schauspiel für Gott/Götter begegnet nicht nur in GM II 7 in der heidnischen Variante, sondern in GM I 15 unter Rückgriff auf Tertullian auch in der christlichen Ausführung. In GM II 16 ist dieses Motiv nicht einfach ein religionsgeschichtlicher Topos, sondern scheint eine systematische Funktion zu erfüllen – auch wenn die Zuschauergötterthese im Imperfekt und nicht im Konjunktiv II vorgetragen wird (nicht „bräuchte", sondern „brauchte" in Zeile 323, 27 steht sowohl in der Erstauflage – Nietzsche 1887a, 78 – als auch im Druckmanuskript – GSA 71/27,1, fol. 34r). Wie in GM II 7, wo mit Hilfe dieses Topos die bei N. ansonsten als absurd verdächtigte Willensfreiheit vermeintlich gerechtfertigt werden kann, wird er in GM II 16 ebenfalls zur Unterfütterung einer in N.s Texten ansonsten der Lächerlichkeit preisgegebenen, metaphysischen Theorie eingesetzt, nämlich der Physikoteleologie, der zufolge sich die Welt in die bestmögliche Richtung entwickle und also der Mensch bloß ein Übergangswesen zu höherem Ziele darstelle. Diese Sicht auf den Menschen als „grosses Versprechen" (324, 4) wird kein Leser, der gerade im selben Abschnitt GM II 16 Zeuge wurde, wie der Mensch sich selber verdirbt, indem er sich eine Seele, ein Innenleben mittels Triebinnenabfuhr schafft, für bare Münze nehmen. Ebenso wie im Falle von GM II 7 wird er weder an die jeweilige absurde metaphysische Theorie – der Willensfreiheit, der Physikoteleologie – noch an die gleichfalls absurden, zuschauenden Götter zu glauben geneigt sein, aber sich doch dem jähen Stimmungsumschwung nur schwer entziehen: Auch wenn Theorie und Theologie ersichtlich falsch sind, kann dieser Leser sich dennoch kaum der Suggestion ausweichen, dass das schlechte Gewissen doch nicht nur schlecht sei, sondern womöglich ein Mittel zu höheren Zwecken, obgleich die außerhalb gemeinmenschlicher Reichweite liegen.

323, 31–34 *Der Mensch zählt seitdem mit unter den unerwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das „grosse Kind" des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt*] Vgl. NK KSA 6, 208, 18–21. Im Frühwerk hatte N. wiederum im Anschluss an Jacob Bernays – Bernays 1850, 109–112 – das berühmte Heraklit-Fragment gerne aufgerufen, siehe NK KSA 1, 153, 11–17. Es lautet: „Der Aion ist ein Kind, das spielt, hin und her die Brettsteine setzt: eines Kindes Königreich" („αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων·παιδὸς ἡ βασιληίη". Diels / Kranz 1951, 22 B 52).

323, 34–324, 4 *— er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vor-*

bereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei…] Das spielt auf Zarathustras Rede vom Übermenschen an, die insbesondere in Za I Vorrede das Transitorische des Gegenwartsmenschen herausstreicht und dabei Gebrauch macht von der Weg- und Brückenmetaphorik, z. B.: „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist“ (KSA 4, 16, 30–17, 1).

17.

GM II 17 benennt zwei Voraussetzungen für die in GM II 16 namhaft gemachte „Hypothese über den Ursprung des schlechten Gewissens“ (324, 6 f.), nämlich zum einen, dass die Veränderungen im sozialen Gefüge plötzlich und unerwartet eingetreten seien und also den Betroffenen keine Zeit für eine langsame Anpassung geblieben sei. Und zum andern, dass ein gewaltsamer Umbruch, nämlich die rücksichtslos tyrannische Staatsbildung durch „irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse“ (324, 21 f.) den Menschen eine neue Organisationsform aufgezwungen und ihre Freiheit radikal eingeschränkt habe. Daher habe sich der „Instinkt der Freiheit“ (325, 23 f.) fortan nach innen entladen und das schlechte Gewissen heraufbeschworen.

Während der Abschnitt nur einen Satz lang beim ersten Punkt, der Ingressivität und Plötzlichkeit der Veränderung verweilt (und zwar entgegen der in GM II 16 bemühten biologischen Vorlage – Roux 1881 –, vgl. NK 322, 2–19) – eine Plötzlichkeit, gegen die kein Widerstand, geschweige denn die Ausbildung von „Ressentiment“ (324, 12) möglich gewesen sei –, wird der zweite Punkt ausgiebig erörtert: Der „älteste ‚Staat‘“ müsse eine „furchtbare Tyrannei“ (324, 15 f.) gewesen sein, initiiert von Eroberern, die die ursprünglich ansässige Bevölkerung unterjocht und gefügig gemacht haben (vgl. JGB 257, KSA 5, 205 f.). Der Staat habe auf diese Weise, durch die rücksichtslose Durchsetzung überragender Machtinteressen, begonnen und nicht etwa durch den Abschluss eines Vertrages. Diese Eroberer waren aber nicht nur imstande, zu erobern – zu morden und zu brandschatzen –, sondern vermochten es als „die unfreiwilligsten, unbewusstesten Künstler, die es giebt“ (325, 3 f.), ein Gemeinwesen aus dem Boden zu stampfen, in dem zwar die meisten unterdrückt werden, das aber sinnvoll geordnet ist, „in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ‚Sinn‘ in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist“ (325, 7 f.). Diese aus dem Nichts auftauchenden Machtkünstler sind demnach auf wundersame Weise nicht nur physisch überlegen und zur Eroberung befähigt, sondern sie verfügen offensichtlich auch über einen unwiderstehlichen politi-

schen Gestaltungswillen sowie über die Fähigkeit, diesen in die Tat einer Staatsgründung umzusetzen.

Ob sie historisch tatsächlich plausible Figuren sind – welche historischen Beispiele es für solche Erobererstämme gibt, denen es nach schnellen Gebietsgewinnen gelungen wäre, eine dauerhafte, völlig eigenständige und autoritäre politische Ordnung zu etablieren, ohne lokale Eliten weitreichend einzubinden –, darf der Kommentator dahingestellt lassen. Wichtig ist die Bemerkung, diese Machtkünstler seien mit ihrem unbändigen Formungswillen nicht die ersten Opfer des schlechten Gewissens gewesen – eine solche Vermutung hätte GM II 16 noch nahelegen können –, sondern erst als Umlenker der Affektenergie bei ihren neuen Untertanen zu Verursachern des schlechten Gewissens geworden. Die „Halbthiere[.]“ (GM II 16, KSA 5, 322, 6), die dem schlechten Gewissen anheimfallen, sollen also keine blonden Bestien gewesen sein, sondern im Vergleich zu diesen Raubtiermenschen bereits schwächere, unterlegene Individuen, das Gros der Menschheit?

Lawtoo 2008, 686 f. gibt zu bedenken, dass die in GM II 17 erzeugte Vorstellung, die Menschen seien eine rohe, ungeformte Masse, bis sie in die gestaltenden Hände der Eroberer-Künstler gerieten, nicht als historisch adäquate Beschreibung zu verstehen sei. Eine genaue Analyse von GM II 17 auf dem Hintergrund des Versuchs von GM, sich auch im Blick auf die Staatsentstehung von Dührings Rache-Theorie abzusetzen, gibt Brusotti 1992b, 101–103.

324, 15–26 *dass der älteste „Staat“ demgemäss als eine furchtbare Tyrannei, als eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie auftrat und fortarbeitete, bis ein solcher Rohstoff von Volk und Halbthier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch g e f o r m t war. Ich gebrauchte das Wort „Staat“: es versteht sich von selbst, wer damit gemeint ist — irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt*.] Theorien von einer ursprünglichen gewaltsamen Kultur- und Staatsentstehung waren N. aus diversen Lektüren geläufig, so beispielsweise aus Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit* (Caspari 1877, 1, 229–234) oder Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte* (Hellwald 1876a-1877a, 1, 172–180), siehe die Quellenauszüge in NK KSA 5, 205, 20–206, 10 und zur Herren-Rasse NK 264, 2–9. Das Substantiv „Staat“ kommt in GM zum ersten Mal in diesem Abschnitt vor; die Anführungszeichen dienen sowohl der Hervorhebung wie der Distanzierung, und zwar der Distanzierung in doppeltem Sinne: Zum einen ist dieses ursprüngliche Gebilde kein Staat im modernen Sinne, obwohl der Gesichtspunkt der funktionalen Ausdifferenzierung gleich ausdrücklich erwähnt wird (325, 6 f.); zum anderen ist der Staat in all seinen Erscheinungsfor-

men, namentlich seinen jüngeren, ein Erzeugnis, das bei N. öfter erbitterten Widerspruch herausfordert: „Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer." (Za I Vom neuen Götzen, KSA 4, 61, 6) Dieses eifrigen N.-Lesern natürlich bekannte Zarathustra-Wort könnte zum Fehlschluss verleiten, in GM II 17 solle dem Staat noch weiter die Legitimation entzogen werden, indem seine für empfindliche moderne Ohren widerwärtigen Entstehungsumstände in grelles Licht gestellt werden: Der Grausamkeitsverdacht wäre dann das, was N.s Sprecher-„Wir" Staaten überhaupt, gleichgültig ob gegenwärtigen oder frühzeitlichen, entgegenhielte. Das jedoch ist gerade nicht der Fall. Im Gegenteil liegt die Provokation der Staatsentstehungsthese von GM II 17 gerade darin, dass sie ins Zentrum rückt, was der moderne Staat systematisch ausblendet, nämlich die Grausamkeit als ursprüngliche Bedingung von Sozialisierung. Die implizierte Kritik an moderner Staatlichkeit zielt gerade nicht darauf ab, dass sich dort nach wie vor ‚strukturelle Gewalt' und Grausamkeit notdürftig verdeckt manifestiere. Die Sprecherinstanz von GM II 17 ist weder Herbert Marcuse noch Foucault. Die implizierte Kritik des Abschnitts richtet sich zunächst nur gegen das naive, falsche Selbstverständnis moderner staatlicher Akteure und Legitimatoren, die den Ursprung ihrer Institution verkennen, indem sie sie auf Vertrag und allseitige Nützlichkeit gegründet sehen. Wie bei anderen menschlichen Einrichtungen auch müssen gemäß den genealogischen Überlegungen der vorangegangenen Kapitel von GM Herkünfte und gegenwärtige Zwecke säuberlich unterschieden werden. Aus der Staatsentstehungsthese von GM II 17 folgt aber auch noch nicht zwangsläufig eine Kritik an moderner Staatlichkeit, an Demokratie und Massengesellschaft, wie sie N. andernorts vortrug. Aus der (angenommenen) ursprünglichen Grausamkeit folgt nichts Normatives für die (Sprecher-)Gegenwart – nur, dass man gut daran tut, das Grausamkeitspotential bei Angehörigen unserer Gattung nicht zu unterschätzen. Vor allem aber zielt die Staatsentstehungsthese von GM II 17 auf die moralische Zimperlichkeit der Moderne, der schon der Gedanke an Grausamkeit ein Abscheu erregendes Ärgernis ist. Diese Staatsentstehungsthese dient dazu, die moralische Selbstsicherheit von Gegenwartsmenschen zu erschüttern, die den Staat tendenziell für eine moralische Anstalt halten. Könnte es nicht sein, fragt GM II 17, dass der Staat mit den Maßstäben der geltenden Moral einst eine ganz und gar unmoralische Anstalt war? Könnte es sein, dass die scheinbar so traumwandlerisch sicheren moralischen Urteile des späten 19., aber auch die des 21. Jahrhunderts in Wahrheit nur sklavenmoralische Vorurteile sind?

Nach Conway 2008c, 47 f. gehe es N. in GM II 17 darum, eine strikt naturalistische Erklärung für das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft zu geben. Das setzt freilich erstens einen auf N.s Texte nur schwer applizierbaren (in der anglophonen N.-Debatte der Gegenwart aber umso beliebteren) Begriff des

Naturalismus voraus und unterstellt zweitens fälschlich, dass die in GM der Lächerlichkeit preisgegebene, konkurrierende Staatsentstehungsthese des Kontraktualismus *per se* weniger ‚naturalistisch' ist (vgl. auch Conway 2006, 307–309). Das plausibel zu finden, fällt einem Leser, der mit den Absonderlichkeiten der aktuellen Naturalismus-Debatte nicht vertraut ist, allerdings schwer: Kontraktualismus kann leicht auf alle übernatürlichen Annahmen verzichten und genau auf die Empirie abheben, die GM beim Gläubiger-Schuldner-Verhältnis herausstellt: Dass nämlich einzelne Menschen Wesen sind, die nicht alles aus sich heraus schöpfen und daher sich mit anderen Ihresgleichen arrangieren müssen. Naturalismus im Sinne einer Wirklichkeitsauffassung, die auf alle theologischen und metaphysischen Prämissen verzichtet, war für sehr viele von N.s wissenschaftlich aktiven und von ihm scharf kritisierten Zeitgenossen schon eine Selbstverständlichkeit, die sich deshalb nicht dazu eignet, N.s spezifisches intellektuelles Profil herauszuarbeiten. Urs Marti spricht im Blick auf GM II 17 zwar von N.s „‚realistische[r]' Staatstheorie" (NH 333), gibt jedoch zu bedenken, dass diese „keine ausreichende Grundlage für die Kritik der modernen, liberalen Staatskonzeption abzugeben" vermöge.

Zu blonden Bestien/Raubtieren siehe NK 275, 9–16.

324, 26–30 *Dergestalt beginnt ja der „Staat" auf Erden: ich denke, jene Schwärmerei ist abgethan, welche ihn mit einem „Vertrage" beginnen liess. Wer befehlen kann, wer von Natur „Herr" ist, wer gewaltthätig in Werk und Gebärde auftritt — was hat der mit Verträgen zu schaffen!*] Vorangehende Passagen der Zweiten Abhandlung räumen der quasi privatrechtlichen Gläubiger-Schuldner-Beziehung nicht nur eine zentrale Bedeutung für die soziale Selbstkonstitution des Menschen als Gedächtniswesen ein, sondern bezeichnen diese Beziehung explizit als Vertrag, vgl. NK 299, 3–10 u. NK 305, 28–306, 2. Dort wird freilich nirgends behauptet, der Staat sei als großes Vertragswerk zu sehen (vgl. jedoch MA I 235, KSA 2, 197, 23 f.). Die scharfe Wendung gegen den staatstheoretischen Kontraktualismus in 324, 26–30, wie er sich in der politischen Philosophie insbesondere mit Hobbes, Locke und Rousseau verbindet, steht also zu diesen früheren Äußerungen nicht in einem prinzipiellen Widerspruch. Genau genommen weist 324, 26–30 auch nur die historische Hypothese zurück, den Staat „mit einem ‚Vertrage' beginnen" zu lassen. Da die Leser nun in den vorangehenden Kapiteln hinreichend darüber belehrt worden sind, dass die Entstehung einer Sache nichts mit deren späterer Funktion zu tun zu haben braucht, wird ein Staatsvertragstheoretiker dem Sprecher von GM II 17 großzügig einräumen können, dass die Staatsgenese nichts mit einem Vertrag und viel mit Gewalt zu tun gehabt haben möge, aber dennoch sei das moderne Staatsgefüge das eines Vertrages zum allseitigen Nutzen der Bürger (oder dieses Staatsgefüge sollte wenigstens so gerechtfertigt werden). Der Antikontraktualismus von 324,

26–30 ist also streng fokussiert auf die genetische Frage und blendet vollständig aus, ob wir womöglich gut beraten sein könnten, den Staat, in dem wir leben, als vertragsförmige Institution zu begreifen und zu legitimieren. Obwohl, wie gesagt, kein prinzipieller Widerspruch zwischen dem privatrechtlich-debitorischen Kontraktualismus und dem staatsentstehungshistorischen Antikontraktualismus besteht, klafft da eine Lücke: Während offenbar Schuldner-Gläubiger-Verhältnisse sich vollständig friedlich vollziehen, bis jemand seinen Zahlungsverpflichtungen nicht mehr nachkommen kann, ist bei der Staatsentstehung nur rohe Überwältigung am Werk, die ganz offenkundig den Interessen der Überwältigten zuwiderläuft. Dass diese Interessen bei der plötzlichen Eroberung eine Zeit lang betäubt bleiben, mag plausibel wirken, aber kann sich ein Staat stabilisieren, wenn die größte Mehrzahl der Menschen das, was sie für ihre Interessen hält, dauerhaft mit Füßen getreten sieht? Müssen die Überwältigten auf längere Sicht nicht mindestens derart integriert werden, dass der Anschein entsteht, ihre Interessen würden ebenfalls zur Geltung kommen? Würden sie damit nicht doch noch zu Vertragspartnern, die beispielsweise Wohlverhalten mit Sicherheit kompensiert bekommen? Tongeren 2000, 205 merkt an, dass zwar die Theorien vom ursprünglichen Sozialvertrag unhistorisch sein mögen, dies aber ebenso für den Staatsherkunftsmythos in GM gelte. Man sollte freilich die kalkulierte Schockwirkung nicht unterschätzen, mit der honorige Vertragstheorien in die Sphäre naiver „Schwärmerei" verbannt werden, um scheinbar rohe Gewalt an ihre Stelle treten zu lassen: Wer so schreibt, empfiehlt sich nicht unbedingt selbst als Gewaltprediger, aber doch als illusionslos-unerbittlicher Aufklärer, dem mit seiner extremen Sicht zumindest Aufmerksamkeit sicher ist.

325, 9–13 *Sie wissen nicht, was Schuld, was Verantwortlichkeit, was Rücksicht ist, diese geborenen Organisatoren; in ihnen waltet jener furchtbare Künstler-Egoismus, der wie Erz blickt und sich im „Werke", wie die Mutter in ihrem Kinde, in alle Ewigkeit voraus gerechtfertigt weiss.*] Die Analogisierung von Eroberer, Herrscher und Künstler hat Jacob Burckhardt in seiner *Cultur der Renaissance in Italien* populär werden lassen, als er den ersten Abschnitt übertitelte mit „Der Staat als Kunstwerk" (Burckhardt 1869b, 1, vgl. NK KSA 6, 246, 1 f.). Aber Burckhardts Idee war es gerade, dass erst im späten Mittelalter der Grundstein für diese Auffassung gelegt worden sei, als „eine Menge politischer Gestaltungen — Städte und Gewaltherrscher" auf den Plan traten, in denen „der moderne europäische Staatsgeist zum erstenmal frei seinen eigenen Antrieben hingegeben" erscheine; „sie zeigen oft genug die fessellose Selbstsucht in ihren furchtbarsten Zügen, jedes Recht verhöhnend, jede gesunde Bildung im Keim erstickend; aber wo diese Richtung überwunden oder irgendwie aufgewogen wird, da tritt ein neues Lebendiges in die Geschichte: der Staat als berechnete,

bewußte Schöpfung, als Kunstwerk. In den Stadtrepubliken wie in den Tyrannenstaaten prägt sich dies Leben hundertfältig aus, und bestimmt ihre innere Gestalt sowohl als ihre Politik nach außen.“ (Ebd., 2) Burckhardt hält also ein Verständnis von Staat als kunstanaloger Schöpfung für etwas Neuzeitspezifisches, während GM II 17 die poietische Kraft der Renaissance-Politiker zurückprojiziert auf eine zeitlich unbestimmt bleibende Staatsursprungssituation. Burckhardt macht das Neue am bewussten Staatsschöpfertum der Akteure fest, während der in GM Sprechende seinen blondbestialischen Eroberer-Herrscher-Künstler-Wundertieren eine unbewusste Schöpferkraft attestiert.

325, 18 f. *mindestens aus der Sichtbarkeit geschafft und gleichsam latent gemacht worden wäre*] Den Gegensatz von Sichtbarkeit und Latenz hat N. bei Nägeli 1884, 183 f. markiert: „Von den Wellenzügen, /184/ welche die Oberfläche modelliren und den Anpassungsveränderungen im Idioplasma entsprechen, werden nur die kräftigsten zu sichtbaren Merkmalen, indess die anderen latent bleiben“ (N.s Unterstreichungen).

325, 20–25 *Dieser gewaltsam latent gemachte Instinkt der Freiheit — wir begriffen es schon — dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, in's Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen.*] Die Fügung „Instinkt der Freiheit“ lässt sich bei N. nur an drei Stellen, in den drei aufeinander folgenden Abschnitten GM II 16 (322, 31, dort im Plural), GM II 17 und schließlich GM II 18 nachweisen – dort ebenfalls gesperrt und mit der Klammererläuterung: „in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht“ (326, 2 f.). Komposita wie ‚Freiheitsinstinkt‘ sucht man bei N. vergebens; zu N.s Instinktbegriff im Allgemeinen vgl. z. B. NK KSA 6, 90, 3–8. Der „Instinkt der Freiheit“ ist als stehende Wendung zu N.s Zeit durchaus schon eingeführt. Im bürgerlichen Lager kann Karl Rosenkranz sie brauchen, wenn er über die Entstehung des „magischen Handelns“ spricht, nämlich „negativ aus der Verzweiflung des Egoismus, eine Schranke zu haben, positiv aus dem Instinct der Freiheit, die Natur beherrschen zu können“ (Rosenkranz 1875, 1, 382). Im sozialistischen und radikaldemokratischen Lager hat die Wendung schon lange eine stark politische Färbung: Arnold Ruge berichtet, die demokratische Partei habe „die Tradition der Revolution und den Instinkt der Freiheit, welcher alle französischen Herzen durchzieht, für sich“ (Ruge 1848, 5, 153). Lorenz von Stein notiert in seiner *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsre Tage*, die „Logik des Elends“ sei „unerbittlich gegen die anerkanntesten Ueberzeugungen der Menschheit, und ehe das klare Bewußtsein entsteht, langt der Instinkt der Freiheit unfehlbar bei dem Punkte an, wo er seinen mächtigsten wahren Gegner findet“, nämlich bei „Eigen-

thumsrecht und Familie“ (Stein 1850, 2, 102). Rudolf Meyer schließlich ruft in seinem *Emancipationskampf des vierten Standes* in Erinnerung, dass Bakunin von den revolutionären Akteuren verlange, sie müssten „‚den Teufel im Leibe haben.‘ Bakunin definirt uns an einer anderen Stelle, was er unter dieser von ihm oft und gern gebrauchten Redensart versteht: ‚den Instinct der Freiheit, die Leidenschaft der Gleichheit, die heilige Revolte.‘“ (Meyer 1874–1875, 2, 402) Im zeitgenössischen Sprachgebrauch ist „Instinkt der Freiheit“ also stark klassenkämpferisch und sozialistisch kontaminiert, so dass es als abgefeimte politische Bosheit der Sprecherinstanz von GM erscheinen mag, diesen Instinkt nicht zu leugnen, jedoch zu behaupten, er sei vom Anfang der Sozialisierungsgeschichte des Menschen an nach innen umgeleitet worden, anstatt dass er sich politisch gegen die Herrschenden gewandt hätte: Der auf äußeren Druck hin fehlgeleitete Freiheitsinstinkt wird dafür verantwortlich gemacht, dass sich der Mensch elend fühlt, unter schlechtem Gewissen leidet.

Zur Interpretation vgl. Grau 1984, 138 f.; Gerhardt 1996, 212; Müller-Lauter 1999b, 105 f.; Schank 2000, 242; Schacht 2004, 121; Broisson 2006, 127; Wachter 2010, 151 u. Pearson 2016, 21 f. Der „Instinkt der Freiheit“ spielt übrigens in der frühen japanischen N.-Rezeption eine bedeutsame Rolle, siehe Becker 1983, 122 f. u. ö. sowie Oishi 1988, 319. Gasser 1997, 305 f. und Jochen Schmidt in NK KSA 3, 76, 24 betonen die Verwandtschaft von N.s Überlegung zur Verinnerlichung des Freiheitsinstinktes und ähnlichen Überlegungen Sigmund Freuds.

18.

GM II 18 macht zunächst Anstalten, die allenfalls bei den Lesern aufkommende Abwehrhaltung gegenüber dem als schädlich empfundenen schlechten Gewissen zu zerstreuen. Es verberge sich dahinter ja dieselbe „aktive Kraft“ (325, 29), die auch jene Eroberer-Herrscher-Künstler beseele, die der Welt ihren Stempel aufdrücken, nur eben könne sich dieser Formungs- und Freiheitsinstinkt bei den meisten Menschen nicht an äußerem „Stoff“ (326, 4) abreagieren und wende sich deshalb gegen den Träger selbst. Da dieser Instinkt nun aber *per se* als gewalttätig und grausam gedacht wird, resultiert daraus im Modus der Selbstanwendung „Selbst-Vergewaltigung“ (326, 8), „Lust am Leidenmachen“ (326, 14). Dabei drückt sich in diesem auf das Selbst zurückgewendeten Freiheitsinstinkt ein Gestaltungswille aus, sich selbst als Material umzumodeln und in Form zu bringen (eine Technik, die an die Stoiker erinnert, die N. beispielsweise durch Lektüren wie Simplikios 1867 und Weygoldt 1883 vor Augen gestanden haben dürften). Dieses „a k t i v i s c h e ‚schlechte Gewissen‘“ (326, 15) habe „eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an’s Licht ge-

bracht und vielleicht überhaupt erst die Schönheit…“ (326, 17–19, vgl. auch Harald Höffdings Gewissenskonzept, zitiert in NK 294, 28–295, 2). Skizzierte GM II 17 eine ästhetische Rechtfertigung rücksichtsloser Staatsbildung durch despotische Potentaten, so unternimmt GM II 18 eine ästhetische Rechtfertigung des schlechten Gewissens, dem eine schaffende Potenz zugeschrieben wird, die in einem wohlgeformten Selbst oder großen Kunstwerken Gestalt gewinnen kann.

GM II 18 postuliert einen offensichtlich allen Angehörigen der menschlichen Spezies innewohnenden „Instinkt der Freiheit“ oder „Wille[n] zur Macht“ (326, 2 f.). Wenn es so sein sollte, dass dieser Instinkt *gleichermaßen* allen zukommt, er sich nur in unterschiedlicher Weise abreagiert, handelt sich der Sprecher allerdings erhebliche Schwierigkeiten mit der von ihm öfter vorgebrachten Unterscheidung zwischen Starken und Schwachen ein (vgl. z. B. 280, 4–11 u. NK 384, 9–13). Denn wenn alle über diese aktive Kraft verfügen, erscheint es doch in hohem Maße zufällig, woran sie sich abreagieren kann. GM II 17 suggeriert zwar, das „Rudel blonder Raubthiere“ (324, 21 f.) hätte sich irgendwie zwangsläufig erobernd und staatsbildend durchsetzen müssen, aber es ist ebenso leicht denkbar und historisch wahrscheinlich, dass diese Raubtiere mit ihrem aggressiven Unterfangen scheitern und dann gezwungen sind, ihren Freiheitsinstinkt an sich selbst auszuleben. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2 schildert, wie christliche Priester die „Germanen“ so umgepolt hätten, dass sie nun ihre Aggressionen an sich selbst ausließen (vgl. NK KSA 6, 99, 17–32). Wenn also die Chance, seinen Freiheitsinstinkt an anderen auszuleben, kontingent ist, dann wäre das Stark- oder Schwachsein in gleicher Weise kontingent – es sei denn, es gäbe tatsächlich unterschiedliche Grade des fraglichen Instinkts, die entsprechend unterschiedliche Realisierungswahrscheinlichkeiten haben. Und das ist genau der Ausweg, den die Sprecherinstanz von GM II 18 wählt: Die „aktive Kraft“ derjenigen, die keine „Gewalt-Künstler[.]“ sind, sei eben „kleiner, kleinlicher“ (325, 29–31). Zur Interpretation von GM II 18 vgl. z. B. White 1994, 67 f. im Blick auf Autonomie/Heteronomie. Lou Andreas-Salomé berichtet von entsprechenden Gesprächen mit N. über Praktiken der Selbstquälerei: „Insofern als grausame Menschen immer auch Masochisten sind, hängt das Ganze mit einer gewissen Bisexualität zusammen. Und es hat einen tiefen Sinn –. Als ich zum ersten Mal im Leben mit jemandem dies Thema besprach, war es Nietzsche (dieser Sadomasochist *an sich selber*). Und ich weiß, daß wir hinterher nicht wagten, uns anzusehn.“ (Andreas-Salomé 1983, 155 f.)

325, 31 *und Staaten baut*] Im Druckmanuskript stand stattdessen ursprünglich nach einem Komma: „aber nach außen gewendet“ (GSA 71/27,1, fol. 35r).

325, 32–326, 1 *im „Labyrinth der Brust", um mit Goethe zu reden*] Die letzten beiden der neun Strophen von Goethes Gedicht *An den Mond* in der zweiten Fassung lauten: „Selig, wer sich vor der Welt / Ohne Haß verschließt, / Einen Freund am Busen hält / Und mit dem genießt! // Was von den Menschen nicht gewußt, / Oder nicht bedacht, / Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht." (Goethe 1853–1858, 1, 81) Diese beiden letzten Strophen hat der Schüler N. – ohne sie voneinander zu trennen und ohne Gedichttitel, zusammen mit drei weiteren Goethe-Versen sowie zwei Gedichten von Herder und Hölderlin – vielleicht aus einer Anthologie – abgeschrieben (NL 1863, KGW I 3, 15A[3], 222), so dass fraglich ist, ob N. tatsächlich das ganze Gedicht geläufig war. Alle drei Gedichte werden, allerdings vollständig und mit Titeln, beispielsweise in Wilhelm Wackernagels *Deutschem Lesebuch* abgedruckt (Wackernagel 1840, 2, 944 [Herder], 1025 [Goethe] und 1253 [Hölderlin]). Die in GM II 18 explizit als Zitat ausgewiesene Wendung ruft N. auch schon – allerdings ohne sie als Zitat kenntlich zu machen – in UB III SE 3 auf, wo von den einsamen Philosophen die Rede ist, die den Tyrannen und der Öffentlichkeit verhasst seien, „denn die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth der Brust" (KSA 1, 354, 1–3). Der Funktionalisierungskontext ist dort also ein gänzlich anderer: Die erhabene Innerlichkeit der Philosophen wird mit einer Klassiker-Sentenz illustriert, die dechiffrieren kann, wer zu den einsamen Erwählten gehört. „Labyrinth der Brust" steht für das freiwillige, dem Zugriff Unberufener entzogene Refugium des Geistes und damit für den Stolz intellektueller Selbstbehauptung (vgl. dazu auch Leibrich 1983, 321 u. Gerhardt 1996, 106). In GM II 18 ist dieses innere Labyrinth hingegen zum Austragungsort jener Affekte geworden, für die es in der Welt keinen Raum gibt – wenn die „aktive Kraft" (325, 29) schwindet oder bereits „kleiner, kleinlicher" (325, 31) ist, nistet sie sich dort *faute de mieux* ein und brütet schlechtes Gewissen aus. Nimmt man an, dass N. nicht nur ein paar Zeilen des Gedichtes, sondern auch dessen Entstehungskontext gekannt hat, nämlich den Suizid eines unbekannten Mädchens, das sich mit Goethes *Werther* in der Tasche in der Ilm ertränkt hat, dann weitet sich der Deutungshorizont: Die Metapher vom „Labyrinth der Brust" könnte dann verstanden werden als „anschauliches Beispiel für die Dynamik der Triebe und der Kräfte auch in Bezug auf die historisch-anthropologische Perspektive der ‚Verinnerlichung' [...] (als gehemmte Entladung, die der inneren Welt Tiefe und Breite verleiht)" (Vivetta Vivarelli in einem Brief an den Verf., 23. 10. 2017). Zu Goethes *An den Mond* im minotaurischen Labyrinth von Leiris und N. siehe Benne 2009, 185, ferner Brock 2012, 189 f.

326, 2 f. *jener Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht)*] Vgl. NK 325, 20–25, NK ÜK GM II 12 u. NK 314, 16–23. Es fällt auf,

dass N.s angeblicher Grundbegriff „Wille zur Macht“ an markanten Stellen im Spätwerk in Einschübe oder Parenthesen gesetzt und ausdrücklich als Ausdruck des sprechenden „Ich“ markiert wird (zu einem anderen markanten Beispiel NK 314, 16–23). Aus diesem Befund könnten unterschiedliche und teilweise unvereinbare Schlussfolgerungen gezogen werden: 1. dass der entsprechende Sachverhalt (hier die Identifikation von Freiheitsinstinkt und Machtwille) ein besonderes Gewicht habe, 2. dass sich tatsächlich vermeintlich verschiedenartige empirische Sachverhalte auf einen Begriff bringen ließen, 3. dass jeweils mit der Betonung seiner eigenen Begriffsschöpfungskraft ein philosophischer Markenkern, ein Wiedererkennungsmerkmal etabliert werden solle (wobei das mit diesem Wiedererkennungsmerkmal jeweils Bedachte keineswegs zwingend zueinander passen muss), 4. dass durch die Einklammerung und die verbale Subjektivierung gerade Distanz zum Behaupteten geschaffen werde, also quasi ein Sprechen im Modus des ontologischen Als-Ob erprobt werde, um so apodiktische ontologische Setzungen, was die Welt ‚eigentlich‘ sei, in ihrer Lachhaftigkeit zu entlarven. Gerhardt 1996, 225 argumentiert im Blick auf 326, 2 f., alles Wollen laufe auf „das Gefühl der Befreiung“ hinaus, so dass „Wille und Freiheit in ihrem emotionalen Substrat als eins“ erschienen: „Was er in einer boshaft paradoxen Wendung den ‚*Instinkt der Freiheit*‘ nennt, das heißt in seiner Sprache: ‚Wille zur Macht‘“.

326, 19–22 *Was wäre denn „schön“, wenn nicht erst der Widerspruch sich selbst zum Bewusstsein gekommen wäre, wenn nicht erst das Hässliche zu sich selbst gesagt hätte: „ich bin hässlich“?…*] Vgl. Hamacher 1997, 91–93 u. Schacht 2004, 124. Die Frage impliziert die ironische Umkehrung im klassischen Ansatz der Ästhetik, wonach das Hässliche nur eine Beraubung, eine *privatio* oder στέρησις des Schönen sei (vgl. Plotin: *Enneaden* VI 1, 9). In seiner berühmten *Aesthetik des Hässlichen* wendet sich Karl Rosenkranz zwar gegen „den trivialen Satz“, „die Schönheit bedürfe der Häßlichkeit oder könne sich ihrer doch wenigstens bedienen, um als Schönheit desto nachdrücklicher zu erscheinen; — ähnlich, wie man wohl das Laster zu einer Bedingung der Tugend macht. Von der dunklen Folie des Häßlichen hebe sich das reine Bild des Schönen um so leuchtender ab.“ (Rosenkranz 1853, 36) Sein eigener Ansatz erscheint freilich auch nur als Variante des Privations- oder Kontrastargumentes: „Sollen aber Natur und Geist nach ihrer ganzen dramatischen Tiefe zur Darstellung kommen, so darf das natürlich Häßliche, so darf das Böse und Teuflische nicht fehlen.“ (Ebd., 39) GM II 18 kehrt nun im Modus der Frage das Verhältnis von Schönheit und Hässlichkeit um, nimmt es aus dem allgemeinen Weltzusammenhang – der Sphäre des An-sich-Seins – heraus und stellt es zumindest dem Anspruch nach auf ein hartes psychologisches Fundament: Als schön wird das empfunden, was das Gegenteil von einem selbst ist: Man nimmt sich

selbst, weil von psychischer Selbstzerfleischung entstellt, als widerwärtig, eben hässlich wahr und projiziert das Schöne nach außen. Die Frage von 326, 19–22 legt nahe, dass erst dadurch, dass in ihrem Triebhandeln nach innen umgelenkte Individuen sich selbst verabscheuten, überhaupt so etwas wie Schönheitsbewusstsein und die Produktion von schönen Kunstwerken in die Welt kamen: Wer mit sich völlig eins ist und sich nicht als hässlich empfindet, muss nichts Schönes erdenken oder erschaffen.

326, 27 *zweifle*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 326, 27: „zweiflle". Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht: „zweifle" (Nietzsche 1887a, 82).

326, 30 f. *Soviel vorläufig zur Herkunft des „Unegoistischen" als eines moralischen Werthes*] Dass das „Unegoistische" moralisch geboten sei, hat bereits der Sprecher in GM Vorrede 5 als nihilistische Sicht zurückgewiesen und sich damit sowohl von Schopenhauer als auch von Rée schroff distanziert, vgl. NK 252, 4–9. Wenn GM II 18 darauf zurückkommt, dann um den Nachweis zu führen, dass dieses Unegoistische nicht, wie Rée mutmaßte, etwas Ursprüngliches, sondern etwas historisch, unter dem Einfluss von Unterdrückung Gewordenes ist: „erst das schlechte Gewissen, erst der Wille zur Selbstmisshandlung giebt die Voraussetzung ab für den W e r t h des Unegoistischen. —" (326, 32–327, 2) In der hier rekonstruierten Trieb- und Affektlogik bejaht das Individuum also ursprünglich sein eigenes Wollen, die Durchsetzung seiner eigenen Interessen, seinen „I n s t i n k t d e r F r e i h e i t" (326, 2). Die durch die situativen Umstände der Fremdherrschaft erzeugte Unfähigkeit, diesen Instinkt gegen andere und anderes auszuagieren, soll nun dazu geführt haben, dass sich dieses aktive Vermögen als Lust an der Grausamkeit gegen einen selbst richtet. Die Lust an der Grausamkeit zielt nach dieser Lesart auf die Vernichtung jenes Selbst, das doch Träger von nichts anderem als „Wille zur Macht" (326, 3) sein dürfte. Daher erscheinen „S e l b s t l o s i g k e i t , S e l b s t v e r l e u g n u n g , S e l b s t o p f e r u n g" als „widersprüchliche[.] Begriffe[.]" (326, 24 f., zum Begriff der Selbstverleugnung bei Lecky 1873, 2, 288 siehe NK ÜK GM III 7). Ein „Unegoistisches" kann es also strikt gesprochen gar nicht geben; es handelt sich vielmehr um umgeleiteten ‚Egoismus', der sich selbst zu vernichten sucht – eine Aktivität, die auf die Auslöschung aller Aktivität gerichtet ist. Vgl. auch May 1999, 64.

19.

Widmete sich der vorangehende Abschnitt noch einem trieb- oder affektlogischen Erklärungsversuch für das Auftreten des schlechten Gewissens, begibt sich GM II 19 auf das Feld der historischen Anthropologie und Frühgeschichts-

forschung, wobei es auf das zu Beginn der Zweiten Abhandlung ins Zentrum gestellte Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zurückkommt: In den „Urzeiten“ (327, 19) sei das Verhältnis von Nachgeborenen zu ihren Ahnen ein Schuldverhältnis als „juristische Verpflichtung“ (327, 21 f.) gewesen, keineswegs „blosse Gefühls-Verbindlichkeit“ (327, 22), die es während der meisten Zeit in der Menschheitsgeschichte nicht gegeben habe. Die dieser Schuldvorstellung zugrundeliegende Idee besteht darin, dass man alles, was man gegenwärtig darstelle, den „Leistungen der Vorfahren“ (327, 26) verdanke und man daher gehalten sei, das in Form von strenger Traditionsbefolgung und von Opfern – auch und gerade in Gestalt von Menschenopfern – auszugleichen. Dabei wüchsen die „F u r c h t vor dem Ahnherrn und seiner Macht“ (328, 10 f.) sowie das Schuldenbewusstsein, je besser es den Nachfahren ginge, je machtvoller sie selbst dastünden, während beim Niedergang eines Geschlechts auch diese Ahnenfurcht mit dahinschwände. Den „Ahnherrn der m ä c h t i g s t e n Geschlechter“ (328, 22 f.) habe man schließlich in den Rang eines Gottes erhoben. Überhaupt könne hier der Ursprung von Göttern verborgen liegen, „ein Ursprung also aus der F u r c h t!“ (328, 28). In einer „m i t t l e r e [n] Zeit“ (328, 32), die verstanden wird als eine Epoche der Aristokratisierung, „in der die vornehmen Geschlechter sich herausbilden“ (328, 32 f.), habe dann auch eine „Veradligung und Veredelung der Götter“ (329, 3 f.) stattgefunden.

GM II 19 gibt als gesicherte urgeschichtliche Erkenntnis aus, was bloße Behauptung ist. Wie soll denn die angenommene Schuldverpflichtung zustande kommen, wo die Ahnen doch offensichtlich nicht mehr da sind? Sicher, irgendein Stamm mag in den Naturgewalten inkarnierte Ahnen sehen, die ihn zu drangsalieren drohen. Jedoch stellt es für Menschen der „Urzeiten“ (327, 19) eine gewaltige Abstraktionsleistung dar, ausgerechnet in den Ahnen, die sich, weil verstorben, den Gegenwärtigen entzogen haben, die eigenen Gläubiger zu erkennen. Dass man sich den eigenen Eltern gegenüber in einem Schuldverhältnis wähnt, mag ja psychologisch plausibel sein, weil man ihnen sein Auf-der-Welt-Sein verdankt, aber gegenüber etwas so Abstraktem wie den Ahnen, die wir nicht mehr kennen und zu denen wir in keinem ‚natürlich‘ empfindbaren Verhältnis stehen? Man mag Ahnenkulte mit N.s anthropologisch-ethnologischen Gewährsleuten oder heutigen Autoren in vielen oder sogar allen archaischen Gesellschaften verbreitet finden (Assmann 2000, 34 argumentiert beispielsweise, das Totengedenken sei die am weitesten verbreitete und ursprünglichste Form der Erinnerungskultur). Daraus folgt aber nicht, dass diese Kulte zwingend einen einzigen, festen Sinn, eben den des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses gehabt haben müssten. Warum sollte ausgerechnet dieser Sinn, der so weit in der Vergangenheit verortet wird, gerade nicht flüssig gewesen sein dürfen? Vgl. zu GM II 19 im Horizont des Opfergedankens Bubbio 2008, 271–273.

327, 5 f. *eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist*] Das klingt wie ein widersprechendes Echo auf Carl Ernst Bocks *Das Buch vom gesunden und kranken Menschen*, das N. zu selbsttherapeutischen Zwecken wohl gerne konsultiert hat: „Man möchte es wirklich für ein Glück halten, daß viele Frauen, aber nur ihrer Schwächlichkeit wegen, das Unglück haben, einen großen Theil der Zeit ihrer Hoffnung von Beschwerden befallen zu werden, die sie an das Zimmer und eine vernünftige Lebensweise binden. Denn das glaube man ja nicht etwa, daß die Schwangerschaft eine Krankheit sei und daß die damit verbundenen Erscheinungen von Unwohlsein bestimmten Arzneimitteln weichen könnten." (Bock 1870, 794). Die von Bock verneinte Frage, ob Schwangerschaft eine Krankheit sei, reicht bis in die Antike zurück – schon Aristoteles soll sie als „Krankheit von neun Monaten" bezeichnet haben (Pierer/Choulant 1827, 7, 346). Zur systematischen Deutung der Schwangerschaftsmetaphorik in GM II 19 siehe Gerhardt 2004, 84, Fn. 1.

327, 18–22 f. *Innerhalb der ursprünglichen Geschlechtsgenossenschaft — wir reden von Urzeiten — erkennt jedes Mal die lebende Generation gegen die frühere und in Sonderheit gegen die früheste, geschlecht-begründende eine juristische Verpflichtung an*] „Geschlechtsgenossenschaft" ist ein Begriff, dem N. insbesondere bei seiner Lektüre von Albert Hermann Post begegnet ist (siehe Brusotti 1992b, 96, Fn. 28, ferner die in NK 307, 8–13 mitgeteilte Post-Stelle). „Es kann als eine leidlich sicher begründete Thatsache bezeichnet werden, dass alle ethnische Individuenbildung ihren Ausgang genommen hat von einem Gebilde, welches man als die ethnische Urzelle bezeichnen könnte. Dies Gebilde ist die Stammmutter mit ihrer Nachkommenschaft, die primitive Geschlechtsgenossenschaft. Das Blutband ist der ursprüngliche Kitt, welcher alle ethnischen Bildungen zusammenhält, und die primitivste ethnische Organisation schliesst sich unmittelbar an den physiologischen Prozess der Geburt an, entspringt also aus der tellurisch-organischen Natur des Menschen." (Post 1880–1881, 1, 40, vgl. das Exzerpt NL KSA 10, 8[9], 330, 11–22 u. Stingelin 1991, 423). Bei der archaischen Sozialisierungsform zu Beginn von GM II 19 scheint es sich um eine derartige „primitive Geschlechtsgenossenschaft" zu handeln, deren sehr einfache, auf die Blutsbande und die Blutrache ausgerichtete Funktionsweise Post 1, 47 f. erklärt. Aber weder hier noch anderswo in Posts Text wird die These von GM II 19 vorweggenommen, es gebe eine ursprüngliche, „juristische Verpflichtung" gegenüber den Altvorderen und Vorfahren. Post 1880–1881, 1, 75 räumt zwar ein, „dass die Menschheit als tellurisch-organische Rasse sich durch Fortpflanzung erhält, und dass diese Fortpflanzung ein organisches Band von Generation zu Generation schlingt, durch welches der Mensch mit seinen Vorfahren bis in die entlegensten Fernen zusammenhängt", folgert daraus aber keineswegs, dass sich deshalb in der Frühzeit die Menschen in der

Schuld ihrer Ahnen gewähnt hätten. Erst mit der Ablösung eines ursprünglichen Matriarchats sei der Gedanke des „Ahnherrn“ (vgl. 328, 10 f.) in den Blick gekommen: „Es entsteht eine Vaterschaft und damit die Möglichkeit einer Verknüpfung der Verwandtschaft mit der Abstammung von einem gemeinsamen Ahnherrn. Hierin wird die naturgemässe Ursache des allmählichen Untergangs der Weiberverwandtschaft zu suchen sein.“ (Post 1880–1881, 1, 80) „Wie bei der primitiven geschlechtsgenossenschaftlichen Organisation, so findet man auch dort, wo sich Hausgemeinschaften oder engere von einem Hausvater beherrschte Familien entwickelt haben, so lange das Blutband noch eine ethnisch-morphologische Bedeutung behält, höhere auf der Abstammung von einem gemeinsamen Ahnherrn beruhende Verbände, welche bei den verschiedenen Völkerschaften der Erde verschiedene Namen führen und im Einzelnen sehr verschiedenartig organisirt sind.“ (Post 1880–1881, 2, 32) Aber auch hier fehlt jeder Hinweis auf einen irgendwie schuldbeladenen Ahnenkult, der als ursprüngliches obligationenrechtliches Verhältnis angesehen werden könnte. In Posts *Grundlagen des Rechts* akzentuiert sich freilich sein Interesse für die gemeinschaftskonstituierende Rolle der Vorfahren: „Die vergleichende Ethnologie lässt darüber keinen Zweifel, dass sich die primitivste sociale Organisation der Menschheit überall an die Fortpflanzung der Rasse anschliesst, mit andern Worten, dass die ältesten socialen Verbände überall Vereinigungen blutsverwandter Personen sind, Verbände, deren Mitglieder durch die Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen zusammengehalten werden.“ (Post 1884, 54) Und erstmals wird wenigstens an einer Stelle auch ausdrücklich über die Pflichten der Lebenden gegenüber ihren Vorfahren gesprochen: „So lange eine Geschlechterverfassung existirt, ist die Erhaltung des Geschlechts eine unabweisliche Pflicht jedes Mannes. Er verheirathet sich nicht aus irgend welcher persönlichen Zuneigung zu einem Weibe, sondern um einen Sohn zu hinterlassen, welcher geeignet ist, nach des Erzeugers Tode das Geschlecht zu vertreten. Er genügt dadurch einer sittlichen Pflicht gegen seine Vorfahren.“ (Ebd., 381) Das spiegelt eine in den 1880er Jahren rege geführte, ethnologisch-historische Debatte über den Ahnenkult wider (im Gefolge von Herbert Spencer sowie von Numa Denis Fustel de Coulanges’ *La Cité antique* von 1864), die Orsucci 1996, 205–213 rekapituliert. An dieser Debatte hat Post in späteren Werken partizipiert, die N. nicht mehr lesen konnte. Vgl. NK 327, 25–32.

Religionswissenschaftlich unterfüttert haben dürfte N. den in GM II 19 vertretenen Standpunkt hingegen durch die Lektüre von Julius Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, das N. am 13. 04. 1885 erworben hatte (NPB 361) und das er ein Jahr später, am 10. 04. 1886, Overbeck nahelegte: „Gestatte mir ein Buch gerade Dir zu empfehlen, von dem man in Deutschland nichts wissen will, aber das viel von m e i n e r Art, über Religion zu denken,

und eine Menge suggestive Fakta enthält: Julius Lippert, Christenthum, Volksglaube, Volksbrauch (Hofmann in Berlin, 1882.)“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 684, S. 171, Z. 36–41) Dort heißt es z. B.: „Die Versöhnung der Geister der Verstorbenen durch die Darbringung der ihnen nach den Anschauungen der ältesten Volksphysiologie nöthigen Pflege, das ist jener älteste Schuldposten, der allmählich ins Unermessliche angeschwollen, mit den entwickeltsten Cultacten nicht mehr zu tilgen schien. Ehe noch der Urmensch auch nur die Ahnung eines Begriffs von einer ethischen Schuld — wir haben leider keine Worte für die einzelnen Begriffsstufen — hatte, kannte er diese Schuld — auch unser Wort drückt ja nur ein Sollen aus — und von ihr aus entwickelte sich ihm der Begriff der Sünde, Sünder. Dieser fehlt zunächst ganz das subjective Moment des ‚Verschuldens‘, sie ist nur ein objectives ‚Schuldigsein‘.“ (Lippert 1882, 17, vgl. auch Orsucci 1992, 218, der diese Stelle mit NL 1885/86, KSA 12, 1[46], 21 [vgl. KGW IX 3, 151, 5–152, 24] in Verbindung bringt. Der bei Lippert unmittelbar vorangehende Passus ist zitiert in NK 389, 31–390, 2.) N. hat offenbar vorgehabt, Lippert eines seiner Bücher schicken zu lassen (NL 1885/86, KGW IX 5, W I 8, 2, 30).

327, 25–32 *Hier herrscht die Überzeugung, dass das Geschlecht durchaus nur durch die Opfer und Leistungen der Vorfahren besteht, — und dass man ihnen diese durch Opfer und Leistungen zurückzuzahlen hat: man erkennt somit eine Schuld an, die dadurch noch beständig anwächst, dass diese Ahnen in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhören, dem Geschlechte neue Vortheile und Vorschüsse seitens ihrer Kraft zu gewähren.*] Vgl. NK 327, 18–22 f. Orsucci 1996, 213–215 weist nach, dass N. bei seiner ersten intensiven Beschäftigung mit dem Ahnenkult 1875 im Rahmen seiner Basler Lehrtätigkeit namentlich die Bücher von Heinrich Nissen über *Das Templum* (1869) und von Carl Boetticher über den *Baumkultus der Hellenen* (1856) als richtungsweisend nutzte. Gerade die Idee einer Vergöttlichung des Ahnen (vgl. NK 328, 26 f.) ist bei Boetticher bereits präsent. N.s Interesse wurde später, wie Orsucci 1996, 216 zeigt, weiter entfacht durch die Lektüre von Spencers *Thatsachen der Ethik*, in denen es nicht so sehr um Moralvergangenheiten geht, sondern um die Erklärung, warum es um die Moralgegenwart so bestellt ist, wie es um sie bestellt ist: „Die sittliche Richtung, welche mit Recht als bis heute fortlebender Repräsentant der ältesten Schule betrachtet werden kann, ist diejenige, welche kein anderes Gesetz anerkennt als den vermeintlichen Willen Gottes. Sie fängt mit dem Wilden an, welcher, von der Furcht vor seinem Nebenmenschen abgesehen, kein anderes einschränkendes Princip kennt als die Furcht vor dem Geist eines Vorfahren und dessen Begriff von sittlicher Pflicht, soweit er sich von seinem Begriff von socialer Klugheit unterscheidet, einzig /54/ aus dieser Furcht entspringt.“ (Spencer 1879, 53 f.) In W II 1, 105, 17 (KGW IX 6) heißt es: „Für das,

was Einer ist, haben seine Vorfahren die Kosten bezahlt.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[45], 358, 27 f., dazu KGW IX 8, W II 5, 1, 46–48 = NL 1888, KSA 13, 14[226], 398, 25 f.; der Gedanke, dass die Gegenwärtigen die Errungenschaften der Vorfahren akkumulieren, findet sich mit N.s Lesespuren bei Herrmann 1887, 104.) In N VII 2, 167, 10–14 (KGW IX 3) heißt es: „die Auslegung aller Unglücksfälle als die / Wirkungen unversöhnter Geister ist das, was bisher die / große[n] Massen zu religiösen Culten trieb.“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 20–22.) Das ist eine Paraphrase von Lippert 1882, 27: „Dass die Menschheit gerade in dieser Weise positiv dem Einflüsse unversöhnter Geister alles Unglück auf Erden zuschreiben musste, ist durch die Art, wie sie zu ihren Religionsvorstellungen gelangte, bedingt.“

328, 1 *„seelenarmen“ Zeitalter*] Das Wort „seelenarm“ ist hier in N.s Werken und Nachlass ein Hapax legomenon. Bereits in Joachim Heinrich Campes *Wörterbuch der Deutschen Sprache* hat es einen eigenen Eintrag und die Bedeutung „arm an Seele oder Geist“ (Campe 1810, 4, 369). Sieht man sich den Gebrauch des Wortes unter N.s Zeitgenossen an, fällt auf, dass es oft zur negativen Charakterisierung der Gegenwart benutzt wird. So stellt beispielsweise Karl Gutzkow in *Zur Geschichte unserer Zeit* fest, dass „unsere Zeit eine gemüthlose, seelenarme“ sei (Gutzkow 1875, 10, 118, Fn.). N.s Wortverwendung ist die ironische Kontrafaktur dieser Jetztzeitanklagen, liegt doch nach der Analyse von GM II die eigentlich „seelenarme“ Zeit in der menschlichen Frühgeschichte, wo die Seele sich erst herauszubilden im Begriff war, vgl. NK 322, 22–29.

328, 9 *das berüchtigte Erstlingsopfer*] Vgl. NK 295, 24–30.

328, 10–15 *Die F u r c h t vor dem Ahnherrn und seiner Macht, das Bewusstsein von Schulden gegen ihn nimmt nach dieser Art von Logik nothwendig genau in dem Maasse zu, in dem die Macht des Geschlechts selbst zunimmt, in dem das Geschlecht selbst immer siegreicher, unabhängiger, geehrter, gefürchteter dasteht.*] Vgl. NK 327, 18–22 f. Spencer 1879, 130 spricht vom siegreichen Häuptling, der Eigenmächtigkeiten seiner Stammesangehörigen streng ahndet: „je mehr also seine Macht wächst, desto strenger verbietet er solche Übergriffe und desto härtere Strafen setzt er auf den Ungehorsam. Nicht lange, und die staatlichen Einschränkungen dieser Classe werden, wie es auch mit denen der vorhergehenden Classe geschah, durch religiöse Schranken verstärkt. Der kluge Häuptling, der im Kriege Erfolge errang, theilweise weil er auf die erwähnte Weise die Ordnung unter seinen Untergebenen aufrecht zu erhalten wusste, hinterlässt nach seinem Tode die Überlieferung der Gebote, die er zu geben pflegte. Die Furcht vor seinem Geiste ist wohl geeignet, Achtung vor diesen Geboten zu erzeugen, und so erlangen sie mit der Zeit einen geheiligten Charakter.“ Die Stelle klingt an in NL 1880, KSA 9, 3[101], 74 f., vgl. Orsucci 1996,

216. Zu Anleihen bei Lippert 1882, 16–20 in N.s Nachlass-Notaten von 1885/86, die sich mit Sünde, Sühne, Sühnschuld und Versöhnung mit der Gottheit beschäftigen, siehe Orsucci 1996, 217–219. Lippert 1881b, VI begründet seine eigenen Forschungen damit, dass „die Thatsachen der anthropologischen Wissenschaft dazu drängen, auf dem Gebiete der Entwicklung der Naturreligionen dem ‚Seelen- und Ahnencult' in der zu entwickelnden Auffassung eine viel hervorragendere Stellung einzuräumen", als dies bisher geschehen – was selbst für Otto Caspari gelte, dessen *Urgeschichte der Menschheit* (Caspari 1877) N. wiederum besessen hat. Orsucci 1996, 220 legt nahe, dass N. Lippert 1881b studiert und exzerpiert hat.

328, 26 f. *der Ahnherr wird zuletzt nothwendig in einen G o t t transfigurirt*] Vgl. NK 327, 25–32. Spencer 1879, 44 spricht von jenen fernen Zeiten, „wo man die vergötterten Vorfahren durch Selbstpeinigungen zu versöhnen suchte", die in modernen Moralkonzeptionen noch nachhallten. Caspari 1877, 1, 402 beschreibt „den natürlichen Uebergang des Heroen- und Häuptlingscultus in den späteren Göttercultus" (vgl. auch Lippert 1881a, 16). Schließlich argumentiert Lippert 1882, 19: „Während es in Urzeiten die einzelnen nicht versöhnten Seelen selbst waren, als deren Racheakte die menschlichen Leiden und Unglücksfälle aufgefasst wurden, traten allmählich weiterreichende strafende Gewalten an ihre Stelle und die betreffenden Cultverschulden verallgemeinerten sich zum Unrecht überhaupt."

328, 27 f. *Vielleicht ist hier selbst der Ursprung der Götter, ein Ursprung also aus der F u r c h t!...*] Vgl. Publius Papinius Statius: *Thebais* III 661: „Primus in orbe deos fecit timor" („Als erste erschuf die Angst in der Welt die Götter"). Siehe auch die in NK 327, 25–32 zitierte Stelle aus Spencer 1879, 53 f. Die religionspsychologische Dimension der Angst lotet Guyau 1887, 160 aus, während Lippert 1882, 29 ausführt: „Im Gegentheil, je geräuschvoller die Apparate der tausendfältigen Heilsanstalten arbeiteten, desto eindringlicher wurde dem Menschen durch die Thatsache dieser Angstarbeit sein Schuldbewusstsein vorgehalten und wie zeitweilig unsere Bussmissionen nicht den Frieden des erleichterten Gewissens in die Dörfer tragen, sondern auch Verzweiflung und Wahnsinn, so erfasste auch damals einen Theil der Menschheit eine Heilssucht von der Art einer Manie. Zum Theil wohl noch in solcher Weise künstlich aufgeregt, sei, so erzählt Plutarch (de superstitione) zu seiner Zeit die Beängstigung so gross gewesen, dass sie — zum Atheismus geführt habe. So sehr f ü r c h t e t e man die G ö t t e r, dass man sich, um diese durch kein Sühnmittel zu bannende Furcht loszuwerden, sich zu überreden bemühte, es gäbe keine Götter."

328, 31–329, 3 *Um so mehr freilich für die m i t t l e r e Zeit, in der die vornehmen Geschlechter sich herausbilden: — als welche in der That ihren Urhebern, den*

Ahnherren (Heroen, Göttern) alle die Eigenschaften mit Zins zurückgegeben haben, die inzwischen in ihnen selbst offenbar geworden sind, die vornehmen Eigenschaften.] Eine Vorüberlegung findet sich in NL 1884, KSA 11, 25[210], 68, 23–26: „Die ehemaligen Mittel, gleichartige dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen: unveräußerlicher Grundbesitz, Verehrung der Älteren (Ursprung des Götter- und Heroenglaubens als der Ahnherren)". Orsucci 1996, 221 macht für dieses Notat allgemeine Parallelen zu Fustel de Coulanges und Henry Sumner Maine geltend, ohne N. aber eine direkte Lektüre nachzuweisen. Auffällig ist, dass im ersten Band von Adolf Holms *Griechischer Geschichte*, die allerdings erst 1886 erschienen ist, sich eine ähnliche Paarung wie in 25[210] findet: „Die Macht liegt in den Aristokratien in den Händen der Angehörigen der vornehmen Familien, die wir auch als Adlige bezeichnen können. Das Wesen des Adels beruht auf Grundbesitz, der aus verhältnissmässig entlegener Zeit herstammt. Herleitung der adligen Geschlechter von Heroen oder Göttern, mit Namhaftmachung sämmtlicher Glieder, war in Griechenland nicht selten. Dabei ist aber merkwürdig, dass die Namen, unter denen die Geschlechter bekannt waren, meist nicht direct auf jene berühmten Heroen hinwiesen, sondern auf andere spätere Menschen." (Holm 1886, 308). Die Entwicklung vom Ahnen- zum Heroenkult ist Thema bei Lippert 1881a, 15: „Der Ahnencult wird ein Heroencult im besonderen Sinne und dessen Inhalt füllt sich je nach der Geschichte der Völker." Und insbesondere für die Griechen gelte: „Noch weniger hat der historische Heroencult je aufgehört als Ahnencult im weiteren Sinne zu erscheinen" (ebd., 329).

20.

GM II 20 verfolgt die religiös-moralische Verschuldungslogik, die der vorangehende Abschnitt in der archaischen Ahnenverehrung gegründet sieht, bis zum Römischen Reich und zum Christentum. Jetzt bewegen sich die Leser erstmals historisch auf vertrautem Grund; man erfährt konkreter, auf welcher Zeitebene die historische Erzählung angesiedelt ist. Die Eingangsthese besagt, dass trotz des Endes „der blutverwandtschaftlichen Organisationsform der ‚Gemeinschaft'" (329, 9–11) und der Herausbildung größerer Sozialverbände die „Geschlechts- und Stammgottheiten" (329, 15) fortbestanden und mit ihnen die Hypothek der „unbezahlten", aber nach Ausgleich heischenden „Schulden" (329, 16). Als Transferinstanz wird die sklavische Unterschicht angenommen, die Götter und Kulte ihrer Herren übernommen hätte, „sei es durch Zwang, sei es durch Unterwürfigkeit und mimicry" (329, 19 f.). Mehrere tausend Jahre lang sei dabei „[d]as Schuldgefühl gegen die Gottheit" (329, 21 f.) immer größer ge-

worden; dabei hätten sich, wie es in einer Parenthese heißt, mit der Entwicklung von „Universal-Reichen“ auch „Universal-Gottheiten“ herausgebildet (329, 31 f.). Der christliche Gott als „Maximal-Gott[..]“ (330, 3) habe dabei „auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht“ (330, 4 f.). GM II 20 schließt mit einer weiteren Hypothese für die Gegenwart und Zukunft: Gesetzt, die menschliche Geschichte sei in „die umgekehrte Bewegung eingetreten“ (330, 5 f.), nämlich eine rapide Abnahme der Überzeugungskraft des christlichen Glaubens und seines Gottes, dann gäbe es – das „Wir“ spricht selbst im Konjunktiv II – auch die „Wahrscheinlichkeit“ (330, 7), dass schon gegenwärtig auch das „Schuldbewusstsein[.]“ (330, 10) schwinde. Wenn der „Atheismus“ siege, dürfte er die Menschheit von diesem Schuldbewusstsein gänzlich befreien und eine „Art zweiter Unschuld“ (330, 14) eintreten.

Auf den ersten Blick liest sich die religions- und moralgenealogische Fortsetzungsgeschichte schlüssig. Bei näherem Hinsehen treten allerdings Fragen auf. Zunächst einmal sollen die für die Universalisierung des Gottes- und Schuldbewusstseins verantwortlichen Sklaven ja die Tradition jener Vornehmen aus der „mittlere[n] Zeit“ (GM II 19, KSA 5, 328, 32) fortgeschrieben haben. Dass bei diesen Aristokraten das Schuldbewusstsein gegenüber ihren Göttern besonders hoch gewesen ist, behauptet nicht einmal GM II 19; im Gegenteil haben sie diesen Göttern „vornehme[.] Eigenschaften“ (329, 2) zugeschrieben und scheinen sich nicht in Schuldkomplexen gewunden zu haben. Andernorts bei N. wird dieses Verhältnis als Dankbarkeit beschrieben, gerade im Gegensatz zu den unvornehmen Schuldverdrießlichkeiten (vgl. z. B. NK KSA 6, 182, 16 f.). Nimmt man die Vornehmen also mit ins Kalkül, kann nach der eigenen Lesart des in GM II 20 sprechenden „Wir“ eigentlich nicht von einer unaufhaltsam-linearen Zunahme des Schuldverstrickungsempfindens die Rede sein.

Sodann fragt sich, wieso die Vorstellung hat wachsen können, dass Menschen nicht nur im Allgemeinen schuldig sind gegenüber der Gottheit, der sie ihr Sein und So-Sein verdanken, sondern warum sich diese Vorstellung zwangsläufig immer mehr in Richtung einer völlig Unabzahlbarkeit der Schuld entwickelt haben soll. Natürlich ist es richtig, dass das Christentum – was GM II 21 ausführlicher thematisieren wird – die Idee kultiviert hat, dass wir gegenüber Gott in einem Schuldverhältnis stehen. Zugleich besteht die Pointe des Christentums aber gerade darin, diese Schuld durch Christi Heilstat für getilgt zu halten, die den Menschen in den Stand des Gerechtfertigtseins versetzt. Die Schuld wird im „Maximal-Gott“ – und durch diesen – gerade aufgehoben. Damit war die Schuld-Gläubiger-Logik zumindest im Ansatz *ad absurdum* geführt, so sehr das praktische Christentum seinen Gläubigen stets nahegelegt hat, sich als Sünder zu fühlen.

In der Exposition von GM II 20 bleibt auch undeutlich, warum die Unterschichten psychologisch überhaupt ein Bedürfnis und ein Interesse gehabt haben könnten, nicht nur die religiösen Schuldkomplexe ihrer Herren zu reproduzieren, sondern sie sogar noch zu potenzieren: Ihre Situation in der Welt, als Zurückgesetzte und Erniedrigte, dürfte sie kaum dazu prädestiniert haben, irgendjemandem – und sei der ein Gott – für ihr So-Sein dankbar zu sein und sich in seiner Schuld zu fühlen. Bei Erfindung der „Sklaven-Moral" sollen diese Schichten nach der Analyse in der Ersten Abhandlung zwar reaktiv agiert haben (vgl. NK 270, 25–271, 1), aber das so zustande gekommene Moralgefüge war angeblich das genaue Gegenstück der vornehmen Moral. Demgegenüber sollen jetzt nach GM II 20 in Religionsangelegenheiten die Sklaven die Herren einfach kopiert haben. Wie geht das zusammen?

Damit zusammen hängt ein anderer Aspekt, nämlich die in GM II 19 aufgestellte Behauptung, dass der Aufschwung eines Geschlechts auch seine Ahnenfurcht steigere und schließlich zur Ahnenvergottung führe, der Niedergang hingegen auch die Ahnenfurcht vermindere (328, 15–21). Wenn dem allerdings so ist, wie konnte es dann zu dem christlichen Maximalgott kommen, den sich ja offensichtlich nicht die Starken und Maximalprivilegierten ausgedacht haben sollen und der in keinem Zusammenhang mit der Ahnenfrage mehr steht? Warum hat sich der Gläubiger-Gott nicht einfach verflüchtigt, wie es die Geschlechtsniedergangshypothese des letzten Abschnitts nahelegt?

Schließlich bleibt die Frage am Ende von GM II 20 offen, wie es zu der Gegenbewegung gekommen ist, die Gott und Schuldbewusstsein gleichermaßen abräumen soll. Wie konnte man sich aus der Schuld Gottes lösen und ihn selbst aufgeben?

329, 8–11 *Das Bewusstsein, Schulden gegen die Gottheit zu haben, ist, wie die Geschichte lehrt, auch nach dem Niedergang der blutverwandtschaftlichen Organisationsform der „Gemeinschaft" keineswegs zum Abschluss gekommen*] Dass aus der „ursprüngliche[n] geschlechtsgenossenschaftliche[n] Organisation" „die ganze spätere politische" hervorgeht (Post 1878, 103), liegt als These für manche der von N. konsultierten Rechtshistoriker auf der Hand, vgl. Giacoia Junior 2011, 163 (bei Wellhausen 1887, 118 lernte N. dann: „Alle Gemeinschaft ist Blutgemeinschaft". KGW IX, W II 3, 88 bzw. NL 1887/88, KSA 13, 11[292], 113, 19, dazu Zhavoronkov 2018, 348 f.). Das wird allerdings weder bei Post noch bei Wellhausen im Kontext der Gottesbegriffsentwicklung diskutiert. Die These von der fortdauernden Schuldverpflichtung gegenüber der Gottheit macht vielmehr Lippert 1882 stark.

329, 15 *Geschlechts- und Stammgottheiten*] Über „Geschlechts- und Stammgottheiten" hat N. bereits in seiner Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen*

Auskunft gegeben: „Sodann die θεοὶ πατρῳοι, πάτριοι, genau gesprochen immer vom Staatskultus. Der Begriff ist schwankend, einmal der weitere Sinn: alle in einem Lande von alters her verehrten Götter, so heißt Apollo in allen ionischen Staaten πατρῳος. Dann sind, enger gefaßt, die angeerbten Götter einer Familie, eines Geschlechts zu verstehen. Mehrere Familien bilden ein Geschlecht, mehrere Geschlechter eine φρατρία, mehrere Phratrien einen Stamm, mehrere Stämme einen Staat.“ (KGW II 5, 402, 25–33) „Wenn Geschlechter in den Verband des Staats eintraten, so überläßt man ihnen offiziell die Verehrung ihrer Geschlechts-Gottheit: man nimmt diese mit in den Kreis der Stadtgottheiten auf, der Hausdienst wird ein Staatsdienst, an dessen Bestehen ist das Heil des Staates geknüpft. So bilden die priesterl. Geschlechter den festen Kern der Bürgerschaft, an welchen sich die loseren Elemente anschlossen. Nun aber hatten sich die Ansprüche der verschiedenen Geschlechter gegen einander auszugleichen, es bedurfte eines Nachdenkens über heiliges Recht, so viele Geschlechtskulte zur Einheit zu organisiren. Diese Einheit der Geschlechtskulte ist im Cultus des δῆμος verwirklicht: während auf der Grundlage der concentrischen Kreise des Hauses, Geschlechtes Phratrie die Religion der Stämme beruht, die einen gemeinsamen göttl. Ahnherrn haben; δῆμος ist der der πόλις voranliegende Begriff.“ (KGW II 5, 405, 15–29) Orsucci 1996, 215, Fn. 32 hat nachgewiesen, dass diese Thesen aus Georg Friedrich Schoemanns *Griechischen Alterthümern* stammen (Schoemann 1863, 2. 484–487).

329, 17–21 *(Den Übergang machen jene breiten Sklaven- und Hörigen-Bevölkerungen, welche sich an den Götter-Cultus ihrer Herren, sei es durch Zwang, sei es durch Unterwürfigkeit und mimicry, angepasst haben: von ihnen aus fliesst dann diese Erbschaft nach allen Seiten über.)*] Diese sozialgeschichtliche Dimension der Kult-Imitation und Kult-Adaption in den unterjochten Schichten bleibt beispielsweise bei Julius Lippert peripher, obwohl er im Christentum durchaus eine Popularisierung des Mysterienkultes sieht (vgl. die in NK 331, 20–29 mitgeteilte Stelle Lippert 1882, 37). Unklar bleibt auch, von welcher konkreten antiken Erscheinung hier die Rede ist; jedenfalls scheint es nicht zwingend, hier wie Cha 2011, 129 an das klassische Athen zu denken. Nach GM I 10 ist der „Sklavenaufstand in der Moral“ (270, 25) nicht nur Juden- und Christentum assoziiert, sondern vor allem ein Umprägungsgeschehen: Die Herren-Werte seien dabei invertiert worden, was nach GM II 20 offenbar mit den Göttern so nicht geschehen ist.

Zum Begriff „mimicry“, den N. sowohl der zeitgenössischen biologischen als auch der sozialwissenschaftlichen Diskussion entnehmen konnte, ausführlich NK KSA 6, 121, 6–10. N., der auf Mimikry erstmals in M 26, KSA 3, 36, 30 zu sprechen kommt, war einerseits der biologische Wortgebrauch geläufig: „Die

Mimicry oder die Nachahmung eines Thieres durch ein anderes. Bates und Wallace gaben den obigen Namen allen jenen Fällen von schützenden Aehnlichkeiten, in welchen ein sonst schutzloses Thier die Form und Färbung eines andern, auf besondere Weise geschützten nachahmt und dadurch höchst wahrscheinlich den Nachstellungen seiner Feinde leichter entgeht, als es ohne diese Verkleidung zu thun vermochte." (Semper 1880, 2, 233) Die breite Diskussion um Mimikry in der Evolutionsbiologie (unter Rückgriff auf Lamarck) wuchs sich Ende des 19. Jahrhunderts jenseits der Fachbiologie zur Frage aus, ob es so etwas wie menschliche Mimikry gebe (Cha 2010, 142–144 u. ö. untersucht diese „Humanmimikry" und auch die zentrale Rolle, die N. in diesem Debattenfeld spielt). „Der Mimikryinstinkt ist für Nietzsche ein biologischer Trieb der Demokratisierung *par excellence*." (Cha 2011, 134) Für den sozialwissenschaftlichen Gebrauch, den GM II 20 vom „mimicry" macht – vgl. auch NL 1883, KSA 10, 15[50], 493, 8 f. –, dürfte, worauf Thatcher 1989, 593 hinweist, insbesondere Hellwalds *Culturgeschichte* richtungsweisend gewesen sein. Hellwald spricht von „mimicry", um die Konstitution des Römischen Reiches plastisch zu fassen: „Anfangs unruhiger Geister im Innern voll, war das Schaffen eines Volkstypus, eines Nationalcharakters ein dringendes Gebot der Selbsterhaltung. Blinder Gehorsam, Mimicry und der — Krieg brachten auch diesen zu Stande." (Hellwald 1876a-1877a, 1, 444) In den zugehörigen Fußnoten wird zustimmend auf Bagehot Bezug genommen und der Tadel zurückgewiesen, statt des Wortes „Mimicry" solle besser „das deutsche ‚Nachahmungstrieb' oder eine sonstige Verdeutschung" verwendet werden: „Ich kann mich selbst nach reiflicher Ueberlegung zu dieser Abänderung jedoch nicht entschliessen. ‚Mimicry' ist in der deutschen Naturwissenschaft allgemein als *terminus technicus* angenommen worden, weil es dem Naturforscher mehr sagt als irgend eine Verdeutschung. In diesem naturwissenschaftlichen Sinne ist das Wort hier angewandt und möge desshalb trotz seiner Härte stehen bleiben." (Ebd., Fn.) Ganz auf der Linie von GM II 20 argumentiert Hellwald 1876a-1877, 1, 510: „Diese Verbreitung des römischen Einflusses rings um das Mittelmeer rief allmählig eine Neigung zu gleichartigem, übereinstimmenden Denken hervor, und dies ist als die höchste Culturwohlthat des Kaiserthums zu erachten. So trat denn bald zu Tage, dass die politische Einheit, über eine so grosse geographische Fläche hergestellt, die Vorläuferin der intellectuellen und daher religiösen Einheit war. Der Polytheismus ward praktisch unverträglich mit dem römischen Reiche und es entsprang eine weitere Neigung zur Einführung einer Form von Monotheismus, veranlasst durch eine Neigung zur Gleichförmigkeit unter Leuten, welche durch ein gemeinsames politisches Band verbunden sind. Und wie unbewusst durch Mimicry Völker- und Charaktertypen gebildet werden, so musste auch die Anerkennung Eines Kai-

sers von so vielen Nationen bald die Anerkennung Eines Gottes zur Folge haben.“ Das liegt ganz auf der Linie von 329, 30–330, 2, wonach „Universal-Reiche[.]“ zu „Universal-Gottheiten“ tendieren, so wie der Despotismus zum Monotheismus. Von Hellwalds Sicht unterscheidet sich GM II 20 allerdings erstens durch die implizit negative Bewertung dieses Vorganges, der keineswegs als „höchste Culturwohlthat“ in Frage käme, sowie zweitens durch den Umstand, dass die Mimikry praktizierenden Sklaven, der Pöbel-Massen bei Hellwald nicht als ausschlaggebender Veränderungskatalysator im Vordergrund stehen.

329, 27 f. *Alles was der endgültigen Rangordnung aller Volks-Elemente in jeder grossen Rassen-Synthesis vorangeht*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „die ganze Thatsächlichkeit der schließlichen Rangordnung aller Volks=Elemente in jeder großen Völker-Synthesis“ (GSA 71/27,1, fol. 36r). Zum Thema der Rangordnung vgl. z. B. Schröder 2005, 53 u. 72, der sie als naturgegeben versteht – dazu kritisch Viesenteiner 2009, 458.

329, 30–330, 2 *der Fortgang zu Universal-Reichen ist immer auch der Fortgang zu Universal-Gottheiten, der Despotismus mit seiner Überwältigung des unabhängigen Adels bahnt immer auch irgend welchem Monotheismus den Weg*] Vgl. NK 329, 17–21.

330, 2–5 *Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht*.] N VII 2, 168, 26–34 (KGW IX 3): „‚es ist unmöglich, seine Schulden zu be=/zahlen‘, Ausbrüche der Heilsbegierde u. / der Culte u. Mysterien. ‚Es ist unmöglich, / seine Sünde loszuwerden‘ Ausbruch des / Christenthums des Paulus Augustin u. Luther.“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 12, 13–16.) Hier paraphrasiert N. großflächig Lippert 1882 (vgl. z. B. die in NK 331, 20–29 mitgeteilte Stelle Lippert 1882, 37).

330, 5–15 *Angenommen, dass wir nachgerade in die umgekehrte Bewegung eingetreten sind, so dürfte man mit keiner kleinen Wahrscheinlichkeit aus dem unaufhaltsamen Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott ableiten, dass es jetzt bereits auch schon einen erheblichen Niedergang des menschlichen Schuldbewusstseins gäbe; ja die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der vollkommne und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre causa prima zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander. —*] „[D]ie Verheissung einer nachgeborenen zweiten Unschuld“, „eine der schönsten Erfindungen des Christenthums“ ist nach M 321, KSA 3, 229, 33 f. dadurch wirksam geworden, dass das Christentum „die Schuld, das Schuldgefühl und die Verzweiflung“ (KSA 3, 229, 29) höchst effektiv genährt habe. GM II 20 trans-

poniert diese christliche Vorstellung der Wiederherstellung der ursprünglichen, paradiesischen, im Sündenfall verlorenen Unschuld durch Christi Erlösungstat ins Säkulare und damit in ihr Gegenteil: Erst durch die Überwindung Gottes kann auch die Schuld überwunden werden, kann auch die Lust des Schuldgefühls getilgt werden, das für den Moralgenealogen eben keineswegs auf ein objektives Schuldigsein verweist. Es sieht so aus, als ob die Philosophen (der Zukunft), die mit diesem Atheismus ernstmachen, in die Rolle der Erlöser schlüpfen würden. Masini 1988 versucht das Motiv der zweiten Unschuld nihilismushermeneutisch zu verorten (dazu Reckermann 2003, 126). Vgl. auch die in NK 328, 27 f. mitgeteilte Lippert-Stelle über die Erfindung des Atheismus aus übergroßer Angst vor den Göttern nach einer Beobachtung von Plutarch. Atheismus erscheint dabei als eine Art Übersprungsreaktion.

330, 13 *causa prima*] Lateinisch: „erste Ursache". In der aristotelischen Überformung der christlichen Theologie wird Gott als Erste Ursache gedacht.

21.

Die in GM II 20 gegebene Aussicht auf eine durch die Emanzipation vom Glauben an den christlichen Gott erreichte neue „U n s c h u l d" (330, 14) wird in GM II 21 wieder zurückgenommen, und zwar, weil die „Moralisirung der Begriffe Schuld und Pflicht" (330, 28) vom Ausflackern des christlichen Gottesglaubens unberührt bleibt, ja sich umso mehr Gehör zu verschaffen scheint, je mehr der religiös-christliche Hintergrund verfällt. Diese Moralisierung erscheint als Reaktion, als „Versuch", „die Richtung der eben beschriebenen Entwicklung u m z u k e h r e n" (330, 30 f.). Sie bedeutet, dass nun alles Leben und Handeln unter das Menetekel einer unabzahlbaren Schuld gestellt wird: Leben als solches erscheint im trüben Licht dieser Moralisierung recht eigentlich als Schuld, aus der es kein Entrinnen gibt. Und dieses Schuldbewusstsein ist das, was sich im schlechten Gewissen einfrisst und krebsartig ausbreitet. Die Beispiele, die GM II 21 dafür an die Hand gibt, sind trotzdem zunächst religiös-christliche – die Ideenkomplexe der ewigen Höllenstrafe, der Ur- und Erbsünde Adams sowie der Verderbtheit der Natur. Die Argumentation bleibt freilich nicht auf das Christliche und Abendländische beschränkt; offenbar haben wir es mit einem globalen Kulturentwicklungsmuster zu tun: Das Unwertsein des Seins, das Streben nach dem Nichts finde gerade im Buddhismus beredten Ausdruck (331, 20). Die in NK ÜK GM II 20 bereits angesprochene Heilstat Christi wird am Ende von GM II 21 nun gerade nicht als erlösende Aufhebung aller

Schuld, sondern als Mittel ihrer monströsen Verstetigung präsentiert – ein Befund, für den das Unerlöst-Wirken zahlloser Christen empirisch sprechen mag.

GM II 21 formuliert einen fundamentalen Widerspruch gegen eine in der Moralphilosophie, aber auch in der moralischen Praxis landläufige Idee – nämlich gegen die Idee, dass Moral immer etwas mit Schuld zu tun haben müsse. Die moralgenealogischen Mutmaßungen dieses Abschnitts fordern die Schuld- und Gewissensfixierung der moral(philosoph)ischen Annahmen fundamental heraus und stellen zumindest die Möglichkeit einer gewissens- und schuldfreien Moralität in den von religiös-moralischen Vorurteilen gesäuberten Raum. Selbst wenn alle moral- und religionshistorischen Annahmen von GM II 21 falsch sein sollten, bleibt die Dringlichkeit der systematischen Anfrage dieses Textes bestehen: Nämlich ob die Menschen dazu gezwungen sind, Moralität in Kategorien von Schuld und Schuldigkeit zu denken und zu leben. Man wird nicht behaupten können, dass die Moralphilosophie nach N. nennenswerte Ansätze geliefert hat, der Dringlichkeit dieser Anfrage gerecht zu werden. Die Kategorie der Schuld, des Sich-Verschuldens ist moralphilosophisch ein Hauptgesichtspunkt geblieben, so, als ob diese Anfrage nie vernommen worden wäre.

330, 19–32 *ich habe absichtlich die eigentliche Moralisirung dieser Begriffe (die Zurückschiebung derselben in's Gewissen, noch bestimmter, die Verwicklung des s c h l e c h t e n Gewissens mit dem Gottesbegriffe) bisher bei Seite gelassen und am Schluss des vorigen Abschnittes sogar geredet, wie als ob es diese Moralisirung gar nicht gäbe, folglich, wie als ob es mit jenen Begriffen nunmehr nothwendig zu Ende gienge, nachdem deren Voraussetzung gefallen ist, der Glaube an unsern „Gläubiger", an Gott. Der Thatbestand weicht davon in einer furchtbaren Weise ab. Mit der Moralisirung der Begriffe Schuld und Pflicht, mit ihrer Zurückschiebung in's s c h l e c h t e Gewissen ist ganz eigentlich der Versuch gegeben, die Richtung der eben beschriebenen Entwicklung u m z u k e h r e n, mindestens ihre Bewegung stillzustellen*] Der Begriff der „Moralisirung" taucht bei N. erstmals in JGB 252, KSA 5, 195, 27 (dort in Anführungszeichen) sowie in N VII 3, 77, 46 u. 78, 38 (KGW IX 3) auf, dort mit der Erläuterung: „die Moralisi=/rung selbst ist eine ‚Décadence['." (Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 5[89], 222, 15 f.) Dabei wird der in GM II 21 thematisierte Prozess gerade nicht so verstanden, wie ihn die landläufige Moralgeschichtsschreibung darstellt, für die hier Eduard von Hartmanns 1882 erschienenes Buch *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* Pate stehen kann. Dort wird unter der Kapitelüberschrift „Die Moralisirung des religiösen Verhältnisses" (Hartmann o. J., 70–93) sehr ausführlich davon gehandelt, wie sich die „Moralisirung des Kultus" vollzogen hat und „wie er [sc. der Kultus] mit dem Process der Moralisirung des socialen Lebens und der religiösen Objekte Hand in Hand geht" (ebd., 93). Hartmanns Absicht ist zu zeigen, „wie Schritt vor Schritt die Moralisirung der Götter sich vollziehen musste. Die-

se Moralisirung entsprang aus der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, welche in den Willen der Götter hineingetragen wurde“ (ebd., 74). Und Hartmann deutet diesen Prozess positiv, während „Moralisirung“ nach GM II 21 das Bestreben ist, trotz der schwindenden Bindungskraft religiöser Überzeugungen die Neigung der Menschen, sich durch Schuldvorstellungen selbst zu quälen, zu bestärken und zu verewigen. Moralisierung meint hier, dass der Mensch nicht aufhört, sich in der Abscheu vor sich selbst zu suhlen.

331, 7 f. *polypenhaft in jede Breite und Tiefe wächst*] Während N. die Polypenmetapher andernorts zoologisch verwendet – siehe M 119, KSA 3, 111 f. und NK KSA 6, 14, 1 f. –, ist sie hier pathologisch gemeint. Um es mit dem *Fremdwörterbuch* von Daniel Sanders zu sagen: „polypenhaft, nam.: mit Polypen (2)“, wo es wiederum heißt: „2) (Arzn.) fleischartige Auswüchse, die sich in den innern Höhlungen der Körper aus der Schleimhaut bilden“ (Sanders 1871, 2, 304).

331, 10 *der „ewigen Strafe“*] Lippert 1882, 321 schildert die Verschärfung der negativen Jenseitsaussichten im Laufe der Christentumsgeschichte: „Wen nach Pauli Ansicht Gottes Gnade nicht wählte, dem geschah kein Unrecht; er trug eben nur das allgemeine Loos des Todes; er hatte ja keinen Anspruch, nicht zu sterben, keinen Anspruch erweckt zu werden. Nun aber war durch die Entwicklung der Vorstellungen von Himmel und Hölle und ewigen Strafen aus dem quallosen Zustande des Todes eine ewig lebende Qual geworden.“ Vgl. zu früheren Höllen- und Ewigkeitsstrafenvorstellungen ebd., 147.

331, 10–12 *endlich aber sogar gegen den „Gläubiger“, an die causa prima des Menschen, denke man dabei nun an den Anfang des menschlichen Geschlechts*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 331, 10–12: „endlich aber sogar gegen den ‚Gläubiger‘, denke man dabei nun an die causa prima des Menschen, an den Anfang des menschlichen Geschlechts“. Das ist ein Eingriff der Herausgeber; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „endlich aber sogar gegen den ‚Gläubiger‘, an die causa prima des Menschen, denke man dabei nun an den Anfang des menschlichen Geschlechts“ (Nietzsche 1887a, 87).

331, 14 *„Adam“*] Die Umdeutung der Paradiesgeschichte aus dem Buch Genesis durch den Apostel Paulus stand N. durch die rezente Lippert-Lektüre wohl noch vor Augen, nämlich die „Lehre“ „von Adams Schuld und dem Tode.“ (Lippert 1882, 61) Aus dem Umstand der Sterblichkeit folgert Paulus, „dass schon der erste Mensch eine Sühnschuld auf sich geladen, d. h. eine ihm obliegende Sühne nicht abgetragen haben muss“ (ebd., 64). „Nun kann aber Niemand die Thatsache leugnen, dass der Tod ein Erbe der Menschen geblieben ist, trotzdem sie nun eigentlich gleich Minderjährigen eine Schuld nicht contra-

hiren konnten. Nimmt man nun das Alles als thatsächlich — und der lehrende Paulus konnte doch nicht anders — so folgt mit logischer Nothwendigkeit, dass dieser Tod die Folge einer Schuld sein muss, die sich ungetilgt auf alle Menschen vererbt habe. Dies ist mit dem von jeder ethischen Beziehung ganz unabhängigen Grundbegriffe der alten Sühnschuld völlig vereinbar, auch wenn man nicht zu der rationalisirenden Erklärung Pauli greift, dass ja doch alle Menschen in Adam als ihrem Stammvater gesündigt hätten. Hier geräth Paulus wieder aus dem älteren in den jüngeren Schuldbegriff. Seiner Zeit scheint es doch schon anstössig, so ganz auf den aller Ethik baaren Schuldbegriff der Urzeit zurückzugreifen“ (Lippert 1882, 66).

331, 14 *„Erbsünde“, „Unfreiheit des Willens“*] Lippert 1882, 320–326 stellt dar, wie Augustinus den Begriff der Erbsünde aus Paulus heraus entwickelt. „Zu der Degradirung, welche so das Leben auf der Erde erfährt, stimmt die finstere Anschauung von der völligen Verderbtheit und Sündhaftigkeit des Menschen von Haus aus, beziehungsweise seit der Erbsünde.“ (Lippert 1882, 320) Resümiert wird diese Stelle in N VII 2, 167, 32 (KGW IX 3, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 11, 29). Für Augustinus musste dann auch die Unfreiheit des Willens nach dem Sündenfall zum Dogma werden: „Sobald diese ‚Erbsünde‘ in den Mittelpunkt des Systems gestellt wurde, konnte dem Christenthum seine höhere Berechtigung und sein besonderer Werth im Gegensatze zum Pelagianismus nur in seinem M y s t e r i u m scharakter vindizirt werden. Wer nur mit diesem das höchste Gut — das ewige Leben — in Beziehung bringen konnte, dem erschien alles individuelle Handeln der Menschen belanglos, und nur so konnte wohl Augustinus zu seiner berühmten Leugnung des ‚freien Willens‘ im Menschen überhaupt gelangen. [...] Bedroht der von Pelagius hervorgehobene ‚freie Wille‘ des Menschen diesen einzig hohen Werth des Erlösungswerkes, indem er auch jenen andern Weg eröffnet, so muss dieses liberum arbitrium fallen, und Augustinus vernichtete es rücksichtslos, indem er es dem Menschen zwar vor der ersten Sünde zutheilt, dann aber i n f o l g e dieser abspricht“ (Lippert 1882, 322).

331, 16 f. *„Verteufelung der Natur“*] In M 76 wird von der „Verteufelung des Eros“ (KSA 3, 73, 29) gehandelt – es sind die beiden einzigen Stellen mit dem Abstraktum „Verteufelung“, während M 197 von der „vergöttlichten oder verteufelten Natur“ (KSA 3, 171, 22 f.) spricht und W II 2, 104, 10–14 (KGW IX 6) zu bedenken gibt: „Natürlicher ist unsere Stellung zur Natur: wir lieben sie / nicht mehr um ihrer ‚Unschuld‘ ‚Vernunft‘ ‚Schönheit‘ willen, wir ha=/ben sie hübsch ‚verteufelt‘ u. ‚verdummt‘.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[53], 483, 15–18.) In der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist öfter davon die Rede, dass in der Gnosis und im Manichäismus eine „Verteufelung der Natur“ stattge-

habt habe; die danach vielzitierte Formel geht zurück auf Johann Adam Möhlers *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus* (zuerst 1831), wo es über die antike Gnosis heißt: „Sie ist, wenn ihr Charakter negativ bezeichnet wird, Verteufelung der Natur; und darum als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, und diese finden wir im Heidenthume“ (Möhler 1839, 1, 411). Vgl. auch den Ausspruch der Figur des Kanzlers in Goethes *Faust II*, der generell aus christlicher Perspektive dekretiert: „Natur ist Sünde“ (V. 4900).

331, 20–29 *bis wir mit Einem Male vor dem paradoxen und entsetzlichen Auskunftsmittel stehn, an dem die gemarterte Menschheit eine zeitweilige Erleichterung gefunden hat, jenem Geniestreich des Christenthums: Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfernd, Gott selbst sich an sich selbst bezahlt machend, Gott als der Einzige, der vom Menschen ablösen kann, was für den Menschen selbst unablösbar geworden ist — der Gläubiger sich für seinen Schuldner opfernd, aus Liebe (sollte man's glauben? —), aus Liebe zu seinem Schuldner!...*] Die christliche Erlösungslehre als Opfertheologie wird in AC 41 wieder aufgegriffen, und dort mit noch einmal verstärktem Empörungspathos. Eine für N.s Sicht einschlägige Stelle aus Lippert 1882, 34 ist mitgeteilt in NK KSA 6, 215, 1–3. Dabei versucht Lippert die Zeitstimmung einzufangen, aus der heraus die Soteriologie des Paulus entstanden ist, die besagt, dass sich Jesus Christus als Gottessohn aus Liebe freiwillig selbst geopfert habe, um die Sünden der Menschheit gegenüber Gott abzugelten. „Auf den Gedanken eines Alles übertreffenden, alle Sühnschuld tilgenden und Heilsgewissheit schaffenden Opfers arbeitete das ganze Cultstreben der Zeit hin. Die ganze Heilssucht der Zeit, das Haschen und Jagen nach fremden Culten und schaurigen Mysterien entsprang ja diesem mehr oder weniger abgeklärt zum Bewusstsein gelangten Bedürfnisse. Ein neues, alle Mysterien überbietendes, im Gegensatze zur aristokratischen Abgeschlossenheit jener, jedermann zugängliches Mysterium mit solchem Inhalte musste bei Tausenden einer vorbereiteten Stimmung und freudigen Aufnahme sicher sein; und wer es, wie geringern Mysterien gegenüber üblich, nur als Versuch aufnahm, den konnte die Lebensgemeinschaft bei der Fahne halten. Diesem Bedürfnisse der Zeit entsprach der Inhalt der paulinischen Lehre um so mehr, als er auf einmal die Menschen über den Grund der durch die Thatsachen constatirten Unzulänglichkeit aller bisherigen Sühnmittel wie durch eine göttliche Erleuchtung zu belehren schien“ (Lippert 1882, 37). Das entstehende Christentum wird also, ähnlich wie in GM II 21, als popularisierter Mysterienkult verstanden, der sich an breiteste Bevölkerungsschichten wandte, denen der Zugang zu den aristokratischen religiösen Gemeinschaften verwehrt war. Dabei kam die junge christliche Theologie auch jüdischen Bedürfnissen entgegen: „für einen gebildeten Juden konnte doch nur feststehen, dass

der Sühneanspruch der gesammten Menschheit gegenüber nur dem Einen Gotte zustehe; diesem Einen Gotte also musste sich Jesus als ablösendes Sühnopfer darbringen“ (ebd., 96). „Jesus ist wirklich im N. T. das, was im alten stellvertretend das Osterlamm war: er ist das wahre Osterlamm.“ (Ebd., 95) Das Paradoxe an den diversen Varianten der Erlösungs- und Opferlehre von Paulus über Augustinus und Anselm von Canterbury bis zur Reformation besteht nach der Implikation von GM II 21 gerade darin, dass sie ja eigentlich die völlige Abgeltung der Schuld gegenüber Gott durch Christi Opfertod verheißt, faktisch aber das Schuldgefühl mindestens verdoppelt, obwohl die Schuld angeblich getilgt ist: Gott hat die Menschen nicht nur erschaffen, sondern auch erlöst. Ihre Dankbarkeit sollte keine Grenzen kennen: sie brüten schlechtes Gewissen in übelster Form aus. Freilich tun sie das in GM II 21 doch offensichtlich bei aufrechterhaltenem Gottesglauben und nicht, wie das Ende von GM II 20 und der Beginn von GM II 21 nahelegen, aus einer von Glaubensinhalten abgelösten Moralisierung heraus. Die Macht der Moralisierung jenseits religiöser Inhalte zu zeigen bleibt GM II 21 schuldig.

22.

GM II 22 führt die beiden Stränge zusammen, die die Entstehung des schlechten Gewissens in seinen extremen, nämlich christlichen und moralischen Ausprägungen erklären sollen: Die aus GM II 16 und 17 bekannte Hypothese von der ur- oder frühgeschichtlichen Umleitung der Triebenergien bei unterworfenen und zwangsweise sozialisierten Hominini wird kombiniert mit dem Ahnen- und Gottschuldigkeitskomplex, den GM II 20 und 21 bis hinab ins Christentum verfolgt haben. Eine gefährliche Mischung sei hier aufgetreten: Der zur Affektableitung nach außen Unfähige macht aus seinem Herzen eine Schlangengrube und adoptiert zu diesem Zwecke jenen Gott, demgegenüber er sich absolut schuldig fühlen kann (zur Schwierigkeit, diese innerseelische Umpolung zu verstehen, siehe Janaway 2009, 66). „Eine Schuld gegen G o t t: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug.“ (332, 9 f.) Verbunden sei das gewesen mit einer radikalen Verneinung des Eigenen, das als frevelhaft-fluchwürdige Opposition gegen Gott verstanden wird, während dieser Gott wiederum als allmächtiges und allgerechtes Gegenwesen zur eigenen Verworfenheit, zugleich als Lenker, Richter und Henker, in hellstem Licht erstrahlt. Für dieses Phänomen hat der Sprechende dann nur ins Verächtliche gewendete, pseudopsychiatrische Begriffe in petto: „Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit“ (332, 22), „Labyrinth von ‚fixen Ideen‘“ (332, 28 f.), „Paroxysmen des Unsinns“ (332, 34). Das sei zwar alles „interessant bis zum Übermaass“ (333, 3), aber zugleich auch

todtraurig, „die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet“ (333, 6 f.) habe. „Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!…“ (333, 13 f.)

Nach GM II 22 hat es das Christentum also offensichtlich auf geradezu geniale Weise geschafft, jene negativen Energien zu bündeln, die das zwangsweise sozialisierte „Halbthier“ aufgestaut und an sich selbst abreagiert hat. Ein ausgeblendetes Problem dieser Darstellung ist der Umstand, dass der eine Vorgang, nämlich die zwangsweise Sozialisierung sich in ziemlich grauer Vorzeit abgespielt haben soll, während das Christentum doch vermutlich viel später auf den Plan getreten ist: Bis dahin hätte es wohl schon eine Menge Individuen gegeben haben müssen, die von dem angeblich ja ganz plötzlichen Überwältigungs- und Sozialisierungsschock (vgl. NK ÜK GM II 17) betroffen waren. Kurzum: Es müssten doch in den vielen Jahrhunderten, die dazwischen liegen, schon passable Strategien entwickelt worden sein, mit denen die Triebinnenregulierung hat bewerkstelligt werden können. Warum hat das Christentum als welthistorischer Nachzügler dann eine solche Attraktivität gewinnen können? Waren die Probleme der Domestizierten zu Zeiten des Römischen Kaiserreichs denn tatsächlich noch dieselben wie in jener fernen Vergangenheit, als sich politische Räume und Herrschaften überhaupt erst konstituierten?

Auffällig ist überdies die Empörung, in die die Sprecherinstanz sich hier hineinsteigert und mit der sie die Sphäre der nüchtern-historischen Rekapitulation verlässt. Das hat zum einen den Effekt, die in GM II 24 gleich bemühten Griechen mit ihrer psychotechnischen Alternativprozedur umso wirkungsvoller als Gegenmodell empfehlen zu können. Zum anderen verhindert die mit medizinischem Vokabular kaschierte Empörungsrhetorik, dass die Leser auch die Gegenrechnung aufmachen und sich fragen, welche anderen, positiven Effekte eine entsprechende Entwicklung gehabt hat. Bei der Frühgeschichte von Schuld und Gewissen waren die Leser immerhin darüber belehrt worden, dass dadurch überhaupt erst so etwas wie eine Seele, ein Innenleben zustande gekommen sei. Eine solche positive Würdigung versagt der Sprecher in GM II 22 dem christlichen Gewissensselbstquäler, um stattdessen auszurufen: „Im Menschen ist so viel Entsetzliches!…“ (333, 12 f.) Als würde in GM sonst das Vorhandensein von Entsetzlichem, von Grausamkeit als Argument gegen eine Entwicklung gelten lassen. Die Empfindlichkeitsbekundung, die Empörung gegenüber dem Grausamen wirkt in GM II 22 seltsam aufgesetzt und ein wenig misstönend.

Angesichts von so viel Verdruss über den angeblichen Triumph des menschlichen Schuldbewusstseins darf man mit Peter Sloterdijk an eine Gegenlektüre der Moral- und Kulturgeschichte erinnern, die das typisch Moderne moralgeschichtlich gerade darin sieht, „den Schuldner, zumal den großen, mehr und mehr von der Verfolgung durch den Gläubiger“ zu emanzipieren und

„den sozialen Versager von eigener Schuld“ freizusprechen. „Mehr noch, das Leiden-Machen als Vergeltung für unretournierte Schulden wird verpönt, der Bankrotteur kommt schmerzlos davon, ein Leidensausgleich findet nicht mehr statt. Wenn es der Staat ist, der sich bis zum Bankrott überschuldet, heißt es sogar, nicht der Schuldner, der Gläubiger ist schuldig.“ (Sloterdijk 2012, 610, vgl. Sommer 2016h, 131 f.).

332, 9 f. *Eine Schuld gegen G o t t: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug*] Die Formel „Schuld gegen Gott“ kommt im theologischen Sprachgebrauch zu N.s Zeit als Charakterisierung des Gottesverhältnisses häufig vor (vgl. z. B. Ritschl 1870, 21; Dorner 1873, 171 u. 322). Reginster 2011, 57 (vgl. May 2011a, 5) argumentiert, GM II 22 zeige hier die christliche Perversion eines natürlichen Schuldbewusstseins. So sehr der Abschnitt gewiss das schlechte Gewissen christlicher Ausprägung als besonders abwegige Art der Selbstquälerei darstellt, ist doch festzuhalten, dass es nach der Exposition in GM II eben gerade kein natürliches Schuldbewusstsein gibt, sondern jede Form von Schuldempfinden sozial indiziert und konditioniert ist. Eine auf natürlichem Schuldempfinden, auf natürlichen Schuldtatbeständen beruhende Moral lässt sich aus N.s Text gerade nicht ableiten. Kiesel 2015, 67 findet die darin vorgetragene Kritik am christlich-moralischen Schuldkomplex in jüngeren kognitiven Depressionstheorien bestätigt (Aaron Beck, Lyn Yvonne Abramson u. a.).

332, 15 *er spannt sich in den Widerspruch „Gott“ und „Teufel“*] Die allmähliche Entwicklung der christlichen Vorstellung vom Teufel als eine Art Ersatzgläubiger zeichnet Lippert 1882, 96–111 nach.

332, 19 *Henkerthum Gottes*] Im Dionysos-Dithyrambus *Klage der Ariadne* erscheint Dionysos zweimal als „Henker-Gott“ (KSA 6, 399, 31 u. KSA 6, 401, 8, vgl. NK 6/2, S. 646 u. 685), während in GD Die vier grossen Irrthümer 7 das Christentum als „eine Metaphysik des Henkers“ gilt (vgl. NK KSA 6, 96, 9 f.). In Martin Luthers *Tischreden* heißt es: „Der Teufel ist unsers Herrn Gottes Henker.“ (Luther 1912, 1, 347). Im imaginären Trauerspiel des schlechten Gewissens christlicher Sünder übernimmt Gott dieses Scharfrichteramt selbst, wenn er denn nicht die Menschen zu „Selbsthenkern“ macht (vgl. NK KSA 6, 390, 31 f.).

332, 29 *„fixen Ideen“*] Vgl. NK 295, 32–296, 5.

332, 30 f. *„heiligen Gottes“*] Zu Beginn von GM II 23 wird die Wendung noch einmal prominent herausgestellt (333, 16 f.). M 68 (dazu ausführlich NK KSA 3, 64, 21) hat beim psychopathologisierenden Zugriff auf den Apostel Paulus und angesichts dessen banger Frage, wie das jüdische Gesetz denn zu erfüllen sei, vermerkt, die Juden seien ein „Volk, welches die Phantasie der sittlichen Erhabenheit höher als irgend ein anderes Volk getrieben hat und welchem allein

die Schöpfung eines heiligen Gottes, nebst dem Gedanken der Sünde als eines Vergehens an dieser Heiligkeit, gelungen ist“ (KSA 3, 65, 25–29). In Nachlassaufzeichnungen aus demselben zeitlichen Umkreis werden die Juden wiederholt als Erfinder des „heiligen Gottes“ adressiert (NL 1880, KSA 9, 3[103], 75, 19 f.; 3[115], 80, 18; 6[229], 257, 7, vgl. auch Gentili 2010, 258). Hermann Lüdemanns Studie *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, die für N. damals eine Hauptquelle zu Paulus darstellte, fragt, was mit Paulus' „Wegschaffung des Gesetzes erreicht“ werde: Die Sünde erscheine „im Galaterbrief keineswegs als unüberwindlich, wenn man nur nicht die Unbesonnenheit begeht, sich wieder unter das Gesetz zu begeben (v. 18). Sie ist hier noch nicht das selbstständige diabolische Princip des Römerbriefes, sie ist, gemäss dem alttestamentlichen σάρξ-Begriff, eine den Menschen dem erhabenen heiligen Gott gegenüber verschuldende Schwäche und verwerfliche Unvollkommenheit desselben“ (Lüdemann 1872, 191, vgl. ebd., 170).

332, 34 *Paroxysmen des Unsinns*] Der medizinische Begriff „Paroxysmus“ kommt in N.s Werken nur hier und in MA I 358, KSA 2, 254, 12 vor. „*Paroxysmus* (griech., lat. Exacerbatio), eigentlich Verschärfung, bei Krankheiten, welche mit periodisch wiederkehrende Anfällen von Fieber, Krampf, Delirium etc. verbunden sind, das Auftreten dieser Erscheinungen in Form von Anfällen, welche gleichsam den höchsten Punkt bezeichnen, den die Störung im Organismus unter den vorhandenen Umständen erreichen kann“ (Meyer 1885–1892, 12, 743). Besonders oft findet sich der Ausdruck unter N.s religionshistorischen Lektüren bei William Edward Hartpole Lecky, namentlich in dessen *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*: „Paroxysmen krankhafter Andacht“ (Lecky 1880, 36), „hysterische Paroxysmen der Andacht oder Reue“ (ebd., 44), „Paroxysmus der Angst“ (ebd., 67, dazu NK 391, 21), „Paroxysmus äusserster, wenn auch meist vorübergehender Agonie“ (Lecky 1880, 70), „convulsivische Paroxysmen“ (ebd., 99), „krampfhafte Paroxismen“ (ebd., 107). All die Paroxysmus-Beispiele, die Lecky gibt, stammen aus dem Bereich der erwecklich-methodistischen Frömmigkeit. „In diesen Beispielen erwies sich der Paroxysmus als vorübergehend, das war aber nicht immer der Fall. Religiöser Irrsinn, der vermöge der Beschaffenheit seiner Hallucinationen meist die traurigste von allen Wahnsinnsformen ist, war in diesem ‚Revival‘, wie in manchen späteren, kein seltenes Vorkommniss“ (ebd., 72).

333, 3 f. *aber auch von einer schwarzen düsteren entnervenden Traurigkeit*] Mit der Gräcisierung und Romanisierung sei es, so Julius Lippert, dem jüdischen Volk ergangen wie nach Gustav Theodor Fritsch den südafrikanischen Ureinwohnern: „Bemerkenswerth ist die oft beobachtete Thatsache, dass die in Rede stehenden Eingeborenen, wenn sie sich längere Zeit im Dienste von Europäern

befinden, ihr heiteres Wesen verlieren und einen mürrischen, düsteren Charakter annehmen“ (Lippert 1882, 31).

333, 4 f. *dass man es sich gewaltsam verbieten muss, zu lange in diese Abgründe zu blicken*] Vgl. JGB 146, KSA 5, 98, 19–21: „Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.“

333, 10 f. *der Schrei Liebe, der Schrei des sehnsüchtigsten Entzückens, der Erlösung in der Liebe geklungen hat*] Dass die Liebe nicht nur in 1. Korinther 13 ein zentrales Motiv des christlichen Selbstverständnisses ist, nimmt N. auch in AC 29 auf, wo er über den „psychologischen Typus des Erlösers“ spricht, also über Jesus, dessen einzige Lebensoption die Liebe als Aufgeben aller Distanz ist, vgl. NK KSA 6, 200, 4–7. Zu zwei wesentlichen Quellen von N.s Liebesreflexionen in den 1880er Jahren, nämlich Stendhal 1854c und Mantegazza 1877, siehe Piazzesi 2015.

333, 13 f. *Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!...*] Die Welt als Irrenhaus ist eine bei N. gerne bemühte Metapher – vgl. z. B. AC 38 und AC 51 (Loeb 2006, 165 f. stellt Parallelen zu Za II Von der Erlösung, KSA 4, 177–182 heraus. Zum Motiv auch Bittner 1994, 127 f.). Sie hat ehrwürdige literarische Ahnen, siehe NK KSA 6, 210, 2.

23.

Als Kontrast zum Christentum, dem Gott ausschließlich dazu gedient haben soll, sich als Mensch selbst schlecht und ein schlechtes Gewissen zu machen, bemüht GM II 23 den Umgang der Griechen mit ihren Göttern. Diese seien „Wiederspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen“ gewesen, „in denen das Thier im Menschen sich vergöttlicht fühlte“ (333, 26–28). Diese Götter hätten gerade den Zweck erfüllt, schlechtes Gewissen zu vermeiden, indem die Griechen nämlich den Göttern die Schuld zuschöben. GM II 23 führt dabei eine Passage aus Homer: *Odyssee* I 32–34 an, die Zeus als Kritiker dieser menschlichen Tendenz auftreten lässt, den Göttern die Verantwortung für das Böse zuzuschieben, während die Menschen selbst daran schuld seien. „Doch hört und sieht man hier zugleich, auch dieser olympische Zuschauer und Richter ist ferne davon, ihnen [sc. den Menschen] deshalb gram zu sein“ (334, 14–16). GM II 23 nimmt also die bei Homer dem Göttervater in den Mund gelegte Kritik an den menschlichen Projektionen als Beleg dafür, wie es um die griechische Religion eigentlich bestellt gewesen sei – dass man eben gerade die Götter für alles Übel verantwortlich gemacht habe. Das wird im Fortgang des Abschnitts noch unterstrichen durch die Erklärungsnöte vornehmer Griechen angesichts

zunächst unerklärlicher menschlicher Greueltaten. Die Lösung habe schließlich darin bestanden, einen Gott, göttliche Besessenheit für das Schlimme verantwortlich zu machen: Für die Griechen seien Götter als „Ursachen des Bösen“ beansprucht worden – „damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es v o r n e h m e r ist, die Schuld…“ (335, 1 f.).

In der Absicht, den Gegensatz von aristokratischem Griechentum und pöbelhaftem Christentum möglichst drastisch erscheinen zu lassen, bietet GM II 23 eine quasi divinatorische Lesart der griechischen Religionsgeschichte an: Die bei Homer beginnenden, wiederholten Versuche, die Götter von der Verantwortung für die Schlechtigkeit freizusprechen, wird gerade als Beleg dafür genommen, was „der vornehme Grieche“ (334, 27) eigentlich über die Götter gedacht habe – eben das Gegenteil des vom Homerischen Zeus Verlangten, nämlich Seinesgleichen nicht mit Anschuldigungen zu behelligen. Methodisch ist dieses Vorgehen nicht unproblematisch, weil man aus Zeus’ Verlangen zwar schließen kann, manche Griechen hätten den Göttern die Schuld für alles menschliche Ungemach gegeben, aber nicht, wie stark verbreitet eine solche Vorstellung war (früher war stattdessen davon die Rede, dass sich die griechischen Götter an der Grausamkeit ergötzt hätten, vgl. NK 304, 21–31). Im Christentum wird der Verdacht, Gott könne am Übel schuld sein, ebenfalls immer wieder von den rührigen Sachwaltern dieses Gottes zurückgewiesen, ohne dass die Sprecherinstanz von GM II 23 daraus den analogen Schluss zöge, ‚eigentlich‘ würden auch die Christen ihrem Gott die Schuld anlasten und ihn nicht nur für die Schuld der andern sterben lassen. GM II 22 leitet aus einer offensichtlichen, extremen Erscheinungsform des Christentums – der selbstanklägerischen Armsünderzerknirschung – das eigentliche Wesen dieser Religion ab, während GM II 23 aus dem Nicht-Offensichtlichen, nämlich *ex negativo* aus der Kritik, das Wesen des griechischen ‚Heidentums‘ zu erschließen sich anheischig macht. Diese Zugangsdiskrepanz macht einen Vergleich zumindest anfechtbar.

Fußend auf GM II 23 könnte man Religionen danach kategorisieren, ob sie als Kreditbeziehungsreligion oder als Tauschbeziehungsreligion funktionieren. Das Christentum erschiene als die klassische Kreditbeziehungsreligion: Es erzeugt langfristige, längstfristige Kreditbeziehungen – angefangen im Paradies mit dem Urelternpaar über Christi Erlösungstat bis hin zu Jüngstem Gericht, Himmel und Hölle –, und es erzeugt damit höchste Verbindlichkeiten zwischen Schuldner (Mensch) und Gläubiger (Gott). Hingegen wäre das ‚Heidentum‘ beispielsweise in griechischer Ausprägung eine klassische Tauschbeziehungsreligion: Entweder erduldet man Übel und verunglimpft die Götter dafür, oder man bekommt eine Wohltat, ein Gelingen und opfert, zeigt sich dankbar. Die Wohltat der Gottheit ist abgegolten und das Geschäft erledigt – man häuft kei-

ne langfristigen spirituellen Schulden an. Vielleicht liegt in diesem Unterschied viel eher als in dem zwischen Polytheismus und Monotheismus eine Fundamentalbegründung für den Unterschied ganzer Kulturen. Erst im Römischen Reich, mit zunehmender Kapitalisierung und Verschuldung, werden die Kreditbeziehungsreligionen (neben dem Christentum z. B. Isis- und Mithras-Kult) populär, ja ‚notwendig'.

333, 16 f. *Dies genüge ein für alle Mal über die Herkunft des „heiligen Gottes"*] Vgl. NK 332, 30 f.

333, 21–24 *dieser Selbstkreuzigung und Selbstschändung des Menschen, in der die letzten Jahrtausende Europa's ihre Meisterschaft gehabt haben*] Vgl. NK 277, 19 f.

334, 6 *Fall des Ägisthos*] Aigisthos aus dem Geschlecht der Tantaliden, Spross der blutschänderischen Beziehung von Thyestes mit seiner Tochter Pelopeia, stellt die griechische Mythologie als ehebrecherischen Liebhaber von Klytaimnestra und als Mörder ihres Gatten Agamemnon dar. Agamemnons und Klytaimnestras Sohn Orestes soll dann den Vater durch die Tötung der Mutter und ihres Liebhabers Aigisthos gerächt haben. Vgl. NK 334, 8–13.

334, 8–13 *„Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen / wider die Götter! / „Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber / sie selber / „Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, / sich das Elend."*] Homer: *Odyssee* I 32–34. Die Vorlage ist aber nicht eine direkte Homer-Lektüre, sondern vielmehr, wie Brusotti 1992b, 123 f. nachgewiesen hat, Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen*: „Aber im Allgemeinen war allerdings die Vorstellung vorhanden, dass die Götter die Urheber des von den Menschen begangenen Unrechts sein können, denn ein unverächtlicher Zeuge, der Zeus der Odyssee, erwähnt sie und weist sie zurück, indem er sagt (1, 32–34): / Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! / Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber / Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, sich das Elend." (Schmidt 1882b, 232. N.s Unterstreichungen, mit Randstrichen markiert.) Die Einleitung zu den Versen hat N. mit einer durch das Neubinden des Bandes abgeschnittenen Marginalie versehen: „[V]iel / [m]ehr", darunter auf der Höhe der Verse: „[n]ur" und dieses „nur" mit einem Strich zum Anfang des zweiten Verses „Nur von uns sei Böses" verbunden. Brusotti 1992b, 123 f. interpretiert N.s Lesespuren wie folgt: „Mit seiner Randbemerkung nimmt Nietzsche gegen das abschwächende ‚können' in Schmidts Text Stellung – Nietzsche hat dieses Wort unterstrichen, weil es den Unterschied zwischen Schmidts Auffassung und seiner eigenen markiert –, indem er dagegen das Zitat völlig zur Geltung bringt. Das ‚Nur' der Randbemerkung weist auf das ‚Nur' am Anfang des zwei-

ten Verses hin, mit dem es durch einen Schrägstrich verbunden ist. Der Sinn der Randbemerkung ist: Es ist ‚nicht nur' so, daß für die alten Griechen die Götter in Einzelfällen die Verantwortung für einige von den Menschen verübte Übeltaten tragen können, sondern, die alten Griechen meinten, es sei *in allen Fällen* so, ‚nur' die Götter seien schuldig, nicht die Menschen selbst. Nietzsches Einwand läuft also auf eine deutliche und zugleich kritische Radikalisierung von Schmidts Text hinaus. In der *Genealogie* trägt Nietzsche zwar der Tatsache Rechnung, daß in den homerischen Versen Zeus der Meinung, allein die Götter seien schuldig, schließlich widerspricht. Zuletzt jedoch hebt Nietzsche den Unterschied zwischen den beiden im Zitat gegenübergestellten Ansichten auf". Tatsächlich zielt GM II 23 darauf ab, aus einem einzigen Aspekt der griechischen Religiosität – der in der herangezogenen Quelle, Homers *Odyssee* sogar nicht einmal selbst in Erscheinung tritt, sondern negiert wird – auf den Charakter dieser Religiosität insgesamt zu schließen – ein zumindest anfechtbares Verfahren.

Dass es, wie in 334, 6 erwähnt, bei Zeus' zitierter Rede „um den Fall des Ägisthos" geht, erwähnt Schmidt 1882b, 1, 232 unmittelbar nach den Homer-Versen: „Das hieran geknüpfte Beispiel des Aegisthos ist so behandelt, dass die Strafe als selbstverständlich mit der Sünde gegeben erscheint, eine Auffassung, die sich auch in der Ausdrucksweise der mitgetheilten Verse spiegelt, in welchen durch das für Uebel gewählte griechische Wort — *κακά* — das moralische und das als Folge aus ihm entstehende physische Uebel gleichmässig umfasst wird." (Zu Aigisthos ausführlich ebd., 1, 241.) Dieser Gesichtspunkt aber scheint N. bei seiner Adaption weniger interessiert zu haben, während er den folgenden Satz immerhin mit zwei kleinen Randstrichen markierte: „Einzelnen Wendungen, welche jener Neigung die Sünde auf die Götter zurückzuführen ihren Ursprung verdanken, begegnen wir in den homerischen Gedichten noch mehrfach, wie wenn es in der Odyssee (19, 396) von Autolykos heisst, er sei von Hermes mit Diebssinn und Meineid begabt worden, und wenn im neunzehnten Buche der Ilias mehrmals (87. 137. 270) über die Sinnesbethörungen geklagt wird, durch welche Zeus den Agamemnon veranlasst habe dem Achilleus sein Ehrengeschenk zu entreissen." (Schmidt 1882b, 1, 232) Schmidt nivelliert diese Beispiele, die Götter für menschliches Fehlverhalten verantwortlich zu machen; keinesfalls hätte er die Schlussfolgerung von GM II 23 gebilligt, es sei eine generelle Tendenz griechischer Religiosität, den Göttern die Schuld an menschlichem Tun aufzubürden. Dennoch muss er zugeben: „Indessen finden sich auch mit Beziehung auf das Leben der Individuen Spuren der durch die oben ausgehobene Stelle der Odyssee bezeugten Auffassung, nach der die Götter die Urheber des Schlechten sind, mehrfach noch lange nach Homer." (Ebd., 1, 234, von N. mit Randstrich markiert.)

334, 17–22 *„Thorheit", „Unverstand", ein wenig „Störung im Kopfe", so viel haben auch die Griechen der stärksten, tapfersten Zeit selbst bei sich z u g e l a s s e n als Grund von vielem Schlimmen und Verhängnissvollen: — Thorheit, n i c h t Sünde! versteht ihr das?...*] Schmidt 1882b, 1, 233 hebt hingegen den Unterschied zwischen Torheit und moralischer Verfehlung nicht auf und ist nicht geneigt, die entsprechenden Selbstrechtfertigungsstrategien homerischer Protagonisten als ernsthaften Ausdruck griechischer Frömmigkeit zu verstehen: „Vollends bedeutungslos und nur aus den einmal angenommenen Sprachgewöhnungen zu erklären ist der Ausdruck der Helena (Od. 4, 261), Aphrodite habe ihr Sinnesbethörung gegeben und sie aus ihrem Vaterlande nach Troja entführt, denn sie giebt in demselben Zusammenhange ihre Reue unzweideutig zu erkennen und ist weit entfernt ihre Schuld zu bemänteln; ähnlich steht es mit der verstellten Selbstanklage des Telemachos, der sich Angesichts der von seiner Mutter zu treffenden wichtigen Entscheidung zu grosser Heiterkeit zeiht und dabei sagt, Zeus habe ihn sehr unverständig gemacht (Od. 21, 102). Auch unterscheiden sich alle diese Aeusserungen nicht wesentlich von anderen, in welchen ein bloss thörichtes, aber mit keinem sittlichen Makel behaftetes Verhalten der Menschen dem Einflusse eines Gottes zugeschrieben wird". Wenn GM II 23 solche Stellen in ein anderes Licht rückt und bei den Griechen eine allgemeine Tendenz zu erkennen wähnt, sich durch das Delegieren der Schuld an die Götter zu exkulpieren, steht dies in starker Spannung zum tragischen Bild der Griechen, wie es N.s Frühwerk auch unter dem Eindruck Schopenhauers, namentlich in GT entworfen hat: Dort ächzten die Menschen noch unter der Schuldlast, war die menschliche Schuldverstrickung unaufhebbar geblieben und kein Ausweg in Sicht, sich durch Götterprojektionen zu entschulden. Von heiteren Griechen, wie sie in GM II 23 dank theologischer Entlastung ihre unvermutete Wiederauferstehung feiern, hätte dort keine Rede sein können. Eine Synthese zwischen pessimistischen und optimistischen Griechen liefert dagegen FW Vorrede 4, wo das sprechende „Wir" ihnen attestiert, sich gerade aus schmerzlicher Erkenntnis der Wahrheit an den schönen Schein gehalten zu haben: „Diese Griechen waren oberflächlich – a u s T i e f e!" (KSA 3, 352, 24 f.)

334, 29 f. *„Es muss ihn wohl ein G o t t bethört haben"*] Vgl. Schmidt 1882b, 1, 233 (von N. mit Randstrich markiert): „einmal sagt Eumäos von Telemachos, es müsse ihn einer der Götter oder einer der Menschen berückt haben, dass er trotz der ihm bei seiner Rückkunft drohenden Nachstellungen der Freier die Reise nach Pylos gewagt habe (Od. 14, 178)". So wenig Schmidt zur generalisierenden Sicht von GM II 23 geneigt ist, bringt er doch mannigfache Beispiele, die das Argument dieses Abschnitts hätten stützen können. „Der Gedanke einer bethörenden Verführung durch die Götter war aber einer geläuterten Modification fähig, in welcher er bei den attischen Schriftstellern mehrfach vorkommt,

denn wiederholt wird von diesen die Ansicht ausgesprochen, dass die Götter den Frevlern eine Verstandesverblendung zusenden, die sie der verdienten Strafe entgegeneilen lässt." (Ebd., 1, 236) Schmidt konzediert überdies, „dass die Begriffe Bethörung und Verschuldung sich so vielfach berühren" (ebd., 1, 239).

334, 31–335, 2 *Dergestalt dienten damals die Götter dazu, den Menschen bis zu einem gewissen Grade auch im Schlimmen zu rechtfertigen, sie dienten als Ursachen des Bösen — damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es vornehmer ist, die Schuld...*] Vgl. NK KSA 6, 271, 28–32.

24.

Nach dem in GM II 23 gegebenen Rückblick auf die Griechen und ihre angeblich aller Gewissensqualen und Selbstquälerei ledigen Religion der Lebensbejahung bricht mit GM II 24 die historische Rekonstruktion ab, um nach einer Abschweifung zur nichtswürdig-nihilistischen Sprechergegenwart den Ausblick in die Zukunft zu wagen. Eingangs behauptet das „Ich", es „schliesse mit drei Fragezeichen" (335, 4 – tatsächlich kommen in GM II 24 sieben Fragezeichen vor). Die erste Frage stellt freilich nicht das sprechende „Ich", sondern die von ihm imaginierten Leser, ob nämlich hier „ein Ideal" (335, 5) errichtet oder vielmehr zerstört werde. Anstatt zu antworten, fragt das „Ich" seine Leser, ob sie sich „selber je genug gefragt" (335, 7) hätten, unter welchen ungeheuren Kosten ein neues Ideal jeweils errichtet worden sei – man habe dazu die „Wirklichkeit" verleugnen und die „Lüge" (335, 8 f.) heiligen müssen. „Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heiligthum zerbrochen werden: das ist das Gesetz — man zeige mir den Fall, wo es nicht erfüllt ist!..." (335, 11–14) Diese Behauptung klingt zunächst wiederum nach einer nüchternen historischen Feststellung. Sie lässt sich jedoch auch als indirekte Antwort auf die Publikumsfrage verstehen, ob in diesem Text denn ein Ideal vernichtet oder aufgestellt würde. Ausbuchstabiert würde sie lauten – und der Fortgang des Textes, der auf einen „erlösende[n] Menschen" (336, 16) ausblickt, der das alte Ideal vernichte und die Menschen mit der „Wirklichkeit" (336, 20 u. 22 f.) versöhne, könnte dies beglaubigen –: Die Vernichtung eines alten und die Errichtung eines neuen Ideals gehen Hand in Hand. Das Pathos, zu dem sich GM II 24 aufschwingt, von den „Fragezeichen" abkommend und schließlich in der pseudoprophetischen Verkündigung im Schlusssatz (336, 25–32) gipfelnd, unterstreicht diese Texttendenz aufs Anschaulichste.

Trotzdem sind gegenläufige Tendenzen gleichfalls mit Händen zu greifen: Wenn es tatsächlich so ist, dass bei jeder Idealerrichtung „Wirklichkeit" „ver-

leumdet und verkannt“ sowie „Lüge geheiligt“ (335, 8 f.) worden ist, dann müsste das ja auch für die Idealvernichtungs- und Idealerrichtungspraxis gelten, die das „Ich“ als Wünschbarkeit ins Auge fasst. Fällt sich also das sprechende „Ich“ selbst ins Wort, indem es seinen eigenen moralgeschichtlichen Aufriss als tendenziös, wirklichkeitsverzerrend, lügnerisch unter Verdacht stellt? Ein weiteres Indiz für eine solche Selbstdistanzierung ist der Umstand, dass das „Ich“ sich gerade nicht selbst als den weltgeschichtlichen Umwerter darstellt – das wird das „Ich“ dann in den Schriften des Jahres 1888 tun –, sondern vielmehr wie in *Jenseits von Gut und Böse* solche Umwerter (dort als „Philosophen der Zukunft“, vgl. z. B. NK 5/1, S. 302–304) erst in Aussicht stellt.

In der Sache geht freilich die Identifikation des sprechenden „Ich“ mit dem in Aussicht gestellten Ideal sehr weit: Zwar seien „[w]ir modernen Menschen“ (335, 14) die Nachfahren einer vieltausendjährigen Selbstquälerei, die es immerhin zu „Raffinement“ (335, 17) gebracht habe. „Der Mensch“ (335, 18) habe sich angewöhnt, seine natürlichen Anlagen als böse zu qualifizieren und diesen „‚böse[n] Blick‘“ (335, 19) dann mit dem „‚schlechten Gewissen‘“ (335, 20) amalgamiert. An sich sei aber auch das Gegenteil möglich und denkbar, nämlich „alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Thierwidrigen, kurz die bisherigen Ideale, die allesammt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumder-Ideale sind, mit dem schlechten Gewissen zu verschwistern“ (235, 23–27). Und nun fragt das „Ich“ weiter, an wen man denn derartige „Hoffnungen und Ansprüche[.]“ (335, 27 f.) adressieren könnte. Die „g u t e n Menschen“ (335, 28) seiner Gegenwart kommen dafür nicht in Frage. Vielmehr müssten es abenteuer- und eroberungslustige Geister sein, „an Eis und Gebirge in jedem Sinne“ (336, 9) Gewöhnte, ausgestattet mit dem „letzten selbstgewissesten Muthwillen[.] der Erkenntniss“ (336, 10 f.), gesegnet mit einer „g r o s s e n G e s u n d h e i t“ (336, 13). Ob diese gegenwärtig auch nur möglich sei, wird zweifelnd gefragt – künftig aber müsse „der e r l ö s e n d e Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt“ (336, 16–19), schon kommen. Und er werde „uns“ von allem Weltekel und aller Nichtssehnsucht erlösen – „dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — e r m u s s e i n s t k o m m e n...“ (336, 31 f.).

Auffällig ist im Vergleich mit anderen Abschnitten von GM, dass auch die Erste Abhandlung in den Schlussabschnitten GM I 16 und GM I 17 auf eine Dichotomisierung und Aktualisierung hinausläuft. Auch dort gibt es ein schroffes Entweder-Oder, wie es sich analog in den Abschnitten GM II 24 und 25 findet. Während die gelehrte Anmerkung am Ende von GM I (KSA 5, 288 f.) den appellativen und aktualisierenden Charakter noch ein wenig abschwächt, wirkt das Ende von GM II in dem überdehnten Prophetengestus wie eine Kari-

katur – plötzlich wird aus der Geschichte nicht nur in die Gegenwart, sondern auch in die Zukunft gesprungen (vgl. Richardson 2009, 148 f.), was GM I 17 erst sachte erprobt hat. Jetzt wird von Heiligtümern, Erlösung und vom „schöpferische[n] Geist" (336, 17) gesprochen, als ob eine allgemeine mystische Verzückung ausgebrochen wäre. Aber was bedeutet „E r l ö s u n g" (336, 23) hier überhaupt? Wird hier ironisch mit religiösen Versatzstücken gespielt, weil das Christentum den von schlechtem Gewissen Geplagten die Erlösung versprochen hat? Wovon genau soll nach GM II 24 erlöst werden? Vom schlechten Gewissen, von der Verachtung des Natürlichen, von der Virtuosität, sich selbst zu quälen und an die Kandare zu nehmen? Auch der Zukunftsgeist in „Eis und Schnee" scheint ein asketischer Virtuose zu sein, der die Produktivität, mit sich selbst hart zu sein, keineswegs leugnet. Würde, wer der Grausamkeit abschwört, nicht lauter ‚letzte Menschen' züchten? Und endlich: Wie verlässlich ist der Eindruck, das ungehinderte Ausagieren der Triebe, der natürlichen Affekte sei Selbstbejahung? Denn was kann an Natürlichkeit übrig geblieben sein nach einer Jahrtausende währenden Geschichte der Verinnerlichung und des schlechten Gewissens? Ist die Idee von einer wiederzugewinnenden Natürlichkeit nicht bloß eine typisch kulturelle Chimäre? Wie soll man die Natürlichkeit des angeblich Natürlichen bestimmen und messen?

335, 11–13 *Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, m u s s e i n H e i l i g t h u m z e r b r o c h e n w e r d e n: das ist das Gesetz*] Als historisch-archäologische Hypothese hat die Behauptung einiges für sich; in Jacob Burckhardts *Die Zeit Constantin's des Großen* hätte N. beispielweise nachlesen können, wie der titelgebende Kaiser heidnische Heiligtümer zerstören ließ, damit an deren Stelle schließlich christliche treten konnten (Burckhardt 1853, 406–408). Natürlich wirkt es als Provokation, dass der Sprecher von GM II 24 ernstlich mit dem Gedanken zu liebäugeln scheint, neue Heiligtümer zu errichten. Wäre nicht der Abschied von allen Heiligtümern die angemessen nüchterne Haltung gegenüber allen Zwangsideen, die im abendländischen Schuld-Gewissens-Komplex ausgebrütet wurden? Oder würde sich eine solche definitiv alle Heiligtümer schleifende Haltung nicht mit der Inthronisation Zarathustras vertragen, die am Ende von GM II 24 und in GM II 25 proklamiert wird? Soll man das als ironische Hypertrophie abbuchen?

335, 15 *Gewissens-Vivisektion*] Der Passus 335, 15–27 ist grundgelegt in einem von N. stark korrigierten Notat KGW IX 5, W I 8, 53, 26–34 (fehlt in KSA und findet sich dafür in WzM^2 295). Auch an anderer Stelle wird dort die Gewissensvivisektion thematisiert: „Andererseits: unsere geistige Feinheit / ist wesentlich durch Gewissens-Vivisektion erreicht worden" (KGW IX 5, W I 8, 31, 8–10, entspricht NL 1885/86, KSA 12, 2[207], 168, 19 f.). Zum Begriff der Vivisektion,

den N. gerne auch im übertragenen Sinn benutzt, um beispielsweise den unerbittlichen Umgang des Menschen mit seiner eigenen Psyche auf den Begriff zu bringen, siehe z. B. NK KSA 5, 118, 23–25 u. NK KSA 6, 53, 6–10 sowie Barbera/Campioni 2013.

335, 19 *mit „bösem Blick“*] Zur magischen Vorstellung des schädlichen „bösen Blicks“ siehe NK KSA 6, 115, ferner NK KSA 6, 278, 8–16.

335, 26 *Weltverleumder-Ideale*] Vgl. NK KSA 6, 371, 6.

336, 3–13 *Es bedürfte zu jenem Ziele einer andren Art Geister, als gerade in diesem Zeitalter wahrscheinlich sind: Geister, durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist; es bedürfte dazu der Gewöhnung an scharfe hohe Luft, an winterliche Wanderungen, an Eis und Gebirge in jedem Sinne, es bedürfte dazu einer Art sublimer Bosheit selbst, eines letzten selbstgewissesten Muthwillens der Erkenntniss, welcher zur grossen Gesundheit gehört, es bedürfte, kurz und schlimm genug, eben dieser grossen Gesundheit!...*] Vgl. W I 8, 67, 24–30 und 68, 22–28 und 68, 6 (KGW IX 5) [Die Notate sind jeweils gekreuzt durchgestrichen]: „Ein durch Kriege u. Siege gekräftigter Geist, dem die Eroberung, ~~u.~~ das Abenteuer, ⌜die Gefahr, der Schmerz sogar⌝ zum / Bedürfniß geworden ~~war~~ ⌜ist⌝; ⌜~~andernfalls~~⌝ eine Gewöhnung an scharfe ⌜hohe⌝ Luft, an winterliche Wanderungen, an / Eis und Gebirge in jedem Sinne; ~~mit einem schnell bereiteten Überdrusse vor allem~~ ⌜eine Art sublimer Bosheit u. letzten Muthwillens der Rache ~~eine Art Rache selbst~~ – denn hier rächt sich ein[.] Schwer=Leidender⌝ [,] ⌊denn es ist die Rache dadurch[,] daß er ~~am Leben,~~ ~~rächt,~~ ~~indem~~ ~~er~~⌋ /68/ ~~dasselbe~~ ⌜das Leben⌝ unter seine Protektion nimmt [,] / denn es ist ~~Etwas von Rache~~ ⌜Rache darin, Rache⌝ am Leben ⌜selber⌝, wenn ein Schwerleidender / das Leben in seine Protektion nimmt /67/ Dies Buch[,] ⌜dem nicht nur Eine Vorrede noth thun mag, ist aus vielen Gründen⌝ [...] schwer verständlich, ~~nicht durch ein Ungeschick seines Verfassers~~ ⌜~~Urhebers~~⌝, noch weniger durch dessen /68/ schlechten Willen, ~~sondern etwa aus einem gefallsüchtigen~~ / sondern [durch] den letzten Muthwillen eines Schwer-Leidenden, der sich beständig über / ~~ein~~ ⌜den⌝ Ideal lustig macht, an das das Volk glaubt[,] / welches er vielleicht in diesem / Zustande erreicht hat. / — Und vielleicht habe ich ein Recht, über diese Zustände~~, we~~ mitzureden, weil ich ihnen nicht ⌜nur zugesehen habe.⌝“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[164], 146, 3–17.) In dieser früheren Fassung wird das Geschilderte noch emphatisch als persönliche Erfahrung des sprechenden „Ich“ markiert, das in GM II 24 hinter dem am Ende beschworenen Zukünftigen zurücktritt. Das Motiv der geistigen Kriegführung wird aufgenommen im Za-Motto zu GM III, vgl. NK 339, 3–7.

336, 6 f. *denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist*] Die abschließende Klimax wirkt wie eine Travestie oder eine Fortsetzung der Gewissensselbstquälerei, die GM II zum Gegenstand hat und lässt sich leicht ins Christlich-Masochistische zurückübersetzen.

336, 9 *Eis und Gebirge in jedem Sinne*] Spätestens seit seinen regelmäßigen Aufenthalten in Sils-Maria hat N. eine Schwäche für alpinistisch-glaziologische Metaphern entwickelt. „Eis" und „Gebirge" erscheinen seither als seine eigentlichen Lebenselemente: Philosophie als bewusst eisig-hochgebirgliches Dasein, vgl. z. B. NK KSA 6, 169, 5 f.; NK KSA 6, 258, 23–27 u. NK KSA 6, 258, 27–30.

336, 14–19 *Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muss er uns doch kommen, der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt*] In 336, 23 ist dann noch explizit von „Erlösung" die Rede. Woher dieser Adventismus, dieser Pfingstlergeist? Es ist die Travestie des *veni creator spiritus* zu Pfingsten. Soll man das ernst nehmen?

336, 23–32 *heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgiebt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muss einst kommen...*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich nur: „wird... Dieser Mensch der Zukunft, der uns von den bisherigen Idealen erlöst, der Besieger Gottes muß einst kommen" (GSA 71/27,1, fol. 39r). Die Streichung und Änderung erfolgte beim Hinzufügen von GM II 25 (KSA 14, 380). Die in der Erstfassung also noch fehlende Formel „Besieger Gottes und des Nichts" macht die gewaltige Paradoxie augenfällig, dass der christliche Gott zugleich auch das Nichts will, – und die Menschen mit ihm das Nichts wollen. Die Gottesbesiegung wird als Motiv in GM II 25, KSA 5, 337, 6 wieder aufgenommen. Faulkner 2013 möchte plausibel machen, dass N. die Umwertung als Reinigungsprozess verstehe, der eine philosophische Zukunftsgemeinschaft von allem Ekel befreie.

25.

Der letzte Abschnitt der Zweiten Abhandlung ist der kürzeste im ganzen Werk: Das „Ich" fällt sich selbst ins Wort und verordnet sich Schweigen, weil nur

einem „‚Zukünftigeren'" (337, 4 f.) hier das Sprechen zustehe – „Zarathustra dem Gottlosen" (337, 6). Auffällig ist, wie GM II 25 Zarathustra vom sprechenden „Ich" unterscheidet, das wie Johannes der Täufer nach Johannes 3, 30 als bloßer Ankündiger auftritt – Ankündiger dessen, was sein Autor freilich selbst literarisch erst erschaffen hat. Nach dem Modell und mit den Attributen der Titelfigur von *Also sprach Zarathustra* war bereits „der erlösende Mensch" (336, 16) gestaltet. Jetzt ist diese literarische Figur der Literatur entlaufen und wird zur Zukunftslichtgestalt. Handelt es sich tatsächlich um den Übermenschen, wie manche Forscher forsch behaupten (Bubbio 2008, 276)? Wie kann ein Buchwesen die Buchweisheit hinter sich lassen? Immerhin schafft die Zarathustra-Evokation die Überleitung zur Dritten Abhandlung, der ein Zarathustra-Motto vorangestellt ist (339, 3–7).

337, 6 *Zarathustra dem Gottlosen*...] Er soll derjenige sein, der nach GM II 24, KSA 5, 336, 31 f. „einst kommen" muss – obwohl er als literarische Fiktion schon da ist.

Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?

339, 3–7 *Unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig /— so will uns die Weisheit: sie ist / ein Weib, sie liebt immer nur einen / Kriegsmann. / Also sprach Zarathustra.*] Dieses Motto fehlt im Druckmanuskript von GM III an dieser Stelle; N. scheint es spätestens bei der Fahnenkorrektur eingefügt zu haben. Während die Erstauflage von GM es in sehr kleiner Type auf einem Zwischentitelblatt zur Dritten Abhandlung einrückt (1887a, 95, so auch in KGW VI 2, 355), setzt die KSA dieses Motto nicht nur unter den Abhandlungstitel, sondern platziert es auf derselben Seite direkt vor GM III 1. Das hat das Missverständnis befördert, der in GM Vorrede 8, KSA 5, 255, 31–256, 2 angesprochene „Aphorismus", den die gesamte Abhandlung kommentiere, sei nicht GM III 1, sondern das Motto. Es stammt aus Za I Vom Lesen und Schreiben und schlägt eine Brücke zum letzten Abschnitt von GM II, der mit dem gottlosen Zarathustra endet. Im Za, wo das Zitat der Rede der Titelfigur Zarathustra angehört, fehlt die Hervorhebung des Akkusativ-Personalpronomens, steht an der Spitze ein „Muthig" und ist zwischen die beiden Teilsätze statt eines Kommas eine nebenordnende Konjunktion gesetzt: „Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig — so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann." (KSA 4, 49, 8–10) In NL 1887, KGW IX 3, N VII 3, 32 u. 34 erscheint das Za-Zitat als Motto jeweils zum Titelentwurf von GM insgesamt, also nicht nur der Dritten Abhandlung. Es hat auch keinen direkten thematischen Bezug auf die in GM III zum Gegenstand gemachten, asketischen Ideale: Das Plädoyer zugunsten des „Kriegsmannes",

den „die Weisheit“ wolle, passt für das gesamte Werk, das ja gemäß Untertitel eine Streitschrift sein soll. Die neue Positionierung könnte eher mit dem Erfordernis zusammenhängen, GM II und GM III über den Zarathustra-Bezug miteinander zu verknüpfen. Denn thematisch erscheint der Übergang zu den asketischen Idealen nach der Erörterung der Schuld- und Gewissensfragen keineswegs zwingend (Schacht 2013, 338 hält demgegenüber das in GM III thematisierte „phenomenon of the idealization of life-denying asceticism“ für eine „dangerous flower of the strange plant of ‚bad conscience‘“. Dies macht N.s Text freilich nicht explizit). Das Motiv der kriegführenden Geister wird schon in GM II 24 ausgiebig bemüht, vgl. NK 336, 3–13; dass auch die Wahrheit „ein Weib“ sei, wird in N.s Spätwerk gerne behauptet, vgl. ausführlich NK KSA 5, 11, 2.

339, 2 *Was bedeuten asketische Ideale?*] Vgl. NK 339, 9 zur Frage als solcher und zu den Antworten. Der Ausdruck „asketisches Ideal“ begegnet in N.s Werken vor GM nur in M 192, KSA 3, 166, 2 f., wo es über den „Gründer der Trappistenklöster“, Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626–1700) heißt, er habe „mit dem asketischen Ideale des Christenthums den letzten Ernst gemacht“. Inspiration hierzu hat sich N. in Hans Lassen Martensens Werk *Die Christliche Ethik* geholt, das er sich am 27. 03. 1880 von seiner Mutter hatte schicken lassen (KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f.), vgl. NK KSA 3, 165, 12 und Orsucci 1996, 175. Zwar ist unmittelbar an der fraglichen Stelle (Martensen 1873, 380) nicht von „asketischem Ideal“ die Rede, aber es hätte sich gelohnt, die Spur ein wenig weiter zu verfolgen, um eine in der Forschung fälschlich herumgeisternde Behauptung zu beseitigen: „Der Ausdruck ‚asketisches Ideal‘ wurde offenbar von N. selbst geprägt“ (NWB 1, 169 nach Stegmaier 1994, 169). Denn Martensen spricht nicht nur unentwegt von „Idealen“, sondern im Band zur *Individuellen Ethik* ausdrücklich auch vom „asketischen Ideal“: „Die Askese (das Leben in gottseligen Uebungen), sofern sie sich als eine selbständige Lebensweise geltend macht, setzt die Bestimmung des Erdendaseins nicht in die Verknüpfung des Himmlischen mit dem Irdischen, sondern darein, daß man dem Irdischen absterbe, welches lediglich bestimmt sei, geopfert, das heißt, verbrannt – zu werden. Entsagung, Resignation, gilt als die Bestimmung des Erdendaseins. So im Eremiten- und Mönchsleben, besonders des Morgenlandes, welches von alter Zeit her die Heimath der Askese ist. Denn bei den Mönchen des Abendlandes, namentlich bei den Benedictinern, erscheint das asketische Ideal nicht in seiner unbedingten Reinheit, da sie zugleich für Culturzwecke wirkam waren, so für die Urbarmachung wüster Landstrecken, für Ackerbau und Gartenpflege, für die Aufbewahrung der classischen Literatur und für die Unterweisung der Jugend in ihren eigenen Schulen. Dieses ist ein durchaus von dem asketischen abweichendes Princip; es ist das Humanitätsprincip, wel-

ches hier hindurchbricht, wenn auch unter streng asketischer Zucht gehalten." (Martensen 1878, 354) An der einzigen Stelle, wo vor den GM direkt vorbereitenden Aufzeichnungen vom „asketische [n] Ideal" die Rede ist, nämlich NL 1880, KSA 9, 4[125], 132, 17–20, ist ebenfalls das Morgenländische dieses Ideals betont („Inder und Juden"). Auch Martensen wendet sich wie N. später in GM entschieden gegen die Verabsolutierung dieses Ideals, aber aus theologischen Gründen: „Je consequenter aber das asketische Ideal verfolgt wird, desto deutlicher wird es sich überall zeigen, daß eine in sich unwahre Existenz, daraus hervorgeht. Der Asket will nämlich das Unendliche ergreifen außerhalb und unabhängig vom Endlichen; und dadurch, daß er die Endlichkeit hinter sich wirft, beraubt er sich selbst der Bedingung, um Jenes wirklich zu eigen zu bekommen. Ihm fehlt gleichsam das Gefäß, es aufzunehmen und zu tragen, und er wird von dem Unendlichen gleichsam überströmt." (Martensen 1878, 354) Der emphatische Gebrauch, den N. dann in und im Umfeld von GM von der Formel „asketisches Ideal" macht, könnte mit einer möglichen erneuten Martensen-Lektüre zusammenhängen, für die es im Spätwerk auch sonst das eine oder andere Indiz gibt. Allerdings kommt die Wendung „asketisches Ideal" in theologischen Darstellungen recht häufig vor (z. B. Böhringer 1864, 385; Rothe 1875, 2, 55; Gass 1886, 2, 286 nach Albrecht Ritschl).

1.

Der vermutlich zusammen mit GM III 1 erst später ins Druckmanuskript eingefügte Abschnitt GM Vorrede 8 stellt die gesamte Dritte Abhandlung als sorgfältige Auslegung eines einzigen „Aphorismus" dar, vgl. NK 255, 31–256, 2 u. NK ÜK GM Vorrede 8. Lange hat man das vorangestellte Motto (vgl. NK 339, 3–7) fälschlich als diesen Aphorismus interpretiert. Dagegen spricht freilich nicht nur der Umstand, dass N. GM III 1 zusammen mit GM Vorrede 8 erst nach dem Hauptmanuskript an den Drucker geschickt hat, und davor der jetzige Abschnitt GM III 2 den Anfang der Abhandlung gebildet hatte (vgl. z. B. Clark 1997; Nietzsche 1998, 148; Wilcox 1997, zur Diskussion auch Babich 2006 u. Tongeren 2012a, 6, Fn. 12; zu den Folgerungen für N.s Aphorismus-Begriff Wilcox 1998, 452–462). Das hinzugekommene Blatt mit Abschnitt 1 trägt im Druckmanuskript von N.s Hand rechts oben den Vermerk „Anfang der dritten Abhandlung" (GSA 71/27,2, fol. 1r); von Blatt 2 wurden dann handschriftlich die Abschnittnummern korrigiert (aus dem ursprünglichen GM III 1 wurde GM III 2 – vgl. GSA 71/27,2, fol. 2r – etc.). Ebenso sprechen auch inhaltliche Gesichtspunkte gegen die Deutung des Mottos als des auszulegenden „Aphorismus": GM III 1 bietet einen komprimierten, in der Komprimierung allerdings

reichlich opaken Ausblick auf die gesamte Dritte Abhandlung, indem er abbreviaturhaft und thetisch die Bedeutung asketischer Ideale für verschiedene Personengruppen herausstellt. Im Unterschied zu der Suggestion in GM Vorrede 8, KSA 5, 255, 25–256, 2 dürfte freilich die in der Dritten Abhandlung gegebene Auslegung schon festgestanden haben, bevor das Auszulegende, also GM III 1 nachgereicht wurde. Dieser „Aphorismus" ist also die wohl nachträglich entstandene, bewusst verrätselte Verdichtung und Inhaltszusammenfassung eines längeren Gedankengangs. Ihr Zweck ist es offensichtlich, den Text der Dritten Abhandlung interessant zu machen. Der „Aphorismus" dient dazu, Leser einzufangen – sicher auch durch die Provokation, dass hier der Ausleger und der Auszulegende in Personalunion auftreten. Denn gemeinhin wird Auslegung autoritativen Texten von anderer Hand, Klassikern und heiligen Schriften zuteil. Wer sich selbst auslegt, nobilitiert und kanonisiert sich – und muss mit Gegenrede rechnen.

Der Anfang von GM III 1 nimmt den Titel der Dritten Abhandlung als Frage auf und gibt nach einem Gedankenstrich gleich unterschiedliche Antworten je nach Gruppe: für „Künstler[.]" (339, 9) bedeuteten asketische Ideale nichts oder vieles, für „Philosophen und Gelehrte[.]" (339, 10) ein Mittel zur Arbeitsoptimierung, für „Frauen" (339, 12) ein Verführungsmittel, für „physiologisch Verunglückte[.]" einen „Versuch, sich ‚zu gut' für diese Welt vorzukommen" (339, 15–17), für „Priester[.]" (339, 19) ein Instrument des Machtgewinns, für „Heilige[.]" die „Ruhe im Nichts" (339, 21 f.). Dass „das asketische Ideal" (339, 23 f. – jetzt im Singular!) derart viel bedeutet habe, gründe darin, dass der Wille ein Ziel brauche – er eher das Nichts wolle, als nicht zu wollen. Ob man ihn verstehe, fragt das „Ich" – um in direkter Gegenrede von einem imaginierten Leser die Antwort zu bekommen: „‚Schlechterdings nicht! mein Herr!'" (339, 28 f.) Worauf als Antwort außerhalb von Anführungszeichen der Schlusssatz folgt, der die Auslegung des Aphorismus in Aussicht stellt: „Fangen wir also von vorne an." (339, 29 f.)

Zur Aposiopese als rhetorischer Figur in GM und namentlich in GM III 1 siehe Allison 1994.

339, 9 *Was bedeuten asketische Ideale?*] Vgl. NK 339, 2. Diese Frage ist zugleich der Titel der gesamten Dritten Abhandlung von GM – der einzige der drei Abhandlungstitel in Frageform. Abschnitt GM III 1 skizziert eine komprimierte Antwort auf diese Frage. Die folgenden 27 Abschnitte stellen sich dann als weitläufige Explikation und Beantwortung der Frage nach der Bedeutung asketischer Ideale dar (vgl. auch Westerdale 2013, 17 f.).

Gefragt wird nicht nach der Wortbedeutung der asketischen Ideale, sondern danach, was dahinter steckt, welche Relevanz sie im Leben haben – nach ihrer Pragmatik sozusagen. Die Forschungsmethode ist also nicht die der Ety-

mologie, die GM I gewählt hat, sondern erkundet werden sollen hier die unterschiedlichen Bedeutungen asketischer Ideale wie sie aus der unterschiedlichen Existenzweise der Menschen hervorgehen. Vgl. zur expliziten Wiederaufnahme des Themas NK ÜK GM III 23. Bereits in MA I 136 bis 144 werden asketische Praktiken behandelt. Dabei wird nicht die Frage ins Zentrum gestellt, was „der Heilige ist", sondern was er „bedeutet" (MA I 143, KSA 2, 139, dazu Saarinen 2017, 88).

339, 13 *morbidezza*] Italienisch: „Weichheit", „Zartheit", „Brüchigkeit". N. benutzt den Ausdruck nur noch, wenn er die hohe Qualität der Kompositionen seines willfährigen Freundes Köselitz alias Peter Gast gegenüber Dritten anpreist (Briefentwurf N.s an Felix Mottl, um den 10. 01. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 662, S. 139, Z. 28; N. an Hans von Bülow, 10. 08. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1085, S. 385, Z. 38). Nach Meyer 1885–1892, 12, 796 ist der Begriff besonders in der bildenden Kunst geläufig: „Mürbigkeit; Weichheit, Zartheit, besonders in Bezug auf die koloristische Behandlung des Fleisches in der Malerei".

339, 21 f. *Winterschlaf*] Vgl. NK 379, 16–21.

339, 22 *novissima gloriae cupido*] Lateinisch: „letztes Verlangen nach Ruhm". Die Wendung stammt aus Tacitus: *Historiae* IV 6, 1: „quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur" und wird in der unter N.s Büchern erhaltenen Tacitus-Übersetzung von Carl Friedrich Bahrdt wie folgt übersetzt: „wie denn freylich auch bey dem [sic] Weisen die Begierde nach Ehre am letzten erlöscht" (Tacitus 1781, 2, 1319). Vollständiger zitiert N. den Satz in FW 330, KSA 3, 557, 31 f. Die Mitteilung des Satzes dürfte sich freilich keiner rezenten Originallektüre des römischen Historikers verdanken, sondern dem Fingerzeig eines jüngeren Autors, möglicherweise dem Schopenhauers: „Unser Aller Sorgen, Kümmern, Wurmen, Aergern, Aengstigen, Anstrengen u. s. w. betrifft, in vielleicht den meisten Fällen, eigentlich die fremde Meinung und ist eben so absurd, wie das jener armen Sünder. Nicht weniger entspringt unser Neid und Haß größtentheils aus besagter Wurzel. // Offenbar nun könnte zu unserm Glücke, als welches aller-/379/größtentheils auf Gemüthsruhe und Zufriedenheit beruht, kaum irgend etwas so viel beitragen, als die Einschränkung und Herabstimmung dieser Triebfeder auf ihr vernünftig zu rechtfertigendes Maaß, welches vielleicht $\frac{1}{50}\frac{1}{50}$ des gegenwärtigen seyn wird, also das Herausziehn dieses immerfort peinigenden Stachels aus unserm Fleisch. Dies ist jedoch sehr schwer: denn wir haben es mit einer natürlichen und angeborenen Verkehrtheit zu thun. Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur sagt Tacitus (hist. IV, 6). Um jene allgemeine Thorheit los zu werden, wäre das alleinige

Mittel, sie deutlich als eine solche zu erkennen und zu diesem Zwecke sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu seyn pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung werth sind“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 378 f.). Allerdings fehlt bei Schopenhauer das einleitende „quando“, das in FW 330, KSA 3, 557, 31 wie im Original steht, so dass eine andere unmittelbare Inspirationsquelle wahrscheinlicher ist, nämlich Leckys *Sittengeschichte Europas*: „Der Wunsch nach Ruhm, besonders nach Nachruhm — die ‚letzte Schwäche edler Geister‘ — nahm einen ausserordentlichen Vorrang unter den Triebfedern des römischen Heroismus ein“ (Lecky 1879, 1, 166). Die zugehörige Fußnote 3 vermerkt: „Tacitus hatte sich dieses Ausdrucks vor Milton bedient: ‚Quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur.‘ *Hist., IV., 6*.“

339, 23–28 *Dass aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel, — und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.*] Zunächst fällt auf, dass sich der Plural der asketischen Ideale aus dem Titel der Dritten Abhandlung und der Eingangsfrage von GM III 1 zu einem Singular verdichtet, als ob es nur noch ein einziges asketisches Ideal in womöglich unterschiedlicher Erscheinungsform gäbe. Sodann sticht ins Auge, dass das in 339, 23–28 Behauptete keineswegs aus dem bis dahin Gesagten folgt, wollen demzufolge doch die genannten Personengruppen mit ihren asketischen Idealen (im Plural!) ganz Unterschiedliches – sie wollen z. B. Geistigkeit optimieren, sie wollen verführen, sie wollen Macht gewinnen etc. Hiergegen wird eine allgemeine Hypothese über die Struktur des Willens formuliert – nämlich, dass er stets etwas wollen müsse und nicht nicht wollen könne, ohne aufzuhören, Wille zu sein. Deswegen müsse dieser Wille noch eher das Nichts wollen, wenn er sonst keinen Gegenstand findet. Insinuiert, aber bewusst nicht ausgeführt und dargestellt, sondern im Modus der Rätselhaftigkeit belassen wird eine Verbindung zwischen dem asketischen Ideal im Singular und dem Wollen des Nichts, das sich paradoxerweise einem „horror vacui“, einer Angst vor der Leere, dem Nichts verdanke: Es scheint, als ob die Leser zur Folgerung kommen sollten, in diesem asketischen Ideal bringe sich der Wille zum Nichts zum Ausdruck, unabhängig davon, was bestimmte Menschengruppen sonst noch damit im Sinne haben. Diese Folgerung wäre durch das Vorangegangene nicht gedeckt, dem zufolge asketische Ideale den genannten Lebensformen zur Fokussierung dienen – der Notwendigkeit gehorchend, vieles auszublenden, um Bestimmtes zu bekommen, eben nicht alles zu wollen, sondern nur *etwas*.

Der letzte Satz von GM nimmt den Gedanken noch einmal auf, dass der menschliche Wille so strukturiert sei, dass er „eher noch das Nichts“ will

als „n i c h t“ zu wollen. Damit schließt der Sprecher – nachdem er einen großen Bogen gespannt hat – die ausführliche Explikation der Bedeutung asketischer Ideale ab (GM III 28, KSA 5, 412, 14–16). Die Frage nach der Möglichkeit, dass der Wille nicht oder Nichts will, steht im Horizont der Willensmetaphysik Schopenhauers, der ja die Möglichkeit der Willensverneinung als asketischen Erlösungsweg für möglich und wünschenswert erachtet hatte. Aus der Perspektive von GM III 1 und GM III 28 hätte Schopenhauer dabei aber verkannt, dass diese Willensverneinung gleichfalls eine Willensäußerung ist, während die eigentliche Willensverneinung als Nicht-Wollen unmöglich sei, so dass man – wie die religiösen und metaphysischen Asketen aller Zeiten – stattdessen das Nichts-Wollen anstrebte. GM III 1 und III 28 postulieren, dass sich der Wille nicht so weit verleugnen könne, nichts mehr zu wollen – stattdessen strebe er auch in der Askese ein „Ziel“ an, das Nichts. Ausgeblendet bleibt in dieser Erörterung die fundamentale Kritik am Konzept des Willens, wie sie JGB 19 gerade auch gegen Schopenhauer vorgebracht hat. Ihr zufolge ist der Wille eben nichts Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes, vgl. NK 5/1, S. 182–190. Vor diesem Hintergrund könnte sich die Formel vom Nicht-Wollen und Nichts-Wollen des Willens als eine unangemessen vereinfachende Metapher für sehr viel kompliziertere und uneindeutigere Sachverhalte erweisen.

339, 26 *horror vacui*] Lateinisch: „Furcht, Scheu vor der Leere“. Die Wendung, die in N.s veröffentlichtem Werk nur an dieser Stelle vorkommt, stammt aus der Scholastik und schreibt der Natur die aktive Eigenschaft zu, vor der Leere zurückzuschrecken (vgl. zur Begriffsgeschichte ausführlich Krafft 1974).

339, 27–30 *— Versteht man mich?... Hat man mich verstanden?... „S c h l e c h t e r d i n g s n i c h t! m e i n H e r r!“ — Fangen wir also von vorne an.*] Vgl. NK KSA 6, 371, 15. Wilcox 1998, 448, Fn. 6 argumentiert gegen Janaway 1997, dieser Kurzdialog am Ende von GM III 1 gehöre nicht zum „Aphorismus“, dessen Auslegung GM Vorrede 8, KSA 5, 255, 31–256, 2 ankündigt, sondern stelle bereits den Übergang zum „Commentar“ (256, 2) dar. Man kann freilich daran zweifeln, ob die Frage, was von GM III 1 ganz genau zum auslegungsbedürftigen „Aphorismus“ gehöre, wirklich relevant ist, denn dieser kam ja ohnehin erst nach dem „Commentar“, der Auslegung, hinzu. Klar ist, dass der Kurzdialog 339, 27–30 den Übergang zur Auslegung markiert und rechtfertigt, was jetzt folgt. Textgenetisch stellt der nachträglich vorangestellte „Aphorismus“ die nachträgliche Verrätselung und Verknappung eines bereits ausführlich Gesagten dar.

Das „Ich“ taucht in 339, 28 über das Personalpronomen im Akkusativ „mich“ erstmals in GM III 1 auf. In 339, 29 gibt es dann ein eingemeindendes „Wir“, das den zunächst verständnislosen Leser einschließt.

2.

Mit GM III 2 begann ursprünglich das Manuskript der Dritten Abhandlung. Am Anfang des Abschnitts steht noch einmal die Titelfrage dieser Abhandlung nach der Bedeutung der asketischen Ideale, um dann sogleich einen „einzelnen Fall“ (340, 2 f.) in Augenschein zu nehmen, nämlich Richard Wagner, oder genauer: die Frage, was es bedeute, dass „ein Künstler wie Richard Wagner“ (340, 4 f.) am Ende seines Schaffens der „Keuschheit“ (340, 6) huldige. Gemeint – wenn auch erst in GM III 3 KSA 5, 341, 25 f. ausdrücklich genannt – ist damit das „Bühnenweihfestspiel“ *Parsifal* (Wagner 1877, Uraufführung 1882). Zwar habe Wagner in gewisser Weise solche Huldigungen immer schon vorgebracht, „aber erst zu allerletzt in einem asketischen Sinne“ (340, 7 f.), womit er einen tiefgreifenden Sinneswandel vollzogen habe. In seinen besten Zeiten, als er sich mit dem letztlich nie verwirklichten Projekt trug, Luthers Hochzeit in Szene und Musik zu setzen, hätte der Komponist auch „ein Lob der Keuschheit“ im Sinne gehabt, das zugleich aber ein „Lob der Sinnlichkeit“ (340, 21–23) geworden wäre. Es gebe nämlich keinen „nothwendigen Gegensatz“ (340, 25) von Keuschheit und Sinnlichkeit – gerade Luther habe zu seiner Sinnlichkeit gestanden. Und selbst da, wo ein „Gegensatz zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit“ (341, 3) auftrete, müsse dieser keineswegs tragisch sein, solange man ihn eben nicht als Einwand gegen das Dasein begreife, sondern mit Goethe und Hafis vielmehr als „einen Lebensreiz m e h r“ (341, 10), der den verführerischen Reiz des Daseins noch verstärke. Allerdings gebe es auch „die verunglückten Schweine“ (341, 12), die die Keuschheit als ihren Gegensatz anhimmelten – und gerade dies habe der späte Wagner vertont. Doch warum und wozu nur?

In NW wird die zweite Hälfte von GM III 2 (340, 24–341, 20) mit einigen Varianten wiederverwertet (vgl. NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 17–430, 5; hierzu NK 6/2, S. 767–770). Scheier 1994, 452 erklärt die vielleicht überraschende Fokussierung auf Wagner und *Parsifal* in GM III 2–3 – die schon in JGB 256, KSA 5, 204, 8–29 vorweggenommen ist – mit der These, N. habe versucht, durch die Bezugnahme auf damals aktuelle kulturpolitische Themen Angelhaken für seine Schriften auszuwerfen. Die Rolle Wagners in GM III als prototypischer moderner Dekadenzkünstler wird eingehend von Faustino 2014 u. Faustino 2015 untersucht (dazu auch Salanskis 2015b, 20–22).

340, 12–24 *Hier kommt uns, gesetzt, dass wir bei dieser Frage ein wenig Halt machen wollen, alsbald die Erinnerung an die beste, stärkste, frohmüthigste, m u t h i g s t e Zeit, welche es vielleicht im Leben Wagner's gegeben hat: das war damals, als ihn innerlich und tief der Gedanke der Hochzeit Luther's beschäftigte. Wer weiss, an welchen Zufällen es eigentlich gehangen hat, dass wir heute an*

Stelle dieser Hochzeits-Musik die Meistersinger besitzen? Und wie viel in diesen vielleicht noch von jener fortklingt? Aber keinem Zweifel unterliegt es, dass es sich auch bei dieser „Hochzeit Luther's" um ein Lob der Keuschheit gehandelt haben würde. Allerdings auch um ein Lob der Sinnlichkeit: — und gerade so schiene es mir in Ordnung, gerade so wäre es auch „Wagnerisch" gewesen.] Dass „wir heute an Stelle" der von Wagner nie verwirklichten Werkidee zu Luthers Hochzeit mit Katharina von Bora die Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* vor uns hätten, ist historisch nicht ganz adäquat: Deren triumphale Uraufführung fand bereits am 21. Juni 1868 statt, während Wagner erst am 19. und 22. August 1868 – unter dem Eindruck der Scheidungsaffäre von Cosima von Bülow, die er selbst heiraten wollte – die ersten Aufzeichnungen zum Luther-Werk anfertigte: „Hochzeit: Lukas Kranach, (Melancht). – Gäste. – Musik: ‚Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang'. – // Gemüthliche Tendenz nach den Zielen der deutschen ‚Widergeburt' [sic] durch Philosophie, Dichtkunst u. Musik – in der Entwicklung des Protestantismus vorgebildet u. populär durch Luther's Verheiratung ausgedrückt. – 22 Aug [1868]" (Wagner 1988, 184). Diese Aufzeichnungen fehlen freilich in Wagners *Gesammelten Schriften und Dichtungen* (Wagner 1871–1873) ebenso wie in den unter N.s Büchern gleichfalls vorhandenen *Entwürfen. Gedanken. Fragmenten. Aus nachgelassenen Papieren zusammengestellt* (Wagner 1885). Das N. ebenso zur Verfügung stehende *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein hat zwar ein Lemma zum „Reformatorischen Wirken Luther's" mit einschlägigen Wagner-Auszügen (Glasenapp/Stein 1883, 649 f.), aber nichts zu den Werkplänen des Hochzeitsdramas von 1868. Es erscheint daher wahrscheinlich, dass N. persönlich von Wagner über die Idee, ein solches Werk zu verfassen, unterrichtet worden ist; er hatte Wagner am 08. 11. 1868 in Leipzig kennengelernt, also nur wenige Monate nach der ersten Ideen-Niederschrift. Vgl. allgemein auch Ward 2015, 112; Guéry 1994, 136 f. u. Kofman 1994, 198.

340, 32–341, 1 *Luther's Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner S i n n l i c h k e i t gehabt zu haben*] Von einem solchen Lob Luthers, der eben dem asketischen Mönchsdasein entfloh und eine entlaufene Nonne heiratete, findet sich in AC 61 dann keine Spur mehr, vgl. NK KSA 6, 251, 16–26. Rupschus 2016, 75 weist darauf hin, dass der Sinnlichkeitsmut Luthers in FW 358, KSA 3, 603 f. gerade „als wesentlicher Auslöser des fatalen Niedergangs der vornehmen Institution Kirche gedeutet wird". Ausführlich zum Thema Sommer 2017d.

341, 1 f. *(— man hiess sie damals, zart genug, die „evangelische Freiheit"...)*] N. nimmt dieses Stichwort in Nachlassnotaten aus der Entstehungszeit von GM

auf (KGW IX 6, W II 1, 33, 10; KGW IX 6, W II 1, 39, 1; KGW IX 9, W II 6, 100, 43 f.); hier wird es mit sexueller Freizügigkeit konnotiert, die Luther gerade von seinen Gegnern nach dem Aufgeben der zölibatären Lebenweise vorgeworfen wurde. Der Sache nach geht das Stichwort der „evangelischen Freiheit" auf Luthers berühmte Streitschrift von 1520 *Von der Freyheyt eyniß Christen menschen* zurück; sie spielt in der Auseinandersetzung für und wider die Sache der Reformation eine große Rolle (vgl. die Belege von Maudemarie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 150). Den Band *An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes* von Johannes Janssen hat N. ausweislich seiner zahlreichen Lesespuren intensiv studiert. Dort heißt es – mit dezidiert antiprotestantischer Stoßrichtung: „Luther's Schlagwort von der ‚evangelischen Freiheit' war in Aller Mund, und Ritter, Bürger und Bauern legten dasselbe je nach ihrer Weise und ihren Wünschen aus. Unzählige, sagt Melanchthon, hingen Luther an, nicht aus Vorliebe für seine dogmatischen Ansichten, sondern lediglich deßwegen, weil sie ihn als einen Wiederhersteller ‚der Freiheit' betrachteten, unter welcher Freiheit Jeder die Wegräumung dessen verstand, was ihm im Wege war, und /120/ Erfüllung seiner Hoffnungen. ‚Die evangelische Freiheit', ‚das Evangelium' war die Fahne, unter der zuerst die Reichsritter unter Sickingen, dann die Bürger und Bauern in der socialen Revolution in's Feld gezogen waren." (Janssen 1882, 119 f.).

341, 6 f. *labiles Gleichgewicht zwischen „Thier und Engel"*] In NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 23 f. steht stattdessen: „labiles Gleichgewicht zwischen Engel und petite bête" und spielt damit vielleicht auf Bourget 1889a, 1, 327 an. Den Menschen als „Mittelding[.] zwischen Thier und Engel" ([Weber] 1868, 1, 38) zu beschreiben, ist im 18. und 19. Jahrhundert geläufig; N. konnte die Formel auch in David Friedrich Strauß' *Der alte und der neue Glaube* finden (Strauß 1872, 165. Ausführliche Nachweise in NK KSA 6, 429, 23 f.).

341, 8–10 *die Feinsten und Hellsten, gleich Goethen, gleich Hafis, haben darin sogar einen Lebensreiz m e h r gesehn*] Der mittelalterliche persische Dichter Hafis (eigentlich Chadsche Schams al-Din Mohammad Hafeśe Schirazi, ca. 1319–1389) gewann durch seinen von Joseph von Hammer-Purgstall 1812/13 übertragenen *Diwan* sowie durch Goethes freie Adaption im *West-östlichen Divan* (1819, erweitert 1827) ein breites Publikum und wurde zum Ausgangspunkt von allerlei sinnlichen Orientphantasien. NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 26 spricht von „Reiz" statt „Lebensreiz". Den Begriff des Lebensreizes hat N. zwar schon früh verwendet, ihn aber erst in einem Exzerpt zu Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus* terminologisch stark gemacht

„Es entstehen Prozesse, wo der Reiz nothwendig wird, zum Lebensreiz wird: sonst tritt Schwinden und Verfall ein.“ (NL 1883, KSA 10, 7[98], 22–24, nach Roux 1881, 81). In JGB 200 kehrt er dann emphatisch wieder, vgl. NK 5/1, S. 540.

341, 11–19 *Andrerseits versteht es sich nur zu gut, dass wenn einmal die verunglückten Schweine dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten — und es giebt solche Schweine! — sie in ihr nur ihren Gegensatz, den Gegensatz zum verunglückten Schweine sehn und anbeten werden — oh mit was für einem tragischen Gegrunz und Eifer! man kann es sich denken — jenen peinlichen und überflüssigen Gegensatz, den Richard Wagner unbestreitbar am Ende seines Lebens noch hat in Musik setzen und auf die Bühne stellen wollen.*] In der Adaption von NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 29 fehlt die zoologische Bezeichnung der fraglichen Tiere, um sie stattdessen mythologisch zu umschreiben: „die verunglückten Thiere der Circe“. Bekanntlich soll die Zauberin Kirke, bei der Odysseus strandete, dessen Gefährten in Schweine verwandelt haben (Homer: *Odyssee* X 237–240, vgl. NK KSA 6, 305, 21 f.). Hedonisten und Utilitaristen wie Jeremy Bentham wurde gerne der Vorwurf gemacht, sie missverstünden Menschen als Schweine und empfählen ihnen daher ein Schweineglück. Dagegen hat sich etwa John Stuart Mill verwahrt (Mill 1869–1886, 1, 134 f.), während Thomas Carlyle in satirischer Absicht eine „pig philosophy“ entworfen hatte, was N. aus der Lektüre von Froude 1887, 2, 210–213 vor Augen gestanden haben könnte, siehe die Quellenauszüge in NK KSA 6, 429, 28–430, 5.

3.

Dieser Abschnitt benennt nun eindeutig das in GM III 2 als Beleg für Wagners asketische Wende schon präsente, aber nicht namentlich genannte, letzte Musikdrama Wagners, den 1882 in Bayreuth uraufgeführten *Parsifal*. Das Werk handelt vom reinen Toren Parsifal, der schließlich aus Mitleid zum Gralskönig wird. Aus der Zeit seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit Wagner kannte N. Wagners Parzival-Projekt indessen schon seit seinen ersten Basler Jahren (vgl. NK KSA 6, 327, 16–25). Am 01. 01. 1878 hat Wagner N. den gedruckten Text mit der Widmung: „Herzlichsten Gruss und Wunsch / seinem / Theuren Freunde / Friedrich Nietzsche / Richard Wagner / (Oberkirchenrath: / zur freundlichen Mittheilung / an Professor Overbeck.)“ (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788 u. NPB 642) zukommen lassen (vgl. NK KSA 6, 327, 19 f.). N. kommentierte diese Widmung mehrfach, etwa in seinem Brief an Lou von Salomé vom 16. 07. 1882 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 269, S. 229, vgl. NK KSA 6, 327, 16–25), und fühlte sich durch Wagners Hinwendung zum Christentum „auf eine tödtli-

che Weise beleidigt [...] — sein langsames Zurückgehn und -Schleichen zum Christenthum und zur Kirche habe ich als einen persönlichen Schimpf für mich empfunden“ (N. an Malwida von Meysenbug, 21. 02. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 382, S. 335, Z. 21–25). Gehört und auf der Bühne gesehen hat N. den ganzen *Parsifal* freilich nie. Dafür besaß er einschlägige Sekundärliteratur: Schlaeger 1884a; Schlaeger 1884b u. Förster 1886. Erst Anfang 1887 kam N. in Monte-Carlo immerhin das Vorspiel zu Ohren. In seinem Brief an Köselitz vom 21. 01. 1887 konnte er seine Begeisterung kaum verhehlen: „Abgesehn übrigens von allen unzugehörigen Fragen (wozu solche Musik dienen kann oder etwa dienen soll?) sondern rein ästhetisch gefragt: hat Wagner je Etwas besser gemacht? Die allerhöchste psychologische Bewußtheit und Bestimmtheit in Bezug auf das, was hier gesagt, ausgedrückt, mitgetheilt werden soll, die kürzeste und direkteste Form dafür, jede Nuance des Gefühls bis aufs Epigrammatische gebracht; eine Deutlichkeit der Musik als descriptiver Kunst, bei der man an einen Schild mit erhabener Arbeit denkt; und, zuletzt, ein sublimes und außerordentliches Gefühl, Erlebniß, Ereigniß der Seele im Grunde der Musik, das Wagnern die höchste Ehre macht, eine Synthesis von Zuständen, die vielen Menschen, auch ‚höheren Menschen‘, als unvereinbar gelten werden, von richtender Strenge, von ‚Höhe‘ im erschreckenden Sinne des Worts, von einem Mitwissen und Durchschauen, das eine Seele wie mit Messern durchschneidet — und von Mitleiden mit dem, was da geschaut und gerichtet wird. Dergleichen giebt es bei Dante, sonst nicht. Ob je ein Maler einen so schwermüthigen Blick der Liebe gemalt hat als W<agner> mit den letzten Accenten seines Vorspiels?“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 793, S. 12 f., Z. 39–59, vgl. NK KSA 6, 29, 6–11).

Zwar schien N. in seinen direkten Bezugnahmen auf die *Parsifal*-Widmung an ihn Wagners Selbstironie in der Titulatur „Oberkirchenrath“ überhören zu wollen, die noch verstärkt wurde durch den Hinweis, N. möge dies doch auch Franz Overbeck übermitteln, den Wagner als Vertreter einer vom Kirchenchristentum völlig entfremdeten, radikal kritischen Theologie kannte. Aber GM III 3 macht gerade den Versuch, das scheinbar so weihevolle „Bühnenweihfestspiel“ als womöglich doch nicht so ernst gemeinte Parodie des Christentums zu verstehen. Damit befindet N. sich – ohne das kenntlich zu machen – in der guten Gesellschaft mancher Wagner-Kritiker seiner Zeit (vgl. NK 342, 14–17). Es wäre ja möglich, dass das Werk „heiter gemeint sei“ (341, 30), als „Satyrdrama“, mit dem der „Tragiker Wagner“ (341, 31) sich von der Tragödie verabschiedet habe – „mit einem Excess höchster und muthwilligster Parodie auf das Tragische selbst“ (342, 2 f.). Könnte es nicht sein, wird gefragt und gewünscht, dass Wagner hier über sich selbst lache? Denn was wäre im Gegenzug „der ernstgemeinte Parsifal“ (342, 14)? Eine völlige Abkehr von Sinnlichkeit und Erkenntnis, die Selbstverneinung „eines Künstlers, der bis dahin

mit aller Macht seines Willens auf das Umgekehrte, nämlich auf höchste Vergeistigung und Versinnlichung seiner Kunst aus gewesen war“ (342, 21–24). Früher habe Wagner im Gefolge Ludwig Feuerbachs einer Philosophie der „‚gesunden Sinnlichkeit‘“ (342, 27) gehuldigt. In den letzten Jahren seines Lebens und seiner „ebenso unfreien als rathlosen Schriftstellerei“ (342, 33 f.) verrate sich freilich ein gebrochener Wille, der sich vergeblich an christlicher Selbstverleugnung zu erbauen suche.

NW Wagner als Apostel der Keuschheit 3 ist die Wiederaufnahme von GM III 3. Allerdings weicht die dortige Fassung am Ende signifikant von der Vorlage ab, siehe NK 6/2, S. 772–774.

341, 24 f. *„Einfalt vom Lande“*] *Die Einfalt vom Lande* ist der Titel eines 1835 uraufgeführten und einst auf deutschen Bühnen sehr populären Lustspiels von Karl Töpfer (1792–1871).

341, 26 f. *der von ihm mit so verfänglichen Mitteln schliesslich katholisch gemacht wird*] „Der Parsifal W[agner]s war zu allererst= und anfänglichst eine ⌜Geschmacks=⌝ Condescendenz / W[agner]s zu den katholischen Instinkten seines Weibes, ⌜der Tochter Liszt's⌝“ (KGW IX 7, W II 3, 190, 9–12 = NL 1887/88, KSA 13, 11[27], 16, 11–14).

341, 30–342, 2 *gleichsam als Schlussstück und Satyrdrama, mit dem der Tragiker Wagner auf eine gerade ihm gebührende und würdige Weise von uns, auch von sich, vor Allem von der Tragödie habe Abschied nehmen wollen*] Damit wird auf die Aufführungspraxis im antiken Athen angespielt, die NL 1869, KSA 7, 1[109], 42, 30–43, 11 wie folgt beschreibt: „In der Blüthezeit Brauch, daß an den großen Dionysien (am Hauptfeste der dramatischen Aufführungen) von jedem Tragiker vier Dramen zur Aufführung kamen, drei Tragödien, ein Satyrdrama, während die Komödiendichter nur mit einem auftraten. Solche Listen sind uns mehrfach noch erhalten: zufällig nicht von Sophokles. Bei Euripides findet unter den Stücken kein Zusammenhang statt. Dagegen ausnahmslos bei Aeschylus. Orestie. Herstellung der Tetralogie. Aeschylus wählte also einen mythologischen Stoff, theilte ihn in vier Theile, drei Bilder tragisch-ernster Färbung, eine heitere Seite desselben Stoffes. Die dramatische Bewegung durch die Aufeinanderfolge der Dramen hergestellt: drei Akte. Das Satyrdrama Forderung des dionysischen Kultes.“ (In NK KSA 5, 99, 10–12 ist nachgewiesen, dass es sich bei dieser Aufzeichnung um ein Exzerpt aus Rudolf Westphals *Prolegomena zu Aeschylus Tragödien* handelt: Westphal 1869, 1 u. 5).

342, 13 f. *was würde der ernstgemeinte Parsifal sein?*] Dieter Schellong stellt gegen den Chor der *Parsifal*-Bewunderer von Hans Küng bis Hans Mayer heraus, dass die Kritik in GM und NW in den asketisch -mitleidsethischen Kern

des Werks zielt: Dessen Pessimismus perhorresziere „den Geschlechtstrieb, weil er das aus ihm folgende Leben um des Leides willen ablehnt“ (Schellong 1991, 214). Scharf arbeitet Schellong die seltsame Synthese von „Schlüpfrigkeit und stimmungsmäßiger Erlösungsreligiosität“ im *Parsifal* heraus, so dass schließlich eine „Apotheose“ der „Verklemmtheit“ dabei herauskomme (ebd., 215). Man müsse sich tatsächlich fragen, ob dieses Werk „überhaupt ernst gemeint sein kann – oder ob es ein Komödiennachspiel ist: nicht nur zu Wagners Werk, sondern zu früheren lebensmäßig inszenierten Tragödien“ (ebd., 216). Huddleston 2016 argumentiert von N.s Kritik ausgehend, der *Parsifal* sei dezidiert nicht christlich, sondern ziele auf die Überwindung des Christentums durch eine neue Kunstreligion.

342, 14–17 *Hat man wirklich nöthig, in ihm (wie man sich gegen mich ausgedrückt hat) „die Ausgeburt eines tollgewordenen Hasses auf Erkenntniss, Geist und Sinnlichkeit“ zu sehn?*] Wer sich dem sprechenden „Ich“ gegenüber schriftlich oder mündlich derart vernichtend über den *Parsifal* geäußert habe, wird nicht weiter konkretisiert. Vorbehalte gegenüber dem vermeintlich religiösen Gehalt des Werks waren allerdings weit verbreitet, und auch der Vorwurf der „Tollheit“ wurde an Wagner verschiedentlich adressiert (Tappert 1878, 38). Zum Erkenntnishass im *Parsifal* siehe NK KSA 6, 43, 33 f. Eduard Hanslick hat in seiner 1882 entstandenen *Parsifal*-Kritik unter dem Eindruck der Bayreuther Uraufführung Wagners neureligiösen Eifer für unfreiwillig komisch gehalten und dabei den Begriff des „Übermenschen“ ins Feld geführt, dem dann N. zu enormer Popularität verholfen hat: „Die menschliche Natur in uns verliert schließlich jede Fühlung mit diesen in lauter heiligen Mirakeln kreisenden Begebenheiten und den abnormen /309/ Ueber- und Unmenschen, die sich vor uns wie an einem göttlichen Marionettendrath bewegen.“ (Hanslick 1884, 308 f.) Und gleich dem in GM III 3 sprechenden Ich fragt Hanslick, wie Wagner seine frühere antichristliche Haltung habe aufgeben können: „Ist das wirklich W a g n e r, wird man fragen, derselbe Richard Wagner, der in seinem berühmten Buche ‚Die Kunst und die Religion‘ [sic! Korrekt ist: *Die Kunst und die Revolution*] (1850) gegen die ‚b e k l a g e n s w e r t h e E i n w i r k u n g d e s C h r i s t e n t h u m s‘ so energisch kämpfte? /311/ Damals also faßte Wagner das Christenthum als einen feindseligen Gegensatz gegen die echte Kunst und gegen die einzig wünschenswerthe natürliche Entwicklung der Menschen auf – heute scheint er, ins andere Extrem umschlagend, nur in den christlichen Mysterien das Heil der Kunst zu finden.“ (Ebd., 310 f.; das Zitat stammt aus Wagner 1871–1873, 3, 32) An sich nimmt Hanslick an Wagners christlicher Wendung keinen Anstoß, wohl aber, wie GM III 2 u. 3 daran, dass „dessen christliches Ideal offenbar das Cölibat bedingt“ (ebd., 310). In einer späteren Besprechung von Neuerscheinungen zum *Parsifal* setzt sich Hanslick mit solchen Kritikern aus-

einander, die in diesem „Bühnenweihfestspiel“ eine theatralische Profanierung des Christentums sehen. „Ich will nicht glauben, dass die Profanations-Weherufer die wahre Religion in ihrer Macht und Bedeutung unterschätzen, aber sie überschätzen, meines Erachtens, die Macht und Bedeutung der Religions-Spielerei im ‚Parsifal‘.“ (Hanslick 1884, 336).

342, 25 f. *Man erinnere sich, wie begeistert seiner Zeit Wagner in den Fusstapfen des Philosophen Feuerbach gegangen ist*] In seiner Autobiographie *Mein Leben*, deren für Freunde angefertigten Privatdruck N. einst in Basel überwacht hatte, berichtet Wagner anlässlich der Revolutionswirren von 1849, dass ihn „ein gewisser *Menzdorff*, deutschkatholischer Prediger, ein ernster jüngerer Mann“ „bei einem bedeutenden Gespräche zum ersten Male auf die Lektüre Feuerbach’s verwiesen“ habe (Wagner 1911, 1, 482), und er beschreibt die „innere Aufregung“, „die namentlich in Folge des Bekanntwerdens mit den Hauptschriften Ludwig Feuerbach’s in mir genährt wurde“ (ebd., 507). „Jetzt brachte mir mein neuer Züricher Freund, der Klavierlehrer *Wilhelm Baumgartner*, dessen Buch über ‚Tod und Unsterblichkeit‘ in das Haus. Der allerseits anerkannte, sehr anregende, lyrische Styl des Verfassers übte auf mich, als gänzlich Fachungebildeten, einen grossen Reiz aus. […] Die Unumwundenheit, zu welcher sich *Feuerbach* in den reiferen Theilen seines Buches endlich über diese tief interessirenden Fragen ermuthigt, gefielen mir eben so ihrer tragischen, wie social-radikalen Tendenz wegen, sehr. Es schien mir rühmlich und lohnend, die einzige wahre Unsterblichkeit nur der erhabenen That, oder dem geistvollen Kunstwerke zugetheilt zu wissen. Etwas schwerer gelang es bereits, mich für ‚das Wesen des Christenthum’s‘ von demselben Verfasser bei dauerndem Interesse zu erhalten, da ich die Breite und unbehülfliche Ausdehnung der Darstellung des einfachen Grundgedankens, die Religion vom rein subjektiven psychologischen Standpunkte aus zu erklären, unter der unwillkürlichen Wirkung der Lektüre nicht unempfunden lassen konnte. Jedoch galt mir *Feuerbach* nun einmal als Repräsentant der rücksichtslos radikalen Befreiung des Individuum’s vom Drucke hemmender, dem Autoritätsglauben angehörender Vorstellungen, und dem Eingeweihten wird es recht wohl erklärlich dünken, welches Gefühl mich bestimmte, als ich meine Schrift ‚das Kunstwerk der Zukunft‘ mit einer Dedikation und einem Vorworte an Feuerbach einleitete. Meinen Freund *Sulzer*, einen wohlgeschulten Hegelianer, verdross es sehr, mich in dieser, zu dem von ihm gar nicht als Philosoph gezählten *Feuerbach* angenommenen, Stellung zu sehen. Das Beste an der Sache wäre, so meinte er, dass mich *Feuerbach* zu Gedanken angeregt habe, während dieser selbst keine besitze. Was mich dagegen wirklich bestimmt hatte, *Feuerbach* eine für mich wichtige Bedeutung beizulegen, war dessen Schluss, mit welchem er von seinem ursprünglichen Meister *Hegel* abfiel: dass nämlich die beste Philosophie sei, gar

keine Philosophie zu haben, womit mir das bisher abschreckende Studium derselben ungemein erleichtert wurde; sowie zweitens, dass nur Das wirklich sei, was die Sinne wahrnehmen. Dass er in die ästhetische /509/ Wahrnehmung unserer Sinnenwelt Das, was wir Geist nennen, setzte, diess war es, was mich, neben der Erklärung von der Nichtigkeit der Philosophie, für meine Conzeption eines allumfassenden, für die einfachste, rein menschliche Empfindung verständlichen Kunstwerkes, des vollendeten Drama's, im Momente seiner, jede künstlerische Intention verwirklichenden Darstellung als ‚Kunstwerk der Zukunft', so ergiebig unterstützte; und diesen Erfolg scheint mir *Sulzer* gemeint zu haben, als er geringschätzend über *Feuerbach*'s Einfluss auf mich sich äusserte" (ebd., 509).

342, 26 f. *Feuerbach's Wort von der „gesunden Sinnlichkeit"*] Dieses „Wort" findet sich schon im Notat NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 261, 20–22: „F e u e r b a c h's ‚gesunde und frische Sinnlichkeit' / ‚Grundsätze d e r Philosophie der Zukunft' 1843. / gegen ‚die abstrakte Philosophie'". N. hat hier freilich nicht Feuerbach im Original ausgewertet, sondern den Spinoza-Band aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (vgl. NK KSA 6, 431, 8 u. Scandella 2012, 322 f.): „Seit Feuerbach ist die ‚abstracte Philosophie' ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der ‚gesunden und frischen Sinnlichkeit' als Richtschnur der Philosophie entgegensetzt." (Fischer 1865, 2, 561, dazu die Fußnote: „Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843".) Feuerbach selbst spricht weder von „gesunder" noch von „frischer Sinnlichkeit". Fischers Anführungszeichen suggerierten N. ein Originalzitat, um das es sich jedoch nicht handelt.

342, 29 *(— sie nannten sich die „j u n g e n Deutschen")*] Das ist schon zu N.s Zeit selbstverständliches Konversationslexikonwissen: „*Junges Deutschland*, Name einer Schriftstellergruppe, welche nach 1830 die Führung der deutschen Litteratur zu übernehmen und die weitere Entwickelung dieser Litteratur zu bestimmen beanspruchte. Im engsten Zusammenhang standen die ‚jungdeutsche' Auffassung von den künftigen Aufgaben der Litteratur und der Glaube an eine neue Periode eigentümlichen Geisteslebens einerseits mit der allmählich eingetretenen Entartung der Romantik und anderseits mit dem politischen Drang und Bedürfnis der Zeit. Die Erregung, welche durch die französische Julirevolution von 1830 in ganz Europa erweckt war, der Aufschwung, den der Liberalismus überall nahm, begünstigten eine litterarische Richtung, welche danach strebte, die seither geltenden (teils um der Gewöhnung des Publikums, teils um der Zensur willen beizubehaltenden) Formen der Belletristik mit einem wesentlich politischen Inhalt zu erfüllen." (Meyer 1885–1892, 9, 314) 1835 beschloss der Frankfurter Bundestag das Verbot aller Schriften der Vertreter die-

ser Gruppe (Heinrich Heine, Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Ludolf Wienbarg, Theodor Mundt, Ludwig Börne), die sich freilich nicht eigentlich als Schule oder Gruppe verstand: Heine beispielsweise wurde ihr zugerechnet, ohne sich zugehörig zu fühlen.

342, 32 f. *Parsifal-Posaunen*] Im Vorspiel zum *Parsifal* sind es die Posaunen, die das „Glaubensmotiv" zu Gehör bringen. Und im Textbuch heißt es bei der Szenenbeschreibung des ersten Aufzugs: „Von der linken Seite, wie von der Gralsburg her, ertönt der feierliche Morgenweckruf der Posaunen." (Wagner 1877, 5, vgl. ebd., 27).

343, 5 f. *Sogar das „Blut des Erlösers" wird einmal angerufen...*] In einem wohl 1886 verfassten Notat hat N. wahrscheinlich über seine letzte Begegnung mit Wagner in Sorrent Ende 1886 notiert: „⌜er begann vom ‚Blute des Erlösers' zu reden, ja v⌝ [Text bricht ab], es gab eine Stunde, wo er mir ~~von~~ die Entzückungen ~~sprach~~ ⌜eingestand⌝, die er dem Abendmahle abzugewinnen wisse (~~er hat~~ ⌜man weiß daß er⌝ später auch ⌜noch⌝ eine Musik dazu (oder ‚darnach') gemacht hat.) / ~~Damals gelobte ich mir, fürderhin tiefer zu mißtrauen~~" (KGW IX 5, W I 8, 91, 29–34, vgl. auch KGW IX 4, W I 6, 68, 42–44 u. NK KSA 6, 327, 19 f.). Zwar wird im *Parsifal* das „Blut des Erlösers" nicht verbaliter beschworen, aber mit dem Heiligen Gral steht es im Zentrum des Werks. Tatsächlich fündig werden konnte N. allerdings in Wagners „Schriftstellerei seiner letzten Jahre" (342, 34), genauer gesagt in den *Ausführungen zu „Religion und Kunst". Heidenthum und Christenthum* aus den *Bayreuther Blättern* von 1881 (Wagner 1881, 254 f.). Freilich ist weder dieser Jahrgang der *Bayreuther Blätter* noch die spätere Buchpublikation in N.s Bibliothek erhalten. Vielmehr dürfte er das einschlägige Zitat aus Wagners Artikel im *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein (Lemma „Blut") gefunden haben: „Wenn wir von der Lügenhaftigkeit unserer ganzen Civilisation auf ein verderbtes Blut der Träger derselben schliessen müssen, so dürfte die Annahme uns nahe liegen, dass eben auch das Blut des Christenthumes verderbt sei. Und welches Blut wäre dieses? Kein anderes als das Blut des Erlösers selbst, wie es einst in die Adern seiner Helden sich heiligend ergossen hatte. / Das Blut des Heilandes, von seinem Haupte, aus seinen Wunden am Kreuze fliessend, wer wollte frevelnd fragen, ob es der weissen oder welcher Race sonst angehörte?" (Glasenapp/Stein 1883, 63).

4.

Sollten die Leser geneigt sein, den in GM III 2 und 3 erörterten Fall Wagners für abwegig zu halten, wenn es um die allgemeine Relevanz der asketischen

Ideale für Künstler geht, bemüht sich GM III 4 um den Nachweis, dass hier „ein typischer Fall“ (343, 9) vorliege. Das Typische besteht dabei nicht in einer vermeintlich unter Künstlern allgemein verbreiteten christlich-weltverneinenden Tendenz, sondern vielmehr darin, dass sie die Neigung haben, den Graben zwischen dem „‚Realen‘“ sowie der „‚Unrealität‘ und Falschheit“ (344, 4 u. 6) der künstlerischen Fiktion zu überspringen, um in die Wirklichkeit einzugreifen. Dieses Trachten werde freilich kaum von Erfolg gekrönt, sondern, wie bei Wagner, von der „typische[n] Velleität“ (344, 11), von Willensschwäche bestimmt. Diese habe im *Parsifal* Wagners Gesamtwerk „Schopenhauerisch“, „nihilistisch“ (344, 30 f.) auslaufen lassen.

Vorausgeschickt wird dieser Kritik in GM III 4 das Argument, man müsse den Künstler vollständig von seinem Werk trennen, für das die Person nur die physisch-psychische Vorbedingung darstelle. Das könne für den Erforscher der „Herkunft eines Werks“, die „Physiologen und Vivisektoren des Geistes“ aufschlussreich sein, aber nicht für „die ästhetischen Menschen, die Artisten“ (343, 17–19). Das sprechende „Ich“ tritt allerdings nicht in letzterer Rolle auf, sondern in ersterer, indem es gleich darüber räsoniert, dass dem *Parsifal*-Komponisten alle möglichen Abnormitäten, „eine Art intellektueller Perversität“ (343, 23) ebenso wenig erspart geblieben seien wie einer Schwangeren „die Widerlichkeiten und Wunderlichkeiten der Schwangerschaft“ (343, 25 f.). Diese müsse man beim Produkt – Werk, Kind – rückblickend vergessen können, um sich daran zu erfreuen. Vor allem aber müsse man sich davor hüten, den Künstler mit dem zu verwechseln, was er in seinem Werk darstelle: Was man sei, könne man nicht darstellen – „ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre“ (344, 1–3). Deshalb eben seien die Künstler „in alle Ewigkeit“ vom „Wirklichen abgetrennt“ (344, 4 f.). Ihre Überwindungsversuche seien allesamt vergeblich.

GM III 4 erprobt einen kalten, nüchternen Zugriff auf die Kunst, nach Maßgabe der psycho-physiologischen Vivisektion: Die Nicht-Identität von Künstler und Kunstwerk und die Zuordnung der Kunst zur Sphäre des Unwirklichen münden in eine weitgehende Depotenzierung der Kunst: Sie erscheint als letztlich nicht lebensrelevant, als schöner Schein, der nie wirklichkeitsmächtig wird – und bei entsprechenden Versuchen ins Lächerliche abgleitet. Voraussetzung dieser Argumentation ist freilich, dass es eine scharfe und prinzipielle Unterscheidung von Realem und Irrealem gibt, was vor dem Hintergrund von N.s sonstiger Bereitschaft, die lebensweltliche Relevanz beispielsweise von geistigen Entitäten (oder Konstrukten) oder von „Idealen“ herauszustellen, seltsam schematisch anmutet. Die Sphäre der Kunst als die Sphäre des Unwirklichen beiseite zu stellen, steht in scharfem Kontrast zu N.s frühen Bemühun-

gen namentlich in der *Geburt der Tragödie*, gerade die weltumgestaltende Macht der Kunst gegen alle bloß reträtistische Kontemplationsästhetik stark zu machen.

Die Kunst hat in GM III 4 und überhaupt in N.s Spätwerk als Lebensmacht einen schweren Stand (zur starken Relativierung der Kunst und der Künstlerrolle im Spätwerk verglichen mit N.s Frühwerk siehe z. B. Schellong 1999, 250 u. Stephan 2016, 457–460). Aber beweist GM III 4 das, was bewiesen werden soll, dass also der Künstler notwendig verunglückt, wenn er die Sphäre der Kunst verlässt und in die Welt gehen will? Mehr als das eine Beispiel, eben Wagner, und die Behauptung, dass dieses Beispiel „typisch" sei, wird zur Beglaubigung jedenfalls nicht beigebracht.

Schließlich ist auch die argumentative Verbindung der Ausgangshypothese, wonach Kunstwerk und Künstler prinzipiell zu unterscheiden seien, mit der Schlussfolgerung, dass der Künstler mit seinen Ambitionen in der realen Welt scheitern müsste, ziemlich dünn. Gerade wenn zwischen Künstler und Kunstwerk nur eine genetische Beziehung besteht, ist der Künstler an seine bisherigen Werke in keiner Weise normativ gebunden und er könnte doch – wie Wagner im *Parsifal* – immer etwas Neues ausprobieren. Dass dieses letzte große Werk Wagners ein freventlicher Ausgriff auf die Welt außerhalb der Kunst gewesen sei, wird nur behauptet, nicht bewiesen. Zunächst ist es einfach nur ein weiteres Werk. Dass sich Wagner darin vielleicht das asketische Ideal zueigen gemacht hat, das ihm früher fremd gewesen ist, muss gegen das Kunstwerk nichts beweisen, zumal es ja nach GM III 3, KSA 5, 342, 25–30 früher einfach nur ein anderes, anscheinend nichtasketisches Ideal gewesen ist, das sein Kunstschaffen lenkte.

343, 10–16 *man thut gewiss am besten, einen Künstler in so weit von seinem Werke zu trennen, dass man ihn selbst nicht gleich ernst nimmt wie sein Werk. Er ist zuletzt nur die Vorausbedingung seines Werks, der Mutterschooss, der Boden, unter Umständen der Dünger und Mist, auf dem, aus dem es wächst, — und somit, in den meisten Fällen, Etwas, das man vergessen muss, wenn man sich des Werks selbst erfreuen will*] Kofman 1994, 203 macht auf die sowohl positive als auch negative Konnotation des „Bodens" in GM III 4 aufmerksam: „[I]t is the medium that allows the work to grow; yet sometimes it is manure—fertile, but nauseatingly smelly. In order to rejoice in the art work's beauty, it is best to forget its genesis—the disgusting and repugnant conditions of its existence."

343, 13 *Mutterschooss*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 343, 13: „Mutterschoos". Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „Mutterschooss" (Nietzsche 1887a, 101).

343, 22 *feindseliges Abseits von aller Höhe, Strenge und Zucht*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „rücksichtsloses Abseits von aller Helle und Herrlich-

keit“ (GSA 71/27,2, fol. 5r). N. scheint dies bei der Fahnenkorrektur geändert zu haben.

343, 23 f. *eine Art intellektueller Perversität (wenn man mir das Wort nachsehen will)*] N. hat das Substantiv „Perversität“ – „Verkehrtheit, Verderbtheit“ (Meyer 1885–1892, 12, 897) – nur noch ein einziges Mal in einem seiner publizierten Werke verwendet, und zwar in einem Zitat in GT Versuch einer Selbstkritik 5 von 1886, wo er rückblickend seinem philosophischen Erstling „einen Geist“ attestiert, der sich „gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird“, und damit genau jene immoralistische Haltung, „jene ‚Perversität der Gesinnung‘ [...], gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern“ (KSA 1, 17, 25–32). Die fragliche Stelle aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (II 8: Zur Ethik § 110), die in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert ist, lautet: „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 215, vgl. NK KSA 6, 165, 1 f. u. zu einer Schopenhauer-Parallelstelle NK KSA 1, 17, 29–32). N. identifiziert die Position des in GT und erst recht in seinen Spätschriften Sprechenden also gerade mit dem, was für Schopenhauer als „Perversität der Gesinnung“ gilt, und positiviert damit den negativen Begriff. Im Blick auf Wagner als *Parsifal*-Schöpfer negativiert N. erneut den von ihm im Vorjahr umgeprägten Begriff – daher für die Kenner und Leser von GT Versuch einer Selbstkritik die Bitte um Nachsicht im Klammereinschub.

343, 29 f. *aus psychologischer contiguity, mit den Engländern zu reden*] Dem dank David Humes *Treatise of Human Nature* bekannt gewordenen Begriff der „contiguity“ ist N. insbesondere in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* begegnet (vgl. Thatcher 1989, 593 f. u. Nietzsche 1998, 151; einen Vergleich von N.s und Humes genealogischen Verfahrensweisen stellt Hoy 1994 an). „Es gibt bekanntlich zwei Grundgesetze der Association: 1) Nach der *Aehnlichkeit* des vorgestellten Inhalts und 2) nach dem *öfteren Zusammenvorkommen* (was die Engländer *Contiguity* nennen) desselben.“ (Spir 1877, 1, 76. Markierung von N.s Hand auf derselben Seite. Vgl. ebd., 2, 62 u. 215).

344, 1–3 *ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre*] Mit der Betonung der Differenz zwischen Autor und fiktiver Figur greift GM III 4 ein Motiv aus MA I 211 auf, das dort ebenfalls an Homer und Achill exemplifiziert wird, ohne dass Goethe und Faust schon herhalten müssten, auch wenn sie es angesichts der Eingangsgeneralisierung durchaus könnten: „Es ist immer wie zwischen

Achilles und Homer: der Eine hat das Erlebniss, die Empfindung, der Andere beschreibt sie. Ein wirklicher Schriftsteller giebt dem Affect und der Erfahrung Anderer nur Worte, er ist Künstler, um aus dem Wenigen, was er empfunden hat, viel zu errathen." (KSA 2, 172, 19–21) Was die Sprecherinstanz freilich am Ende des Aphorismus nicht von der Schlussfolgerung abhält: „Künstler sind häufig zügellose Individuen, soweit sie eben nicht Künstler sind: aber das ist etwas Anderes." (KSA 2, 173, 4–6).

344, 11 *Velleität*] „*Velleïtat* (neulat., v. lat. velle, wollen; franz. velléité), kraft- und thatloser Wille, Anwandlung." (Meyer 1885–1892, 16, 70) In der Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 34[185], 484, 1–16 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 66, 2–42 u. 65, 28–34) wird „Velleität" mit „Willelei" übersetzt (vgl. NK 5/1, S. 131). Als sich N. am 29. 03. 1887 im Brief an Theodor Fritsch die weitere Zusendung der *Antisemitischen Correspondenz* verbat, tat er dies, weil er fürchtete, deren unsägliche Inhalte könnten ihn „aus dem ironischen Wohlwollen herausbringen, mit dem ich bisher den tugendhaften Velleitäten und Pharisäismen der jetzigen Deutschen zugesehen habe" (KSB 8/KGB III 5, Nr. 823, S. 51, Z. 19–22). „Velleität" scheint für Künstler (wie Wagner) und Deutsche (wie Wagner) gleichermaßen kennzeichnend – sie können sich nicht zu wirklichem Wollen durchringen. Vgl. auch Müller-Lauter 1999b, 15.

5.

GM III 5 schließt die Antwort auf die Frage, was asketische Ideale für den Künstler bedeuten, erneut unter Rückgriff auf Wagner ab und leitet zum Problem über, was sie denn für die Philosophen bedeuten, wobei Schopenhauer, der späte philosophische Inspirator Wagners, ins Blickfeld rückt, und zwar zunächst mit seinen ästhetischen Überlegungen. Asketische Ideale würden für die Künstler also nichts oder vieles bedeuten, so dass diese fortan außer Betracht bleiben sollen. Denn Künstler seien nie etwas anderes gewesen als „Kammerdiener einer Moral oder Philosophie oder Religion" (344, 29 f., vgl. FW 1, KSA 3, 371, 2 f.: „Die Poeten zum Beispiel waren immer die Kammerdiener irgend einer Moral"), stets fremder Autorität bedürftig. Und wiederum wird Wagner als Paradebeispiel angeführt: Er habe sich unter die Fittiche Schopenhauers begeben, sei dessen kulturprägend gewordenem Einfluss erlegen, hätte er doch von sich aus nie „den Muth zu einem asketischen Ideal gehabt" (345, 8). Hier sei man jetzt bei der eigentlich relevanten Frage angelangt, was es nämlich bedeute, wenn „ein wirklicher Philosoph dem asketischen Ideale" (345, 15 f.) huldige. Dabei gilt als Philosoph ein tatsächlich völlig auf sich ge-

stellter, unabhängiger Geist, nicht etwa ein Universitätsgelehrter oder anderer intellektueller Arbeiter.

Anstatt nun aber diese Frage direkt zu beantworten, wird ein anderes, mit der Kernfrage zunächst scheinbar nur lose verknüpftes Thema in den Vordergrund gerückt, nämlich Schopenhauers Stellung zur Kunst. Sie habe Schopenhauer für Wagner erst attraktiv werden lassen: Dank Schopenhauer habe Wagner seine Stellung zur Musik vollkommen verändert. Statt die Musik weiterhin als eine Dienerin des Dramas anzusehen, habe der Komponist sie nun als souverän verstanden, als „die unabhängige Kunst an sich“ (346, 5 f.), in der sich der Wille selbst zum Ausdruck bringe. Mit dem Wert der Musik habe auch der Musiker dank Schopenhauers Musikästhetik eine ungeheure Wertsteigerung erlebt. Nun könne der Musiker – also Wagner – sich begreifen als „ein Orakel, ein Priester, ja mehr als ein Priester, eine Art Mundstück des ‚An-sich‘ der Dinge, ein Telephon des Jenseits“ (346, 13–15).

GM III 5 bietet eine fundamentale Abrechnung mit dem Glauben an die Eigenständigkeit und Souveränität der Kunst. Das hier gesetzte große Fragezeichen betrifft keineswegs nur die servilen Kunstformen bis ins 19. Jahrhundert, deren Vertreter den Geld- und Ideologiegebern aus Eigennutz gerne zu Diensten waren. Dieses Fragezeichen bleibt unübersehbar haften an aller angeblich so autonomen modernen Kunst. Deren Grundideologem ist zwar die Unabhängigkeit der Kunst; faktisch auf der Hand liegt aber nicht nur die ökonomische Abhängigkeit der Künstler von ihren Auftraggebern, Kulturfördertöpfen, Mäzenen und Sammlern, sondern auch ihre ideologische Abhängigkeit von jeweiligen Zeitmoden. Wagner stellt hier jenseits aller persönlichen Betroffenheiten N.s tatsächlich ein vorzügliches Exempel dar, denn er scheint die Selbstmacht der Kunst, ihre Souveränität ja geradezu in idealtypischer Weise verkörpert zu haben. Jedoch ist all dies nur leerer Schein und billiger Philosophie-Abklatsch – zumindest entsteht dieser Eindruck in GM III 5.

344, 23–25 *Was bedeuten also asketische Ideale? Im Falle eines Künstlers, wir begreifen es nachgerade: g a r N i c h t s !... Oder so Vielerlei, dass es so gut ist wie gar Nichts!...*] Eben hatte es in GM III 4 noch geheißen: „Ein vollkommner und ganzer Künstler ist in alle Ewigkeit von dem ‚Realen‘, dem Wirklichen abgetrennt“ (344, 3–5). Vollkommene Künstler wären offensichtlich – ähnlich wie die in GM III 8 beschriebenen Philosophen – sehr wohl auf asketische Ideale angewiesen, würden sich ihrer als Mittel bedienen, um sich Freiräume zu schaffen. Dann wären die ‚echten‘ Künstler in einer ähnlichen Position wie die Philosophen. Die Schlussfolgerung zu Beginn von GM III 5 kommt vorschnell – sie folgt gerade nicht aus dem Vorangegangenen.

344, 25–29 *Eliminiren wir zunächst die Künstler: dieselben stehen lange nicht unabhängig genug in der Welt und g e g e n die Welt, als dass ihre Werthschätzun-*

gen und deren Wandel an sich Theilnahme verdiente!] Diese Marginalisierung der Künstler, die ja aus dem Gedankengang ‚eliminiert' werden sollen, ist bemerkenswert. Als Typus sind sie offenbar geschichtlich noch nicht fest genug ausgeprägt, um zu den asketischen Idealen schon in ein stabiles Verhältnis getreten zu sein. Die nachfolgende Behauptung, „die Künstler stehen nie für sich, das Alleinstehn geht wider ihre tiefsten Instinkte" (345, 3 f.) impliziert eine Fundamentalkritik am klassizistischen und romantischen Selbstverständnis des autonomen Künstlers. GM III 25 wird den analogen Vorwurf auch an die Wissenschaft (nicht die Wissenschaftler) adressieren, vgl. NK 402, 5 f.

344, 25 f. *Eliminiren wir zunächst die Künstler: dieselben*] KSA 14, 380 vermerkt dazu als Korrektur in „He", also in N.s Handexemplar: „Zuletzt, was liegt daran! – Die Herren Künstler". Der Verbleib dieses Handexemplars ist rätselhaft (vgl. NK GM ÜK 1: Textentstehung und Druckgeschichte) – es ist nicht versehentlich das Druckmanuskript gemeint, denn dort fehlen diese Korrekturen. Vgl. auch NK 345, 14–20.

345, 6 *„die Zeit gekommen war"*] Zitat aus Lukas 9, 51.

345, 11–14 *(dabei noch nicht in Anschlag gebracht, ob im neuen Deutschland ein Künstler ohne die Milch frommer, reichsfrommer Denkungsart überhaupt möglich gewesen wäre)*] Die Klammerbemerkung, die gegen Wagners willfährige Anpassung an die reichsdeutschen Verhältnisse ab 1871, seine liebedienerische Beziehung zum bayerischen König Ludwig II. und seine Bayreuther Festspiele 1876 unter Anwesenheit von Kaiser Wilhelm I. stichelt, persifliert einen Monolog Wilhelm Tells aus Friedrich Schillers gleichnamigem Drama (4. Aufzug, 3. Szene), bevor der Freiheitskämpfer den tyrannischen Landvogt Gessler niederstreckt: „Ich lebte still und harmlos — das Geschoss / War auf des Waldes Thiere nur gerichtet, / Meine Gedanken waren rein von Mord — / Du hast aus meinem Frieden mich heraus / Geschreckt; in gärend Drachengift hast du / Die Milch der frommen Denkart mir verwandelt" (Schiller 1844, 5, 107). N. spielt gerne mit dem Zitat, vgl. NK KSA 5, 165, 29 f.

345, 14–20 *Und damit sind wir bei der ernsthafteren Frage angelangt: was bedeutet es, wenn ein wirklicher Philosoph dem asketischen Ideale huldigt, ein wirklich auf sich gestellter Geist wie Schopenhauer, ein Mann und Ritter mit erzenem Blick, der den Muth zu sich selber hat, der allein zu stehn weiss und nicht erst auf Vordermänner und höhere Winke wartet?*] KSA 14, 380 vermerkt, N. habe diesen Passus in seinem Handexemplar gestrichen. Allerdings ist der Verbleib dieses Handexemplars unklar, vgl. NK GM ÜK 1: Textentstehung und Druckgeschichte sowie NK 344, 25 f.

345, 17 f. *Ritter mit erzenem Blick*] Das ist ein verkürztes Selbstzitat aus GT 20: „Da möchte sich ein trostlos Vereinsamter kein besseres Symbol wählen kön-

nen, als den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn uns Dürer gezeichnet hat, den geharnischten Ritter mit dem erzenen, harten Blicke, der seinen Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos, allein mit Ross und Hund zu nehmen weiss. Ein solcher Dürerscher Ritter war unser Schopenhauer: ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit.“ (KSA 1, 131, 24–31) Albrecht Dürers Kupferstich „Ritter, Tod und Teufel“ aus dem Jahr 1513 hat N. im Original 1875 von Adolf Vischer-Sarasin geschenkt bekommen (KGB II 7/3, 1, 54), nachdem er selbst bereits 1870 Wagner einen Abzug zu Weihnachten nach Tribschen mitgebracht hatte, vgl. im Einzelnen NK KSA 1, 131, 26.

345, 20–25 *Erwägen wir hier sofort die merkwürdige und für manche Art Mensch selbst fascinirende Stellung Schopenhauer's zur K u n s t: denn sie ist es ersichtlich gewesen, um derentwillen z u n ä c h s t Richard Wagner zu Schopenhauer übertrat (überredet dazu durch einen Dichter, wie man weiss, durch Herwegh)*] Vgl. NK KSA 6, 20, 21–23. Die entsprechende Information war N. aus dem für nur wenige Freunde zwischen 1870 und 1875 hergestellten Privatdruck der ersten drei Teile von Wagners Autobiographie geläufig, den er teilweise in Wagners Auftrag überwacht hatte (1880 erschien der 4. Teil, zu dem N. keinen Zugang gehabt haben dürfte). Der Einschub „wie man weiss“ ist keine kokette Irreführung, denn das allgemeine Publikum hätte damals durchaus schon wissen können, dass der revolutionär ambitionierte Dichter Georg Herwegh (1817–1875) Wagner 1854 im Zürcher Exil auf Schopenhauer aufmerksam gemacht hatte (bei N. wird Herwegh ansonsten nur noch ein einziges Mal erwähnt – in der frühen Aufzeichnung NL 1865, KGW I 4, 31[1], 60, 10). Bekannt sein könnte es nämlich einerseits aus dem Aufsatz *Tristan und Parsifal* gewesen sein, den Hans von Wolzogen für die *Bayreuther Blätter* schrieb (Wolzogen 1886, 70), sowie andererseits der Andeutung nach aus der eher peripheren, aber immerhin auch in N.s Bibliothek befindlichen Broschüre *Richard Wagner und Schopenhauer* von Friedrich von Hausegger: „Wie mir von glaubwürdigster Seite mitgetheilt worden ist, hat sich R. Wagner erst in Folge einer Hinweisung Herwegh's auf die innere Verwandtschaft, der in seinem Werke dargelegten Ideen mit der Philosophie Schopenhauers dazu bestimmt gefunden, sich mit derselben vertraut zu machen.“ (Hausegger 1879, 4) In Wagners *Mein Leben* heißt es: „Während dem versteckte ich mich tief in meine Arbeit, beendigte am 26. September [1854] die zierliche Reinschrift der Partitur des ‚Rheingoldes‘, und lernte jetzt in der friedlichen Stille meines Hauses ein Buch kennen, dessen Studium von grosser Bedeutung für mich ward. Es war diess *Arthur Schopenhauer*'s: ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘. / *Herwegh* nannte mir dieses Buch, von welchem er vor allem das Interessante mitzutheilen hatte, dass es neuerdings auf sonderbaren Umwegen gewissermaassen erst entdeckt worden sei, nach-

dem es bereits vor über dreissig Jahren erschienen war. [...] Ich fühlte mich sofort von dem Werke bedeutungsvoll angezogen, und widmete mich alsbald dem Studium desselben. Zu wiederholten Malen hatte mir ein inneres Bedürfniss das Verlangen eingegeben, die eigentliche Bedeutung der Philosophie mir verständlich zu machen. [...] Nun fesselte mich sofort, ausser dem Interesse für das sonderbare Schicksal dieses Buches, die grosse Klarheit und männliche Präzision, welche ich vom ersten Beginne bei der in ihm enthaltenen Erörterung der schwierigsten metaphysischen Probleme antraf. [...] /604/ [...] Wie jedem leidenschaftlich durch das Leben Erregten es ergehen wird, suchte auch ich zunächst nach der Konklusion des *Schopenhauer*'schen System's; befriedigte mich die ästhetische Seite desselben vollkommen, und überraschte mich hier namentlich die bedeutende Auffassung der Musik, so erschreckte mich doch, wie jeder in meiner Stimmung Befindliche es erfahren wird, der der Moral zugewandte Abschluss des Ganzen, weil hier die Ertödtung des Willen's, die vollständigste Entsagung, als einzige wahre und letzte Erlösung aus den Banden der, nun erst deutlich empfundenen, individuellen Beschränktheit in der Auffassung und Begegnung der Welt gezeigt wird. Für denjenigen, welcher sich aus der Philosophie eine höchste Berechtigung für politische und sociale Agitationen zu Gunsten des sogenannten ‚freien Individuums', gewinnen wollte, war allerdings hier gar nichts zu holen, und die vollständigste Ablenkung von diesem Wege zur Stillung des Triebes der Persönlichkeit war einzig gefordert. Diess wollte denn auch mir für das Erste durchaus nicht munden, und so schnell glaubte ich der sogenannten ‚heiteren' griechischen Weltanschauung, aus welcher ich auf mein ‚Kunstwerk der Zukunft' geblickt hatte, mich nicht entschlagen zu dürfen. Wirklich war es *Herwegh*, welcher mit einem gewichtigen Worte mich zunächst zur Besonnenheit gegen meine Empfindlichkeit veranlasste. Durch diese Einsicht in die Nichtigkeit der Erscheinungswelt — so meinte er — sei ja eben alle Tragik bestimmt, und intuitiv müsse sie jedem grossen Dichter, ja jedem grossen Menschen überhaupt, inne gewohnt haben. Ich blickte auf mein Nibelungen-Gedicht, und erkannte zu meinem Erstaunen, dass das, was mich jetzt in der Theorie so befangen machte, in meiner eigenen poetischen Konzeption mir längst vertraut geworden war. So verstand ich erst selbst meinen ‚Wotan', und ging nun erschüttert von Neuem an das genauere Studium des *Schopenhauer*'schen Buches. Jetzt erkannte ich, dass es vor allem darauf ankam, den ersten Theil desselben, die Erklärung und erweiterte Darstellung der *Kant*'schen Lehre von der Idealität der bisher in Zeit und Raum so real gegründet erschienenen Welt zu verstehen, und meinen ersten Schritt auf dem Wege dieses Verständnisses glaubte ich nun schon durch die Erkenntniss der ungemeinen Schwierigkeit derselben gethan zu haben. Von jetzt an verliess mich das Buch viele Jahre hindurch nie gänzlich, und bereits im Sommer des

darauf folgenden Jahres hatte ich es zum vierten Male durchstudirt. Die hierdurch allmählich auf mich sich einstellende Wirkung war ausserordentlich, und jedenfalls für mein ganzes Leben entscheidend. Ich gewann da-/605/ durch für mein Urtheil über alles, was ich bisher rein nach dem Gefühle mir angeeignet hatte, ungefähr dasselbe, was ich einst, aus der Lehre meines alten Meisters *Weinlich* entlassen, durch das eingehendste Studium des Kontrapunktes für die Musik mir gewonnen hatte. Wenn ich späterhin in zufällig angeregten schriftstellerischen Arbeiten mich wieder über das mich besonders angehende Thema meiner Kunst vernehmen liess, so war diesen zuversichtlich anzumerken, was ich hiermit als den Gewinnst aus meinem Studium der *Schopenhauer*'schen Philosophie bezeichne" (Wagner 1911, 603–605).

345, 25–27 *dass sich damit ein vollkommner theoretischer Widerspruch zwischen seinem früheren und seinem späteren ästhetischen Glauben aufriss*] Man darf sich die Frage stellen, ob ein solcher Widerspruch nicht auch zwischen der Kunstreflexion in GT und in GM bestehe, siehe NK ÜK GM III 4.

345, 27–29 *— ersterer zum Beispiel in „Oper und Drama" ausgedrückt, letzterer in den Schriften, die er von 1870 an herausgab*] Wagners *Oper und Drama* ist 1850/51 im Zürcher Exil entstanden und lag 1852 vollständig publiziert vor – also noch vor Wagners Schopenhauer-Lektüre. Es visioniert ein Gesamtkunstwerk, das Drama und Musik vereinigen soll, wobei Musik der „Athem" der Sprache sei (Wagner 1871–1873, 4, 160). Dabei gab sich Wagner ebenso lebensgierig wie zukunftsfreudig und malte sich aus, wie „das ahnungsvoll bedingende Kunstwerk des sehnsüchtigen Künstlers der Gegenwart sich mit dem Meere des Lebens der Zukunft vermählen" werde (ebd., 4, 283). N. hat *Oper und Drama* kurz nach seiner ersten persönlichen Begegnung mit Wagner 1868 gelesen und fand sich dadurch zu GT inspiriert. In den späteren Schriften ist nach N.s Einschätzung unter dem Einfluss Schopenhauers Wagners Lebens- und Zukunftsbejahung erlahmt.

345, 29–346, 1 *In Sonderheit änderte Wagner, was vielleicht am meisten befremdet, von da an rücksichtslos sein Urtheil über Werth und Stellung der Musik selbst: was lag ihm daran, dass er bisher aus ihr ein Mittel, ein Medium, ein „Weib" gemacht hatte, das schlechterdings eines Zweckes, eines Manns bedürfe um zu gedeihn — nämlich des Drama's!*] In der Einleitung zu *Oper und Drama* hatte es noch geheißen: „der Irrthum in dem Kunstgenre der Oper bestand darin, / **daß ein Mittel des Ausdruckes (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdruckes (das Drama) aber zum Mittel gemacht war**" (Wagner 1871–1873, 3, 282). Vgl. NK KSA 6, 36, 1.

346, 1–9 *Er begriff mit Einem Male, dass mit der Schopenhauer'schen Theorie und Neuerung mehr zu machen sei in majorem musicae gloriam, — nämlich mit*

der Souveränetät der Musik, so wie sie Schopenhauer begriff: die Musik abseits gestellt gegen alle übrigen Künste, die unabhängige Kunst an sich, nicht, wie diese, Abbilder der Phänomenalität bietend, vielmehr die Sprache des Willens selbst redend, unmittelbar aus dem „Abgrunde" heraus, als dessen eigenste, ursprünglichste, unabgeleitetste Offenbarung.] Diese Souveränitätserklärung der Musik ist gewiss charakteristisch für Schopenhauers Ästhetik: „Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 304) Zu Wagners Annäherung an diese Sicht siehe Glasenapp/Stein 1883, VII-VIII.

346, 2 f. *in majorem musicae gloriam*] Lateinisch: „zum höheren Ruhm der Musik." N. hat die alte, auf Papst Gregor I. zurückgehende (*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* I 2) und zur Devise des Jesuitenordens gewordene Formel „ad maiorem Dei gloriam" („zum höheren Ruhme Gottes") gerne zitiert (M 298, KSA 3, 222, 5 f.), variiert (AC 51, KSA 6, 231, 7) und noch lieber persifliert (MA I 171, KSA 2, 159, 6 f.; MA II WS 41, KSA 2, 571, 24).

346, 14 f. *ein Telephon des Jenseits*] Was muss man sich 1887 unter einem Telephon vorstellen? „*Fernsprecher* (Telephon), Apparat, welcher gesprochene Laute auf elektrischem Weg in die Ferne fortpflanzt" (Meyer 1885–1892, 6, 153). Die technisierte Lebenswelt findet sonst selten in N.s Schriften Eingang.

6.

Die Frage, was das asketische Ideal für den Philosophen bedeute, bildet, nachdem GM III 5 sie aufgeworfen, aber noch nicht zu ihrer Beantwortung angesetzt hat, den Rahmen für eine Erörterung der ästhetischen Theorieentwürfe Kants und Schopenhauers – kontrastiert mit einem wirkungsvollen Einwand von Stendhal (347, 12 f.). Kants Ästhetik der „Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit" (346, 24 f.) zeichne nicht nur wie die meisten philosophischen Ästhetiken eine rezeptionsästhetische Perspektivierung aus – Philosophen pflegten „die Kunst und das Schöne" (346, 30) aus der Optik des „‚Zuschauer[s]'" (346, 31), nicht des Kunstschaffenden zu konzeptualisieren –, sondern sie komme überhaupt ohne eigene, persönliche Erfahrung aus, so dass sie leicht von Inte-

resselosigkeit reden könne. Wenn Stendhal dagegen die Schönheit als Glücksversprechen deutet, ist damit stärkstes Interesse markiert – und ohnehin verstiegen sich die Kant-Verteidiger etwa im Umgang mit Darstellungen nackter Menschen zu allerhand Skurrilitäten. Schopenhauer hingegen, der den Künsten aus Erfahrung selbst nahe war, aber sich doch nicht wirklich aus Kants Bannkreis habe lösen können, meine nun, dass die ästhetische Kontemplation der sexuellen Begierde entgegenwirke. Ja man könne Schopenhauers Idee einer Erlösung vom Willen auf der Folie dieser Perhorreszierung des Geschlechtlichen zu deuten geneigt sein. Selbst wenn Schopenhauer tatsächlich an sich selbst diese Gegensatzerfahrung von ästhetischer Kontemplation und Geschlechtstrieb gemacht haben sollte – dass das Schöne die Begierde ruhigstelle –, bedeute das jedoch nicht, dass dies die Regelerfahrung des Ästhetischen sei. Mit Stendhal könne man eher dazu neigen, im Schönen die „Erregung des Willens“ (349, 3) erfahrbar zu finden. Und sei schließlich nicht auch Schopenhauer selbst Kants Vorgabe der Interesselosigkeit untreu geworden, da er doch selbst seine ästhetische Erfahrung einem sehr durchsichtigen Interesse unterordne, nämlich demjenigen, vom Leiden an der Sexualität freizuwerden?

Eine eingehende Analyse von GM III 6 im Verhältnis zu Kant stellt Heftrich 1991 vor; zu Kant und Schopenhauers Ästhetik im Spiegel N.s siehe Neymeyr 1995, 239–248 u. im Blick auf GM III 6 Denham 2014, 186–188.

346, 19–25 *Schopenhauer hat sich die Kantische Fassung des ästhetischen Problems zu Nutze gemacht, — obwohl er es ganz gewiss nicht mit Kantischen Augen angeschaut hat. Kant gedachte der Kunst eine Ehre zu erweisen, als er unter den Prädikaten des Schönen diejenigen bevorzugte und in den Vordergrund stellte, welche die Ehre der Erkenntniss ausmachen: Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit.*] In AC 11 belegt N. nicht die Ästhetik Kants, wie sie im ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft* dargelegt ist, mit den Epitheta der „Unpersönlichkeit“ und „Allgemeingültigkeit“, sondern „das Gute“ (KSA 6, 177, 13 f.), um dann Kants Ethik ebenfalls ein verheerendes Zeugnis auszustellen. Die *Kritik der Urteilskraft* postuliert: „Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“, so dass „es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects gründet“ (AA V, 211). „Allgemeingültigkeit“ nimmt Kant dabei für das ästhetische Urteil wiederholt und ausdrücklich in Anspruch (z. B. AA V, 215; 281 u. 340 f., vgl. auch Fischer 1882, 4, 429 f.). Den Begriff der „Unpersönlichkeit“ benutzt Kant hingegen nicht. Vgl. auch NK 382, 26.

In seiner Evaluation von Kants Sittengesetz hält Schopenhauer fest, „der Inhalt des Gesetzes [sei] nichts Anderes, als seine Allgemeingültigkeit selbst“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 141), um anschließend Kants ethischen Ansatz zu verwerfen. Nicht weniger schroff geht Schopenhauer mit Kants Ästhetik ins Gericht, der er gleichfalls Realitätsferne, ja Realitätsverweigerung

attestiert: „Bei der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft wird zuvörderst sich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche seiner ganzen Philosophie eigen ist und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meyne das Ausgehen von der abstrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anschaulichen, so daß ihm jene gleichsam als camera obscura dient, um diese darin aufzufangen und zu übersehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufschluß geben sollten über die Erkenntniß unserer ganzen anschaulichen Welt; so geht er auch in dieser Kritik der ästhetischen Urtheilskraft nicht vom Schönen selbst, vom anschaulichen, unmittelbaren Schönen aus, sondern vom U r t h e i l über das Schöne, dem sehr häßlich sogenannten Geschmacksurtheil. Dieses ist ihm sein Problem. Besonders erregt seine Aufmerksamkeit der Umstand, daß ein solches Urtheil offenbar die Aussage eines Vorgangs im Subjekt ist, dabei aber doch so allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenschaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne selbst. Er geht immer nur von den Aussagen Anderer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen selbst. Es ist daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörensagen, nicht unmittelbar kennte. Fast eben so könnte ein höchst verständiger Blinder, aus genauen Aussagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derselben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philosopheme über das Schöne beinahe nur in solchem Verhältniß betrachten.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 629) Anspruch auf Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit bilden demnach bereits bei Schopenhauer Anknüpfungspunkte, von denen aus sich Kants ästhetische Theorie aushebeln lassen sollte. Ebenso nimmt Schopenhauer den in GM II 6 erhobenen Vorwurf an Kants Adresse vorweg, dass diesem eigene „Erfahrung“, eine „Fülle eigenster starker Erlebnisse“ (347, 3) vollkommen fehlten, um *in aestheticis* mitreden zu können. Vgl. zu N.s Kritik am „Unpersönlichen“ auch Rauh 2016, 382 f. u. Stegmaier 2014, 79.

346, 27–32 *dass Kant, gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom „Zuschauer“ aus über die Kunst und das Schöne nachgedacht und dabei unvermerkt den „Zuschauer“ selber in den Begriff „schön“ hinein bekommen hat.*] Allerdings ist es nicht so, dass der „Zuschauer“ in der *Kritik der Urteilskraft* eine besonders herausgehobene Position einnähme und der Rezipient von Natur- oder Kunstschönem generell als „Zuschauer“ bezeichnet würde, auch wenn das gelegentlich vorkommt (AA V, 243 u. 251). Das Denken in Kategorien der Zuschauerschaft ist freilich in Kernsätzen von Kants ästhetischem Hauptwerk durchaus präsent, so in einem Fall, den auch Kuno Fischer in seiner von N. benutzten Kant-Darstellung prominent zitiert: „Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen [...]. Dagegen ist das Geschmacksurtheil bloß c o n t e m p l a t i v“ (AA V 209, vgl. Fischer 1882, 4, 427,

ferner NK 347, 5–11). Auch Liebmann 1880, 582 gibt zu, dass Kant „die Kunst nur vom Hörensagen, nicht durch Autopsie und Autästhesie bekannt war".

Djurić 1985, 222 argumentiert, N.s Kritik gehe an Kant völlig vorbei. Prominenten Gebrauch macht die *Kritik der Urteilskraft* vom „Zuschauer" nicht angesichts des Schönen, sondern des Erhabenen, wenn die „Verwunderung" zur Analyse ansteht, „die an Schreck gränzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift" (AA V, 269).

346, 32–347, 5 *Wäre aber wenigstens nur dieser „Zuschauer" den Philosophen des Schönen ausreichend bekannt gewesen! — nämlich als eine grosse p e r s ö n l i c h e Thatsache und Erfahrung, als eine Fülle eigenster starker Erlebnisse, Begierden, Überraschungen, Entzückungen auf dem Gebiete des Schönen!*] Vgl. NK 247, 11 f. und NK 346, 19–25. Obwohl es bei Schopenhauer durchaus auch eine produktionsästhetische Genie-Ästhetik gibt (vgl. Neymeyr 1996, 231 gegen Heftrich 1991, 265), macht auch er den „Zuschauer" stark, aber als einen, der in der ästhetischen Kontemplation Erholung von der Bürde des rastlosen Willens findet, also erfahrungsgesättigt ist und zu einer seltenen Spezies gehört: „Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert bald Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Noth. – [...] Das, was man sonst den schönsten Theil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daseyn heraushebt und uns in antheilslose Zuschauer desselben verwandelt, also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunst, dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst Wenigen und diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt" (Schopenhauer 1873–1874, 2, 370). Das ästhetische Nur-Zuschauersein-Dürfen befreit nach Schopenhauer also von den Willenslasten des Daseins, aber bloß vorübergehend – es entbindet das in ästhetische Kontemplation versunkene Subjekt, ganz gegen die in GM III 6 privilegierte Haltung, gerade davon, Welterfahrungen machen zu müssen.

Zu welch absonderlichen und irreführenden Schlussfolgerungen der insbesondere bei englischsprachigen Interpreten vorherrschende exklusive Gebrauch von Übersetzungen bei der N.-Auslegung führt, lässt sich exemplarisch anhand von 346, 32–347, 5 bei Ridley 2011, 312 beobachten, der eine unzutreffende Übersetzung gegen eine andere, ebenso irreführende ausspielt, ohne seine Zeit mit einem Blick in den Originaltext zu verschwenden, um sich stattdessen einen N. *ad libitum* zurechtzulegen.

347, 5–11 *und so bekommen wir denn von ihnen gleich von Anfang an Definitionen, in denen, wie in jener berühmten Definition, die Kant vom Schönen giebt, der Mangel an feinerer Selbst-Erfahrung in Gestalt eines dicken Wurms von Grundirrthum sitzt. „Schön ist, hat Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt.“ Ohne Interesse!*] Die von N. zitierte „Definition“ stellt kein authentisches Kant-Zitat dar. Vielmehr handelt es sich um die Verknappung wesentlich elaborierterer Überlegungen in der *Kritik der Urteilskraft* wie: „Schön ist das, was in der bloßen Beurtheilung (also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.“ (AA V, 267) Die Überschrift zum Geschmacksurteil lautet: „Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.“ (AA V, 204) Was N. als vermeintlichen Kant-Wortlaut in Anführungszeichen setzt, beruht vielmehr auf einer Zusammenfassung von Kants Ästhetik in der von ihm studierten Kant-Darstellung aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* sowie aus Otto Liebmanns von N. gleichfalls durchgearbeitetem Werk *Zur Analysis der Wirklichkeit*. In beiden Fällen stehen – zur Hervorhebung – Anführungszeichen, die wiederum ein Kant-Zitat suggerieren könnten, um das es sich aber nicht handelt: „Fassen wir alles in eine Erklärung zusammen, so ergiebt sich die kantische Definition des Schönen: ‚Schön ist, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form nothwendig gefällt‘.“ (Fischer 1882, 4, 437) Was Interesselosigkeit bei Kant bedeutet, erläutert Fischer 1882, 4, 426: „Wenn mir ein Gegenstand ohne alles Interesse gefällt, so mischt sich in dieses Wohlgefallen keine Art der Begierde, kein Bedürfniß und keine Regung des Willens, ich will von dem Gegenstande nichts haben oder mit ihm vornehmen, ich bezwecke nichts mit ihm oder durch ihn, ich will ihn weder genießen noch brauchen, weder erkennen noch verwirklichen, sondern bloß betrachten. In der reinen Betrachtung verstummt jede Begierde und Willensunruhe.“ Dieses Moment der „Betrachtung“ ist wiederum das, was GM III 6 polemisch unter „Zuschauer“ fasst, vgl. NK 346, 27–32. Bei Liebmann klingt es ähnlich, wenn er schreibt, Kant habe auf die Frage, wodurch „das ästhetische Wohlgefallen in uns“ sich „von jedem anderen Lustgefühl“ unterscheide, geantwortet: „‚Schön, zum Unterschied von dem bloß sinnlich Angenehmen, ist, was ohne Interesse wohlgefällt‘, will sagen: ohne unsere Begehrlichkeit zu reizen: Gewiß zutreffend! Nur mag man zur Vermeidung des Mißverständnisses, als bedeute jenes ‚ohne Interesse‘ soviel wie ‚was uns ganz kühl läßt‘, den Satz mit Vischer genauer dahin interpretiren: Das Schöne ergreift den Empfänglichen in tiefster Seele, erschüttert, rührt, aber dem Interesse ist sein Stachel entrissen, weil uns das Schöne für die Existenz des Gegenstandes gleichgültig läßt. [Auf Höhe dieser Zeile am Rand von N.s Hand: „oh!“] In der That, der ästhetische Genuß ist eine Erhebung und Veredlung des

Gemüths, keine Anstachelung oder Sättigung des Willens, ein reines, von jeder egoistischen Begehrlichkeit ungetrübtes und insofern, wie Kant sagt, interesseloses Wohlgefallen an der Anschauung [von N. am Rand mit Ausrufezeichen markiert], nicht an der Existenz des Objects; das selbstsüchtige Haben- und Ergreifenwollen schweigt, die bloße Contemplation, die pietätsvolle Vertiefung in die Erscheinung des Gegenstandes; das seiner selbst vergessende Hinsehen, Betrachten, Hinhören, Lauschen und Auffassen entzückt“ (Liebmann 1880, 580, N.s Unterstreichungen, zu Beginn und zum Ende Randstriche von seiner Hand). Zum Thema der Interesselosigkeit in der Ästhetik siehe neben GM III 12, KSA 5, 364, 30 f. v. a. NK KSA 5, 52, 2–14.

347, 12 f. *Stendhal, der das Schöne einmal une promesse de bonheur nennt*] Französisch: „ein Glücksversprechen“. Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[154], 54. Stendhal schreibt in *Rome, Naples et Florence*: „Je sors du casin de *San Paolo*. De ma vie je n’ai vu la réunion d’aussi belles femmes; leur beauté fait baisser les yeux. Pour un Français, elle a un caractère noble et sombre qui fait songer au bonheur des passions bien plus qu’aux plaisirs passagers d’une galanterie vive et gaie. La beauté n’est jamais, ce me semble, qu’une *promesse de bonheur*.“ (Stendhal 1854b, 30, in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert. „Ich komme aus dem Casino von *San Paolo*. In meinem ganzen Leben habe ich noch nie eine Versammlung von so schönen Frauen gesehen; ihre Schönheit lässt einen die Augen niederschlagen. Für einen Franzosen hat sie einen vornehmen und dunklen Charakter, der viel mehr an das Glück der Leidenschaften als an die vergänglichen Freuden einer lebhaften und lustigen Galanterie denken lässt. Die Schönheit, so scheint mir, ist niemals mehr als ein *Glücksversprechen*.“). Der Anlass, über das Schöne als Glücksversprechen nachzudenken, ist also nicht die Betrachtung von Kunstschönem, sondern die Begegnung mit schönen Frauen (vgl. Thatcher 1989, 594 u. Reginster 2014, 35. Ridley 2011 blendet also diesen Kontext aus, wenn er argumentiert, N. lehne in GM III 6 sowohl die selbstvergessene Konzeption des Schönen bei Kant als auch letztlich diejenige Stendhals als sklavenmoralisch kontaminiert ab, um stattdessen Schönheit mit einer erotisch konnotierten, intensiven Bejahungserfahrung zu assoziieren, die das Selbst in den Mittelpunkt stelle. Gerade diese erotische Komponente steht ja im Mittelpunkt der Stendhal-Stelle. Dennoch nimmt Nehamas 2010, 63 Stendhals Definition als Ausgangspunkt seiner Verteidigung des Schönen in der Kunst, während Adorno mit ihr kalauert: „Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.“ Adorno 1970, 205, vgl. Jauslin 2002, 81).

347, 13–16 *Hier ist jedenfalls gerade Das a b g e l e h n t und ausgestrichen, was Kant allein am ästhetischen Zustande hervorhebt: le désinteressement*.] In KSA 5, 347, 15 f. wird stillschweigend korrigiert zu „désintéressement“, obwohl

sowohl im Druckmanuskript (GSA 71/27,2, fol. 9r) als auch in der Erstausgabe „désinteressement“ (Nietzsche 1887a, 106) steht. An der fraglichen Stelle fehlt bei Stendhal der Ausdruck „désintéressement“; N. konnte ihn aber beispielsweise in Alfred Fouillées *La sociologie contemporaine* (Quellenauszug in NK KSA 6, 133, 28–30) und in Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* finden (Quellenauszug in NK KSA 5, 154, 27–155, 13). Came 2009 will Schopenhauers Ästhetik als phänomenal reichhaltiger gegen die ihm in GM III 6 angeblich von Nietzsche (und Janaway 2007a, 186–201) unterstellte Fixierung auf „disinterestedness“ in Schutz nehmen. Zur Interpretation des in GM III 6 konstruierten Gegensatzes von Kant und Stendhal siehe Constâncio 2017.

347, 16–23 *Wenn freilich unsre Aesthetiker nicht müde werden, zu Gunsten Kant's in die Wagschale zu werfen, dass man unter dem Zauber der Schönheit s o g a r gewandlose weibliche Statuen „ohne Interesse“ anschauen könne, so darf man wohl ein wenig auf ihre Unkosten lachen: — die Erfahrungen der K ü n s t l e r sind in Bezug auf diesen heiklen Punkt „interessanter“, und Pygmalion war jedenfalls n i c h t nothwendig ein „unästhetischer Mensch“.*] Kant vermerkt in der *Kritik der Urteilskraft* zur „Bildhauerkunst“ nur, sie sei diejenige Kunst, „welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit)“, es sei „der bloße Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht“ der „Bildsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. d. gl.“ (AA V, 322). Plastisch dargestellte weibliche Nacktheit, die Lüsternheit erregen und die interesselose Anschauung trüben könnte, wird schamhaft ausgeklammert. Ganz anders hingegen bei Schopenhauer, der in der Kunst „nur zwei Arten des Reizenden“ findet – „und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. [...] – In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste /246/ sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde. – Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.“ (Schopenhauer 1874–1874, 2, 245 f.)

Aber der eigentliche Adressat als einer „unsre[r] Aesthetiker“ ist an dieser Stelle in GM III 6 Otto Liebmann, der behauptet: „In der Interesselosigkeit liegt ein subjectives Kriterium der Schönheit. Ein eminentes Beispiel liefern die nackten und halbbekleideten Statuen der hellenischen Plastik. Nie wird von jenen ewigen Meisterwerken die Sinnlichkeit angereizt, wie von den lüstern lächelnden, coketten Phrynen französischer Hetärenmaler, bei denen gerade der zudringliche Reiz, die lascive Anlockung entschieden widerwärtig und affrös einwirkt, – nämlich auf das ästhetische Gefühl. Da betrachte man die Aphrodite des /582/ Praxiteles oder die Venus von Milo, — wie keusch und edel diese herrlichen Göttergestalten, obwohl jene ganz nackt ist, und dieser das Gewand von den Hüften gleitet! Es fehlt diesen vollendeten Formen eben ganz und gar jede Frivolität und Lüsternheit; sie flößen Respect ein, sie sind umgeben von einem unsichtbaren Heiligenschein und Noli me tangere! Man genießt in der reinen Anschauung und denkt nicht, wie bei einer mit Delicatessen besetzten Tafel, an etwas Anderes.“ (Liebmann 1880, 581 f.)

In der berühmtesten Version der antiken Pygmalion-Sage, die bei Ovid: *Metamorphosen* X 243–297 überliefert ist, erschafft der misogyn gewordene Bildhauer eine Frauenstatue, die so menschenähnlich aussieht, dass er sich in sie verliebt und Venus durch ein Opfer dazu bringt, sie zum Leben zu erwecken. Der Künstler hat also nach diesem Mythos das Gegenteil von einem interesse- und leidenschaftslosen Verhältnis zu seinem Werk. Zu Pygmalion und Willensverzicht in GM III 6 siehe Moore 2002a, 106 f., zur Wirkungsgeschichte dieser Passage siehe Riedl 2005, 385.

347, 23–28 *Denken wir um so besser von der Unschuld unsrer Aesthetiker, welche sich in solchen Argumenten spiegelt, rechnen wir es zum Beispiel Kanten zu Ehren an, was er über das Eigenthümliche des Tastsinns mit landpfarrermässiger Naivetät zu lehren weiss!*] In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat Kant 1798 ein Kapitel (Erster Theil, Erstes Buch, § 17) „dem Sinne der Betastung“ gewidmet: „Der Sinn der Betastung liegt in den Fingerspitzen und den Nervenwärzchen (*papillae*) derselben, um durch die Berührung der Oberfläche eines festen Körpers die Gestalt desselben zu erkundigen. – Die Natur scheint allein dem Menschen dieses Organ angewiesen zu haben, damit er durch Betastung von allen Seiten sich einen Begriff von der Gestalt eines Körpers machen könne; denn die Fühlhörner der Insecten /155/ scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben. – Dieser Sinn ist auch der einzige von unmittelbarer äußerer Wahrnehmung; eben darum auch der wichtigste und am sichersten belehrende, dennoch aber der gröbste: weil die Materie fest sein muß, von deren Oberfläche der Gestalt nach wir durch Berührung belehrt sollen. (Von der Vitalempfindung, ob die Oberfläche sanft oder unsanft, viel weniger noch, ob sie warm oder kalt anzu-

fühlen sei, ist hier nicht die Rede.) – Ohne diesen Organsinn würden wir uns von einer körperlichen Gestalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung also die beiden andern Sinne der ersteren Classe ursprünglich bezogen werden müssen, um Erfahrungserkenntniß zu verschaffen." (AA VII, 154 f.)

Die eigentliche Inspirationsquelle scheint aber wiederum nicht eine Kant-Originallektüre gewesen zu sein, sondern eine Fußnote in Otto Liebmanns *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Im Haupttext wird vom Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn gesagt: „Die drei zuletzt genannten Sinne dienen dem thierischen, /577/ materiell consumirenden Genuß, der gemeinen Lebensnahrung und Nothdurft, schlimmeren Falls der viehischen Völlerei und Wollust; sie sind Sinne des animalischen Bedürfnisses, der positiven und negativen Begehrlichkeit; ihre Sensationen erregen entweder physiologischen Lustkitzel und Appetit oder rein sinnlichen Abscheu. Gesicht und Gehör nehmen einen weit vornehmeren Rang ein, stehen zum thierischen Genus, nur in sehr indirecter Beziehung; ihre Annehmlichkeiten sind vorwiegend intellektueller, nicht grob sinnlicher Art." (Liebmann 1880, 576 f.) Und dazu lautet die Fußnote: „Wenn Kant, in der Anthropologie § 14, den Schnitt anders zieht, wenn er den Tastsinn sammt dem Gesicht und Gehör in die Klasse der objectiven, d. h. mehr der intellectuellen Auffassung als dem organischen Genuß dienenden Sinne rechnet, so macht dies zwar der Keuschheit seines Empfindens alle Ehre. Aber richtiger, wiewohl cynischer, urtheilt John Owen" (Liebmann 1880, 577, Fn. Von N. mit Randstrich, „NB" und Ausrufezeichen markiert, seine Unterstreichung). Der von Liebmann aufgerufene § 14 entspricht in der Akademie-Ausgabe § 16; er lautet: „Der Organsinne aber können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden, so fern sie sich auf äußere Empfindung beziehen. / Drei derselben aber sind mehr objectiv, als subjectiv, d. i. sie tragen als empirische Anschauung mehr zur Erkenntniß des äußeren Gegenstandes bei, als sie das Bewußtsein des afficirten Organs rege machen; zwei aber sind mehr subjectiv als objectiv, d. i. die Vorstellung durch dieselbe ist mehr die des Genusses, als der Erkenntniß des äußeren Gegenstandes; daher über die erstere man sich mit Anderen leicht einverständigen kann, in Ansehung der letzteren aber bei einerlei äußerer empirischer Anschauung und Benennung des Gegenstandes die Art, wie das Subject sich von ihm afficirt fühlt, ganz verschieden sein kann. / Die Sinne von der ersteren Classe sind 1) der der Betastung (*tactus*), 2) des Gesichts (*visus*), 3) des Gehörs (*auditus*). – Von der zweiten a) des Geschmacks (*gustus*), b) des Geruchs (*olfactus*)" (AA VII, 154).

347, 28–348, 6 *Und hier kommen wir auf Schopenhauer zurück, der in ganz andrem Maasse als Kant den Künsten nahestand und doch nicht aus dem Bann der Kantischen Definition herausgekommen ist: wie kam das? Der Umstand ist*

wunderlich genug: das Wort „ohne Interesse“ interpretirte er sich in der allerpersönlichsten Weise, aus einer Erfahrung heraus, die bei ihm zu den regelmässigsten gehört haben muss. Über wenig Dinge redet Schopenhauer so sicher wie über die Wirkung der ästhetischen Contemplation: er sagt ihr nach, dass sie gerade der geschlechtlichen „Interessirtheit“ entgegenwirke, ähnlich also wie Lupulin und Kampher, er ist nie müde geworden, dieses Loskommen vom „Willen“ als den grossen Vorzug und Nutzen des ästhetischen Zustandes zu verherrlichen.] Einschlägig hierfür wäre beispielsweise eine Stelle aus Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, die unmittelbar vor der in 348, 21–25 zitierten steht: „Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die aus jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 331, vgl. auch Kapitel 34 im Dritten Buch des Hauptwerks: „Ueber das innere Wesen der Kunst“, ebd., 3, 463–468 mit diversen Lesespuren N.s). Zur Rezeption dieser Schopenhauer-Kritik bei Thomas Mann siehe Reents 1998, 44 f.

348, 4 *Lupulin und Kampher*] Lupulin ist der Bitterstoff der Hopfenpflanze; der psychoaktive, pulverförmige Kampfer oder Campher wird aus dem Kampferbaum (*Cinnamomum camphora*) gewonnen. Wie beide nach dem damaligen medizinischen Erkenntnisstand wirkten, konnte N. dem in seinem Besitz befindlichen *Compendium der praktischen Medicin* von Carl Ferdinand Kunze entnehmen, nämlich, dass im Falle der Tabes dorsalis oder Rückenmarksdarre „die Neigung zu häufigen Erectionen [...] durch Campher und Lupulin zu mässigen“ sei (Kunze 1881, 64). Im Falle von „Pollutionen und Spermatorrhoe“, genauer: „abnorm häufigen Samenergüsse[n]“, einem „krankhaft vermehrten Geschlechtsreiz und häufige Pollutionen“, insbesondere „nach lange getriebener Onanie“ ist folgende Therapie angesagt: „kalte Sitzbäder und kalte Waschungen der Genitalien (jedoch nicht des Abends), Lupulin 0,3–0,5, Campher“ (ebd., 405). Den beiden Medizinalstoffen wird in der medizinischen Literatur der Zeit also genau jene Wirkung zugeschrieben, die nach Schopenhauer die Kunst haben soll: den Geschlechtstrieb zu bändigen. Vgl. auch NK 370, 1 f.

348, 11–14 *Bei allen Fragen in Betreff der Schopenhauer’schen Philosophie ist, anbei bemerkt, niemals ausser Acht zu lassen, dass sie die Conception eines sechsundzwanzigjährigen Jünglings ist*] Der erste Band von Schopenhauers *Die*

Welt als Wille und Vorstellung erschien zwar erst Anfang 1819, als Schopenhauer schon knapp 31 Jahre alt war. Mit den Vorarbeiten hatte er aber bereits fünf Jahre davor begonnen. „‚Der Unterschied zwischen Dem, der das Leiden verursacht, und Dem, der es leidet, ist nur in der Erscheinung. Es ist das Alles Ein Wille zum Leben, der mit grossen Leiden Eins ist, durch deren Erkenntniss er sich wenden und enden kann.' Man mag nun mit diesen Ansichten übereinstimmen oder nicht: so viel steht doch jeden Falls fest, dass ein junger Mann, der so denkt, wie hier der 26jährige Schopenhauer, nicht die politische Begeisterung seiner Zeit und Altersgenossen theilen kann." (Schopenhauer 1863, 305).

348, 21–25 *„Das ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still"*...] Die in 348, 18 f. gegebene Seitenangabe „Welt als Wille und Vorstellung I 231" bezieht sich auf die von Julius Frauenstädt besorgte Ausgabe; Band 1 des Hauptwerks entspricht Band 2 der *Sämmtlichen Werke*. Freilich zitiert N. nicht ganz präzise. Im Original heißt es: „Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 231) Die Willensqual hat Schopenhauer weiter oben ausgemalt: „So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus." (Ebd.) Ixion, der mörderische König der Lapithen, ist nach der antiken Mythologie vom Göttervater Zeus zum ewigen Rotieren auf einem Feuerrad verdammt worden (vgl. Apollodor: *Bibliothek* IV 69). Zu Epikurs Leidensvermeidungsphilosophie NK 381, 30–382, 6.

7.

Belange der Ästhetik, die sich beim Übergang von der Frage nach der Relevanz der asketischen Ideale für Künstler zur Frage nach ihrer Relevanz für Philosophen in GM III 5 und 6 in den Vordergrund schoben, erwiesen sich schon am Ende von GM III 6 als bloß vordergründig: Für den exemplarischen Philosophen Schopenhauer ist die Erfahrung des Schönen, der Kunstgenuss, bloß ein Mittel, um vom Leiden wegzukommen. GM III 7 schreibt diese individualpsychologische Fokussierung fort, indem nun herausgestellt wird, wie sehr Schopenhauer das Geschlechtliche und insbesondere die Frau „als persönlichen

Feind behandelt“ (349, 20 f.) habe. Allerdings habe er Feinde gerade nötig gehabt, um nicht das zu werden, was er eigentlich sein wollte, nämlich „Pessimist“ (349, 25), Lebensverächter, Lebensverneiner: Er hätte sich ansonsten längst aus diesem angeblich so jämmerlichen Dasein verabschiedet, „seine Feinde aber hielten ihn fest, seine Feinde verführten ihn immer wieder zum Dasein“ (349, 30 f.).

So viel meint GM III 7 zum „Persönlichste[n]“ bei Schopenhauer verraten zu dürfen, zugleich aber sei an ihm auch „noch etwas Typisches“ (350, 2 f.). Tatsächlich gebe es, wohin man blicke, eine starke Neigung der Philosophen, die Sinnlichkeit zu verleugnen und sich das asketische Ideal zu eigen zu machen. Aber warum ist das so? Der Philosoph strebe wie jedes andere Lebewesen nach den für seine Lebensweise besten Bedingungen und trachte danach, alles auszuschließen, was sie behindern könne. Und zu diesen Hindernissen gehört für den ungestört denken wollenden Philosophen eben die Sinnlichkeit, namentlich auch Ehe und Familie, die – wie einst von Buddha – als schlimme Fesseln empfunden werden (vgl. 351, 5 f.). Im asketischen Ideal finden die Philosophen „so viele Brücken zur Unabhängigkeit“ (351, 13 f.), dass sie ihm kaum widerstehen können. Ihr Bestreben sei es, alle „Unfreiheit“ (351, 17) abzuwerfen, und dazu biete ihnen das asketische Ideal ein vorzügliches Instrument. Was, so fragt das Ende von GM III 7 noch einmal, bedeute also das asketische Ideal für den Philosophen? Antwort: Dieser verneine damit keineswegs das Dasein, vielmehr bejahe er gerade sein eigenes Dasein. Dieses erscheint als ein denkendes Dasein, das sich von allen Denkhindernissen freimachen muss. Askese, Weltenthaltungspraktiken sind beim Philosophen kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, er selbst zu werden und zu sein.

Fragen bleiben: GM III 7 analysiert keine philosophischen Askese-Lehren, also das, was Philosophen über Askese sagen, sondern vielmehr, was ihr tatsächliches Leben über den Umgang mit asketischen Idealen verrät. So kann Schopenhauer zum Lebensbejaher umgewertet werden, weil er sich insgeheim selbst bejaht habe. Er habe den Hass auf das Sexuelle, auf die Frauen und auf Hegel (349, 27) gebraucht, um sich als Philosoph zu konstituieren, scheint sich also in einem Verhältnis der Abhängigkeit von äußeren Hass-Projektionsfaktoren befunden und jene Unabhängigkeit noch nicht erreicht zu haben, von der in GM III 7 später die Rede ist. Schopenhauer benötigte also die Welt, um philosophisch fruchtbar zu sein. In GM III 8 wird hingegen der – gleich eingang in GM Vorrede 1 nachdrücklich im Selbstbezug erzeugte (vgl. NK 247, 11–15) – Eindruck stärker Raum greifen, der Philosoph würde gar keiner Außenweltkommunikation bedürfen, könne aus intellektueller Jungfrauengeburt die eigene, die gewollte Wirklichkeit erzeugen.

Nach GM III 7 bis 10 haben die Philosophen wesentlich zwei Gründe, sich des asketischen Ideals zu befleißigen: Einerseits benutzen sie es, um sich Frei-

raum zum Denken zu schaffen. Andererseits sind sie auf ein Rollenmuster angewiesen, das sie schützt. Sie unterhalten eigentlich ein rein instrumentelles Verhältnis zum asketischen Ideal, scheinbar im Unterschied zu den Priestern in GM III 11, für die das asketische Ideal Zweck wird (aber letztlich doch nur Zweck, insofern es den Priestern hilft, das Leidensleben zu bewältigen – womit sie es auch schon wieder instrumentalisieren). Am Ende von GM III 10 eröffnet sich die Aussicht, dass der zukünftige Philosoph vielleicht gar kein asketisches Ideal, keinen Schutzraum mehr brauchen werde (vgl. z. B. Migotti 2013, der die vermeintliche Diskrepanz zwischen GM III 7 und 8 sowie GM III 9 und 10 untersucht, wonach die Philosophen zunächst vom asketischen Ideal der Priester geschieden erscheinen und ihm dann doch angenähert werden). Wird der zukünftige Philosoph sich von den Beschränkungen des asketischen Ideals freigemacht haben? Wird er ein dionysischer Philosoph sein, der ganz andere Mittel hat? Wäre er wirklich stark, müsste er nicht mehr den Asketen spielen – und die Priesterrolle würde ihn ohnehin nicht mehr schützen.

Von Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* ist N. nach Ausweis seiner Lesespuren auf die Unterscheidung zwischen einer „asketische[n]“ und einer „industrielle[n] Philosophie“ aufmerksam gemacht worden, die „zu allen Zeiten zwei der wichtigsten Abtheilungen der menschlichen Meinungen gebildet“ habe: „Das Losungswort der ersten Philosophie heisst Selbstverläugnung, das der zweiten, Entwickelung. Die erste sucht die Begierden zu verringern, die andere zu vermehren; die erste erkennt die Glückseligkeit als einen Gemüthszustand und sucht sie desswegen durch unmittelbare Einwirkung auf das Gemüth, die zweite durch Einwirkung auf die äusseren Verhältnisse zu erreichen. Die erste giebt den Gefühlen eine grössere Stärke und erzeugt die hingebendsten Menschen, die zweite lenkt die vereinte Thätigkeit der Gesellschaft und bewirkt dadurch die höchstmögliche sociale Ausgleichung. Die erste hat sich dem Bildungsstande von Asien und Aegypten, die zweite dem von Europa am entsprechendsten erwiesen. / Von dem Anfang des vierten Jahrhunderts, als das Mönchssystem zuerst von Aegypten her in die Christenheit eingeführt wurde, bis beinahe zur Reformation war die asketische Theorie überall vorherrschend“ (Lecky 1873, 2, 288. N.s Unterstreichungen, mit Randstrichen markiert).

349, 19–22 *Schopenhauer, der die Geschlechtlichkeit in der That als persönlichen Feind behandelt hat (einbegriffen deren Werkzeug, das Weib, dieses „instrumentum diaboli“)*] Die Vorstellung, dass die Frau ein „Werkzeug des Teufels“ sei, zumal die erste Frau – Eva – im Paradies mit der Schlange gemeinsame Sache machte, reicht schon in frühchristliche und gnostische Zeit zurück (vgl. zur Übersicht Pesthy 2005). Im 19. Jahrhundert wurde das Motiv in der *Décadence*-Literatur bei Charles Baudelaire und Joris-Karl Huysmans aufgegriffen

(vgl. z. B. Kemp 1939, 44) und auch in Schopenhauers Misogynie (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 6, 649–662) und Sexualitätsverachtung ist es greifbar, obwohl dieser nie die alte Formel „instrumentum diaboli“ dafür benutzt hat. Wenn er jedoch über Sexualität nachdenkt, ist der Teufel nicht weit: „Geht man, bei der Auffassung der Welt, vom Dinge an sich, dem Willen zum Leben, aus; so findet man als dessen Kern, als dessen größte Koncentration, den Generationsakt: dieser stellt sich dann dar als das Erste, als der Ausgangspunkt: er ist das punctum saliens des Welteies und die Hauptsache. Welch ein Kontrast hingegen, wenn man von der als Erscheinung gegebenen, empirischen Welt, der Welt als Vorstellung ausgeht! Hier nämlich stellt jener Akt sich dar als ein ganz Einzelnes und Besonderes, von untergeordneter Wichtigkeit, ja, als eine verdeckte und versteckte Nebensache die sich nur einschleicht, eine paradoxe Anomalie, die häufigen Stoff zum Lachen giebt. Es könnte uns jedoch auch bedünken, der Teufel habe nur sein Spiel dabei verstecken wollen: denn der Beischlaf ist sein Handgeld und die Welt sein Reich. Hat man denn nicht bemerkt, wie iliico post coitum cachinnus auditur Diaboli? welches, ernstlich gesprochen, darauf beruht, daß die Geschlechtsbegierde, zumal wenn, durch Fixiren auf ein bestimmtes Weib, zur Verliebtheit koncentrirt, die Quintessenz der ganzen Prellerei dieser nobeln Welt ist; da sie so unaussprechlich, unendlich und überschwänglich viel verspricht und dann so erbärmlich wenig hält.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 338. Übersetzung des Zitats: „Kurz nach dem Beischlaf ist das Gelächter des Teufels zu hören.“) Die *instrumentum diaboli*-Stelle aus GM III 7 greift später übrigens Thomas Mann wiederholt und ohne deren nachweisende Nennung auf – z. B. in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, wo er den „philanthropischen Literaten“ verunglimpft, für den „Geschlechtsliebe und politische Philanthropie, d. h. Demokratie“ zusammengehören, „in striktem Gegensatz zur christlichen Kirche und zu Schopenhauer, welche im ‚Weibe‘ ein instrumentum diaboli erblickten“ (Mann 1920, 472).

349, 27 *ohne Hegel*] Die auf Kant folgende deutsche Philosophie wollte Schopenhauer als „‚Periode der Unredlichkeit‘“ betrachtet wissen: „Als Heroen dieser Periode glänzen F i c h t e und S c h e l l i n g, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe, geistlose Scharlatan H e g e l“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 147). Vgl. NK KSA 5, 130, 28–34.

349, 31–350, 1 *sein Zorn war, ganz wie bei den antiken Cynikern, sein Labsal, seine Erholung, sein Entgelt, sein remedium gegen den Ekel, sein G l ü c k*] An sich wenden sich die antiken Kyniker wie dann noch viel entschiedener die ihnen nachfolgenden Stoiker gegen den Affekt des Zornes, weil er den Seelenhaushalt in Unordnung bringe (vgl. Niehues-Pröbsting 1979, 192). In dem Lukian

von Samosata zugeschriebenen Dialog *Cynicus* (Kapitel 18) ist es der Kyniker, der dem gewöhnlichen Volk vorwirft, sich dem Zorn auszuliefern, statt ihn abzutöten: „Ein andermal ist es der Zorn, die Furcht, oder irgend ein anderer Affekt, der euch mit sich fortreißt. Denn ihr lasset euch nicht von einem und demselben, sondern zu verschiedenen Zeiten von sehr verschiedenen Pferden dahingetragen: aber da sie alle den Koller haben, so rennen sie mit euch über jähe Höhen in tiefe Gründe, und ihr stürzt, eh' euch ahnte, daß ihr stürzen werdet." (Lucian 1827–1832, 15, 1812) Jedoch ist bei Lukian: *Symposion* 16 auch von einem Kyniker namens Alkidamas zu lesen, der sich während eines Gastmahles völlig in lustvollem Zorn verliert (Lucian 1827–1832, 14, 1701). Auch die sehr schroffen Umgangsformen, die der Vorzeigekyniker Diogenes von Sinope an den Tag gelegt haben soll (Diogenes Laertius: *De vitis* VI 20–81), erwecken manchmal den Eindruck, er sei ein zorniger Mann gewesen. Zu N.s eigenem Verhältnis zum Kynismus siehe Niehues-Pröbsting 1980, Niehues-Pröbsting 1989, 306–340 und Niehues-Pröbsting 2005. N. selbst ist von Ludwig Stein schon im Jahr 1893 selbst des „Neo-Cynismus" verdächtigt worden (Stein 1893, 1), dazu Sommer 2018c, 55–58. Während Stein in N.s angeblicher Kulturfeindlichkeit seine neokynische Stoßrichtung sieht, findet Nussbaum 1994, 152–154 just in GM III 7 ein die stoischen Souveränitätsimpulse noch übertreffendes, kynisches Philosophenideal radikalisierter Bedürfnislosigkeit als N.s eigenes Ideal wiedergeboren.

350, 1 *remedium*] Lateinisch: „Gegenmittel", „Heilmittel".

350, 6 f. *von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nehmen*] Während im Werk N.s wiederholt die eminente Begabung der Inder für spekulatives und radikales Philosophieren betont wird (vgl. GM III 27, KSA 5, 409, 23–28), erscheinen die Engländer als „Flachköpfe[.]" (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 5, KSA 6, 114, 1). Die ironische Pointe ist, dass Indien trotz seiner eminenten philosophischen Überlegenheit bei Erscheinen von GM eine britische Kronkolonie war. Vgl. NK 350, 25–28.

350, 18–20 *Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen*] Dass Lebewesen nach den jeweils bestmöglichen Lebensbedingungen streben, stand N. durch entsprechende biologisch-ökonomische Lektüren vor Augen, namentlich durch Emanuel Herrmanns *Cultur und Natur*: „Auf dem Wege der Reichlichkeit und Mannigfaltigkeit gelangt die Natur durch fortwährende Selection zu einem späteren, vollendeteren Entwicklungsepochen angehörenden Principe, zu jenem der Erlangung des Optimums durch Präcision." (Herrmann 1887, 267. N.s Unterstreichung) Mit der französischen Bezeichung „bête philosophe", „philosophisches Tier" stellt N. auch die Philosophen unter die gewöhnlichen Lebe-

wesen zurück, für die gilt, was die (sich von Darwin abgrenzende) Evolutionsbiologie erkannt zu haben glaubt: „Wenn die Organismen lange Zeit zwischen dem Maximum /268/ und Minimum jeder einzelnen Existenzbedingung hin und her geschwankt haben, kommen sie durch Ausgleichung der Gegensätze und Extreme, welche der Zuchtwahl, oder vielmehr der nivellirenden und auslesenden Wirkung der äußern Umstände zu verdanken ist, zu jenen mittleren, den Verhältnissen genau angepaßten Formen, Größen, Stoffen und Kräften, welche eine v o l l e n d e t e Benutzung aller zur Verfügung stehenden Vortheile durch ganz präcise Organe und Functionen ermöglichen." (Herrmann 1887, 267 f. N.s Anstreichungen, mit Randstrich markiert.) Vor N. ist der dann im 20. und 21. Jahrhundert inflationär gebrauchte Begriff des Optimums – des „Besten" als eingedeutschtem substantiviertem Superlativ des lateinischen Adjektivs *bonum* – in der deutschsprachigen Philosophie kaum nachweisbar, so sehr er seit Leibniz' Optimismus selbstverständlicher Bestandteil der akademisch-lateinischen Schulsprache ist. Am Ende des 19. Jahrhunderts scheint er sich besonders in der deutschsprachigen, naturwissenschaftlichen Literatur als qualitativer Gegenbegriff zum quantitativen Maximum zu verbreiten (namentlich vom „Optimum der Temperatur" ist häufiger die Rede) und über N.s Lektüre von Herrmann 1887 in die Philosophie, schließlich ins allgemeine Feuilleton-Vokabular einzuwandern. Außer in GM III 7 kommt er bei N. nur noch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 132, 4 sowie an sehr wenigen Brief- und Nachlassstellen von 1887/88 vor, jeweils mit biologischer oder klimatologischer Akzentuierung.

Die Bezeichnung „bête philosophe" wird N. in seinem Brief an Reinhart von Seydlitz vom 12. 02 1888 auf sich selbst anwenden: „Ein Thier verkriecht sich in seine Höhle, wenn es krank ist; so thut es auch la bête philosophe." (KSB 8/KGB III 5, Nr. 989, S. 248, Z. 7 f., vgl. KGW IX 11, Z II 9, 22, 28 und zur Höhlenmetapher an dieser Stelle Zanetti 2000, 316 f. Auch Blumenberg 1989, 633 zitiert die Briefstelle). Aurenque 2018, 49 setzt die Selbstoptimierungsüberlegungen in GM III 7 in Beziehung zu N.s persönlicher Diätetik, wie sie beispielsweise in EH Warum ich so klug bin dokumentiert ist (dazu vgl. NK 6/2, S. 394 f.).

350, 23 *„höher ist als alle Vernunft"*] Philipper 4, 7.

350, 25–28 *(— es ist n i c h t sein Weg zum „Glück", von dem ich rede, sondern sein Weg zur Macht, zur That, zum mächtigsten Thun, und in den meisten Fällen thatsächlich sein Weg zum Unglück)*] Diese Klammerbemerkung, die sich ein wenig kokett von der von Aristoteles bis in die Aufklärung vorherrschenden eudaimonistischen Grundorientierung in der Ethik abwendet, wonach alle Menschen von Natur aus nach Glück streben sollen (Aristoteles: *Nikomachische*

Ethik 1095a 18 f.), lässt sich als Parallelaktion zur Klammerbemerkung 350, 6 f. lesen, wo die unterschiedliche philosophische Begabung in England und in Indien thematisiert wird. In GD Sprüche und Pfeile 12, KSA 6, 61, 1 f. wird dann beides tatsächlich zusammengedacht: „Der Mensch strebt n i c h t nach Glück; nur der Engländer thut das."

350, 28–351, 4 *Dergestalt perhorreszirt der Philosoph die E h e sammt dem, was zu ihr überreden möchte, — die Ehe als Hinderniss und Verhängniss auf seinem Wege zum Optimum. Welcher grosse Philosoph war bisher verheirathet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal d e n k e n als verheirathet. Ein verheiratheter Philosoph gehört i n d i e K o m ö d i e, das ist mein Satz: und jene Ausnahme Sokrates, der boshafte Sokrates hat sich, scheint es, ironice verheirathet, eigens um gerade d i e s e n Satz zu demonstriren.*] Das „Optimum" des Philosophen bestehe also offensichtlich nicht darin, sich biologisch zu reproduzieren, sondern seine extraordinäre Lebensform selbst idealtypisch zu verkörpern. Dabei kann GM III 7 ebenso großzügig darüber hinweggehen, dass die Philosophiegeschichte von Aristoteles bis Hegel eine stattliche Zahl verheirateter Berühmtheiten aufzuweisen hat, als auch darüber, dass N. selbst vielfältige Anstrengungen unternommen hat – nicht nur im bekanntesten Fall von Lou von Salomé –, unter die Haube zu kommen. Was Sokrates' sprichwörtlich schlechte Ehe mit der angeblich so zänkischen Xanthippe angeht, so gibt es dafür bereits eine Fülle antiker Zeugnisse, die allesamt in einer sehr ausführlichen Fußnote im Sokrates-Band von Eduard Zellers *Die Philosophie der Griechen* aufgelistet und besprochen sind (Zeller 1859, 46–48, Fn. 3, zu Xanthippes eigener Gegendarstellung in den *Fragmenta uxorum philosophorum* siehe Sommer 2012i, 89 f.). Übliche philosophiehistorische Meinung ist, dass die Ehe Sokrates gerade die Gelegenheit gegeben habe, die Lebenstauglichkeit seines Denkens unter Beweis zu stellen: „sein häusliches Leben, neben einer Xanthippe, [war] sehr unerfreulich; aber so /47/ wenig er sich durch die Leidenschaftlichkeiten der Letztern in sei-/48/nem philosophischen Gleichmuth stören liess, ebensowenig vermochte die Sorge für sein Hauswesen der Thätigkeit Abbruch zu thun, in der er seine Lebensaufgabe erkannt hatte." (Zeller 1859, 46–48) Was die „K o m ö d i e" angeht, für die GM III 7 die verheirateten Philosophen empfiehlt, so ist Zellers Bemerkung beachtenswert: „Merkwürdig ist, dass ARISTOPHANES in den Wolken das eheliche Leben des Philosophen nicht berührt, welches ihm /47/ doch zu den reichlichsten Scherzen Gelegenheit geboten haben müsste; wahrscheinlich war er aber damals noch nicht verheiratet" (ebd., 46 f., Fn. 3). Auf Basis des Anfangs von GM III 7 ließe sich argumentieren, dass, ebenso wie Schopenhauer der „Feinde" (349, 22) bedurft hätte, um als Philosoph er selbst zu werden, doch manche Philosophen wie Sokrates gerade der

Ehefrauen bedürfen könnten. Woher will das in GM III 7 sprechende „Ich“ wissen, dass jedem Philosophen exakt dieselben Bedingungen für seine Entfaltung zuträglich wären (gerade das idiosynkraktische Beispiel Schopenhauer zeigt ja eher das Gegenteil)? Wie kann das sprechende „Ich“ ausschließen, dass auch andere als Sokrates eine Xanthippe als Stimulans zum philosophischen Leben bräuchten? Könnte nicht gerade die Komödie eine privilegierte Wirkungsstätte für Philosophen sein?

351, 4–7 *Jeder Philosoph würde sprechen, wie einst Buddha sprach, als ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet wurde: „Râhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet“ (Râhula bedeutet hier „ein kleiner Dämon“)*] Das Zitat stammt aus Hermann Oldenbergs Standardwerk *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* und gehört in die legendenhaften Erzählungen von der Jugend des reichen Prinzen Siddhartha Gautama, als er sein Leben umzukrempeln im Begriffe war: „Der Königssohn kehrt von jener Ausfahrt zurück, auf welcher durch die Erscheinung des Mönches der Gedanke an /106/ das Leben seliger Entsagung ihm nahe gebracht war. Als er seinen Wagen besteigt, wird ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet. Er spricht: ‚Râhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet‘ — eine Fessel, die ihn an das heimische Dasein, aus dem er hinaus strebt, zu ketten droht.“ (Oldenberg 1881, 105 f. KSA 14, 381 gibt eine falsche Seitenangabe, die seither in der Literatur beharrlich wiederholt wird). Oldenberg erläutert: „Bei dem Namen Râhula scheint an Râhu gedacht, den Sonne und Mond verschlingenden (verfinsternden) Dämon“ (Oldenberg 1881, 106, Fn. 1).

351, 10–12 *„eng bedrängt, dachte er bei sich, ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses“: „dieweil er also dachte, verliess er das Haus“*] „Oder, wie es ein andres Mal heisst: ‚Eng bedrängt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses; dieweil er also dachte, verliess er sein Haus.‘“ (Oldenberg 1881, 107. Wiederum ist die Seitenangabe in KSA 14, 381 falsch).

351, 12–19 *Es sind im asketischen Ideale so viele Brücken zur Unabhängigkeit angezeigt, dass ein Philosoph nicht ohne ein innerliches Frohlocken und Händeklatschen die Geschichte aller jener Entschlossnen zu hören vermag, welche eines Tages Nein sagten zu aller Unfreiheit und in irgend eine Wüste giengen: gesetzt selbst, dass es bloss starke Esel waren und ganz und gar das Gegenstück eines starken Geistes.*] Die „Wüste“ steht hier zunächst im Vorstellungshorizont jener frühchristlichen Anachoreten im Gefolge Jesu, die zur Verwirklichung ihrer radikalasketischen Auffassung wortwörtlich in die Wüsten des Orients gingen und dort ihr eremitisches Leben zubrachten (vgl. z. B. NK 265, 25–28 sowie die in NK 379, 21–23 mitgeteilte Variante aus N.s Druckma-

nuskript). GM III 8 wird dann weiter ausführen, dass der in den Philosophen wirksame „Wille[.] zur ‚Wüste'" (352, 24 f.) keineswegs die „Theater-Wüste" (353, 4) meint, also tatsächlich menschenleere Gefilde mit Sanddünen und einer unbarmherzigen Sonne: „oh wie anders sieht sie aus, als die Gebildeten sich eine Wüste träumen! — unter Umständen sind sie es nämlich selbst, diese Gebildeten" (352, 32–353, 1). Die Wüste der Philosophen ist also nichts weiter als ein Refugium, das innere Abgeschiedenheit, Absenz vom Weltgetriebe erlaubt, selbst wenn man in loser Gesellschaft lebt (und kann, ließe sich zurückfragen – vgl. NK 350, 28–351, 4 – nicht gerade die eben geschmähte Ehe eine für Philosophen fruchtbare, weil von der allgemeinen Geschäftigkeit isolierende Wüste sein?). Ein Seitenblick auf Za I Von den drei Verwandlungen kann zu erklären helfen, was der mit „gesetzt selbst" eingeleitete Nachsatz 351, 17–19 meint: In der berühmten ersten Rede Zarathustra ist es nicht der Esel, sondern das Kamel – der „tragsame Geist", der „beladen in die Wüste eilt" (KSA 4, 30, 3 f.) –, bevor es sich in den Löwen verwandelt und alle überkommenen Werte von sich stößt. Der Aufbruch in die Wüste – christliche Asketen beweisen es ohnehin – bietet noch keine Gewähr dafür, dass hier nicht ein strenger Dogmatiker bestehende Spuren nutzt, alte Spuren einfach abgeht, anstatt neue zu legen, das Eigene zu tun. Der Wüste bedürftig zu sein, ist noch kein Beweis für Geistesstärke, verstanden als Stärke, das von sich abwerfen zu können, was jedermann für unabdingbar hält – und als Stärke, das zu tun und zu denken, was noch keiner vorher getan und gedacht hat.

351, 26 f. *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...*] Lateinisch: „Gehe die Welt auch darüber zugrunde, die Philosophie soll sein, der Philosoph soll sein, ich soll sein!". Die besonders als Wahlspruch von Kaiser Ferdinand I. (1503–1564) berühmte gewordene Devise „fiat iustitia et pereat mundus" („es soll Gerechtigkeit sein, gehe die Welt auch darüber zugrunde") wird gerne variiert und permutiert. Im Kapitel „Ueber Religion" seiner *Parerga und Paralipomena* lässt Schopenhauer seine Dialogpartner „iustitia" probehalber durch „veritas" (Wahrheit) und „pilulae" (Pillen) ersetzen (Schopenhauer 1873–1874, 6, 347). Mit der „veritas" versucht auch N. es in NL 1873, KSA 7, 29[8], 623, 27 f. und UB II HL 4, KSA 1, 272, 9. Interessanter für den vorliegenden Zusammenhang ist allerdings eine weitere Stelle in den *Parerga*, die vom Lebenswillen handelt und damit von der in GM III 7 ja in den Vordergrund gestellten Frage, wie eine bestimmte Lebensform (hier die philosophische) ihr „Optimum" erreicht: „das Ding an sich, der Wille zum Leben, ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in allen, die je waren, sind und seyn werden, zusammen genommen. Hierauf eben beruht es, daß jedes Wesen, selbst das geringste, zu sich sagt: dum ego salvus sim, pereat mundus." (Schopenhauer 1873–1874, 6, 236) Genau diese

Version der Devise nimmt dann MA II VM 26, KSA 2, 391, 1 f. auf. Die spätere Variante in GM III 27 hat einen darwinistischen Zungenschlag: Leben – auch das philosophische Leben! – ist Leben auf Kosten von anderem Leben und nimmt dessen Untergang nicht nur in Kauf, sondern verwirklicht in dessen Verdrängung den eigenen Willen zur Macht.

8.

Dieser lange Abschnitt – er ist nach GM III 17 der zweitlängste in GM überhaupt – nimmt zunächst die Philosophen so distanziert in den Blick, als gingen sie den Sprechenden eigentlich nichts an. Sie seien „keine unbestochnen Zeugen und Richter über den W e r t h des asketischen Ideals“ (351, 29 f.), während der Leser aus seiner sonstigen Lektürepraxis leicht zu folgern geneigt sein wird, das hier sprechende, moralgenealogisierende „Ich“ werde für sich selbst eine solche unbestechliche Zeugen- und Richterschaft reklamieren. Zu Beginn hält sich diese abgeklärte Außenperspektive auf den Umgang der Philosophen mit den asketischen Idealen durch, bis sich dann nach knapp zwei Druckseiten das sprechende „Ich“ in einer Klammer seines Freiluft-Studierzimmers in Venedig entsinnt, nämlich des Markusplatzes, just an der Stelle, wo er über die Rückzugsorte spricht, die den Philosophen eine „‚Wüste‘“ (352, 25 u. ö.) zu ungestörtem Denken gewährten. Und außerhalb der Klammer folgt ein inkludierendes „w i r“ (353, 23) – „denn wir Philosophen brauchen zu allererst vor Einem Ruhe: vor allem ‚Heute‘“ (353, 26 f.). Das „Ich“ spricht also durchaus in eigener Sache – und man könnte mutmaßen, es sei dabei nicht so unbefangen, wie es den Anschein erweckt. Denn nach GM III 8 ist der Philosoph ein Wesen, das mit sich im Reinen ist, wenn es seinem dominierenden Interesse gehorcht, alles Störende abzuwehren. Im Unterschied zum Künstler mit seinem Lavieren in Sachen des asketischen Ideals verkörpert der Philosoph damit einen Typus, der ganz auf eigenen Füßen stünde und nur sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig wäre. Dieser Gegensatz des Philosophen zum Künstler von GM III 5 ist zwar wirkungsvoll in Szene gesetzt, jedoch nicht leicht mit all dem Spott unter einen Hut zu bringen, der bei N. sonst oft über seine psychisch und geistig angeblich verunglückten Zunftgenossen von Sokrates bis Schopenhauer, von Platon bis Kant ausgegossen zu werden pflegt.

Jedenfalls erscheinen die Philosophen als radikale Sachwalter ihres eigenen Interesses, das sich im Ungestört-Sein realisieren kann, in Irritationsfreiheit, die äußere Ablenkung ebenso betrifft wie die eigene Sinnlichkeit – „Ruhe in allen Souterrains; alle Hunde hübsch an die Kette gelegt; kein Gebell von Feindschaft und zotteliger Rancune; keine Nagewürmer verletzten Ehrgeizes;

bescheidene und unterthänige Eingeweide, fleissig wie Mühlwerke, aber fern“ (352, 5–8). Dabei ließen sich „die drei großen Prunkworte des asketischen Ideals“, nämlich „Armuth, Demuth, Keuschheit“ (352, 12–14) bei den fruchtbaren Geistern durchaus verwirklicht finden, ohne dass es, wie das „Ich“ zu betonen nicht müde wird, um so etwas wie „Tugend“ gehe. Im Fortgang von GM III 8 soll gerade das plausibel gemacht werden. Um die relative Armut der Philosophen und ihre mannigfachen „Wüsten“ geht es von 352, 31 bis 354, 21, um die Demut von 354, 21 bis 355, 13, schließlich um die Keuschheit von 355, 13 bis 356, 11. Zunächst werden innere Konflikte auch nicht ausgeschlossen. Es könne durchaus sein, dass die „dominirende Geistigkeit“ (352, 22) ihre Dominanz gegenüber anderen „Instinkten“ (352, 29) erst habe durchsetzen müssen. Das habe mit „‚Tugend‘“ (352, 31) nichts zu tun. Die „starken, unabhängig gearteten Geister“ (352, 32 f.) – sie werden umstandslos mit den Philosophen identifiziert, bei denen es sich also nicht um die durchschnittlichen Philosophieprofessoren oder philosophischen Arbeiter handeln dürfte (vgl. NK 5/1, S. 557 f., 593 u. 595–597) – sind Wüstenvirtuosen, wobei Wüsten gar nicht das sind, was sich das nach Theatralität lüsterne Publikum darunter vorstellt: pathetische Sandlandschaften unter sengender Sonne. Die Wüsten, von denen GM III 8 spricht, sind vielmehr die Einsamkeitsidyllen, die sich der geistig Schöpferische schafft: „Eine willkürliche Obskurität vielleicht; ein Aus-dem-Wege-Gehn vor sich selber; eine Scheu vor Lärm, Verehrung, Zeitung, Einfluss; ein kleines Amt, ein Alltag, Etwas, das mehr verbirgt als an’s Licht stellt; ein Umgang gelegentlich mit harmlosem heitren Gethier und Geflügel, dessen Anblick erholt“ (353, 6–11). Vor allem sich aus den Zwängen des Heute freizumachen, zeichnet die selbstgewählte philosophische Armut aus, die heitere Stille, die leise Stimme gegen alle laut und schrill Agierenden und Agitierenden. Der Philosoph gehe „dem Ruhme, den Fürsten und den Frauen“ „aus dem Wege“ (354, 17).

Seine Demut zeige sich in der Bereitschaft, „auch eine gewisse Abhängigkeit und Verdunkelung“ (354. 22 f.) in Kauf zu nehmen, Demut ebenso im Hinblick auf Wahrheitsansprüche oder gar im Hinblick darauf, für die Wahrheit sein Leben zu lassen. Keuschheit schließlich gründe darin, dass die Fruchtbarkeit des Philosophen eben in etwas ganz anderem liege als im sexuellen Fortpflanzungsvermögen. Mit „Sinnenhass“ (355, 20) habe das beim Philosophen ebenso wenig zu tun wie im Fall des enthaltsamen Hochleistungssportlers. Wie beim Künstler absorbiere der Instinkt, ein Werk hervorzubringen, alle anderen, schwächeren Kräfte.

Abschließend kommt das sprechende „Ich“ noch einmal auf Schopenhauer zurück: Bei ihm habe die Schönheitserfahrung offenbar als Auslösungsreiz auf die „Hauptkraft seiner Natur“ (355, 34) eingewirkt, sie zur Explosion gebracht, so dass sie dann dominant geworden sei. Damit werde, heißt es wei-

ter, nicht ausgeschlossen, dass die ästhetische Empfindung aus der „‚Sinnlichkeit'" (356, 6), also aus der Geschlechtlichkeit hervorgehe und damit, entgegen Schopenhauers Beteuerung, keineswegs in der ästhetischen Anschauung „aufgehoben" (356, 9), sondern nur umgewandelt sei. Das verspricht das „Ich" bei anderer Gelegenheit in einer „Physiologie der Ästhetik" (356, 14) weiter zu erörtern.

Überblickt man GM III 8, so überrascht, mit welcher Leidenschaft darin die Weltunabhängigkeit der philosophischen Lebensform verfochten wird. Jeder nähere Weltbezug erscheint nur noch als Belastung, weil der Philosoph ja sein Werk schaffen soll, das er offensichtlich irgendwie souverän aus sich selbst heraus gebiert. Aber wie darf man sich die diesem Gebären vorausgehende jungfräuliche Empfängnis und Schwangerschaft des Philosophen vorstellen? Was für ein Bild von Philosophie kommt hier zum Tragen? Philosophie als Kommunikationsverweigerung, gerade nicht sokratisch-dialogisch, sondern völlig selbstbezüglich, autistisch ‚aristokratisch'? Immerhin war N. die gemeinsame kommunikative Erzeugung philosophischer Gedanken im Gespräch etwa aus seiner Beziehung zu Lou von Salomé durchaus geläufig. Aber er scheint das, wenn GM III 8 dafür Zeugnis ablegen kann, als Scheitern und nicht als Modell empfunden zu haben.

Der Philosoph bedient sich seiner „Wüste", nur als Mittel, nie als Zweck. Anders lässt sich Autonomie für ihn nicht realisieren. Einerseits liegt im Selbstgesetzgebungsstreben, in der Unabhängigkeit des Philosophen von allem Weltlichen etwas sehr Kantianisches. Andererseits, und das ist die Pointe, ist Autonomie dem Philosophen nach Maßgabe von GM III 8 nur möglich, wenn er die anderen Menschen immer nur als Mittel ansieht und nie als Zweck, also gegen die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs verstößt. Ebenso wird die Verallgemeinerungsformel des Kategorischen Imperativs bewusst und lustvoll missachtet, denn die Maximen der hier postulierten philosophischen Lebensform sind gerade nicht verallgemeinerbar, ohne die Menschheit in kürzester Zeit auszulöschen.

GM III 8 spielt mit der Metapher der Schwangerschaft. Philosophen gehen mit Werken schwanger und gebären. Das ist eine wirkungsvolle antidemokratische Gegenfigur zur Maieutik, zur Hebammenkunst des Sokrates, der selbst nicht gebären, sondern nur den Andern beim Gebären ihrer eigenen Gedanken helfen will (vgl. JGB 136 u. NK KSA 5, 97, 2f.). Der Philosoph antimaieutischen Zuschnitts umgekehrt will den anderen überhaupt nicht ‚helfen', er will nur hervorbringen. Und dennoch funktioniert GM III 8 gerade wie ein exemplarisch maieutischer Text, der die Leser dazu zwingt, sich ihre eigenen Gedanken zu machen, weil die Kinder des herrischen Philosophen notorisch unverlässlich scheinen.

352, 9 *das Herz fremd, jenseits, zukünftig, posthum*] Die Vorstellung eines postumen Geborenwerdens ist in N.s späten Werken angesichts des ausbleibenden Echos auf seine philosophische Schriftstellerei ein wiederkehrendes Motiv, vgl. z. B. NK KSA 5, 91, 5 f.; NK KSA 6, 61, 10–12 und NK KSA 6, 167, 5 f. Es ist etwa auch bei Schopenhauer anzutreffen (Schopenhauer 1873–1874, 6, 491). Lemm 2012 verbindet den Postumitätsanspruch bei N. mit einem Anspruch auf Verantwortlichkeit für die Zukunft (und damit mittelbar auch mit dem in GM II 1–2 diskutierten, versprechen dürfenden, souveränen Individuum).

352, 9–12 *sie denken, Alles in Allem, bei dem asketischen Ideal an den heiteren Ascetismus eines vergöttlichten und flügge gewordnen Thiers, das über dem Leben mehr schweift als ruht*] Das fragliche Tier ist schwerlich der „starke Esel" (351, 18) aus GM III 7, sondern eher „la bête philosophe" (350, 19). Wer es vergöttlicht hat, bleibt ebenso offen wie die Frage, ob ihm mit dem Flügge-Werden „Flügel" (352, 5) gewachsen sind.

352, 12–14 *Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armuth, Demuth, Keuschheit*] Diese Dreiheit der asketischen Tugenden ist bei N. seit NL 1880, KSA 9, 9[14], 412, 24 f. präsent, dort gemünzt auf den sich entweltlichenden „Mönch". Armut, Demut und Keuschheit repräsentieren das „christliche[.] Ideal[.]", dessen Kritik sich mehrere Texte aus N.s Feder verschreiben (KGW IX 3, N VII 3, 143, 2 = NL 1886/87, KSA 12, 5[42], 199, 25–28, ähnlich NL 1886/87, KSA 12, 7[61], 315, 23 f., viel ausführlicher NL 1887, KSA 12, 8[3], 329, 19–330, 9). Wie lebensschädlich die Ideale gewesen seien, hebt AC 8, KSA 6, 175, 6–8 hervor. Nur W I 8, 126, 2–6 (KGW IX 5) macht eine Gegenrechnung auf: „Armut, Demuth u. Keuschheit — gefährliche u. verleumderische Ideale / aber, wie Gifte, in gewissen Krankheitsfällen, nütz=/liche Heilmittel z[.B]. in der röm[ischen] Kaiserzeit." (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[98], 108, 26–109, 2.) An all diesen Stellen sind Armut, Demut und Keuschheit für Christlich-Monastisches reserviert. GM III 8 unternimmt dagegen eine ironische Usurpation dieser Tugenden, indem nun die gottlosen Philosophen sich, allerdings auf sehr eigentümliche Weise, als deren praktische Experten erweisen.

Die drei Begriffe sind N. selbstredend seit seiner christlichen Erziehung geläufig, ohne dass sie freilich als dogmatische oder praktisch-theologische Trias traditionell festgeschrieben wären. Zum ersten Mal mit einer Originalquelle mittelalterlich-monastischer Frömmigkeit in nähere Berührung gekommen ist N. wohl, als ihm seine Tante Ida Oehler 1861 zur Konfirmation Thomas von Kempens *Imitatio Christi* schenkte (NPB 592 f.), freilich in einer protestantischen Bearbeitung, in der zwar sehr viel von Demut die Rede ist (Thomas von Kempen 1858, 74 f.; 116–118 u. 126–130), aber kaum von klösterlicher Armut. Später konnte N. manche einzelnen Erkenntnisse zum historischen Bedeu-

tungswandel der drei Tugenden aus Leckys *Sittengeschichte Europas* ziehen, deren besonderes Augenmerk der Demut gilt, dem „eigentliche[n] Princip und [...] [der] Wurzel der sittlichen Eigenschaften des Mönchs“ (Lecky 1879, 1, 139). Den Historiker interessieren die Verschiebungen im Wertegefüge: „Das Christenthum wies zum ersten Male den servilen Tugenden einen hervorragenden Platz in dem sittlichen Typus an. Demuth, Gehorsam, Sanftmuth, Geduld, Ergebung sind Haupt- oder Grundtugenden in dem christlichen Charakter“ (ebd., 2, 54; ausführlich zur Umwertung der Demut, die erst zur Kardinalstugend geworden sei, als die einzelnen Anachoreten sich zu Mönchsgemeinschaften zusammenfanden, ebd., 2, 150–153). Aus seinem Brief an Overbeck vom 23. 02. 1887 geht hervor, dass N. Charles-Forbes-René, Comte de Montalemberts *Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'a Saint Bernard* kannte (KSB 8/ KGB III 5, Nr. 804, S. 28, Z. 53–57). Für Montalembert gehört zum Inbegriff des Mönchs, dass er auf das verzichtet, was normalen Christen erlaubt ist. Und da kommen die drei Begriffe prominent ins Spiel: „Il s'astreint à un genre de chasteté, de soumission et de pauvreté qui n'est pas exigé de tous les chrétiens“ (Montalembert 1860–1877, 1, 42. „Er verpflichtet sich zu einer Art Keuschheit, Demut und Armut, die nicht von allen Christen verlangt wird“).

352, 24 f. *Willen zur „Wüste“*] Vgl. NK 351, 12–19.

352, 32–353, 1 *oh wie anders sieht sie aus, als die Gebildeten sich eine Wüste träumen! — unter Umständen sind sie es nämlich selbst, diese Gebildeten*] Vgl. NK 351, 12–19.

353, 3 f. *für sie ist sie lange nicht romantisch und syrisch genug*] Die „Wüste“ der Philosophen sieht also durchaus prosaisch, unscheinbar, alltäglich aus – keineswegs so, wie man sich die Wüsten Ägyptens und Syriens vorstellte, in die sich seit dem späten 3. Jahrhundert christliche Einsiedler, die sogenannten Wüstenväter in kompromissloser Weltabwendung zurückzogen. Die asketische Faszination der Wüste, von der bereits die biblischen Berichte über Jesu' Versuchung zehren (Matthäus 4, 1; Markus 1, 12 f.; Lukas 4, 1), stand N. nicht nur durch Gespräche mit seinem Freund Franz Overbeck vor Augen, der 1864 seine Jenenser Habilitationsprobevorlesung „Ueber die Anfänge des Mönchthums“ gehalten und wiederholt auf das Thema zurückgekommen ist (Overbeck 1994a, 1, 13–37 u. ebd., 1–11 die Einleitung von Niklaus Peter). Durch die Lektüren beispielsweise der Werke Renans, Burckhardts, Lipperts und Leckys konnte N. eintauchen in die Wüstenwelt des Judentums und der frühen Christen (besonders eindringlich bei Lecky 1879, 2, 83–113. „Es ist wahr, dass die Selbstqual einige Jahrhunderte lang als der Hauptmassstab der menschlichen Vollkommenheit betrachtet wurde, dass Hunderttausende der frömmsten Menschen in die Wüste flohen, um sich durch Kasteiung beinahe zum Zustande der wilden

Thiere zu erniedrigen, und dass dieser grässliche Aberglauben eine fast unbeschränkte Herrschaft in der Sittenlehre der Zeit erlangt hatte.“ Lecky 1879, 2, 91). Syrische Beispiele sind überaus zahlreich: „In Mesopotamien und in einem Theile von Syrien gab es eine Secte, die man die ‚Weidenden‘ nannte, welche kein Obdach hatten, weder Brot noch Gemüse assen, sondern in den Bergen umherschweifend, wie Viehherden Gras assen.“ (Lecky 1879, 2, 89) „Indem sie jedes Band der Heimat und Freundschaft zerrissen, allem Ueberflusse und dem meisten von dem entsagten, was für /21/ Unentbehrlichkeit des Lebens gilt, ihre Leiber geisselten und zerfleischten, in Schmutz, Einsamkeit und Trübsal lebten, halbverhungert und halbnackt durch die Wüsten wanderten in alleiniger Gesellschaft von wilden Thieren, ertödteten die ersten Mönche beinahe jedes natürliche Gefühl und befreiten sich, soweit es möglich ist, von den Bedingnissen der Menschlichkeit.“ (Lecky 1873, 2, 20 f. Von N. mehrfach am Rand markiert, seine Unterstreichungen).

353, 4 f. *Es fehlt allerdings auch in ihr nicht an Kameelen*] Vgl. Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 29–31.

353, 11 f. *ein Gebirge zur Gesellschaft, aber kein todtes, eins mit Augen (das heisst mit Seen)*] Das zeichnet das Oberengadin aus, in das sich N. gerne zurückzog und zu dem es in dem von N. am 14. 05. 1887 ausgeliehenen Buch *Das Oberengadin in seinem Einfluss auf Gesundheit und Leben* von Johann Melchior Ludwig heißt: „Die Thalsohle ist fast ganz von lieblichen Seen [...] eingenommen.“ (Ludwig 1877, 1) Karl Jaspers notiert in seinem Handexemplar zu 353, 11 f. an den Rand: „Sils“ (Nietzsche 1923, 415).

353, 16–18 *Wenn Heraklit sich in die Freihöfe und Säulengänge des ungeheuren Artemis-Tempels zurückzog, so war diese „Wüste“ würdiger*] Vgl. NK 353, 22–25 und Diogenes Laertius: *De vitis* IX 1, 2 f.: „Als sie [sc. die Bewohner von Ephesos] ihn baten, daß er [sc. Heraklit] ihnen Gesetze machen möchte, wies er sie verächtlich ab, weil die verderbte Verfassung in der Stadt schon zu viel Gewalt erlangt habe. Er gieng in den Artemistempel und spielte Würfel mit den Knaben, und wie die umstehenden Efesier sich darüber wunderten, sagte er: Nichtswürdige, was wundert ihr euch? ists nicht besser, dies zu thun, als mit euch das Ruder des Staats zu führen?“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 163).

353, 19–21 *eben gedenke ich meines schönsten Studirzimmers, der Piazza di San Marco, Frühling vorausgesetzt*] Nach Venedig zu gehen, plante N. schon im März 1879, wobei, wie sein Brief an Köselitz vom 01. 03. 1879 belegt, San Marco bereits vorab eine wichtige Rolle in seinem Imaginationshaushalt gespielt hatte: „Aber auf dem Markusplatz sitzen und Militärmusik hören, bei Sonnenschein. Alle Festtage höre ich die Messe in S. Marco.“ (KSB 5/KGB II 5,

Nr. 809, S. 389, Z. 14–16) Zu einem ersten, dreieinhalbmonatigen Aufenthalt in Venedig kommt es dann aber erst von März bis Juli 1880, wobei, so am 15. 03. 1880 an die Mutter, „der Markusplatz [...] in der Nähe“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 16, S. 12, Z. 4) seiner Pension liegt. Auch jeweils von April bis Juni 1884 und 1885, von April bis Mai 1886 und schließlich zum letzten Mal von September bis Oktober 1887 verbrachte N. insgesamt einige Monate in Venedig. San Marco und seinen Tauben widmete N. auch ein Gedicht unter dem Titel „M e i n G l ü c k“ in den der neuen Ausgabe von FW beigegebenen *Liedern des Prinzen Vogelfrei* (KSA 3, 648). Vgl. zur Raumwirkung des Markusplatzes auf N. auch Neumeyer 2001, 242.

353, 22–25 *Das aber, dem Heraklit auswich, ist das Gleiche noch, dem w i r jetzt aus dem Wege gehn: der Lärm und das Demokraten-Geschwätz der Ephesier, ihre Politik, ihre Neuigkeiten vom „Reich“ (Persien, man versteht mich)*] Vgl. NK 353, 16–18. Zur Lebenszeit von Heraklit (ca. 520–460 v. Chr.) stand seine Heimatstadt, die griechische Kolonie Ephesos in Ionien unter der Kontrolle des altpersischen Achämenidenreichs. Es wird ironisch zum Deutschen Kaiserreich in Analogie gesetzt, dessen Gründung N. in UB I DS mit scharfen Worten kommentiert hat. Erstmals in GM III 8 identifiziert sich in 353, 23 das zunächst noch gesperrt gesetzte „Wir“ mit den Philosophen (vgl. aber schon das „uns“ in 353, 18).

354, 2–5 *Jener dort spricht selten anders als heiser: hat er sich vielleicht heiser g e d a c h t? Das wäre möglich — man frage die Physiologen —, aber wer in W o r t e n denkt, denkt als Redner und nicht als Denker*] Dieser Passus spielt mit der seit Sokrates und Platon in der Philosophie allgegenwärtigen Kritik an Sophistik und angeblich leerer Rhetorik (die N. auch in Frary 1884 vor Augen stand). Wie Brobjer 2001, 418 nachgewiesen hat, wird in 354, 2–5 aber auch eine konkrete Beobachtung aus Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen* aufgenommen: „Bei einigen Menschen ist Denken in dem Grade ein inneres Reden, daß sie bei angestrengtem Denken heiser werden. Man hat deshalb das Denken ‚einen unmerklich in den Zentralteilen verlaufenden Sprachprozess‘ genannt, der zum wirklichen Sprechen in demselben Verhältnis steht, wie der Wille zur wirklichen Bewegung.“ (Höffding 1887, 216).

354, 15–17 *Man erkennt einen Philosophen daran, dass er drei glänzenden und lauten Dingen aus dem Wege geht, dem Ruhme, den Fürsten und den Frauen*] Diese Dreierpaarung von Gütern, die der Philosoph – wie ein antiker Stoiker – verachtet, findet sich etwa im Zwiegespräch von Antonio und Leonore in Goethes *Torquato Tasso* (3. Akt, 4. Auftritt). Leonore: „Der Dienst, mit dem du deinem Fürsten dich, / Mit dem du deine Freunde dir verbindest, / Ist wirkend, ist lebendig, und so muß / Der Lohn auch wirklich und lebendig seyn. / Dein

Lorbeer ist das fürstliche Vertraun, / Das auf den Schultern dir, als liebe Last / Gehäuft und leicht getragen ruht; es ist / Dein Ruhm das allgemeine Zutraun. / Antonio. / Und von der Gunst der Frauen sagst du nichts, / Die willst du mir doch nicht entbehrlich schildern?“ (Goethe 1853–1858, 13, 173) Weder Staatssekretär Antonio Montecatino noch Gräfin Leonore Sanvitale von Scandiano können bei Goethe auf den Philosophen-Lorbeer Anspruch erheben.

354, 29–31 *in gleichem Sinne, wie der Instinkt der M u t t e r im Weibe die abhängige Lage des Weibes überhaupt bisher festgehalten hat*] Die Abhängigkeit der Frau ist in der für Frauenemanzipation eintretenden Publizistik der Zeit ein großer Stein des Anstoßes, vgl. z. B. Mill 1872 und Bebel 1883, 14, 36, 61 u. 96. Die Pointe von 354, 29–31 ist nicht, dass die Frauen nun wiederum auf eine angeblich natürliche Abhängigkeit vom Manne festgelegt werden sollen, wie man es N. mit seiner notorischen „Femininismus“-Kritik (vgl. NK KSA 6, 303, 19–22) nachzusagen geneigt sein mag. Vielmehr erscheint es gerade als listige Strategie der Frauen, sich in Abhängigkeit zu halten, um damit für optimale Brutbedingungen zu sorgen. Natürlich, wird man dagegen einwenden, reduziert auch diese Sicht die Frauen auf ihre Funktion als Gebärmaschinen. Da mag es tröstlich sein, dass auch die Philosophen nach GM III 8 nichts wesentlich anderes sind: Gedanken- und Werkgebärmaschinen. Vgl. NK 382, 30–32.

354, 32 *ihr Wahlspruch ist „wer besitzt, wird besessen“*] Nach William David Williams (Nietzsche 1972, 149) handle es sich hier um die Übersetzung von einem der italienischen Lieblingssprichworte N.s, das Williams allerdings nicht nennt und Thatcher 1989, 594 f. nicht dingfest machen kann, der stattdessen an eine Sentenz des Kynikers Bion von Borysthenes erinnert, die Diogenes Laertius: *De vitis* IV 50 überliefert und die an einen „filzigen Reichen“ adressiert ist: „‚οὐχ οὗτος‘ ἔφη, ‚τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ’ ἡ οὐσία τοῦτον‘“ („der besizt [sic] sein Vermögen nicht, sondern es besizt ihn“. Diogenes Laertius 1807, 1, 272 f.). Zudem hält Thatcher eine Anspielung auf Emersons *The Conduct of Life* für möglich: „If a man own [sic] land, the land owns him.“ (Emerson 1866, 2, 357. N. hat es in der deutschen Ausgabe gelesen: Emerson 1862, 81: „[W]enn jemand Land besitzt, so besitzt das Land ihn“.) Freilich ist der Spruch exakt in dem deutschen Wortlaut, den N. benutzt, die allererste Kapitelüberschrift in der „Frauen-Novelle“ *Achtzehn Töchter* von Leopold Schefer (Schefer 1847, 1). Eine Bekanntschaft N.s mit Schefers einst populärem Werk ist allerdings nicht nachweisbar.

355, 6–11 *Es dünkt ihr ein schlechter Geschmack, den Märtyrer zu machen; „für die Wahrheit zu l e i d e n“ — das überlässt sie den Ehrgeizigen und Bühnenhelden des Geistes und wer sonst Zeit genug dazu hat (— sie selbst, die Philosophen, haben Etwas für die Wahrheit zu t h u n).*] Das Motiv, dass das Martyrium nichts

für die Wahrheit beweist, um derentwillen jemand zu leiden oder gar zu sterben bereit ist, kehrt in N.s Spätwerk gelegentlich wieder und wird dann in AC 53 zum bestimmenden Thema, während frühere Stellen die Möglichkeit eines philosophischen Martyriums um der Geistfreiheit willen durchaus positiv würdigen (vgl. z. B. M 18, KSA 3, 31 f.). Die Kritik an der – religiösen – Lust am Martyrium konnte N. in der wissenschaftlichen Literatur seiner Zeit bereits scharf formuliert finden, vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 234, 16–18; NK KSA 6, 234, 19–23 u. NK KSA 6, 235, 9–12. Zugespitzt auf die Philosophen wird dieser Ansatz in JGB 25. Dort wird der in GM III 8 erneut aufgerufene Widerspruch im Verständnis dessen, was den Philosophen ausmacht, bereits klar benannt (vgl. NK KSA 5, 42, 7–18). Geht man vom Martyrium für die Wahrheit als Ideal aus, so hat man den Philosophen als ein heroisch leidendes Wesen zu denken. Dem stellen JGB 25 und GM III 8 den aktiven, handelnden Philosophen gegenüber. 355, 6–11 benennt dann den Gegensatz zwischen Leiden und Tun ausdrücklich.

355, 11–13 *Sie machen einen sparsamen Verbrauch von grossen Worten; man sagt, dass ihnen selbst das Wort „Wahrheit“ widerstehe: es klinge grossthuerisch…*] In AC 53, wo das Thema des Martyriums breit behandelt wird, ist gleichfalls die Bescheidenheit der Philosophen in ihrem Wahrheitsanspruch das Begleitmotiv (KSA 6, 234, 23–30).

355, 17–19 *noch unbescheidener drückte man sich im alten Indien unter Philosophen aus „wozu Nachkommenschaft Dem, dessen Seele die Welt ist?“*] Das Zitat stammt aus einer altindischen Quelle, die Paul Deussen in *Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana* zitiert: „‚Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!‘“ (Deussen 1883, 439) In N.s Handexemplar ist die Seite mit einem Eselsohr markiert. An der fraglichen Stelle ist nicht vom Philosophen, sondern vom „Wissenden“ die Rede. Während GM III 8 vom Philosophen verlangt, dass er große Werke schaffe, geben sich die alten Inder da deutlich entspannter: „Ob der Wissende Werke thun will, /439/ steht in seinem Belieben“ (Deussen 1883, 438 f.).

355, 20–22 *so wenig es Keuschheit ist, wenn ein Athlet oder Jockey sich der Weiber enthält*] Dass die athletischen Wettkämpfer sich zeitweilig oder dauernd des Beischlafes enthalten, ist ein seit der Antike geläufiger Topos. Er wird gerne im Zusammenhang der Frage diskutiert, wie es Philosophen mit dem Geschlechtsverkehr halten sollen: „Da nahm Olympikus das Wort. Mir, sagte er, gefällt besonders die Aeußerung des Pythagoreers Kleinias, der auf die Frage, wann man am besten seiner Frau beiwohne, die Antwort gegeben haben soll: Wenn du gerade zumeist Schaden nehmen willst. Auch was Zopyrus so eben vorgebracht hat, finde ich gegründet; ich sehe aber, daß jeder Zeitpunkt wieder andere Unbequemlichkeiten und Schwierigkeiten für dieses Geschäft hat. Wie

nun Thales, einer der Weisen, als seine Mutter in ihn drang, daß er heirathen solle, im Anfang zu ihr sagte: es ist noch nicht Zeit dazu; wie sie ihm dann später noch, als er schon verblüht war, zusetzte, ihr erwiderte: es ist nicht mehr Zeit; so wird auch jeder Andere sich mit der Liebeslust am besten abfinden, wenn er beim Schlafengehen sagt: es ist noch nicht Zeit, und beim Aufstehen: es ist nicht mehr Zeit. / Da bemerkte Soklarus: Lieber Olympikus, das paßt für Athleten und riecht noch ganz nach dem Kottabusspielen und Fleischessen, taugt aber nicht für uns." (Plutarch 1856, 34, 1978).

355, 30 *vigor des animalen Lebens*] Vigor (lateinisch) bedeutet „Lebenskraft, Vollkraft, Rüstigkeit" (Meyer 1885–1892, 16, 202). Vgl. NK KSA 6, 282, 7 f.

355, 34 *auslösender Reiz*] Vgl. NK 264, 21–27.

356, 8–11 *dass somit die Sinnlichkeit beim Eintritt des ästhetischen Zustandes nicht aufgehoben ist, wie Schopenhauer glaubte, sondern sich nur transfigurirt und nicht als Geschlechtsreiz mehr in's Bewusstsein tritt*] Vgl. NK 347, 28–348, 6. Zum Begriff des „aesthetischen/ästhetischen Zustands", den schon GT 5, KSA 1, 47 evoziert und der Anleihen bei Schiller macht, siehe Därmann 2005.

356, 13 f. *der bisher so unberührten, so unaufgeschlossenen Physiologie der Ästhetik*] Vgl. NK KSA 6, 26, 32, auch zur eng verwandten Wendung „Physiologie der Kunst". Die Formel „Physiologie der Aesthetik" taucht schon in einem frühen, erst in einem KGW-Nachtrag veröffentlichten Notat auf (P II 3b, 228 in KGW III 5/1, 111, 24). Kleinert 2016, 28, Fn. 11 führt einige wesentliche Stellen an, die bei N. um das Thema einer Physiologie der Ästhetik kreisen; Moore 2002a, 87 f. weist darauf hin, dass dieses Feld damals keineswegs so „unberührt" war, wie N. suggeriert. Namentlich Herbert Spencer habe dafür wesentliche Grundlagen geschaffen. Zum Thema auch Politycki 1989, 16 f.

9.

GM III 9 bringt – wie der vorige Abschnitt weiter mit der Frage beschäftigt, welche Bedeutung das asketische Ideal für die Philosophen hat – neben dem evolutionstheoretisch inspirierten Gesichtspunkt der funktionalen Dienlichkeit, der Lebensbedingungsoptimierung asketischer Verhaltensweisen einen stärker konstitutionsgenetisch akzentuierten Gesichtspunkt zur Geltung, nämlich die soziale Dienlichkeit des asketischen Ideals bei der Entstehung der philosophischen Lebensform. Zuerst hätten sich die Philosophen nur unsicher und tapsig in der Welt bewegt, ohne Mut, offen zu ihrem Geschäft zu stehen, weil sie sich mit ihren „Triebe[n] und Tugenden" (357, 2) in fundamentaler Op-

position zu allem Geltenden befunden hätten, als sie erstmals auftraten: Der Zweifel, das Verneinen, das Abwarten, das Analysieren, der „Wille[.] zu Neutralität und Objektivität“ (357, 7), schließlich die „Vernunft überhaupt“ (357, 11) mussten als verboten erscheinen. Überhaupt hätten – und damit schwenkt GM III 9 zu einer allgemeinen Betrachtung um – alle heute als gut geltenden Dinge, die aus Stärke und nicht aus Schwäche resultierten, einst als verwerflich gegolten (und das scheint nicht polemisch gegen die Sprechergegenwart gemeint). Aus altgriechischer Sicht würden sich heutiges Wertschätzen und Tun „wie lauter Hybris und Gottlosigkeit“ (357, 20) ausnehmen: das Verhältnis zur Natur und die technische Naturausbeutung, das Verhältnis zum (abgeschafften) Gott als Moral-Lenkungsinstanz, das Verhältnis der Menschen – GM III 9 spricht stets von „wir“ und „uns“ – zu sich selbst, sich genüsslich vivisezierend. Überhaupt sei aus „jeder Erbsünde [...] eine Erbtugend“ (358, 10) geworden – die Ehe beispielsweise als Raub an der Gemeinschaft, indem man ihr die Gattin entzieht, oder die Milde als etwas Verachtungswürdiges oder das Recht als Gewalt, der man sich nicht fügen wollte. Den Abschnitt beschließt ein längeres, modifiziertes Zitat aus M 18, wonach nichts in der Geschichte der Menschheit so teuer erkauft sei wie „das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, was jetzt unsern Stolz ausmacht“ (358, 34–359, 1). Die längste Zeit über habe als Tugend festgestanden, was jetzt nur noch Abscheu hervorruft – und umgekehrt.

Gerade im Rückgriff auf M 18 als Selbstbeglaubigung scheint GM III 9 eine positive Sicht auf die Errungenschaften der jüngeren Geschichte, einer umfassend verstandenen Aufklärung zu indizieren. Zunächst könnte der Eindruck entstehen, es gehe nicht so sehr um die ‚humanitären Errungenschaften‘, sondern ausschließlich um das, was aus „Macht und Machtbewusstsein“ (357, 19 f.) stammt, so dass der erste Teil des Abschnitts noch als Plädoyer für eine gewaltsame Moderne verstanden werden könnte. Der zweite Teil hingegen nennt ausschließlich Ergebnisse des weltgeschichtlichen Geschehensprozesses, die der rohen Machtausübung zuwiderlaufen und individuelle, ‚humanitäre‘ Gesichtspunkte zur Geltung bringen.

357, 23–26 ist eine der seltenen Stellen in N.s Werken, die einen Ansatz zu einer Philosophie der Technik bieten (vgl. Gerhardt 2021). Die moderne technische Welt, die doch N.s Lebensalltag bereits stark bestimmt hat – von der Eisenbahn als hauptsächlichem Transportmittel bis hin zur Schreibkugel, einer Vorform der Schreibmaschine, mit der N. kurzzeitig zu arbeiten versuchte (vgl. Nietzsche 2002) –, bleibt ansonsten in seinem Œuvre weitgehend ausgeblendet. Isoliert betrachtet klingt die Äußerung über die „Hybris“ in unserem Naturverhältnis überaus kritisch, fast wie eine Vorwegnahme von Heideggers Antitechnizismus. Allerdings ist „Hybris“ hier keineswegs ein absoluter Begriff,

der wiederum eine absolute Moral voraussetzen würde, sondern ein relationaler Begriff: Den alten Griechen wäre der moderne technische Umgang mit der Natur als Frevel erschienen. Nimmt man die Natur-Technik-Überlegung zusammen mit den Überlegungen zum modernen hochmütigen Umgang mit Gott und dem Selbst (Kants regulative Ideen aus der *Kritik der reinen Vernunft* stehen im Hintergrund), dann drängt sich der Eindruck auf, moderne Moralität jenseits des Herkommens sei gerade bestimmt von einer rücksichtslosen, gewalttätigen Abkehr vom bis dahin Gültigen. Die danach genannten Gebilde dieser (mehr oder weniger) modernen Moral – Ehe, Milde, Recht – stehen aber eben im Gegenteil gerade nicht für diesen rücksichtslosen, gewalttätigen Wirklichkeitszugriff. Das moralgenealogische Panorama von GM III 9 ist schillernd uneindeutig.

356, 24 f. *am Gängelbande*] Grimm 1854–1971, 4, 1243: „band an dem ein kind gehen lernt, an dem man es gängelt". Dort finden sich Belege einer metaphorischen Verwendung bei Lessing, Winckelmann, Schiller und Platen. Neben drei Gängelbandstellen in N.s Frühwerk gehört das Gängelband in Za I Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 40, 11 f. zur Selbstbeschreibung des Selbst, das von sich sagt: „Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe."

356, 30–357, 1 *Es ist der Philosophie anfangs ergangen wie allen guten Dingen, — sie hatten lange keinen Muth zu sich selber, sie sahen sich immer um, ob ihnen Niemand zu Hülfe kommen wolle, mehr noch, sie fürchteten sich vor Allen, die ihnen zusahn.*] Dazu stehen die Künstler in GM II 5 im Gegensatz, die als Moralkammerdiener, anders als die Philosophen, offenbar nie das Bedürfnis verspürten, im Eigenen trittsicher zu werden.

357, 4 *seinen abwartenden („ephektischen") Trieb*] Vgl. NK 398, 30.

357, 8 *sine ira et studio*] Lateinisch: „ohne Zorn und Eifer" – die berühmte Losung, an der Tacitus: *Annalen* I 1 sein Geschichtswerk orientiert.

357, 11 f. *Vernunft überhaupt, welche noch Luther Fraw Klüglin die kluge Hur zu nennen liebte*] Die drei in altertümlicher Schreibweise als scheinbar originale Luther-Zitate ausgegebenen Stellen in GM III entstammen allesamt weniger „dem bildungsbürgerlichen Allgemeingut" (so Beutel 2013, 205), sondern einer konkreten Quelle, nämlich Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert", der erstmals 1882 im *Goethe-Jahrbuch* erschienen war und 1886 in Schmidts Sammelband *Charakteristiken* erneute Aufnahme fand (zum forschungsgeschichtlichen Stellenwert von Schmidts Aufsatz im Rahmen der Faust-Forschung siehe Riedl 2005, 221). Weder das *Goethe-Jahrbuch* noch Schmidts *Charakteristiken* haben sich in N.s Bibliothek erhalten; er erwähnt

den Aufsatz, den Sammelband oder seinen Autor auch nirgends – und doch dürfte er den Text in die Hand bekommen haben, beispielsweise in der Bibliothek in Chur, wo er sich während der Arbeit an GM im Mai und Juni 1887 mehrere Bände ausgeliehen hat (vgl. N. an Köselitz, 20. Mai 1887, KSB 8/ KGB III 5, Nr. 851, S. 79, Z. 49 f.). Dort sind Schmidts *Charakteristiken* von 1886 noch heute vorhanden (Kantonsbibliothek Graubünden, Chur, Signatur KBG Nb 142[1]). Die Art der Quellenkontamination lässt kaum einen Zweifel an der Herkunft von N.s einschlägigem Wissen: „Der spätere Luther nennt die selbstherrliche Vernunft, deren Bande er selbst hatte lockern helfen: ‚Bestia', ‚Fraw klüglin', ‚Meister klügel', ‚die kluge Hur, die natürliche Vernunfft'." (Schmidt 1882a, 89 = Schmidt 1886, 9) Vgl. NK 390, 2 f.; NK 394, 24 u. NK 394, 27 f. Für die Annahme, N. habe nicht den Sammelband von 1886, sondern das *Goethe-Jahrbuch* 1882 zur Hand gehabt, gibt es ein in NK 390, 30–32 vorgestelltes Indiz.

357, 14 *„nitimur in v e t i t u m"*] Der lateinische Spruch kommt aus Ovid: *Amores* III 4, 17 f.: „Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis inminet aeger aquis." („Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.") N. dürfte ihn in Galianis Brief an Madame d'Épinay vom 13. 04. 1776 gefunden haben: „On ne connaît pas les hommes: *Nitimur in vetitum*. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l'aiment, s'y attachent, en raffolent." (Galiani 1882, 2, 222, vgl. Campioni 1995, 403 „Man kennt die Menschen nicht: *Nitimur in vetitum*. Je schwieriger, anstrengender, kostspieliger eine Sache ist, desto stärker lieben die Menschen sie und hängen daran bis zum Wahnsinn." Von N. mit Randstrichen markiert.) Das Motiv, zum Verbotenen Mut zu haben, kehrt bei N., gelegentlich auch in der lateinischen Form, mehrmals wieder, vgl. NK KSA 6, 167, 15 f. u. NK KSA 5, 162, 30.

357, 17–34 *selbst noch mit dem Maasse der alten Griechen gemessen, nimmt sich unser ganzes modernes Sein, soweit es nicht Schwäche, sondern Macht und Machtbewusstsein ist, wie lauter Hybris und Gottlosigkeit aus: denn gerade die umgekehrten Dinge, als die sind, welche wir heute verehren, haben die längste Zeit das Gewissen auf ihrer Seite und Gott zu ihrem Wächter gehabt. Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit — wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen „je combats l'universelle araignée" —; Hybris ist unsre Stellung zu u n s, — denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf:*

was liegt uns noch am „Heil" der Seele!] Eine Kurzfassung des Gedankens, wonach aus Sicht der Griechen sowohl unser technisch-instrumentelles Verhältnis zur Natur als auch unser experimentell-schamloses Verhältnis zu uns selbst Ausdruck des Hochmuts seien – womit zwei der drei in 357, 17–34 auftretenden Formen der Hybris genannt wären – findet sich in NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 23–25: „wir giengen ihnen gegen den Geschmack / unsre Menschenkenntniß s c h a m l o s / unsre Technik ὕβρις gegen die Natur". Eine sich gleich anschließende Notiz – vgl. NK 404, 12–18 – macht deutlich, worauf sich diese Äußerung bezieht, nämlich auf Leopold Schmidts *Die Ethik der Griechen*. Brusotti 1992b, 126, Fn. 63 und Orsucci 1996, 260 haben den Zusammenhang eingehend untersucht. Angesichts der sehr viel ausführlicheren Behandlung des Themas in GM III 9 dürfte N. dort nicht bloß auf die älteren Notate (vgl. neben NL 1883, KSA 10, 8[15], 338 auch NL 1883/84, KSA 10, 24[1], 643), sondern direkt auf Leopold Schmidt zurückgegriffen haben. Interessant ist, dass Schmidts Kapitel „Der Mensch im Verhältniss zur Naturumgebung" den Unterschied zwischen modernem und griechischem Naturverhältnis ausdrücklich mit dem Christentum begründet – ein Aspekt, der in N.s Notaten noch durchaus präsent ist, hingegen in GM III 9 ersatzlos entfällt. „Wenn der heutige Europäer Alpentunnels baut und die Dampfkraft sich dienstbar macht um den Ocean zu durchschneiden, so kann er den Einfluss der Bibel nicht verleugnen, denn weil diese ihn gelehrt hat sich als den Herrn der Schöpfung zu betrachten, schaut er aufgerichteten Hauptes den Hindernissen entgegen, die sie seinem Thun bereitet. [...] Bei den Griechen mischte sich in die Erkenntniss, dass die civilisatorische Aufgabe des Menschen zum grossen Theile in einem unablässigen Ankämpfen gegen die Natur besteht, fortwährend das Gefühl, dass mit der Verfolgung derselben die Gefahr einer Ueberschreitung der seinem Geschlecht gesetzten Schranke, einer den Zorn der Götter herausfordernden Vermessenheit verbunden war, und darum blickten sie auf Alles, was in dieser Richtung erreicht wurde, halb mit Bewunderung und halb mit Grauen." (Schmidt 1882b, 2, 80) „Vielleicht ist die gemischte Empfindung, welche die allmählich errungene Herrschaft über die Natur hervorruft, niemals schöner in Worte gekleidet worden als es von Sophokles in den berühmten ersten Strophen des zweiten Chorgesanges der Antigone (332 fgg.) geschehen ist: Vieles Gewalt'ge lebt, doch nichts / Ist gewaltiger als der Mensch." (Schmidt 1882b, 2, 81) Mit Ikaros und Phaeton führt Schmidt Mythenfiguren an, die das Unbehagen der Griechen angesichts überbordender, die Götter provozierender menschlicher Tatkraft exemplarisch vorführen. „So erscheint das, was wir Durchbrechung der Naturgesetze nennen, auf dem Boden des Mythos nicht als ein physisch Unmögliches, wohl aber als ein von Seiten des Menschen moralisch Unzulässiges; auf dem Boden der Geschichte verfällt der gleichen Verurtheilung der Versuch die geo-

graphische Beschaffenheit des Erdbodens zu verändern und den durch göttliche Ordnung gesetzten Unterschied von Land und Meer anzutasten.“ (Ebd., 2, 83) Entsprechend kritisch werden etwa die gigantischen Unternehmungen von Xerxes beurteilt: „Bei allem diesem wirkt neben dem Gedanken an die dem Menschen gesetzte /84/ Schranke wohl noch ein Anderes mit, das Gefühl, dass die Ordnung der Natur nicht weniger heilig sei als die sittliche und durch dieselben Mächte geschützt werde“ (ebd., 2, 83 f.). „Ueberall aber ist so viel deutlich, dass es den Griechen unmöglich war, in dem Flusse bloss eine unbelebte Masse dahinströmenden Wassers zu sehen; daher ist es ein echt nationales Gefühl, welchem Plutarch Ausdruck giebt, wenn er in seinem Bericht über die Vorgänge vor der Schlacht bei Platää im Leben des Aristeides (16) erwähnt, die Griechen hätten ihre Stellung verändert und eine Gegend mit gutem Wasser aufgesucht, weil die in der Nähe ihres früheren Lagers befindlichen Gewässer von den Barbaren bei Gelegenheit des Reiterkampfes mit Hybris behandelt und verdorben worden waren *(καθύβριστο καὶ διέφθαρτο)*“ (ebd., 2, 86).

Den „Begriff der Hybris“ wiederum hatte N. im ersten Band von Schmidts Werk näher bestimmt gefunden als einen, „welcher ein Ueberschreiten der dem /171/ Menschen überhaupt gesetzten Schranke zum Inhalt hat“ (Schmidt 1882b, 1, 170 f.). So sei „auf dem sittlichen Gebiete [...] die Ueberschreitung des Maasses, an das der Mensch gebunden ist, Hybris“ – „zum Wesen der Hybris gehört, dass sie das Ich zum Centrum zu machen und von den Bedingungen seines und alles Daseins loszureissen sucht“ (ebd., 1, 254, vgl. die zahlreichen Beispiele ebd., 1, 255 f.). Die Pointe in GM III 9 ist die unverhohlene Positivierung der Hybris. Dieser Abschnitt predigt nicht, dass wir vom rücksichtslosen Umgang mit der Natur und uns selbst Abstand nehmen sollten; er propagiert keine ökologische Ethik *avant la lettre*. Schlecht verträgt sich mit der – womöglich überraschenden – Positivierung der Übersteigerungsmoderne die von Schmidt geltend gemachte Überlegung, dass nämlich erst die schöpfungstheologische Einsetzung des Menschen als Herr dieser Erde in Juden- und Christentum sie ermöglicht hatte (vgl. NK 282, 14).

357, 26–30 *Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit — wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen „je combats l'universelle araignée“*] Vgl. NK KSA 6, 185, 2 f. N.s unmittelbare Quelle für diesen beim burgundischen Chronisten Jean Molinet in seinen *Faictz et Dictz* überlieferten Ausspruch (Thatcher 1989, 595) Karls des Kühnen, dass er im französischen König „die universelle Spinne“ bekämpfe, ist vermutlich Paul de Saint-Victors Aufsatzband *Hommes et dieux*. Dort heißt es über Ludwig XI.: „Sa politique était équivoque et louche comme son caractère, toute de police, d'inquisition, d'espionnage. Elle fit horreur à ce que ce

siècle avait encore de chevaleresque et de seigneurial. On comprend la colère des hommes de force et de violence qui le combattaient, en se sentant enlacés par cette diplomatie hypocrite. On admire le rugissement de lion que poussa Charles le Téméraire aux prises avec son inextricable réseau: ‚Je combats, — s'écrie-t-il dans une proclamation, — l'universelle araignée.' Il la combattit en vain. C'était l'araignée magique des légendes, qui enferme un héros dans ses toiles aussitôt refaites que rompues: il a beau les trouer à grands coups d'épée, la prison subtile se dédouble et se multiplie." (Saint-Victor 1867, 144. „Seine Politik war zweideutig und dubios wie sein Charakter, bestimmt von Überwachung, Inquisition und Spionage. Sie flößte dem, was dieses Jahrhundert noch an Ritterlichkeit und Vornehmheit hatte, Entsetzen ein. Wir verstehen den Zorn der starken und gewalttätigen Männer, die gegen ihn kämpften und sich von dieser heuchlerischen Diplomatie umgarnt fühlten. Wir bewundern das Löwengebrüll, mit dem Karl der Kühne in den Kampf mit seinem unentwirrbaren Netz stieß: ‚Ich bekämpfe, – rief er in einer Proklamation aus, – die universelle Spinne.' Er hat sie vergeblich bekämpft. Es war die magische Spinne der Legenden, die einen Helden in ihren Netzen gefangen nimmt, ihn aufrichtet, um ihn sogleich wieder zu brechen: Egal wie hart er sie mit seinem Schwert trifft, das subtile Gefängnis verdoppelt und vervielfacht sich.") Vgl. zu Saint-Victor auch NK 367, 14–16.

358, 4–9 *Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts Anderes sei, als Nüsseknacken; ebendamit müssen wir nothwendig täglich immer noch fragwürdiger, würdiger zu fragen werden, ebendamit vielleicht auch würdiger — zu leben?...*] Im Druckmanuskript lautete die Stelle ursprünglich: „Wir knacken heute an uns herum, wie Nußknacker der Seele, als ob wir nichts als Nüsse und Räthsel wären; gewiß ist, daß wir eben damit uns täglich räthselreicher werden, daß wir das Leben selbst immer zärtlicher um unsrer Räthselmann-Natur willen lieben – lieben lernen!" (GSA 71/27,2, fol. 19r) Diese Version ist mit blauem Farbstift durchgestrichen; ein beigelegter Zettel von N.s Hand ergänzt die neue, schließlich gedruckte Version.

358, 11–16 *Die Ehe zum Beispiel schien lange eine Versündigung am Rechte der Gemeinde; man hat einst Busse dafür gezahlt, so unbescheiden zu sein und sich ein Weib für sich anzumaassen (dahin gehört zum Beispiel das jus primae noctis, heute noch in Cambodja das Vorrecht der Priester, dieser Bewahrer „alter guter Sitten").*] Hier ist es wiederum zeitgenössische rechts- und kulturhistorische Literatur, aus der N. seine Informationen besorgt, vgl. z. B. Kohler 1885a, 7 (mit N.s doppelter Anstreichung bei der Erwähnung des *jus primae noctis*, des „Rechtes der ersten Nacht", d. h. eines Höhergestellten, anstelle des Bräuti-

gams die Hochzeitsnacht mit der Braut verbringen zu dürfen) und Frary 1884, 270 f. zur Ehe (diverse Anstreichungen N.s). 358, 11–16 ist vorgeformt in NL 1883, KSA 10, 8[6], 327, 19–24: „Die Ehe mit schlechtem Gewissen: das Weib muß, bevor es heirathet, eine Zeit des Hetärism durchmachen, es muß entjungfert sein. Es muß sich den Stammesgenossen preisgeben, bevor es Einem Manne gehört. Letzter Rest das jus primae noctis der Häuptlinge oder auch Priester (wie bei den Buddhisten in Cambodja)“. Dafür wiederum liefern, wie Thatcher 1989, 595 und Stingelin 1991 nachgewiesen haben, einmal mehr Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft* die Vorlage: „Sodann gilt die individuelle Ehe zunächst als eine Verletzung des natürlichen Gesetzes, welches daher eine Sühne verlangt. Das Weib muss deshalb, bevor es sich verheiratet, eine Zeit des Hetärismus durchmachen unter Gebräuchen, wie sie sich an die Kulte der Mylitta, Anaitis, Aphrodite u. s. w. anschliessen. Das Weib darf nicht eher zur Ehe schreiten, bis es entjungfert und damit dem natürlichen Recht genug geschehen ist. [...] /93/ [...] Dieses allgemeine Recht der Stammgenossen schmilzt allmählich zu dem jus primae noctis der Häuptlinge, Könige und Priester zusammen, wie es sich z. B. in Indien, im alten Abyssinien, unter den brasilianischen Indianern, im Inkareiche, auf den Marianen findet, und wie es früher auch in Russland und Deutschland vorkam“ (Post 1880–1881, 1, 92 f.; von N. mit Randstrichen markiert). Die Kambodscha-Episode stammt aus der Fußnote: „In Cambodja findet alljährlich eine Ceremonie unter dem Namen Tchin-than statt, bei welcher nach vorheriger Aufforderung an die Eltern, welche heiratsfähige Töchter haben, dies anzuzeigen, ein Buddhapriester das jus primae noctis ausübt.“ (Ebd., 93, Fn. 3) Das Exzerpt NL 1883, KSA 10, 8[6], 327, 19–24 blendet einen Aspekt aus, der in GM III 9 noch eigens herausgestellt wird, so dass vermutet werden darf, dass N. bei der Abfassung nicht (nur) auf das Exzerpt, sondern (auch) auf Posts Originaltext Zugriff hatte, nämlich den Aspekt, dass die „Gemeinde“ durch die eheliche Zweisamkeit Schaden erleidet, der gesühnt werden muss. Post 1880–1881, 1, 97 spricht hier von der „Sitte, welche eine eheliche Verbindung zwischen zwei Individuen als eine Verletzung der Rechte der Stammesgenossen auffasst“ (von N. mit Randstrich markiert; nachgewiesen bei Nietzsche 1998, 154, dort allerdings mit falscher Seitenangabe).

358, 21 *„Jenseits von Gut und Böse“ S. 232*] Nietzsche 1886a, 232 = JGB 260, KSA 5, 209, 19–210, 13.

358, 23 f. *Verzicht auf Vendetta*] In N.s sonstigem Gebrauch ist der italienische Ausdruck „vendetta“, Blutrache (vgl. knapp auch Kohler 1885b, 22) exklusiv entsprechenden Praktiken auf Korsika vorbehalten, vgl. NL 1880, KSA 9, 2[28], 38, 6 f.: „Ein Corse hält Betteln für unmoralisch, als Bandit leben nicht; Tödten

der vendetta wird sogar moralisch. Stolz! als Maßstab.“ In seinem Brief vom 07. 08. 1885 empfahl N. Heinrich Köselitz die korsische Schauergeschichte um Marianna Pozzo di Borgo samt (schließlichem Verzicht auf) Vendetta dringlich als zu vertonenden Opernstoff (KSB 7/KGB III 3, Nr. 619, S. 76 f.). N. hatte sie in Ferdinand Gregorovius' *Corsica* gefunden (Gregorovius 1878, 2, 196–198). Köselitz nahm den Vorschlag einer korsischen Vendetta-Oper begeistert, wenn auch erfolglos auf, vgl. Love 1981, 110 f.

358, 24 *vetitum*] Lateinisch: „Etwas Verbotenes“. Vgl. NK 357, 14.

358, 29–31 *„dass nicht nur das Vorwärtsschreiten, nein! das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt hat“*] Das ist ein abgewandeltes Zitat aus Nietzsche 1881/1887b, 19, wo es heißt: „Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärts-Schreiten, nein! vor Allem das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt“ (M 18, KSA 3, 31, 20–25).

358, 32 f. *ich habe ihn in der „Morgenröthe“ S. 17 ff. an's Licht gestellt*] Das entspricht Nietzsche 1881/1887b, 17–20 = M 17–18, KSA 3, 29, 24–32, 16.

358, 33–359, 13 *„Nichts ist theurer erkauft, heisst es daselbst S. 19, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, was jetzt unsern Stolz ausmacht. Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der „Sittlichkeit der Sitte“ zu empfinden, welche der „Weltgeschichte“ vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat: wo das Leiden als Tugend, die Grausamkeit als Tugend, die Verstellung als Tugend, die Rache als Tugend, die Verleugnung der Vernunft als Tugend, dagegen das Wohlbefinden als Gefahr, die Wissbegierde als Gefahr, der Friede als Gefahr, das Mitleiden als Gefahr, das Bemitleidetwerden als Schimpf, die Arbeit als Schimpf, der Wahnsinn als Göttlichkeit, die Veränderung als das Unsittliche und Verderbenschwangere an sich überall in Geltung war!“ —*] Das Zitat stammt aus Nietzsche 1881/1887b, 19 f. = M 18, KSA 3, 31, 33–32, 13, weicht aber im Wortlaut und in den Sperrungen von der Vorlage ab (Abweichungen mit Unterstreichungen kenntlich gemacht): „Nichts ist theurer erkauft, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht. Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der ‚Sittlichkeit der Sitte‘ zu empfinden, welche der „Weltgeschichte“ vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der

Menschheit festgestellt hat: wo das Leiden als Tugend, die Grausamkeit als Tugend, die Verstellung als Tugend, die Rache als Tugend, die Verleugnung der Vernunft als Tugend, dagegen das Wohlbefinden als Gefahr, die Wissbegier als Gefahr, der Friede als Gefahr, das Mitleiden als Gefahr, das Bemitleidetwerden als Schimpf, die Arbeit als Schimpf, der Wahnsinn als Göttlichkeit, die Veränderung als das Unsittliche und Verderbenschwangere in Geltung war!“.

10.

GM III 10 führt den unterbrochenen Gedanken vom Beginn des Abschnitts GM III 9 zu Ende, dass das asketische Ideal einst eine Schutzfunktion für die Philosophen gehabt habe. Den Faden wieder aufzunehmen erlaubt der Rückgriff auf eine weitere Stelle aus M, die die gewaltige Bedrängung thematisiert, unter der „das älteste Geschlecht contemplativer Menschen“ (359, 16 f.) gelebt habe. Deren vermeintliche Inaktivität und Kriegsferne hätten „Misstrauen“ (359, 23) gesät, so dass die einzige Chance für diese kontemplativ Gesonnenen darin bestanden habe, Furcht zu wecken – wobei sie wesentlich auch „vor sich selbst Furcht und Ehrfurcht“ (359, 30 f.) gewinnen sollten und wollten, war doch ihre bisherige Lebensform keine, deren Wert irgendwie schon festgestanden hätte. Die asketischen Ideale erwiesen sich dabei als ideale Einkleidung, mit der die Kontemplativen, die bald als Philosophen auftraten, Furcht und Ehrfurcht zu verbreiten verstanden – anfangs als eine listige „Hülle“ (360, 32), später dann versteinert als scheinbarer Inbegriff dessen, was das Philosoph-Sein überhaupt ausmacht. Ohne diese Hülle hätten sie die längste Zeit gar nicht unbehelligt leben können, so dass sie sich den Habit(us) des „asketische[n] Priester[s]“ (360, 34–361, 1) aneigneten. GM III 10 endet mit der Frage, ob sich die Philosophen mittlerweile erfolgreich dieser Einkleidung entledigt haben, die zu ihrer zweiten Natur zu werden drohte. „Ist heute schon genug Stolz, Wagniss, Tapferkeit, Selbstgewissheit, Wille des Geistes, Wille zur Verantwortlichkeit, Freiheit des Willens vorhanden, dass wirklich nunmehr auf Erden ‚der Philosoph‘ — möglich ist?...“ (361, 7–11).

Hans Blumenberg merkt in seinem nachgelassenen Manuskript *Die nackte Wahrheit* zu GM III 10 an: „Damit rückt die ganze Geschichte der Philosophie in den überraschendsten Verdacht, Vorspiegelung und Vorspielung dessen zu sein, was ihre Intention am Ende herauszutreten, unerkannt und unerkennbar bleiben ließ: *insofern nämlich die längste Zeit Philosophie auf Erden gar nicht möglich gewesen wäre ohne eine asketische Hülle und Einkleidung, ohne ein asketisches Selbst-Mißverständnis.* / Im Hintergrund ist als implizite Metapher der

doketistische Christus erkennbar, der vergessen haben mußte, daß er Gottes Sohn war, um *glaubwürdig* das menschliche Geschick erleiden zu können. Nicht anders die Philosophie; sie wiederholt nicht die Geschichte des Priesterbetrugs vor aller Aufklärung, sondern arbeitet emsig daran zu glauben, was sie darstellen soll, um sich eines Tages gegen das wenden zu können, was sie eben *nur* dargestellt hatte." (Blumenberg 2019, im Druck. Manuskript Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 17).

359, 15–18 *In demselben Buche S. 39 ist auseinandergesetzt, in welcher Schätzung, unter welchem D r u c k von Schätzung das älteste Geschlecht contemplativer Menschen zu leben hatte, — genau so weit verachtet als es nicht gefürchtet wurde!*] Das entspricht Nietzsche 1881/1887b, 39 f. = M 42, KSA 3, 49, 10–50, 18.

359, 21–31 *Das Inaktive, Brütende, Unkriegerische in den Instinkten contemplativer Menschen legte lange ein tiefes Misstrauen um sie herum: dagegen gab es kein anderes Mittel als entschieden F u r c h t vor sich erwecken. Und darauf haben sich zum Beispiel die alten Brahmanen verstanden! Die ältesten Philosophen wussten ihrem Dasein und Erscheinen einen Sinn, einen Halt und Hintergrund zu geben, auf den hin man sie f ü r c h t e n lernte: genauer erwogen, aus einem noch fundamentaleren Bedürfnisse heraus, nämlich um vor sich selbst Furcht und Ehrfurcht zu gewinnen.*] Die indischen Brahmanen erscheinen hier – wohl auch unter Eindruck von Deussen 1883 – als frühere Verkörperungen jenes kontemplativen Typus, der später Philosoph genannt wird, also nicht eigentlich als Priester. Dass die Brahmanen Furcht vor sich zu erwecken verstanden hätten, konnte N. beispielsweise Oldenbergs *Buddha* entnehmen, wo es heißt: „Der junge Inder arischer Geburt gilt als ausgestossen, wenn er nicht zu rechter Zeit einem brahmanischen Lehrer zugeführt wird, um von ihm die heilige Schnur, das Abzeichen des geistlich Wiedergebornen, zu empfangen und in die Weisheit des Veda eingeführt zu werden. [...] Und durch die langen Jahre, die der Schüler im Hause des Lehrers zubringt, ist er in dessen Furcht und Gehorsam gebannt" (Oldenberg 1881, 15). Dass Philosophen Furcht erweckt haben sollen, um überhaupt respektiert zu werden, ist eine historische Hypothese, die bei N. mehrfach aktualisiert wird. Auch nur zu dem Zweck, dem Philosophen Spielraum für seine eigene Lebensform zu verschaffen? Und nach 359, 30 f. auch um eine „Furcht und Ehrfurcht" (vgl. NK 273, 26–33 u. NK 277, 9–13) vor sich selbst zu erzeugen, die das Innerste und Eigentlichste zu schützen vermöchte – auch vor der vivisektorischen Selbstzersetzungslust (vgl. GM III 9, KSA 5, 358, 4–9)?

Die Ehrfurcht, die die Philosophen vor sich selbst hegen und die ihnen als Mittel zur Selbstbestätigung dient, erscheint als Gegenentwurf zu dem in

GM III 10 nicht namhaft gemachten Ressentiment, das in Selbstqual und Selbstverachtung ausläuft. Die Philosophen erscheinen demgegenüber als Spezialisten der Selbstrespektierung, weil sie ihren Kredit, ihre Legitimation nur aus sich heraus ziehen (wenigstens, bevor es Philosophie-Lehrstühle gab). Zu dem beim späten N. sehr prominenten Begriff der Ehrfurcht (vor sich) siehe z. B. NK KSA 5, 233, 15 f.;NK KSA 6, 152, 13 u. NK KSA 6, 151, 25 f.

360, 7–11 *Ich erinnere an die berühmte Geschichte des Königs Viçvamitra, der aus tausendjährigen Selbstmarterungen ein solches Machtgefühl und Zutrauen zu sich gewann, dass er es unternahm, einen neuen Himmel zu bauen*] Die Geschichte wird bereits in M 113, KSA 3, 103, 24–27 erzählt. N. hat sie – vgl. Brusotti 1992a, 391 – aus Jacob Wackernagels Vortrag *Über den Ursprung des Brahmanismus*: „Als König Viçvamitra in der Begierde ein Brahmane zu werden, sich tausendjährigen Bussübungen unterzog, schöpft er aus diesen eine solche Kraft, dass er einen neuen Himmel aufzubauen unternehmen kann." (Wackernagel 1877, 29) Hans Blumenberg deutet in seinem Buch über *Das Lachen der Thrakerin* König Viçvamitra in 360, 7–11 als „praktische[n] Gnostiker oder gnostische[n] Praktiker", „wie Nietzsches selbst es mit dem Übermenschen war, der auch auf nichts anderem beruht als auf der durchgestandenen Fähigkeit, den Tod Gottes zu ertragen oder sogar, ihn selbst getötet zu haben. Das heißt, die Apokalypse in die eigenen Hände zu nehmen" (Blumenberg 1987, 145).

361, 4 *das bunte und gefährliche Flügelthier*] Vgl. NK 247, 9.

11.

GM III 11 setzt mit der Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals neu ein, indem das wortführende „Wir" nun dessen eigentlichen Repräsentanten ins Auge fasst, der zugleich „Repräsentant[..] des Ernstes" (361, 16 f.) sei, nämlich „den asketischen Priester" (361, 13). Dessen Verhältnis zum in GM III 10 behandelten Philosophen, der sich als Priester getarnt hat, wird in GM III 11 nicht weiter bestimmt. Was beim Philosophen meist noch Mittel war, scheint beim Priester zur Hauptsache zu werden: Das Dasein und die Macht des Priesters gründe auf dem asketischen Ideal. Daher habe es das „Wir" mit einem „furchtbaren Gegner" (361, 24 f.) zu tun, falls das „Wir" denn wirklich „Gegner jenes Ideals" (361, 25 f.) sein sollte, was es zunächst offenlässt, zumal eine „interessirte Stellung zu unsrem Probleme" (361, 28 f.) dessen Lösung vermutlich nicht fördere. Immerhin helfe es dem Priester wenig, Verteidiger des eigenen Ideals sein zu wollen, weil Befangenheit offensichtlich die

Schlagkraft der eigenen Argumentation mindert. Daher will das „Wir" dem asketischen Priester zur Hand gehen – eine bemerkenswerte Perspektivenumkehr (vgl. Dellinger 2017, 64 f.) – und das asketische Ideal so profilieren, dass ein Kampf darum geführt werden kann – nämlich um „die Werthung unsres Lebens seitens des asketischen Priesters" (362, 7 f.). Diese Bewertung des Lebens zehrt vom Gegensatz zu einem anderen, besseren, jenseitigen Leben, mit dem verglichen das hiesige, irdische Leben elend und nichtswürdig erscheint, „es sei denn, dass es sich etwa gegen sich selber wende, sich selbst verneine" (362, 12 f.).

Als überraschend stellt GM III 11 den Sachverhalt dar, dass diese selbstwidersprüchliche Lebensform nicht bloß eine periphere Randerscheinung der Weltgeschichte ist, sondern der asketische Priester fast jederzeit und überall aufgetreten ist. Wie kommt es, dass der priesterliche Asketismus nicht ausstirbt, obwohl seine Repräsentanten doch gerade auf Fortpflanzung, damit auf die direkte biologische Reproduktion verzichten? Anscheinend sei dabei ein „Interesse des Lebens selbst" (363, 6) wirksam (vgl. Ridley 2006, 83 f. u. Morrisson 2014). Nach dieser Mutmaßung wird eingehend geschildert, wie sehr es sich beim asketischen Leben um ein Leben handle, das, indem es über das Leben überhaupt Herr werden, es aber nicht einfach wegwerfen wolle, mit sich selbst im Zwiespalt sei und diesen Zwiespalt wolle, ja sogar genieße. Falls freilich die Mutmaßung stimmt, dass das „Leben[.] selbst" – als um- und übergreifender Begriff für jede Form organischen Seins? – ein Interesse am Fortbestand asketischer Lebensformen hat, droht jede Polemik gegen das asketische Ideal überflüssig zu werden. Die fragliche Mutmaßung, im asketischen Ideal äußere sich ein „Interesse des Lebens selbst", wäre dann nur auf der Metaebene der Reflexion und damit jenseits des Kampfes von lebensverneinenden und lebensbejahenden Mächten anzusiedeln, wo sich das „Wir" zunächst noch positionieren zu wollen schien. Im Leiden findet der asketische Priester überdies zu einem eigentümlichen Lebensgenuss – er verleugnet keineswegs den Macht- oder Lebenswillen, obwohl er das doch zu tun behauptet.

Wenn man nach der im Blick auf Priester (und Frauen: 361, 32–362, 2) gegebenen Diagnose das Eigene am schlechtesten zu verteidigen vermag, müsste das wohl auch für das „Wir" gelten, das sein Eigenes, also die bejahende Wertung des Lebens – und im Übrigen schon in GM III 10 die philosophische als die programmatisch riskante Lebensform – zu verteidigen sich anschickt. Entsprechend lässt GM III 11 offen, ob das „Wir" denn tatsächlich und aus eigenem (Macht-)Interesse ein Gegner des asketischen Ideals ist, wenngleich es dies mit einem „gesetzt" und einem Konjunktiv II als Möglichkeit in den Raum stellt (361, 25 f.). Über das Leben an sich nachdenkend, scheint das „Wir" wiederum auf einen Metastandpunkt zu aspirieren, von dem aus es die asketische und

die ihr entgegengesetzte Position gegeneinander ausspielen könnte. Damit stünde es doch dem „‚Ernst'" (361, 16) entgegen, der mit dem asketischen Ideal liiert ist. Der ganze Abschnitt lässt sich gleichsam als Szenenanweisung für ein Spiel der Wertungsgegensätze interpretieren — ein Spiel, das dann in den folgenden Abschnitten durchgeprobt wird. Indiz für diese Betrachtungsweise ist auch die versuchsweise gewählte extraterrestrische Sicht (362, 23–30), der die Erde als der „asketische Stern" (362, 26) erschiene.

Dellinger 2017, 43 stellt für GM III 11 einen markanten Stilwechsel fest: „Waren die vorhergehenden Abschnitte noch weithin von einem gelassen dahinplätschernden, kolloquialen und teils jovialen Ton geprägt, setzt nun ein nachdrückliches Pathos ein."

Während in GM III 11 asketische Priester ein universelles Phänomen darstellen, hat GM I 6 ihr Auftreten als politisch bestimmender Kaste an einem bestimmten frühgeschichtlichen Ort festgemacht (KSA 5, 264–266). Wie diese einstige Priesteraristokratie, deren Ziel auch schon das Nichts war, mit dem universellen Priestertyp von GM III 11 zusammengeht, bleibt unerörtert und unklar.

Mindestens zwei wesentliche Fragen wirft GM III 11 auf. Erstens: Wer sind die „asketischen Priester", und zweitens: Warum sind sie ein Problem? Ganz offensichtlich handelt es sich bei den „Priestern" nicht einfach und vielleicht nicht einmal in erster Linie um Funktionäre einer institutionalisierten Religion, die bestimmte Kulthandlungen vollziehen dürfen und damit ihr Auskommen haben. Vielmehr inkorporiert diese Priester-Typisierung die antikatholischen Affekte der Reformationszeit und die antiklerikalen Affekte der Aufklärung, um sie, physiologisch-psychologisch grundiert, zur Grundlage einer polemisch akzentuierten Generaldeutung der menschlichen Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart zu machen. „Dass der Priester für Nietzsche ein moralischer Typus ist, das zeigt sich darin, dass sein religionsgeschichtlicher Ort gleichgültig wird." (Trillhaas 1983, 42) Der asketische Priester – abgesehen von der durch GM schwerlich zu beantwortenden Frage, was er „für Nietzsche" ist – ist aber nicht einfach nur der Asket, der Heilige, der dieser Welt abgestorben ist, sondern gerade darin Priester, dass er auf andere Menschen wirkt, indem er mit ihnen interagiert – weil er predigt, opfert, belehrt, anleitet, vorlebt. Er gibt sich als Mittler zwischen einer höheren Wirklichkeit und den leidenden Menschen, was ihm eine privilegierte Machtposition sichert, ganz gleichgültig, ob er Amtsträger einer Kirche, Schamane eines Stammes oder Vorsteher eines Vereins zur moralischen Aufrüstung ist – oder auch nichts von alledem, sondern nur die fromme Großmutter, die ihren Enkeln den Glauben an die Nichtswürdigkeit der Welt einimpft. Priester sind Domestikatoren, aber nicht alle Domestikatoren – siehe die früher besprochenen Eroberer-Eliten – sind Priester. Auffällig

ist, dass der Staat als primäre Domestikationsanstalt bei der Besprechung des asketischen Ideals kaum thematisiert wird – so, als käme dieser Staat nicht ans Innenleben der Menschen heran. GM II hatte im Blick auf die Verinnerlichung der Triebenergie, die zum schlechten Gewissen führt, noch eine andere Lesart nahegelegt: Die Etablierung staatlicher Strukturen als Etablierung asketischer (Selbst-)Zwänge.

Auf die zweite Frage, warum die asketischen Priester überhaupt ein Problem darstellen, könnte man zu antworten geneigt sein, eigentlich seien sie keines, da sie nur diejenigen erreichten und mit ihrer lebensfeindlichen Ideologie infizierten, die ohnehin schon am Leben litten. Da die Priester sich biologisch nicht gerne selber reproduzieren (vgl. 363, 2 f.), also die Fortschreibung, die Fortexistenz des priesterlichen Typus prekär ist, liegt die Vermutung nahe, dass nur diejenigen sich diesem Typus anverwandeln, die des Lebens bereits überdrüssig sind. Gesunde könnten davon letztlich nicht affiziert werden, weil ihnen der Leidensdruck fehlt. Für sie fiele die Motivationsgrundlage weg; ihr Asketismus wäre Spleen. Wie also kann das asketische Ideal der Priester überhaupt Wohlgeratenen gefährlich werden? Liegt dieses Ideal, wie N.s Sprecherinstanz ja selber fragt, nicht womöglich sogar im Interesse des Lebens selbst – im Sinne eines allgemeinen Ausgleichs oder, in darwinistischem Vokabular: im Sinne der Selektion?

Soll 1994, 183 f. sieht in GM III 11 bis 13 zwei Hauptparadoxien des asketischen Ideals verhandelt: Zum einen das „*hedonistic paradox*“ eines als wohltuend empfundenen Schmerzes, zum anderen das „*vital paradox*“ einer Lebensform, die gegen das Leben selbst kämpft. Michel Foucault hat nach Konoval 2013 seine Geschichte der Sexualität wesentlich auf N.s Analyse des asketischen Priesters gegründet. Schrift 2006, 151–153 zeigt, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari ihre Kritik am Psychoanalytiker als dem Priester der modernen Gesellschaft in Analogie zu GM III konstruiert haben: Die Praktiken der Psychoanalyse erscheinen als exakte, zeitlich versetzte Parallelaktionen zu den in GM analysierten Praktiken des Christentums.

361, 25–27 *dass wir die Gegner jenes Ideales wären? eines solchen, der um seine Existenz gegen die Leugner jenes Ideales kämpft?*] KSA 5, 361, 26 korrigiert wie z. B. auch Nietzsche 1972, 98 nach Karl Schlechta fälschlich „einen solchen“ aus „eines solchen“ – offenbar eine stillschweigende, verschlimmbessernde Emendation, während sowohl in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 123) als auch im Druckmanuskript (GSA 71/27,2, fol. 23r) eindeutig „eines solchen“ steht. Gemeint ist, dass „wir“ Gegner desjenigen „wären“, der gegen die „Leugner jedes Ideales kämpft“, also des asketischen Priesters.

362, 23–28 *Von einem fernen Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskel-Schrift unsres Erden-Daseins zu dem Schluss verführen, die Erde sei der eigentlich a s k e t i s c h e S t e r n, ein Winkel missvergnügter, hochmüthiger und widriger Geschöpfe, die einen tiefen Verdruss an sich, an der Erde, an allem Leben gar nicht loswürden*] Die von N. nie veröffentlichte Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* beginnt mit einem Blick von außen auf das im Weltall hoffnungslos abgelegene „Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden“ (WL 1, KSA 1, 875, 4, vgl. CV 1 Ueber das Pathos der Wahrheit, KSA 1, 759, 31). Zu den literarischen Vorbildern dieser kosmischen Peripherisierung der Erde und ihrer Menschen bei Schopenhauer, Pascal und Leopardi siehe NK KSA 1, 875, 2–11. Der Beginn von WL lässt diese „hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“ gleich vorüber sein: „Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.“ (KSA 1, 875, 5–7) Abgesehen davon, dass sich diese Wesen fälschlich klug wähnten und damit ebenso hochmütig waren wie die Erdenbewohner in GM III 11, wird in der Eingangssequenz von WL nichts über die psychische Verfassung der Erdlinge gesagt. In GM III 11 ist es hingegen das, was den extraterrestrischen Beobachtern zuerst ins Auge springt, nämlich der Lebensüberdruss, das Missvergnügen am Dasein, was sie dieses Dasein geringschätzen lässt. Und trotz aller Ähnlichkeit bleibt die Perspektive different: In WL 1 schaltet sich kein „Wir“ ein, während in GM III 11 ausdrücklich von „unsrem Erden-Dasein“ die Rede ist. Die Beobachter-Perspektive wird explizit verdoppelt: Wir beobachten, wie die Extraterrestrischen uns beobachten. Das „Wir“ legt ihnen in den Mund, wie sie uns zu sehen geneigt sein könnten. Und die Formulierungen sind vorbehaltvoll („würde vielleicht [...] zu dem Schluss verführen“) – das Als-ob lässt sich nicht vermeiden, wenn man sich der Sichtweise Außerirdischer anverwandeln will. 362, 23–28 ist der *locus probans* für Peter Sloterdijks *Du mußt dein Leben ändern*. „Mit dieser Notiz präsentiert sich Nietzsche als Pionier einer neuen Humanwissenschaft, die man als Kultur-Planetenkunde bezeichnen könne. Ihre Methode besteht in Beobachtungen unseres Himmelskörpers mit Hilfe von Aufnahmen kultureller Formationen wie aus großer Höhe“ (Sloterdijk 2011, 61).

Majuskeln sind Großbuchstaben. Bei N. kommt das Wort nur noch in FW Vorrede 2 vor, wo ebenfalls ein Ausgreifen ins Kosmische stattfindet, nämlich seitens der lebensfrohen Philosophien, die die „Dankbarkeit“ „in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe“ schreiben, vgl. NK KSA 3, 347, 14–16.

362, 33 f. *er wächst aus allen Ständen heraus*] Wenn der asketische Priester tatsächlich aus allen gesellschaftlichen Schichten stammen kann, fragt sich, woher dann das „Ressentiment sonder Gleichen“ (363, 9) rührt, falls er das

Glück gehabt hat, in privilegierte Umstände hineingeboren zu werden. Der asketische Priester muss also weder aus der Sklavenschaft noch nach GM I 6 aus einer frühgeschichtlichen Priesteraristokratie kommen, deren Angehörige freilich auch miesepetrig zu sein scheinen (vgl. KSA 5, 265 f.). Jedoch fragt sich, warum unter bestimmten historischen Umständen das asketische Ideal grandiose Konjunkturen erlebt, die von Priestern befeuert werden. Weil es den Priestern unter diesen konkreten Umständen gelingt, das Ressentiment breitester, zu kurz gekommener Volksschichten zu kanalisieren?

363, 15 f. *gegen deren Ausdruck*] In KSA 5, 363, 15 f. heißt es: „gegen dessen Ausdruck". Im Druckmanuskript und in der Erstausgabe steht hingegen: „gegen deren Ausdruck" (GSA 71/27,2, fol. 25r u. Nietzsche 1887a, 125). Entweder ist das ein Versehen N.s oder der grammatische Bezug wären „die Quellen der Kraft" (363, 13)

363, 18 *Entselbstung*] Vgl. NK KSA 6, 372, 27–32.

363, 25 *„Der Triumph gerade in der letzten Agonie"*] Als Zitat lässt sich diese Wendung nicht nachweisen; sie bringt auf den Punkt, wie insbesondere das Christentum vom Tod(eskampf) fasziniert war und im Sterben Christi zugleich dessen Triumph über diese Welt zu erkennen meinte. Besonders drastisch hat das der N. wohlbekannte Pietist Nikolaus Ludwig von Zinzendorf – wollte er ihn 1883 lesen? (vgl. NL 1883, KSA 10, 15[8], 481, 13 u. 15[60], 494, 17) – in einem 1755 erstmals publizierten Passionslied zum Ausdruck gebracht, Christi „letzte Agonie" ausdrücklich besingend und des eigenen Todes harrend: „Bis dahin laß kein Augenblickgen / Uns ohne Blutgesaufe geh'n, / Laß meine Aeuglein jedes Stückgen / An deinem Marterbilde seh'n: / Laß meinen Ohren das Geläute / Von deiner letzten Agonie, / Daß sie dein Angstgeschrei begleite / Den ganzen Tag, die Nacht und Früh." (Koch 1853, 4/2, 181).

363, 29 *Crux, nux, lux*] Lateinisch: „Kreuz, Nuss, Licht". Die Emendation von Peter Pütz: „Crux, nox, lux" (Nietzsche 1992, 106. „Kreuz, Nacht, Licht") widerspricht dem Textbestand von Druckmanuskript und Erstausgabe (GSA 71/27,2, fol. 25r u. Nietzsche 1887a, 125). Weitere Fundstellen in Briefen und im Nachlass machen die Absichtlichkeit der „Nuss" unmissverständlich: „N u x e t c r u x . E i n e P h i l o s o p h i e f ü r g u t e Z ä h n e." (NL 1885, KSA 11, 34[172], 477, 22 f., den Brief an Irene von Seydlitz vom 07. 05. 1886 unterschreibt N. als „Fridericus Nux Crux / Lux Dux etc." KSB 7/KGB III 3, Nr. 699, S. 189, Z. 39 f. Und am 13. 09. 1888 kündigt N. Reinhart von Seydlitz die Publikation von GD mit den Worten an: „Ende des Jahres wird eine andre Sache von mir veröffentlicht, welche meine P h i l o s o p h i e in ihrer dreifachen Eigenschaft, als lux, als nux und als c r u x, zur Erscheinung bringt." KSB 8/KGB III 5, Nr. 1110, S. 424,

Z. 40–43. In NL 1881, KSA 9, 12[231], 617, 4 f. standen „lux“ und „crux“ noch alleine). Warum die Nuss ins Spiel kommt, macht GM III 9, KSA 5, 358, 5 deutlich, wo der moderne (in christlicher Tradition stehende) inquisitorische Selbstumgang uns „Nussknacker[n] der Seele“ zugeschrieben wird. Das moderne und philosophische Nussknackertum hat in der christlichen Selbstzerfleischung (etwa eines Blaise Pascal) seine große Vorläuferin. Zum Kreuz vgl. NK KSA 6, 52, 16 f.

12.

Von der inneren Widersprüchlichkeit des asketischen Priesters ausgehend, die der vorangehende Abschnitt postuliert hat, fragt GM III 12 zunächst, was denn geschehe, wenn ein solcher selbstwidersprüchlicher Wille ins Philosophieren gerate. Nach der gegebenen Analyse tut er zunächst das Erwartbare: Er unterwerfe nämlich das Naheliegendste, „die Leiblichkeit“ resoluter Kritik und degradiere sie „zur Illusion“ (364, 6). Aber der philosophierende asketische Wille belässt es nicht dabei, sondern gibt auch die Vernunft preis, indem er sie als unfähig hinstelle, irgendetwas zu erkennen, was des Erkennens wert wäre – das Höhere, das „Reich der Wahrheit und des Seins“ (364, 15).

Das sprechende „Wir“ verurteilt diese leib- und vernunftverachtende Position jedoch mitnichten pauschal, denn diese Verkehrung der landläufigen Sicht- und Wertungsweisen drücke eine bewunderungswürdige Selbstdisziplinierung, eine „Zucht und Vorbereitung des Intellektes zu seiner einstmaligen ‚Objektivität‘“ (364, 28 f.) aus, als „das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss“ (364, 31–365, 1). In diesem philosophierenden Asketismus kommt also durchaus so etwas wie Souveränität zum Tragen — nämlich Herr seiner Vorstellungen zu sein. Die asketisch gesinnten Philosophen erscheinen, unabhängig vom Gegenstand, vom Inhalt ihrer Abstraktionskünste, gerade als Vorläufer des „Wir“, jener Philosophen der Gegenwart und der Zukunft, die nach einer neuen Art der „‚Objektivität‘“ (365, 17 f.) trachten und gleichzeitig die „alte[.] Begriffs-Fabelei“ (365, 3) hinter sich gelassen haben – eine „Begriffs-Fabelei“, die von einem reinen Erkenntnissubjekt, reiner Erkenntnis, „‚absolute[r] Geistigkeit‘“ (365, 6) faselt und sich damit in Widersprüchlichkeiten verstrickt. Jedes Sehen sei „nur ein perspektivisches Sehen“, jedes Erkennen „nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘“ (365, 13 f.). Als Ziel wird ausgegeben, was man in der N.-Rezeption N.s ‚Perspektivismus‘ zu nennen sich angewöhnt hat, ohne dass N. sich selbst zu einem solchen Ismus

bekannt hätte (vgl. Dellinger 2015b): eine Vervielfältigung der Perspektiven, um etwas angemessener und vollständiger zu begreifen: „je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff' dieser Sache, unsre ‚Objektivität' sein" (365, 14–18). Der von den asketisch motivierten Philosophen unternommene Versuch, den „Willen" und die „Affekte" (365, 18) gänzlich auszuschalten, mutet hingegen – so suggeriert die rhetorische Frage, mit der GM III 12 schließt – wie eine widernatürliche Beschneidung, eine Kastration des Intellekts an.

GM III 12 liest sich wie eine Metareflexion auf die moralgenealogische Arbeit in der Dritten Abhandlung insgesamt. Ein exemplarisches Verfahren kritischer Evaluation der asketischen Ideale könnte entsprechend darin bestehen, möglichst viele Perspektiven und Affekte zur Sprache zu bringen. In einer solchen Perspektiven- und Affektenvervielfältigung versucht sich diese Dritte Abhandlung, wobei eben nicht nur möglichst viele imaginierbare Sichtweisen aneinander gereiht werden, sondern die Sprecherinstanz aus ihren starken Affekten keinen Hehl macht: Das „Wir" will über die asketischen Ideale Herr werden und mimt nicht den unparteiischen Beobachter. Einen derartigen unparteiischen Beobachter kann es unter irdischen Bedingungen, ohne extraterrestrischen Blick (vgl. NK 362, 23–28) nicht geben.

GM III 12 ist, wie gesagt, als Schlüsseltext für N.s angeblichen Perspektivismus Gegenstand vielfältiger Interpretationsbemühungen geworden. Leiter 1994, 343 deduziert aus dem Abschnitt erstens eine „*Doctrine of Epistemic Affectivity*", wonach es keine interessen- oder affektenfreie Erkenntnis gebe, und zweitens eine „*Doctrine of Perspectives*", wobei er darauf aufmerksam macht, dass N.s Argument wesentlich von der Analogisierung von Sehen und Erkennen zehrt. Falls Sehen und Erkennen nicht auf gleiche Weise funktionieren, so Leiter, wäre N.s Argumentation akut bedroht. Und bleibe sie selbst dann, wenn man die Analogie von Sehen und Erkennen als tragend akzeptiert, nicht doch ganz der Kantischen Erkenntniskritik verhaftet (Leiter 1994, 351)? Janaway 2009, 51 macht hingegen darauf aufmerksam, wie sehr sich GM III 12 von dieser erkenntniskritischen Tradition durch die Betonung der Affekte unterscheidet, die eben nicht mehr als Erkenntnishindernis, sondern als Erkenntnisermöglichungsgrund erscheinen. Trotzdem bleibe ein kontrollierendes, affektausgleichendes, bewusstes Erkenntnissubjekt, das Herr sein, Perspektiven ein- und aushängen könne, nach wie vor mitgedacht (Janaway 2009, 56 f., unter Hinweis auf MA I Vorrede 6). Poellner 2009, 155 schaltet den in distanzierende Anführungszeichen gesetzten Begriff der „Objektivität" in GM III 12 mit „objektiver Wirklichkeit" gleich; er meint, N. (den er umstandslos mit dem sprechenden „Wir" gleichsetzt) „claims explicitly that the concept of objective reality is

dependent on affectivity“. Er folgert, der hier vorausgesetzte Subjektivitätsbegriff „requires the experience of agency, and the latter presupposes affectivity“. Dellinger 2017, 41 stellt hingegen zu Recht heraus, dass GM III 12 „wesentlich selbstbezüglich“ operiere, „insofern Perspektiven zugleich Gegenstand und Methode des Textes sind“. Zu unterstreichen ist auch Dellingers Mahnung, das scheinbare Bekenntnis zu einer erkenntnistheoretischen Position, nämlich dem Perspektivismus in GM III 12 nicht isoliert, sondern im Funktionskontext des gesamten Absatzes und der Dritten Abhandlung zu betrachten. „Perspektiven und Werthungen“ (364, 25 f.) sind enggeführt, woraus Dellinger folgert, dass es N. keineswegs (wie etwa Clark 1990 und Leiter 1994 glauben machen wollen) um eine modifiziert neokantianische Erkenntnistheorie und damit um die Erkenntnis von Außenweltgegenständen geht. „Die ‚Perspektiven und Werthungen‘, im Hinblick auf die der Exkurs über die Perspektivität des Erkennens beginnt, sind Sichtweisen auf abstrakte philosophische Probleme, nicht aber raumzeitliche Objekte.“ (Dellinger 2017, 46) Zur Interpretation von GM III 12 siehe ferner Gentili 2015a und Berry 2011, 112–118 sowie zum Aspekt der „Objektivität“ insbesondere Constâncio 2011 u. Constâncio 2012, 135–140.

364, 4–8 *Er wird zum Beispiel, wie es die Asketen der Vedânta-Philosophie thaten, die Leiblichkeit zur Illusion herabsetzen, den Schmerz insgleichen, die Vielheit, den ganzen Begriffs-Gegensatz „Subjekt“ und „Objekt“ — Irrthümer, Nichts als Irrthümer!*] Loukidelis 2017, 243 f. stellt für diese Stelle mit ihrer Fundamentalkritik am Subjekt-Objekt-Gegensatz eine diesen Gegensatz gleichfalls problematisierende Passage in Paul Heinrich Widemanns *Erkennen und Sein* als mögliche Quelle zur Diskussion (Widemann 1885, 216 f.). Dort ist freilich nicht vom Vedânta die Rede. Näher liegt daher ein Bezug zu Paul Deussens *Das System des Vedânta*, wo das Problem sehr eingehend erörtert wird, im Zusammenhang mit Leiblichkeit und Vielheit: „Es war die einfache Konsequenz dieser Konceptionen, wenn der Vedânta die empirische Anschauung, welche uns eine ausser dem Selbste vorhandene Vielheit, eine unabhängig vom Subjekte bestehende Welt der Objekte vorspiegelt, für ein Blendwerk (*mâyâ*), eine angeborne Täuschung (*bhrama*) erklärt, beruhend auf einer unberechtigten Übertragung /55/ (*adhyâsa*), vermöge deren wir diejenige Realität, welche allein dem Subjekte zukommt, auf die Welt der Objekte, und umgekehrt die Bestimmungen der objektiven Welt, z. B. die Körperlichkeit, auf das Subjekt, das Selbst, die Seele übertragen.“ (Deussen 1883, 54 f.) So ist klar, „dass es ein von Brahman Verschiedenes (*nânâ*), eine Vielheit der Dinge (*prapañca*) überhaupt nicht giebt“ (ebd., 107). Der „Illusion alles Schmerzes“ ist bei Deussen ein ganzes Kapitel gewidmet (ebd., 322 f.), wo es u. a. referierend heißt: „nur durch das Nichtwissen gelangt die Seele zu dem Wahne, in dem Leibe ihr Selbst zu erblicken, und nur auf diesem Wahne (*abhimâna*), von dem Gott frei ist, beruht die

Empfindung des Schmerzes. Der Schmerz ist also eine Täuschung (*bhrama*), welche davon herrührt, dass wir unser Ich nicht unterscheiden von den Bestimmungen wie Leib, Sinne u. s. w., welche aus dem durch das Nichtwissen gesetzten Reiche der Namen und Gestalten entspringen ([...]). Somit beruht der Schmerz nur auf einer falschen Einbildung“ (ebd., 322). Vgl. NK 378, 32–379, 6.

364, 17–23 (*Anbei gesagt: selbst noch in dem Kantischen Begriff „intelligibler Charakter der Dinge“ ist Etwas von dieser lüsternen Asketen-Zwiespältigkeit rückständig, welche Vernunft gegen Vernunft zu kehren liebt: „intelligibler Charakter“ bedeutet nämlich bei Kant eine Art Beschaffenheit der Dinge, von der der Intellekt gerade soviel begreift, dass sie für den Intellekt — ganz und gar unbegreiflich ist.)*] Zur Geschichte des Kantischen Begriffs des „intelligiblen Charakters“ siehe NK KSA 5, 55, 32 f. Zwar hat N. bei der Lektüre von Fischer 1869, 4, 421–423 Exzerpte angefertigt, die den Begriff korrekt auf menschliche Subjekte anwenden (NL 1886, KSA 12, 7[4], 268, 12–21, vgl. z. B. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 567), aber bereits in JGB 36 spricht er – vielleicht vor dem Hintergrund von Schopenhauers Entgrenzung des Begriffs (Schopenhauer 1873–1874, 2, 185 f., vgl. dazu auch Hödl 2005, 189 u. Estadieu 2019) – vom „intelligiblen Charakter“ der „Welt“ (KSA 5, 55, 32 f.). Das scheinbare Kant-Zitat in GM III 12 ist keines (zur Interpretation vgl. auch Marton 2016, 49 f.). Hingegen handelt vom „intelligiblen Charakter der Dinge“ ausführlich Ludwig Noiré in seiner *Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie* – ein Buch, das N. 1875 zwar zunächst erwerben zu wollen schien, dann aber an den Buchhändler zurückschickte. Darin konnte N. lesen: „Empirisch ist nach Kant alles das, was von aussen gegeben ist und was unsere Vernunft in ihr ursprüngliches Material; Raum, Zeit und Causalität verwandelt. So entstehen unsere Vorstellungen. Das ist die empirische Causalität der Dinge, wie sie uns erscheinen. Aber die Vorstellungen als solche mussten doch auch eine Causalität haben; ebenso wie alle anderen Dinge. Das wäre der intelligible Charakter der Dinge.“ (Noiré 1875, 46) Noiré macht nun diesen „intelligiblen Charakter der Dinge“ zum Leitbegriff seiner Philosophie und gelangt dabei zu Definitionen wie: „Die Aufgabe der Kunst ist die Darstellung des intelligiblen Charakters der Dinge.“ (Ebd., 81) Oder: „Es hat also jede Wissenschaft zugleich die Aufgabe, den intelligiblen Charakter der Dinge zu erforschen“ (Ebd., 86). Aufgenommen wird die Wendung dann z. B. bei Koeber 1880, 27.

364, 30 f. *letztere nicht als „interesselose Anschauung“ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist)*] Vgl. NK KSA 5, 52, 2–14 u. NK 347, 5–11.

364, 31–365, 1 *das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu*

machen weiss] Vgl. NK KSA 5, 231, 23–25 u. MA I Vorrede 6, KSA 2, 20, 16–21: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht.“ Zur imperativischen Form Dellinger 2017, 48–50, der betont, dass diesem imperativischen Insistieren eine „Art züchtende, formierende Funktion zukomme[.], mittels derer der seinerseits perspektivisch interessierte Sprecher den Entwicklungsgang der Figuren der ‚Erkennenden‘ und des ‚freien Geistes‘ vorantreibt“ (ebd., 50). Explizit umgesetzt wird das Perspektivenaustauschpostulat in GM III 17, vgl. NK 377, 18–21. Vor dem Hintergrund des Identitätsbegriffes bei Afrikan Spir gibt Guerreschi 2018 eine begrifflich elaborierte Interpretation von 364, 31–365, 1.

365, 3 f. *„reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniss“*] Das ist ein Zitat aus Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*: „Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das W a s; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand v e r l i e r t, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die I d e e, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist r e i n e s, willenloses, schmerzloses, zeitloses /211/ S u b j e k t d e r E r k e n n t n i ß.“ (Schopen-

hauer 1873–1874, 2, 210 f., vgl. Janaway 1998, 27 u. Dellinger 2017, 52, Fn. 29 mit der wichtigen Einsicht: „GM III 12 bedient sich zwar zur Charakterisierung des traditionellen Verständnisses von ‚Erkenntnis' als ‚unpersönlich und allgemeingültig' (GM III 6) schopenhauerscher Motive und Begrifflichkeiten, löst diese dabei jedoch weitestgehend von ihrem ursprünglichen Kontext ab."). N. zitiert die Wendung aus Schopenhauer 1873–1874, 2, 210 f. etwas umfassender (wenngleich nachweislich nicht nach dem Originaltext, sondern nach Schopenhauer-Zitaten aus Mainländer 1876, 501) auch im Rahmen einer Kritik an Schopenhauers „Schwärmerei vom Genie" in FW 99, KSA 3, 454, 20–23 u. NK 3/2 hierzu. Gerade um die Genie-Ästhetik geht es in GM III 12 nicht, die den ungenannt bleibenden Schopenhauer nur als exemplarische Verkörperung traditioneller Erkenntnistheorie gebraucht.

365, 7–12 *hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretirenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt*] Dellinger 2017, 53, Fn. 31 sieht in der Augenmetaphorik eine mögliche Replik auf Schopenhauers willensneutrales, objektives, überindividuelles „Weltauge": „Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir sind nur noch da als das e i n e Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 233) Über die Unmöglichkeit eines Blicks aus dem Nirgendwo denkt in der jüngeren Analytischen Philosophie, durchaus unter Bezugnahme auf N.s Motive, Thomas Nagel (1986) nach.

365, 12–14 *Es giebt n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches „Erkennen"*] Ein buntes Panorama divergenter Deutungsansätze geben – in chronologischer Abfolge – Leiter 1994, 334 f.; Blackburn 2005, 86; Allsobrook 2008, 707 f.; Gori 2011, 102 und Swanton 2015, 159–161. Sie verraten oft mehr über die erkenntnistheoretischen Optionen der Verfasser als über N.s listenreiche Texte.

365, 14–18 *und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedne Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff" dieser Sache, unsre „Objektivität" sein*]

Die ironisierenden Anführungszeichen ausblendend, deduzieren Interpreten wie Swanton 2011, 298 aus dieser Passage „objectivity as an intellectual (and I might say moral) virtue", die bei N. ihre Gültigkeit behaupte.

365, 18 f. *Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen*] Das ist wiederum – siehe Dellinger 2017, 53, Fn. 32 – ein ironisierendes Schopenhauer-Echo. N. hat in seinem Handexemplar an der entsprechenden Stelle diverse Lesespuren in Form von Randstrichen, Ausrufezeichen (gleich drei davon bei der „Elimination des Wollens"), einem NB und zahlreichen nachfolgend dokumentierten Unterstreichungen hinterlassen: „Zur Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewußtseyn, kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverläugnung betrachten könnte; sofern sie darin besteht, daß die Erkenntniß sich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, also das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem ächten Kunstwerk muß eine so bedingte Erkenntniß, als sein Ursprung, zum Grunde liegen. Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür seyn, d. h. nicht in unserem Belieben stehen. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte." (Schopenhauer 1873–1874, 3, 419). Das Motiv des reinen Spiegels nimmt dann GM III 26 mit Blick auf das Objektivitätsideal der Historiker auf, vgl. NK 405, 30 f. Zum „Aushängen" der Affekte siehe NK 322, 2–19.

365, 20 f. *wie? hiesse das nicht den Intellekt c a s t r i r e n?*] Im Druckmanuskript stand vor einer Korrektur von N.s Hand: „das hieße den Intellekt kastriren." Darauf folgte der gestrichene Nachsatz: „Mehr noch: es hieße – nicht denken!" Das k am Anfang von „kastriren" ist mit anderem Stift durchgestrichen und durch ein c ersetzt worden (GSA 71/27,2, fol. 27r).

13.

Getreu der in der Metareflexion von GM III 12 propagierten Perspektivenvervielfältigung zur Erkenntnisoptimierung bringt GM III 13 bei der Rückkehr auf die Gegenstandsebene zur Wirkungsweise des asketischen Ideals einen neuen Gesichtspunkt zum Tragen: Der „im Asketen" sich scheinbar manifestierende

„Selbstwiderspruch“ sei „physiologisch“ statt „psychologisch“ betrachtet nichts weiter als „Unsinn“ (365, 23–26, zur Entgegensetzung von „physiologisch“ und „psychologisch“ Dellinger 2017, 66–69). Denn hier stehe keineswegs „‚Leben gegen Leben‘“ (365, 24 f.) – der angebliche Selbstwiderspruch erweist sich als Selbstmissverständnis. Vielmehr sei der physiologisch feststellbare, gegen die psychologische Fehlinterpretation geltend zu machende „Thatbestand“ ein anderer: „das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens“ (366, 1–3). Dabei ist es jetzt – trotz der in N.s Texten wiederholten Polemik gegen den Darwinismus (vgl. z. B. Venturelli 1999; Sommer 2010b u. Johnson 2010; im Blick auf GM Woodford 2018, 44 u. ö.) – gerade ein evolutionsbiologisches Argument, das diese physiologische Betrachtungsweise beglaubigen soll: Das niedergehende Leben kämpfe mit allen Mitteln um seine Selbsterhaltung, sein Dasein (inwiefern dieser Ansatz mit heutiger Evolutionsbiologie kompatibel ist, erörtert Forber 2013). Und ein wesentliches Mittel sei eben just das asketische Ideal, bei dem es sich also gerade nicht so verhalte, wie die Anhänger dieses Ideals glaubten, denn es ziele nicht darauf ab, dieser Welt zu entfliehen und möglichst bald den physischen Tod (und womöglich ein besseres Jenseitsleben) herbeizuführen. Vielmehr diene es als „ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens“ (366, 11 f.). Dass dieses Ideal geschichtlich so dominant habe werden können, bringe eine „große Thatsache“ zum Ausdruck, nämlich die „Krankhaftigkeit“ (366, 16) des im Prozess der Zivilisierung gefügig und zahm gemachten Menschen. GM III 13 zufolge findet sie Ausdruck im Wunsch nach dem Ende, dem Willen zum Tode.

„Der asketische Priester“ (366, 20 f.) nun verkörpere zwar einerseits diesen Wunsch nach dem Ende und dem Anderssein, andererseits sei aber gerade die Größe, die „Macht seines Wünschens“ (366, 24) das Band, das ihn ans hiesige Leben fessle – und mit dieser Macht könne er auch alle Zu-Kurz-Gekommenen und am eigenen Leben Leidenden als „Heerde“ (366, 27) an sich „als Hirt“ (366, 30) binden. Dieser vermeintlich ganz auf Verneinung gepolte asketische Priester zähle in Wahrheit „zu den ganz grossen conservirenden und Jaschaffenden Gewalten des Lebens“ (366, 32–34). Er sorgt augenscheinlich dafür, dass krankes Leben gerade nicht den Weg zur Selbstvernichtung geht, sondern am Leben bleibt. Diese Passage in GM III 13 liest sich wie eine verspätete Antwort auf eine Frage, die Paul Michaelis in seiner JGB-Rezension für die *National-Zeitung* vom 04. 12. 1886 (KGB III 7/3, 2, S. 865–871, hier S. 871) gestellt hat: „Wenn nun einmal auch die ‚Herde‘ sein Lebensprinzip, den Willen zur Macht, sich aneignen wollte?“

Woran die bereits zur Sprache gekommene „Krankhaftigkeit“ (366, 34–367, 1) des Menschen hänge, der als nicht-festgestelltes Tier „das kranke Thier“

(367, 3) schlechthin sei, erkundet GM III 13 im letzten Drittel. Dabei erscheint der Mensch als jenes Wesen, das nie mit sich selbst und seiner Welt zufrieden ist, in unablässigem Kampf mit sich und andren liegt, mit sich und mit andern experimentiert, sich nie mit dem Gegebenen und der Gegenwart arrangieren kann, sondern stets in die Zukunft ausschweift: „— wie sollte ein solches muthiges und reiches Thier nicht auch das am meisten gefährdete, das am Längsten und Tiefsten kranke unter allen kranken Thieren sein?…“ (367, 11–14) Diese wiederum als Frage formulierte Antwort auf die Ausgangsfrage, worin die Krankhaftigkeit des Menschen begründet sei, entfaltet freilich nur eine geringe Erklärungskraft und gewinnt wenig hinzu durch die den Abschnitt abschließenden Hinweise auf epidemisch auftretende Lebensüberdrussempfindungen sowie auf den Umstand, dass die menschliche Lebensverneinung stets wieder in Lebensbejahung münde.

Die eigentliche Frage, die GM III 13 jedoch sorgfältig zu stellen vermeidet, ist doch die, ob „Krankhaftigkeit“, „Krankheit“, zumal zunächst mit denunziatorisch-pejorativem Unterton ins Spiel gebracht, überhaupt eine passende Kategorie sind, um das Spezifische des menschlichen Lebens zu erfassen. Gesetzt, man hält die Beschreibung des Menschen in seiner ewigen Bewegung, seinem ungestillten Zukunftsdrang, seiner Unfähigkeit, sich mit dem Hier und Jetzt zu bescheiden, für eine angemessene Darstellung dessen, was ihn ausmacht (und es gibt gute Gründe, dies zu tun), folgt daraus doch keineswegs, dass das ein krankhafter Zustand ist. Es wäre einfach nur der Zustand, in dem sich Hominini befinden – ‚krankhaft‘ allenfalls im Vergleich mit Göttern oder Tieren, die ganz in sich ruhen. Zunächst ist etwa in der Mitte des Textes „K r a n k h a f t i g k e i t“ mit „Civilisation und Zähmung“ (366, 14–16) assoziiert, so dass der Eindruck entstehen könne, das sprechende „Wir“ liebäugle hier mit einem verspäteten Rousseauismus, dem zufolge der Mensch als glückliches und gesundes Naturwesen erst durch die Erfindung von Kultur unglücklich und krank geworden sei. Dass Zähmung als Affektumlenkung nach innen – und damit das schlechte Gewissen – aber überhaupt erst ein menschliches Innenleben hervorgebracht habe, war bereits eine Hypothese der Zweiten Abhandlung von GM (vgl. besonders GM II 16 u. 17), und auch, dass die durch das zivilisatorische Korsett erzwungene Triebumlenkung von außen nach innen den Menschen krank gemacht habe. Der Mensch als „der grosse Experimentator mit sich“ (367, 5 f.) hat freilich mit diesem Gedrückten, in die innere Affektemigration Gezwungenen wenig Ähnlichkeit. Bei den allgemeinen anthropologischen Erörterungen gegen Ende von GM III 13 haben sich die Anklänge an vulgären Spätrousseauismus verflüchtigt – kein Gedanke mehr an den vermeintlich schädlichen Einfluss der Zivilisation auf den Menschen. Aber ist dann Krankhaftigkeit überhaupt mehr als eine bloße Metapher für die Unvollkommenheit der

menschlichen Gattung? Was erklärt die Behauptung, der Mensch sei ein krankes oder von Krankheit in einzigartiger Weise – wegen allseitiger Exposition – gefährdetes Wesen? Und warum sollten dann Remedien wie das asketische Ideal problematisch sein, zumal letzteres ja offensichtlich die letzten Lebensreserven in einem siechen Individuum mobilisiert?

Das scheinbar so selbstverständliche, tatsächlich aber frappierende Reden vom Krank-Sein ist liiert mit einer anderen Erstaunlichkeit von GM III 13: Im vorangegangenen Abschnitt ist eben noch die Irreduzibilität unterschiedlicher Perspektiven aufeinander und die Unmöglichkeit eines objektiven Weltauges herausgestellt worden; jetzt plötzlich suggeriert das „Wir", es habe Zugriff auf einen „Thatbestand" (366, 1), auf die „eigentliche Natur" (365, 29 f.) von etwas, was durch psychologische Selbstmissverständnisse der Akteure verstellt worden sei – das eigentliche Wesen des asketischen Lebens. Nach dem Ausflug auf die Metaebene (oder in den Maschinenraum), der in GM III 12 die Aussicht darauf eröffnete, wie durch die Entgegensetzung von Meinungen sich Horizonte öffnen, sind die Leser jetzt wieder zurückversetzt ins Meinungskampfgetümmel, wo das „Wir" wie selbstverständlich den Anschein erweckt, es könne auf die Wirklichkeit an sich zugreifen. „Das Objektivitätsverständnis des Sprechers von GM III 13 scheint nicht das im 12. Abschnitt proklamierte, sondern vielmehr jenes des asketischen Ideals zu sein, das keine andere Interpretation als seine eigene als wahr gelten lassen bzw. diese gar nicht erst als ‚Interpretation', sondern vielmehr als ‚Thatbestand' verstanden wissen will" (Dellinger 2017, 60).

In einer überaus scharfen, damals in dieser Form freilich unveröffentlichten Rezension von Karl Löwiths Buch *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) wirft Günther Anders unter Rückgriff auf GM III 13 Löwith vor, er blende die Evolutionstheorie in seinem Epochenpanorama ebenso vollständig aus wie den Umstand, dass der Mensch wieder unter die Tiere zurückgestellt worden sei. „Es ist schwer verständlich, dass ein so profunder Nietzschekenner wie Löwith diese für Nietzsche entscheidende Klassifizierung des Menschen als *Tiers* auslassen konnte. Die Definition des Menschen als kranken Tiers ist eines der Leitmotive Nietzsches. [...] Freilich hielt Nietzsche diese Dehumanisierung des Menschen nur dadurch aus, dass er den als Tier wohlgeratenen Menschen gleichzeitig zum Übermenschen promovierte. /106/ Diese Ambivalenz kommt auch dem vom Nationalsozialismus verwendeten Rasse-Begriff zu." (Anders 2018, 105 f., zum Kontext Rottmann 2018).

365, 24–26 *„Leben g e g e n Leben" ist — so viel liegt zunächst auf der Hand — physiologisch und nicht mehr psychologisch nachgerechnet, einfach Unsinn*] Im Sinne von ‚Einzelleben gegen ein anderes Einzelleben' ist die in Anführungszeichen gesetzte Wendung insbesondere in der rechtswissenschaftlichen und moralphilosophisch-anthropologischen Literatur der Neuzeit durchaus verbrei-

tet (vgl. z. B. Kant in AA XV, 480 u. AA XXVII, 599). Hier hingegen ist gemeint, dass es ein psychologisches Selbstmissverständnis sei, zu glauben, ein Leben könne sich gegen sich selbst richten, tatsächlich seine eigene Abschaffung betreiben. Vielmehr richte sich „das Leben" im asketischen Ideal und „durch dasselbe" „gegen den Tod" (366, 10 f.). Damit wird die physiologische Unmöglichkeit genau dessen propagiert, was Schopenhauer als ethische Zielvorgabe gesetzt hat, nämlich die Selbstnegation des Willens durch die Erkenntnis desselben: „Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit." (Schopenhauer 1873–1874, 2, 448) Schopenhauer selbst will den Willen gelegentlich auch „physiologisch" betrachten, siehe das Zitat in NK 365, 18 f. Zum Motiv „Leben gegen Leben" vgl. auch Saar 2008, 462 u. zum Schopenhauer-Hintergrund Brusotti 2001, 115 f.

Harald Höffding bemüht sich, zwischen den Aufgabenfeldern der Physiologie und der Psychologie Unterscheidungen einzuziehen (vgl. NK 374, 13–15). „Die Physiologie untersucht gerade die unbewussten Funktionen, welche den seelischen Thätigkeiten vorhergehen und deren beständige Grundlage bilden." (Höffding 1887, 30) Dabei sei „klar", „dass wir — trotz der Selbständigkeit, die wir der Psychologie am Ausgangspunkte wahrten — diese doch als einen Teil der allgemeinen Biologie betrachten müssen" (Höffding 1887, 31). Weiter heißt es: „Die Biologie muss einen Begriff des Lebens aufstellen, der zu allen Stufen desselben passt, vom organischen Ernährungsprozesse in seinen einfachsten Formen bis zum ideellsten Gefühls- oder Gedankenprozess." (Ebd. N.s Unterstreichungen, am Rand von ihm mit „ja!!" und „NB" glossiert.)

366, 1–4 *das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft*] In seiner „Einleitung" als Herausgeber der von N. benutzten Schopenhauer-Ausgabe hat Julius Frauenstädt sich darum bemüht, die Aktualität des Philosophen nachzuweisen: „Den ‚Kampf ums Dasein' hat Schopenhauer schon lange vor Darwin gelehrt. Man vergleiche, um sich hiervon zu überzeugen, das Kapitel ‚Charakteristik des Willens zum Leben' im zweiten Bande der ‚Welt als Wille und Vorstell.' (Kap. 28) und den §. 27 des ersten Bandes. Schopenhauer dehnt nur den ‚Kampf ums Dasein' weiter aus, als Darwin, und verfährt überhaupt gründlicher als dieser, indem er den Widerstreit der Erscheinungen des Naturwillens auf allen Stufen nachweist. Wir sehen nach Schopenhauer in der Natur ‚überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges und erkennen darin die dem Naturwillen wesentliche Entzweiung mit sich selbst. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende

Materie die Form wechseln indem am Leitfaden der Kausalität mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die ganze Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht eben wieder nur durch ihn: … ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst', u. s. w. (Welt als Wille und Vorstell. I, 174 fg.)" (Schopenhauer 1873–1874, 1/1, XVII) GM III 13 nimmt nun vor dem Hintergrund von N.s eigener Rezeption darwinistischer Theorien Schopenhauer unerbittlich beim Wort, indem jede Lebensregung als Teil des Daseinskampfes erscheint – aber eben auch das, worin Schopenhauer den Ausweg aus just diesem Kampf gesehen hat, nämlich die Verneinung des Lebenswillens (vgl. NK 365, 24–26). Diese vermeintliche Verneinung erscheint vielmehr als psychologische Selbsttäuschung; selbst in ihr wolle sich das Leben – eben in reduzierter, geschwächter Form – doch bloß perpetuieren. Schopenhauer hat noch beweisen wollen, dass der Suizid im Gegensatz zur Askese gerade keinen Ausweg aus der Willensbefangenheit biete, sondern sich dieser Wille im Akt der Selbsttötung gerade freventlich bejahe (siehe Schopenhauer 1873–1874, 2, 471–476). GM III 13 agiert nun mit Schopenhauer gegen Schopenhauer, indem dieser Abschnitt plausibel zu machen sucht, dass selbst in der Willensverneinung keine wirkliche Verneinung zu finden sei. Dazu wird probehalber der Kampf ums Dasein als ontologische Grundgegebenheit vorausgesetzt, während in N.s Texten ansonsten gerne gegen diese Vorstellung polemisiert wird, die sie durch den Kampf um Macht, Machtsteigerung ersetzen möchten (vgl. NK KSA 6, 120, 19–24, ferner z. B. NL 1885, KSA 11, 34[208], 492, 12–14).

366, 11 f. *das asketische Ideal ist Kunstgriff in der E r h a l t u n g des Lebens*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 wird der „Kampf um's Leben" nicht geleugnet, aber „als Ausnahme" (KSA 6, 120, 19–21) betrachtet: Gegen die Darwinisten wird insinuiert, dass es ‚normalerweise' im Leben nicht um bloße Erhaltung gehe, sondern um Überbietung. Es hat den Anschein, als könne das vom asketischen Ideal bestimmte Leben nun als diese „Ausnahme" durchgehen. Bei ihm wird nicht Steigerung, sondern Erhaltung erreicht – während es sich täuschenden Illusionen über die Selbstverneinung und Selbstauslöschung hingibt: „Der asketische Priester ist der fleischgewordne Wunsch nach einem Anders-sein, Anderswo-sein, und zwar der höchste Grad dieses Wunsches, dessen eigentliche Inbrunst und Leidenschaft: aber eben die M a c h t seines Wünschens ist die Fessel, die ihn hier anbindet" (366, 20–24).

366, 26 *das Hier-sein*] In KSA 5, 366, 26 heißt es fälschlich: „das Hiersein". In der Erstausgabe und im Druckmanuskript steht unmissverständlich: „das Hier-sein" (Nietzsche 1887a, 129 und GSA 71/27,2, fol. 28r).

366, 29 f. *indem er ihnen instinktiv als Hirt vorangeht*] Vgl. NK 260, 12–14. Während in der von N. zu menschlicher Herde(nbildung) gerne herangezogenen Literatur wie z. B. Spencer 1879 und Galton 1883 von Hirten wenig die Rede ist und auch bei N. selbst Hirten „eher Randfiguren" zu sein scheinen (Bröckling 2017, 27), ist doch bei ihrem Auftreten ihre negative Zeichnung auffällig. Dabei scheint die Zielrichtung der Kritik zu changieren: Akzentuiert wird wechselweise die symbiotisch Verbundenheit des Hirten mit der Herde oder aber seine Bedeutung als Inbegriff von Leitungs- und Herrschaftshandeln, die ihm die platonisch-christliche Tradition verschafft hat. In GM III 13 hat es den Anschein, als ob der Hirte quasi nur eine Funktion der Herde wäre, anstatt sie wie ein Tyrann zu formen. Bei Espinas 1879, 166 hat sich N. über die Anfänge der Zähmung von Tieren durch Menschen kundig gemacht: „Aber es genügt nicht, dass der Mensch den Willen bricht, er muss ihn auch an sich fesseln. Dabei kommt ihm eine mächtige erbliche Neigung zu Hülfe, der Instinct der freiwilligen Unterordnung unter Intelligenz und Stärke, den man bei allen domesticirten Thieren im freien Zustande antrifft." (N.s Unterstreichungen, mehrfache Randstriche.) Und dann interessiert N. einem langen Randstrich zufolge vor allem, wie sich der Hirte von seiner Herde abhängig macht: „Man glaubt kaum, bis zu welchem Grade sowohl in unserer, auf diese gleichgültigen Thatsachen so unaufmerksamen Civilisation, als noch mehr auf der Grenze zwischen Civilisation und Barbarei, die Freundschaft zwischen dem Hirten und seiner Heerde gehen kann. ‚Was für ein Leben führen diese Leute,' sagt B r e h m von den Fjeldlappen. ‚Nicht sie bestimmen es, sondern ihre Heerde: die Renthiere gehen, wohin sie wollen, und die Lappen müssen ihnen folgen... Der Fjeldlappe führt ein wahres Hundeleben.'" (Ebd.)

367, 1–3 *Der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist d a s kranke Thier*] Vgl. NK KSA 5, 81, 20–23, zur Krankheitsmetapher auch Aurenque 2013, 51 f. Die Neue Phänomenologie kann dieser Beobachtung, die N. selbst als Autormeinung zugeschrieben wird, manches abgewinnen: „Behauptet man mit Nietzsche, der Mensch sei ‚das noch nicht festgestellte Thier' ([KSA] 5, 81), und fügt man hinzu, er werde niemals ein festgestelltes Tier sein, so versetzt man den Menschen auf die Schwelle zwischen Natur und Kultur. Der Mensch ist *nicht mehr* festgestellt durch naürliche Instinkte und *noch nicht* festgestellt durch kulturelle Normen." (Waldenfels 1993, 507).

367, 10 f. *so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt*] Nach Platon: *Apologie* 30e sieht sich Sokrates als Sporn oder Stachel im Fleisch der Athener: „ἐὰν γάρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥᾳδίως ἄλλον τοιοῦτον εὑρήσετε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, προσκείμενον τῇ /80/

πόλει [ὑπὸ τοῦ θεοῦ] ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπός τινος· οἷον δή μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων.“ (Platon 1875, 79 f. N.s Unterstreichung und ein Randstrich. „Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt, und der Anreizung durch den Sporn bedarf, wie mich scheint der Gott dem Staate als einen solchen zugelegt zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend.“ Modifizierte Übersetzung von Friedrich Schleiermacher.) N. hat die „für den Schulgebrauch“ mit Erläuterungen versehene Ausgabe der *Apologie* von Christian Cron für Unterrichts- oder eigene Studienzwecke mit diversen Lesespuren versehen. Das von ihm hier unterstrichene Wort wird in der Anmerkung wie folgt erläutert: „ὑπὸ μύωπος, *μ.* bedeutet sowohl Bremse als Sporn, Stachel. Dem Zusammenhang mit δεομ. ἐγείρ. entspricht nur die zweite Bedeutung. Das Bild erstreckt sich nur auf die Vergleichung der Stadt mit einem Rosse, das des Spornes bedarf zur Erweckung. Diesen Beruf eines Weckers verrichtet S. [sc. Sokrates], wobei der Gedanke an den Reiter durchaus fern gehalten werden muss. S. betrachtet sich ja nur als Werkzeug im Dienste des Gottes, dem, wollte man das Bild weiter verfolgen, als es zu verfolgen ist, die eigentliche Lenkung des Pferdes zukäme.“ (Platon 1875, 80, Fn. 2) Übrigens hat auch Schopenhauer eine gewisse Schwäche für die equestrische Metapher: „Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den /249/ Sporn das Pferd über das natürliche Maaß seiner Kräfte hinaus treibt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 248 f.).

367, 14–16 *es giebt ganze Epidemien dieses Satthabens (— so um 1348 herum, zur Zeit des Todtentanzes)*] Im Zuge der 1348 grassierenden großen Pest kam in Europa auch das Genre des gemalten Totentanzes auf. Die Zusammenstellung des Datums 1348, des Totentanzes und einer todessüchtigen Kultur konnte N. in jenem Werk finden, das ihm bereits für die Sentenz über Ludwig XI. die Vorlage lieferte (vgl. NK 357, 26–30), Paul de Saint-Victors *Hommes et dieux,* wo es einen Aufsatz unter dem Titel „Les comédies de la mort“ gibt, der vom gespenstisch werdenden Tod handelt: „Le Moyen-Age s’éprit de ce spectre. Il y a des époques dans son histoire où on peut dire qu’il était amoureux de la Mort. Tel fut le XIV^{e} siècle, qui créa le drame aux mille tableaux de la *Danse Macabre*. / Qui veut avoir une image de ce siècle atroce n’a qu’à se représenter le cimetière du cinquième acte d’*Hamlet*, où les vivants s’égorgent sur des tas

de morts et tombent pêle-mêle dans les fosses. Ce furent d'abord des guerres horribles qui saignèrent à blanc le genre humain; puis vinrent des famines qui l'exténuèrent; enfin, en 1348, surgit cette fameuse Peste /320/ Noire dont, selon Froissart, ‚bien la tierce partie du monde mourut.' [...]. La Mort devint la déité de ce monde de sang et de larmes. On la comparait à la vie et on la trouvait adorable." (Saint-Victor 1867, 319 f. Ebd., 321–327 folgt eine ausführliche Darstellung des Totentanzes, seiner Motive und Intentionen. „Das Mittelalter ist von diesem Geist beseelt. Es gibt Epochen in seiner Geschichte, von denen man sagen kann, dass sie in den Tod verliebt waren. So war es das 14. Jahrhundert, es erschuf das Drama der tausend Bilder vom *Totentanz*. / Wer eine Vorstellung von diesem schrecklichen Jahrhundert haben will, der muss sich nur den Friedhof des fünften Aktes von *Hamlet* vorstellen, wo die Lebenden ihre Kehlen auf Haufen von Toten durchschneiden und in die Gruben fallen. Es waren anfangs schreckliche Kriege, die die Menschheit ausbluten ließen; dann kamen Hungersnöte, die sie erschöpften; schließlich brach 1348 diese berühmte Schwarze Pest, an der nach Froissart ‚gut ein Drittel der Welt gestorben ist.' [...]. Der Tod wurde zur Gottheit dieser Welt aus Blut und Tränen. Man verglich ihn mit dem Leben und fand ihn anbetungswürdig.") Unmittelbar nach der zitierten Stelle spricht Saint-Victor über die Veitstänze, was in GM III 21 anzuklingen scheint, vgl. NK 391, 25–30.

367, 20–23 *ja wenn er sich v e r w u n d e t, dieser Meister der Zerstörung, Selbstzerstörung, — hinterdrein ist es die Wunde selbst, die ihn zwingt, z u l e b e n...*] In Wagners *Parsifal* leidet der Gralskönig Amfortas seit einem sexuellen Abenteuer und der Verletzung durch die vergiftete Heilige Lanze an einer sich nicht schließenden Wunde im Genitalbereich, die bei jeder Gralsenthüllung neu aufbricht. Er kann mit der Wunde weder wirklich leben noch an ihr sterben.

14.

Das Ende von GM III 13 hat alle Menschen als Angehörige einer wagemutigen, damit aber auch allseits bedrohten Gattung unter Krankhaftigkeitsverdacht gestellt. GM III 14 etabliert demgegenüber einen Gegensatz zwischen Krank- und Gesund-Sein innerhalb dieser Gattung. Demnach gibt es „Gesunde[.]" (367, 31), „Fälle der seelisch-leiblichen Mächtigkeit" (367, 27 f.), die vor den „Kranken" (367, 30) geschützt werden müssten, denn die größte Gesundheitsgefährdung der Gesunden gehe nicht von den noch Stärkeren aus, sondern vielmehr just von den Kranken. Angesichts dieser Kranken würden die Gesunden leicht von „E k e l" und „M i t l e i d" befallen, und sobald diese beiden chronifizierten Affekte verschmelzen, verleide einem das Dasein überhaupt – der „Wille zum

Nichts, der Nihilismus“ (368, 11 f.) brächen sich Bahn. Die „Schwächsten sind es, welche am Meisten das Leben unter Menschen unterminiren, welche unser Vertrauen zum Leben, zum Menschen, zu uns am gefährlichsten vergiften und in Frage stellen“ (368, 21–24). Die „Selbstverachtung“ (368, 31 f.), die sie plagt, versuchen sie allen anderen einzupflanzen; sie gäben sich den Anschein der „Tugend“ (369, 17) und täten so, „als ob Gesundheit, Wohlgerathenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büssen, bitter büssen müsse“ (369, 22–24). Wohin man blicke, entdecke man den „Kampf der Kranken gegen die Gesunden“ (370, 12 f.) – in der Familie, wo sich das „kranke Weib“ (370, 6) unrühmlich hervortue ebenso wie in der Wissenschaft, wo Eugen Dühring den „Rache-Apostel“ (370, 21) mime. Die Strategie der „Menschen des Ressentiment“ (370, 25) besteht darin, den Gesunden, Glücklichen ihr Glück madig zu machen, „so dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen“ (370, 33 f.). Damit das nicht geschieht, müssten „die Gesunden von den Kranken abgetrennt bleiben, behütet selbst vor dem Anblick der Kranken, dass sie sich nicht mit den Kranken verwechseln“ (371, 10–13). Keineswegs sei es die Obliegenheit der Gesunden, die Kranken zu pflegen oder zu therapieren; „das Höhere“ dürfe sich nicht „zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen“ (371, 15–17), denn ihre Aufgabe liegt in der Gestaltung der „Menschen-Zukunft“ (371, 22), deren Besorgung augenscheinlich nichts mit der Verbesserung der Situation der Leidenden zu tun hat. Das sprechende „Wir“, das sich ganz selbstverständlich zu den Gesunden zählt, will entweder ausschließlich seinesgleichen zur Gesellschaft oder aber in die „Einsamkeit“ (371, 28 f.) fliehen, um sich zu wappnen: „gegen die zwei schlimmsten Seuchen [...], die gerade für uns aufgespart sein mögen, — gegen den grossen Ekel am Menschen! gegen das grosse Mitleid mit dem Menschen!...“ (371, 32–372, 2).

Die Argumentation von GM III 14 ist sonderbar: Wenn die „Gesunden“ wirklich gesund sind, müsste es für sie doch ein Leichtes sein, entsprechende Widerstandskräfte gegen eine mögliche Ansteckung zu entwickeln. Wenn sie hingegen nicht stark genug sind, den Kranken und der Krankheit zu trotzen, ist es mit ihrer Gesundheit offensichtlich nicht weit her.

Die Fragen potenzieren sich: Warum sollten die „Gesunden“ überhaupt in Versuchung geraten, Ekel und Mitleid zu empfinden? Von welchem lebensweltlichen oder geschichtlichen Befund geht der Sprecher aus, wenn er den Starken die Anfälligkeit für Selbstherabsetzung attestiert? Von den Erbaristokraten des 19. Jahrhunderts, die die Selbstverständlichkeit ihrer eigenen Legitimation völlig verloren haben und sich ständig unter Rechtfertigungsdruck wähnen? Von frühneuzeitlichen Großbürgern, die sich in die reformatorische Zerknirschungstheologie hineinkomplimentieren ließen? Von der spätantiken Senato-

renklasse oder germanischen Stammeskriegern und ihrer Anfälligkeit für christliche Armsünderlust? Von dem Abkömmling eines altindischen Fürstengeschlechtes, der unsanft mit den Abscheulichkeiten des Daseins konfrontiert, als Asket in die Welt hinausging, bevor er unter dem Bodhi-Baum die Erleuchtung fand? Oder gehören die Gesunden gar nicht diesen politisch-ökonomisch-militärischen Oberschichten an, sondern sind im Verborgenen lebende Philosophen (der Zukunft)? Zöge die Behauptung vom Angekränkelt-Sein der Eliten ihre Plausibilität aus einer empirischen oder historischen Realität, wäre damit noch nicht viel über die Ursachen gesagt: Gesetzt, es wäre festzustellen, dass sich wie auch immer beschaffene Eliten nicht so „gesund" verhielten und fühlten, wie man es von ihnen erwarten dürfte, sie also einen Mangel an Selbstgewissheit, eine Neigung zur Selbstpeinigung aufwiesen, wäre damit noch keineswegs bewiesen, dass sie von den „Kranken", den Zu-kurz-Gekommenen angesteckt worden sind. Und da es sich ja nicht um eine Ansteckung im physiologisch-epidemischen Sinne zu handeln scheint (oder doch?, vgl. GM III 13, KSA 6, 365, 25 f.), gegen die auch der Gesündeste womöglich nicht resistent ist: Warum sollte ein Gesunder versucht sein, sich die Daseinsdeutung der Kranken zu eigen zu machen – sich sein eigenes Glück schlechtreden zu lassen? Wenn er denn wirklich gesund ist. Sollte er es hingegen nicht sein, löste sich die prinzipielle Unterscheidung von Kranken und Gesunden auf.

Vor dem Hintergrund von GM III 13 und der allgemeinen Kränklichkeitsanthropologie ist die Erhebung von Gesundheit zur normativen Richtschnur ohnehin schwierig – wo doch eben noch die Unausweichlichkeit der Krankheit eingeräumt worden war – und offenbar gerade die Kühnsten das größte Krankheitsrisiko tragen. In GM III 14 geht die Argumentation von nüchterner Beschreibung über zur Polemik angesichts einer angeblichen „Verschwörung der Leidenden gegen die Wohlgerathenen und Siegreichen" (369, 3 f., zu verschwörungstheoretischen Versatzstücken und ihren Quellen in N.s Spätwerk siehe Sommer 2000, 257 f. u. 654). Erst diese Verschwörungs-Suggestion im Verein mit der Krankheits-Diagnose aktiviert die negativen Affekte der Leser gegen die Vertreter des asketischen Ideals – wobei die Abwehrreaktionen der Leser, die sich dem „Wir" beigesellen wollen, selber wiederum reaktiv statt aktiv zu sein scheinen und als solche von zweifelhaftem Wert sind. Jedenfalls lassen die affektiven Abwehrreaktionen, die sich gegen die „‚verkehrte[.] Welt'" (371, 6) des Nihilismus regen, jenes „Pathos der Distanz" vermissen, das „in alle Ewigkeit auch die Aufgaben aus einander halten" (371, 17 f.) solle: Jener doch so gefürchtete „Ekel" scheint sich längst eingestellt zu haben.

Die Ausdrücke „krank" oder „Krankheit" werden nicht metaphorisch verstanden: Bei dem zur Debatte stehenden Phänomen handelt es sich tatsächlich um eine Krankheit, zwar vornehmlich psycho-mentaler Art, doch auch tief und

schwächend eingreifend in die Leiblichkeit des Menschen. Dadurch entsteht die Suggestion, es wäre klar, was Ansteckung bedeutet, dass und womöglich wie sie stattfindet. Aber genau dies ist nicht der Fall: So sehr sich in GM III 14 das „Wir“ in Empörung angesichts der zersetzenden Umtriebe der „Kranken“ hineinsteigert, so wenig wird doch klar, warum die „Gesunden“ überhaupt gefährdet sind, es sei denn, man fände „Ekel“ und „Mitleid“ als Einfallstore der „Krankheit“ hinreichend plausibel: Die Starken sehen die Elenden, werden von Mitleid und Ekel bewegt und so zu denjenigen hinabgezogen, die von ihnen doch so unterschieden sein sollen. Dass Mitleid denjenigen schwäche, der es empfindet, ist ein Grundton der bei N. wiederholt vorgetragenen Mitleidskritik. Weshalb jedoch Ekel und Mitleid nicht fokussiert bleiben auf die Kontakterfahrungen mit den Elenden, sondern sich so auswachsen, dass sie die eigene, doch eigentlich gesunde und starke Existenz und schließlich die Welt als ganze affizieren, bleibt rätselhaft.

Rückfragen bestehen auch fort, wenn man das Wesen der „Krankheit“ zu ergründen sucht. Wie ist es beispielsweise um das Verhältnis von Krankheit und Leiden bestellt? GM III 14 suggeriert bei Krankheit Illegitimität, während nach GM III 28 menschliches Leben überhaupt von Leiden bestimmt sei (ist das Leiden dort eigentlich unausrottbar?). Leiden und Krankheit sind offenbar nicht deckungsgleich: Es gibt Leiden, das keine Krankheit ist, auch wenn GM III 13 den Menschen als das krankhafte Tier anspricht. Wenn jemand leidet, weil er etwas nicht bekommt, ist er deswegen nicht krank. Auch gibt es Krankheiten, die nicht mit gefühltem Leiden verbunden sind, während Leiden, das nicht gefühlt wird, ein begrifflicher Widerspruch zu sein scheint. Krankheit verfällt in GM III 14 moralischer Ächtung, Leiden als solches hingegen nicht.

Schließlich ist auch die therapeutische Prognose von GM III 14 einigermaßen fragwürdig, wenn sie den einzig erfolgversprechenden Weg, der Krankheit auszuweichen, in der Isolation der Kranken (oder der Gesunden) zu erkennen wähnt. Wäre statt Abschottung nicht eher Immunisierung durch Kontakt dazu geeignet, Widerstandskräfte zu wecken – so wie die bei N. ja seit GT immer wieder gern bemühte griechische Tragödie nach Aristoteles durch Jammer und Schauder angesichts fremden Leidens einen heilenden Effekt erzielt haben soll (vgl. z. B. NK 304, 2)? Und auch das „Wir“ von GM III 14 spricht zwar von der Notwendigkeit der Isolation, schottet sich jedoch nicht ab, sondern konfrontiert sich und die Leser mit dem angeblich Kranken. Kann letztlich doch nur gesund sein, wer durch die Krankheit hindurchgegangen ist?

GM stellt grundsätzlich in Frage, was landläufig als gut gilt. Der Zweck dieses Werks, bei all seiner inneren Uneinheitlichkeit, versteht sich durchaus auch therapeutisch – kurativ im Umgang mit einer als Krankheit verstandenen Moral, beispielweise mit einem zum Selbstzweck gewordenen asketischen Ide-

al als deren Symptom. Das therapeutische Mittel der Wahl ist allerdings gerade die Konfrontation mit dem Übel und nicht die Abschottung: Aussicht auf Besserung hat nur, wer sich in die trübe Moralgeschichte hineinfrisst. Also wer sich ihr aussetzt, anstatt ihr auszuweichen und sich abzusondern.

Morrisson 2001, 138–144 deutet im Blick auf GM III 14 den Nihilismus als Verbindung aktiven Wollens und passiven Empfindens.

367, 31–368, 1 *nicht von den Stärksten kommt das Unheil für die Starken, sondern von den Schwächsten*] Dieser Befund steht in Spannung zu den Darlegungen in GM II 16, wie die Menschen ursprünglich zu einem schlechten Gewissen gekommen sind, nämlich durch die erzwungene Umlenkung ihrer Triebenergie, die auf die plötzliche Unterwerfung durch noch Stärkere, durch rücksichtslose Eroberer zurückging, siehe z. B. NK 325, 20–25.

368, 5–9 *Was zu fürchten ist, was verhängnissvoll wirkt wie kein andres Verhängniss, das wäre nicht die grosse Furcht, sondern der grosse Ekel vor dem Menschen; insgleichen das grosse Mitleid mit dem Menschen.*] Die Konstellation erinnert an die Anekdoten zur Jugend des Prinzen Siddhartha Gautama, der, einst dem väterlichen Palast entflohen, dem Alter, der Krankheit, dem Tod begegnet und schließlich erkennt, dass alles Leben Leiden ist, Buddha wird und durch Mitleid den Ekel überwindet. In der Selbsterlösungslehre Buddhas ist das Mitleid also nicht negativ, sondern positiv mit dem Ekel korreliert. „Die spätere Zeit hat den Wunsch gehabt, in concreten Erlebnissen veranschaulicht zu sehen, wie dem Jungen, Gesunden, Lebensfrischen die Gedanken von Alter, Krankheit und Tod zum erstenmal und mit entscheidender Gewalt nahe getreten sind und wie er dann auf den Weg, der über die Macht alles Leidens hinwegführt, durch ein bedeutungsvolles Vorbild hingewiesen worden ist. So erfand man, oder vielmehr man übertrug auf die Jugend Gotama's eine Legende, die von einem der sagenhaften Buddha's vergangener Zeitalter erzählt wurde: die bekannte Geschichte von den vier Ausfahrten des Jünglings nach den Gärten vor der Stadt, auf denen ihm die Bilder der Vergänglichkeit alles Irdischen nach einander in der Gestalt eines hülflosen Greises, eines schwer Kranken und eines Todten entgegentreten, und ihm endlich ein Mönch mit geschorenem Haupt im gelben Gewände begegnet, ein Bild des Friedens und der Erlösung von allem Leid der Vergänglichkeit." (Oldenberg 1881, 105) In der wohl viel ursprünglicheren Lehrrede ist es gerade der Ekel, der im Zentrum steht, wenn Buddha zu seinen Jüngern über seine Jugend spricht: „Mit solchem Reichthum, ihr Jünger, war ich begabt, in solch übergrosser Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: ‚ein thörichter Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen Andern im Alter sieht: der

Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen Andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu.‘ Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, gieng in mir aller Jugendmuth, der der Jugend innewohnt, unter.“ (Ebd., 104) Dieser Mechanismus der Ekelübertragung auf den Sich-Ekelnden ist der gefährliche Mechanismus, den GM III 14 im Auge hat. Zu Ekel und Mitleid bei Schopenhauer siehe die Einleitung von Julius Frauenstädt zu der von N.s benutzten Werkausgabe: Schopenhauer 1873–1874, 1/1, CXII.

368, 13 f. *Wer nicht nur seine Nase zum Riechen hat, sondern auch seine Augen und Ohren*] N.s Schriften der achtziger Jahre bieten olfaktorische, akustische und visuelle Metaphern zur Charakterisierung von Erkenntnisprozessen in reicher Fülle und markieren die Abkehr von einem rein intellektualistischen Erkenntniskonzept, vgl. hierzu z. B. Blondel 2006.

368, 15–18 *etwas wie Irrenhaus-, wie Krankenhaus-Luft, — ich rede, wie billig, von den Culturgebieten des Menschen, von jeder Art „Europa“, das es nachgerade auf Erden giebt*] Vgl. NK 277, 19 f.

368, 31–369, 2 *Auf solchem Boden der Selbstverachtung, einem eigentlichen Sumpfboden, wächst jedes Unkraut, jedes Giftgewächs, und alles so klein, so versteckt, so unehrlich, so süsslich. Hier wimmeln die Würmer der Rach- und Nachgefühle; hier stinkt die Luft nach Heimlichkeiten und Uneingeständlichkeiten*] Für Martha Nussbaum zeigen Stellen wie diese, dass N. in seiner Mitleidskritik stoischen Positionen sehr nahe komme. „Like the Stoic tradition, Nietzsche observes that pity is very closely linked to the desire to retaliate; for once we ascribe significance to the events of life that others can harm, we have no end of occasions for envy and resentment against those who cause *us* to suffer in one way or another. This argument is most fully made in the Third Essay of the *Genealogy*. Here Nietzsche argues that the ‚veiled glance‘ of pity, which looks inward on oneself with ‚a profound sadness,‘ acknowledging one’s weakness and inadequacy — this glance of the pitier is the basis of hatred, directed against a world that makes human beings suffer, and against all those, in that world, who are self-respecting and self-commanding: ‚It is on such soil, on swampy ground, that every weed, every poisonous plant grows… Here the worms of vengefulness and rancor swarm…‘ […] This material shows more clearly than anything else the extent of Nietzsche’s acceptance of the full Stoic position regarding the extirpation of passion.“ (Nussbaum 1994, 154). Freilich reflektiert Nussbaum nicht darauf, wie sehr N. seinen Lesern Leidenschaft ab-

fordert und damit die stoische Orthodoxie verlässt, bevor er sich in ihr eingerichtet hat.

369, 14–17 *die Falschmünzer-Geschicklichkeit, mit der hier das Gepräge der Tugend, selbst der Klingklang, der Goldklang der Tugend nachgemacht wird*] Vgl. NK 280, 25 u. Sommer 2000a, 153–159. Hier ist die Metapher der Falschmünzerei nicht nur wie oft in N.s Spätwerk schon begrifflich erstarrt, sondern wird numismatosophisch ausgeschmückt: „Gepräge", „Klingklang," „Goldklang" und „nachgeahmt" gehören ins selbe metaphorische Feld und machen den Vorwurf der moralischen Verfälschung anschaulich.

369, 20 *homines bonae voluntatis*] Lateinisch: „Menschen guten Willens", nach dem Vulgata-Text von Lukas 2, 14. N. bemüht diese Formel aus der sogenannten Doxologia maior öfters, um sich von Ethik-Konzepten abzugrenzen, die auf den „guten Willen" abheben, vgl. z. B. NK KSA 5, 125, 1–126, 3 u. NK KSA 5, 153, 31.

369, 33 *„schöne Seelen"*] Von einer „schönen Seele" ist schon bei Platon: *Symposion* 209b die Rede, aber die Wendung bekommt später eine dezidiert christliche und später humanistische Bedeutung (vgl. Konersmann 1993 u. Konersmann 1995). N. greift sie gerne ironisierend auf (vgl. NK 406, 23–28), auch in Anspielung auf die „Bekenntnisse einer schönen Seele" im 6. Buch von Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahren* (Goethe 1853–1858, 17, 94). In Schillers Aufsatz *Ueber Anmuth und Würde* heißt es: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als daß sie ist." (Schiller 1844, 10, 47) Vgl. ausführlich NK KSA 6, 157, 2–4 und NK KSA 6, 221, 9.

369, 34–370, 1 *„Reinheit des Herzens"*] Die Formel geht zurück auf wiederholte Herzensreinheitsforderungen in der Bibel, z. B. Matthäus 5, 8: „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn Sie [sic] werden GOtt schauen." (Die Bibel: Neues Testament 1818, 6, vgl. Psalm 51, 12: „Schaffe mir, GOtt, ein reines Herz". Die Bibel: Altes Testament 1818, 580). Die „Reinigung" oder „Reinheit des Herzens" (ἁγνισμὸς τῆς καρδίας) wird im Barnabasbrief 8, 3 verkündigt (vgl. Arndt 1980, 51). In der christlichen Erbauungsliteratur des 19. Jahrhunderts ist „Reinheit des Herzens" inflationär vertreten, aber auch in N. wohlbekannten philosophi-

schen Werken wie Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (Hartmann 1869, 206) und Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (Lange 1887, 21 zu Demokrit: „Die Glückseligkeit besteht in der heitern Ruhe des Gemüths, die der Mensch nur durch Herrschaft über seine Begierden erlangen kann. Mässigkeit und Reinheit des Herzens verbunden mit Bildung des Geistes und Entwicklung der Intelligenz geben jedem Menschen die Mittel, trotz aller Wechselfälle des Lebens dies Ziel zu erreichen").

370, 1 f. *die Species der moralischen Onanisten und „Selbstbefriediger"*] Offensichtlich zieht diese Art Menschen aus ihrer vermeintlichen moralischen Überlegenheit einen rein egozentrischen Lustgewinn. Bewusst ist eine sexuelle Terminologie gewählt, zurückbezogen auf die „verhunzte Sinnlichkeit" (369, 33 f.), die die Betreffenden auch moralisch diskreditiert. Die einzige weitere Stelle, an der bei N. sonst noch von Masturbation unverhüllt die Rede ist, steht im Entwurf zu einem Vorwort zur Neuauflage von M. Es klingt dort so, als habe sich sprechende Autor-„Ich" selbst im Verdacht, damals der masturbatorischen Selbstgenügsamkeit anheimgefallen zu sein, wenn auch nur „ironisch": „Ich zweifle nicht: es war der Zustand des Weisen, wie ihn das Volk sich / denkt, über den ich damals mit einer ironischen Selbst=Überlegenheit hinweglebte. / : die sanfte Unfruchtbarkeit und Selbstbefriedigung des Weisen, wie ihn ⌜sich⌝ das Volk denkt, das ⌜Abseits u. Jenseits⌝ des ‚Rein-Erkennenden', ~~wie ihn selbst Philosophen beschrieben haben~~, ~~dieser~~ ⌜der ganze⌝ sublime Onanismus ~~des~~ eines Geistes, dem der gute Wille ~~zum Schaffen, zur Zeugung,~~ ⌜zur That, zur Zeugung, zum Schaffen⌝ i[n] ~~großem~~ ⌜jedem⌝ Sinne ~~fehlt~~ abhanden gekommen / ist" (KGW IX 5, W I 8, 68, 8–17 [Das Notat ist durchgestrichen], vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[164], 146, 18–25). Politycki 1989, 426, Fn. 255 glossiert dazu: „Sollte etwa die ganze Philosophie des Schaffens nur – ?" Richard Wagner hat 1877 gegenüber dem N. behandelnden Arzt den Verdacht geäußert, N.s gesundheitliche Leiden gründeten in übermäßiger Onanie, was N., als es ihm zu Ohren kam, sehr erbost hat (vgl. Janz 1978, 2, 173–175). Angesichts all der Schauermärchen, die über die Folgen der Onanie damals verbreitet waren, klingt das von N. auch selbsttherapeutisch genutzte *Buch vom gesunden und kranken Menschen*, bei aller Ablehnung der Onanie, geradezu aufklärerisch: „Die **Selbstbefleckung** (Onanie, Masturbation) [...] ist aber zur Zeit beim männlichen, weit weniger beim weiblichen Geschlechte eine sehr verbreitete Unart. Daß durch dieselbe die Kraft und Lebensfrische eines guten Theiles unserer jetzigen Generation schon in der Jugend untergraben wird, ist gewiß, allein daß die Folgen der Onanie so schlimme wären, wie sie in vielen Büchern (zumal in solchen nichtsnutzigen Schriften, wo gleichzeitig Geheimmittel gegen das männliche Unvermögen empfohlen sind) /801/ geschildert werden, ist unwahr. Schon sehr oft wurden durch solche übertriebene Schilderungen

Personen, die früher einige Zeit der Onanie ergeben waren, ganz unnützer Weise in Angst und Verzweiflung gebracht. Wer von der Onanie sobald als möglich abläßt und seinen Körper bei heiterem Gemüthszustande und Ruhe der Geschlechtsorgane durch richtige Ernährung (mit Hülfe nahrhafter, leichtverdaulicher Kost, guter Luft und passender Bewegung) kräftigt, wird sehr bald die nachtheiligen Folgen der Onanie schwinden sehen. Die Impotenz (das Unvermögen zum Beischlafe) bei Solchen, die früher Onanie getrieben haben, ist in den allermeisten Fällen eine Folge der Melancholie und des Mißtrauens auf ihre männliche Kraft, welches den meisten Onanisten eigen ist. Die Impotenz verschwindet in der Ehe bei regelmäßigem Geschlechtsgenuß stets; niemals wird sie durch Arzneien gehoben. [...] Am leichtesten führt zur Onanie: der Müssiggang, Wohlleben, Verzärtelung und eine durch Romane, Statuen, Bilder, Theaterstücke, Bälle, Kunstreiter und Seiltänzer u. s. w. verdorbene Phantasie. Die häufigste Gelegenheitsursache ist die Verführung durch Andere (besonders auf Gymnasien, in Pensionen, Arbeits- und Zuchthäusern). Nicht genug kann vor h e f t i g e n und h ä u f i g e n Ruthenhieben auf den Hintern (zumal bei Knaben) gewarnt werden, weil diese nicht selten einen sehr großen Reiz in den Zeugungstheilen (Erektion und selbst Samenausfluß) erregen und so zur Onanie verleiten." (Bock 1870, 800 f.) Vgl. auch NK 348, 4.

370, 10 *die Bogos sagen: „das Weib ist eine Hyäne"*] Es handelt sich – vgl. Thatcher 1989, 595 u. Stingelin 1991, 431 f. – um die Adaption eines Zitates, das Albert Hermann Post in seinen von N. studierten Werken mindestens drei Mal anbringt, nämlich in Post 1880–1881, 1, 67; Post 1880–1881, 1, 245 sowie Post 1884, 161. An allen drei Stellen wird das aus Werner Munzingers *Ueber die Sitten und das Recht der Bogos* bezogene Zitat dazu verwendet, die (fehlende) Rechtsstellung der Frau bei den Bogos, einem nordabessinischen Hirtenvolk (heute Bilen oder Blin) auf jeweils ganz analoge Weise zu thematisieren. An der einzigen von N. mit einem Randstrich markierten Stelle heißt es: „Die Weiber stehen auf geschlechtsgenossenschaftlicher Stufe gänzlich ausserhalb des Rechtsverbandes. Sie sind daher für Verbrechen niemals verantwortlich, wohl aber haften ihre Blutsfreunde für das, was sie begangen. Das Recht der Bogos hat den Grundsatz: die Frau ist eine Hyäne, sie hat weder Recht noch Pflicht, kann daher auch wegen Mordes nie vor Gericht gezogen werden." (Post 1880–1881, 1, 245. Die Vorlage dazu: „Die Frau, ob ledig oder verheirathet, ist rechtsunfähig. Diess drückt der Grundsatz aus: Ogheina woga gen: Die Frau ist eine Hyäne. Sie kann nicht erben, noch bürgen, noch zeugen, noch zum Eid angehalten werden. Sie hat keine Rechtsverantwortlichkeit. Sie hat weder Pflicht, noch Recht. Eine Frau, des Mordes angeklagt, kann dafür niemals zu Gericht gezogen werden." Munzinger 1859, 60) GM III 14 instrumentalisiert also einen rein rechtsethnologischen Befund, um „das Weib" – bei Post und Munzinger

ist von der „Frau“ die Rede – moralpsychologisch zu diskreditieren. Das dekontextualisierte Zitat lebt davon, dass in der Imagination der Mitteleuropäer die Hyäne als heimtückisch-hinterhältiges Tier gilt. Ob das auch für die Imagination der Bogos zutrifft, ist völlig offen; die rechtsethnologischen Quellen sagen letztlich nicht mehr, als dass die Frau bei diesem Volk so rechtlos ist wie ein Tier. Vgl. auch NK KSA 6, 274, 8–10 und NK KSA 5, 88, 22 f.

370, 16 *„die edle Entrüstung“*] Vgl. KGW IX 6, W II 1, 41, 26 = NL 1887, KSA 12, 9[130], 411, 23 u. GM III 26, KSA 5, 408, 13. Die Wendung ist etwa aus Justinus Kerners *Bilderbuch aus meiner Knabenzeit* (1840) belegt (Grimm 1854–1971, 32, 96); N. könnte ihr aber in Kuno Fischers Kant-Darstellung (Fischer 1882, 4, 452: „Mit Recht redet man von einem edlen Zorn und einer edlen Entrüstung“) oder in Adolf Stahrs Übersetzung von Aristoteles' *Rhetorik* (II 9, 2) begegnet sein: Es sei „sittliche Pflicht“, „sich über unverdientes Glück zu entrüsten, weil alles, was einem Menschen wider sein Verdienst geschieht, dem Begriffe der Gerechtigkeit widerspricht, darum legen wir auch den Göttern diese Eigenschaft der edlen Entrüstung bei“ (Aristoteles 1862, 154; Seite von N. mit Eselsohr markiert. Im Original lautet der letzte Halbsatz: „διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν“. *Rhetorik* 1386b14 f.).

370, 20–25 *(— ich erinnere Leser, die Ohren haben, nochmals an jenen Berliner Rache-Apostel Eugen Dühring, der im heutigen Deutschland den unanständigsten und widerlichsten Gebrauch vom moralischen Bumbum macht: Dühring, das erste Moral-Grossmaul, das es jetzt giebt, selbst noch unter seines Gleichen, den Antisemiten).*] Matthäus 11, 15: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 17, vgl. z. B. Markus 7, 16 u. Offenbarung 2, 11). Zu Dührings Racheidee z. B. NK 310, 9–22 u. NK 310, 22–28; zum tragenden Motiv des „Bumbum“ in N.s Spätwerk siehe NK KSA 6, 25, 31 und die eingehende Untersuchung in Sommer 2016i, 246. Yovel 1994, 228 und Yovel 2006, 283 analysiert diese Passage im Horizont der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus bei N. Zu Dührings Antisemitismus und N. siehe Venturelli 1986, 137–139 sowie Gemes 2019. Ein direkter Beleg dafür, dass N. auch Dührings einschlägiges antisemitisches Pamphlet *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* von 1881 gelesen hat, gibt es bislang nicht, obwohl der gemeinsame Verleger Ernst Schmeitzner es ihm über einen Brief an Heinrich Köselitz vom 04. 09. 1881 nahegelegt hatte: „Apropos; kennen Sie das Buch von Dühring über die Juden?! Es kostet nur 3 Mark und ist etwas Vorzügliches, etwas ganz Einziges. Sie könnten Nietzschen vielleicht mal etwas davon mit in die Hand spielen?“ (KGB III 7/1, 857, dort wird fälschlich „das Buch“ mit der bei Schmeitzner erschienenen Nachfolgeschrift *Die Parteien in der Judenfrage* identifiziert. Diese jedoch ist erst im Folgejahr 1882 als Separatdruck nach einer Erstpublikation in Gestalt

zweier Aufsätze für die Juli- und August-Ausgabe von *Schmeitzner's Internationaler Monatsschrift* 1882 veröffentlicht worden. Die Nummern der Zeitschrift sind in N.s Bibliothek erhalten, NPB 690).

In ihrer monographischen „Würdigung" von Dühring zitiert Helene Druskowitz (vgl. z. B. NK KSA 5, 50, 17 f.) den gesamten Passus 370, 10–26 und kommentiert ihn wie folgt: „Doch ist diese Stelle in jeder Beziehung für Nietzsche characteristisch und als ein unbewußter Racheakt der geringeren und schwächeren Natur an der höheren, stärkeren, gesunden, an dem ‚Rache-Apostel' Dühring aufzufassen. Wir fürchten daß in die Kategorie der ‚physiologisch Verunglückten' Allen voran Professor Nietzsche selbst wird einzureihen sein. Denn es kommt ihm immer mehr der Sinn für einfach menschliche Empfindungen und für natürliches Denken abhanden, er schwelgt in immer /62/ haltloseren und zugleich gefährlicheren Paradoxien, gefällt sich in immer abstoßenderen Gesalbader, und Großmannssucht und Dünkelhaftigkeit nehmen immer bedenklichere Dimensionen bei ihm an. [...] Einer der glänzendsten Stilisten und geistvollsten Köpfe unserer Zeit, täuscht er sich und die Welt über die gleichwohl bestehende Insufficienz seines Wesens und den Mangel an selbständigen Gedanken, es wären denn solche, die jeder Haltbarkeit und Berechtigung entbehren. So ist er nach jahrzehntelangem Umhertasten zu Resultaten gelangt, die mit Leichtigkeit ad absurdum können geführt oder geradezu als ungeheuerlich müssen bezeichnet werden, wie z. B. die Behauptung, daß die fortschreitende ‚Moralisirung' der Menschheit den Untergang des höheren menschlichen Typus bedeute, eine Anschauung, die eben in einer grundfalschen Auffassung des Humanitätsideals wurzelt." (Druskowitz 1889, 61 f.) Dühring selbst hat in einer äußerst scharfen Aufzeichnung von 1896 wenigstens privatim auf N. repliziert; dieses Notat ist veröffentlicht und kommentiert von Rauh 2018.

371, 6 *Fort mit dieser „verkehrten Welt"!*] Die Wendung „verkehrte Welt" taucht in N.s Nachlass schon früh auf und findet später dann auch ins Werk Eingang (z. B. MA I 484, KSA 2, 317, 7; MA II VM 217, KSA 2, 471, 2, vgl. NL 1880, KSA 9, 5[22], 185, 19 f.; NL 1880/81, KSA 9, 10[E94], 435, 27 u. 436, 7). Sie ist keineswegs an Hegel gebunden, wie die Herausgeber in Nietzsche 1998, 155 f. suggerieren, sondern ist längst sprichwörtlich, ja gassenläufig, beispielsweise durch die Oper *Die verkehrte Welt* von Georg Philipp Telemann nach einem Text von Johann Philipp Praetorius aus dem Jahr 1728 (nach der 1718 uraufgeführten Komödie *Le monde renversé* von Alain René Le Sage und Jacques-Philippe d'Orneval). Ludwig Tieck nimmt mit seinem „historischen Schauspiel" *Die verkehrte Welt* von 1798 den auch auf deutsch längst etablierten Topos auf, der schon bei N.s frühen philosophischen Lektüren etwa von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (Hartmann 1869, 579) zu einer fahlen Metapher ge-

ronnen ist, während in Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* „verkehrte Welt“ als Beispiel für „P a r a d o x a und O x y m o r a“ herhält (Gerber 1874, 2/2, 286). Und dass für Schopenhauer fast alles, was nicht in seine Vorstellung von der Welt passte, „verkehrte Welt“ sein musste, versteht sich fast von selbst, so z. B. das Denken Hegels, also die „in unsern Tagen berühmt gewordene[.] philosophische[.] Charlatanerie, welche, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahirte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Ersten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe sieht, auf diese Weise die verkehrte Welt, als eine philosophische Hanswurstiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 603). Die „verkehrte Welt“ wie in 371, 6 pathetisch hinweg zu wünschen, ist selbst also nur ein zitierter Gestus.

371, 15–18 *das Höhere s o l l sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben aus einander halten!*] Vgl. NK 259, 20–23. Die Entstehungsgeschichte dieses Distanzpathos aus Macht- und Herrschaftskonstellationen reflektieren die Notate N VII 2, 165, 16–24 (KGW IX 3, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[7], 12) und N VII 2, 166, 18–34 (KGW IX 3, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[10], 13).

371, 31–372, 2 *Damit wir uns selbst nämlich, meine Freunde, wenigstens eine Weile noch gegen die zwei schlimmsten Seuchen vertheidigen, die gerade für uns aufgespart sein mögen, — gegen den g r o s s e n E k e l a m M e n s c h e n! gegen das g r o s s e M i t l e i d m i t d e m M e n s c h e n!...*] Die 371, 31–372, 2 zugrundeliegende These besagt offenbar, dass das Zusammenkommen beider „Seuchen“ eine Pandemie auslöst. Es ist klar, dass der Ekel erst zum Problem wird, wenn er sich vom partikularen Objekt abwendet (das Monster, der Aussätzige, vor dem man sich ekelt) und alles affiziert, bis der Sich-Ekelnde selbst zum Gegenstand seines Ekels wird, und sich der Ekel auf die Welt im Ganzen erstreckt. Ebenso klar ist, dass das Mitleiden bei N. ein Problem ist, weil es den Mitleidenden in Mitleidenschaft ziehe und damit schwäche. Aber ist die Prophetie von GM III 14 überzeugend, dass eine Zukunftsgefahr gerade im Zusammenfließen von Ekel und Mitleid liegt, die sich quasi gegenseitig potenzieren? Ist dieser Fall je eingetreten? Ist er psychologisch überhaupt plausibel? Denn das, wovor sich jemand ekelt, provoziert im Normalfall gerade kein Mitleid – man wendet sich mit Grausen ab. Setzt Mitleid nicht Identifikation voraus, die notwendig etwas jenseits des Ekels anzeigt? Kurzum: Wie gehen Mitleiden und Ekel begrifflich und sachlich überhaupt zusammen?

Zur Theoriegeschichte des Ekels vgl. Menninghaus 1999, bes. das N.-Kapitel (ebd., 225–274); über GM formuliert Menninghaus mit Blick auf die hier zu kommentierende Stelle die Globalthese: „*Zur Genealogie der Moral* progrediert in einer sich selbst verstärkenden Ekel-Schleife.“ (Ebd., 241).

15.

Wenn also gemäß GM III 14 zwischen Gesunden und Kranken eine scharfe Apartheid herrschen soll und den Gesunden nicht die Aufgabe zukommen könne, die Kranken zu pflegen, braucht es „Ärzte[.] und Krankenwärter[.], die selber krank sind“ (372, 9 f.). Und diese Rolle werde nun vom asketischen Priester übernommen, dessen Herrschaftssphäre die Leidenden seien. Selbst sei er zwar gleichfalls krank, aber ausgestattet mit einem ungestillten „Willen zur Macht“ (372, 21), der ihn die Herde aus Kranken zusammenzuzwingen, zu beherrschen, aber auch „[g]egen die Gesunden“ (372, 25) zu verteidigen heiße. Dieser Priester gebe sich den Anschein eines Raubtieres und vermöge „über Leidende jederzeit Herr zu werden“ (373, 12 f.). Aber er heile nicht, sondern vergifte stattdessen noch die Wunden, indem er das Leiden durch die Idee der Sünde perpetuiere.

Innerhalb seiner Herde stelle das „Ressentiment“ (373 26 f.) ein gewaltiges Zersetzungsrisiko dar. Der Priester finde nun seine Bestimmung darin, die Richtung des Ressentiments zu verändern. Als natürlichen Mechanismus stellt GM III 15 das angebliche Faktum dar, dass ein Leidender nach der Ursache, dem Täter, „einen für Leid empfänglichen schuldigen Thäter“ (374, 1) suche, an dem er dann seine negativen Affekte abreagieren könnte. Die dafür gegebene physiologische Erklärung besagt, „die Affekt-Entladung“ (374, 4) am vermeintlich Verantwortlichen sei ein Versuch, das eigene Leiden zu betäuben. GM III 15 generalisiert diese Erklärung – als „Vermuthung“ (374, 7) des sprechenden Subjekts gekennzeichnet – auch für die Rache und Verwandtes, die man nicht als bloße Reaktion auf negative Einwirkung missverstehen dürfe. Vielmehr bestimme sie das „Verlangen [...] nach Betäubung von Schmerz durch Affekt“ (374, 9 f.). Es gehe also bei Rache und Ressentiment nicht um Schmerzvermeidung, sondern darum, diesen Schmerz wenigstens für die Dauer des Abreaktionsakts zum Vergessen zu bringen. Der Leidbeladene wisse nicht um die wirklichen physiologischen Ursachen seines Leidens, sondern suche diese Ursache in Personen, namentlich in denjenigen, die mehr oder weniger zufällig um ihn herum leben, beispielsweise in Angehörigen. Die Lösung, die der Priester anbiete, besteht darin, das leidende Subjekt selbst für sein Leiden verantwortlich zu machen. Es werden also nicht die körperlichen Ursachen dingfest gemacht und kuriert, wie man das von jemandem erwarten könnte, der therapeutisch ernsthaft interessiert ist. Vielmehr wird rein physiologische Ursächlichkeit priesterlich umgemünzt zu einem rein moralischen Schuld-Verhältnis. Der Priester lenkt den negativen Affekt auf das leidende Subjekt um. Das hätte – ohne dass GM III 15 das direkt namhaft machen müsste – die Folge, dass die Leidenden ihr Leiden zu betäuben verstünden, indem

sie sich selbst, als vermeintlich Schuldige, in anderer Weise leiden machen, sei es durch verbale und intellektuelle Selbstanklage – Armsünderzerknirschung –, sei es durch körperliche Selbstzüchtigung.

GM III 15 gibt sich zwar den Anschein nüchterner kulturhistorischer Analyse und suggeriert ein eigenes therapeutisches Interesse, die Menschen über die wahren Ursachen ihres Unwohlseins aufzuklären. Aber dieser Abschnitt scheut (wie durchgehend die einschlägigen Ausführungen in der Dritten Abhandlung) keineswegs den lauten moralisierenden Ton, der wiederum die asketischen Priester zu weltgeschichtlich Schuldigen erklärt, ebenso wie diese die Leidenden für schuldig an ihrem eigenen Leiden erklärt haben sollen. GM III 15 bietet demnach, obwohl dieser Abschnitt auch über die physiologische Befindlichkeit der Priester – ihr Kranksein im Verein mit ihrem Willen zur Macht – spricht, selbst eine Lesart der Weltgeschichte in Kategorien von Schuld und Sühne unter dem Deckmantel von Krankheit und Gesundheit. Es findet keine Exstirpation der moralischen Perspektive zugunsten moralfreier Diagnose statt, sondern nur eine Vorzeichenveränderung in der Moralität der Perspektive. GM III 15 sucht die moralische Empörung der Leser gegen das unmoralische Tun der Priester zu schüren. Insofern verwandelt sich auch GM der priesterlichen Denkungsart an – wenngleich in der Absicht ihrer Depotenzierung.

Genauer besehen ist nicht wirklich klar, inwiefern die Priester krank sind, was GM III 15 ja behauptet. Wie kann jemand krank sein, dessen Wille zur Macht nicht angetastet wird und der imstande ist, ihn gegenüber Dritten, nämlich seiner Herde und den von ihm bekämpften Starken auszuleben, also im Unterschied zu den von ihm domestizierten Leidenden gerade nicht gezwungen ist, diesen Machtwillen und seine Affekte gegen sich selber zu richten? Zudem sind die Priester nach Ausweis von GM III 15 so gesund, dass ihnen die Krankheit ihrer Herde nichts anhaben kann und sie sich ihrer zu bedienen verstehen – ganz im Unterschied zu den als „Gesunde“ Titulierten, die nach GM III 14 ja hochgradig ansteckungsgefährdet erscheinen.

Obwohl die asketischen Priester mit dem Verdikt „Krankheit“ belegt werden, ist es um ihre Widerstandsfähigkeit offensichtlich viel besser bestellt als um die der angeblich so Gesunden und Starken. Der Vorwurf an die Adresse der Priester müsste wohl lauten, sie machten diese Gesunden krank, indem sie ihnen ebenso erfolgreich wie den Kranken einreden, dass die Schuld am Leiden – vor dem auch Gesunde nicht gefeit sind – ganz bei ihnen selbst, in ihrer Sündhaftigkeit liege. Gesunde sind offenbar nicht immer ganz gesund und wenden sich dann fatalerweise an die Priester, die sie dauerhaft krank machen. Aber warum sollten die Gesunden glauben, was ihnen die Priester einflüstern?

Eigentlich müsste nach der Apartheidslogik von GM III 14 die Ressentiment- und Affektumlenkung der Priester den Gesunden vorzüglich ins Konzept

passen: Die Kranken würden fortan nur um sich selbst kreisen, fänden die Ursache ihres Übelbefindens nur noch bei sich selbst und ließen die Gesunden unbehelligt. Dann käme es auch niemals zu einem Sklavenaufstand, wären die Kranken doch nur mit sich selbst, mit ihrer eigenen Sündhaftigkeit beschäftigt. Mit seinem antipriesterlichen Empörungsgestus würgt GM III 15 freilich diese naheliegende Schlussfolgerung ab, weil die Leser ganz von der Schuld der Priester überzeugt werden sollen. GM III 16 hingegen wird dann unverhohlen zugeben, dass die priesterliche Strategie „die Kranken bis zu einem gewissen Grade u n s c h ä d l i c h“ mache (KSA 5, 375, 23 f.).

Der Krankheitsbegriff in GM III 15 bereitet im Abgleich mit den beiden vorangehenden Abschnitten ohnehin weitere Schwierigkeiten. GM III 13 hatte Menschsein mit Kranksein enggeführt und letzteres als Gattungsspezifikum geltend gemacht. Dann jedoch wären auch die Starken und Gesunden von GM III 14 nur relativ stark und relativ gesund, so dass die geforderte totale Apartheid nur aufgezwungen wäre und den differenzierten Abschattungen von Krankheit und Gesundheit in der Realität widerspräche. GM III 15 verunklart die Situation weiter, indem nun ausdrücklich von Krankheiten gehandelt wird, die die Medizin zu heilen vermag (während die Priester sie angeblich perpetuieren wollen). Also stellt Kranksein eben kein unwiderrufliches Schicksal dar, wie GM III 14 glauben machen will. Der Teufelskreis der Selbstbeschuldigung ließe sich jederzeit unterbrechen, sobald man das Leiden richtig therapiert (will die Sprecherinstanz damit suggerieren, dass deshalb in der Moderne die Medizin die Religion überflüssig gemacht habe?).

Viel klarer ist bei näherem Hinsehen auch nicht, was denn eigentlich Ressentiment mit dem starken, wilden Affekt zu tun hat und wie es überhaupt um die Affekte in GM III 15 bestellt ist. Rache und Ressentiment werden hier identifiziert, aber man darf vermuten, dass Ressentiment gerade dort auftritt, wo die davon Heimgesuchten keine Möglichkeit haben, direkt zurückzuschlagen. Sie können weder direkte Rache üben, also nicht gleich die Affekte entladen, noch das negative Ereignis, das Leiden verdauen, sondern müssen sich anderweitig Genugtuung verschaffen, schließlich an sich selbst durch Affektumleitung. Jedoch mag man sich fragen, ob es denn für das Ressentiment und seine weltprägende Kraft wirklich der Priester bedürfe. Müsste denn nicht auch der Gläubiger nach GM II, dem der Schuldner die Schuld nicht zurückzahlt und der keine Entschädigung bekommt – etwa in der Form von Grausamkeit, an der sich weiden kann, wenn er den säumigen Schuldner quält –, müsste nicht auch dieser Gläubiger von Ressentiment gepeinigt werden? Oder kann er den Verlust verschmerzen, sprich: verdauen, weil genügend andere Schuldner mit der Schuldrückzahlung nicht säumen? Und wie ist es um das Ressentiment in N.s Gegenwart bestellt, in einer Gesellschaft, in der die Priester nicht mehr

das Sagen haben (auch nicht die säkularen)? In einer solchen Gesellschaft darf niemand direkte Rache üben; Vergeltung ist nicht mehr unmittelbar möglich, sondern nur noch der umwegige Ausgleich über das Rechtssystem. Anders gefragt: Produziert nicht jede Kultur – und erst recht eine solche, die das Sicherheitslevel hoch veranschlagt und jede Privatrache streng ahndet – notwendig Ressentiment, weil sie immer Triebenergien am Ausleben hindert? Entsprechend argumentiert Risse 2009, 240 im Blick auf GM III 15, Ressentiment sei eine zwingende Zivilisationsfolge.

Und überdies ist Ressentiment im Unterschied zur Rache doch etwas Langfristiges, Habituelles. Was nützt da ein betäubender Augenblicksaffekt? Oder kann man einen Affekt chronifizieren?

Nach GM III 15 suchen die asketischen Priester den Schuldigen im Leidenden selbst. Das machen traditionell auch die Philosophen, indem sie beispielsweise behaupten, man leide, weil man falsche Bedürfnisse habe. Aber im Unterschied zur priesterlichen Therapie, die sagt, man könne sich nicht selbst gerecht und glücklich machen, sondern müsse von einer höheren Instanz, etwa Gott gerechtfertigt werden – wodurch sich der Priester als Mittler unentbehrlich macht –, agiert der Philosoph nicht als Dauertherapeut, sondern er macht sich entbehrlich. Er sagt, wie tatsächliche Leidensvermeidung möglich ist: Durch Bedürfniseinschränkung, durch Einsicht in die Wahnhaftigkeit des Leidens. Da wären sich Epikureer, Stoiker und Sokratiker ganz einig gewesen. Doch wie steht es um N.s philosophische Therapieabsichten?

372, 25 f. *Neid auf die Gesunden*] In dem von N. gelesenen *Handbuch des Demagogen* widmet Raoul Frary dem Neid, den er in der Demokratie für konstitutiv hält, ein ganzes Kapitel (Frary 1884, 150–162, vgl. ebd., 275, wonach „der Neid eine Tugend ist“; von N. mit Randstrich markiert). Frary gibt detaillierte Anweisungen, wie der Demagoge sich des Neides zum Zwecke der Selbstermächtigung bedienen kann und gibt damit den Priestern in GM III 15 eine Steilvorlage, wenn sie ihrer denn überhaupt bedürfen: „Der Neider sagt sich: ‚Die Ungleichheit ist ungerecht. Es ist möglich, ja selbst leicht sie aus der Weit zu schaffen. Ist sie nicht mehr da, so wird es mein Vortheil sein.‘ Sollten Sie den Neid zu demagogischen Zwecken erregen und sich seiner zu solchen bedienen wollen, so könnten Sie auf jene drei Sätze, um sie ausser allen Zweifel zu stellen und um sie den Köpfen und Herzen mehr und mehr einzuprägen, nie zu oft zurückkommen.“ (Frary 1884, 153) Zu Frarys Überlegungen zur „rancune“ vgl. Campioni 2009, 56.

372, 29–373, 13 *Der Priester ist die erste Form des delikateren Thiers, das leichter noch verachtet als hasst. Es wird ihm nicht erspart bleiben, Krieg zu führen mit den Raubthieren, einen Krieg der List (des „Geistes“) mehr als der*

Gewalt, wie sich von selbst versteht, — er wird es dazu unter Umständen nöthig haben, beinahe einen neuen Raubthier-Typus an sich herauszubilden, mindestens zu bedeuten, — eine neue Thier-Furchtbarkeit, in welcher der Eisbär, die geschmeidige kalte abwartende Tigerkatze und nicht am wenigsten der Fuchs zu einer ebenso anziehenden als furchteinflössenden Einheit gebunden scheinen. Gesetzt, dass die Noth ihn zwingt, so tritt er dann wohl bärenhaft-ernst, ehrwürdig, klug, kalt, trügerisch-überlegen, als Herold und Mundstück geheimnissvollerer Gewalten, mitten unter die andere Art Raubthiere selbst, entschlossen, auf diesem Boden Leid, Zwiespalt, Selbstwiderspruch, wo er kann, auszusäen und, seiner Kunst nur zu gewiss, über Leidende jederzeit Herr zu werden.] Das Erzähltempus wechselt vom (historischen) Präsens ins Futur, als könne der Leser der Selbstkonstitution des Priesters als Beobachter beiwohnen. Es wird dem Priester – ein *vaticinium ex eventu* – nicht nur vorausgesagt, dass er gegen die Raubtiere, die physisch „Gesunden" (372, 25 f.) werde Krieg führen müssen, sondern auch, dass ihn das „beinahe" dazu nötigen werde, „einen neuen Raubthier-Typus" zu verkörpern oder ihn „mindestens zu bedeuten" (373, 2 f.). Das klingt nach klassischer Mimikry, auf die in N.s Texten wiederholt explizit rekurriert wird – vgl. z. B. NK 329, 17–21 –, als ob also sich der Priester bloß den Anschein gäbe, ein Raubtier zu sein, ohne es tatsächlich zu verkörpern, wie die Fliege, die nach einer Wespe ausschaut, um sich vor Feinden zu schützen. Im Falle des asketischen, herdenführenden Priesters verfängt diese Mimikry-Idee bei näherem Hinsehen aber nicht, denn nach der in GM II 15 gegebenen Schilderung ist er tatsächlich hochgefährlich, nicht nur für die Kranken in seiner Herde, sondern auch für die verführungsanfälligen Gesunden.

Auch die Dreifachkreuzung, die 373, 3–13 zur halb fabelhaften, halb zoologischen Charakterisierung aufruft, gibt Rätsel auf. Zunächst sind es nicht gemeinhin im europäischen Assoziationshorizont als besonders heimtückisch geltende Lebewesen, die im Priester humanoide Gestalt annehmen, weder die Hyäne (vgl. NK 370, 10) oder die Spinne (vgl. NK 357, 26–30) noch der Basilisk (vgl. NK KSA 6, 254, 16), sondern drei andere Tiere. In N.s Assoziationshorizont steht der Eisbär bei seinem gelegentlichen Auftauchen einerseits für die unwirtlichen Gegenden bar jeder menschlichen Wärme, in denen das immoralistische Ich sich aufzuhalten gezwungen ist (vgl. JGB Aus hohen Bergen, KSA 5, 242, 3 u. NK KSA 5, 141, 31 f.), andererseits für brachial-urtümliche Stärke, während der Fuchs wie gemeinhin in der europäischen Tradition für Schlauheit und List, gelegentlich auch, im Anschluss an Aesops und Phaedrus' berühmte Fabel *De vulpe et uva* als Meister des Selbstbetrugs (MA II WS 244, KSA 2, 661; zu *Reinecke Fuchs* siehe NK KSA 6, 70, 17 f.). Erheblich mehr Kopfzerbrechen scheint den Interpreten die dritte zoologische Referenz bereitet zu haben, bei

der es sich keineswegs um den Tiger (Panthera tigris) handelt, wie diverse Übersetzungen (Nietzsche 1989, 126; Nietzsche 1996, 105) und Interpretationen (Acampora 2004, 298; Conway 2006, 315) fälschlich meinen. Vielmehr wurden nach dem Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts unterschiedliche mittelgroße und kleinere Katzenartige so bezeichnet, namentlich in Mittel- und Südamerika der Ozelot (Meyer 1885–1892, 15, 708), also Leopardus pardalis, die Ozelotkatze oder Leopardus tigrinus, die Langgeschwänzte Tigerkatze (Leopardus macrurus, Brehm 1864, 1, 254) oder die Kleine Tigerkatze (Felis macrura, Burmeister 1853, 529; vgl. Bates 1866, 40 u. 219. Zu N.s möglichen Burmeister- und Bates-Lektüren vgl. NK KSA 5, 207, 3–8). In Afrika zeichnet den Serval, Serval Galeopardus, Leptailurus serval oder Felis serval (Grimm 1854–1971, 21, 497) nach Brehm „große[.] Beweglichkeit und Geschmeidigkeit“ aus; in Europa nenne man ihn „afrikanische Tigerkatze“ (Brehm 1864, 1, 274). Während der Ausdruck „Tigerkatze“ bei N. ein Hapax legomenon ist, muss er den Zeitgenossen geläufig gewesen sein; Goethe beispielsweise weiß die „Tigerkatze“ und ihre „bewunderungswürdige Geschicklichkeit“, Lianen hochzuklettern, in der Besprechung eines Werks von Alexander von Humboldt wortreich zu preisen (Goethe 1853–1858, 32, 110). Die Pointe bei der Synthetisierung der drei Raubtiere, die der Priester zu vereinen scheint, liegt nicht nur im breiten Spektrum ihrer Fähigkeiten: Kraft, Geschmeidigkeit und List, sondern vor allem auch darin, dass sie aus völlig unterschiedlichen Klimazonen und Habitaten stammen: Der Eisbär aus der Arktis, der Fuchs aus Europa, der Ozelot und die Ozelotkatze aus dem Dschungel Südamerikas, der Serval aus der Savanne Afrikas: Der Priester ist ein derart listiges Tier, dass er sich allen, auch extremen äußeren Gegebenheiten anzupassen vermag.

373, 13–19 *Er bringt Salben und Balsam mit, es ist kein Zweifel; aber erst hat er nöthig, zu verwunden, um Arzt zu sein; indem er dann den Schmerz stillt, den die Wunde macht, vergiftet er zugleich die Wunde — darauf vor Allem nämlich versteht er sich, dieser Zauberer und Raubthier-Bändiger, in dessen Umkreis alles Gesunde nothwendig krank und alles Kranke nothwendig zahm wird.*] Metaphorisch im Hintergrund steht wiederum die nie heilende Wunde des Gralskönigs Amfortas in Wagners *Parsifal*, vgl. NK 367, 20–23. Um ihre Herrschaftsmacht zu erhalten, müssen sich die Priester bei ihrer Klientel unentbehrlich machen. Das Interesse der Priester entspricht somit exakt demjenigen der Demagogen, für die Raoul Frary Handlungsanweisungen gegeben hat: „Sagen Sie also nicht: ‚Ich werde die Leidenschaften erregen und die Menschen werden durch mich geleitet werden.‘ Das reicht nicht aus. Sie bedürfen auch Grundsätze sowie eines sittlichen und eines politischen Systems. Sie müssen denen, die sich Ihrer Leitung anvertrauen, den Seelenfrieden verleihen, ohne den sie sich bald Ihrem Einfluss entziehen würden.“ (Frary 1884, 167; N.s Un-

terstreichung). Bei den Priestern funktioniert nach GM III 15 dieses Sich-unentbehrlich-Machen nur, wenn sie das Leiden, dessen Linderung sie versprechen, perpetuieren. Augenscheinlich sind die Kranken doch nicht so unwiderruflich krank, wie GM III 14 nahegelegt hat, und sie könnten nach 373, 13–19 sehr wohl genesen, wenn man sie nicht künstlich krankhielte. „Ein geschlagner General wird sich schwerlich das Vertrauen seiner Regierung bewahren. Ein Arzt dürfte, indem er seine Kranken sterben lässt, kaum seine Praxis erweitern, und nur in den politischen Prozessen wachsen die Advokaten mit ihren verunglückten Vertheidigungen." (Frary 1884, 175; von N. mit NB und Randstrich markiert.) Man könnte ergänzen: Ein asketischer Priester behält und erweitert seine Herde, indem er ihr Leiden verlängert und vergrößert.

373, 31–33 *der Priester ist der Richtungs-Veränderer des Ressentiment*] Darin besteht die Hauptkompetenz des asketischen Priesters – die Herde soll sich nicht selbst zersetzen, so die Vorgabe in den vorangehenden Zeilen. Die Richtungsänderung erfolgt aber nicht nach außen, wie man vielleicht erwarten würde, gegen die Herren, die einem Übles antun, sondern nach innen, gegen den Herdenmenschen selbst als den eigentlich Schuldigen. Die Frage bleibt, warum sich dann die Herde nicht zersetzt, die doch besser bedient wäre, nach außen zu agieren und sich als Herde zusammenzuschweißen? Und wenn sich das Ressentiment nach innen richtet, ist jene Zähmungsaufgabe voll erfüllt, deren Erledigung durch Dritte die Gesunden und Ressentimentfreien doch in höchstem Maße erfreuen müsste: Es hält ihnen die Schwachen und Kranken vom Leib, die „unschädlich" gemacht werden, wie es dann in GM III 16, KSA 5, 375, 24 heißt. Vgl. Elgat 2016, 249 f., der die Frage aufwirft, warum sich in GM I das Ressentiment gegen die Herren wendet, in GM III hingegen nach innen (ausführlich auch Elgat 2017).

373, 33–374, 3 *Jeder Leidende nämlich sucht instinktiv zu seinem Leid eine Ursache; genauer noch, einen Thäter, noch bestimmter, einen für Leid empfänglichen schuldigen Thäter, — kurz, irgend etwas Lebendiges, an dem er seine Affekte thätlich oder in effigie auf irgend einen Vorwand hin entladen kann*] Zum „in effigie" vgl. NK 271, 20–25. N. adaptiert hier eine Passage aus Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen*, die ihrerseits von der Joseph Guislain entlehnten Definition der „Geisteskrankheit" als „einer krankhaften Störung des Gefühlslebens" (Höffding 1887, 388) ausgeht. „‚Mir erscheint die Geistesstörung,' sagt Guislain, ‚in den meisten Fällen als Schmerz des Gemütes (une douleur du sens affectif'. Ein stadium melancholicum macht in den meisten Fällen den ersten Abschnitt /389/ der Geschichte der Geisteskrankheit aus. Die Intelligenz ist vorläufig unversehrt. Der Kranke forscht aber unwillkürlich der Ursache seiner schmerzlichen Gefühle nach. Nur mit grosser Selbstbeherrschung kann

er die Überzeugung festhalten, dass die Ursache einzig und allein in seinem eignen krankhaften Zustand liegt. Bald bildet er sich eine Erklärung. Er richtet Beschuldigungen gegen seine Umgebungen oder andre unschuldige Personen (vorzüglich wenn sie etwas Mystisches in ihrem Auftreten haben, wie die geheime Polizei, die Freimaurer, die Jesuiten). Er glaubt sich verfolgt, verkannt und belästigt. Besonders wenn diese Vorstellungen durch Illusionen und Halluzinationen begünstigt werden, setzen sie sich im Bewusstsein des Kranken fest. / Diese Trugvorstellungen sind ein Versuch, die neuen, veränderten und abnormen Gefühle zu erklären." (Höffding 1887, 388 f.; N.s Unterstreichungen. Am Rand Notiz von N.s Hand: „Carlyles Dyspepsie und deren Interpretation als Haß gegen den ‚Atheismus'"; vgl. dazu NK KSA 6, 119, 11 f.) GM III 15 wendet also das von Guislain und Höffding stammende Konzept der Geisteskrankheit auf die kranken Herdentiere an. Die Ingeniosität der Priester besteht gerade darin, den Ursachentrieb vom äußeren Täter wieder auf das leidende Ich selbst zurückzulenken (vgl. NK 374, 23–26). N. verwertet in GM III 25 eine bei Höffding fast unmittelbar folgende Stelle, vgl. NK 405, 11–17.

Ob es nur zur menschlichen oder allgemein tierischen Ausstattung gehört, nach den Ursachen des jeweiligen (Schlecht-)Befindens zu suchen, lässt GM III 15 offen. Offenbar verlangt dieser Ursachentrieb, gefüttert zu werden. Zum Begriff „Ursachentrieb" siehe NK KSA 6, 93, 13 f.

374, 3–6 *denn die Affekt-Entladung ist der grösste Erleichterungs- nämlich Betäubungs-Versuch des Leidenden, sein unwillkürlich begehrtes Narcoticum gegen Qual irgend welcher Art*] Der elektrischen Entladungsvorstellung hat sich im Gefolge von Alexander Bain auch Harald Höffding gerne bedient, der z. B. schreibt: „Starke Gemütsbewegung führt ausserdem eine Reihe organischer Reflexe mit sich, und mit dieser Entladung ist ein gewisses Wohlbehagen verbunden" (Höffding 1887, 326; von N. mit Randstrich markiert). Schon die „lebhaften Bewegungen" des Fötus im Mutterleib könnte man „durch einen unbewussten Drang zur Entladung der angesammelten Spannkraft erklären" (ebd., 112; N.s Unterstreichungen, doppelte Randanstreichung). Auch die psychologischen Mechanismen der Selbsttäuschung versucht Höffding offenzulegen: „der Mensch kann, so wunderlich es auch klingt, sich selbst täuschen wollen, kann um seiner Leidenschaft willen die besonnene Überlegung zurückdrängen. Wenn die Befriedigung der Leidenschaft auf Widerstand im Gemüt des Menschen stösst, so kann er Verstand und /382/ Phantasie in Bewegung setzen, um Gründe zur Betäubung der innern Stimme zu finden. Der innere Widerspruch ist unerträglich und muss auf irgend eine Weise beseitigt werden." (Ebd., 381 f.; N.s Unterstreichungen, S. 381 am Rand markiert.) Die „Betäubung" bezieht sich hier und an anderen Stellen bei Höffding allerdings nicht auf den Schmerz, sondern auf die „innere Stimme", die freilich eher zum

Schweigen zu bringen als zu betäuben wäre. Wenn N. das Wort hier unterstreicht, dann vielleicht, um ihm schließlich in GM III 15 seine ursprüngliche Bezogenheit auf den Schmerz zurückzugeben. Bei Frary 1884, 179 hat er Folgendes markiert: „Jemehr die Politik der Moral zuwiderläuft, destomehr fühlen sich die Staatsmänner gedrungen, in einer sittlichen Idee ihren Stützpunkt zu suchen. Und das nicht nur aus Heuchelei, sondern weil sie eines Gegengewichts, eines Ableiters, eines Betäubungsmittels bedürfen“ (Seite mit Eselsohr markiert).

374, 13–15 *einer „Reflexbewegung“ im Falle irgend einer plötzlichen Schädigung und Gefährdung, von der Art, wie sie ein Frosch ohne Kopf noch vollzieht, um eine ätzende Säure loszuwerden*] Die fast wörtlich übereinstimmende Quelle ist Höffding 1887, 12 f., wo freilich der Kontext nicht die nach N.s Text falsche Herleitung von Ressentiment aus Reflex ist, sondern die Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche von Psychologie und Physiologie (vgl. NK 365, 24–26): „Die Physiologie leugnet natürlich nicht das Seelenleben in der Bedeutung eines Bewusstseinslebens. Sie untersucht in jedem einzelnen Fall, ob die körperlichen Bewegungen, die wir vor uns sehen, zu der Annahme berechtigen, dass Bewusstsein mit denselben verbunden sei. Es wird hier teils darauf ankommen, ob die Bewegungen so zweckmässig sind, dass wir annehmen müssen, sie seien mit Überlegung ausgeführt, teils ob sie denjenigen ähnlich sind, welche wir selbst unternehmen, wenn wir Lust oder Schmerz fühlen. In beiden Beziehungen legen wir oft zu viel hinein. Zweckmässige Bewegungen können entweder vermittelst eines angebornen oder vermittelst eines durch Übung hervorgebrachten Mechanismus ganz ohne Bewusstsein unternommen werden. Es sind dann blosse Reflexbewegungen, d. h. /13/ solche, die dadurch entstehen, dass ein von einem nach innen gehenden Nerv in ein Zentralorgan geführter Reiz von diesem gleich wieder durch einen auswärts gehenden Nerv entsendet (‚reflektiert‘) wird. Als solche unwillkürliche und unbewusste Bewegungen muss man diejenigen ansehen, welche ein des Kopfes beraubter Frosch unternimmt, um sich von einer ätzenden Säure oder von einem Zwange zu befreien, obgleich man ihrer Zweckmässigkeit wegen gemeint hat, das Vorhandensein einer ‚Rückenmarksseele‘ im kopflosen Tiere annehmen zu können.“ Ähnliche, aber nicht wörtlich übereinstimmende Stellen finden sich bei Foster 1881, 506 (Nachweis bei Brusotti 1992b, 84 f.) und Lange 1887, 650 (Nachweis bei Moore 1998, 549, während Brobjer 2001, 418 auf Höffding 1887, 48 verweist, wo die Froschexperimente freilich ohne Säure auskommen müssen. Vgl. ferner Thatcher 1989, 595 f.).

374, 17 *hindern,*] Im Druckmanuskript danach gestrichen: „oft genug selbst noch ohne Bewußtsein von Schmerz [– – –]“ (GSA 71/27,2, fol. 34r).

374, 23–26 *„Irgend Jemand muss schuld daran sein, dass ich mich schlecht befinde“ — diese Art zu schliessen ist allen Krankhaften eigen, und zwar je mehr ihnen die wahre Ursache ihres Sich-Schlecht-Befindens, die physiologische, verborgen bleibt*] Vgl. NK 373, 33–374, 3. Die direkte Rede des nach einem Schuldigen suchenden Kranken kehrt als variierter Refrain in 375, 8 f. wieder.

374, 27 *Erkrankung des nervus sympathicus*] N.s Quelle hierfür ist Richet 1884, 473 f., vgl. NK KSA 6, 92, 16–21. Zu den Krankheitsdiagnosen 374, 27–31 siehe Nehamas 1994, 277: „For years, I considered this as one of those horribly embarrassing passages that Nietzsche's readers inevitably have to put up with in defensive silence. Then I realized that Nietzsche was actually making a joke, that he was reducing one of the ‚highest' expressions of being human — our capacity for suffering — to one of the ‚lowest.' And, having seen the passage as a joke, I realized that it was after all serious or, at least, that it was a complex joke with a point to make.“

374, 28 *in einer übermässigen Gallen-Absonderung*] Einerseits klingt in diesem Krankheitsbild die antike Idee von der Melancholie als Schwarzgalligkeit an, andererseits ist damit durchaus ein schulmedizinischer Befund angesprochen: „Bekanntlich wird die Abströmung der Galle aus der Leber durch die vis a tergo der nachrückenden Galle und durch die Athembewegungen herbeigeführt, indem das bei der Inspiration herabsteigende Zwerchfell eine Compression auf die Leber ausübt. Diese treibenden Kräfte sind jedoch ziemlich schwach und wird ihre Wirkung schon durch leichte Störungen des Gallenabflusses in den Gallenwegen aufgehoben.“ (Kunze 1881, 352, zu den eigentlichen Erkrankungen der Gallenwege ebd., 356–360).

374, 29 *Armuth des Blutes an schwefel- und phosphorsaurem Kali*] Vgl. NL 1881, KSA 9, 11[244], 533, 24–534, 2: „Die Temperaments-Unterschiede sind vielleicht durch die verschiedene Vertheilung und Masse der unorganischen Salze mehr als durch alles andere bedingt. Die biliösen Menschen haben zu wenig schwefelsaures Natrium, den melancholischen Menschen fehlt es an schwefel- und phosphorsaurem Kali; zu wenig phosphorsaurer Kalk bei den Phlegmatikern. Die muthigen Naturen haben einen Überfluß von phosphorsaurem Eisen.“ Eine Übertragung aufs moralische Feld unternimmt NL 1881, KSA 9, 12[27], 580, 20–24: „Während es dem Melancholiker allzusehr an phosphorsaurem Kali in Blut und Gehirn gebricht, sieht er den Grund seines Mangelgefühls und seiner Depression in den m o r a l i s c h e n Zuständen der Menschen, der Dinge, seiner selber!!!“ Die Anregung, sich auch selbst mit Kalium phosphoricum zu therapieren, hat N., wie Volz 1990, 175–180 im Detail nachweist, Wilhelm Heinrich Schüsslers Buch *Eine abgekürzte Therapie, gegründet auf Histologie und Cellular-Pathologie* entnommen, in dem es heißt: „Das phosphorsaure Kali ist ein

Bestandtheil des Gehirns, der Nerven, der Muskeln und der Blutkörperchen. Eine Störung der Function der Moleküle dieses Salzes veranlasst a) im Gehirn, je nach Ort, Ausdehnung respective Intensität der Störung, α) Gemüthsdepression, sich kund gebend durch Aergerlichkeit, Reizbarkeit, Schreckhaftigkeit, Weinerlichkeit, Furchtsamkeit, β) Gehirnerweichung; b) in den Nerven: lähmende Schmerzen, am meisten in der Ruhe empfunden, gebessert durch Bewegung ohne Anstrengung; Gefühl der Abgeschlagenheit und Hinfälligkeit; /16/ c) in den Muskelzellen: fettige Metamorphose; im Muskelsaft oder Fleischflüssigkeit: faulige Zersetzung; d) in den Blutkörperchen: zu rascher Zerfall derselben. / Demnach heilt das Kali phosphoricum folgende Krankheitszustände: Septische Blutungen, Scorbut, Brand, Wasserkrebs, brandige Bräune, phagedänischen Schanker, aashaft stinkende Durchfälle, adynataische, typhöse Zustände u. s. w. Es ist auch wahrscheinlich gegen Gehirnerschütterung anwendbar.“ (Schüssler 1881, 15 f.)

374, 31 *Entartung der Eierstöcke*] Beispielsweise in Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin* konnte sich N. dazu eingehend belesen (Kunze 1881, 441–446).

16.

Dieser Abschnitt räumt ein, was GM III 15 noch ausgeblendet hat, dass nämlich die priesterliche Strategie mittels Affektumlenkung nach innen und Sündenbegriffsregime „die Kranken bis zu einem gewissen Grade u n s c h ä d l i c h“ (375, 23 f.) mache. Das helfe zwar mitnichten, die Krankheit und ihre Ursachen zu beseitigen, aber halte sie in der „Zusammendrängung und Organisation der Kranken“, vulgo der „‚Kirche‘“ (376, 3–5) in Schach und erlaube so „eine Art vorläufiger Sicher-Stellung der Gesünder-Gerathenen“ (376, 5 f.), sind diese doch dann nicht mehr Zielscheibe von Ressentiment-Entladungen, die im Sünderbewusstsein hinreichend temperiert werden. Das Resultat der priesterlichen Prozedur bestehe in der „Aufreissung einer K l u f t somit zwischen Gesund und Krank — das war für lange Alles!“ Und es wird gleich nachgeschoben: „Und es war Viel! es war s e h r V i e l!...“ (376, 7–9) Das klingt zwar in der Würdigung ganz positiv – als ob also die Priester geradezu die Sachwalter der Starken und Gesunden gewesen seien, insofern die kirchliche Ruhigstellung der Kranken deren Absonderung zementieren und damit Ansteckungsrisiken minimieren muss. GM III 14 hat ja gerade diese Absonderung für eine nach wie vor bestehende Notwendigkeit gehalten. In GM III 16 hört es sich jedoch so an, als hätte es Alternativen gegeben. Welche das sind – außer physische Krankheiten mit den Mitteln der Medizin zu behandeln –, lässt der Abschnitt offen.

Stattdessen macht das sprechende „Ich“ in einer langen Bemerkung, die in eckige Klammern (376, 9 u. 377, 9) gesetzt ist, noch einmal deutlich, was ohnehin schon klar geworden sein dürfte, dass nämlich „‚Sündhaftigkeit‘ am Menschen kein Thatbestand“ (376, 12) sei – egal wie schuldig oder sündig sich jemand fühle – und dass seelisches Leiden eher als an jemandes Seele, „wahrscheinlicher noch an seinem Bauche“ (376, 32 f.) liege. Ein Starker vermöge seine Erlebnisse und Taten zu verdauen „wie er seine Mahlzeiten verdaut“ (377, 3), während ein schlechter Disponierter gerade dazu nicht imstande sei.

375, 27 *„Eins ist noth“*] Lukas 10, 41 f.: „JEsus aber antwortete, und sprach zu ihr: Martha, Martha, du hast viele Sorge und Mühe; EINS aber ist noth. Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 85) N. liebte die Wendung, vgl. ausführlich NK KSA 6, 217, 17. „Wir haben die Tugenden nicht mehr nöthig: folglich / verlieren wir sie. / : sowohl die Moral vom / ‚Eins ist noth‘, vom Heil der Seele / von der Unsterblichkeit: ein / Mittel, um dem M[enschen] eine / ungeheure Selbstbezwingung zu ermöglichen (durch den Affekt / einer ungeheuren Furcht::: /116/ die verschiedenen Arten Noth, durch deren / Zucht der M[ensch] geformt ist / : Noth lehrt arbeiten, / denken / sich zügeln“ (KGW IX 3, N VII 3, 115, 20–116, 10 = NL 1886/87, KSA 12, 5[61], 207, 22–29). In Albert Trolles Buch *Das italienische Volkstum* hat N. eine Stelle markiert, die besagt, dass die Not uns nicht nur beten, sondern auch denken lehre (Trolle 1885, 130).

375, 29–376, 3 *Es kann sich, wie sich von selbst versteht, mit einer „Medikation“ dieser Art, einer blossen Affekt-Medikation, schlechterdings nicht um eine wirkliche Kranken-H e i l u n g im physiologischen Verstande handeln; man dürfte selbst nicht einmal behaupten, dass der Instinkt des Lebens hierbei irgendwie die Heilung in Aussicht und Absicht genommen habe.*] Das Wort „Medikation“, das hier in ironisierenden Anführungszeichen steht und „Heilmethode“, „Heilverfahren“ bedeutet, wird von N. ausschließlich in GM benutzt, dort dafür wiederholte Male jeweils zur Charakterisierung des priesterlichen Tuns, das eben gerade nicht zur Heilung führe (auch in GM III 17, KSA 5, 377, 17; GM III 18, KSA 5, 383, 8; GM III 20, KSA 5, 388, 33 u. GM III 21, KSA 5, 391, 2 f.). Von „Medication“ ist in der von N. benutzten praktisch-medizinischen Literatur häufig die Rede, in Kunzes *Compendium* beispielsweise, ohne Worterläuterung, stets im Sinne von „Medikamentenverabreichung“ (Kunze 1881, 91, 152, 334, 410, 413 u. ö.). Nach 375, 29–376, 3 scheint es die Option der Heilung, wenngleich sie nicht „in Aussicht und Absicht genommen“ wurde, doch gegeben zu haben, obwohl GM III 14 dezidiert Kranke und Gesunde voneinander sondern wollte, als habe das Eine mit dem Anderen schlechterdings nichts zu schaffen, sondern sei für immer kategorial geschieden. Könnten die Kranken jetzt doch geheilt werden? Und wenn ja, von wem?

376, 3–9 *Eine Art Zusammendrängung und Organisation der Kranken auf der einen Seite (— das Wort „Kirche“ ist dafür der populärste Name), eine Art vorläufiger Sicherstellung der Gesünder-Gerathenen, der Voller-Ausgegossenen auf der andern, die Aufreissung einer K l u f t somit zwischen Gesund und Krank — das war für lange Alles! Und es war Viel! es war s e h r V i e l !...*] Eine solche Separation von Gesunden und Kranken fordert GM III 14, damit sich die Gesunden nicht anstecken. Wie aber soll die Trennung anders bewerkstelligt werden als mit der Strategie des Priesters, wie sie GM III 15 vor Augen stellt, nämlich dadurch, dass Ressentiment erzeugt wird, welches die Kranken nach innen richten? Das wirkt zwar nicht therapeutisch, sondern nur palliativ – aber bisher war die Suggestion doch auch die, dass ohnehin keine Heilung möglich sei, sondern nur die Isolation bleibe. In GM III 15 wird immerhin von Krankheiten gesprochen, für die es sehr wohl heilende, das Leiden in seinen Ursachen bekämpfende Therapien geben könnte (vgl. KSA 5, 374, 26–31). Niemand wäre hier gezwungen, krank zu bleiben. In GM III 26 erscheint die „Kirche“ als die eigentlich wünschenswerte Institution, um die Separation von krank und gesund institutionell zu vollziehen.

376, 16–19 *Damit, dass Jemand sich „schuldig“, „sündig“ f ü h l t, ist schlechterdings noch nicht bewiesen, dass er sich mit Recht so fühlt; so wenig Jemand gesund ist, bloss deshalb, weil er sich gesund fühlt.*] Die Parallelisierung lässt stolpern. Zu erwarten wäre: Wenn sich jemand schuldig fühlt, ist das kein Beweis, dass er es ist, ebenso wenig wie ein Krankheitsgefühl beweist, dass jemand wirklich krank ist. Sündig-Sein gibt es 376, 12–14 zufolge nicht, sondern ist eine irreführende Interpretation physiologischen Missbefindens. Warum aber sollte es Gesund-Sein ‚an sich‘ geben – zumal angesichts der in GM III 13 behaupteten kranken Grunddisposition der menschlichen Spezies? Nicht beantwortet wird die Frage, inwiefern Krank-Sein mehr als eine Interpretation bestimmter materieller Gegebenheiten ist.

376, 19–24 *Man erinnere sich doch der berühmten Hexen-Prozesse: damals zweifelten die scharfsichtigsten und menschenfreundlichsten Richter nicht daran, dass hier eine Schuld vorliege; die „Hexen“ s e l b s t z w e i f e l t e n n i c h t d a r a n, — und dennoch fehlte die Schuld.*] Orsucci 2002, 316 macht als Quelle für 376, 19–24 Charles Richets Buch *L’homme et l’intelligence* geltend (Richet 1884, 311 u. 364, ferner, ebd. 68, 284, 293 u. 366). Zwar hat N. in Richets Werk nach Ausweis seiner Lesespuren mit Sicherheit gelesen, dennoch kann es für 376, 19–24 nicht die Quelle sein, da es sich bei dieser Passage um ein Echo von FW 250, KSA 3, 515, 21–24 handelt: „S c h u l d. — Obschon die scharfsinnigsten Richter der Hexen und sogar die Hexen selber von der Schuld der Hexerei überzeugt waren, war die Schuld trotzdem nicht vorhanden. So steht es mit aller

Schuld.“ Die erste Auflage von FW ist, einschließlich dieses Aphorismus, bereits 1882 erschienen, zwei Jahre vor Richet 1884. Richet kommt also nicht als Quelle in Frage – es sei denn, N. habe Richets Aufsatz *Les démoniaques d'autrefois* in der *Revue des deux mondes* von 1880 gelesen, wo sich bereits einschlägige Stellen finden. Als Ausgangspunkt für FW 250 und so mittelbar für GM III 16 ist eher Lecky 1873, 1, 11 zu erwägen, ein Passus, den N. am Rand markiert und mit „gut“ glossiert hat: „Der Gegenstand wurde, wie wir gesehen, in hunderttausend Fällen in fast jedem Lande Europas von Gerichtshöfen geprüft, welche die scharfsinnigsten Rechtsgelehrten und Geistlichen der Zeit umfassten, auf dem Schauplatze und zu der Zeit, wann die beregten Handlungen stattgefunden, und unter dem Beistande von unzähligen beschworenen Zeugen. Die Richter hatten nicht den geringsten Beweggrund, die Verurtheilung der Angeklagten zu wünschen, und da eine Schulderklärung einen schrecklichen Tod nach sich zog, so hatten sie die stärksten Beweggründe, ihre Macht mit Vorsicht und Ueberlegung zu gebrauchen. Die ganze Kraft der öffentlichen Meinung war viele Jahrhunderte lang stets und ernst auf diese Frage gerichtet; und obgleich es einige Streitigkeit betreffs der Einzelheiten der Hexerei gab, die Thatsache ihrer Existenz wurde lange als unzweifelhaft erachtet.“ Und weiter: „Die Vertheidiger des Glaubens konnten behaupten, dass Unzählige sich freiwillig des Verkehrs mit dem Bösen schuldig bekannt und in ihren Bekenntnissen bis zum Tode ausgeharrt hätten. Der Wahnsinn ist, seiner Natur nach, während grosser religiösen und politischen Umwälzungen häufig; und im sechszehnten Jahrhundert waren alle seine Formen in das System der Hexerei aufgegangen und nahmen die Farbe der herrschenden Geisteskrankheit an. Gelegentlich finden wir auch alte und faselnde Weiber, anfangs von ihrer Unschuld überzeugt, bald jedoch vor der Würde des Richters erzitternd, furchtsam fragen, ob es möglich sei, mit dem Teufel in Verbindung zu stehen, ohne etwas davon zu wissen, und am Ende fast selbst überzeugt, gethan zu haben, was man ihnen Schuld gab“ (Lecky 1873, 1, 49; N.s Unterstreichungen, Randmarkierungen und vom Buchbinder beschnittene Randglosse). Vgl. NK 391, 34–392, 3.

376, 24–33 *der „seelische Schmerz“ selbst gilt mir überhaupt nicht als Thatbestand, sondern nur als eine Auslegung (Causal-Auslegung) von bisher nicht exakt zu formulirenden Thatbeständen: somit als Etwas, das vollkommen noch in der Luft schwebt und wissenschaftlich unverbindlich ist, — ein fettes Wort eigentlich nur an Stelle eines sogar spindeldürren Fragezeichens. Wenn Jemand mit einem „seelischen Schmerz“ nicht fertig wird, so liegt das, grob geredet, n i c h t an seiner „Seele“; wahrscheinlicher noch an seinem Bauche*] Von „seelischem Schmerz“ ist bei N. ausschließlich an dieser Stelle die Rede; sie ist ein kritischer Reflex auf Harald Höffding, der sich seinerseits gegen einen mit dem Begriff des „see-

lischen Schmerzes“ insinuierten Körper-Seele-Dualismus verwahrt, indem er jeden Schmerz zum Gefühl erklärt, diesem jedoch eine zwingende körperliche Grundlage zuweist: „Nach [Joseph Wilhelm] Nahlowsky ist physischer Schmerz eine ‚Empfindung‘, die der Seele aus dem Körper vermittelt wird, wogegen seelischer Schmerz ein wirkliches ‚Gefühl‘ ist, ein Ausdruck für den eignen innern Zustand der Seele während der gegenseitigen Wechselwirkung der Vorstellungen. Die Empfindungen werden deshalb durch das Verhältnis zwischen Seele und Körper erklärt, die Gefühle durch das Verhältnis der Vorstellungen zu einander. / Hierzu muss bemerkt werden, dass jedes Gefühl, ob hoch oder niedrig, durch den grossen Gegensatz zwischen L u s t und U n l u s t charakterisiert wird. Diese beiden Pole machen sich geltend, so weit das Gefühlsleben sich erstreckt, und das erste Merkmal, um die Natur eines Gefühls anzugeben, ist deshalb, ob es Lust oder Unlust enthält. Die Gültigkeit dieses Gegensatzes entscheidet die Eigentümlichkeit der Gefühlselemente den andern Bewusstseinselementen gegenüber. Hier findet sich also etwas, das a l l e m Gefühl gemeinschaftlich ist. — Und alles Gefühl muss s e e l i s c h e s Gefühl sein, indem ein Seelenleben nur als Bewusstseinsleben unmittelbar von uns erfahren wird. Die Verschiedenheiten der Gefühle muss man durch die v e r s c h i e d e n e n E r k e n n t n i s e l e m e n t e, die mit denselben verbunden sein können, zu erklären suchen. Der sogenannte physische Schmerz, d. h. derjenige, welcher aus unmittelbaren Sinnesempfindungen entsteht, ist weniger zusammengesetzt, enthält weniger und einfachere /280/ Erkenntniselemente als der sogenannte seelische Schmerz. Zahnweh ist ein e i n f a c h e s, e l e m e n t a r e s Gefühl, während Trauer und Reue G e f ü h l e sind, d i e V o r s t e l l u n g e n u n d E r i n n e r u n g e n v o r a u s s e t z e n. Anderseits gibt es keinen Grund zu bezweifeln, dass die höhern Gefühle ebensowohl als die niedern ihren entsprechenden physiologischen Prozess haben. Der Unterschied kann nur darin bestehen, dass die zentralen, im Hirn verlaufenden Prozesse bei den höhern Gefühlen eine grössre Rolle spielen als bei den niedern, die überwiegend durch die Wirkung des einzelnen Eindrucks bestimmt werden.“ (Höffding 1887, 279 f.)

377, 1–9 *Ein starker und wohlgerathener Mensch verdaut seine Erlebnisse (Thaten, Unthaten eingerechnet) wie er seine Mahlzeiten verdaut, selbst wenn er harte Bissen zu verschlucken hat. Wird er mit einem Erlebnisse „nicht fertig“, so ist diese Art Indigestion so gut physiologisch wie jene andere — und vielfach in der That nur eine der Folgen jener anderen. — Mit einer solchen Auffassung kann man, unter uns gesagt, immer noch der strengste Gegner alles Materialismus sein…*] Vgl. NK 247, 11 f. Entsprechend intensiv beschäftigt sich EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 278–283 mit Fragen der Diätetik, vgl. NK 6/2, S. 392–405. Für Materialisten wie Ludwig Feuerbach galt Ernährung, Einverleibung als Paradigma von Erkenntnis, siehe ausführlich Sommer 2012 f. Das Bild der Verdau-

ung, so anschaulich es scheint, lässt doch gerade die Frage offen, was denn genau im Hinblick auf „Erlebnisse“ damit gemeint ist (vgl. zur Erlebnisabstinenz des „Wir“ NK 247, 11 f.). Diese sind ja augenscheinlich etwas Psychisches, wie immer es um ihre physische Basis bestellt ist. Physisch zu verdauen gibt es jedenfalls bei „Erlebnissen“ gewöhnlich nichts; Verdauung ist hier offenbar wenig mehr als eine Metapher. Die Suggestion von GM III 15, dass eigentlich nur über Physisches physiologisch gesprochen werde, hebt sich selbst auf, so dass am Ende das Zugeständnis einleuchtet: „Mit einer solchen Auffassung kann man, unter uns gesagt, immer noch der strengste Gegner alles Materialismus sein…“ Inwiefern ist das „Wir“ ein solcher „Gegner“, wenn es feststellt, dass „man“ ein solcher Gegner sein könne? Und was genau ist mit Materialismus gemeint (vgl. Lange 1887 – ein N. schon früh vertrautes Werk, das er 1887/88 erneut studierte)?

17.

GM III 17 ist der längste Abschnitt in GM überhaupt. Dabei ist er zu einem guten Teil eine Materialsammlung, die einige Virtuosen der Selbstqual vor Augen stellt, vor allem aber die Narkotisierungs- und Hypnotisierungsstrategien der Religionen. Deren Absicht, ja Wesensmerkmal – ihre „allgemeinste Formel“ (378, 11) – sei es, einem Zustand eigentlich körperlichen, aber sich psychisch manifestierenden Unwohlbefindens, einem „physiologische[n] Hemmungsgefühl“ (378, 6) „psychologisch-moralisch“ (378, 9 f.) Abhilfe schaffen zu wollen, anstatt diesem Zustand mit medizinisch-pharmakologischen Mitteln therapeutisch beizukommen. Diese Abhilfe freilich bestünde statt in einer Beseitigung der Ursachen in einer Prolongation des Leidens bei gleichzeitiger Hypnotisierung. Dass die Religionen diesen „Kampf mit dem Unlustgefühl“ (378, 30 f.) durchaus erfolgreich führen, bestreitet das sprechende „Ich“ dabei nicht, sondern nur, dass damit das Übel bei den Wurzeln gepackt werde. Als kollektives Phänomen – es wird jetzt nicht mehr zwischen Gesunden und Kranken innerhalb einer Gesellschaft unterschieden, sondern die Gesellschaft jeweils insgesamt unter Krankheitsverdacht gestellt – könne dieses „Hemmungsgefühl“ oft durch plötzliche Vermischung von Rassen oder von Ständen verursacht worden sein, ebenso wie durch Rassenalterung und -ermüdung, durch falsche Ernährung oder Epidemien wie Syphilis und Malaria.

Die religiöse Eindämmungspraxis bestehe nun „erstens“ (379, 6) – ein ausdrückliches „zweitens“ folgt nicht, aber beginnt wohl in GM III 18, KSA 5, 382, 9 f. – darin, „das Lebensgefühl überhaupt auf den niedrigsten Punkt“ (379,

7 f.) zu dimmen, also die Bewegungsenergie, den Bewegungsaufwand des Lebens möglichst zu minimieren. Dabei gibt es eigentlich asketische Athleten, „sportsmen der ‚Heiligkeit'" (379, 23), denen es mittels selbsthypnotischer Anstrengung tatsächlich gelinge, von ihrer „tiefen physiologischen Depression" (379, 27 f.) loszukommen, so dass sie sich schließlich in einem Zustand der „Erlösung" (380, 17) wähnen können. Diese Erscheinung lasse sich im Christentum ebenso beobachten wie im Hinduismus und im Buddhismus – wobei die Erlösung gerade nicht „als erreichbar durch Tugend" (380, 27), durch moralische Bemühung gelte. Vielmehr habe man es bei diesen Selbsterlösungspraktiken offenkundig mit rein physiologischen Vorgängen zu tun. Während der Sprechende diesen Selbsterlösungspraktiken Achtung zollt, gibt er sich deutlich reservierter gegenüber dem Ansinnen eines „tiefe[n] Schlaf[s] [...] als Eingehen in das Brahman" (381, 12 f.). Worum es hier eigentlich gehe, werde beim Philosophen Epikur deutlich, nämlich um „Leidlosigkeit" (382, 2).

So sehr GM III 17 in die geschichtlichen Einzelheiten der religiösen Leidenstemperierungsversuche eintaucht, so entschieden bleibt – jenseits der Deskription – der „grundsätzlichste[.] Einwand gegen die priesterliche Medikation" (377, 17) bestehen, eben nicht zu heilen, sondern bestenfalls Symptome zu lindern. Damit suggeriert das sprechende „Wir", ihm wäre — wie aller religiösen Verkündigung — an der wahrhaften Heilung der Kranken gelegen, während sein Interesse nach GM III 14 doch erklärtermaßen im „Pathos der Distanz" (371, 17) und in der Abschottung der Gesunden besteht. GM III 13 hat die Unaufhebbarkeit der Krankheit als einer biologisch-anthropologischen Gegebenheit nahegelegt, so dass sich fragt, woher jetzt plötzlich ein ernstliches (sozial-)therapeutisches Interesse herrühren soll, abgesehen von der Frage, wer denn da tatsächlich als Therapeut auftreten soll. Handelt es sich um Ärzte? Oder um Philosophen der Zukunft, nachdem die Philosophen der Vergangenheit dazu offensichtlich nicht im Stande waren (vgl. 378, 32–379, 6)?

Der in den vorangehenden Abschnitten mitschwingende Vorwurf an die Adresse der Priester, die Starken krank und damit schwach zu machen, bleibt in GM III 17 im Hintergrund, erscheint das „physiologische Hemmungsgefühl" hier doch vornehmlich als Folge ungewollter und ungesteuerter sozialer, demographischer und epidemisch-infektiöser Ereignisse. Dennoch bleibt das Hauptentrüstungsmoment für das „Wir" bestehen – dass nämlich auch die Starken krank geworden sind. Als Beweis, dass sie es seien, muss ein Gegenwartsbefund herhalten, nämlich der heutige Zustand einer Durchmischung von Kranken und Gesunden. Die Frage, wie es dazu gekommen sei, impliziert, dass es sich nicht um einen immerwährenden Normalzustand der Menschheit handelt – was man ja angesichts der in GM III 13 behaupteten dispositionellen Krankhaftigkeit ‚des' Menschen vermuten könnte. Diese Frage erlaubt Antwor-

ten, die in zwei Richtungen gehen: Die eine Richtung klammert jegliche Absichtlichkeit aus und nimmt das Geschehen als rein biologisch-physisches in den Blick. Das Reden von Rassenvermischung und Ansteckungskrankheiten in GM III 17 fällt unter diese Rubrik. Die andere Richtung hingegen operiert mit Intentionalität – damit, dass irgendjemand schuld daran sein muss, dass man sich so übel befindet, wie man sich angeblich befindet. Das ist genau die Logik, die GM III 15 als Fehlschluss der Leidenden zurückweist, nämlich nach einem „s c h u l d i g e n Thäter“ (374, 1) zu suchen. Wenn nun „die Priester“ als die für die fatale Gegenwartssituation Verantwortlichen gebrandmarkt werden, wird auf sie just jene Gedankenfigur angewendet, die sie zur Unterjochung allseits virtuos anzuwenden wussten. Aber soll man die immoralistische Schuldzuweisung an die Adresse der Priester ernst nehmen? Vielleicht stimmt ja schon die Ausgangsvoraussetzung nicht, nämlich die strikte Binarität von krank/gesund, stark/schwach als Fundamentalgegensätze. Vielleicht war immer schon alles vermischt, relativ, teils – teils. Das in GM III 17 angewandte Verfahren ist abduktiv: Es geht von einem beobachtbaren und (vermeintlich) erklärungsbedürftigen Endzustand aus, behauptet dann eine Gesetzmäßigkeit, mit deren Hilfe wir auf einen empirisch nicht belegbaren Anfangszustand zurückschließen. Diese Gesetzmäßigkeit – nämlich Schwachmachen, Krankmachen durch Priesterlist – ist freilich ein dünnbrettiges Postulat, von der Unbelegtheit (und wohl Unbelegbarkeit) des ursprünglichen Trennungszustandes gar nicht zu reden.

377, 18–21 *Stellt man sich aber erst einmal in die Perspektive, wie der Priester sie allein kennt und hat, so kommt man nicht leicht zu Ende in der Bewunderung, was er unter ihr Alles gesehn, gesucht und gefunden hat.*] Hier soll explizit praktiziert werden, was GM III 12 methodologisch gefordert hat, nämlich „die V e r s c h i e d e n h e i t der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen“ (KSA 5, 364, 33–365, 1). Dabei lernt der Perspektivenwechsler die Leistungsfähigkeit der priesterlichen Sichtweise durchaus zu schätzen, da sie offensichtlich wahrnehmbar macht, was sonst nicht sichtbar wäre. Die Wendung „wie der Priester sie allein kennt und hat“ bereitet Übersetzern gelegentlich Kopfzerbrechen. Ist gemeint, wie Walter Kaufmann vorschlägt, „the only perspective known to the priest“ oder ist, wie Maudemarie Clark und Alan J. Swensen argumentieren, gemeint, „that the priest knows this perspective as no one else does, not that he knows no other“ (Nietzsche 1998, 156)? Die Entscheidung ist angesichts der Satzgliedstellung eine Aufgabe für angewandten Perspektivismus.

377, 20 *was er unter ihr Alles gesehn*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 377, 20: „was unter ihr Alles gesehn“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „was er unter ihr Alles gesehn“ (Nietzsche 1887a, 141).

377, 24–26 *Das Christenthum in Sonderheit dürfte man eine grosse Schatzkammer geistreichster Trostmittel nennen*] Das ist eine ironische Anspielung auf die scholastische Lehre vom Gnadenschatz der Kirche, vom *Thesaurus ecclesiae*: „*Schatz der Kirche* (Thesaurus spiritualis oder meritorum supererogationis Christi et perfectorum), ein durch Alexander von Hales und die nachfolgenden Scholastiker ausgebildeter Artikel der katholischen Dogmatik, wonach die Kirche unbeschränkte Verwalterin eines Schatzes von überschüssigem Verdienst heiliger Personen ist. Den Grundstock bildet das unendliche Verdienst Christi selbst“ (Meyer 1885–1892, 14, 409).

378, 1–3 *Denn allgemein gesprochen: bei allen grossen Religionen handelte es sich in der Hauptsache um die Bekämpfung einer gewissen, zur Epidemie gewordnen Müdigkeit und Schwere.*] Dieser Ansatz zu einer allgemeinen Religionstheorie, der dann in 378, 6–12 noch ausgebaut wird, macht polemisch zur Hauptsache, was für Religion(svertreter) ihrem Selbstverständnis nach nur Nebensache ist, nämlich ihr sozialtherapeutischer Effekt. 378, 1–3 lässt sich immerhin noch positiv in dem Sinne lesen, dass Religionen dazu da seien, eine allseitige „Müdigkeit“, also eine Art kollektiver Depression tatsächlich und tatkräftig zu bekämpfen, während 378, 9 f. dann deutlich macht, dass sie die „‚Ursache‘“ auf falschem Feld suchen, nämlich dem „psychologisch-moralisch[en]“. Religion ist demnach also nicht einfach eine sozialtherapeutische Unternehmung zur Depressionsbeseitigung, sondern eine sozialtherapeutische Unternehmung mit vollkommen verkehrtem Ansatz, zumindest aus der Perspektive dessen, dem es „an physiologischem Wissen“ (378, 8) nicht gebricht. Während das „Ich“ in GM III 17 damit nicht weniger aufstellen will als seine „allgemeinste Formel für Das, was gemeinhin eine ‚Religion‘ genannt wird“ (378, 11 f.), wird AC diese Verallgemeinerung nicht aufrechterhalten. Dort wird – etwa im Alten Israel – auch die Möglichkeit einer Religion als Ausdruck der „Selbstbejahung eines Volks“ (AC 25, KSA 6, 193, 21) erwogen. In AC 20 bis 23 werden dann die *décadence*-Religionen Christentum und Buddhismus, für die die Formel aus GM III 17 greift, einem eingehenden Vergleich unterzogen (vgl. NK 6/2, S. 110–126). Dort wird dem Buddhismus eine physiologische Heilungswirkung zuerkannt, die dem Christentum gerade abgehe.

378, 4–7 *Man kann es von vornherein als wahrscheinlich ansetzen, dass von Zeit zu Zeit an bestimmten Stellen der Erde fast nothwendig ein physiologisches Hemmungsgefühl über breite Massen Herr werden muss*] So wichtig Höffdings *Psychologie in Umrissen* für die in GM ansonsten in Anschlag gebrachten psychologischen Überlegungen ist, intendiert GM III 17 mit der Rede vom „physiologischen Hemmungsgefühl“ und den „Physiologisch-Gehemmten“ gerade nicht den Hemmungsbegriff, den Höffding benutzt. Für ihn ist Hemmung we-

sentliches Indiz für die Kontrolle höherer psychophysischer Instanzen über niedrigere: „Durch solche Hemmungsthätigkeit erhält das, was in den höhern Zentren geschieht, Bedeutung für die niedern. Es ist bekannt, um ein einfaches Beispiel zu nehmen, wie ein plötzlicher Sinnesreiz das Niesen verhindern kann. [...] Nicht nur einzelne Sinnesreize lösen auf diese Weise hemmende Wirkungen aus; auch mehr verwickelte Hirnfunktionen üben diesen Einfluss aus, und in einem spätern Abschnitt werden wir sehen, dass ein wichtiger Teil der Herrschaft des Willens hiermit zusammenhängt." (Höffding 1887, 54; N.s Unterstreichungen, dazu Randstriche. Vgl. die in NK 265, 20 mitgeteilte Fortsetzung des Zitats sowie Höffding 1887, 64, 123 u. 427.) In GM III 17 geht es nicht um die Hemmung unmittelbarer Reaktionen zum Wohle des Organismus, sondern um die Hemmung aller Lebenstriebe zu dessen Schaden.

378, 12–18 *Ein solches Hemmungsgefühl kann verschiedenster Abkunft sein: etwa als Folge der Kreuzung von zu fremdartigen Rassen (oder von Ständen — Stände drücken immer auch Abkunfts- und Rassen-Differenzen aus: der europäische „Weltschmerz", der „Pessimismus" des neunzehnten Jahrhunderts ist wesentlich die Folge einer unsinnig plötzlichen Stände-Mischung)*] Ausführlich zum Problem der Rassen- und Ständemischungen vgl. NK KSA 5, 138, 25–28, zum Begriff des „Weltschmerzes", den Jean Paul in Umlauf bringt, und der die romantische Seelenzerrissenheit charakterisiert, siehe die Übersicht bei Rasch 2005; er kommt in N.s Werken nur in GM III 17 vor.

378, 18–21 *oder bedingt durch eine fehlerhafte Emigration — eine Rasse in ein Klima gerathen, für das ihre Anpassungskraft nicht ausreicht (der Fall der Inder in Indien)*] Vgl. NK 289, 23. Gemeint ist die frühgeschichtliche Einwanderung arischer Stämme auf den indischen Subkontinent. „Es ist uns versagt, an die Vorgänge jenes siegreichen Kampfes, in dem Arierthum und vedische Cultur das Gangesland erobert haben, den Massstab von Jahren oder auch nur von Jahrhunderten anzulegen. Wohl aber vermögen wir, was das wichtigere ist, aus den über einander gelagerten Schichten der vedischen Literatur eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie unter den Einflüssen der neuen Heimath, der indischen Natur, des indischen Klimas sich im Leben des Volkes — zunächst und zuvörderst des vedischen Volkes, der Stämme des Nordwestens — ein Wandel vollzogen und der Volksseele jener schmerzliche Zug von Leiden und Krankheit sich aufgeprägt hat, der ihr durch allen Wechsel der Geschicke geblieben ist und bleiben wird, so lange es ein indisches Volk giebt. / In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichthümern üppig gesegneten Tropenlande des Ganges hat das Volk, das in frischer Jugendkraft steht, als es von Norden her eindringt, bald aufgehört jung und stark zu sein" (Oldenberg 1881, 11).

378, 21 f. *oder die Nachwirkung von Alter und Ermüdung der Rasse (Pariser Pessimismus von 1850 an)*] Vgl. NK KSA 5, 198, 20–28 u. NK KSA 6, 427, 18–25 sowie NK KSA 6, 106, 12–31 u. NK KSA 6, 115, 28–31.

378, 22–25 *oder einer falschen Diät (Alkoholismus des Mittelalters; der Unsinn der Vegetarians, welche freilich die Autorität des Junker Christoph bei Shakespeare für sich haben)*] Über die verheerenden Wirkungen des Alkoholmissbrauchs hat N. sich Aufklärung beispielsweise bei Richet 1884, 92–10 geholt, vgl. NK KSA 6, 104, 12–15. Junker Christoph kommt bereits in NL 1883, KSA 10, 8[4], 326, 13–15 zu Wort: „Die Autorität des Junkers Christoph bei Shakespeare: ‚ich bin ein großer Rindfleischesser, und ich glaube, das thut meinem Witz Schaden!'" Beim fraglichen Junker handelt es sich – vgl. Thatcher 1989, 596 u. Thatcher 1981 – um Sir Andrew Aguecheek aus Shakespeares *Twelfth Night (Was ihr wollt)* (I 3), der in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel und Ludwig Tieck Junker Christoph von Bleichenwang heißt. Dort heißt es – nach der Ausgabe in N.s Bibliothek: „Manchmal kommt mir's vor, ich habe nicht mehr Witz als ein Christenmensch oder ein ganz ordinärer Kerl; aber ich bin ein großer Rindfleischesser und ich glaube, das thut meinem Witz Eintrag." (Shak[e]speare 1853–1855, 4, 133) Im Druckmanuskript folgt nach 378, 22–25 eine mit Kreuz markierte Ergänzung am Blattende, die N. dann allerdings wieder durchgestrichen hat, so dass sie teilweise unleserlich ist: „ich bin ein großer Rindfleischesser, ich glaube [– – –]" (GSA 71/27,2, fol. 38r). Vgl. NK 379, 30–380, 1.

Eine scharfe Kritik am Vegetarismus hat N. beispielsweise bei Löwenfeld 1887, 14 f. gefunden. N. gibt sich im Spätwerk dezidiert karnivor, vgl. z. B. NK KSA 6, 281, 2 f., was ihn freilich früher nicht von vegetarischen Experimenten abgehalten hatte, vgl. hierzu z. B. Lemke 2017.

378, 25 f. *oder von Blutverderbniss, Malaria, Syphilis und dergleichen*] In den populären Medizinhandbüchern, die sich in N.s Bibliothek befinden, gelten sowohl die Malaria als auch die Syphilis als Erkrankungen des Blutes: „Das **kalte, intermittirende** oder **Wechselfieber**", das „dem in den Tropenländern vorkommenden, aber weit gefährlichern Sumpf- und Malariafieber ([...]) entspricht", verdanke „seine Entstehung höchst wahrscheinlich einer Entartung des Blutes durch Sumpfluft" (Bock 1870, 627, vgl. Kunze 1881, 508). „[B]ei der Syphilis" sei „der ganze Körper von dem syphilitischen Gifte durchdrungen [...] und selbst das Blut" bilde „den Träger des Giftes" und vermöge „die Ansteckung zu vermitteln" (Kunze 1881, 417).

378, 26–29 *(deutsche Depression nach dem dreissigjährigen Kriege, welcher halb Deutschland mit schlechten Krankheiten durchseuchte und damit den Boden für deutsche Servilität, deutschen Kleinmuth vorbereitete)*] Die Seuchen

während des Dreißigjährigen Krieges wurden in der einschlägigen Literatur drastisch in ihren Folgen ausgemalt, z. B. bei Reich 1871, 379 f. „Da der dreissigjährige Krieg Seuchen, materielles Elend, Massenarmuth und Sittenlosigkeit zur Folge hatte, die Syphilis in erschrecklicher Weise sich ausbreitete, verlor das Geschlecht seine körperlichen und moralischen Kräfte, verfiel wegen der zunehmenden Verschlechterung der Blutmischung in Siechthum, und erzeugte so unter elenden Bedingungen eine elende Nachkommen-/380/schaft." Das sprechende „Wir" in GM III 17 nutzt diesen Bildungswissensbestand, um den widerwärtigen sklavischen Mentalitätszustand der späteren und zeitgenössischen Deutschen sowohl zu erklären als auch zu brandmarken.

378, 29–31 *In einem solchen Falle wird jedes Mal im grössten Stil ein Kampf mit dem Unlustgefühl versucht*] Diesem Unlustgefühl werden im religiösen Kontext dann imaginäre, moralisch-psychologische Ursachen hinzuassoziiert, deren vermeintliche Beseitigung wohl das Gefühl dämpfen, nicht aber die wahren Ursachen des Leidens ausschalten wird. Höffding untersucht die Mechanismen des Lust- oder Unlustgefühls: „Ein Gefühl der Lust oder Unlust wird naturgemäss eine Association mit der Vorstellung dessen eingehen, was beim Entstehen des Lust- oder Unlustgefühls eine Rolle spielt /295/ oder zu spielen scheint, also mit der wirklichen oder anscheinenden Ursache desselben. Bevor eine solche Association eintritt, hat das Gefühl keine Richtung oder kein Objekt, ist also nicht Gefühl bei etwas oder für etwas." (Höffding 1887, 294 f.)

378, 32–379, 6 (*Ich lasse hier, wie billig, den eigentlichen Philosophen-Kampf gegen das Unlustgefühl, der immer gleichzeitig zu sein pflegt, ganz bei Seite — er ist interessant genug, aber zu absurd, zu praktisch-gleichgültig, zu spinneweberisch und eckensteherhaft, etwa wenn der Schmerz als ein Irrthum bewiesen werden soll, unter der naiven Voraussetzung, dass der Schmerz schwinden müsse, wenn erst der Irrthum in ihm erkannt ist — aber siehe da! er hütete sich, zu schwinden…)*] GM III 12 erkennt im Vedânta eine „Philosophie", die den Schmerz als Illusion abtut, vgl. NK 364, 4–8. Aber auch manche abendländischen Philosophen hatten die Tendenz, den Schmerz für nichtig zu erklären, so insbesondere die Stoiker, über die N. sich in Georg Peter Weygoldts *Die Philosophie der Stoa* unterrichten konnte: „[f]rei gebiete" der stoische Weise „über Lust und Schmerz" (Weygoldt 1883, 15); „er fühlt keinen Schmerz, wenn er gefoltert wird" (ebd., 104). Über Poseidonios wird berichtet, er habe sich von Krankheit nicht am philosophischen Gespräch hindern lassen: „liegend habe er mit Nachdruck und Fülle über das Thema gesprochen, dass ausser der Tugend nichts gut sei. Und als ihn die Schmerzen brannten, habe er öfters gesagt: Nichts vermagst du, o Schmerz! Wie lästig du auch seist, werde ich doch nie-

mals zugestehen, dass du ein eigentliches Übel seist!“ (Ebd., 126 nach Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae disputationes* II 25).

379, 6 *Man bekämpft erstens jene dominirende Unlust durch Mittel, welche das Lebensgefühl überhaupt auf den niedrigsten Punkt herabsetzen.*] Obwohl das „Lebensgefühl“ schon früher bei N. vorkommt, steht der Wortgebrauch in GM (vgl. GM III 19, KSA 5, 384, 27) wohl auch unter dem Eindruck der Höffding-Lektüre: „Der Gemeinempfindung eigentümlich ist der Mangel an bestimmter und lokaler Charakteristik der einzelnen Empfindungen. Diese verschwinden in einem allgemeinen Gefühl des Wohl- oder Unwohlseins, welches gleichsam das Resultat ausmacht, zu welchem das Hirn durch die aus verschiednen Teilen des Organismus erhaltnen Meldungen gelangt. Wir haben hier ein Gefühl von unsrer Existenz überhaupt, von dem allgemeinen Gang des Lebensprozesses; dieses mit den Gemeinempfindungen verbundne Gefühl nennen wir deshalb das Lebensgefühl.“ (Höffding 1887, 283. Von N. teilweise mit Randstrich markiert.) Gegen Schopenhauer wird argumentiert: „Mit der normalen Ausübung der organischen Funktionen ist eine Grundstimmung des Glücks verbunden, ein Gefühl der Leichtigkeit und Freiheit, dem wir unsre Aufmerksamkeit freilich nur selten direkt zuwenden, und welches wir gewöhnlich nur dann merken, wenn es ein Übelbefinden ablöst oder von diesem abgelöst wird. Gesundheit, Jugend und Freiheit sind Güter gerade deshalb, weil sie die volle Entwickelung und Anwendung unsrer Kräfte ermöglichen. Krankhaftes Lebensgefühl lähmt bald alle unsre Kräfte; Geisteskrankheit fängt in der Regel mit Störungen und Kränklichkeit des Lebensgefühls an.“ (Höffding 1887, 361, von N. teilweise mit Randstrich markiert.) Von einem derart angekränkelten Lebensgefühl sind in GM III 17 diejenigen betroffen, die sich nun Abhilfe zu schaffen trachten, indem sie es mittels asketischer Praktiken möglichst ganz zum Schweigen bringen.

379, 10 f. *kein Salz essen: Hygiene des Fakirs*] Siehe z. B. Preyer 1873, 56: „Kochsalz ist zu vermeiden. Viele Fakirs nehmen jahrelang kein Salz zu sich; halten es für höchst schädlich.“

379, 13 f. *in geistiger Hinsicht das Princip Pascal's „il faut s'abêtir“*] Dieses „Princip“ hat N. freilich nicht bei der Pascal-Originallektüre gefunden, sondern in Höffdings *Psychologie in Umrissen* (nachgewiesen von Brusotti 1992a, 390 f.): „Mechanisches Einüben kann indessen allmählich das Bewusstsein schwächen. Wir sind Pascals Ausdruck zufolge, Automat ebensowohl als Geist, weshalb Pascal uns anrät, den Anfang damit zu machen, dass wir Weihwasser nehmen und die Zeremonieen befolgen: das übrige werde sich dann schon finden. Dies ist sein berüchtigtes Prinzip: il faut s'abêtir.“ (Höffding 1887, 94. N.s Unterstreichung, von ihm am Rand mit Strich und „NB“ markiert. Die Wen-

dung ließe sich übersetzen: „Man muss sich dumm machen / Tier werden“.) Zur Interpretation von 379, 13 f., allerdings ohne Blick auf die Quellenlage, siehe auch Zwierlein 2001, 238, Fn. 226, der N. hier ein „recht gewalttätiges Mißverständnis“ attestiert.

379, 15 „*Entselbstung*“] Vgl. NK KSA 6, 372, 27–32.

379, 16–21 *der Versuch Etwas für den Menschen annähernd zu erreichen, was der Winterschlaf für einige Thierarten, der Sommerschlaf für viele Pflanzen der heissen Klimaten ist, ein Minimum von Stoffverbrauch und Stoffwechsel, bei dem das Leben gerade noch besteht, ohne eigentlich noch in's Bewusstsein zu treten*] Vgl. NK 265, 31–266, 1 u. NK KSA 6, 272, 24 f. James Braids Aufsatz *Beobachtungen über die Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen* (Braid 1882, 39–93) scheint den Weg für diese Überlegungen gebahnt zu haben (vgl. Brusotti 2001, 121–123): „Die Leute bringen sich selbst in einen hypnotischen Zustand, in eine kataleptische Starre, so zu sagen in einen vorübergehenden Winterschlaf, während dessen das Lebenslicht, wenn auch schwach, so doch fortbrennt, denn sonst müsste der Tod das unvermeidliche Ende eines solchen Versuchs sein.“ (Braid 1882, 60, auch zitiert in [Anonym] 1883, 199. Vgl. Braid 1882, 43 f. Ähnlich allerdings schon Preyer 1873, 29.) Vom „Sommerschlaf“ scheint Braid nicht zu sprechen; dieser gehörte allerdings zu N.s Zeit bereits zum Lexikonwissen (vgl. Meyer 1885–1892, 16, 681); auch Preyer 1873, 64 handelt mit Rekurs auf Alexander von Humboldt davon. Auf Humboldt verweist auch ein Feuilletonartikel der Zeitschrift *Kladderadatsch*, der 1875 die Möglichkeit eines menschlichen Sommerschlafs satirisch ausmalt: „Daß es auch einen Sommerschlaf gibt, wissen wir von Humboldt und anderen Gelehrten. Wir erfahren, daß es in gewissen Gegenden Krokodile und Schlangen gibt, die sich in den Sand eingraben, um ohne Nahrung und bewegungslos die regenlose Zeit zuzubringen. [...] / Sollte der Mensch es nicht ähnlich machen können? Obgleich Experimente nicht vorliegen, so glauben wir doch diese Frage mit Ja beantworten zu dürfen. / Man versuche es! / Sobald es anfängt sehr warm zu werden, ziehe man sich in ein ruhig belegenes Zimmer zurück und umgebe sich, in einem bequemen Stuhl sitzend, mit einer möglichst großen Masse möglichst langweiliger Roman- oder Zeitungslecture. Also eingesponnen, fange man eines Nachmittags zwischen zwei und drei Uhr an zu lesen, mit dem festen Entschluß, nicht wieder aufzuhören. Unserer Meinung nach wird es dann nicht lange dauern, bis der Sommerschlaf anfängt. Möge er sanft und fest sein!“ ([Anonym] 1875, 86).

379, 21–23 *Auf dieses Ziel ist eine erstaunliche Menge menschlicher Energie verwandt worden — umsonst etwa?...*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „Die Prozeduren der meisten Wüsten-Heiligen beiläufig gesagt, gehn auf die-

sen Schlaf hinaus – und viele von ihnen haben es erreicht – auf die absolute Langeweile, die nicht mehr als Langeweile empfunden wird, vielmehr als Nichts, als das Gefühl des Nichts [– – –]“ (GSA 71/27,2, fol. 39r). N. hat diesen Passus dann gestrichen und die in 379, 21–23 abgedruckte Version eingefügt. Zum Wüsten-Motiv vgl. NK 379, 21–23.

379, 23 *sportsmen der „Heiligkeit“*] Das englische Wort, im korrekten Plural und zumal im Verbund mit „training“ (379, 26), dürfte deutschen Lesern des 19. Jahrhunderts wesentlich weniger geläufig gewesen sein als heutigen – jedenfalls musste damals das Konversationslexikon erklären: „Sportsman heißt der Liebhaber oder Pfleger des S[port]“ (Meyer 1885–1892, 15, 188). Die Benutzung der beiden modernen englischen Vokabeln lebt vom Kontrast zwischen der scheinbaren Archaik der hier verhandelten Praktiken und deren Persistenz zu „alle[n] Zeiten“ (379, 24). Es handelt sich um Leistungsethiker der Selbstbezwingung, für die gerade in der Moderne reichlich Platz vorhanden zu sein scheint.

379, 30–380, 1 *Insgleichen fehlt jede Erlaubniss dazu, um schon an sich eine solche Absicht auf Aushungerung der Leiblichkeit und der Begierde unter die Irrsinns-Symptome zu rechnen (wie es eine täppische Art von Roastbeef-fressenden „Freigeistern“ und Junker Christophen zu thun beliebt).*] Eine vorschnelle Psychopathologisierung dieser asketischen Selbsttechniken hält der Sprecher für verfehlt, weil sie die Leistungs-, d. h. Leidminderungsfähigkeit dieser Techniken verkennen. Der Hinweis auf das „Roastbeef“ – es kommt sonst bei N. nicht vor, vgl. aber zu seiner intensiven Reflexions- und Verdauungsarbeit am „Beefsteak“ NK 6, 196, 16 f. und NK KSA 6, 280, 7 –, also „nach englischer Weise gebratene Rindslende“ (Meyer 1885–1892, 13, 862), lässt die britische Herkunft dieser irregeführten „‚Freigeister‘“ leicht erschließen: Es handelt sich einmal mehr um die „englischen Psychologen“ (vgl. NK 257, 4 u. NK 257, 9–21; zum Junker Christoph NK 378, 22–25). Mit übereiltem Irrsinnsverdacht ist freilich auch ein Franzose wie Jean-Marie Guyau bei der Hand, vgl. NK 380, 5 f.

380, 3 f. *zu „inneren Lichtern“ zum Beispiel, wie bei den Hesychasten vom Berge Athos*] N VII 3, 188, 2–22 (KGW IX 3, vgl. NL 1887, KSA 12, 5[110], 229, 5) nennt auf einer Bücherliste die einschlägige Monographie zum Thema: Franz J. Steins *Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts*. Dort ist sehr viel vom „göttliche[n] und unerschaffene[n] Licht“ die Rede, das die byzantinischen Mystiker-Mönche auf dem Klosterberg Athos „m i t l e i b l i c h e n A u g e n zu schauen“ vermögen (Stein 1873, 36). Freilich sind die Auskünfte zum Thema in GM III 17 derart spärlich, dass sie auch einer sehr viel oberflächlicheren Quelle entstammen können – Lampl 1989, 581–583 schlägt Théodule Ribots *Les maladies de la volonté* vor, wo die Hesychasten freilich nicht so, sondern

„*omphalopsyches*“ (Ribot 1883, 124) heißen. Näher liegt deshalb William Thierry Preyers *Die Entdeckung des Hypnotismus*: „Möglicherweise versetzten sich auch manche religiöse Enthusiasten, wie die Mönche vom Berge Athos und die Säulenheiligen, in den hypnotischen Zustand.“ (Preyer 1881, 15) Dazu heißt es in der zugehörigen Fußnote: „Der ‚religiöse Autosomnambulismus‘ der Hesychasten, der Quietisten u. a. Secten war darum wahrscheinlich ein hypnotischer Zustand, weil er durch völlige Ruhe (‚Abtödtung‘ gegen die Außenwelt) und durch Concentration der Aufmerksamkeit (z. B. Anstarren des Nabels bei den Omphalopsychikern, wohl auch des an die Nase gehaltenen Zeigefingers bei den Taskodrugiten [...]) herbeigeführt wurde“ (ebd., 15, Fn. 1).

380, 5 f. *Ekstasen der Sinnlichkeit (Geschichte der heiligen Therese)*] Auch hier liegt gegen Lampls Vermutung wohl nicht Ribot 1883, 126 zugrunde (Lampl 1989, 581–583), sondern ein Buch, das N. nachweislich intensiv studiert hat, Jean-Marie Guyaus *L’irréligion de l’avenir*: „Que dirons-nous des mystiques visionnaires, des sainte Thérèse, des Chantal et des Guyon? La piété ici, dans son exagération, touche à la folie de l’amour; sainte Thérèse eut pu être une courtisane de génie, comme elle a été une sainte. Les physiologistes et les médecins ont souvent observé de nos jours des cas pathologiques analogues, où l’effusion religieuse n’est pour ainsi dire qu’une méprise.“ (Guyau 1887, 101, vgl. NK KSA 6, 113, 12–16. N.s Unterstreichungen, mehrere Markierungen am Blattrand. „Was sollen wir über die visionären Mystikerinnen, über die heilige Theresa, Chantal oder Guyon sagen? Diese Frömmigkeit berührt in ihrer Übertreibung den Wahnsinn der Liebe; die heilige Theresa hätte genauso gut eine geniale Kurtisane werden können, wie sie eine Heilige gewesen ist. Die Physiologen und Mediziner haben heutzutage oft ähnliche pathologische Fälle beobachtet, wo der religiöse Erguss eigentlich bloß eine Verwechslung gewesen ist.“)

380, 19–25 *„Gutes und Böses, sagt der Buddhist, — Beides sind Fesseln: über Beides wurde der Vollendete Herr“; „Gethanes und Ungethanes, sagt der Gläubige des Vedânta, schafft ihm keinen Schmerz; das Gute und das Böse schüttelt er als ein Weiser von sich; sein Reich leidet durch keine That mehr; über Gutes und Böses, über Beides gieng er hinaus“: — eine gesammt-indische Auffassung also, ebenso brahmanistisch als buddhistisch.*] Hier werden zwei Stellen aus Hermann Oldenbergs *Buddha* zusammengeführt. Für 380, 19 f. ist die Quelle Oldenberg 1881, 311: „Die letzte Existenz Buddha’s, die Zeiten der errungenen Heiligkeit, des Wanderns und Lehrens sind in den Erzählungen der Gemeinde mit keinen derartigen Wunderthaten der Selbsthingabe geschmückt. Gute Werke zu thun gebührt dem, der nach der Vollendung strebt. Der Vollendete selbst ‚hat Gutes und Böses, beide Fesseln überwunden‘.“ Die zugehörige Fußnote 2 gibt den Stellennachweis sowie die von N. gleichfalls behauptete Parallele zwi-

schen Buddhismus und Brahmanismus: „Dhammapada 412. Der Buddhismus steht hier durchaus auf dem Boden der ihm vorangehenden brahmanischen Philosophie, s. oben S. 50.“ Die Stelle, auf die die Fußnote verweist, ist die Quelle für 380, 20–24: „In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma zu führen vermag keine That. Auch die gute That ist etwas, das in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn, aber des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben. ‚Ueber Beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Gethanes und Ungethanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine That.‘ So sind That und Erlöstsein zwei Dinge, die /51/ einander ausschliessen“ (Oldenberg 1881, 50 f.). Vgl. auch Orsucci 2008, 28, Fn. 10 mit weiteren Oldenberg-Stellen.

380, 26–28 *Weder in der indischen, noch in der christlichen Denkweise gilt jene „Erlösung“ als e r r e i c h b a r durch Tugend, durch moralische Besserung*] Sowohl der Vergleich von christlicher und indischer „Denkweise“ als auch deren Spezifikationen gehen bereits auf jenen Autor und N.-Schulfreund zurück, auf den 381, 5–8 explizit verweist, nämlich Paul Deussen. In dessen *System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çañkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus* heißt es: „Sonach handelt es sich bei der Erlösung nicht um ein Werden zu etwas, was noch nicht vorhanden ist, sondern nur um das zum-Bewusstsein-Kommen eines von je her schon Vorhandenen. Hierauf beruht es, dass die Erlösung durch keine Art von Werk, auch nicht durch moralische Besserung, sondern allein durch die Erkenntnis (wie die christliche Erlösung allein durch den Glauben, *sola* /434/ *fide,* welcher die hier in Rede stehende, metaphysische Erkenntnis sehr nahe kommt) vollbracht wird.“ (Deussen 1883, 433 f.) Aus Çañkaras Ausführungen wird dann eine Stelle zitiert, die sich gleichlautend in Deussens *Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çañkara aus dem Sanskrit übersetzt* wiederfindet, die Rahden 2001, 413 f. für N.s eigentliche Quelle hält (Deussen 1887, 24): „Aber auch in sofern ist die Erlösung durch kein Thun bedingt, als sie durch [moralische] Besserung (*saṃskâra*) nicht erreichbar ist. Denn alle Besserung geschieht an dem zu Bessernden durch Zulegung von Tugenden oder Ablegung von Fehlern.“ (Deussen 1883, 435. Eckige Klammern im Original. Die Fortsetzung des Zitats wird in GM III 17 gleich wörtlich zitiert, siehe NK 380, 34–381, 8). Da sich der bei N. wiederkehrende Vergleich mit dem Christentum nur in Deussen 1883, nicht aber in Deussen 1887 findet, wird man letzteres Werk an dieser Stelle als N.s Quelle ausschließen können.

380, 28 *Hypnotisirungs-Werth*] Während GM III 17 sehr freihändig das Wortfeld der Hypnose bedient, fehlt es bei Deussen 1883 und Deussen 1887 vollständig. Dafür ist es aber bei Höffding 1887, 57 präsent, vgl. das Zitat in NK 266, 1–4.

380, 33 f. *„Für den Wissenden giebt es keine Pflicht"...*] Wiederum steht hier Deussens *System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana* Pate: „Wie es für den Wissenden keine Welt, keinen Leib, keine Schmerzen mehr [giebt], so giebt es für ihn auch keine Vorschrift des Handelns mehr." (Deussen 1883, 513) Am Rand steht dazu die gedruckte Marginalie: „Aufhebung aller Pflichten" (ebd.).

380, 34–381, 8 *„Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlösung nicht zu Stande: denn sie besteht im Einssein mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebenso wenig in der Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, mit dem Eins zu sein Das ist, was Erlösung ausmacht, ist ewig rein" — diese Stellen aus dem Commentare des Çañkara, citirt von dem ersten wirklichen Kenner der indischen Philosophie in Europa, meinem Freunde Paul Deussen.*] Das Zitat stammt aus Deussen 1883, 435 (und nicht aus Deussen 1887, 24): „Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlösung nicht zu Stande: denn sie besteht in der Identität *(svarûpatvam)* mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebensowenig durch Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, in der Identität mit welchem die Erlösung besteht, ist ein ewig reines Wesen." Siehe NK 380, 26–28.

381, 9–14 *dagegen wird es uns ein wenig schwer, bei der Schätzung, welche schon der tiefe Schlaf durch diese selbst für das Träumen zu müd gewordnen Lebensmüden erfährt, ernsthaft zu bleiben, — der tiefe Schlaf nämlich bereits als Eingehen in das Brahman, als erreichte unio mystica mit Gott*] In Deussens *System des Vedânta* ist gelegentlich von diesem „Eingehen in das Brahman" die Rede, z. B.: „die Seele besteht mitsamt ihren Organen (*Prâṇa's*) und dem ‚feinen Leibe' von Ewigkeit her und, falls nicht Erlösung eintritt, in Ewigkeit hinein; ihr Eingehen in das Brahman beim Tiefschlafe, Tode und Weltuntergang geschieht so, dass der Same von ihr übrig bleibt, aus dem sie, nebst ihren Organen, unverändert wieder hervorgeht" (Deussen 1883, 257, vgl. ebd., 297 u. 326 sowie Deussen 1887, 514, dort freilich ohne die prägnante Formulierung). Deussen benutzt den lateinischen Ausdruck „Unio mystica" sogar als Kapitelüberschrift (Deussen 1883, 468 f., vgl. auch Deussen 1887, XXIV), um das Aufgehen der Seele im Brahman zu fassen. Zum Begriff der Unio mystica siehe NK 266, 1–4 und NK KSA 5, 71, 2–4.

381, 14–22 *„Wenn er dann eingeschlafen ist ganz und gar — heisst es darüber in der ältesten ehrwürdigsten „Schrift" — und völlig zur Ruhe gekommen, dass*

er kein Traumbild mehr schaut, alsdann ist er, oh Theurer, vereinigt mit dem Seienden, in sich selbst ist er eingegangen, — von dem erkenntnissartigen Selbste umschlungen hat er kein Bewusstsein mehr von dem, was aussen oder innen ist. Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod, nicht das Leiden, nicht gutes Werk, noch böses Werk.“] Das ist die Kontraktion mehrerer Stellen aus Deussens *Die Sûtra's des Vedânta* (Rahden 2001, 413 f.): „Nachdem wir den Zustand des Traumes betrachtet haben, so ist nunmehr der Zustand des Tiefschlafes zu untersuchen. Hierbei kommen die folgenden auf den Tiefschlaf bezüglichen Schriftstellen in Betracht. Einmal heisst es: ‚wenn er dann so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er in diese Adern geschlüpft' (Chând. 8, 6, 3); [...] ebenso heisst es anderweit [...]: ‚alsdann ist er, o Teurer, vereinigt mit dem Seienden; in sich selbst ist er eingegangen' (Chând. 6, 8, 1); und ebenso: ‚von dem erkenntnisartigen Selbste umschlungen, hat er kein Bewußtsein von dem was außen oder innen ist' (Bṛih. 4, 3, 21).“ (Deussen 1887, 510, vgl. zur Erläuterung der letzten Stelle ebd., 199) Einige Seiten später wird zitiert: „Denn die Schrift sagt doch in Bezug auf den Tiefschlafenden: ‚alsdann ist er, o Teurer, eins geworden mit dem Seienden' (Chând. 6 , 8 , 1); — ‚dann ist der Dieb nicht Dieb' (Bṛih. 4, 3, 22); — ‚diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses Werk“ (Chând. 8, 4, 2).“ (Deussen 1887, 518, vgl. ebd., 707) Chând. ist die Abkürzung für die Chandogya Upanishad; Bṛih. für die Brihadaranyaka Upanishad.

381, 22–30 *„Im tiefen Schlafe, sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen, hebt sich die Seele heraus aus diesem Leibe, geht ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: da ist sie der höchste Geist selbst, der herumwandelt, indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern oder mit Wagen oder mit Freunden, da denkt sie nicht mehr zurück an dieses Anhängsel von Leib, an welches der prâna (der Lebensodem) angespannt ist wie ein Zugthier an den Karren.“*] Vgl. Deussen 1883, 198 f. (S. 198 in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert; eckige Klammern im Original): „„Körperlos ist der Wind; die Wolke, der Blitz, der Donner sind körperlos. Sowie nun diese aus dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele im Leibe, /199/ „gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und dadurch hervortreten in ihrer eigenen Gestalt, so auch erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele im tiefen Schlafe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: das ist der höchste Geist, der dort umherwandelt, indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern, oder mit Wagen, oder mit Freunden [vgl. S. 173] und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâṇa angespannt ist wie

ein Zugtier an den Karren." Die Definition von *prâṇa* konnte N. an anderen Stellen finden: „*prâṇa*, Hauch, Odem, Leben" (Deussen 1883, 532): „Das System des unbewussten Lebens besteht aus dem *Prâṇa* im engern Sinne, ge-/ 353/nauer *Mukhya Prâṇa*, d. h. Hauptlebensodem genannt. Dieser wiederum zerfällt in fünf einzelne Prâṇa's, nämlich: *prâṇa* (im engsten Sinne), *apâna, vyâna, udâna* und *samâna*, auf denen die Funktionen der Respiration und Nutrition, sowie auch die Verrichtung des Sterbens beruht." (Ebd., 352 f.)

381, 30–382, 6 *Trotzdem wollen wir auch hier, wie im Falle der „Erlösung", uns gegenwärtig halten, dass damit im Grunde, wie sehr auch immer in der Pracht orientalischer Übertreibung, nur die gleiche Schätzung ausgedrückt ist, welche die des klaren, kühlen, griechisch-kühlen, aber leidenden Epikur war: das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, L e i d l o s i g k e i t kurzum — das darf Leidenden und Gründlich-Verstimmten schon als höchstes Gut, als Werth der Werthe gelten, das muss von ihnen als positiv abgeschätzt, als das Positive selbst empfunden werden.*] Zu Epikurs Philosophie einer konsequenten Leidensvermeidung siehe NK KSA 5, 80, 32–81, 3 und NK KSA 6, 201, 12–18 sowie Schopenhauer in NK 348, 21–25. Nach Diogenes Laertius: *De vitis* X 136 hat Epikur die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) und die Leidlosigkeit (ἀπονία) als Lustempfindungen der Ruhe hochgeschätzt (vgl. ebd., X 139). Gemeinhin wird ἀπονία allerdings mit „Schmerzlosigkeit" übersetzt (z. B. Diogenes Laertius 1807, 2, 298; Lange 1887, 78).

382, 6 f. *(Nach derselben Logik des Gefühls heisst in allen pessimistischen Religionen das Nichts G o t t.)*] Vgl. NK 266, 1–4.

18.

Bringt GM III 17 ausführlich und kulturübergreifend die mitunter geradezu heroisch anmutende Methode der asketischen Lebensenergiereduktion zur Lebensunlustbewältigung zur Sprache, rücken in GM III 18 weniger drastische, aber dennoch wirkungsvolle Mittel gegen „Depressions-Zustände" (382, 12) in den Vordergrund, nämlich zunächst die repetitive, abstumpfende „m a c h i n a l e T ä t h i g k e i t" (382, 14). Diese umfasst offensichtlich die Berufstätigkeit in Landwirtschaft und Industrie, deren entscheidender Vorteil darin liegt, das unablässige Tun in den Mittelpunkt des Daseins zu rücken, so dass gar keine Zeit bleibt, sich mit dem eigenen Leiden abzugeben. Die maschinale Tätigkeit erzwingt Regelmäßigkeit, füllt die Zeit restlos aus und bewirkt Selbstvergessenheit; ihrer habe sich „der asketische Priester" virtuos zu bedienen gewusst, namentlich „wenn er mit Leidenden der niederen Stände, mit Arbeitssklaven

oder Gefangenen zu thun hatte (oder mit Frauen: die ja meistens Beides zugleich sind, Arbeitssklaven und Gefangene)“ (382, 29–32). Ein bloßer Namenswechsel wirke da schon schon Wunder – das Verhasste werde zur „Wohlthat“ (383, 2) umgemünzt.

Als weiteres Mittel, vornehmlich in Kombination mit dem eben genannten, würden „k l e i n e F r e u d e [n]“ (383, 6) verschrieben, namentlich die Freude, sich gegenseitig Freude zu machen, Wohltaten zu erweisen, „‚Nächstenliebe‘“ zu üben, womit der „asketische Priester“ eine geringe Dosis Lebensbejahung, also „W i l l e n [.] z u r M a c h t“ verordne (383, 12–15). Diese Praxis des gegenseitigen Wohltuns sei greifbar in der Vereinsstruktur des frühen Christentums, der „Heerdenbildung“ (383, 29). Alle Kranken wollten sich vergemeinschaften, um ihre negativen Empfindungen loszuwerden, eben aus Schwäche, so dass der „Priester“ sie dann organisieren kann. Während zwischen den Kranken starke Kohäsionskräfte wirkten, sei das Leben der Gesunden von Zentrifugalkräften bestimmt; „die Starken streben ebenso naturnothwendig a u s einander, als die Schwachen z u einander“ (384, 9 f.). Letztere würden sich gerade in der Zusammenrottung, in der sozialen Ordnung und Organisation wohlfühlen, während „der Instinkt der geborenen ‚Herren‘“ (384, 16) durch eine solche Organisation und Ordnung gereizt werde: Jede Oligarchie als Herrschaftsgebilde weniger Mächtiger sei innerlich bedroht durch das tyrannische Bedürfnis der Einzelnen, die die Bürde von Ordnung und Organisation abwerfen wollten.

Die in GM III 18 vollzogene Blickwendung auf Produktions- und Arbeitsprozesse ermöglicht es, auch die scheinbar säkularisierte moderne Welt unter dem Diktat asketisch-priesterlicher Interessen stehen zu sehen. Dass es freilich ausgerechnet die asketischen Priester seien, die die Sklaven, Frauen und Arbeiter zu stumpf-repetitiver Tätigkeit anhielten, ist nicht so leicht in Einklang zu bringen mit dem Umstand, dass die ihre Arbeit doch wohl hauptsächlich im Interesse mächtiger Herren verrichten, seien es nun antike Großgrundbesitzer oder moderne Fabrikpatrone. Dass das moderne Arbeiterdasein sich nur in der Terminologie, aber kaum in der Sache vom antiken Sklavendasein unterscheide, hat schon der junge N. in seiner damals unveröffentlichten Vorrede zum *Griechischen Staat* behauptet (CV 3 Der griechische Staat, KSA 1, 767), um dies als Bedingung der Möglichkeit für das gelingende Leben der „Starken“ auszugeben. Demnach wäre die priesterliche Strategie, das Sklavendasein schönzureden, vollkommen im Sinne jener „Starken“, die am Ende von GM III 18 ganz selbstverständlich mit den Gesunden gleichgesetzt werden. Die Verherdung der Kranken scheint unmittelbar den Interessen der Starken zu gehorchen, insofern ihnen die Kanalisierung der Ressentiment-Energien nur zustattenkommen kann: Gäbe es die Priester mit ihrem Talent zur Herden-Organisation nicht,

müssten die Starken sie erfinden. Die Herdenbildung selbst vollzieht sich nach GM III 18 auch nicht auf äußeren Druck hin, aus Selbstverteidigungsinteresse, sondern zum gegenseitigen Nutzen der „Schwachen". Sie erzeugt Kooperationsgewinn – und müsste gleichfalls im Interesse der „Starken" sein, denen zufriedene Sklaven und Arbeiter ja nur dienlich sind.

382, 11 f. *vor Allem Muth, Verachtung der Meinung, „intellektuellen Stoicismus" voraussetzt*] Die Anführungszeichen dienen beim „intellektuellen Stoicismus" nicht der Hervorhebung oder der ironischen Distanzierung. Vielmehr ist die Wendung ein Zitat, nämlich aus dem Aufsatz über Hippolyte Taine in Paul Bourgets *Essais de psychologie contemporaine*. Es ist allerdings weder auf Taine noch auf die antike Stoa gemünzt, sondern auf Spinoza: „Si le mélancolique et souffreteux poitrinaire n'avait pas été maudit par ses frères en religion, persécuté par sa famille, dédaigné par la jeune fille qu'il désirait épouser, s'il n'avait senti, dès son adolescence, la table de /204/ fer de la réalité peser sur sa personne et la meurtrir, certes il n'aurait pas écrit avec une soif si évidente d'abdications des vains désirs les terribles phrases où se complaît son stoïcisme intellectuel: ‚Ni dans sa façon d'exister ni dans sa façon d'agir la nature n'a de principe d'où elle parte ou de but auquel elle tende…'" (Bourget 1883, 203 f. „Wenn der traurige, leidende Brustkranke nicht von seinen Glaubensgenossen ver-/176/flucht, von seiner Familie verfolgt, von dem jungen Mädchen, welches er gern heiraten wollte, verachtet wäre, wenn er nicht von seiner Jugend an den eisernen Druck der Wirklichkeit auf seine Person gefühlt und unter ihm gelitten hätte, so würde er niemals mit einer so offenbaren Aufgabe aller eitlen Wünsche die furchtbaren Sätze geschrieben haben, an denen sein geistiger Stoicismus seine Freude hat: ‚Die Natur hat weder in ihrer Art zu sein, noch in ihrer Art zu handeln, irgend einen Grundsatz, von dem sie ausgeht, noch ein Ziel, dem sie zustrebt…'" Bourget 1903, 175 f.). Scandella 2012, 318 zitiert aus dieser Passage und vermutet zu Recht in Bourgets Aufsatz eine Quelle für N.s Spinoza-Interesse, vermerkt aber die Aufnahme des Begriffs eines intellektuellen Stoizismus in GM III 18 nicht (vgl. Scandella 2013, 29). In GM III 24, KSA 5, 399, 31 f. gibt es die Variante „Stoicismus des Intellekts".

382, 12–14 *wird gegen Depressions-Zustände ein anderes training versucht, welches jedenfalls leichter ist: die machinale Thätigkeit*] Schon der frühe N. hat gegen ein mechanisches Betreiben von Philologie und eine Mechanisierung des modernen Berufsalltages polemisiert. Den Begriff des „Mechanismus" nimmt er 1879 bei Baumann auf, der das Adjektiv „machinal" freilich nicht verwendet (siehe Brusotti 1997, 39–47, darauf Bezug nehmend Hubert Treiber in NH 523, wobei dort die Fügung „machinale Thätigkeit" fehlt, für die Brusotti gerade keine Quellenerschließung bieten will. Allgemein zu N.s Verhältnis zum

zeitgenössischen philosophischen Mechanismus Gori 2014). Bei N. ist „machinal“ – im Unterschied zu „mechanisch“ (dazu die Belege NWB 1, 84) – erst 1887/88 belegt, dafür dann recht häufig, namentlich in NL 1887, KSA 12, 10[11], 459 f. = KGW IX 6, W II 2, 133–134 (wird aufgenommen in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 29, dazu NK 6/1, S. 477–479), in KGW IX 6, W II 2, 130, 18, in KGW IX 8, W II 5, 117 = NL 1888, KSA 13, 14[102], 279, 32 sowie in AC 14 (dazu NK KSA 6, 180, 15–21). Die Verschiebung von biologischer zu maschinaler Bildlichkeit im Spätwerk erörtert Müller-Lauter 1999b, 161–166, ohne jedoch einen Vorschlag zu machen, woher N.s plötzliche Präferenz fürs Maschinale rührt. Auffällig ist, dass das Maschinale als Daseinsmetapher in den zeitgenössischen Ansätzen zu einer Technikphilosophie sehr präsent ist, namentlich in Ernst Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (vgl. NK 306, 11–14), für den klar ist, „dass der Mensch selbst, wie er leibt und lebt, das ideal machinale System darstellt“ (Kapp 1877, 188). Seine Referenz ist dabei vor allem Franz Reuleaux’ *Theoretische Kinematik* von 1875, deren Lektüre sich bei N. bislang freilich ebenso wenig nachweisen ließ wie diejenige Kapps. Reuleaux spricht vom „machinalen System“ (Reuleaux 1875, 1, 37, 240 u. ö.) und von der „machinalen Thätigkeit“, die durch die „neuere Technik“ schon vielfach überflüssig geworden sei (ebd., 1, 499). Er gibt zu bedenken: „Wenn die Maschinenlehre es sich angelegen sein liess, das lebende Wesen in seiner Eigenschaft als Motor, als Kraftmaschine, zu studiren und darauf mit einer unverkennbaren Breite einzugehen, so liesse sich daraus auch ableiten, dass sie das machinale Eingreifen der Menschenhand bei Fertigstellung des Erzeugnisses der Maschine nicht unbeachtet lassen dürfte, dass sie, mit anderen Worten, den Menschen auch in seiner Eigenschaft als Arbeitsmaschine hätte studiren müssen.“ (Reuleaux 1875, 1, 498, teilweise zitiert bei Kapp 1877, 203.)

382, 17 *„den Segen der Arbeit“*] Schon der frühe N. behandelt das zeitgenössische Schlagwort von der „Würde der Arbeit“ ironisch distanziert (CV 3 Der griechische Staat, KSA 1, 765 u. 775). Auch dem „Segen der Arbeit“ kann er zeitlebens wenig abgewinnen (NL 1874, KSA 7, 34[27], 800, 24; NL 1875, KSA 8, 5[82], 62, 20; M 173, KSA 3, 154, 3 f.; NL 1883, KSA 10, 7[167], 296, 21 f.; FW 359, KSA 4, 605, 30 u. NL 1888/89, KSA 13, 25[15], 645, 24, vgl. Djurić 1985, 167 u. 259). Zu N.s Zeit war die Fügung „Segen der Arbeit“ gassenläufig, aber in unterschiedlichen Bedeutungsvarianten. Wenn im Kirchenlied und überhaupt im praktisch-theologischen Kontext davon die Rede war, dann weniger im Sinne, dass die Arbeit selbst ein Segen sei, sondern dass man sich erhoffe, die Arbeit werde von Gott gesegnet, so etwa als „Flehen um Segen der Arbeit“ (Rambach 1822, 4, 395). Vielfach aufgelegt wurde die volksaufklärerische Schrift *Der Segen der Arbeit oder Geschichte des Bauers Frühauf* von Carl Fraas, die in erzählerischer

Manier agronomisches Wissen vermittelte, der Sozialdisziplinierung diente und sehr wohl in der Arbeit selbst einen Segen sah ([Fraas] 1861). Im Kapitel „Der Werth der Arbeit" von Olga Plümachers *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* konnte N. lesen: „Die Arbeit im weitesten Sinne, als Bewegung mit ausser-subjectivem Zwecke, ist nichts Zufälliges, nichts Willkürliches, nichts, was auch nicht sein könnte; sie liegt im Plan der Welt, wie das Athmen im Plan der Organismen; und in beiden Fällen ist dieser Plan nichts unserm innersten Sein von Aussen aufgedrängtes, sondern wie die Herzwurzel unseres Seins mit der Weltwurzel eins ist, so stammt auch die Bestimmung zur Arbeit aus unserem eigensten Innern heraus. Wir wollen arbeiten, weil wir unserer innern Natur nach arbeiten müssen, und wir müssen arbeiten, weil wir arbeiten wollen — fügen wir als Bekenner der Willensphilosophie hinzu. / Damit ist vollständig derjenigen Thatsache Rechnung getragen, welche man den ‚Segen der Arbeit' nennt." (Plümacher 1884, 214) Gerade gegen eine solche zeittypische Anthropologisierung der Arbeit verwahrt sich GM III 18, indem der Abschnitt die Arbeit für untere soziale Gruppen reserviert und in ihr ein priesterliches Mittel sieht, deren Übelbefinden abzufedern.

382, 26 *Zucht zur „Unpersönlichkeit"*] GM III 6 attestiert Kants Ästhetik „Unpersönlichkeit" und „Allgemeingültigkeit", wobei Unpersönlichkeit kein Kantischer Begriff ist, vgl. NK 346, 19–25. Im Spinoza-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, aus dem das folgende Zitat stammt (NK 382, 27), wird die „Unpersönlichkeit Gottes" (Fischer 1865, 2, 249) bei Spinoza diskutiert, woraus freilich nicht die Forderung abgeleitet wird, selbst unpersönlich zu werden.

382, 27 „*incuria sui*"] In NL 1881, KSA 9, 11[194], 518, 29–31 hat N., und zwar ausdrücklich als Zitat des niederländischen Philosophen Arnold Geulincx (1624–1669), notiert: „Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui et despectio sui." („Demut ist Sorglosigkeit um sich: Die Demut hat zwei Teile: Die Selbstprüfung und die Selbstverachtung.") Geulincx hat als von Descartes beeinflusster Okkasionalist jede Möglichkeit des Menschen, auf das Weltgeschehen Einfluss zu nehmen, geleugnet und ihn als reinen Zuschauer betrachtet. Das fragliche Zitat hat N. in GM III 18 auseinandergerissen, die „despectio sui" als „Abneigung gegen sich" unter ausdrücklicher Nennung der Herkunft gegen Ende platziert (384, 2 f.) – und sie kehrt, als Apposition zu „Nagewurm" und „schlechte[m] Gewissen" in GM III 23, KSA 5, 397, 18 f. wieder. N. hat die Stelle freilich nicht beim Lesen von Geulincx' Originaltext aufgetan, sondern aus dem Referat, das Kuno Fischer im Spinoza-Band seiner *Geschichte der neuern Philosophie* davon gegeben hat. Diese wiederum hatte N. schon 1881 aus der Bibliothek in Chur ausgeliehen. Fischer teilt das

Zitat wortwörtlich – mit derselben Hervorhebung wie in 11[194] – in einer Fußnote mit und weist es nach (Geulincx: *Ethica*, Tract. I, Sect. II, § 1 – Fischer 1865, 2, 26 f., Fn.), um dazu im Haupttext zu erläutern: „Die Macht unseres Willens reicht nicht weiter als unser Denken, als das Gebiet unsrer Innenwelt. In dieser allein sollen wir leben und handeln. Aus der ächten Selbsterkenntniß entspringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentsagung. Wir leisten Verzicht auf unser eigenes Selbst, soweit dasselbe weltlicher Natur ist. Unser weltliches Dasein, unser Wohl und unsere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenstand unserer Interessen, unserer Sorgen und Wünsche zu sein. Diese Entsagung ist nicht eitel, sondern fromm und bescheiden. Wir kehren aus dem falschen Verhältniß zur Welt, das uns die Einbildung vorspiegelt, in das richtige Verhältniß ein, das uns die Selbsterkenntniß erleuchtet. Die Selbsterkenntniß schlägt die Selbstliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens. / Diese Art der Selbstentsagung nennt Geulinx ‚despectio sui'. Sie ist die Folge und gleichsam die negative Kehrseite der ‚inspectio sui'. Selbsterkenntniß und Selbstentsagung sind demnach die beiden Bestandtheile der Demuth, die selbst nichts anderes ist als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als die von allen Sorgen der Selbstliebe befreite Gemüthsstimmung: die ‚incuria sui', wie Geulinx vortrefflich die despectio sui erklärt." (Fischer 1865, 2, 26) Geulinx kann N. so als herausragender Repräsentant christlicher Welt- und Selbstverachtung dienen – und zudem als Vorgänger der später von Schopenhauer propagierten, im Bann der asketischen Ideale stehenden Willensverneinung.

382, 30–32 *(oder mit Frauen: die ja meistens Beides zugleich sind, Arbeitssklaven und Gefangene)*] Diese sklavische Position der Frau noch in der zeitgenössischen Gesellschaft war ein wesentlicher Angriffspunkt in der damaligen Emanzipationsbewegung, der N. durchaus reserviert gegenüberstand (siehe z. B. NK 354, 29–31 u. NK KSA 6, 303, 19–22). Die Parallele zwischen Sklaverei und dem Eheleben aus weiblicher Perspektive hat John Stuart Mill besonders stark gemacht: „Ich bin weit entfernt, behaupten zu wollen, die Frauen würden im Allgemeinen nicht besser behandelt als Sclaven; aber kein Sclave ist Sclave in solcher Ausdehnung und in so vollem Sinne des Wortes, wie es die Frau ist. So leicht ist kein Sclave, vielleicht mit alleiniger Ausnahme dessen, welcher den Herrn persönlich bedient, in jeder Stunde, jeder Minute Sclave; im Allgemeinen hat er sein bestimmtes Tagewerk, und ist dies vollbracht, so verfügt er innerhalb gewisser Grenzen über seine übrige Zeit und hat ein Familienleben, in das der Herr selten störend eingreift. […] /55 / […] Wie steht es dagegen mit der Frau? Sie mag zu ihrem Unglück an den brutalsten Tyrannen gekettet sein, mag wissen, daß er sie haßt, mag täglich von ihm gequält und gemißhandelt werden, so kann er doch von ihr die tiefste Erniedrigung, die einem menschli-

chen Wesen nur zugemutet werden kann, verlangen und sie dazu zwingen, nämlich sich gegen ihre Neigung als Werkzeug zur Befriedigung eines thierischen Bedürfnisses gebrauchen zu lassen." (Mill 1872, 54 f., vgl. z. B. Mill 1869–1886, 12, 17, wo N. die folgende Stelle mit Randstrichen markiert hat: „Im Anbeginn und bei Stämmen, die sich noch auf einer primitiven Culturstufe befinden, waren und sind die Frauen die Sclavinnen der Männer zu Zwecken der Arbeit. [...] Auf einer etwas vorgerückteren Stufe, wie in Asien, waren und sind die Frauen Sclavinnen der Männer zu Zwecken der Sinnlichkeit. In Europa ist darauf frühzeitig eine dritte mildere Weise der Herrschaft gefolgt, die nicht durch Schläge oder durch Schlösser und Riegel, sondern durch eine sorgfältige Geistesdrill gesichert wurde. [...] Aber es wurde viele Jahrhunderte hindurch kein Verhältniß von Genossen, selbst nicht von ungleichen, daraus. Das Weib war ein Stück der Ausstattung des Hauses, des Ruheplatzes, an den sich der Mann vom Geschäft oder vom Vergnügen zurückzog.")

383, 3 f. *die Unzufriedenheit des Sklaven mit seinem Loos ist jedenfalls nicht von den Priestern erfunden worden*] Insofern kann man den „Priestern" ja eigentlich dankbar sein, dass sie diese Unzufriedenheit kanalisieren. Und dann ist das sklavische Los offenbar kein von den Sklaven selbst als natürlich und recht empfundenes Los. Droht aber mit diesem Gedanken nicht die antipriesterliche Argumentation zu implodieren?

383, 8–12 *Die häufigste Form, in der die Freude dergestalt als Kurmittel ordinirt wird, ist die Freude des Freude-Machens (als Wohlthun, Beschenken, Erleichtern, Helfen, Zureden, Trösten, Loben, Auszeichnen)*] Damit wird das Kranksein sogar noch sozial nützlich – symptomatische Selbsttherapie durch die Therapie anderer.

383, 21–28 *Wenn man nach den Anfängen des Christenthums in der römischen Welt sucht, so findet man Vereine zu gegenseitiger Unterstützung, Armen-, Kranken-, Begräbniss-Vereine, aufgewachsen auf dem untersten Boden der damaligen Gesellschaft, in denen mit Bewusstsein jenes Hauptmittel gegen die Depression, die kleine Freude, die des gegenseitigen Wohlthuns gepflegt wurde, — vielleicht war dies damals etwas Neues, eine eigentliche Entdeckung?*] Wo N. sich einschlägig kundig gemacht hat – vgl. Orsucci 1996, 292 f. – verrät NL 1883, KSA 10, 7[261], 321, 11 f.: „Ursprung des Christenthums unter Armen-Vereinen. Baumann p. 22 göttliche Hülfe und gegenseitige Unterstützung" (vgl. NL 1884, KSA 11, 25[388], 113, 21 f.). Gemeint ist Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*, wo an der fraglichen Stelle allerdings gerade umgekehrt argumentiert wird als die Frage 383, 27 f. suggeriert – dass nämlich das Christentum zunächst nichts Neues gebracht, sondern nur an Altes angeschlossen habe: „Selbst das Christenthum ist im römischen Reich nicht anders eingedrungen

als dadurch, dass sich Analoges zu ihm vorfand und es sich unwillkürlich an dies Analoge zuerst wendete. Vorhanden war 1) eine Tendenz zum Monotheismus; 2) ein Gefühl der Gleichheit aller Menschen von Natur, d. h. vor Gott, besonders durch die Stoiker; 3) gab es ἔρανοι, θίασοι, bei den Römern collegia z. B. funeraticia, bestehend aus humiliores, tenuiores, Armen, /22/ Sklaven, auch Frauen; in diesen waren alle Mitglieder gleich, sie machten monatliche Beisteuern zum Zweck gegenseitiger Unterstützung und mit Verehrung eines besonderen Gottes. Vornehme und reiche Leute waren nicht ausgeschlossen, sie fanden sich wohl ein aus Menschenliebe und als Wohlthäter (εὐεργέται, φιλοτιμούμενοι) und patroni, patronae des Vereins. Diese Cult- und Liebesvereine waren die Rechtsform, unter welcher das Christenthum zunächst thatsächlich Duldung im römischen Reiche fand (Heinrici). Indem das Christenthum in diese Kreise trat und einer von ihnen wurde, trat es zugleich auf als eine universelle Proclamirung dessen, was jeder dieser Kreise für sich suchte, nämlich göttliche Hülfe und menschliche gegenseitige Unterstützung. Die Kirche war ein universeller Cult- und Unterstützungsverein inmitten der besonderen, sie fand in ihnen das bereite Material, welches sie sich aneignen konnte, und brachte ihnen zugleich etwas, was sie nicht hatten, die universelle Anschauung und Organisation und damit die Kraft, was blos halb geduldet wurde von der alten Gesellschaft als eine Hülfe gegen sociale Uebel, zu einer aufstrebenden Macht gegenüber der alten Gesellschaft zu erheben.“ (Baumann 1879, 21 f. N.s Unterstreichungen, Randstriche von seiner Hand.) Auch bei Renan 1866, 357–360 finden sich ähnliche Passagen.

383, 30 *„Cönakel“*] Das Wort „Cönakel“, das N. nur hier benutzt, war ihm schon aus seiner Schulzeit in Pforta geläufig, wo der Esssaal so bezeichnet wurde (Kirchner [1843], 5). Hier sind aber weniger die Räumlichkeiten gemeint, in denen die *cena* oder *coena*, die Mahlzeit abgehalten wird, als vielmehr die Versammlung zum gemeinsamen Mal selbst. N. könnte sich hier bei Ernest Renan Anregung geholt haben, der wiederholt vom „cénacle“ handelt, zu dem sich die frühen Christen, ja bereits die allerersten Jesus-Jünger zusammengefunden hätten (Renan 1867, 171). Renan spricht gelegentlich vom „petit cénacle“ (Renan 1866, III, 63 u. 150), wenn er die Urgemeinde Jesu meint, der die nachfolgenden Christen-Generationen nacheiferten.

383, 28 f. *„Willen zur Gegenseitigkeit“*] In N.s spätem Werk und Nachlass wird wiederholt die Idee einer moralisch gebotenen Gegenseitigkeit als sklavisch-herdentypisch kritisiert (vgl. z. B. JGB 201, KSA 5, 121, 28; KGW IX 6, W II 2, 14, 2–46 = NL 1887, KSA 12, 10[188], 568, 21 f.; KGW IX 7, W II 3, 142, 16–40 = NL 1887/88, KSA 13, 11[127], 60 f.; KGW IX 7, W II 3, 100, 2–6 = NL 1887/88, KSA 13, 11[258], 98 u. KGW IX 8, W II 5, 176, 22 = NL 1888, KSA 13, 14[29], 232,

7 f.). Nach Espinas 1879, 163 sind Zähmung und Gegenseitigkeit unmittelbar miteinander verbunden: „Die Domesticität selbst ist die höchste Form der Gegenseitigkeit, welche zwischen verschiedenen Arten vorkommen kann, weil sie die Unterordnung voraussetzt. Unterordnung und Organisation ist eines. Die Vergesellschaftung ist hier auf beiden Seiten eine freiwillige, und das ist die Grundbedingung für jede Gegenseitigkeit".

383, 32 f. *die Heerdenbildung ist im Kampf mit der Depression ein wesentlicher Schritt und Sieg*] Das unter Verwertung von Lektüreeindrücken namentlich aus Baumann 1879 und Renan 1866 (vgl. dazu Orsucci 1996, 298–303) in GM III 18 entworfene Bild der frühchristlichen Gemeindebildung aus Schwäche und Not dient als Anschauungsbeispiel für die Entstehung menschlicher Herden (vgl. z. B. NK 260, 12–14 u. NK 5/1, S. 536–538), die der Priester als Leithammel bedürfen. NL 1884, KSA 11, 25[99], 34, 15 spricht stattdessen von „‚Vor-Ochsen'" und nimmt damit den Begriff „fore-ox" aus Francis Galtons *Inquiries into Human Faculty and Its Development* auf (Galton 1883, 72 f., siehe mit weiteren Belegen zu N.s Galton-Lektüre Haase 1989, 643–649 u. Resa von Schirnhofers Bericht, wie ihr N. Galton 1884 nahezubringen suchte, in Gilman 1987, 479 f.). Der sklavische Instinkt ist dabei den Herdentieren inhärent: „They are essentially slavish, and seek no better lot than to be led by any one of their number who has enough self-reliance to /74/ accept that position. No ox ever dares to act contrary to the rest of the herd, but he accepts their common determination as an authority binding on his conscience." (Galton 1883, 73 f.) Siehe auch Thatcher 1989, 596 u. Balke 2005, 60.

384, 2 f. *„despectio sui" des Geulinx*] Vgl. NK 382, 27.

384, 9–13 *die Starken streben ebenso naturnothwendig auseinander, als die Schwachen zu einander; wenn erstere sich verbinden, so geschieht es nur in der Aussicht auf eine aggressive Gesammt-Aktion und Gesammt-Befriedigung ihres Willens zur Macht*] Trifft diese Aussage zu, dann sozialisieren sich die „Starken" doch eigentlich nur, weil sie schwach sind und der Stärke der andern bedürfen, um ihren Willen durchzusetzen – oder um sich an ihnen zu messen. Wie sich da auf Dauer ein Gemeinwesen konstituieren soll, bleibt rätselhaft, zumal wenn sich in jeder „Oligarchie" „das tyrannische Gelüst versteckt", und sie zittert „von der Spannung her, welche jeder Einzelne in ihr nöthig hat" (384, 18–21). Dann wäre eine „gesunde Aristokratie", von der JGB 259 schwärmt (KSA 5, 207 f.), doch wohl eher eine herrenmoralisch-fromme Fiktion?

Das Adjektivkompositum „naturnothwendig" kommt in N.s Werken nur hier vor. Naturnotwendigkeit ist eine gefährliche, weil des metaphysischen Dogmatismus verdächtige Kategorie, die angewendet auf sehr wandlungsfähige, kontingenzanfällige Lebewesen wie Menschen jenseits basaler biologischer

Funktionen wie der körperlichen Selbsterhaltung eigentlich nur als polemischer Schlagstock durchgeht. In Otto Liebmanns *Gedanken und Thatsachen* hat N. sich nach Ausweis seiner Lesespuren über „Die Arten der Nothwendigkeit" kundig gemacht (Liebmann 1882, 1–45). Dort konnte er erfahren, dass die „theoretische[.] Naturwissenschaft" die „Aufgabe" der „Deduction, d. h. Nachweisung der Nothwendigkeit des Thatsächlichen" habe (ebd., 19). „Ob aber das Ziel, d. h. die Auflösung der realen Naturnothwendigkeit in eine von wenigen Urthatsachen eingeschränkte und auf die Fundamentalhypothese der Allgemeingültigkeit des Causalprincips gebaute intellectuelle Nothwendigkeit, je vollständig erreichbar ist, das bleibt dahingestellt." (Ebd., 20, N.s Unterstreichung.) Die Idee, dass bestimmte menschliche Verhaltensweisen wie die der in GM III 18 beschriebenen „Starken" „naturnothwendig" seien, liegt Liebmann dabei denkbar fern.

384, 12 *aggressive*] Hier korrigiert KSA 5 stillschweigend einen Druckfehler der Erstausgabe: „aggresive" (Nietzsche 1887a, 149). Im Druckmanuskript steht „aggressive" (GSA 71/27,2, fol. 42r).

384, 23 f. *Plato bezeugt es an hundert Stellen, Plato, der seines Gleichen kannte — und sich selbst...*] Vgl. z. B. Platon: *Politeia* 550c–555a; *Politikos* 301a–303b; *Nomoi* 691c–d, 711d–712a, 713c, 714d, 715a–d u. 875b (Zusammenstellung bei Nietzsche 1998, 158).

19.

Die vorangegangenen Abschnitte hätten die „unschuldigen Mittel im Kampfe mit der Unlust" (384, 32–385, 1) behandelt, deren sich der asketische Priester bedient habe. Jetzt gelte es weiter fortzuschreiten zu den „‚schuldigen'" (385, 2) Mitteln. Darunter sei vor allem eins zu verstehen, nämlich die Erzeugung einer „Ausschweifung des Gefühls" (385, 3 f.), wofür die Priester sehr viel Phantasie aufgewendet hätten. Von Gefühlsausschweifung zu reden, möge empfindlichen Ohren anstößig klingen, die deshalb das Wort „Begeisterung" (385, 11) vorzögen. Aber das sprechende „Wir" verweigert eine derart beschönigende Redeweise, weil aus ihr jene allgemeine Vermoralisierung rede, die allenthalben grassiere. Charakteristisch für moderne Seelen und moderne Bücher sei „nicht die Lüge, sondern die eingefleischte Unschuld in der moralistischen Verlogenheit" (385, 24 f.). Diese „Unschuld" müsse „ein Psychologe" (385, 28), so sehr ihm dieses Geschäft auch widerstrebe, heute überall dingfest machen – bedrohe es ihn auch mit „Ekel" (385, 30). Man lüge nicht mehr frank und frei, sondern gebe sich „unschuldig-verlogen,

treuherzig-verlogen, blauäugig-verlogen, tugendhaft-verlogen“ (386, 15–17). Entsprechend sei niemand mehr bereit, „eine Wahrheit ‚über den Menschen‘“ (386, 20) auszuhalten – eine Wahrheit, so die Implikation, die als ungeschönte stets auch eine unangenehme ist. Beispiele dafür werden in der zeitgenössischen Biographik gefunden – im Umgang mit Byron, Schopenhauer, Beethoven und Luther, wo allenthalben die Verschönerer und Vermoralisierer die Lebensgeschichten in moralische Form brächten.

Worin die von den Priestern erzeugte Gefühlsausschweifung liegt, führt GM III 19 noch nicht weiter aus, um stattdessen dem Verdacht einer Verfälschung durch Vermoralisierung nachzugehen. Die Perspektive ist ausdrücklich die entlarvende von „uns Psychologen“ (385, 15). So spiegelt auch die Eingangsunterscheidung von „schuldig“ und „unschuldig“ nicht das Werturteil des sprechenden „Wir“, sondern gibt ein Fremdurteil wieder und sei „nach modernem Maasse gemessen“ (384, 32). „Modern“ ist nach 385, 21 eine Wertungsweise, von der sich die Sprecher-Instanz mit Hohn abwendet. Die bis GM III 18 behandelten, „unschuldigen“ Strategien der Priester sind also keine, die nachträglich die Billigung des „Wir“ finden, sondern nur solche, die aus moderner, verfehlter Moralperspektive akzeptabel erscheinen, während diese die von den Priestern erzeugte Gefühlsausschweifung missbilligen müsste, weil diese Gefühlsausschweifung aktiv lügenhaft zu sein scheint und vor allem, wie es dann in GM III 20 heißt (388, 24 f.), weil sie die „Kranken kränker“ (388, 23) macht. Vor den gestrengen Blicken des Sprechers finden weder die „schuldigen“ noch die „unschuldigen“ Priestermittel Gnade.

384, 27 *Gesammt-Dämpfung des Lebensgefühls*] Vgl. NK 379, 6.

384, 27 f. *machinale Thätigkeit*] Vgl. NK 382, 12–14.

384, 29 *Heerden-Organisation*] Vgl. NK 383, 32 f.

385, 3 f. *Ausschweifung des Gefühls*] „[T]hatsächlich giebt es einen Cultus der / Ausschweifung des Gefühls“, notierte N. in W II 2, 121, 20–22 (KGW IX 6, vgl. NL 1887, KSA 12, 10[25], 470, 5 f.; siehe auch NK KSA 6, 13, 14 u. KGW IX 8, W II 5, 28, 54–56). Die Wendung „Ausschweifung des Gefühls“ ist nicht N.s Prägung, sondern findet sich mit antiromantischem und antimystizistischem Zungenschlag schon gelegentlich im Laufe des 19. Jahrhunderts, so 1842 bei N.s späterem Basler Professorenkollegen, dem Kirchenhistoriker Karl Rudolf Hagenbach in einer Darstellung der mittelalterlichen Mystik, in der „eine Ausschweifung des Gefühls in sinnlose Schwärmerei eben so möglich war“ wie in der Scholastik „ein Ausarten des Scharfsinnes in thörichte Spitzfindigkeiten“ (Hagenbach 1842, 65). Mit pluralisierten Gefühlen ist die Wendung eine durchaus gängige Definition von „Schwärmerei“, so z. B. bei Klencke 1873,

187: „Ein anderer Zustand ist die S c h w ä r m e r e i; sie beruht auf einem Mißverhältnisse zwischen Gefühlen und Geiste, auf einer Ausschweifung der Gefühle“. Die N.-Forschung hat oft auf die Wendung Bezug genommen, ohne freilich das Quellenproblem zu berücksichtigen, vgl. z. B. Müller-Lauter 1971, 73; Heller 1972, 304; Grau 1984, 147; Brusotti 1992b, 86; Gasser 1997, 590 f.; Brusotti 2001, 127 f. u. Bornedal 2010, 422 f.

385, 14 *Tartüfferie*] Vgl. NK 253, 13.

386, 2 f. *Versüsslichung*] Dieses Wort, das bei N. nur hier vorkommt, ist keineswegs, wie gelegentlich behauptet (Nietzsche 2000, 237), ein Neologismus N.s. Die verbale Form führt Grimm 1854–1971, 25, 1894 an *(„seltene bildungen tadelnden sinnes sind* v e r s ü s z e l n , v e r s ü s z g e n , v e r s ü s z l i c h e n. versüszeln *entstammt dem 16., die andern beiden dem 18. jh.*“). Die Substantivierung „Versüßlichung“ ist während des 19. Jahrhunderts durchweg in polemischem Gebrauch (vgl. Belege bei Sanders 1876, 2/2, 1274).

386, 3 *Femininismus*] Ausführlich zu diesem Begriff NK KSA 6, 303, 19–22.

386, 7 f. *die ächte resolute „ehrliche“ L ü g e (über deren Werth man Plato hören möge)*] Siehe Platon: *Politeia* 382c, 389b, 414b–c u. 459c–d; *Nomoi* 663d–e.

386, 22–24 *Lord Byron hat einiges Persönlichste über sich aufgezeichnet, aber Thomas Moore war „zu gut“ dafür: er verbrannte die Papiere seines Freundes.*] Die Episode, die nach neuerer Forschung nicht zutreffen soll (vgl. Thatcher 1989, 596), wird in der Literatur des 19. Jahrhunderts oft und mit unterschiedlicher Akzentuierung kolportiert. Felix Eberty beispielsweise weist Moore die Hauptschuld zu: „Außerdem hat er [sc. Byron] später noch unter dem Titel ‚Mein Leben und meine Abenteuer‘ seine Memoiren geschrieben, und die Handschrift derselben im Jahre 1819 an Thomas Moore geschenkt, mit der Erlaubniß sie seinen Freunden zu zeigen und nach des Verfassers Tode drucken zu lassen. […] Nach des Dichters Tode trat nun Moore mit Byron’s Schwester, und der Familie der Lady Byron in Verbindung, und man kam dahin überein, aus dem handschriftlichen Nachlasse alles Dasjenige zu verbrennen, was /258/ nahestehende Personen verletzen könnte, ohne zur Aufklärung über Byron’s Leben und Charakter wesentlich beizutragen. So wurde denn auch die Handschrift jener Memoiren vernichtet.“ (Eberty 1862, 1, 257 f.) In seinem Brief an Köselitz vom 26. 02. 1888 berichtet N. über seine Lektüre von Baudelaires *Œuvres posthumes*, wo man von „unschätzbaren Psychologicis der décadence“ Kenntnis erhalte – „von der Art, wie man sie im Falle Schopenhauers und Byrons **verbrannt** hat“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1000, S. 263, Z. 33–35). Wenig später sollten N.s letzte schriftliche Hinterlassenschaften in den Händen seiner Mutter und Schwester teilweise dasselbe Schicksal erleiden.

386, 25–28 *Dasselbe soll Dr. Gwinner gethan haben, der Testaments-Vollstrecker Schopenhauer's: denn auch Schopenhauer hatte Einiges über sich und vielleicht auch gegen sich („εἰς ἑαυτόν") aufgezeichnet.*] Wilhelm von Gwinner war der Testamentsvollstrecker Schopenhauers und Erbe seiner Bibliothek. 1862 stellte er *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange* dar (Gwinner 1862, revidiert Gwinner 1878) und geriet in eine Kontroverse mit Julius Frauenstädt, dem Erben von Schopenhauers wissenschaftlichem Nachlass, und Ernst Otto Lindner. Letzterer schildert den Sachverhalt wie folgt: „In dieser Beziehung ist es ein unersetzlicher Verlust, dass eine Schrift, welche Schopenhauer im Laufe des spätern Alters begonnen, nicht mehr vorhanden ist. Er nannte dieselbe *εἰς ἑαυτον*. Wiederholt habe ich mit ihm darüber gesprochen. Zuletzt im Jahre 1858. Nach seinen Aeusserungen wollte er darin eine Reihe von rein persönlichen Lebenserinnerungen niederlegen, zum Theil mit der Absicht, sich selbst einen Spiegel über einzelne Seiten seines natürlichen Wesens vorzuhalten. Zugleich bemerkte er, dass diese Aufzeichnungen vor seinem Tode durchaus nicht gedruckt werden könnten. Und nicht mit mir allein hat Schopenhauer in solcher Weise gesprochen. Stets aber scheint er einen besonderen Werth auf diese Schrift gelegt zu haben, und ich wenigstens war in Folge seiner Andeutungen gerade auf d i e s e n Theil seines Nachlasses besonders gespannt, da ich ihn nach Schopenhauer's eigenen Aeusserungen für wichtiger und eigenthümlicher halten musste als einzelne Gedanken, Studienhefte und zurück gelegte frühere Arbeiten. Als daher Dr. F r a u e n s t ä d t in den Besitz des handschriftlichen Nachlasses gelangte, war meine erste Frage auf das *εἰς ἑαυτον* gerichtet. Aber kein derartiges Werk, oder auch nur das Bruchstück eines solchen war ihm zugekommen. Nichtsdestoweniger fand sich das Werk in dem mit Papier durchschossenen Schopenhauerschen Handexemplare der Parerga für die zweite Auflage, welche Schopenhauer selbst nicht mehr erlebte, citirt [...]. In Folge dieser Bemerkungen richtete Dr. Frauenstädt an Herrn Dr. Gwinner eine Anfrage über den Verbleib dieser Handschrift, die, jenen Anführungen zufolge, zu dem ihm vermachten wissenschaftlichen Nachlasse Schopenhauer's /6/ zu gehören scheine. Hierauf wurde ihm nachstehende Antwort zu Theil: ‚Das *εἰς ἑαυτον* war kein wissenschaftliches Manuscript, sondern betraf nur Persönliches, seine Privatverhältnisse zu einigen Personen, untermischt mit einigen Klugheitsregeln und Lieblingsstellen, wie er sie auf allen seinen Brieftaschen einzuzeichnen pflegte, und, soweit es ihm passend erschien, bereits in den Parergen benutzt hat. Es war ein Heft von etwa 30 losen Blättern, aus dem er mir zuweilen etwas mitgetheilt hatte, und das, seinem Willen gemäss, nach dem Tode vernichtet wurde. Es ist möglich, dass er eine oder die andere Stelle für eine neue Auflage der Parergen noch zu benutzen gedachte, doch vermuthe ich, dass dies nur Variationen im Ausdruck betraf; denn er war gewohnt jede

Reflexion, die er für seine Schriften benutzen wollte, den wissenschaftlichen Manuscripten, resp. deren Repertorium einzuverleiben.‘ Aus diesen Zeilen ging unzweifelhaft hervor, dass das Heft *εἰς ἑαυτον* nicht mehr vorhanden war. Welche Mittheilungen Herr Dr. Gwinner daraus erhalten, oder nach dem Tode Schopenhauer’s vor der Vernichtung der Handschrift daraus entnommen, dafür fehlt es nun an jedem sicheren Massstabe.“ (Schopenhauer 1863, 5 f.) Die altgriechische Überschrift *εἰς ἑαυτόν* adaptiert den Titel, unter dem die ursprünglich wohl titellosen *Selbstbetrachtungen* des Stoikers Mark Aurel überliefert sind: *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, „Das an sich selbst Gerichtete“.

386, 28–31 *Der tüchtige Amerikaner Thayer, der Biograph Beethoven’s, hat mit Einem Male in seiner Arbeit Halt gemacht: an irgend einem Punkte dieses ehrwürdigen und naiven Lebens angelangt, hielt er dasselbe nicht mehr aus…*] Die damals als Standardwerk geltende Biographie des amerikanischen Bibliothekars Alexander Wheelock Thayer erschien zunächst in deutscher Übersetzung in drei Bänden (Thayer 1866–1879), reichte aber nur bis ins Jahr 1816 (Beethoven starb 1827). Erst nach Thayers Tod 1897 wurden bis 1908 von Hugo Riemann zwei weitere Bände nachgeschoben, die auf Thayers Vorarbeiten beruhten. N. besaß Thayers Werk nicht und erwähnt es auch sonst nirgends. Vgl. zu N.s spätem Beethoven-Bild auch NK KSA 5, 187, 9–21, zu N. und Beethoven insgesamt Babich 2013, 203–262.

386, 34–387, 2 *Man verspricht uns eine Selbstbiographie Richard Wagner’s: wer zweifelt daran, dass es eine k l u g e Selbstbiographie sein wird?…*] Dieser Satz suggeriert, N. kenne Wagners *Mein Leben* nur vom Hörensagen, während er doch in Wahrheit den für einen ausgewählten kleinen Adressatenkreis in Basel produzierten Privatdruck (in 15 bis 18 Exemplaren) dieses auf Geheiß von König Ludwig II. von Bayern entstandenen Werks von 1870 bis 1875 (Teile 1–3, die Jahre 1813 bis 1862 umfassend) selbst überwacht hatte, vgl. NK 345, 20–25. Ein vierter Teil wurde 1880 über die Jahre 1861 bis 1864 auf dieselbe klandestine Weise in Bayreuth gedruckt und dürfte N. nicht unter die Augen gekommen sein. Später versuchte Cosima Wagner, aller verteilten Exemplare wieder habhaft zu werden und verbrannte sie. Erst 1911 erschien eine gekürzte Version des gesamten Werks, 1963 gab Martin Gregor-Dellin schließlich den vollständigen Text heraus.

387, 2–5 *Gedenken wir noch des komischen Entsetzens, welches der katholische Priester Janssen mit seinem über alle Begriffe viereckig und harmlos gerathenen Bilde der deutschen Reformations-Bewegung in Deutschland erregt hat*] Zur Lektüre des zweiten, die Reformationszeit behandelnden Bandes der *Geschichte des deutschen Volkes* des katholischen Theologen und Historikers Johannes Janssen ist N. von Jacob Burckhardt ermuntert worden (Janssen 1879), und

noch am 10. 11. 1882 berichtet er Franz Overbeck von der Lektüre eines Ergänzungsbandes (Janssen 1882): „Für das Buch von J a n s < s > e n bin ich Dir großen Dank schuldig, es präcisirt vorzüglich alles Unterscheidende zwischen seiner und der protestantischen Auffassung (der ganze Handel läuft auf eine Niederlage des d e u t s c h e n Protestantism hinaus — jedenfalls der protestantischen ‚Geschichtsschreibung') Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt. Die Renaissance bleibt mir immer noch die H ö h e dieses Jahrtausends; und was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den ‚Individualismus' jener Epoche" (KSB 6/KGB III 1, Nr. 327, S. 275 f., Z. 20–29). Nach Janssen hat Luther mit „Anarchisten" wie Ulrich von Hutten oder Franz von Sickingen die Revolution gegen die heile Ordnung der mittelalterlichen Welt angezettelt. Welche Aufregung Janssens Darstellung mit ihrer Abwertung Luthers namentlich unter protestantischen Historikern verursacht hat, spiegelt der *An meine Kritiker* betitelte Ergänzungsband von 1882 wider, der sich mit zahlreichen Lesespuren in N.s Bibliothek erhalten hat. Janssens unbestrittener Einfluss auf N.s Lutherbild wird gewöhnlich überschätzt (vgl. detailliert die Parallelen bei Orsucci 1996, 352–364, ferner NK KSA 5, 66, 19–22 u. NK KSA 6, 251, 12–26, zur Interpretation auch Reschke 2016, 38–40 und Sommer 2017d).

387, 5–13 *was würde man erst beginnen, wenn uns Jemand diese Bewegung einmal a n d e r s erzählte, wenn uns einmal ein wirklicher Psycholog einen wirklichen Luther erzählte, nicht mehr mit der moralistischen Einfalt eines Landgeistlichen, nicht mehr mit der süsslichen und rücksichtsvollen Schamhaftigkeit protestantischer Historiker, sondern etwa mit einer T a i n e'schen Unerschrockenheit, aus einer S t ä r k e d e r S e e l e heraus und nicht aus einer klugen Indulgenz gegen die Stärke?...*] Der Witz dieser Passage besteht wie im Falle des Hinweises auf Wagners *Mein Leben* (vgl. NK 386, 34–387, 2) darin, dass das sprechende „Ich" eine Unwissenheit mimt, der N. selbst keineswegs unterliegt: Was hier wie die kontrafaktische Wunschäußerung klingt, der von N. geschätzte französische Philosoph und Historiker Hippolyte Taine möge sich des Themas Reformation einmal kritisch und moralisch unerschrocken annehmen, hat in Wahrheit längst stattgefunden. Für die lutherkritischen Passagen in FW 358, AC 61 und EH WA 2 dürfte das Kapitel „Die christliche Renaissance" im ersten Band von Taines *Geschichte der englischen Literatur* erheblich relevanter gewesen sein als Janssen. In diesem Kapitel findet man genau jene Kontraktion von Luther und Cesare Borgia wieder, die es in AC 61 mit den historischen Daten nicht ganz so genau nimmt. Taine beginnt mit den traumatischen Erfahrungen, die der „Mönch" Luther mit dem „zügellose[n] Heidenthum der italienischen Renaissance" in Rom gemacht habe, die er „vom Standpunkte seines Gewissens aus" beurteilt habe: „Er betrachtet diese südliche Civilisation als Kind des Nordens

und sieht nur deren Laster“ (Taine 1878–1880, 1, 549). Luther wird nun ausgiebig mit seinen Expektorationen gegen Rom, gegen den epikureisch und skeptisch gewordenen Papst und gegen die verschlagenen, gottlosen oder abergläubischen Italiener zitiert, bevor Taine resümiert: „Diese scharfen Worte erscheinen neben der Wirklichkeit matt“ (ebd., 551). Und dann stellt er dem Reformator Cesare Borgia als Inbegriff der Renaissance-Immoralität gegenüber, für den das Morden zum Alltag gehöre; „zweifellos haben er und sein Vater mit ihrem Genie, ihrer Sittenlosigkeit, ihrer vollendeten Niederträchtigkeit, ihrer offenen und systematischen Schurkerei der europäischen Welt die zwei gelungensten Copien des Teufels dargeboten“ (ebd., 553). Der Punkt ist aber, dass Cesare Borgia bei Taine wie bei N. nicht ein Exzess oder eine Degenerationserscheinung der Renaissance war, sondern ihre eigentliche Verkörperung: „Die vollkommene Entwicklung aller Geistesgaben und aller Begierden, die gänzliche Beseitigung aller Schranken und jeder Scham, – dies sind die beiden hervorstechenden Züge dieser großartigen und verderbten Cultur. Den Menschen zu einem genialen, kühnen, geistesgegenwärtigen, schlau berechnenden, verstellungsfähigen, geduldigen Wesen zu machen und all’ diese Gaben auf die Erstrebung aller Vergnügungen – solche des Leibes, der Künste, der Prachtentfaltung, der Wissenschaft, der Macht – hinzulenken, das heißt: ein wunderbares, fürchterliches, blutdürstiges und wohlbewaffnetes Thier zu schaffen, – dies ist das Ziel jener Cultur [...]. Diese Menschen zerreißen sich unter einander, wie schöne Löwen und prächtige Panther“ (ebd., 553). Das klingt affirmativ und wird bei N. auch affirmativ verstanden. Aber Taines letztes Wort in dieser Angelegenheit ist es nicht; er malt gleich darauf die Entartung in völlige Verrohung aus, die er keineswegs der Reformation und der Gegenreformation anlastet, sondern einer inneren Verfallslogik der Renaissance selbst: „[W]ie überhaupt alle Civilisationen des Südens, leidet auch die italienische an einem unheilbaren Grundfehler: einer schlechten und falschen Auffassung des Menschen. Das haben die Deutschen des sechzehnten – wie einst die Germanen des vierten – Jahrhunderts wohl erkannt und mit ihrem gesunden Sinn und ihrer eingewurzelten Geradheit die geheime Wunde ausgeschnitten. Eine Gesellschaft soll niemals auf der Pflege des Vergnügens und der Gewalt beruhen, sondern stets auf Achtung vor der Freiheit und der Gerechtigkeit“ (ebd., 554). Gerade dieser Schlussfolgerung widersetzt sich N.: Er übernimmt in AC 61 Taines Setting, kehrt die Bewertung aber um (nach Sommer 2017d).

387, 13–18 *Die Deutschen, anbei gesagt, haben den klassischen Typus der letzteren zuletzt noch schön genug herausgebracht, — sie dürfen ihn sich schon zurechnen, zu Gute rechnen: nämlich in ihrem Leopold Ranke, diesem gebornen klassischen advocatus jeder causa fortior, diesem klügsten aller klugen „Thatsächlichen.“*] Vgl. NK KSA 6, 295, 21–23. Dass der in den Adelsstand erhobene

Leopold von Ranke als preußischer Hofhistoriograph vor der „causa fortior", der „stärkeren Ursache", also der sich welthistorischen etablierenden Macht, die Knie gebeugt haben muss, versteht sich für den Preußenverächter N. fast von selbst. Rankes monumentale *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* in sechs Bänden (1839–1847) bettet das reformatorische Geschehen in die real- und machtgeschichtlichen Zusammenhänge ein, vermeidet protestantische Apologetik, aber kann doch gelegentlich einen frommen Ausruf nicht unterdrücken: „Wie weit übertreffen die göttlichen Geschicke menschliche Gedanken und Entwürfe" (Ranke 1839–1847, 5, 426).

20.

GM III 20 beginnt mit einer kritischen Selbstbeäugung der Sprecherinstanz: „wir Psychologen" würden das „Misstrauen" (387, 21 f.) gegen „uns" selbst nicht los: Könnte es nicht sein, dass „wir" selbst von den moralischen Vorurteilen angesteckt sind, die „wir" doch so sehr verachten? Daher wird Selbstmisstrauen gegenüber den eigenen „‚ersten Regungen'" (388, 1) zur methodischen Pflicht – „erste Regungen", die einen womöglich vorschnell das Tun der asketischen Priester verurteilen lassen.

Nach dieser Vorbemerkung kehrt GM III 20 zu der im vorangehenden Abschnitt angesprochenen priesterlichen Strategie zurück, nämlich durch „G e f ü h l s - A u s s c h w e i f u n g" (388, 3) die Unlust zu bekämpfen. In GM III 15, KSA 5, 374 wurde ja bereits argumentiert, durch einen plötzlich erzeugten Affekt könne es gelingen, von der allgemeinen, unbestimmten Unlust wenigstens zeitweilig loszukommen. Entsprechend, so GM III 20, benutze der Priester „alle grossen Affekte" wie „Zorn, Furcht, Wollust, Rache, Hoffnung, Triumph, Verzweiflung, Grausamkeit" (388, 12–14), um diesen Zweck zu erreichen. Jedoch sei die Folge dieses priesterlich implementierten Gefühlsexzesses nicht die Genesung. Im Gegenteil: der Gefühlsexzess „macht den Kranken kränker" (388, 23). Dabei glaube der agierende asketische Priester aber dennoch aufrichtig an den Nutzen, die Zuträglichkeit seines Tuns, denn der Effekt sei unverkennbar: Die „Depressions-Unlust" (389, 1 f.) werde betäubt.

Aber um welchen Preis? Das werde klar, wenn man sich den „Hauptgriff" (389, 3) vergegenwärtigt, mit dem der asketische Priester die Kranken unter sein Joch zwang, nämlich, indem er sich „das S c h u l d g e f ü h l zu Nutze machte" (389, 7). Unter Verweis auf die Zweite Abhandlung von GM wird daran erinnert, dass es ein „Schuldgefühl" „in seinem Rohzustande" (389, 9 f.) gegeben habe, ein quasi naives „schlechte[s] Gewissen" als „rückwärts gewendete[.] Grausamkeit" (389, 14), die sich nicht mehr gegen außen abreagieren konnte

und daher ein innerliches Unbehagen erzeugte. Der ingeniöse Kniff des Priesters habe nun darin bestanden, den Gepeinigten davon zu überzeugen, dass er selbst für sein Leiden verantwortlich sei; „er soll sein Leiden selbst als einen Strafzustand verstehn“ (389, 26 f.) – er ist ein „Sünder“. Das Leiden werde in der Logik des Sünderbewusstseins als Konsequenz einer Schuld verstanden, so dass überall das böse Gewissen, „überall das zum Lebensinhalt gemachte Missverstehen-Wollen des Leidens, dessen Umdeutung in Schuld-, Furcht- und Strafgefühle“ (390, 5–7) überhandnähmen. Sich selbst als verwerflichen Sünder zu martern, sei unter priesterlicher Anleitung zur Hauptbetätigung der Kranken geworden, die darob tatsächlich ihre alte Unlust vergessen hätten – „das Leben wurde wieder sehr interessant: wach, ewig wach, übernächtig, glühend, verkohlt, erschöpft und doch nicht müde“ (390, 14–16). Nun habe die Schmerzenslust um sich gegriffen – man habe begonnen, nach immer mehr Schmerz zu gieren. „Alles stand dem Zauberer zu Diensten, Alles diente fürderhin dem Siege seines Ideals, des asketischen Ideals…“ (390, 26–29).

Die Strategie, durch die Einpflanzung eines Armesünder-Bewusstseins das Gefühlsleben der Kranken aufzupeitschen, ist das exakte Gegenstück zu der in GM III 17 geschilderten Strategie der asketischen Bedürfnisminimierung und Gefühlsabtötung. Für beide Strategien hätte ein reicher Fundus religionsgeschichtlichen Anschauungsmaterials insbesondere aus dem Christentum zur Beglaubigung angeführt werden können. Noch immer bleibt freilich die Frage, warum die Starken daran Anstoß nehmen sollten, dass die Priester ihnen die Kranken und die Schwachen auf diese Weise vom Leibe halten. Wäre es nicht auch nur ein modernes, moralistisches, humanitäres Vorurteil, dass es unstatthaft sei, die Kranken kränker zu machen (vgl. 388, 23–25)? Käme das priesterliche Handeln nicht genau jenem in GM III 14 artikulierten Wunsch der Starken entgegen, von den Kranken isoliert zu bleiben? Was diente diesem Wunsch mehr, als dass sich die Kranken nur noch mit sich selbst, ihrer eigenen vermeintlichen Sündhaftigkeit beschäftigten?

Versteht man GM III 20 nicht bloß als Beschreibung einer priesterlichen Strategie, sondern als deren fundamentale Kritik, so klingt darin das alte Motiv vernunftorientierten Philosophierens seit Sokrates nach, das den Affekten nur unter strikter Kontrolle der Vernunft Raum gewähren will und sich von der vernünftigen Affektbeherrschung einen Heileffekt verspricht (vgl. zur Rolle des antiken Philosophen als Arzt, der durch seine selektiv rezipierten Schriften wirkt, Erler 2017). Affekte, weil scheinbar wild und regellos, haben seit jeher philosophischen Widerwillen provoziert. N.s Texte lassen sich freilich schwer auf eine rationalistische Position bringen. Denn fordern sie nicht wiederholt Ausschweifungen des Gefühls heraus, als Ausdruck eines nicht länger domestizierten Lebens, eines ungebändigten Willens zur Macht? Sind sie nicht sehr

oft darauf angelegt, bei ihren Lesern Ausschweifungen des Gefühls zu wecken? Oder soll man als Interpret eine Grenze einziehen zwischen Affekten, die aus dem Leben heraus das Leben verneinen, also selbstwidersprüchlich sind, und solchen, die das Leben bejahen? Aber auf welche Weise sollte ein Kranker sein Leben anders bejahen können?

387, 27–30 *Wovor warnte doch jener Diplomat, als er zu seines Gleichen redete? „Misstrauen wir vor Allem, meine Herrn, unsren ersten Regungen! sagte er, sie sind fast immer gut“...*] Gemeint ist Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord; in W II 2, 84, 2–10 (KGW IX 6) hat N. den originalen Wortlaut zitiert: „‚méfiez-vous du premier mouvement; il est toujours / généreux.‘ / Talleyrand zu / den jungen Gesandtschafts=Se=/kretären.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[78], 500, 22 f.) In N.s Übersetzung für GM III 20 ist das „fast“ seine Zutat. N. hat den Ausspruch, wie Patrick Wotling in Nietzsche 2000, 240 und Campioni 2008, 281 nachgewiesen haben, vermutlich in Stendhals *Mémoires d’un touriste* gefunden, die er gelesen und besessen hat: „D’abord, il faut me déprier à diner chez l’homme obligeant qui m’a prêté son cheval avant-hier; un moment je suis tenté de lui dire tout bonnement la verité. Mais, par bonheur je me souviens du mot de M. de Talleyrand aux jeunes secrétaires d’ambassade: *Méfiez-vous du premier mouvement, il est toujours généreux.*“ (Stendhal 1877b, 2, 295. „Zuerst muss ich mir verbieten, bei dem verbindlichen Herrn zu essen, der mir vorgestern sein Pferd geliehen hat; für einen Moment bin ich versucht, ihm einfach die Wahrheit zu sagen. Aber glücklicherweise erinnere ich mich an die Worte von M. de Talleyrand, die er an die jungen Botschaftssekretäre richtete: *Hütet euch vor der ersten Regung, sie ist immer großmütig.*“)

388, 2–6 *Das asketische Ideal im Dienste einer Absicht auf Gefühls-Ausschweifung: — wer sich der vorigen Abhandlung erinnert, wird den in diese neun Worte gedrängten Inhalt des nunmehr Darzustellenden im Wesentlichen schon vorwegnehmen.*] Die formelhafte Wendung in „neun Worte[n]“ provoziert allerdings Rückfragen: Warum steht „das asketische Ideal“ jetzt „im Dienste einer Absicht“, nämlich eine Ausschweifung des Gefühls zu erzeugen? Sollte nicht gerade umgekehrt dieses Ideal der Zweck statt das Mittel sein, also die zu erzeugende Gefühlsausschweifung zur Durchsetzung und habituellen Verstetigung des asketischen Ideals eingesetzt werden? Der Rückverweis auf die Zweite Abhandlung wird von 389, 6 f. an verständlicher – Schuld, schlechtes Gewissen, Sünde sind die Begriffsmittel, mit denen die asketischen Priester Affektumlenkung zustande bringen sollen. Was in 388, 6–10 hingegen unmittelbar folgt, nämlich die priesterliche Taktik, vom Schmerz durch einen plötzlichen Affekt abzulenken, ist Thema in GM III 15, vgl. z. B. NK 374, 3–6.

388, 14–16 *und wirklich hat der asketische Priester unbedenklich die ganze Meute wilder Hunde im Menschen in seinen Dienst genommen*] Vgl. Za I Von den

Freuden- und Leidenschaften, KSA 4, 43, 9–12: „Am Ende wurden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln. / Einst hattest du wilde Hunde in deinem Keller: aber am Ende verwandelten sie sich zu Vögeln und lieblichen Sängerinnen." Hier ist es Zarathustra selbst, der zu einem nicht weiter spezifizierten „Bruder" (KSA 4, 42, 2 u. 43, 18) spricht und offensichtlich eine Veredlung der Leidenschaften visioniert. Seggern/Martins 2016, 71 sehen in der in Za I beschriebenen Verwandlung von Leidenschaften in Tugenden die Adaption eines Modells aus Spinozas *Ethica* und verweisen zudem auf das Katharsis-Modell in Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* (vgl. auch NK 304, 2). In GM III 20 sind es hingegen die Priester, die sich die als wilde Hunde verbildlichten „grossen Affekte" (388, 12) zunutze machen – nicht, indem sie sie in „Tugenden" verwandeln, sondern „bald diesen, bald jenen los[..]lassen, immer zu dem gleichen Zwecke, den Menschen aus der langsamen Traurigkeit aufzuwecken" (388, 17–19). Der Thymos, der leidenschaftlich-mutartige Seelenteil, wird schon in der antiken Philosophie gerne mit einem Hund verglichen, so in Platon: *Politeia* 375a-e und Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1149a25–32: er verhalte sich „wie der Hund, der, sobald ein Geräusch entsteht, anschlägt, ehe er untersucht, ob es ein Freund ist: gerade so stürmt der Zorn wegen der Hitze und Raschheit seiner Natur auf die Rache los, indem er etwas hört, aber die Vorschrift der Vernunft nicht anhört" (Aristoteles 1856, 209). Metaphorologisch ist bemerkenswert, dass N. mit den Hunden eine Spezies aufruft, die man sich normalerweise als domestiziert vorstellt – und nicht canide Wildtiere wie Wölfe oder Kojoten –, sie mit dem Epitheton „wild" aber renaturalisiert. Freilich ist die Rede von „wilden Hunden" im 19. Jahrhundert durchaus gebräuchlich. Gemeint sind herrenlose Hunde, die also aus der Domestizierung wieder ausgebüchst sind (und deren ‚Wildheit' wohl deshalb so bemerkenswert erscheint). Insofern ist gerade der Hund geeignet, um Ambivalenzen des Verhältnisses von Natur und Kultur in den Blick zu nehmen und eine starre Grenzziehung zu unterlaufen. In Za I Von der Keuschheit ist die Rede von der „Hündin Sinnlichkeit" (KSA 4, 69, 16), die den Mann wie ein Dämon besetzt halte und von innen heraus das äußere Verhalten lenke.

388, 21–23 *Jede derartige Ausschweifung des Gefühls macht sich hinterdrein bezahlt, das versteht sich von selbst — sie macht den Kranken kränker*] Es findet also gerade keine Spontanheilung, keine dauerhafte Genesung wie durch „Blitzschlag" (388, 10) statt, sondern die Krankheit kehrt noch stärker zurück. In 388, 34–389, 2 wird ausgeführt, dass die Priester nicht die Heilung wollten, sondern nur den Depressionsaufschub. Die Fluchtrichtung des Gedankens, der Hauptvorwurf ist eben, dass nicht bloß eine Prolongation des Leidens stattfinde, sondern der Kranke noch kränker werde.

389, 8 f. *Thierpsychologie*] Den Ausdruck „Thierpsychologie“ benutzt N. nur hier; er ist aber in der von ihm gelesenen anthropologischen und biologischen Fachliteratur bereits etabliert. So handelt Otto Caspari in seiner *Urgeschichte der Menschheit* eingehend von den „Schwierigkeiten und Mängel[n] einer genauen Thierpsychologie“ (Caspari 1877, 1, 73), und Georg Heinrich Schneider stellt in seinem Buch *Der thierische Wille* fest, dass „[v]on den Fachpsychologen [...] bisher die Beobachtung der Thiere fast ganz vernachlässigt worden“ sei (Schneider [1880], 8), und meint im Blick auf Espinas 1879, dieses Werk sei „charakteristisch“ „für den gegenwärtigen Stand der Thierpsychologie, die sich noch ganz in den Anfängen befindet“: „Die größte Schwäche der bisherigen Thierpsychologie besteht in der äußerst mangelhaften kritiklosen Beurtheilung der Thiergewohnheiten“ (Schneider [1880], 15. In N.s Exemplar mit Eselsohr markiert.) Risse 2005b, 143 argumentiert, N. wolle GM insgesamt „als eine Übung in ‚Thierpsychologie‘ verstanden wissen und lege damit „für den außerordentlichen kulturellen Einfluss der biologischen Wissenschaften, insbesondere der Physiologie und Evolutionsbiologie, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Zeugnis ab“.

389, 12–17 *Die „Sünde“ — denn so lautet die priesterliche Umdeutung des thierischen „schlechten Gewissens“ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) — ist bisher das grösste Ereigniss in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnissvollste Kunststück der religiösen Interpretation.*] Die Formulierung von der „rückwärts gewendeten Grausamkeit“ wird N. aufnehmen, wenn er in EH GM, KSA 6, 352, 20–24 den Inhalt der Zweiten Abhandlung von GM wiedergibt.

389, 18 *irgendwie, jedenfalls physiologisch*] Bettina Wahrig-Schmidt benutzt diese Phrase als Titel ihres Aufsatzes zu N.s Rezeption der Werke von Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré, untersucht dort aber ausschließlich N.-Texte von 1888 und nicht Quellen zu GM (Wahrig-Schmidt 1988).

389, 28–30 *jetzt geht es ihm wie der Henne, um die ein Strich gezogen ist. Er kommt aus diesem Kreis von Strichen nicht wieder heraus*] Das Experiment, auf das N. hier anspielt, kommt bei ihm erstmals 1882 zur Sprache. Schon da stellt er den Bezug zur Hypnose her, die in GM III 20 mit dem „hypnotische[n] Blick des Sünders“ auf seine „‚Schuld‘“ (389, 33–390, 1) ebenfalls thematisiert wird: „Verbrecher werden von den moralischen Menschen als Zubehör Einer einzigen That behandelt — und sie selber behandeln sich so, je mehr diese Eine That die Ausnahme ihres Wesens war: sie wirkt wie der Kreidestrich um die Henne. — Es giebt in der moralischen Welt sehr viel Hypnotismus.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]96, 64, 20–24) Eine erste Metamorphose durchläuft diese Überlegung in Za I Vom bleichen Verbrecher, wo dieser Verbrecher in ähnlich hypno-

tische Banden geschlagen scheint: „Der Strich bannt die Henne; der Streich, den er führte, bannte seine arme Vernunft — den Wahnsinn n a c h der That heisse ich diess.“ (KSA 4, 46, 8–10, vgl. Brusotti 1997, 557–559.) In W II 5, 28, 46–48 (KGW IX 8) wird schließlich mit der fixen Idee die Brücke zum zeitgenössischen psychiatrischen Diskurs geschlagen und die Sünderanalogie von GM III 20 aufrechterhalten: „die ‚Idée fixe[‘] der Sünde, die Hypnotisirung der / Henne durch den Strich ‚Sünde‘“ (vgl. NL 1888, KSA 13, 14[179], 364, 19–21). Das fragliche Experiment mit der Henne und dem Kreidestrich wird mit dem Barock-Gelehrten Athanasius Kircher in Verbindung gebracht – es handelt sich um sein sogenanntes „Experimentum mirabile“ (Preyer 1878, 3) – und wird öfter diskutiert, so beispielsweise in James Braids Buch *Der Hypnotismus* (Braid 1882, 99 f. u. 262, kritisch dazu der Braid-Herausgeber Preyer, ebd., 283, der Braids Parallelisierung der „Kataplexie des Huhns und der Autohypnose der Inder“ zurückweist). Brusotti 2001, 123 f. konstatiert allerdings, dass N. Kirchers Experiment vermutlich schon kannte, bevor er Braid gelesen hat. Überdies fällt auf, dass N. bei allen Erwähnungen des Experimentes von „Henne“ und nicht wie Braid von „Huhn“ spricht, obwohl er in anderen Zusammenhängen das Huhn nicht scheut. Preyer wiederum veröffentlichte 1878 eine Abhandlung unter dem Titel *Die Kataplexie und der thierische Hypnotismus*, in deren Anhang er nachweist, dass das Experiment bereits ein Jahrzehnt vor Kircher im Jahr 1636 von Daniel Schwenter beschrieben worden ist, und zwar wie folgt: „Wilt du eine wunderliche Kurtzweil anfangen, so nimb eine Henne, sie sey beschaffen wie sie wolle, setze sie auff einen Tisch, halt jhr den Schnabel auff den Tisch, fahr jhr mit einer Kreyden über den Schnabel, hernach der Läng hinausz, dass die Kreyde von dem Schnabel an einen starcken langen Strich auff den Tisch mache, lasz die Henne also ledig, so wird sie g a n t z e r s c h r o c k e n stille sitzen den strich mit vnveränderten Augen ansehen, vnd wann nur die Vmbsthehenden sich still halten, nicht leichtlich von dannen fliegen. Eben disz geschiehet auch, wann man sie auff einem Tisch hält, vnd jhr über die Augen einen Span leget.“ (Preyer 1878, 97) Es scheint – da die zeitgenössischen Gelehrten meist von „Huhn“ zu sprechen scheinen (z. B. auch Czermák 1879, 1/2, 839 f.) –, als ob N. Schwenters Originalwortlaut vor Augen gehabt haben könnte – am ehesten vielleicht in Preyers Vortragsband *Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme,* in dem Schwenter noch einmal vollständig zitiert (Preyer 1880, 179) und das Problem mit neuesten Forschungsergebnissen unter der Kapitelüberschrift „Hypnotismus und Kataplexie“ (ebd., 178–197) ausgiebig diskutiert wird. „Hypnotismus“ ist dann genau auch das Stichwort, unter dem das Experiment bei N. 1882 erstmals auftaucht.

389, 31–390, 2 *Und nun wird man den Aspekt dieses neuen Kranken, „des Sünders“, für ein paar Jahrtausende nicht los, — wird man ihn je wieder los? — wohin*

man nur sieht, überall der hypnotische Blick des Sünders, der sich immer in der Einen Richtung bewegt (in der Richtung auf „Schuld", als der e i n z i g e n Leidens-Causalität)] Vgl. die in NK 327, 18–22 f. mitgeteilte Stelle aus Lippert 1882, 17. Unmittelbar davor heißt es: „Einen nicht minder materiellen Ursprung hat der Begriff der *Sünde, Sünder*. Die etymologischen Versuche sind nicht darüber hinausgekommen, den Zusammenhang mit Sühne zu constatiren und die Sünde als das ‚zu Sühnende' zu erklären. Die Sünde besteht also — auf dem Standpunkte wenigstens, über welchen unsere Germanen nicht hinauskamen — so lange die Sühne nicht vollzogen ist, und ist demnach eigentlich die ungetilgte Sühnschuld. Denken wir nun daran, wie im alten Bunde der Mensch ‚durch das Blut versöhnt' [Fn.: 3. Mose 17, 11] d. h. wie seine Sühnschuld durch das Blut getilgt wurde, und erinnern wir uns, wie er zu dieser Sühnschuld, die durch Abtretung alles Blutes an Gott abgelöst wurde, gekommen war! War diese Sühnschuld etwa in unserem Sinne eine Strafe für vorangegangene Vergehen, war sie moralischer oder ethischer Art? Ganz entschieden /17/ nicht, so sehr das auch eine spätere Zeit, von moralischem Antriebe gedrängt, so deuten mochte. Es ist ausserordentlich wesentlich, dies festzuhalten. Jene Blutheiligung war die ‚Lösung' von jener alten O p f e rschuld, die nach ‚Einem und dem Andern' unter den Menschen griff, und diese Opferschuld wieder lernten wir als die Erbschaft eines älteren Seelencultes kennen." (Lippert 1882, 16 f.)

390, 2 f. *dies „grewliche thier", mit Luther zu reden*] Das Zitat stammt wie die anderen (angeblichen) Luther-Zitate in GM aus Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert": „Die Ge-/10/wissenspein hat er [sc. Luther], der nach mönchischen Qualen endlich den frohen Gottesfrieden gefunden, aber die ernste Kenntnis seelischer Krankheit mitgenommen und noch manchen Strauß durchzukämpfen hatte, im Wittenberger Colleg geschildert: ‚So ein böse Bestia vnd böser Teuffel ist die Conscientia. Denn alle Scribenten, beide so die heilige Schrifft, vnd auch heidnische Historien beschreiben, haben das Monstrum (dis grewliche Thier) erschrecklich abgemalet, wie das an Oreste vnd andern Vbelthetern zu sehen ist." (Schmidt 1882a, 90 = Schmidt 1886, 9 f.) Vgl. NK 357, 11 f.; NK 394, 24 u. NK 394, 27 f.

390, 4 *das „grüne Auge" für alles Thun*] Die grünen Augen sind hier sichtlich negativ konnotiert und stehen für einen abschätzigen, bösen Blick. „Grüne Augen nehmen in Novellen und Romanen denselben Rang ein, wie die rothen Haare, sie gehören den Intrigants, den Bösewichtern. ‚Seh' ich Augen grün wie Gras, / Und das Antlitz fahl und blaß, / Möchte nicht der Gärtner sein, / Der im Grünen schlummert ein –' singt der Parodist der blauen Augenhymne." (Gayette 1866, 5) Besonders fasziniert haben seit je die grünen Augen der Raubtiere und Katzen, von deren eindringlichem Blick auch in einem nachgelasse-

nen Notat N.s die Rede ist: „Man hat dir die Pfoten gebunden, du Kratz-Katze, nun kannst du nicht kratzen und blickst Gift mit deinen grünen Augen!“ (NL 1884, KSA 11, 31[35], 373, 1–3; ähnlich auch NL 1884, KSA 11, 32[10], 407, 3–5).

Demgegenüber standen in der älteren romanischen Literatur die „grünen Augen“ gerade für besondere Schönheit – wobei Heinermann 1947 nachgewiesen hat, dass es sich dabei um eine Fehlinterpretation der lateinischen „oculi varii“ („bunte Augen“) und altfranzösischen „les yeux vairs“ gehandelt hat, die als „les yeux verts“ falsch gehört und verstanden wurden und so als Schönheitsideal in die iberische Literatur einwanderten, obwohl es bei Menschen medizinisch gar keine vollgrünen Augen geben könne.

390, 16–18 *so nahm sich der Mensch aus, „der Sünder“, der in diese Mysterien eingeweiht war*] Vgl. Lippert 1882, 116 f. zur Nähe von Christentum und heidnischen Mysterienkulten.

390, 19 f. *sein Reich war gekommen*] Bekanntlich wird in dem von Jesu gelehrten *Vaterunser* Gott gebeten: „Dein Reich komme“ (Matthäus 6, 10 – „ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου“).

390, 29 „*Mein Reich ist nicht von dieser Welt*“] Das ist nach Johannes 18, 36 die Antwort, die Jesus Pilatus im Verhör auf die Frage gibt, was er getan habe: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; aber nun ist mein Reich nicht von dannen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 135).

390, 30–32 *Goethe hat behauptet, es gäbe nur sechs und dreissig tragische Situationen*] Eckermann berichtet von seinem Gespräch mit Goethe am 14. Februar 1830: „Goethe spricht darauf über Gozzi und dessen Theater zu Venedig, wobei die improvisirenden Schauspieler blos die Sujets erhielten. Gozzi habe die Meinung gehabt, es gebe nur sechsunddreißig tragische Situationen; Schiller habe geglaubt, es gebe mehr, allein es sei ihm nicht einmal gelungen, nur so viele zu finden.“ (Eckermann 1868, 2, 126) Also stammt nach Eckermann die fragliche Behauptung nicht von dem sie bloß rapportierenden Goethe, sondern von Carlo Gozzi. Bemerkenswert ist nun, dass sich die Unterstellung, Goethe selbst vertrete diese Ansicht, ausgerechnet im selben Band des *Goethe-Jahrbuches* von 1882 findet, in dem zum ersten Mal Erich Schmidts Faust-Aufsatz abgedruckt worden ist, den N. für die Luther-Stellen in GM ausbeutet (vgl. NK 357, 11 f.). Es handelt sich um den auf Erich Schmidt unmittelbar folgenden Aufsatz „Goethes Ansicht über das Wesen der Tragödie“ von Heinrich Düntzer, in dem steht: „So wollte Schiller Goethes Behauptung, es gebe nur sechsunddreissig

tragische Situationen, nicht gelten lassen, aber es gelang ihm nicht einmal so viele aufzufinden“ (Düntzer 1882, 156).

21.

Dieser Abschnitt bilanziert die priesterlichen Bemühungen, den Leidenssymptomen durch Gefühlsausschweifung Einhalt zu gebieten, und kommt dabei zu dem absehbaren Ergebnis, dass diese vorgebliche Verbesserung der Menschheit durch das priesterliche „System von Behandlung“ (391, 11) gewiss zur Zähmung und Schwächung der Menschen im Allgemeinen geführt habe, vor allem aber dazu, die Kranken noch kränker zu machen. Diese wenig überraschende Schlussfolgerung soll dann beglaubigt werden durch Beispiele aus der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Religions- und Mentalitätsgeschichte, als extremistische Frömmler laut und delirierend durch Europa zogen. Daran könne man erkennen, dass „das asketische Ideal“ (392, 12 f.) noch vor dem namentlich durch die „Germanen“ (392, 26) verbreiteten Alkohol sowie der Syphilis „das eigentliche Verhängniss in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen“ (392, 21–23) gewesen sei.

Auch hier bleiben Fragen offen: Denn mit alledem wird noch immer ausgespart, inwiefern die hauptsächlich auf die ja ohnehin schon Kranken gerichteten, (pseudo)therapeutischen Bestrebungen der asketischen Priester denn den eigentlich Starken haben gefährlich werden können. Ihnen schien die Sorge des sprechenden „Wir“ doch zunächst zu gelten. Anscheinend greift, ohne dass dies eigens gesagt würde, das allgemeine religiös-asketische Leiden trotz deren Pathos der Distanz auf die Starken über und affiziert auch deren Gesundheit. Ein Vorteil der Argumentation in Begriffen von Gesundheit und Krankheit liegt ja gerade darin, dass damit Gefahren von Kontamination und Ansteckung ausgemalt werden können, gegen die nicht einmal der Stärkste gewappnet ist, ohne dass ausgeführt werden müsste, wie denn solche Kontaminationen und Ansteckungen genau zustande kommen. Die Suggestion allseitiger Bedrohung reicht aus, um auch Leser zu verschrecken, die sich bislang noch immun wähnen.

Sodann fällt auf, dass nach GM III 21 die Priester durch Erzeugung emotionaler Exaltationen die Triebe nach außen abführen, während es doch nach GM III 20 ihre Taktik gewesen sei, die Richtung dieser Triebe nach innen zu lenken. Wohl sollen die kollektiven Erregungszustände als sekundäre, äußere Folgen der Armesünder-Selbstzerfleischungspraktiken erscheinen; sie haben aber anscheinend keinerlei heilsame Wirkung, nicht einmal die Veitstänze (391, 30), die in GT noch als Restposten alter dionysischer Begeisterung in ho-

hem therapeutischem Ansehen standen. Sie wirken nach GM III 21 nur vorübergehend lindernd, weil sie das Leiden vergessen machen, helfen den Kranken aber nicht über das Leiden hinweg. Vielmehr wird gemäß der Exposition dieses Abschnitts das Leiden nach den ekstatischen Zuständen umso stärker fühlbar sein und die Betroffenen der priesterlichen Fürsorge bedürftig machen. Immerhin konkretisiert GM III 21, was bis dahin historisch reichlich unkonkret geblieben ist. Aber historisch lässt sich nur schwer zeigen, wo und wie im Inneren der Wurm des bösen Gewissens nagt, so dass die Beispiele aus dem Feld der äußeren Triebabfuhr genommen werden müssen, die sich als Symptome dieses Nagens deuten lassen.

391, 10–15 *Will man damit ausdrücken, ein solches System von Behandlung habe den Menschen v e r b e s s e r t, so widerspreche ich nicht: nur dass ich hinzufüge, was bei mir „verbessert“ heisst — ebenso viel wie „gezähmt“, „geschwächt“, „entmuthigt“, „raffinirt“, „verzärtlicht“, „entmannt“ (also beinahe so viel als g e s c h ä d i g t...)*] Das führt GD Die „Verbesserer“ der Menschheit breit aus, KSA 6, 98–102, vgl. NK 6/1, S. 357–373.

391, 21 *Erlösungskrämpfen*] Die „Erlösungskrämpfe“, die bei N. nur hier belegt sind, stellen wohl eine Variante der öfter wiederkehrenden „Busskrämpfe“ dar, vgl. z. B. NK KSA 6, 374, 10–12. Entsprechende Krämpfe sind N. in seinen Lektüren häufiger begegnet, z. B. in Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*: „Es wurden indess andere Beschuldigungen gegen die Methodisten vorgebracht, die weit mehr Grund hatten. Ein niederschmetternderes System des religiösen Terrorismus, ein System, das geeigneter ist, einen schwachen Verstand vollends aus den Fugen zu bringen, und eine sensitive Natur zu verdüstern und zu verbittern, hat es selten gegeben. Der Methodist hatte es bei seinem Predigen besonders auf die Nerven abgesehen. Sein Lieblingssatz war, dass, nach christlichem Glauben, ein harmloses und nützliches Leben, Orthodoxie, und eine beständige Beobachtung der religiösen Ordnungen, sämmtlich unfähig seien, die Menschen vor ewiger Qual zu retten. Mit dem leidenschaftlichsten Ton und Gestus, mit jeglichem Kunstgriff, der die dramatische Wirkung seiner Worte erhöhen konnte, verbreitete er sich über die Gewissheit des Todes, über die Schrecken des Gerichts, über die nicht absterbende Pein der Hölle, über den verlorenen Zustand der Menschheit. Das waren fast immer die Themata seiner Predigt, und er verweilte dabei, bis er seine Hörer an den Rand des Wahnsinns gehetzt, und ein nervöses Contagium erzeugt hatte, das sich rasch durch die Gemeinde verbreitete. Viele sah man in Krämpfen, die der Paroxysmus der Angst hervorrief, zu Boden fallen“ (Lecky 1880, 67, vgl. NK 332, 34, ferner Lecky 1879, 2, 92).

391, 25–30 *Ein zerrüttetes Nervensystem, hinzu zu dem, was sonst schon krank war; und das im Grössten wie im Kleinsten, bei Einzelnen wie bei Massen. Wir*

finden im Gefolge des Buss- und Erlösungs-training ungeheure epileptische Epidemien, die grössten, von denen die Geschichte weiss, wie die der St. Veit- und St. Johann-Tänzer des Mittelalters] In GT 1, KSA 1, 29, 6–8 standen die „Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzer“ für die im Mittelalter persistierende „dionysische[.] Gewalt“, was NL 1869, KSA 7, 1[34], 19 scheinbar mit Justus Friedrich Carl Heckers Buch *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter* unterfüttert (vgl. Hecker 1832, 1–26 u. die Quellenauszüge ebd., 83–88; die Seitenangaben in NK KSA 1, 29, 7 f. sind falsch). Die Informationen samt dem Hecker-Buchtitel hat N. aber allesamt aus dem dritten Band von Ludwig Uhlands *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage* übernommen (bes. Uhland 1866, 3, 399 f. u. 484, vgl. die Nachweise in KGW III 5/2, 1493) und Hecker vielleicht nie in Händen gehalten. (Auch weitere Notate zum St. Veitstanz stehen im Banne Uhlands: NL 1869, KSA 7, 1[1], 10 und dazu GMD, KSA 1, 521, 11–33; NL 1869, KSA 7, 1[33], 19; NL 1870/71, KSA 7, 7[50], 150; NL 1876/77, KSA 8, 23[11], 406.) Eine Schwerpunktverschiebung weg von der Hochschätzung des Dionysischen hin zum Psychopathologischen erlebt der Veitstanz in MA I 214, wo er wie in GM III 21 mit „Epilepsie“ und „Nerven-Epidemien“ in Verbindung gebracht wird (KSA 2, 174, 27 f., vgl. auch NL 1881, KSA 9, 11[114], 482). Dass Nervenzerrüttung und Epilepsie mit dem Veitstanz zusammengedacht werden, verweist auf eine Lektüre, aus der N. beispielsweise Informationen über den Totentanz in GM III 13 hat beziehen können. Unmittelbar folgend auf die in NK 367, 14–16 zitierte Stelle heißt es in Paul de Saint-Victors *Hommes et dieux*: „Tant de catastrophes avaient ébranlé les nerfs de l’humanité. La danse de Saint-Guy fut le galop final de cette orgie de douleurs. Elle commence en 1374 sur les bords du Rhin, et de là se répand avec une rapidité électrique en Hollande, en Flandre, en France, en Suisse, en Allemagne. Ceux que piquait cette tarentule infernale entraient subitement en danse: danse enragée, délirante, agitée par les tremblements, couverte de l’écume de l’épilepsie. On voyait les danseurs se prendre par la main dans les rues, former de grandes rondes et tourner jusqu’à ce qu’ils tombassent raidis de fatigue. Ce fut sans doute l’origine de la Danse Macabre.“ (Saint-Victor 1867, 320. „So viele Katastrophen hatten die Nerven der Menschheit erschüttert. Der Veitstanz war der letzte Ritt dieser Orgie der Schmerzen. Er begann 1374 am Rheinufer und breitete sich von dort mit atemberaubender Geschwindigkeit nach Holland, Flandern, Frankreich, in die Schweiz und nach Deutschland aus. Diejenigen, die diese höllische Tarantel stach, reihten sich plötzlich in den Tanz ein: Ein wütender, wahnsinniger Tanz, von Zittern durchwogt, bedeckt vom Schaum der Epilepsie. Man sah, wie die Tänzer sich auf den Straßen gegenseitig die Hände hielten, große Kreise bildeten und sich drehten, bis sie starr vor Erschöpfung zu Boden fielen. Dies war zweifellos der Ursprung des Totentanzes.“)

391, 30–34 *wir finden als andre Form seines Nachspiels furchtbare Lähmungen und Dauer-Depressionen, mit denen unter Umständen das Temperament eines Volkes oder einer Stadt (Genf, Basel) ein für alle Mal in sein Gegentheil umschlägt*] Basel ist nach Saint-Victor 1867, 327 der Ort einer berühmtem Totentanzdarstellung; von der anhaltenden Basler „Dauer-Depression" konnte sich N. ein Jahrzehnt lang als dortiger Professor überzeugen. Genf wiederum steht für die düstere Reformation Johannes Calvins (vgl. z. B. Saint-Victor 1867, 430 u. 438), deren gemütstrübender Effekt dem Christentums- und Reformationskritiker N. (vgl. Heit / Sommer 2019) deutlich vor Augen stand.

391, 34–392, 3 *hierher gehört auch die Hexen–Hysterie, etwas dem Somnambulismus Verwandtes (acht grosse epidemische Ausbrüche derselben allein zwischen 1564 und 1605)*] Vgl. NK KSA 6, 94, 5–7. Orsucci 2002, 316 f. macht Charles Richets *L'homme et l'intelligence* als Quelle für 391, 34–392, 3 namhaft: „A la fin du XVI^{e} siècle, les épidémies de démonomanie, et par conséquent les exécutions, redoublent. Il y en a en Alsace (1541), à Cologne (1564), en Savoie (1574), à Toulouse (1577), en Lorraine (1580), dans le Jura (1590), dans le Brandebourg (1590), en Béarn (1605). Ces épidémies de sorcellerie n'étaient que des épidémies de folie." (Richet 1884, 349, auch schon in Richet 1880, 832. „Am Ende des 16. Jahrhunderts verdoppelten sich die Epidemien des Dämonenwahns und als Konsequenz die Hinrichtungen. Es gab welche im Elsass (1541), in Köln (1564), in Savoyen (1574), in Toulouse (1577), in Lothringen (1580), im Jura (1590), in Brandenburg (1590), im Béarn (1605). Diese Hexenepidemien waren nur Epidemien des Wahnsinns.") Bei Richet ist viel auch von Somnambulismus die Rede (vgl. z. B. Richet 1884, 293 u. Richet 1880, 851). Es fällt freilich zum einen auf, dass Richet zwar acht große Verfolgungswellen aufzählt, deren erste jedoch schon ins Jahr 1541 und nicht erst wie in GM III 21 ins Jahr 1564 fällt (daher sind es bei Richet ab 1564 nur sieben Ausbrüche). Zum anderen sticht ins Auge, dass eine andere Hexenstelle in GM III 16 aus chronologischen Gründen nicht Richet 1884 zur Quelle haben kann (vielleicht aber Richet 1880), vgl. NK 376, 19–24.

392, 4 f. *deren entsetzlicher Schrei „evviva la morte" über ganz Europa weg gehört wurde*] Milner 2013 zeigt, dass dieser „Schrei" – zumal noch auf Italienisch – im Spätmittelalter oder in der Frühneuzeit so wohl nie erklungen ist. Dagegen stellt er fest, dass das Motiv im Kontext der Französischen Revolution im säkular-politischen Kontext populär geworden ist, Malwida von Meysenbug es von Alexander Iwanowitsch Herzen hernimmt („‚Und deswegen lebe das Chaos und die Extermination! Vive la mort! Platz der Zukunft!'" [Meysenbug] 1876, 2, 99), und N. es sarkastisch gebrochen in Baudelaires *Œuvres posthumes* wiederfinden konnte (Baudelaire 1887, LIII: „Je dis: Vive la Révolution! comme

je dirais: Vive la Destruction! vive l'Expiation! vive le Châtiment! Vive la Mort!". – „Ich sage: Es lebe die Revolution! wie ich sagen würde: Es lebe die Zerstörung! Es lebe die Züchtigung! Es lebe die Strafe! Es lebe der Tod!"). Die italienische Fassung findet sich im 19. Jahrhundert zwar auch, aber eher selten; am markantesten vielleicht in den *Lebenserinnerungen* von Levin Schücking, bei dem es aber nicht um die Frühneuzeit oder das Spätmittelalter geht, sondern um die Hoffnungen, die Papst Pius IX. unter Zeitgenossen auslöste: „dies heftige, fast wahnsinnige Evviva Pio nono war ein ebenso heftiges: Vorwärts, vorwärts, vorwärts, heiliger Mann – oder: Evviva la morte." (Schücking 1886, 2, 192) N. hatte Levin Schücking 1883 in Rom kennengelernt – seine Tochter Theo Schücking, die Elisabeth N. ihrem Bruder in ihrem Brief von Mitte März 1885 (KGB III 4, Nr. 272, S. 12, Z. 15–22) als mögliche Gattin empfahl, hat berichtet, N. habe sich zu ihrem Vater „sympathisch hingezogen" gefühlt „und begegnete dem viel älteren Manne mit einer Feinheit, ich möchte sagen Anmut der Form, die etwas unbeschreiblich Gewinnendes hatte" (ediert in Gilman 1987, 459, zu beider Renaissance-Vorliebe ebd., 460). Freilich gibt es keinen Beleg dafür, dass N. Schückings *Lebenserinnerungen* gekannt hat, und die dortige „Evviva la morte"-Stelle hat keinen Bezug zur Epoche, in die GM III 21 den Ausruf versetzt. Milner 2013, 115 f. schlägt deswegen eine andere Quelle vor, nämlich Émile Gebharts *Les origines de la Renaissance en Italie*, die N. nachweislich studiert hat. Dort heißt es über die große Pest in Florenz, von der Machiavelli berichtet: „Machiavel nous a laissé une image plus vraie et plus saisissante des passions de l'amour, telles que l'Italie les a connues alors, où le délire des sens fut d'autant plus brûlant que l'émotion du cœur était plus vive. A Florence, en pleine peste, dans Santa Croce, où il s'est réfugié pour / 251/ échapper aux fossoyeurs qui dansent et chantent vive la mort! il voit, couchée sur le pave, dans ses draperies de deuil, les cheveux épars, une belle jeune femme qui gémit et se frappe la poitrine; c'est son amant qu'elle pleure, ‚transfigurée par une passion sans mesure'." (Gebhart 1879, 250 f.; S. 251 in N.s Exemplar mit Eselsohr. „Machiavelli hat uns ein wahrhaftigeres und eindringlicheres Bild von den Leidenschaften der Liebe hinterlassen, wie Italien sie damals kannte, wo das Delirium der Sinne umso mehr brannte, je intensiver die Emotion des Herzens war. In Florenz, zur Zeit der Pest, in Santa Croce, wo er Zuflucht sucht, um den Totengräbern zu entkommen, die tanzen und singen ‚es lebe der Tod!', sieht er, in ihren Trauergewändern auf dem Boden liegend, die Haare aufgelöst, eine schöne junge Frau, die stöhnt und sich auf ihre Brust schlägt; sie weint um ihren Liebhaber, ‚verwandelt von einer grenzenlosen Leidenschaft'.") Milner nimmt an, N. habe in GM III 21 das vermeintliche Machiavelli-Zitat ins Italienienische zurückübersetzt. Freilich bleiben auch andere Quellen möglich, die Milner nicht benennt, etwa die Oper *La Pellegrina* von

Filippo Clementi, die 1887 im Druck erschienen ist, und die im 16. Jahrhundert spielt. Der Capitano Iacopo singt dort: „La morte, amico, è l'angelo / Apportator di mai provata gioia; / La morte infrange i vincoli, [...] / La morte è la vittoria, / Morte non la chiamar, chiamala gloria. / Evviva la morte! dal colmo bicchiere / Al funebre Nume s'inneggi quaggiù, / Evviva la morte! compagni, da bere! / Chi muore più presto più gode lassù!" (Clementi 1887, 16. „Der Tod, Freund, ist der Engel / Überbringer nie gefühlter Freude; / Der Tod bricht die Fesseln, [...] / Der Tod ist der Sieg, / Tod nennt es nicht, nennt es Ruhm. / Es lebe der Tod! aus dem vollen Glas / Singt dem Totengott ein Loblieb hier unten, / Es lebe der Tod! Gefährten, zu trinken! / Wer früher stirbt, wird da oben mehr Freude haben!"). Und der Chor nimmt das Motiv auf: „Evviva la morte! dal ecc., ecc." (Ebd.) Freilich ist nicht zu belegen, dass N. Clementis Werk je gelesen oder gehört hat.

392, 7 *Intermittenzen*] Unterbrechungen, Zwischenzeiten. Den Ausdruck hat sich N. schon früh bei Schopenhauer geborgt (vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 3, 271 f. u. NL 1869/70, KSA 7, 3[19], 65, 28, dazu Günther 2008, 82).

392, 10 f. *die religiöse Neurose erscheint als eine Form des „bösen Wesens"*] Vgl. NK KSA 5, 67, 28.

392, 12 *Quaeritur.*] Lateinisch: „Es wird gefragt", „die Frage stellt sich".

392, 18–29 *Ich wüsste kaum noch etwas Anderes geltend zu machen, was dermaassen zerstörerisch der Gesundheit und Rassen-Kräftigkeit, namentlich der Europäer, zugesetzt hat als dies Ideal; man darf es ohne alle Übertreibung das eigentliche Verhängniss in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen nennen. Höchstens, dass seinem Einflusse noch der spezifisch-germanische Einfluss gleichzusetzen wäre: ich meine die Alkohol-Vergiftung Europa's, welche streng mit dem politischen und Rassen-Übergewicht der Germanen bisher Schritt gehalten hat (— wo sie ihr Blut einimpften, impften sie auch ihr Laster ein). — Zudritt in der Reihe wäre die Syphilis zu nennen, — magno sed proxima intervallo.*] Vgl. NK 277, 19 f. Die „Alkoholvergiftung Europa's" (KSA 486, 3 f.) ist ein Selbstzitat aus FW 134. Dort werden schon ausdrücklich die „germanischen Neigungen" (KA 3, 486, 2) dafür verantwortlich gemacht, die übrigens schon Tacitus beschreibt (*Germania* 23). Über die verheerenden Folgen des Alkoholkonsums konnte sich N. später besonders bei Richet 1884 kundig machen, siehe z. B. NK KSA 6, 104, 12–15. „Or ce qui caractérise tous les empoisonnemens du système nerveux, c'est que le poison, avant de détruire, surexcite: c'est cette surexcitation que l'homme recherche avec ardeur, avec passion. Une fois qu'elle est devenue une habitude, elle s'impose avec une telle force que rien ne peut plus la combattre. Elle est un vrai péril social, aussi bien pour les

Chinois et les Hindous qui fument l'opium que pour les Européens qui boivent de l'alcool." (Richet 1884, 92. „Was nun alle Vergiftungen des Nervensystems auszeichnet, ist, dass das Gift, bevor es zerstört, übermäßig erregt: Es ist diese Übererregung, die der Mensch mit Inbrunst, mit Leidenschaft sucht. Sobald sie zur Gewohnheit geworden ist, drängt sie sich mit einer solchen Kraft auf, dass sie nichts mehr bekämpfen kann. Sie ist ein großes soziales Übel, sowohl für die Chinesen und die Hindus, die Opium rauchen, als auch für die Europäer, die Alkohol trinken.") Alkoholismus und Christentum werden in ihren geschichtlich fatalen Auswirkungen mitunter parallelisiert, vgl. FW 147, KSA 3, 492 und NK KSA 6, 250, 3 f. (und den bald im Druck erscheinenden Vortrag von Eduardo Nasser an der GIRN-Tagung in Basel, Juni 2016). Zur Syphilis vgl. NK 378, 25 f. und NK 378, 26–29. Dass sie hier genannt wird, hat gelegentlich zu biographischen Spekulationen Anlass gegeben. Aber das Argument ist ein kultur-, kein individualdiagnostisches.

392, 29 *magno sed proxima intervallo*] Lateinisch: „am nächsten, aber mit großem Abstand". Vgl. Vergil: *Aeneis* V 320: „proximus huic, longo sed proximus intervallo" („Diesem zunächst, doch näher in langausreichendem Abstand". Übersetzung Johann Heinrich Voß).

22.

Der Absatz bietet eine ästhetische Digression, ohne auf die Frage von GM III 11 explizit zurückzukommen, ob nicht doch ein Lebensinteresse hinter dem asketischen Ideal stehe, nachdem nun zumindest implizit klar geworden ist, dass es zumindest dem Lebensinteresse des sprechenden „Wir" und der Starken abträglich und selbst den Lebensinteressen der Kranken keineswegs zuträglich ist. GM III 22 beginnt mit der resümierenden Feststellung, „[d]er asketische Priester" habe „die seelische Gesundheit verdorben" (392, 31 f.), wo er herrschend geworden sei, „folglich auch den G e s c h m a c k" (392, 32–393, 1). Die Sprecherinstanz fällt sich gleich selbst ins Wort, versieht das „Folglich" mit Anführungs- und Fragezeichen (393, 2) und setzt das Einverständnis der Leser voraus: „Ich hoffe, man giebt mir dies Folglich einfach zu; zum Mindesten will ich es nicht erst beweisen." (393, 2–4) Stattdessen verlegt sich das „Ich" auf Beispiele, nämlich die frühchristliche Literatur, einschließlich und besonders das Neue Testament, von dem das Alte Testament sehr vorteilhaft absteche. Dieses Neue Testament zeuge von der Impertinenz kleiner Leute, die sich unendlich wichtig nähmen und mit ihrem Gott auf Du und Du sein zu können wähnten. Es fehle ihnen jede „Ehrfurcht" (394, 19) und sie scheuten sich nicht, Gott mit all den nichtswürdigen Kleinigkeiten ihrer nichtswürdigen Existenz

zu behelligen. Ein weiteres Beispiel für das christliche Geschmacksunglück gibt Martin Luther ab, der ebenso rüpelhaft mit seinem Gott zu reden begehrte und damit „die g u t e E t i q u e t t e der Kirche verdross, jene Ehrfurchts-Etiquette des hieratischen Geschmacks“ (394, 30 f.). Es scheint also entgegen der Eingangswendung von GM III 22 durchaus auch im Herrschaftsbereich christlich-asketischer Priester, eben der Kirche, zumindest besseren Geschmack gegeben zu haben als ihn beispielsweise Luther verkörperte (vgl. FW 358, KSA 3, 604). Was genau die Kriterien für guten Geschmack sein sollen und in welcher Weise dessen Kontamination durch das christliche Ideal vonstattengeht – abgesehen vom Verdikt einer allgemeinen Verpöbelung –, enthält GM III 22 den Lesern vor. Immerhin wäre auch eine Geschmacksverfeinerung unter dem Einfluss des asketischen Ideals denkbar – die Schulung eines Sinns für Abseitiges, Differentes, für Ausgefallenes und Besonderes.

393, 1 *in artibus et litteris*] Lateinisch: „in Künsten und Literatur“.

393, 4–6 *er gilt dem Grundbuche der christlichen Litteratur, ihrem eigentlichen Modell, ihrem „Buche an sich“*] Die Bibel, so die Unterstellung dieses Passus, ist für den Christen das, was für den Kantianer das „Ding an sich“ ist. Letzteres wird bei N. wiederholt als Chimäre attackiert, vgl. z. B. NK 280, 4. Dass die Bibel entgegen christlicher Überzeugung keineswegs die Verlautbarung oder das Wort Gottes ist, sondern vielmehr die Verlautbarung von sehr mittelmäßigen Menschen, adressiert an Gleichartige, will GM III 22 veranschaulichen. Antibiblische Polemik nimmt N. entsprechend dankbar auf: „Von den Protestanten und den Katholiken wird vollgültig bewiesen, dass das Ansehen von Bibel und Kirche zu Recht bestehe. ‚Da es Gottes Wille war‘, so sagen sie, ‚den Menschen einen Glauben zu geben, so musste er sie gleichzeitig mit einem bequemen Mittel gegen jegliches Abirren vom wahren Glauben begaben. Die Gelegenheiten zu irren sind fast ebenso häufig wie die zu sündigen. Sollte Er, der in unsern Herzen die Fackel des Gewissens entzündet, unserm Verstande eine gleiche Leuchte versagen? Sich nur den Gelehrten und den Philosophen zu offenbaren, würde eines so vollkommenen Wesens unwürdig sein. Er lässt die Sonne ebensowohl für die Armen wie für die Reichen scheinen; sollte er die Sonne der Wahrheit nicht auch für das geistige Auge der Beschränktheit leuchten lassen? Auch hat er den Schatz der Wahrheit für alle Zeiten‘ — nach den Einen ‚in einem für Alle zugänglichen Buche‘ —, nach den Andern ‚bei einem Gerichtshof niedergelegt, dessen Urtheile überall vernommen werden. Also befinden sich die Vorschrift für den Glauben und die Speise für die Seele im Bereiche aller mit Vernunft begabten Wesen.‘ Eine ähnliche Folgerung liesse sich hinsichtlich der Demokratie aufstellen. Natürlich giebt es da weder Bibel noch Pabst.“ (Frary 1884, 167. N.s Unterstreichung, ganze Passage am Rand doppelt

angestrichen.) Natürlich erscheint Frary die christliche Argumentation zur Beglaubigung der Schrift (Protestanten) bzw. des Papsttums (Katholiken) gleichermaßen hanebüchen, aber er zögert nicht, sie für sein Projekt der politischen Demagogenausbildung dienstbar zu machen.

393, 6–15 *Noch inmitten der griechisch-römischen Herrlichkeit, welche auch eine Bücher-Herrlichkeit war, Angesichts einer noch nicht verkümmerten und zertrümmerten antiken Schriften-Welt, zu einer Zeit, da man noch einige Bücher lesen konnte, um deren Besitz man jetzt halbe Litteraturen eintauschen würde, wagte es bereits die Einfalt und Eitelkeit christlicher Agitatoren — man heisst sie Kirchenväter — zu dekretiren: „auch wir haben unsre klassische Litteratur, wir brauchen die der Griechen nicht", — und dabei wies man stolz auf Legendenbücher, Apostelbriefe und apologetische Traktätlein hin*] Diesen Prozess, wie sich eine christliche Literatur formierte und eine kanonische „Urlitteratur" – das Neue Testament – festschrieb, hat N.s Freund Franz Overbeck mit den nüchternen Instrumenten der Literargeschichte zu einem Hauptgegenstand seiner Forschungen gemacht (vgl. insbesondere Overbeck 1880 und Overbeck 1882). GM III 22 gibt in polemischer Weise eine Antwort auf das Problem, das Overbeck zu Beginn seines Aufsatzes *Über die Anfänge der patristischen Literatur* formuliert hat: „Wer vor der Foliantenreihe der Kirchenväter sich fragte, was diese Literatur eigentlich sei und wie sie entstanden sei, würde sich jedenfalls vergeblich an die noch gegenwärtig gangbaren Lehrbücher der Patristik um Antwort wenden." (Overbeck 1882, 417 = Overbeck 2010, 3, 33) Die Antwort in GM III 22 pointiert Overbecks Analyse, wonach die sogenannten Kirchenväter versuchen, einen Urschriften-Kanon gegen die „heidnischen" Klassiker zu setzen und sich selbst als die einzig berufenen Ausleger dieses Kanons zu empfehlen. „Hat man aus der patristischen Literatur die christliche Urliteratur ausgeschieden, so steht der Definition der patristischen nichts mehr im Wege als der griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses" (Overbeck 1882, 444 = Overbeck 2010, 3, 59). Was N. von den Kirchenvätern, namentlich ihrem berühmtesten Repräsentanten, Augustinus, hält, hat er Overbeck in seinem Brief vom 31. 03. 1885 verraten: „Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h⟨eiligen⟩ Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! [...] Philosophischer Werth gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen" (KSB 7/ KGB III 3, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57, vgl. NK KSA 5, 12, 33 f.).

393, 16–18 *ungefähr so, wie heute die englische „Heilsarmee“ mit einer verwandten Litteratur ihren Kampf gegen Shakespeare und andre „Heiden“ kämpft.*] Vgl. zu N.s Interesse an der Heilsarmee als wiederauflebendem religiösem Irrsinn NK KSA 5, 68, 23–28. Eine Agitation der ja erst im 19. Jahrhundert gegründeten Heilsarmee – die weltliches Theater ablehnte – besonders gegen Shakespeare ist aus dem zeitgenössischen Schrifttum bislang nicht zu erheben. Der einzige, allerdings sehr lose Zusammenhang ergibt sich aus dem Bericht von Josef Paneth über seine Begegnungen mit N. im Jahr 1884. Dort rapportiert Paneth am 29. 01. 1884 zunächst Überlegungen N.s wie folgt: „Und wir dürften nie daran vergessen, wie naheliegend die Gefahr sei, daß es wieder ganz dunkel werde. Der amerikanische Spiritismus und die ‚Heilsarmee‘, Christenthum mit Tanz bewiesen das.“ (KGW VII 4/2, 20) Wenige Tage später, am 15. 02. 1884, vermerkt Paneth: „Heute mittag kam Nietzsche zu mir. Er blieb aber nicht lange, sondern gieng sehr bald zurück, weil er einem Vortrag über Shakespeare anwohnen wollte.“ (KGW VII 4/2, 21) Was immer das für ein Vortrag war – die Kulturrelevanz der Heilsarmee scheint N. in diesen Wintermonaten parallel zu Shakespeare umgetrieben zu haben.

393, 22 f. *„Hier stehe ich, ich kann nicht anders“*] Anspielung auf die angebliche Antwort Martin Luthers am Wormser Reichstag (18. April 1521) auf die Frage, ob er zum Widerruf bereit sei: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Bereits in Büchmann 1882, 372 werden die gelehrten Zweifel an der Authentizität des Ausspruchs dem allgemeinen Publikum unterbreitet. Vgl. NK KSA 6, 302, 5. In N.s Hauptquelle für Luther-Zitate in GM III, Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert“ (vgl. NK 357, 11 f.), kommt die berühmte Stelle nicht vor.

393, 23 *ich habe den Muth zu meinem schlechten Geschmack*] „‚Il n’a pas peur d’être de mauvais goût, lui.‘ Stendhal“, notierte sich N. in NL 1884, KSA 11, 25[169], 59, 10 („Er hatte keine Angst, schlechten Geschmack zu haben“). N. nimmt die Wendung dann erläuternd in seinem Brief an Köselitz vom 09. 12. 1886 auf: „Ihr Wort über den eignen anti-tragischen Instinkt hat mich sehr erquickt, es ist viel erreicht, wenn man es in solchen Dingen bei sich zur Aufrichtigkeit bringt und ‚den Muth zu seinem Geschmacke‘ hat. Letzte Wendung ist von Stendhal: er lobt es an dem jungen Sorel, daß er den Muth zu seinem schlechten Geschmacke habe“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 779, S. 289, Z. 19–25). Gemeint ist Julien Sorel, der Protagonist in Stendhals Roman *Le rouge et le noir*, wo es heißt: „Mon petit Julien /300/ brûlerait la cervelle au jacobin qui viendrait l’arrêter, pour peu qu’il eût l’espérance de se sauver. Il n’a pas peur d’être de mauvais goût, lui.“ (Stendhal 1884, 2, 299 f. „Mein kleiner Julien dagegen würde dem Jakobiner, der ihn festnehmen wollte, eine Ku-

gel durch den Kopf jagen, wenn er auch noch so wenig Hoffnung hätte, sich zu retten. Er hat keine Angst, geschmacklos zu sein!“ Stendhal 1978, 447).

393, 24–29 *alle Achtung vor dem alten Testament! In ihm finde ich grosse Menschen, eine heroische Landschaft und Etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des s t a r k e n H e r z e n s; mehr noch, ich finde ein Volk. Im neuen dagegen lauter kleine Sekten-Wirthschaft*] Vgl. NK KSA 5, 72, 2–7 u. NK KSA 6, 194, 31–195, 3. Die in GM III 22 auch um des wirkungsvollen Kontrastes willen scheinbar unbedingt positive Sicht auf die Hebräische Bibel sollte sich binnen Jahresfrist empfindlich eintrüben, nachdem N. in den *Prolegomena zur Geschichte Israels* von Julius Wellhausen gelesen hatte, dass die scheinbar ältesten und ‚heroischsten‘ Teile des Alten Testaments aus exilischer und nachexilischer Zeit stammen und damit Produkte eines priesterlichen Geschichtsfälschungswerks sind (dazu Sommer 2000a, 244–266 und passim). In AC wird das Alte Testament auf neue Weise funktionalisiert, nämlich als Dokument kultureller Dekadenz, was deutlich macht, wie stark situativ in N.s Texten argumentiert wird. 393, 24–29 liest sich wie eine Antwort auf Höffdings *Psychologie in Umrissen*, die eine Erhabensheitsäquivalenz zwischen Altem und Neuem Testament konstatierte: „Erst wo die Gottheit wesentlich als beschützende und huldreiche Macht erscheint, wird die Furcht zur Ehrfurcht ([…]). Man findet Erhabenheit nicht nur im Jehovah des Alten Testaments, der eine Welt durch sein Wort erzeugt und auf dem Gipfel des Berges unter Donner und Blitz seinem Volke das strenge Gesetz gibt, sondern auch in der Lehre des Buddhismus und des Christentums von der Unendlichkeit des göttlichen Erbarmens und der göttlichen Liebe, vor deren Angesicht menschliche Sünden und Leiden verschwinden wie der Nebel vor der Sonne“ (Höffding 1887, 367).

393, 28–394, 3 *Im neuen [sc. Testament] dagegen lauter kleine Sekten-Wirthschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Conventikel-Luft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süsslichkeit, welcher der Epoche (u n d der römischen Provinz) angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demuth und Wichtigthuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt.*] Vgl. NK KSA 5, 72, 10–24. Im Hintergrund steht das weiche Bild, das Ernest Renan vom jüdisch-frühchristlichen Milieu namentlich in *Les Apôtres* (1866) und *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1882) gezeichnet hat; siehe hierzu Orsucci 2008, 26 f. u. Orsucci 1996, 298–303. Zum ‚Orientalismus‘ in GM III 22 vgl. Large 2013, 200.

394, 5 *Kein Hahn kräht darnach; geschweige denn Gott.*] Das spielt auf die Geschichte von der Verleugnung des Petrus an (Matthäus 26, 69–75, Markus 14,

66–72, Lukas 22, 56–62; Johannes 18, 15–18 u. 25–27): Jesus hatte prophezeit, Petrus werde ihn drei Mal verleugnen, bevor der Hahn krähe – was dann so geschah. 394, 8 f. fragt sarkastisch: „Ein ‚unsterblicher' Petrus: wer hielte d e n aus!" – also nicht nur einen der „kleinen Leute der Provinz" (394, 7), sondern einen unsterblichen Verräter.

394, 5 f. *Zuletzt wollen sie gar noch „die Krone des ewigen Lebens"*] Anspielung auf Jakobus 1, 12 und Offenbarung des Johannes 2, 10, wo den Gläubigen allerdings nur die „Krone des Lebens" versprochen wird. Die erweiterte Form von 394, 6 mit dem Versprechen des „ewigen Lebens" ist in der religiösen Literatur sehr weit verbreitet, siehe z. B. die Belege in Grimm 1854–1971, 11, 2358 u. 2361.

394, 11 *Eckensteher*] Vgl. NK KSA 5, 42, 19.

394, 16–21 *Es giebt kleine verachtete „Heidenvölker" im Osten Asien's, von denen diese ersten Christen etwas Wesentliches hätten lernen können, etwas T a k t der Ehrfurcht; jene erlauben sich nicht, wie christliche Missionare bezeugen, den Namen ihres Gottes überhaupt in den Mund zu nehmen.*] Es könnte das Volk der Karen, Karenen oder Kaya in Birma gemeint sein. In der zeitgenössischen Literatur wurde darüber diskutiert, ob dieses Volk womöglich von den Juden abstamme. „Begreiflich fehlen aber alle weiteren Anhaltspunkte für eine solche Annahme; merkwürdig ist jedoch, daß sie Gott in ihrer Sprache Iuwah nennen, was sehr an Iawäh (Iehova) erinnert; indeß sollen sie diesen Namen nicht gerne aussprechen, was allerdings auch eine jüdische Ueberlieferung, eine Erinnerung an den ‚unaussprechlichen Namen' wäre. Wie viel bei diesen Angaben auf die Phantasie der christlichen Missionare zu setzen ist, mag dahingestellt bleiben." (Hellwald 1876b, 33) Die Karen erscheinen metaphysisch und religiös bemerkenswert desinteressiert: „Glaubwürdiger dünken uns die Angaben der Gräfin Nostitz, wonach die Karen gänzlich der höheren religiösen Begriffe entbehren. Fragt man sie nach übersinnlichen Dingen, etwa nach ihren Vorstellungen über eine Fortdauer nach dem Tode, so antworten sie: ‚Davon wissen wir nichts, denken auch nicht daran; wir wissen nur, daß /34/ wir auf die Welt kommen und wieder hinausgehen müssen, und da es auf der Welt so schön ist, wird es wol auch hernach gut sein.'" (Ebd., 33 f.) Während die Missionare bei den Karen das Tabu, den Gottesnamen auszusprechen, gerade mit ihrer möglichen jüdischen Abstammung in Verbindung bringen, ist in GM III 22 – ein antisemitisches Stereotyp bedienend – die „Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze" (394, 16) typisch „jüdisch[.]".

394, 24 *Luther, diesen „beredtesten" und unbescheidensten Bauer*] Das Bäurische, das Grobianische (vgl. den „Rüpel" in 394, 29 u. 394, 33) und das Barbarische an Luther (vgl. dazu Kaufmann 2019) ist in der Quelle der Luther-Bezüge

von GM III, nämlich Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert“ ebenfalls herausgearbeitet, jedoch positiv konnotiert: „Luther selbst vereinigte in sich dämonische Kräfte mit drastischer Volksthümlichkeit und dem Grobianismus des Jahrhunderts. Er übernahm als ein Mittler, wie deren jede geistige Umwälzung bedarf, die erschütternde Auseinandersetzung des mittelalterlichen und des modernen Menschen. Diese urkräftige Bauernnatur konnte wohl einmal grollend ihrem Gott den Sack vor die Füsse werfen, aber an Leidenschaft und thätiger Entschlossenheit Faust gleich, ward er der apostolische Krieger seines Herrn und ergriff im drückenden Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit und im inbrünstigen Verlangen nach Gnade den Glauben. Der Teufel existirte für ihn so leibhaftig wie für Faust.“ (Schmidt 1882a, 87 = Schmidt 1886, 8). Vgl. NK 357, 11 f.; NK 390, 2 f. u. NK 394, 27 f.

394, 27 f. *Luther's Widerstand gegen die Mittler-Heiligen der Kirche (insbesondere gegen „des Teuffels Saw den Bapst“)*] Die Quelle ist einmal mehr Erich Schmidt: „Das heißt gut lutherisch geschimpft, denn Luther poltert: ‚des Teuffels Saw, der Bapst‘“ (Schmidt 1882a, 111 = Schmidt 1886, 24). Vgl. NK 357, 11 f.; NK 390, 2 f. u. NK 394, 24.

395, 6 f. *hieratischen Manieren*] Hier meint „hieratisch“ wohl „priesterlich“, „steif“, „starr“. Im Frühwerk versteht N. unter dem „hieratischen Stil“ der griechischen Kunst nicht, wie sonst eher üblich (z. B. Meyer 1885–1892, 8, 515), die spät- und kaiserzeitliche Nachahmung der archaischen Formen in Architektur und Plastik, sondern den archaisch-strengen Stil selbst (vgl. UB II HL 3, KSA 1, 267, 31–33 u. NL 1872/73, KSA 7, 25[1], 568, 34–569, 1).

395, 8 *todtfeind*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 395, 8: „todfeind“. Das ist ein Druckfehler; im Druckmanuskript (GSA 71/27,2, fol. 52r) und in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 162) steht unmissverständlich: „todtfeind“.

395, 9 *ein „non plus ultra“*] Lateinisch: „nicht darüber hinaus“. Die Losung soll Herakles an den nach ihm benannten „Säulen“ in der Straße von Gibraltar angebracht haben (vgl. schon Pindar: *Nemeische Oden* III 21). Kaiser Karl V. nahm die Säulen des Herakles dann in sein Wappen auf und tat mit der nicht negierten Form „plus ultra“ seinen Anspruch auf ein Reich kund, in dem die Sonne nicht untergeht, eben mit Kolonien in Amerika und Asien.

23.

GM III 23 nimmt zu Beginn das Motiv des vorangegangen Abschnitts 22 auf, wonach der „asketische Priester“ mit der „seelische[n] Gesundheit“ auch den

„Geschmack“ verdorben habe (392, 31–393, 1). GM III 23 tauscht allerdings das Subjekt aus: Statt vom „asketischen Priester“ wird jetzt wieder direkt vom „asketische [n] Ideal“ (395, 11) gesprochen, das sich dieses Gesundheits- und Geschmacksverderbens schuldig gemacht habe – und es habe auch noch „etwas Drittes, Viertes, Fünftes, Sechstes verdorben“ (395, 12 f.), ohne dass das prominent auftretende „Ich“ sagt, worum es sich da handelt. Denn ihm ist es ausdrücklich nicht um Wirkungen dieses asketischen Ideals zu tun, sondern ausschließlich darum, „was es bedeutet, worauf es rathen lässt, was hinter ihm, unter ihm, in ihm versteckt liegt, wofür es der vorläufige, undeutliche, mit Fragezeichen und Missverständnissen überladne Ausdruck ist“ (395, 16–19, vgl. Conway 1994, 324 f., der zeigen möchte, wie GM die Überdeterminierung der asketischen Ideale durch vielfältige Bedeutungszuweisungen rückgängig machen will, wobei sich die genealogische Kritik zu diesen Bedeutungen parasitär verhalten müsse: „Genealogical interpretations are always abnormal and reactive, preying upon the normal, authoritative interpretations they challenge. Whatever degree of validity a genealogy acquires is therefore entirely relative to the interpretation it discredits.“ Conway 1994, 325). Mit 395, 16–19 wird die Grundfrage der Dritten Abhandlung, die allerdings das Ideal noch in den Plural gesetzt hat, wieder aufgegriffen (vgl. NK 339, 9) und spezifiziert: Die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals ist nicht bloß die Frage nach dessen Relevanz im Sinne seiner weltgeschichtlichen Wirkung – angeblich ist sie diese Frage sogar am allerwenigsten (vgl. 395, 14 f.), obwohl sich die Dritte Abhandlung mit diesen Wirkungen im Vorangegangenen ausgiebig beschäftigt und sie weidlich dazu genutzt hat, das fragliche Ideal zu diskreditieren. Gerade die Folgen des Ideals sind es ja eigentlich, die es so schlecht dastehen lassen.

Vielmehr gilt in GM III 23 die Frage nach der Bedeutung als Frage nach einem Dahinterliegenden, Verborgenen, das die Oberfläche des Ideals gerade nicht verrät. Was das sein soll oder sein könnte, sagt erst der allerletzte Abschnitt des Buches ganz explizit, nämlich der „Wille[.] zum Nichts“ (GM III 28, KSA 5, 412, 11 f.), während GM III 23 eher vage davon spricht, dass das asketische Ideal „ein Ziel“ (395, 29) habe, dem sich alles andere unterordne – ist es das Nichts? Dieses Ideal erscheint als das Mächtigste, was es auf Erden überhaupt gibt, obwohl oder weil es an „sein Vorrecht vor jeder Macht“ (396, 5) glaube und „Rang-Distanz in Hinsicht auf jede Macht“ (396, 6) für sich reklamiere (was wie eine Paraphrase jener auf den Souverän gemünzten Devise nach Hiob 41, 24 – Luther: 41, 25 – auf dem Frontispizkupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* von 1651 klingt: „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei“; „es gibt keine Macht auf Erden, die mit ihm verglichen werden kann“).

Nun lässt sich das „Ich“ von einem „Man“ unterbrechen, das einwendet, lange sei doch schon eine Gegenkraft wirksam, die das asketische Ideal in

Schranken gewiesen und überwunden habe. Für sie stehe „unsre ganze moderne Wissenschaft“ (396, 16 f.), die doch nur an sich glaube und alle theologischen und lebensverneinenden Begriffe aufgegeben habe. Das „Ich“ freilich lässt diesen Einwand nicht gelten, sondern hält dieses seit der Aufklärung und insbesondere im 19. Jahrhundert weitverbreitete Selbstverständnis zahlreicher Wissenschaftsrepräsentanten für bloßen „Lärm und Agitatoren-Geschwätz“ (396, 22). Vielmehr sei das Entgegengesetzte wahr: Wissenschaft habe gerade kein Ideal und kein Vertrauen in sich selbst, sondern da, „wo sie überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Gluth, Leiden ist“ (396, 32 f.), drücke sich just das asketische Ideal selbst aus. Als Argument lässt der Sprechende nun nicht gelten, dass es sehr wohl ein „braves und bescheidenes Arbeiter-Volk auch unter den Gelehrten von Heute“ (397, 2 f.) gebe, das in seinem kleinem Reich mit sich und dem Seinen zufrieden sei. Das beweise nichts für die Wissenschaft als ganze, die dort, wo sie gerade nicht vornehmster Ausdruck des asketischen Ideals sei – „es handelt sich da um zu seltne, vornehme, ausgesuchte Fälle“ (397, 15 f.) – bloß allerlei negative Affekte und Empfindungen kaschiere, eine „Unruhe der Ideallosigkeit“ (397, 19 f.), so dass in der rastlosen Aktivität vieler Gelehrter nichts weiter als „Selbst-Betäubung“ (397, 27 f.) zu erkennen sei. Als Beleg dafür führt das „Ich“ die im Umgang selbst erlebte hochgradige Empfindlichkeit der Gelehrten gegenüber echter oder vermeintlicher Kritik ins Feld, die zeige, dass man es hier mit „Leidenden“ (397, 34) zu tun habe, die als Betäubte fürchteten, „zum Bewusstsein zu kommen...“ (398, 2).

Gemäß der Gegenrede des „Ich“ auf den Einwand des „Man“ gibt es demnach drei Typen von Wissenschaftlern: Die Erstgenannten sind diejenigen, die sich als selten erweisen, nämlich die Verkörperungen des asketischen Ideals in seiner sublimsten, vornehmsten Ausprägung. Auf sie wird in den folgenden Abschnitten weiter eingegangen, um diesen spezifischen Typus des Asketen genauer zu fassen. Die Zweitgenannten sind die wissenschaftlichen Arbeiter, die weder leiden noch leidenschaftlich sind, sondern zufrieden und mit sich im Reinen. Diese Zufriedenheit wird – obwohl diese zweite Gruppe ja womöglich den zahlenmäßig größten Teil der Wissenschaftsgemeinde ausmacht – vom Sprechenden als Argument nicht zugelassen, ohne zu erläutern, warum eigentlich nicht. Das „Ich“ greift selbst bei der dritten Gruppe, bei der Unzufriedenheit und Ruhelosigkeit vorherrscht, weil ihre Vertreter insgeheim leiden und die Wissenschaft nur zur Selbstsedierung benutzen, auf einen psychologischen Verdacht als Argument zurück, der sich auf nichts weiter stützt als auf die persönliche Erfahrung im Umgang mit solchen Wissenschaftlern. Weshalb dieses Argument im Blick auf den Gesamtcharakter von Wissenschaft, ihre asketische oder gegenasketische Idealität, ein stärkeres Gewicht haben sollte als die Beobachtungen bei der zweiten Gruppe der zufriedenen Wissenschaftler,

bleibt unerörtert. Sowohl bei den Zufriedenen als auch bei den Unzufriedenen ist weder klar, ob ihr Befinden in irgendeinem kausalen Verhältnis zu dem steht, was sie beruflich tun – noch ob das, was sie beruflich tun, nämlich Wissenschaft, besonders geeignet ist, ihrem Unwohlsein palliativ, wenn schon nicht therapeutisch abzuhelfen oder aber im anderen Fall ihr Wohlbefinden zu fördern. Könnten sie nicht etwas ganz anderes treiben als Wissenschaft – Kaufleute oder Bauern sein und auch entweder zufrieden oder unzufrieden mit sich und dem Ihrigen? Genau betrachtet sagt die Befindlichkeit der dritten Gruppe genauso wenig über das Verhältnis von Wissenschaft und asketischem Ideal aus wie diejenige der zweiten Gruppe. Aus dem Leiden der dritten Gruppe folgt jedenfalls nicht, dass sie dem asketischen Ideal deswegen verfallen wären, weil sie Wissenschaftler sind. Wissenschaft gäbe ihnen kein Ideal ein, sondern diente ihnen bloß als Affektableiter und Affektbetäuber. Immerhin ließe sich daraus möglicherweise folgern, dass entgegen dem vom „Man" formulierten Einwand die Wissenschaft im Normalfall ausgesprochen idealschwach ist und eben keine Alternative zum asketischen Ideal zu bieten hat. Freilich muss nur derjenige, der die in GM III 23 behauptete, ungeheure und übergreifende Dominanz des (singularischen!) asketischen Ideals als unangreifbaren Befund akzeptiert, sich dann um die Wissenschaft und ihre asketische Infiltration Sorgen machen. Sollte jemand den Befund bezweifeln, könnte man auch argumentieren, Wissenschaft habe ihrerseits nichts mit Askese oder Anti-Askese zu tun und ihr Ideal – Wahrheit – stehe weder in einem negativen noch in einem positiven Zusammenhang mit dem asketischen Ideal. Gerade diesen Einwand im Keim zu ersticken bemüht sich der folgende Abschnitt, wo dann die erstgenannte Wissenschaftlergruppe im Vordergrund steht, obwohl es in GM III 23 noch heißt, ihr Vorkommen sei so selten, dass im Hinblick auf sie nicht „das Gesammturteil" über Wissenschaft „umgebogen werden" könne (397, 16 f.).

Gemes 2006 stellt den Bezug von GM III 23 zu GM Vorrede 1 und der Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis heraus (vgl. NK 247, 24–248, 1); zum Nihilismus der Wissenschaft im Kontext des Suizids siehe Stellino 2013, 173, zu den Möglichkeiten einer „fröhlichen" Wissenschaft unter den Vorzeichen asketischer Ideale Heit 2015. Johnson 2010, 191–200 versteht die abschließenden Passagen von GM III als Breitseite gegen Wissenschaft überhaupt und GM insgesamt als Streitschrift gegen den Darwinismus (vgl. auch Johnson 2013, 250–255).

396, 3 f. *(— und gab es je ein zu Ende gedachteres System von Interpretation?)*] Der Komparativ „gedachteres" ist bei N. singulär. Man könnte einwenden, er sei grammatisch unzulässig, da sich Denken nicht steigern lassen, wenigstens sprachlich nicht. Semantisch wird man dagegenhalten, man könne schon et-

was mehr oder weniger konsequent „zu Ende“ denken, so dass der Komparativ zur Kennzeichnung der äußersten Konsequenz, mit der die asketische Weltsicht Deutungshoheit über das menschliche Leben an sich reißt, unmittelbar verständlich sei. Und man könnte in Erinnerung rufen, dass selbst Schiller in seiner Duplik auf Gottfried August Bürgers Replik zu Schillers überaus scharfer Rezension von Bürgers Gedichten das Gedachte in die Steigerungsform setzte: „Nach der ausführlichen Darlegung der Gründe, wornach Recensent sein Urtheil über die Bürgerschen Gedichte bestimmte, erwartete er durch etwas gedachteres, als durch Autorität, durch Exclamationen, Wortklaubereyen, vorsätzliche Mißdeutung, pathetische Apostrofen und lustige Tiraden widerlegt zu werden“ (Schiller 1869, 6, 335. Der Text fehlt in den Schiller-Ausgaben in N.s Bibliothek).

396, 18 f. *eine eigentliche Wirklichkeits-Philosophie*] Als „Wirklichkeitsphilosophie“ hat Eugen Dühring sein Denken bezeichnet und ihm mit dem Kompositum fortan seinen Markennamen gegeben: „Man könnte es das natürliche System oder die Wirklichkeitsphilosophie nennen, da es die künstlichen und naturwidrigen Erdichtungen beseitigt und zum ersten Mal den Begriff der Wirklichkeit zum Maass aller ideellen Conceptionen macht.“ (Dühring 1875a, 13) Auch von N. eifrig studierte Autoren wie Drossbach, Teichmüller und Spir haben dezidiert Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis erhoben, vgl. NK KSA 5, 23, 33–24, 1.

396, 23 *Wirklichkeits-Trompeter*] Eine Trompeter-Variante in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 5 f. – „S c h i l l e r: oder der Moral-Trompeter von Säckingen“ – erschließt N.s Assoziationshorizont, nämlich Joseph Victor von Scheffels *Der Trompeter von Säkkingen. Ein Sang vom Oberrhein* (Stuttgart 1854). Siehe dazu ausführlich NK KSA 6, 111, 5 f.

397, 1 *Klingt auch das fremd?*] Stattdessen heißt es in KSA 5, 397, 1 (wie z. B. auch in GoA 7, 466): „Klingt euch das fremd?“. In der Erstausgabe steht: „Klingt auch das fremd?“ (Nietzsche 1887a, 164). Der handschriftliche Befund im Druckmanuskript ist nicht eindeutig – sowohl die Lesart „auch“ als auch die Lesart „euch“ scheint möglich (GSA 71/27,2, fol. 53r). Conway 2009 übernimmt mit der Titelzeile „Does That Sound Strange to You?“ wie selbstverständlich die philologisch problematische KSA-Fassung.

397, 19 *despectio sui*] Vgl. NK 382, 27.

24.

GM III 24 nimmt eingangs fragend zurück, was GM III 23 eigentlich bereits verraten hat, wenn der neue Abschnitt sich erkundigt, ob die im vorangegange-

nen als erstes genannte Wissenschaftler-Gruppe, nämlich „jene seltneren Fälle“ (398, 4), die von harter Leidenschaft beseelt sind, „vielleicht die gesuchten Gegner des asketischen Ideals, dessen Gegen-Idealisten“ (398, 6–8) verkörpern. GM III 23 hat doch schon herausgestellt, dass sie es nicht seien, sondern im Gegenteil selbst dem asketischen Ideal verpflichtet blieben, wenngleich noch nicht klar benannt wurde, inwiefern dies der Fall sein soll. Das holt GM III 24 nach, beginnend beim „Glaube[n]“ dieser „‚Ungläubigen‘“ (398, 9 f.), sie seien tatsächlich die Feinde des asketischen Ideals. Gerade dieser Glaube weckt das Misstrauen des „Wir“, das hier an die Stelle des in GM III 23 dominierenden „Ich“ tritt, da ein fester Glaube gerade ein starkes Indiz dafür darstelle, dass das Geglaubte unwahrscheinlich sei (ausführlich entwickelt wird die „Psychologie des ‚Glaubens‘, der ‚Gläubigen‘“ dann in AC 50 bis 55, KSA 6, 229–239, dazu NK 6/2, S. 233–265). Diese scheinbar so „freien Geister“ (399, 3) sind nicht, was sie zu sein wähnen, „denn sie glauben noch an die Wahrheit…“ (399, 11 f.). Sie bringen nicht zustande, was einst den Assassinen gelungen sei, nämlich den Glauben an die Wahrheit aufzukündigen. Dieser „unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst“ (400, 9–11). Wobei noch im selben Satz die Erläuterung nachgeschoben wird, es handle sich um einen „unbewusste[n] Imperativ“ (400, 11), und dieser Glaube sei derjenige „an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit“ (400, 12–14).

Unter Rückgriff auf FW und M Vorrede soll diese Erkenntnis plausibilisiert werden, mit dem Hinweis darauf, dass Gott und Wahrheit die längste Zeit über identifiziert worden seien, mit dem Tod Gottes diese Identifikation jedoch hinfällig geworden sei und die Wissenschaft nun eine neue „Rechtfertigung“ (401, 11) nötig habe. Das „Wir“ bestimmt es jetzt als seine „eigene Aufgabe“, den „Werth der Wahrheit […] versuchsweise einmal in Frage zu stellen“ (401, 24 f.).

So eingängig das Ineinander-Blenden des wissenschaftlichen Wahrheitswillens und des asketischen Ideals nach 150 Jahren metaphysikkritischen und dekonstruktiven Trainings im 21. Jahrhundert auch anmutet, ist doch nicht zu verkennen, dass es etliche Schwierigkeiten aufwirft, über die das „Wir“ mit Selbstzitaten hinwegkomplimentiert. Zunächst einmal stünde jede Form der Konzentration, der Fokussierung auf Eines unter zwangsläufiger Vernachlässigung all dessen, was es sonst noch in der Welt gibt, im Verdacht der Kontamination durch das asketische Ideal. In ihrer Leidenschaft wollen die wenigen Wissenschaftler nur das Eine – eben die Wahrheit – und sind bereit, dafür größte Opfer zu bringen. Jedoch müssen sie keineswegs zwangsläufig an eine Wahrheit glauben, die irgendetwas mit Gott zu tun hat – die platonisierend-christliche Gleichsetzung war selten mehr als eine Metapher; sie müssen nicht

einmal an eine metaphysische Wesenheit namens Wahrheit glauben, sondern ihren Erkenntnisehrgeiz einfach nur in die Ergründung dessen, was der Fall ist, ‚wahre Aussagen' oder ‚wahre Sachverhalte' investieren wollen (vgl. den „faitalisme" in 400, 1). Dass sie dabei auf andere Dinge Verzicht leisten – beispielsweise auf Lustbarkeiten, die das Leben sonst noch bietet –, ist zwar offensichtlich, beweist aber noch keineswegs einen Weltverneinungs- oder Verjenseitigungszwang, den die Dritte Abhandlung von GM sonst in den asketischen Idealen angelegt sieht. Der leidenschaftliche Wissenschaftler wirft alles für sein Erkenntnisinteresse in die Waagschale – aber tut das nicht auch jeder Künstler, jeder Philosoph, jeder Politiker, der sich einer Sache verschreibt? GM III 24 unterstellt, der Wahrheitsbegriff des leidenschaftlichen Wissenschaftlers sei metaphysisch, belegt das aber nur mit der alten theologischen Gleichung von Gott und Wahrheit, die dem Wissenschaftler nach dem Tode Gottes ebenso wie davor herzlich egal sein kann: Er will vermutlich nicht „die Wahrheit", ein metaphysisches Monstrum, sondern Sachverhalte ergründen, um über sie wahre, wissenschaftliche Aussagen zu formulieren. Braucht er wirklich zwingend ein höheres Ideal – für das ihm angeblich bislang nur das asketische zur Verfügung steht? Die Verbindung von asketischem Ideal und wissenschaftlichem Streben nach wahren Aussagen wird in GM III 24 zwar plakativ in Szene gesetzt, aber weder deduktiv erschlossen noch induktiv unabweisbar gemacht.

Zur Interpretation von GM III 24 siehe insbesondere Gori 2015b und Heit 2016b; im Abgleich mit FW 301 Poellner 2009, 170 f.

398, 13 *Wir „Erkennenden"*] Das ist ein Rückverweis auf die allererste Zeile im 1. Abschnitt der Vorrede von GM, vgl. NK 247, 3–5. Dort freilich fehlten den „Erkennenden", die sich selbst so unbekannt waren, noch die Anführungszeichen. Hier stehen sie in pointiertem Gegensatz zu den „Gläubige[n]" (398, 14), auch wenn es Gläubige der Wissenschaft und der Wahrheit sind.

398, 19 f. *Auch wir leugnen nicht, dass der Glaube „selig macht"*] Vgl. Markus 16, 16, Lukas 1, 45 und NK KSA 6, 229, 16.

398, 29 *Antichristen*] vgl. NK KSA 6, 84, 8.

398, 29 *Immoralisten*] Vgl. NK 249, 22–26.

398, 30 *Ephektiker*] „Ephektiker", ἐφεκτικοί wurden die Anhänger der auf Pyrrhon von Elis zurückgehenden Bewegung der Skepsis genannt (Diogenes Laertius: *De vitis* IX 69 f.; Aulus Gellius: *Noctes Atticae* XI 5, 6; Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonische Skepsis* I 7), weil sie ἐποχή, Urteilsenthaltung, üben. Der zwischen konkurrierenden Philosophien hin und her gerissene Anhänger Pyrrhons wollte alles auf seinen Wahrheitsgehalt hin prüfen, bevor er „inne

hielt“ (ἐπέσχεν) und sich die Ataraxie (vgl. NK 404, 31 f.), die Unerschütterlichkeit der Seele daraufhin unverhofft einstellte (Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonische Skepsis* I 26–28). Ephektiker halten inne und halten ihr Urteil zurück. N. bildete in GM III 9, KSA 5, 357, 4 dazu auch noch das Adjektiv „ephektisch“ (und erfindet als Synonym für die ἐποχή schließlich noch die Ephexis, vgl. NK KSA 6, 233, 22, die im Sinne von „Urteilsenthaltung“ in der Antike nicht gebräuchlich war). Vor GM ist von „Ephektikern“ und „ephektisch“ in N.s Werken und philosophischem Nachlass nirgends die Rede; ein Bezug auf die später bezeugte Lektüre (vgl. NK KSA 6, 284, 27–30) von Victor Brochards Standardwerk *Les sceptiques grecs* (1887) kommt nicht in Frage, denn Brochards Vorwort datiert erst vom September 1887 (Brochard 1887, [I]), so dass das Buch schwerlich früher im Handel verfügbar war. Schon NL 1885, KSA 11, 35[29], 521, 5–9 steht unter der Überschrift „Die Epochisten, die Ephectiker“ und beginnt mit dem Satz: „Er bleibt gern vor offenen Problemen stehn und ist ironisch gegen die schnellen Hypothesen gestimmt; er lehnt die Art Befriedigung ab, welche das Rund-machen, das Voll-machen, das Ausstopfen eines Lochs mit irgend welchem Werg mit sich bringt.“ Brobjer 2003, 446 legt dazu als Quelle Teichmüller 1882, VII nahe: „Die Kriticisten sind von dem Für und Wider der verschiedenen Lehrsätze der Philosophen eingeschüchtert und getrauen sich nicht, Partei zu nehmen. So blieben die alten Ephektiker in der Schwebe und sagten weder Ja noch Nein; ähnlich liess sich Kant durch die sogenannte praktische Vernunft zwar ‚Gegenstände‘ geben, getraute sich aber nicht, ‚weder das Dasein noch die Möglichkeit‘ derselben einzusehen. Dies ist genau der Standpunkt der Ephektiker, die zwar im praktischen Leben für ihre Gesundheit und Wohlfahrt sorgten, theoretisch aber den Unterschied von Gesundheit und Krankheit, Gutem und Uebel, Gott und Zufall u. dergl. bezweifelten und jede hinreichende Erkenntnissquelle für diese Begriffe leugneten. Es ist daher streng genommen widersinnig, dass die Ephektiker und Kant überhaupt von solchen ‚Gegenständen‘, wie Gott, Seele u. dergl. sprachen, da dieselben ja durch keine Erkenntnissquelle gegeben sein sollen. Mithin hat man eigentlich nur mit Worten ohne Sinn zu thun; denn ein Sinn bei dem Worte ist ohne Erkenntniss nicht möglich.“ Zum Kontext der „Ephektiker“ in GM III 24 und mit Beobachtungen zum Druckmanuskript vgl. Dellinger 2017, 72.

398, 30 f. *Hektiker des Geistes (letzteres sind sie sammt und sonders, in irgend einem Sinne)*] Nur hier sowie in der Reprise GM III 25, KSA 5, 403, 32 kommt bei N. ein von Hektik abgeleitetes Wort vor. Im späten 19. Jahrhundert ist Hektik noch ein (rein) medizinischer Begriff: „*Héktik* (griech.), s. v. w. Auszehrung; habitus hecticus, schwindsüchtiges Aussehen (s. Lungenschwindsucht)“ (Meyer 1885–1892, 8, 345). In Petris *Handbuch der Fremdwörter* aus N.s Bibliothek gibt es unter „Hektiker“ einen Querverweis zu „Hecticus, m., ein

Schwindsüchtiger“ (Petri 1861, 366). Julius Bahnsen spricht im zweiten, unter N.s Büchern erhaltenen Band seines Werks *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* von der „bekannten Erregtheit der Hektiker“ (Bahnsen 1882, 2, 111).

399, 2 f. *diese „freien, sehr freien Geister“*] Das ist ein doppeltes Selbstzitat, nämlich zum einen aus der Vorrede von JGB, wo sich das „Wir“ so bezeichnet und überdies als „gute Europäer“ tituliert (KSA 5, 13, 13, der Passus fehlte zunächst im Druckmanuskript, vgl. NK KSA 5, 13, 11–16), zum anderen aus JGB 44, wo die „Philosophen der Zukunft“ so bezeichnet werden (KSA 5, 60, 22 f.), um sie zugleich von den „fälschlich [so] genannten ‚freien Geister[n]‘“ (KSA 5, 61, 7) zu unterscheiden. Die Fügung dient dort also jeweils der positiven Charakterisierung, während sich das „Wir“ in GM III 24 mit den „freien, sehr freien Geistern“ gerade nicht gemein machen will, weil sie noch an die Wahrheit glauben: Es sind eben, entgegen ihrer Selbstbeschreibung, keine wirklich freigewordenen Geister vgl. NK 399, 10–12. Die Anführungszeichen in 399, 2 f. zeigen das Zitat an und dienen zugleich der ironischen Distanzierung.

399, 10–12 *Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit…*] Ein solcher Glaube an „die Wahrheit“ als eine metaphysische Wesenheit, wie er schon in FW Vorrede 4 nachdrücklich verworfen wird (vgl. Kaufmann 2016, 83–98), mag unter den „Verneinenden und Abseitigen von Heute“, den „Unbedingten in Einem“ (398, 25 f.) vorkommen. Freilich unterbleibt in GM III 24 der Nachweis, dass Wissenschaft als spezifische Kulturpraxis auf einen solchen Glauben angewiesen ist. Man könnte argumentieren, Wissenschaft wolle zwar Erkenntnis und orientiere sich an der Leitunterscheidung wahr/falsch, sei aber doch mit kleinen Wahrheiten beschäftigt, mit Einzelerkenntnissen, „‚petits faits‘“ (399, 34). Dann wäre sie ein dynamisches System von ständig variierten Sätzen, die entweder wahr oder falsch sein können; ihre Praxis bestünde darin, solche kleinen Wahrheitsaussagen zu treffen oder entsprechende Wahrheitsaussagen zu falsifizieren. Aber deshalb müsste niemand an die große Wahrheit glauben – daran, dass es so etwas wie eine metaphysische Wahrheit gibt, sondern man könnte sich beispielsweise mit der Feststellung begnügen, dass es nützlich oder lebensdienlich sei, zwischen wahren und falschen Aussagen unterscheiden zu können. Ist moderne Wissenschaft tatsächlich noch von einem metaphysischen Wahrheitwillen beseelt, einem Glauben, der den Glauben an Gott substituiert? Oder, aus einer anderen Richtung gefragt: Warum sollte Wissenschaft ein Ziel, einen Zweck haben, der außerhalb ihrer selbst liegt, und sich nicht einfach als Praxis verstehen, die ihren Zweck in sich selbst trägt, Selbstzweck ist? Ist die Frage nach dem Wozu außerhalb, dem großen, jenseitigen Zweck nicht eine sehr

christliche Frage, die die meisten Repräsentanten moderner Wissenschaft schon zu N.s Zeit längst abgelegt haben?

399, 12–18 *Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stiessen, jenen Freigeister-Orden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren Secretum, vorbehalten war: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“...*] Als Assassinen wurde der militante Arm der mittelalterlichen schiitischen Glaubensgemeinschaft der Nizariten bezeichnet, die sich sowohl gegen die westlich-christlichen Invasoren als auch gegen die Sunniten gewaltsam zur Wehr zu setzen wussten und mit Mordanschlägen die Moral der Feinde zermürbten. Die kollektive Phantasie der Europäer haben die Assassinen seit den Kreuzzügen nachhaltig beschäftigt, so dass ihr Name in mehreren Sprachen wie dem Französischen und dem Englischen zum Synonym für (Meuchel-)Mörder geworden ist. In N.s Nachlass sind sie von 1884 an präsent (NL 1884, KSA 11, 24[340], 101, 5; 26[225], 208, 25 f.), ihr nach GM III 24 „den obersten Graden“ vorbehaltenes „Secretum“ (Geheimnis) (399, 17 f.) wird in NL 1884, KSA 11, 25[304], 88, 15 ohne Provenienzangabe zitiert: „„Nichts ist wahr, alles ist erlaubt‘.“ (Vgl. Za IV Der Schatten, KSA 4, 340, 11 und Vorarbeiten dazu in NL 1884, KSA 11, 25[322], 95, 4 f.; 26[25], 155, 6 f.; 31[51], 384, 28 u. 32[8]34, 403, 19). Als (mittelbare) Quelle für N.s Assassinen-Kenntnisse wird in der Forschung Joseph von Hammer-Purgstalls *Die Geschichte der Assassinen aus morgendländischen Quellen* aus dem Jahr 1818 vermutet (vgl. Thatcher 1989, 399; Kuhn 1994, 268–274 u. Köster 1998, 31 f.); eine Vermutung, die noch dadurch gestärkt wird, dass sich bei Hammer-Purgstall auch jener dem Propheten Mohammed zugeschriebene Ausspruch findet, der, ähnlich wie in GM III 24 die (angebliche) Assassinen-Losung, in W I 8, 237, 7–12 (KGW IX 5) als „Symbolon und Kerbholz-Wort“ erscheint: „„Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter‘ — ⌜auch⌝ ein Sym=/bolon und Kerbholz=⌜Wort⌝, an dem sich ⌜Seelen⌝ vornehmer ⌜und kriegerischer Abkunft verrathen⌝ ~~Seelen erkennen~~ und / ~~ausspüren.~~ ⌜errathen.⌝ —“ (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[19], 75, 11–13). Bei Hammer 1818, 15 erscheint der Satz im Sperrdruck, siehe NK KSA 6, 319, 2 f. (Baier 1984, 68, Fn. 66 macht darauf aufmerksam, dass N. ihn in englischer Fassung auch bei Emerson 1858, 179 gefunden haben kann). N.s mögliche Lektüre von Hammer 1818 könnte durch Friedrich Albert Langes *Geschichte der Materialismus* angeregt worden sein, die den Assassinen zwei kurze Absätze widmet und auf Hammer-Purgstall verweist, jedoch das „Secretum“, auf das es N. ankommt, gerade nicht nennt (vgl. Stack 1983, 273 f. u. Kuhn 1994, 271–273).

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich in Hammer-Purgstalls *Geschichte der Assassinen* der fragliche Satz, den N. wiedergibt, gerade nicht im indikativischen Wortlaut findet, sondern nur in indirekter Rede: „Daß Nichts wahr und Alles erlaubt sey, blieb zwar der Grund der geheimen Lehre, die aber nur sehr wenigen mitgetheilt, und unter dem Schleier der strengsten Religiosität und Frömmigkeit versteckt, die Gemüther mit dem schon eingelegten Zügel der positiven Gebote des Islams um so straffer unter dem Joche des blinden Gehorsams zusammenhielt, jemehr zeitliche Unterwerfung und Aufopferung durch ewige Belohnung und Verherrlichung sanktionirt ward." (Hammer 1818, 84, vgl. ebd., 44, 45, 50, 56, 93, 96, 122, 172 f. u. 213.) Nun wäre es für N. sicher ein Leichtes gewesen, diesen Satz von der indirekten in die direkte Rede zu übertragen, aber es fällt doch erstens auf, dass der Satz bei Hammer-Purgstall kein direktes Zitat ist, und zweitens, dass der Satz im 19. Jahrhundert *vor* N.s Verwendung *als* Zitat in (fast) identischer Gestalt wie später bei N. wiedergegeben wurde. In August Joseph Ludwig von Wackerbarths *Die früheste Geschichte der Türken* heißt es beispielsweise über den „geheimen Orden[.]" oder das „furchtbare[.] Assassinen-Reich[.]" „Die Grundsätze seiner Anhänger waren grell und seltsam genug, zum Beispiel: ‚Nichts ist wahr, und alles ist erlaubt.' Solche geheimen Lehren giengen nun von dem /310/ hohen Alamut aus, und unsichtbare Dolchspitzen bekräftigten oft die mystischen Wahrheiten dieser geschlossenen schreckbaren Gesellschaft." (Wackerbarth [1821], 309 f.) Auch in allgemeinen historiographischen Werken ohne orientalistischen Schwerpunkt kommt der Spruch vor, so – unter Hinweis auf Hammer – in Wolfgang Menzels *Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage*, wo in einer Fußnote über den „Alte[n] vom Berge" berichtet wird, dass er „sich mit den Assassinen umgab, die aus religiöser Verehrung für ihn lachend in den Tod gingen und jeden mordeten, den er ihnen bezeichnete. Ihre Geheimlehre war: ‚nichts ist wahr und alles ist erlaubt.'" (Menzel 1872, 1, 375, Fn. 1) In der von Johann August Moritz Brühl angefertigten und von Cornelius Will umgearbeiteten Übersetzung *Allgemeine Geschichte des Mittelalters* von Cesare Cantù wird beim Assassinenspruch sogar das Wort „Symbolum" – im Sinne von Glaubensbekenntnis – verwendet, das in GM III 24 wiederkehrt: „Die Adepten hatten neun Stufen zu erklimmen, um zur erhabenen Wissenschaft zu gelangen; in der letzten gelangten sie zur Ueberzeugung des Symbolums: ‚Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt'." (Cantu 1864, 2, 569) Zwar lässt sich keiner dieser Texte als eindeutige Quelle N.s dingfest machen; sie zeigen aber, wie weit verbreitet der Spruch unter dem Rubrum der Assassinen damals bereits war.

Dass von „Symbol und Kerbholz-Wort" in W I 8, 237, 7–12 (KGW IX 5, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[19], 75, 11–13) bei einer ganz anderen islamischen Weis-

heit die Rede war, wurde schon erwähnt; in NL 1888, KGW IX 10, W II 8, 83, 2–5 wird N. „die Formel ‚Jenseits v G u Böse'" als „mein Symbol u Kerbholz-Wort" bezeichnen. Der Assoziationshorizont stammt wohl aus der Lektüre von Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, wo davon gehandelt wird, wie sich die frühen Christen zu einem Glaubensbekenntnis durchrangen: „Dass man ein Glaubenssymbol aufstellte, ergab sich nun aus der Entwicklungsstufe dieser Zeit ebenso nothwendig, wie es zur Apostelzeit unnöthig und wohl auch noch unmöglich gewesen wäre. Wenigstens hätte es, ehe auch die Formen des Mysteriums entwickelt waren, weder diesen Namen führen, noch diesen Sinn erhalten können. Die Bezeichnung Symbol (*σύμβολον*) ist ganz aus dem Mysterienapparate entnommen. Symbola von *συμβάλλω*, zusammenfügen, sind ursprünglich Marken, deren Zusammenfügung der Prüfstein für die beanspruchte Zusammengehörigkeit der mit solchen Zeugnissen Versehenen, im bestimmten Falle also der Mysten sein kann. Unser altes Kerbholz war ein sinnliches Symbol, an welchem Schuldner und Gläubiger die Richtigkeit der Aufzeichnung durch Zusammenlegen der zwei mit gleichem Strich gekerbten Theile erprobten. Mit solchen zusammenpassenden Marken wiesen sich die Gastfreunde aus, und eine solche Erkennungsmarke unter einander war ein von Mysten auswendig behaltener Spruch — in unserm Falle das christliche Symbolum. Es hätte diesem Zwecke nicht entsprochen, wenn es nicht von den Eingeweihten hätte geheim gehalten werden müssen. Erst kurz vor der Taufe, also der wirklichen Aufnahme, wurde es mitgetheilt" (Lippert 1882, 117).

Gegen eine Interpretation, die den Satz „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt" als N.s persönliches Symbolon auffasst – und in der N.-Interpretationsgeschichte ist man häufig so verfahren, siehe den kritischen Überblick bei Christian Niemeyer in NLex 2009, 246 f. – ist festzuhalten, dass sich das „Ich" in GM III 24 keineswegs zu dem Satz bekennt, sondern ihn nur als historische Reminiszenz einsetzt, nämlich um die mangelnde Radikalität der noch immer wahrheitsgläubigen Wissenschaftspathetiker zu demonstrieren (vgl. auch Dellinger 2017, 74). Auch außerhalb der N.-Forschung hat der Satz dank N. Karriere gemacht: Der junge Benito Mussolini erwies N. seine Reverenz mit einer Novelle unter dem Titel *Nulla è vero, tutto è permesso* (Sarfatti [1926], 123). Lars Gustafsson erprobt in seinem Roman *En biodlares död* (*Der Tod eines Bienenzüchters*) von 1978 eine Umkehrung des Satzes: „WENN GOTT LEBT, IST ALLES ERLAUBT." (Gustafsson 1984, 114) Aber die Konsequenzen sind nicht weniger nihilistisch als bei den Assassinen: „Wenn es einen Gott gibt, ist es die Aufgabe der Menschen, seine Negation zu sein" (ebd., 136).

399, 20–23 *Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen Folgerungen verirrt? kennt er den Minotauros dieser Höhle aus Erfahrung?...*] Das Labyrinth- und Minotauros-

Motiv ist in N.s Spätwerk gängig, um die Erkenntnis- und Orientierungsnöte intellektuell und existenziell Wagemutiger zu veranschaulichen, vgl. z. B. NK KSA 5, 48, 1–6 u. NK KSA 5, 239, 2–6. Nach der griechischen Mythologie hat König Minos das stiermenschliche Mischwesen Minotauros auf Kreta in ein Labyrinth einsperren und ihm Kinderopfer darbringen lassen. Theseus fand sich anhand des Fadens von Minos' Tochter Ariadne im Labyrinth zurecht und tötete das Ungeheuer. Wer aber ist in 399, 20–23 der Minotauros? Der radikale Verneiner aller Wahrheit, aller Moral?

399, 29–400, 9 *Ich kenne dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe: jene verehrenswürdige Philosophen-Enthaltsamkeit, zu der ein solcher Glaube verpflichtet, jener Stoicismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-W o l l e n vor dem Thatsächlichen, dem factum b r u t u m, jener Fatalismus der „petits faits" (ce petit faitalisme, wie ich ihn nenne), worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum Wesen alles Interpretirens gehört) — das drückt, in's Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein modus dieser Verneinung).*] Zur Interpretation dieser Stelle vgl. ausführlich NK KSA 6, 115, 28–31, zum „intellektuellen Stoicismus" bzw „Stoicismus des Intellekts" NK 382, 11 f. Die Referenzautoren für die „petits faits", die „kleinen Tatsachen" sind Guyau, Stendhal und Bourget. Das „factum brutum" ist die „nackte Tatsache", das Gegebene. Wer also ganz auf Deutung, auf „Interpretation" verzichtet, befleißigt sich ebenfalls einer asketisch-negativen Praxis und hat nicht den Mut zur Entscheidung, zur Parteinahme. Was 400, 3–5 als „Interpretation" kennzeichnet, nämlich „das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen", ist eine exakte Beschreibung des Verfahrens, das in GM selbst zur Anwendung kommt – eine radikal zurechtmachende Interpretation der moralgeschichtlichen *faits* in lebenspraktischer Absicht, ein Ausdruck interpretatorischen Machtwissens. Das hält die Sprecherinstanz in AC 52 indes nicht davon ab, den Lesern einen Verzicht auf interpretatorische Zurechtmachung nahezulegen, vgl. NK KSA 6, 233, 17–24. Christian Benne legte in seinem 2016 auf der Tagung über Nietzsche und die Griechen im Nietzsche-Dokumentationszentrum Naumburg gehaltenen Vortrag dar, dass die die Interpretation in GM III 24 charakterisierenden Begriffe „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen" travestierte Begriffe aus der Klassischen Philologie seien, die nicht einfach einen Text vorfinde, sondern ihn durch philologische Arbeit erst konstituiere. Mit Blick auf AC 52

ließe sich im Anschluss an Benne fragen, ob in N.s Spätwerk die Philologie nur ironisch in Anspruch genommen und zwar so getan werde, als fänden philologische Methoden Anwendung, während aber in Wahrheit Werke wie GM und AC Antiphilologie betreiben, indem sie gerade nicht die unparteiischste, sondern eine dezidiert parteiische Rekonstruktion des Gewesenen anstreben.

400, 9–15 *Was aber zu ihm zwingt, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst, wenn auch als sein unbewusster Imperativ, man täusche sich hierüber nicht, — das ist der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal).*] Die nachmals berühmte Fügung „Wille zur Wahrheit“ dürfte N. dem Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Fischer 1865, 1, 361) entnommen haben, vgl. NK KSA 5, 15, 4. Zunächt ist unklar, worauf sich das männliche oder sächliche Personalpronomen im Dativ „ihm“ (400, 9) bezieht. Grammatikalisch müsste es den „modus dieser Verneinung“ in der vorangehenden Klammer (400, 8 f.) oder den „Ascetismus der Tugend“ (400, 7) meinen. Dann aber geriete die Aussage in den Verdacht der Tautologie – der „Glaube an das asketische Ideal“ zwänge zum „Ascetismus“. Ist also der Bezug des „ihm“ eher die Apposition „jener unbedingte Wille zur Wahrheit“, die gleich folgt (400, 9 f.), aber eben nicht im grammatisch eigentlich erwartbaren Dativ steht? Dann würde der Satz bedeuten, dass der unbewusste, aber imperativische „Glaube an das asketische Ideal“ noch und wesentlich den wissenschaftlichen Wahrheitswillen bestimme. Dieser Glaube sei, heißt es in einer weiteren, zumindest grammatikalisch klaren Apposition, ein „Glaube an einen metaphysischen Werth [...] der Wahrheit“ (400, 12–14). So entschieden diese Gleichsetzungen daherkommen, so sehr provozieren sie doch Fragen: Warum beispielsweise soll der Glaube an den Wert der Wahrheit Ausdruck des asketischen Ideals sein – zumal, wenn man statt eines metaphysischen nur einen pragmatischen Wert von Wahrheit betont? Der „Wille zur Wahrheit“ muss doch keinen Willen zur metaphysischen Wahrheit implizieren. Zunächst handelt es sich bei diesem Willen ja nur um eine Wertschätzung und Wertsetzung. Warum soll diese „asketisch“ motiviert sein, es sei denn, man verstünde „asketisch“ ganz global als Konzentration auf das Eine und Ausklammerung all des Anderen? Askese als Fokussierungskraft scheint für menschliches Leben, ja animalisches Leben insgesamt allerdings unerlässlich zu sein. Der „Wille zur Wahrheit“ könnte ja beispielsweise auch darauf gründen, dass man die Erkenntnis von faktischen Wahrheiten für lebensdienlich hält – etwa dank technischer Nutzungen: Physikalische Wahrheiten erkennen zu können, ist z. B. beim Brücken- und Tunnelbau unerlässlich, lebensdienlich. Vgl. auch Risse 2009, 229 f. u. Knoll 2012.

400, 20–26 *wer zum Beispiel sich anschickt, die Philosophie „auf streng wissenschaftliche Grundlage“ zu stellen, der hat dazu erst nöthig, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wahrheit selber auf den Kopf zu stellen: die ärgste Anstands-Verletzung, die es in Hinsicht auf zwei so ehrwürdige Frauenzimmer geben kann!)*] Mit dem Gedanken, „[d]ie Philosophie rein zur Wissenschaft zu machen“, beschäftigt sich schon NL 1873, KSA 7, 29[199], 710, 24 und zwar im Hinblick auf Adolf Trendelenburg, wobei im Hintergrund, wie Venturelli 1994, 299–301 zeigt, Teichmüllers *Aristotelische Forschungen* stehen. Dass schon der frühe N. gegenüber einem derartigen szientistischen Philosophieverständnis Fundamentalopposition anmeldete, verwundert nicht. Die Reprise des Themas in GM III 24 hängt freilich weniger an Trendelenburg und Teichmüller, sondern an dem gerade in GM vielgeschmähten Eugen Dühring, dessen *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* N. intensiv durchgearbeitet hat. Die strenge Wissenschaftlichkeit seiner Philosophie nimmt Dühring darin unentwegt in Anspruch und aspiriert darauf, von hier aus auch die Gesellschaft (in sozialistischem Sinn, vgl. Vaihinger 1876, 162) umzugestalten: „Das Gesammtbild, welches wir jetzt von dem Ganzen der Socialität zu entwerfen haben, wird hauptsächlich dazu dienen, die der Wirklichkeitsphilosophie entsprechende und auf der streng wissenschaftlichen Auffassung von Dingen und Menschen beruhende Lebensgestaltung in allen Hauptrichtungen ihres Gefüges sichtbar zu machen.“ (Dühring 1875a, 387) Philosophie hat mit dem in N.s Spätwerk exponierten Verständnis demgegenüber nicht auf Wissenschaft zu gründen, sondern die Philosophie (der Zukunft) hat als gesetzgebende Instanz vielmehr der Wissenschaft den Weg zu weisen.

Wenn man die beiden Damen Wahrheit und Philosophie, über deren Anständigkeit und Züchtigkeit man allerdings geteilter Meinung sein kann (vgl. das Motto zu GM III, wo es zwar um das „Weib“ Weisheit geht, zugleich aber die Kriegsmannpräferenz aller Weiber behauptet wird, dazu NK 339, 3–7), auf den Kopf stellt, sieht man ihre Unterwäsche oder gar ihre Geschlechtsteile. Dass die Wahrheit als Frau womöglich selbst exhibitionistische Gelüste haben könnte, stellt FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 20 durch den Vergleich mit Baubo fragend in den Raum, um allerdings zugleich auf ihre Tendenz zu schamhafter Verhüllung hinzuweisen (vgl. Kaufmann 2016, 93–98); siehe auch die Reprise in NW Epilog 2 und dazu NK KSA 6, 439, 8 f.

400, 26–401, 9 *Ja, es ist kein Zweifel — und hiermit lasse ich meine „fröhliche Wissenschaft“ zu Worte kommen, vergl. deren fünftes Buch S. 263 — „der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andre Welt“ bejaht, wie? muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt — verneinen?...*

Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist… Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?"] Die Vorlage, nämlich das Ende von FW 344, weicht an einigen hier mit Unterstreichungen kenntlich gemachten Stellen textlich und in den Sperrungen ab: „der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andre Welt' bejaht, wie? muss er nicht ebendamit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt — verneinen?… Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch _____ unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist… Aber wie, wenn dies gerade ____ immer mehr unglaubwürdig wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?" (KSA 3, 577, 2–18). Zur Interpretation vgl. NK 3/2, ferner z. B. Owen 2006, 45 f. u. Cherlonneix 2015.

401, 23–25 *Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik — bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe —, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen…*] Vgl. NK KSA 5, 15, 4 und NK KSA 5, 15, 19–21, ferner Hatab 2008b, 114.

401, 26–30 *jenen Abschnitt der „fröhlichen Wissenschaft" nachzulesen, welcher den Titel trägt: „Inwiefern auch wir noch fromm sind" S. 260 ff, am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks, insgleichen die Vorrede zur „Morgenröthe"*] Aus dem fraglichen Abschnitt FW 344, KSA 3, 574–577 hat N. eben erst zitiert (vgl. NK 400, 26–401, 9). Das Fünfte Buch mit dem Untertitel „Wir Furchtlosen" (KSA 3, 573, 2) kam erst mit der Neuauflage von FW 1887 hinzu (KSA 3, 573–638; vgl. Kaufmann 2015). Etwas irreführend ist der Hinweis auf FW V im Ganzen, insofern darin höchst unterschiedliche Themenkomplexe behandelt werden, die mit der Infragestellung des Wahrheitswillens zum Teil nur sehr lose zusammenhängen. M Vorrede war eine auf Herbst 1886 datierte Hin-

zufügung zur Titelauflage von 1887 (KSA 3, 11–17). Die Wahrheitsthematik wird hier ausdrücklich nur kurz in M Vorrede 3 angesprochen. Näher hätte jedenfalls ein Hinweis auf die ebenfalls auf Herbst 1886 datierte Vorrede zu FW: In FW Vorrede 4 wird der „Wille zur Wahrheit“ (KSA 3, 352, 5 f.) *expressis verbis* – zugunsten eines Bekenntnisses zum schönen, künstlerischen Schein – verabschiedet.

25.

Mit einem dezidierten „Nein!“ (402, 2) beginnt GM III 25, und zwar als Antwort auf die ja schon in den beiden vorangegangenen Abschnitten zurückgewiesene Mutmaßung, ausgerechnet die Wissenschaft sei die geborene Gegenspielerin des asketischen Ideals. Dabei erscheint die Wissenschaft als konstitutionell schwach und schwankend, sei sie doch „niemals wertheschaffend“ (402, 9), sondern vielmehr selbst eines Wertideals bedürftig. Und wenn der Eindruck entstehe, Wissenschaft bekämpfe das asketische Ideal, so berühre dieser Kampf in Wahrheit doch nur die äußere „Einkleidung“ (402, 14) dieses Ideals – also etwa die christliche Religion – und revitalisiere es geradezu, weil sie mit ihm doch auf derselben Grundlage stehe, nämlich einer „Überschätzung der Wahrheit“ (402, 19 f.). Wer nach dem Wert des asketischen Ideals frage, frage auch nach dem Wert der Wissenschaft, die die Wahrheit wolle – im Unterschied zur Kunst, in der der „Wille zur Täuschung“ regiere (402, 30). Um eine negative Antwort auf die Wertabschätzung vorwegzunehmen, beginnt das „Ich“ mit der „Verarmung des Lebens“ (403, 8 f.), die sich bei den so sehr um „Ernst“ (403, 11) bemühten Wissenschaftlern bemerkbar mache und vom Sprecher mit Stoffwechselproblemen assoziiert wird, bevor eine geschichtsphilosophische These aufs Tapet kommt: Ihr zufolge seien Zeiten, in denen Gelehrte und mit ihnen also die Wissenschaft gesellschaftlich dominant würden, Niedergangsepochen. Das Eingangs-„Nein!“ wird noch einmal ausgesprochen (403, 24) und um die Aussage ergänzt, die „‚moderne Wissenschaft‘“ sei „einstweilen die beste Bundesgenossin des asketischen Ideals“ (403, 24–26). Was nach der „modernen“ Wissenschaft folgen wird, die mit so pathetischem Ernst einherschreitet, und was sich nach dem „einstweilen“ wohl ereignen wird, sollen die Leser fragen, denen GM III 24 in Erinnerung gerufen hatte, dass N. auch der Verfasser eines Buches war, das die Losung „fröhliche Wissenschaft“ im Titel trägt.

Die zweite Hälfte von GM III 25 wendet sich den „berühmten Siege[n]“ (403, 33) zu, die die Wissenschaft scheinbar gegen das asketische Ideal erstritten hat, bei denen sie aber tatsächlich nur zu dessen Stärkung beigetragen

habe. Als Hauptbeispiel dient dabei die Ablösung des christlich-geozentrischen Weltbildes durch das kopernikanisch-heliozentrische, mit dem die Astronomie schließlich den Menschen in einen hinteren Winkel des Universums verbannt habe – ebenso, wie die biologische Forschung lehrte, den Menschen als Tier unter Tieren zu verstehen. Die Folge sind Demütigung des menschlichen Stolzes, seine Selbstherabsetzung, so dass das sprechende „Ich" schnell zur Verallgemeinerung fortschreiten kann, „alle Wissenschaft" sei darauf erpicht, „dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden" (404, 26–29). Damit erweise sich Wissenschaft als quasi ideales Einfallstor für das asketische Ideal, was abschließend an Kant und seinen Epigonen deutlich gemacht wird, die zwar die alten theologischen Begriffe eliminiert hätten, aber doch nur, um einen neuen „Schleichweg" (405, 12) zum alten Ideal zu finden (vgl. NK KSA 6, 176, 27–32; Inspirationsquelle N.s ist dort v. a. Roberty 1887, 38–40). Jetzt werde aus dem Nicht-Wissen als dem Nicht-wissen-Können auch unverfroren Gott selbst wieder herausgezaubert (vgl. 405, 25 f.).

Der Gang in die Wissenschaftsgeschichte, der großzügig ausblendet, wie der Mensch seit der Renaissance dank Wissenschaft auch an Selbstbewusstsein gewonnen hat und statt dessen ausschließlich die narzisstischen Kränkungen aufsummiert, soll das Eingangsvotum unabweisbar machen, dass nämlich die Wissenschaft zu schwach sei, eigene Werte zu bilden, und dass sie sich damit vom Gängelband vorgegebener Werte nicht losreißen könne. Die Desillusionierung angesichts der eigenen peripheren Stellung im Kosmos soll die Wissenschaft und ihre Akteure der lähmenden Macht des Nichts aussetzen, der sie offenbar nur entgehen können, wenn sie dem asketischen Ideal ihre Huldigung darbringen – mit einem neu aufgeputzten Gott. Die beigebrachten wissenschaftsgeschichtlichen Evidenzen mögen ein wenig dünn anmuten für derart weitreichende mentalitätsgeschichtliche Folgerungen.

Hans Blumenberg merkt zu GM III 25 an: „Mit Recht sieht Nietzsche in der kopernikanischen Reform den Versuch, nochmals den Kosmos zu retten oder wiederherzustellen; mit Unrecht unterstellt er, daß dieser Versuch seiner Absicht und seiner primären Wirkung nach zu Lasten des Menschen durchgeführt worden sei" (Blumenberg 1988, 153).

402, 5 f. *Dazu steht die Wissenschaft lange nicht genug auf sich selber*] Noch nicht auf oder für sich selber stehen zu können, hat GM III 5 den Künstlern zum Vorwurf gemacht, vgl. NK 344, 25–29.

402, 16 f. *sie macht das Leben in ihm wieder frei, indem sie das Exoterische an ihm verneint*] Die Wissenschaft trifft demnach das asketische Ideal nicht im Kern, sondern führt durch die Kritik an seiner äußerlichen Hülle sogar zu seiner Wiederbelebung (ähnlich wie die Reformation nach GM I 16, KSA 5, 287, 19

zur „Wiederherstellung der Kirche“ geführt hat). Zur Unterscheidung esoterisch/exoterisch vgl. NK 409, 10–15; „exoterisch“ kommt in GM explizit nur in 402, 17 vor.

402, 17–22 *Diese Beiden, Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf Einem Boden — ich gab dies schon zu verstehn —: nämlich auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit (richtiger: auf dem gleichen Glauben an die Unabschätzbarkeit, Unkritisirbarkeit der Wahrheit), eben damit sind sie sich nothwendig Bundesgenossen*] Ganz so steht das nicht in GM III 24: dass das asketische Ideal per se auch die Wahrheit wolle, ist neu, vielmehr erscheint in GM III 24 die Wahrheitsfokussierung als Ausdruck des asketischen Ideals, weil sie erstens Fokussierung ist und zweitens Wahrheit als Metaphysicum theologisch-asketisch angekränkelt anmutet. Warum sollte das asketische Ideal als solches an der Wahrheit interessiert sein?

402, 27–32 *Die Kunst, vorweg gesagt, denn ich komme irgendwann des Längeren darauf zurück, — die Kunst, in der gerade die Lüge sich heiligt, der Wille zur Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat, ist dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegengestellt als die Wissenschaft*] Das hier namhaft gemachte Konzept einer aus Lebensinteresse täuschenden Kunst, die einer asketischen Wissenschaft entgegengestellt ist, zeichnet sich schon in GT mit der Kritik am Sokratismus und der therapeutischen Funktion tragischer Kunst ab, vgl. Janaway 2014, 47 f. In JGB 2, KSA 5, 16, 2 f. wird erwogen, dass der „Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung“ hervorgegangen sein könnte, vgl. dazu NK KSA 5, 15, 4 (die Fügung „Wille zur Täuschung“ zur Charakterisierung von Erkenntnis auch in NL 1886/87, KSA 12, 7[54], 313, 3). In GM III 5, KSA 5, 344, 23–25 wird noch behauptet, die asketischen Ideale würden eigentlich für den Künstler nichts oder vielerlei bedeuten. Von einer Fundamentalopposition der Kunst zum asketischen Ideal ist dort nicht die Rede. Die kann erst in GM III 25 konstruiert werden, weil hier asketisches Ideal und Wahrheit eng aneinandergekoppelt werden. Im Unterschied zu N.s Frühwerk, namentlich N.s Basler Antrittsvorlesung über *Homer und die klassische Philologie* (KGW II 1, 247–269, dazu Sommer 1997a, 18–29), werden Wissenschaft und Kunst nun so radikal getrennt, dass jede Form der Synthese in weite Ferne rückt. Dies freilich bedeutet nicht, dass das in GM III 25 sprechende „Ich“ die Wissenschaft ganz der Vernichtung anheimstellen will, weil sie selbst asketisch -nihilistisch erkrankt ist; es bedeutet aber auch nicht, dass die Kunst nun die Kuratel über die Wissenschaft übernehmen sollte, denn die Kunst als „Wille zur Täuschung“ mag zwar in vielen Sphären enorm leistungsfähig sein – Kunst als Weltvermehrung, als Völlerei im Schaffen und dadurch antiasketisch, während Wissenschaft im Geruch von Weltverminderung, Weltverkleinerung steht. Aber der

Wille zur Täuschung ist nicht universell verallgemeinerungsfähig: Im Tunnel- oder Brückenbau beispielsweise dürfte auch das sprechende „Ich“ eher dem Willen zur Wahrheit sein Recht einzuräumen geneigt sein. Und wie steht es mit der Selbstanwendung auf GM? Ist dieses Werk von einem künstlerischen Willen zur Täuschung bestimmt oder eher von einem wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit? Am Ende soll wohl eine gesetzgebende Philosophie die Vormundschaft sowohl über die Wissenschaft als auch über die Kunst übernehmen.

402, 32–403, 3 *so empfand es der Instinkt Plato's, dieses grössten Kunstfeindes, den Europa bisher hervorgebracht hat. Plato g e g e n Homer: das ist der ganze, der ächte Antagonismus — dort der „Jenseitige“ besten Willens, der grosse Verleumder des Lebens, hier dessen unfreiwilliger Vergöttlicher, die g o l d e n e Natur*] In Platons *Politeia* wird dieser Konflikt ausgetragen: Die Dichter wie Hesiod und Homer verbreiten Lügengeschichten über die Götter und sollen deshalb aus der Wächter-Erziehung ausgeschlossen bleiben (Buch II, 377d; Buch III, 388c–392c). Die Dichter lassen die Laster triumphieren (395d) und geben den niederen Trieben Nahrung (400d). In Buch X verfällt Homer einer Fundamentalkritik, stellt er doch das, was ist, nicht in eigentlicher Gestalt – als Ideen – dar, sondern verfertigt nur Abbilder der Abbilder (595a–607a). Bereits im Frühjahr 1870 notierte N.: „Plato's Feindseligkeit gegen die Kunst ist etwas sehr Bedeutendes. Seine Lehrtendenz, der Weg zum Wahren durch das Wissen, hat keinen größeren Feind als den schönen Schein.“ (NL 1870, KSA 7, 3[47], 74, 1–3) Indem der Kunstfeind Platon als „der grosse Verleumder des Lebens“ tituliert wird, erscheint er als Prototyp des am asketischen Ideal orientierten Philosophen.

403, 3–6 *Eine Künstler-Dienstbarkeit im Dienste des asketischen Ideals ist deshalb die eigentlichste Künstler-C o r r u p t i o n, die es geben kann, leider eine der allergewöhnlichsten: denn Nichts ist corruptibler, als ein Künstler.*] GM III 5, KSA 5, 344, 29–345, 11 hat hingegen argumentiert, die Künstler würden sich ohnehin stets der jeweils dominierenden Macht dienstbar machen – das kann dort, wie im Falle Wagners unter dem Einfluss Schopenhauers, sehr wohl auch das Joch des asketischen Ideals sein. Die Künstler sind in GM III 5 dispositionell immer schon korrumpiert.

403, 10 f. *die Dialektik an Stelle des Instinktes*] Das wird dann breit ausgeführt in GD Das Problem des Sokrates 5–8, KSA 6, 69–71, vgl. NK 6/1, S. 275–280 u. ö.

403, 18 *Übergewicht des Mandarinen*] Zur chinesischen Gelehrten-Elite der sogenannten Mandarine siehe NK KSA 5, 239, 27.

403, 21 *Religion des Mitleids*] Hans von Wolzogens Abhandlung „Religion des Mitleidens“ (Wolzogen 1883a) in der Nachfolge Wagners und Schopenhauers war N. geläufig, vgl. NK KSA 5, 125, 22–26.

403, 22–24 *(Wissenschaft als Problem gefasst; was bedeutet Wissenschaft? — vergl. darüber die Vorrede zur „Geburt der Tragödie“.)*] Vgl. GT Versuch einer Selbstkritik 2, KSA 1, 13, 7–14, 11 im kritischen Rückblick auf die philosophische Erstlingsschrift: „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht nothwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein neues Problem: heute würde ich sagen, dass es das Problem der Wissenschaft selbst war — Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst. [...] Aufgebaut aus lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen, welche alle hart an der Schwelle des Mittheilbaren lagen, hingestellt auf den Boden der Kunst — denn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden —, ein Buch vielleicht für Künstler mit dem Nebenhange analytischer und retrospektiver Fähigkeiten [...]. [T]rotzdem will ich nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht, — vor einem älteren, hundert Mal verwöhnteren, aber keineswegs kälter gewordenen Auge, das auch jener Aufgabe selbst nicht fremder wurde, an welche sich jenes verwegene Buch zum ersten Male herangewagt hat, — die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens....“

403, 29 *„Armen des Geistes“*] Zitat aus Matthäus 5, 3, vgl. NK KSA 6, 83, 1.

403, 32 f. *Hektiker des Geistes*] Vgl. NK 398, 30 f.

404, 6 f. *Meint man in der That, dass etwa die Niederlage der theologischen Astronomie eine Niederlage jenes Ideals bedeute?...*] Für eine „theologische Astronomie“ steht das geozentrische Weltbild, das das Christentum von Ptolemäus adaptieren konnte und das die Erde ins Zentrum des Kosmos stellte. Zu N.s Auseinandersetzung mit wissenschaftlicher Astronomie seiner Zeit siehe den Überblick bei Treccani 2014 und vertiefend Treccani 2015, zum Verhältnis von Astrologie und Astronomie NK KSA 5, 12, 3–9.

404, 12–18 *Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte? Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, — er ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott („Kind Gottes“, „Gottmensch“) war...*] Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ erscheint hier als ein typisch neuzeitliches, postchristliches Phänomen, hervorgerufen durch

den Verlust der christlichen Gewissheit, im Zentrum von Gottes Aufmerksamkeit zu stehen – als „‚Kind Gottes'" (vgl. z. B. Galater 4, 7; Römer 8, 17 u. 1. Johannesbrief 3, 1; NK KSA 6, 200, 7–9 205, 28–31) selber „Gottmensch" (θεῖος ἀνήρ) oder der Fürsorge des Erlösers Jesus Christus sicher, der gleichzeitig wahrer Mensch und wahrer Gott sein soll. In NL 1886/87, KSA 12, 7[6], 280, 4 f. wird der Begriff der „Selbstverkleinerung" zwar auch auf eine spezifisch neuzeitliche Konstellation angewandt, steht dort aber in einem ganz bestimmten Kontext, nämlich dem der Herdenmoral nach dem Ende des Gottesglaubens, zu dem auch „der melancholische Scharfsinn der Selbstverkleinerung in Europa (Pascal, Larochefoucauld)" zählt. Die Selbstverkleinerung ist dort also mit zwei Denkerpersönlichkeiten des 17. Jahrhunderts assoziiert, die ein pessimistisch-negativistisches Menschenbild pflegen, das sich entweder – bei Pascal – direkt aus der Erbsündentheologie speist oder – bei La Rochefoucauld – den Glauben an die Erbsündenverworfenheit ins Profane transponiert. In dieser Aufzeichnung ist „Selbstverkleinerung" also noch keineswegs ein generelles Kennzeichen neuzeitlicher Anthropologie. Überraschen mag dabei, dass der ‚Entdeckungszusammenhang' der Selbstverkleinerung bei N. nicht die Wissenschafts- oder Philosophiegeschichte der Neuzeit, sondern vielmehr die antike Ethik gewesen ist, genauer: diejenige des Aristoteles. In NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 29 f. heißt es: „allgemeines Leiden der Modernen: ‚Selbstverkleinerung' p. 399". Die Stellenangabe bezieht sich auf Schmidts *Ethik der alten Griechen*, wo es am fraglichen Ort um das „Wesen des im engeren Sinne ‚Wahrhaften'" geht, das bei Aristoteles „offene Selbstdarstellung" sei (Schmidt 1882, 2, 399; Unterstreichung von N.s Hand): „Die aristotelische Auffassung, dass jede Tugend zwischen zwei Fehlern in der Mitte liegt trifft wohl in wenigen Fällen so vollständig zu wie in diesem, denn hier besteht die eine Abweichung von dem Richtigen in dem Verhalten dessen, der mehr, die andere in dem dessen, der weniger scheinen will als er ist: der erstere ist der Prahler, der letztere der Selbstverkleinerer oder, wie er mit einem vielbesprochenen griechischen Ausdrucke genannt wird, der Eiron [...]. Vielleicht unter dem mitwirkenden Einflüsse der engeren Beziehung, welche der Begriff des Wahrhaften erhalten hatte, gewöhnte man sich dabei vorherrschend an den zu denken, der sein eigenes Wissen, Können und Thun geflissentlich herabmindert; offenbar war diese Auffassung zur Zeit des Aristoteles die allgemeine und war es wohl etwa seit dem Auftreten des Sokrates geworden, der gewissermaassen als Typus einer solchen für die Griechen ziemlich befremdenden Art des Verhaltens galt [...]. Seine Weise machte durchaus den Eindruck dessen, was durch unsere Redewendung ‚hinter dem Berge halten' bezeichnet wird, mochte aber /400/ von Vielen sogar als das empfunden werden, was wir ‚Hinterhaltigkeit' nennen, und in der That ist der eine wie der andere deutsche Ausdruck geeignet um im

Ungefähren wiederzugeben, was hier und da in den Dialogen Platon's unwillige Mitunterredner meinen, wenn sie das Betragen des Sokrates in substantivischer oder verbaler Form unter den Begriff des Eiron bringen" (Schmidt 1882, 2, 399 f., ausführlicher zitiert in NK KSA 5, 220, 30–221, 6 zu JGB 267). Der Selbstverkleinerer *par excellence* ist also der Ironiker Sokrates, der sich herabsetzt und damit scheinbar seine Gesprächspartner aufwertet, aber doch, weil er ja nicht wirklich an deren Überlegenheit glaubt, zugleich zu verhöhnen scheint (vgl. Schmidt 1882, 2, 400). Bereits NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 29 f. hält sich weder mit Sokrates noch mit Aristoteles auf, sondern erachtet „Selbstverkleinerung" pauschal als ein „allgemeines Leiden der Modernen", wofür es bei Schmidt keinerlei Anhaltspunkte gegeben hatte (vgl. ausführlich Brusotti 1992b, 120 f.). Die Diagnose kehrt nun in GM III 25 in dieser Allgemeinheit wieder, jetzt aber angereichert mit wissenschaftsgeschichtlichen Belegen, die in einer gewissen Spannung zur Hybris stehen, die nach GM III 9 das moderne Selbst- und Weltverhältnis auszeichne und die ebenfalls ihren Ausgang von der Schmidt-Lektüre nehmen, vgl. NK 357, 17–34.

Auf 404, 12–18 wird gerne Bezug genommen in der Debatte um N.s angeblichen oder zweifelhaften Naturalismus, so bei Gardner 2009, 24. Dass der Mensch ein Tier unter Tieren sei, ist zu N.s Zeit bereits evolutionstheoretisches Gemeingut, vgl. z. B. NK KSA 6, 180, 3–9 u. NK 258, 13–19 sowie Sommer 2015g.

404, 18–20 *Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, — er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg — wohin?*] Dass die Menschheit von Kopernikus an in eine unaufhaltsame Dynamik der Dezentrierung hineingeraten sei, ist ein Gedanke, der N. – im Anschluss an Kants Idee einer Kopernikanischen Wende (diese Fügung hat Kant nicht benutzt) in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (AA III, 7–10) – beispielsweise in Alfons Bilharz' *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* begegnet ist, dort allerdings positiv gefasst als (Selbst-)Erkenntniszugewinn: „Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass unser Subjectpunct selbst eine cyclische Bewegung von der Wiege (*Aphelium*) zur Sonnenhöhe des Daseins und von da bis zum Grab (wieder zum *Aphelium* zurück) durchmacht, so dürfte es uns wirklich schwer werden, den w e s e n t l i c h e n Unterschied eines erkennenden Individuums von einem im unendlichen Raum rotirenden Weltkörper anzugeben. — Noch einmal wiederholt sich der Fall des Kopernikus im strengsten Sinn. Während wir die Welt um unseren Mittelpunct des Selbstbewusstseins kreisen lassen, ist es gerade umgekehrt: der Objectpunct ist im Brennpunct der Ellipse gelegen, um welchen wir kreisen, bald im Aphel, bald im Perihel stehend (keimender Wunsch — Erfüllung desselben); und eben dadurch kommen alle Widersprüche, alle ‚Schlingen' in unser Erkennen, dass wir, wie die Leute vor Kopernikus von der Erde, so von uns glauben, wir seien

das Centrum der Welt, und daher versäumen, uns in Gedanken auf den heliocentrischen Standpunct zu stellen“ (Bilharz 1879, 131, letzter Teil von N. mit Randstrich markiert). N. hat den Hauptgedanken – wie Riccardi 2007, 369 f. nachgewiesen hat – in NL 1880, KSA 9, 6[413], 304, 14–16 verdichtet: „Wir sind die Bewegten, welche sich um die Dinge bewegen: **wir** stehen nicht still, das Umgekehrte ist wahr von dem, was der Augenschein ist.“ Der letzte Aspekt kehrt in JGB 12, KSA 5, 26, 23 f. wieder, während GM III 25 an der Geschichte der Dezentrierung interessiert ist, die mit Kopernikus beginnt und sich mit Kant fortsetzt.

404, 21 *in's „durchbohrende Gefühl seines Nichts“?*] KGW IX 7, W II 3, 110, 13 u. 22–25 (vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[228], 89, 18 u. 25–28) handelt von den „Hauptarten des Pessimism“ und vermerkt: „~~Die dazugehörigen~~ ⌜die dazugehörigen psycholog.⌝ Zustände kann man alle⌜sammt⌝ im Irrenhause ⌜beobachten⌝, wenn auch in einer gewissen Übertreibung, ~~aus der Nähe beobachten~~. ~~Ebenfalls~~ ⌜Insgleichen⌝ den ‚Nihilismus‘ (das ~~schauderhafte~~ durchbohrende Gefühl des ‚Nichts‘)“. Die Wendung, die N. im Nachlass nicht ganz klassikersicher zunächst falsch memorierte, variiert einen Auftritt des Titelhelden in Friedrich Schillers *Don Carlos* (2. Akt, 1. Auftritt): „Kann der Ritterstolz / Des Herzogs Alba diesen Auftritt hören? / So wahr ich lebe, den Zudringlichen, / Der zwischen Sohn und Vater, unberufen, / Sich einzudrängen nicht erröthet, der / In seines Nichts durchbohrendem Gefühle / So dazustehen sich verdammt, möcht' ich, / Bei Gott! Und gält's ein Diadem – nicht spielen.“ (Schiller 1844, 3, 155) „In seines Nichts durchbohrendem Gefühle“ ist zu N.s Zeit sprichwörtlich (Büchmann 1882, 108).

404, 23–26 *(und keineswegs nur die Astronomie, über deren demüthigende und herunterbringende Wirkung Kant ein bemerkenswerthes Geständniss gemacht hat, „sie vernichtet meine Wichtigkeit“...)*] Dieses „Geständniss“ hat N. etwas ausführlicher notiert in NL 1887, KSA 12, 7[4], 269, 7–18, und dort die positiv gestimmte Erhabenheitsrhetorik des Königsberger Sternguckers nicht unterdrückt: „‚Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns.‘ / Er fährt fort: ‚der erste Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines thierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit, man weiß nicht wie, mit lebender Kraft versehen gewesen. Der zweite dagegen erhebt meinen Werth als eine Intelligenz unendlich.“ Die Version in GM III 25 ist ersichtlich eine extreme Verkürzung des N. also wohlbekannten

Originalwortlautes – nicht nur durch das Weglassen des „gleichsam“, sondern vor allem dadurch, dass Kant im Unterschied zu GM III 25 die unendliche Erhebung als eines denkenden, das All erfassenden Wesens gerade gegen die Vernichtung des Selbstbewusstseins ins Feld führt. Diese Vernichtung der eigenen Wichtigkeit betrifft bei Kant ja nur die physisch-materielle, aber eben nicht die intellektuelle Seite der Person: Das kantische Subjekt fühlt sich keineswegs gedemütigt und marginalisiert, sondern als intelligentes bzw. intelligibles Wesen über die Natur, hier in Gestalt des Sternenhimmels, erhaben. Thatcher 1989, 597 f. behauptet hingegen, N. missverstehe Kant insofern, als bei diesem ja nicht von Astronomie, sondern von der immensen Weite des Universums die Rede sei. Wie auch Maudemarie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 164 hervorheben, trifft Thatchers Kritik nicht zu, denn es ist ja gerade die neuzeitliche Astronomie, die die unendliche Weite des Universums und die kosmische Marginalität der Erde entdeckt hat, die Kants Betrachtung zugrunde liegt. Das Zitat selbst hat N. nicht aus der Originallektüre der *Kritik der praktischen Vernunft* (AA V, 161 f.), sondern aus dem Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* übernommen, der den Originalwortlaut (fast) so verkürzt und umstellt, wie er sich dann in NL 1887, KSA 12, 7[4], 269, 7–18 wiederfindet (Fischer 1869, 4, 178). Fischer hat, was N. eben ausblendet, vorausgeschickt: „Was uns als sinnliche Wesen demüthigt, das erhebt uns als geistige Wesen.“ (Ebd., 177) Die einzige bemerkenswerte Abweichung in N.s Wiedergabe sowohl von Fischer wie von Kants Original besteht in NL 1887, KSA 12, 7[4], 269, 9 f. in der Transposition der ersten Person Singular („der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ bei Kant und Fischer) in die erste Person Plural („der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns“). Letztere Fassung war N. aus Liebmann 1880, 392 (mit abgeschnittener Marginalie von N.s Hand) geläufig.

404, 31 f. *Form von stoischer Ataraxie*] Es handelt sich um die einzige Stelle, die in N.s Werken den Begriff der ἀταραξία, der Unerschütterlichkeit aufruft. Epikur sah in ihr das Ziel menschlichen Glücksbemühens (Diogenes Laertius: *De vitis* X 128 u. 136), worin ihm die pyrrhonischen Skeptiker folgten (vgl. NK 398, 30). Die späteren Stoiker, die eigentlich den Begriff der Apathie vorzogen, griffen die Ataraxie auf und verbanden sie mit der Apathie (Epiktet: *Encheiridion* 12, 2. In der unter N.s Büchern erhaltenen Epiktet-Übersetzung: „Man verschüttet dir dein bischen [sic] Oel, man stielt [sic] dir dein bischen Wein: Sprich dabei: So theuer kommt Affektlosigkeit, so theuer kommt Gemüthsruhe zu stehen.“ Epiktetos 1783, 21. Die zugehörige Fußnote 21 auf S. 21 f. nennt und erläutert die griechischen Ausdrücke ἀπάθεια und ἀταραξία). Im Epiktet-Kommentar von Simplikios, den N. studiert hat, wird Ataraxie mit „Un-

verstörbarkeit“ übersetzt; N. hat die entsprechenden Stellen mit Randstrichen markiert (Simplikios 1867, 100 u. 103).

405, 1 f. *der Verachtende ist immer noch Einer, der „das Achten nicht verlernt hat“*...] Das ist die Variation zu einem bekannten Satz von Friedrich Theodor Vischer: „Es wird so viel heilig gehalten, daß der Mensch in Gefahr kommt, über dem Anbeten das Achten zu verlernen.“ (Vischer 1873, 6, 213) Zu N. und Vischer vgl. NK KSA 6, 359, 3–18, zur Logik des Achtens und Verachtens bei N. siehe Politycki 1989, 127. Vischers Satz nimmt eine Zeile aus Theodor Körners Drama *Zriny* auf, wo Soliman auf die Forderung Vilackys, ihm durch Tötung Achtung zu erweisen, entgegnet: „Christ, Menschen achten hab‘ ich längst verlernt.“ (Körner 1834, 140) Körners Stück war N. in seiner Jugend durchaus geläufig.

405, 5 f. *Kant’s Sieg über die theologische Begriffs-Dogmatik („Gott“, „Seele“, „Freiheit“, „Unsterblichkeit“)*] In der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant diese Begriffe einer fundamentalen Kritik unterzogen, da sie für die theoretische Vernunft unerkennbar bleiben, während er sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* als Postulate der praktischen Vernunft zu rehabilitieren trachtete. „Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott giebt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältniß, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt.“ (Fischer 1869, 4, 171) In seinem Brief an Overbeck vom 20./21. 08. 1881 macht sich N. darüber lustig, dass Heinrich Romundt ihm geschrieben habe, er baue „‚die Lehre Kants von Gott — Seele — Freiheit — und Unsterblichkeit wieder‘“ auf (KSB 6/KGB III 1, Nr. 139, S. 116, Z. 18 f., vgl. Romundt 1882 u. später Romundt 1885). In FW 335, KSA 3, 562, 13–19 gedenkt das sprechende „Ich“ „des alten Kant, der, zur Strafe dafür, dass er ‚das Ding an sich‘ — auch eine sehr lächerliche Sache! — sich erschlichen hatte, vom ‚kategorischen Imperativ‘ beschlichen wurde und mit ihm im Herzen sich wieder zu ‚Gott‘, ‚Seele‘, ‚Freiheit‘ und ‚Unsterblichkeit‘ zurückverirrte, einem Fuchse gleich, der sich in seinen Käfig zurückverirrt“. Vgl. NK KSA 3, 562, 11–21. Während Kant an dieser Stelle noch einigermaßen orientierungslos wirkt, erscheint er dagegen in GM III 25 als findiger Kenner eines „Schleichweg[s]“, den er auch anderen weist (vgl. NK 405, 11–17).

405, 9 *dass alle Art*] In der Erstausgabe heißt es: „das alle Art“ (Nietzsche 1887a, 174). Das ist ein Druckfehler, im Druckmanuskript steht korrekt „dass alle Art“ (GSA 71/27,2, fol. 60r).

405, 9 f. *Transcendentalisten*] Damit dürften die Anhänger der Transzendentalphilosophie Kants gemeint sein, auch wenn der Ausdruck an der einzigen an-

deren Stelle, an der N. ihn gebraucht, weitergefasst wird und neben dem Vedanta auch den amerikanischen Transzendalismus Emersons und Thoreaus mit einbegreift: „Die Transcendentalisten, welche finden, daß alle menschliche Erkenntniß nicht den Wünschen ihres Herzens genugthut, vielmehr ihnen widerspricht und Schauder macht, — sie setzen unschuldig eine Welt irgendwo an, welche dennoch ihren Wünschen entspricht, und die eben nicht unserer Erkenntniß <sich> zugänglich zeigt: diese Welt, meinen sie, sei die wahre Welt, im Verhältniß zu welcher unsere erkennbare Welt nur Täuschung ist. So Kant, so schon die Vedanta-Philosophie, so manche Amerikaner. — ‚Wahr', das heißt für sie: was dem Wunsche unseres Herzens entspricht. Ehemals hieß wahr: was der Vernunft entspricht" (NL 1886/87, KSA 12, 7[3], 254, 9–19).

405, 11–17 *er hat ihnen jenen Schleichweg verrathen, auf dem sie nunmehr auf eigne Faust und mit dem besten wissenschaftlichen Anstande den „Wünschen ihres Herzens" nachgehen dürfen. Insgleichen: wer dürfte es nunmehr den Agnostikern verargen, wenn sie, als die Verehrer des Unbekannten und Geheimnissvollen an sich, das Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten?*] Was scheinbar aussieht wie eine Kürzestrekapitulation der Philosophiegeschichte im Anschluss an Kants „Schleichweg" (dazu NK KSA 6, 176, 27–32) – mit Ausartung einerseits in Richtung eines spekulativ enthemmten Idealismus, andererseits in Richtung eines radikalen Agnostizismus –, ist tatsächlich die Adaption einer Passage aus Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen*, die wiederum Karl Wilhelm Idelers *Biographien Geisteskranker* (1841) zitiert: „Oft kann nun inmitten der grössten Verzweiflung ein plötzliches Umschlagen der Finsternis in Licht eintreten ([...]). Durch einen gewissen Instinkt der Selbsterhaltung findet das Gemüt Ersatz für das Verlorne in einer eingebildeten Welt. ‚Eine solche Gemütslage,' sagt Ideler von einer Kranken, die /390/ aus unglücklicher Liebe wahnsinnig wurde, kann, wenn wieder einige Sammlung möglich wird, nur einen zwiefachen Ausgang nehmen: entweder die Seele versinkt in die finsterste Schwermut, wenn die Gewissheit ihres Verlustes sie zu Boden drückt; oder wenn es ihr nicht an Widerstandskraft fehlt, zwingt sie sich eine Täuschung auf, welche ihr die Erfüllung der heissesten Wünsche verspricht... Das ganze Streben des Geisteskranken ist fortan darauf hingerichtet, jenen Wahn immer mehr in Uebereinstimmung mit dem Drange des Herzens auszubilden... und mit sophistischer Dialektik alle Widersprüche zu beseitigen, in welche er zur wirklichen Welt getreten ist.'" (Höffding 1887, 389 f. N.s Unterstreichungen. Zum „Instinkt der Selbsterhaltung" siehe NK KSA 6, 146, 5 f.) An den Rand hat N. zum letzten Satz notiert: „die moral. Ideale u. die ‚Agnostiker'" (Höffding 1887, 390). Siehe auch die bei Höffding fast unmittelbar vorangehende Passage in NK 373, 33–374, 3.

Von „Agnostikern“ ist bei N. abgesehen von GM III 25 augenscheinlich nur in N VII 3, 127, 16 (KGW IX 3, vgl. NL 1886, KSA 12, 5[50], 203, 21) sowie in NL 1886/87, KSA 12, 7[3], 254, 2–8 die Rede, wo die folgende definitorische Annäherung gegeben wird: „Die ‚Agnostiker‘, die Verehrer des Unbekannten und Geheimnißvollen an sich, woher nehmen sie das Recht, ein Fragezeichen als Gott anzubeten? Ein Gott, der sich dergestalt im Verborgenen hält, verdient vielleicht Furcht, aber gewiß nicht Anbetung! Und warum könnte das Unbekannte nicht der Teufel sein? Aber ‚es muß angebetet werden‘ — so gebietet hier der Instinkt für den Anstand: das ist englisch.“ Nach Ausweis zeitgenössischer Konversationslexika ist der Begriff des Agnostizismus als „eine mehr in England und Nordamerika als in Deutschland gebräuchliche Bezeichnung des religionsphilos. Standpunktes, der das Dasein Gottes zwar nicht verneint, aber als für menschliche Erkenntnis unzugänglich ansieht“, bereits weit verbreitet (Brockhaus 1894–1896, 17, 14): Der Agnostiker stütze „sich meist auf die Lehre Herbert Spencers ([...]) vom unerkennbaren Absoluten. Oft stellt er sich als ein Versuch dar, eine Religion auf bloß ethischem oder Gefühlsgrund unter Preisgebung ihrer theoretischen Grundlagen festzuhalten.“ (Ebd.) Meyer 1885–1892, 17, 14 macht demgegenüber Thomas Henry Huxley als Erfinder des Begriffs „Agnostiker“ aus – als „Bezeichnung für diejenigen Personen, welche zwar den Glauben an göttliche Offenbarungen verwerfen, ohne indes die Existenz eines persönlichen, in die Geschicke der Menschen eingreifenden Gottes zu leugnen.“ Zu Huxley vgl. NK 316, 12–15. Auch Salter 1885, 308 setzt sich z. B. definitorisch und polemisch mit dem Agnostizismus auseinander.

405, 17–21 *(Xaver Doudan spricht einmal von den ravages, welche „l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu“ angerichtet habe; er meint, die Alten hätten dessen entrathen.)*] Im Druckmanuskript steht „X. Doudan“ (GSA 71/27,2, fol. 60r), in der Erstausgabe fälschlich „Xaver Doudan“ (Nietzsche 1887a, 174). Korrekt heißt der französische Publizist Ximénès Doudan (1800–1872); N. hat seine *Mélanges et lettres* (1878) und seine *Pensées et fragments* (1881) studiert. „Ravages“ sind Verheerungen. Übersetzt heißt die französische Passage: „die Gewohnheit, das Uneinsehbare zu bewundern statt einfach im Unbekannten zu bleiben“. In NL 1884, KSA 11, 26[441], 268, 6–8 hat sich N. notiert: „l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu: was für ravages hat sie in den Geistern der neuen Zeit hervorgebracht! Doudan.“ Der Passus stammt aus Doudans Brief an Théobald Piscatory vom 03. 03. 1855 und steht dort im Zusammenhang einer Lobpreisung Ciceros, der sich sehr vorteilhaft von den Modernen unterscheide: „On n’a pas fait un compte exact, à mon sens, des ravages qu’a produits dans les esprits des temps nouveaux l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu. Au temps de Cicé-

ron, aucune croyance surnaturelle ne dominait sur les esprits cultivés.“ (Doudan 1877, 3, 336. „Man hat meiner Ansicht nach nicht genau die Verheerungen berechnet, die in den Köpfen der neueren Zeiten durch die Gewohnheit verursacht wurde, das Uneinsehbare zu bewundern, anstatt einfach im Unbekannten zu bleiben. Zu Ciceros Zeit beherrschte kein übernatürlicher Glaube die kultivierten Geister.“)

405, 26 *elegantia syllogismi*] Lateinisch: „Eleganz der Schlussfolgerung“.

26.

Von asketischem Ideal infiziert sind, wie GM III 26 ausweisen will, keineswegs nur die Naturwissenschaften und die Philosophie, sondern ebenso die Geschichtswissenschaft. In der heute herrschenden Ausprägung verschreibe letztere sich und ihren Lesern quasi einen Kälteschock: Sie verzichte auf jedes Urteil, lege sich auf bloße Beschreibung fest und dringe ganz nihilistisch in Regionen vor, in denen ewiges Eis herrsche: „Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heissen ‚Wozu?‘, ‚Umsonst!‘, ‚Nada!‘ — hier gedeiht und wächst Nichts mehr“ (406, 9–11). Eine andere, „vielleicht noch ‚modernere‘“ (406, 13 f.) Ausprägung, gegen die das sprechende „Ich“ lautstarke Abneigung äußert, kann sich mit dem Nichts nicht wirklich arrangieren und schwankt daher zwischen Leben und asketischem Ideal. „Beschaulichkeit“ (407, 10) statt kalter Beschreibung ist die Losung dieser Form von Geschichtsschreibung, die doch nichts weiter sei als „lüsterne[s] Eunuchtenthum[.] vor der Historie“ (407, 10 f.). Der entschiedene Widerwille gegen diesen Typus der Historie leitet gemächlich über zu einer Gegenwartsdiagnose, die Europa insgesamt von einem krankhaften Erregungsbedürfnis gezeichnet sieht, von falschem Heroismus und Idealismus, die sich, wird mit einem sarkastischen Seitenhieb auf die kulturellen und religiösen Missionsbemühungen der imperialistischen europäischen Staaten vorgeschlagen, ideal als koloniale Exportgüter eignen dürften: „Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue H a n d e l s-Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen ‚Idealisten‘ ein neues ‚Geschäft‘ zu machen“ (408, 16–19).

Also auch da, wo den Verlautbarungen der zweiten Historikergruppe nach eigentlich das Leben emphatisch zu werden scheint, wittert das sich in Rage redende „Ich“ Betrug, nämlich eine besonders heimtückische Form der Wirksamkeit des asketischen Ideals. Und diese Camouflage erscheint nicht als Spezialproblem der Historiographie, sondern als gesamtkulturelles Gebrechen, bis hin zu den „neuesten Spekulanten in Idealismus, den Antisemiten“ (407, 24 f.),

einhergehend mit der „Verödung des deutschen Geistes“ (407, 32) und überbordendem Nationalismus.

Zur Kritik an der zeitgenössischen Historiographie in GM III 26 siehe Brobjer 2008c, 55 f., der in 408, 16–23 einen impliziten Bezug zur Ewigen Wiederkunft ausmacht, der jedoch nur schwer nachzuvollziehen ist.

405, 30 f. *Ihr vornehmster Anspruch geht jetzt dahin, Spiegel zu sein*] Dieses Objektivitätsideal, reiner Spiegel zu sein, hat sich N. bei seiner Schopenhauer-Lektüre markiert, vgl. NK 365, 18 f.

406, 5–9 *Man sieht einen traurigen, harten, aber entschlossenen Blick, — ein Auge, das hinausschaut, wie ein vereinsamter Nordpolfahrer hinausschaut (vielleicht um nicht hineinzuschauen? um nicht zurückzuschauen?...)*] Vgl. NK KSA 5, 141, 31 f. und zum Thema der Einsamkeit bei N. im Vergleich mit Kierkegaard und Adorno siehe Rauh 2016.

406, 10 f. *„Umsonst!“, „Nada!“*] „Nada“ ist das spanische Wort für „nichts“, das bei N. nur hier auftaucht. Es könnte ihm in Paul Bourgets *Essais de psychologie contemporaine* begegnet sein, wo es über jene Werke Gustave Flauberts, die antike Stoffe behandeln, heißt: „Comme le squelette du tableau de Goya soulève la pierre de son tombeau, et de son doigt blanc écrit ‚Nada… — il n’y a rien…,‘ les morts des civilisations anciennes se dressent devant les yeux évocateurs du poète et viennent lui jurer qu’un même néant était au fond des bonheurs d’alors“ (Bourget 1883, 146, vgl. Marc Sautet in Nietzsche 1991, 60. „Wie das Skelett auf dem Bilde von Goya seinen Grabstein aufhebt und mit seinem weißen Finger schreibt: ‚Nada… hier ist nichts …,‘ so stehen die Toten der Zivilisation vor den beschwörenden Blicken des Dichters auf und schwören ihm, daß dasselbe Nichts dem Glücke der damaligen Welt zu Grunde liege, daß dieselbe Verzweiflung und dieselbe Angst am Ende eines jeden Strebens stehen und daß – ob nun barbarisch oder zivilisiert – der Mensch es nie verstanden habe, die Welt seinem Herzen oder sein Herz der Welt anzupassen“. Bourget 1903, 127).

406, 12 *Petersburger Metapolitik und Tolstoi’sches „Mitleid“*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „Petersburger Metaphysik und Dostoijewsky“ (GSA 71/27,2, fol. 61r); das wurde offensichtlich von N. erst in den (nicht erhaltenen) Druckfahnen korrigiert. Es wäre die erste Nennung Dostojewskijs in einem Werk N.s gewesen; nun taucht erst 1888 der Anfang 1887 gelesene, scheinbar russischen Nihilismus repräsentierende Autor bei N. explizit auf (siehe NK KSA 6, 50, 22–24; zu N. und Dostojewskij neuerdings Stellino 2015 und Morillas / Morillas 2016, explizit zu GM III 26 Morillas / Morillas 2016, 287, Fn. 49). Auch St. Petersburg pflegt N. mit Nihilismus zu assoziieren, vgl. z. B. NK KSA 6,

22, 1–4. Statt Dostojewskij hat in der Druckfassung von GM III 26 Lew Nikolajewitsch Graf Tolstoi bei N. seinen öffentlichen Einstand. Tolstoi steht für eine radikale christliche Mitleidsethik, mit der sich N. beim Lesen von Tolstois Bekenntnisbuch *Ma religion* (1885) vertraut gemacht hat. Insbesondere in AC kommt N. wiederholt auf Tolstois Jesus-Verständnis zurück, vgl. z. B. NK KSA 6, 200, 1–3, zum Themenfeld umfassend Poljakova 2013 (zu GM III 26, ebd., 504), zur in 406, 9 f. vorangehenden, winterlichen Metaphorik, die ebenfalls auf Dostojewskij zurückweist, siehe Ottmann 1999, 335, Fn. 25. Der lettische Dichter Jānis Poruks (1871–1911) hat bereits 1894 die Nähe und die Distanz zwischen Nietzsche und Tolstoi zum Gegenstand einer zuerst auf deutsch erschienenen Studie gemacht (Poruks 1929).

Der Ausdruck „Metapolitik", der in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 175) die „Metaphysik" des Druckmanuskripts ersetzte, ist seit dem späten 18. Jahrhundert in Deutschland geläufig (zur Begriffsgeschichte und den diversen Bedeutungsauffächerungen Forschner/Hügli 1980, 1295–1298). Zu N.s Zeit nimmt er jenen agitatorischen Sinn an, der sich heute im konterkarierenden Anschluss an Antonio Gramsci bei Vordenkern der Neuen Rechten wie Alain de Benoist wiederfindet (zur N.-Rezeption der Neuen Rechten vgl. Kaufmann 2018a). Dafür steht insbesondere der N. wohlbekannte politische Publizist und Philosoph Constantin Frantz (1817–1891), der gegen das zentralistische und nationalistische Reich Bismarcks auch mit antisemitischen Parolen agitierte und in Wagner einen Bundesgenossen gefunden hat. Im ersten Jahrgang der *Bayreuther Blätter* publizierte er 1878 einen *Offenen Brief an Richard Wagner*, in dem es u. a. heißt: „um wirklich *deutsch* zu sein muss daher die Politik über sich selbst hinaus gehen. Sie muss sich zur *Metapolitik* erheben, als welche sich zur gemeinen Schulpolitik ähnlich verhält, wie zur Physik die Metaphysik. Unser Deutschtum geht uns dabei nicht verloren." (Frantz 1878, 169, vgl. zur Kritik dieser „Metapolitik" bei Thomas Mann Zimmermann 2017, 135 f.) Wahrscheinlicher ist es allerdings, dass N. in GM III 26 den Begriff der Metapolitik aus Hans Lassen Martensens *Christlicher Ethik* (vgl. z. B. NK 339, 2) geborgt hat. Martensen handelt an der fraglichen Stelle von der sozialen und staatstragenden Dimension des Christentums: „Seine weitgreifende Bedeutung liegt nicht sowohl in Dem, was es geradezu Politisches aussagt, als vielmehr in dem U e b e r politischen, welches durch das Christenthum in die Welt /121/ eingeführt ist, dem M e t apolitischen, worunter wir Dasjenige verstehen, was dem Politischen vorausgeht, als dessen Voraussetzung, was jenseits des Politischen und über dasselbe hinausliegt, als dessen Zweck und Ziel, wovon aber das Politische durchdrungen werden soll, als der Seele desselben, dem geistig Belebenden darin. Das Metapolitische besteht eben in der maßgebenden Anschauung von dem M e n s c h e n, von der menschlichen Natur und dem End-

zwecke des Menschenlebens; und die wahre Metapolitik ist, unsrer Anschauung nach, die christliche Welt- und Lebensanschauung selbst, welche ein völlig neues Licht über den Staat aufgehen läßt, sofern derselbe jetzt in Beziehung zu einem Reiche gesetzt wird, welches nicht von dieser Welt ist, und aus diesem Gesichtspunkte seine eigene Stellung als eine bloße Mittelstellung erkennen muß, als dazu bestimmt, diesem höheren Reiche zu dienen." (Martensen 1886, 120 f.) Genau diese Schwerpunktverlagerung auf ein Nicht-Irdisches, ein jenseitiges Reich Gottes muss dem in GM III 26 sprechenden „Ich" als Inbegriff des Nihilismus erscheinen.

406, 18 *süssen Geistreichen*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „süßlichen Feiglinge" (GSA 71/27,2, fol. 61r).

406, 23–28 *ganz eigentlich Unhistorischen, Widerhistorischen Gehör zu schenken (wie jenem Dühring, an dessen Tönen sich im heutigen Deutschland eine bisher noch schüchterne, noch uneingeständliche Species „schöner Seelen" berauscht, die Species anarchistica innerhalb des gebildeten Proletariats)*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „⌜armen⌝ Schreiteufel von Agitator ⌜einmal⌝ das Ohr zu schenken (wie jenem ⌜~~armen Communist~~⌝ Dühring, der, indem er die ganze Geschichte angeifert, uns überreden möchte, ⌜damit⌝ deren ⌜Historiker ~~ebensosehr als deren~~ und⌝ ‚jüngstes Gericht' zu sein ~~insgleichen daß ⌜sein⌝ Geifer die Gerechtigkeit selbst ⌜bedeute⌝~~)" (GSA 71/27,2, fol. 61r). N. hat die Textveränderung dann hinten im Manuskript nachgetragen (GSA 71/27,2, fol. 63r). Zu Dühring als Apostel der Rache siehe NK 310, 9–22 u. NK 310, 22–28, zu seinem „moralischen Bumbum" NK 370, 20–25, zum Anarchismus NK 309, 24–29. Die „schönen Seelen", die N.s Text aufruft, sind als ressentimentgeplagte Anarchisten das genaue Gegenteil dessen, worauf ihre edle Bezeichnung hoffen lässt, vgl. NK 369, 33.

406, 31 *Parfum Renan*] Dass Ernest Renan für diesen Typus des bequemen und sentimentalen, unerbittliche Wahrhaftigkeit verschmähenden Historikers die Folie abgibt, erstaunt nicht. Ihn nimmt schon JGB 48 ins Visier (vgl. NK KSA 5, 69, 28–32) und der ganze Abschnitt GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 2, KSA 6, 111, 18–112, 14 (vgl. NK 6/1, S. 401–406), was freilich nicht verdeckt, dass N. viel aus Renans *Histoire des origines du Christianisme* ziehen konnte. Vgl. 407, 15–17.

406, 31–34 *der schon mit dem hohen Falsett seines Beifalls verräth, was ihm abgeht, wo es ihm abgeht, wo in diesem Falle die Parze ihre grausame Scheere ach! allzu chirurgisch gehandhabt hat!*] Von den drei Moiren oder Parzen, den Schicksalsgöttinnen der griechischen Mythologie ist es Atropos, die den Lebensfaden abschneidet, den Klotho gesponnen und Lachesis gemessen hat.

Hier jedoch hat die Parze den „‚Beschaulichen'" (406, 28) entmannt. Den Vorwurf der Kastration adressiert N.s Spätwerk häufig an das Christentum, vgl. z. B. NK KSA 6, 83, 2–4.

407, 5–8 *unversehens kommen mir dabei anakreontische Launen. Diese Natur, die dem Stier das Horn, dem Löwen das χάσμ᾽ ὀδόντων gab, wozu gab mir die Natur den Fuss?... Zum Treten, beim heiligen Anakreon!*] N. paraphrasiert und zitiert – „χάσμ᾽ ὀδόντων" ist eine „Kluft von Zähnen" – hier Gedicht 24 aus den *Anakreonteia*, einer anonymen antiken Gedichtsammlung, die unter dem Namen des griechischen Lyrikers Anakreon umlief. N. hatte als eine seiner allerersten Veröffentlichungen 1868 im *Literarischen Centralblatt* Valentin Roses Neuausgabe dieser Sammlung besprochen. Dort lautet das Gedicht: „Φύσις κέρατα ταύροις, / ὁπλὰς δ᾽ἔδωκεν ἵπποις, / ποδωκίην λαγωοῖς, / λέουσι χάσμ᾽ ὀδόντων, / τοῖς ἰχθύσιν τὸ νηκτόν, / τοῖς ὀρνέοις πέτασθαι, / τοῖς ἀνδράσιν φρόνημα. / γυναιξὶν οὐκ ἔτ᾽ εἶχεν. / τί οὖν δίδωσι; κάλλος / ἀντ᾽ ἀσπίδων ἁπασῶν, / ἀντ᾽ ἐγχέων ἁπάντων / νικᾷ δὲ καὶ σίδηρον / καὶ πῦρ καλὴ τις οὖσα." (Anacreontis Teii quae vocantur ΣΥΜΠΟΣΙΑΚΑ ΗΜΙΑΜΒΙΑ 1868, 26, N.s Unterstreichung.) In der *Anakreontische Lieder* betitelten Übersetzung von Eduard Mörike (dort unter der Überschrift „Naturgaben" als Nr. 55) wird das Gedicht wie folgt wiedergegeben: „Es gab Natur die Hörner / Dem Stier, dem Roß die Hufe; / Schnellfüßigkeit dem Hasen, / Dem Löwen Rachenzähne, / Den Fischen ihre Flossen, / Den Vögeln ihre Schwingen / Und den Verstand dem Manne. / – So bliebe nichts den Frauen? / Was gab sie diesen? – Schönheit: / Statt aller unsrer Schilde, / Statt aller unsrer Lanzen! / Ja über Stahl und Feuer / Siegt Jede, wenn sie schön ist" (Anakreon 1864, 131).

407, 15–17 *Aber ich mag alle diese koketten Wanzen nicht, deren Ehrgeiz unersättlich darin ist, nach dem Unendlichen zu riechen, bis zuletzt das Unendliche nach Wanzen riecht*] Das erinnert – Nietzsche 1998, 166 – zusammen mit 406, 28–31 an ein Exzerpt in NL 1884, KSA 11, 26[446], 269, 4–10: „Renan, von dem Doudan sagt: ‚er giebt den Leuten seiner Generation, was sie in allen Sachen wollen, des bonbons, qui sentent l'infini'. ‚Ce style rêveur, doux, insinuant, tournant autour des questions sans beaucoup les serrer, à la manière des petits serpents. C'est aux sons de cette musique-là, qu'on se résigne à tant s'amuser de tout, qu'on supporte des despotismes en rêvassant la liberté.'" (Die französischen Passagen übersetzt: „‚Bonbons, die nach Unendlichkeit schmecken'. ‚Dieser träumerische Stil, sanft, schmeichlerisch, der um die Fragen schleicht, ohne sie stark anzupacken, in der Art kleiner Schlangen. Es ist zum Klang dieser Musik, dass man sich damit begnügt, sich derart über alles zu amüsieren, dass man den Despotismus erträgt, während man die Freiheit er-

t r ä u m t.'" In NL 1885, KSA 11, 38[5], 599, 33–600, 1 wird daraus: „Renan, eine Art katholischer Schleiermacher, süßlich, bonbon, Landschaften und Religionen anempfindend" (vgl. Campioni 2009, 95). Doudans Äußerung stammt aus seinem Brief an Piscatory vom 06. 04. 1868 (Doudan 1878, 2, 458 f.).

407, 17 f. *ich mag die übertünchten Gräber nicht, die das Leben schauspielern*] Vgl. Matthäus 23, 27: „Wehe euch, Schriftgelehrten und Pharisäern, ihr Heuchler, die ihr gleich seyd wie die übertünchten Gräber, welche auswendig hübsch scheinen, aber inwendig sind sie voller Todenbeine, und alles Unflats." (Die Bibel: Neues Testament 1818, 32).

407, 24 *Hanswürste*] Noch mehr als Schopenhauer (vgl. das Zitat in NK 371, 6) hat der späte N. eine Schwäche für Hanswürste jedweder Couleur, vgl. z. B. NK KSA 6, 52, 1; NK KSA 6, 70, 6 f. u. NK KSA 6, 365, 16–18.

407, 24–408, 9 *ich mag auch sie nicht, diese neuesten Spekulanten in Idealismus, die Antisemiten, welche heute ihre Augen christlich-arisch-biedermännisch verdrehn und durch einen jede Geduld erschöpfenden Missbrauch des wohlfeilsten Agitationsmittels, der moralischen Attitüde, alle Hornvieh-Elemente des Volkes aufzuregen suchen (— dass j e d e Art Schwindel-Geisterei im heutigen Deutschland nicht ohne Erfolg bleibt, hängt mit der nachgerade unableugbaren und bereits handgreiflichen V e r ö d u n g des deutschen Geistes zusammen, deren Ursache ich in einer allzuausschliesslichen Ernährung mit Zeitungen, Politik, Bier und Wagnerischer Musik suche, hinzugerechnet, was die Voraussetzung für diese Diät abgiebt: einmal die nationale Einklemmung und Eitelkeit, das starke, aber enge Princip „Deutschland, Deutschland über Alles", sodann aber die Paralysis agitans der „modernen Ideen"). Europa ist heute reich und erfinderisch vor Allem in Erregungsmitteln, es scheint Nichts nöthiger zu haben als Stimulantia und gebrannte Wasser: daher auch die ungeheure Fälscherei in Idealen, diesen gebranntesten Wassern des Geistes, daher auch die widrige, übelriechende, verlogne, pseudoalkoholische Luft überall*] Im Druckmanuskript heißt es stattdessen: „ich mag die ~~fromm-beredten Idealisten~~ ⌜Spekulanten⌝ in ‚Idealismus' nicht, welche heute ihre Augen christlich-deutsch-antisemitisch verdrehn und ~~klug genug~~ durch einen Aufwand dedaigneuser Moral-Attitüden ihre ~~schlechten Instinkte~~ ~~kleinen~~ ⌜Würmer und interna⌝, Neid, ~~Grobheit, verletzte Eitelkeit~~ ⌜Eitelkeits-Krämpfe und unheilbare Mediokrität⌝ übermänteln möchten (– daß ⌜jede Art Schwindel-Geisterei im heutigen Deutschland nicht ohne Erfolg bleibt⌝, ⌜hängt⌝ mit der nachgerade unableugbaren ⌜und bereits handgreiflichen⌝ ~~Verdummung und~~ Verödung des deutschen Geistes ⌜zusammen⌝, ⌜deren Ursache ich in⌝ einer allzu ausschließlichen Ernährung ~~durch~~ ⌜mit⌝ Zeitungen, ⌜Politik⌝, Bier und Wagnerischer Musik ~~suchen mag~~ ⌜suche⌝, hinzugerechnet, ⌜was die Voraussetzung für diese Diät abgiebt⌝, die ganze nationalpatriotische ~~Neurose~~

⌜Hysterie⌝, an der jetzt Deutschland mit allen Ländern Europa's ⌜und vor allen Ländern Europa's⌝ krank ist. ⌜Cette race douce énergique meditative et passionnée – wo ist sie hin! wo sind die Deutschen hin! …)⌝ ⌜Der idealistische Schwindel⌝ verdirbt nicht nur in Deutschland die Luft, er verdirbt heute in ganz Europa die Luft, – Europa ist auf eine peinliche Weise heute furchtbar in Übelriechendem.“ (GSA 71/27,2, fol. 62r u. 66r) Eine weitere Version findet sich auf GSA 71/27,2, fol. 63r u. 64r. Auf einem dem Druckmanuskript beiliegenden Blatt gibt es für 408, 1–4 noch folgende Version: „abgiebt, die ‚Fortschritt' sich nennende paralysis agitans der modernen Ideen, die Demokratisirung, welcher Deutschland nunmehr mit allen Ländern Europa's verfallen ist: eine unheilbare Krankheit!“ (GSA 71/27,2, fol. 65r). Zu N. und Europa vgl. auch Rudolph 2007; Brobjer 2008d, 213 nimmt diese Passage zum Anlass, N. eine apolitische, ja antipolitische Haltung zuzuschreiben. Allerdings scheint – abgesehen von der Frage nach der Haftbarkeit des empirischen Autors N. für die Äußerungen der Sprecherinstanzen seiner Texte – die Agitation gegen die Art und Weise, wie in Deutschland politisiert wird, sehr wohl auch als Ausdruck eines politischen oder metapolitischen Willens (vgl. NK 406, 12) lesbar zu sein.

408, 2 f. *„Deutschland, Deutschland über Alles“*] In antideutscher Absicht wird in mehreren Werken N.s die erste Zeile und der Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallerslebens *Lied der Deutschen* (1841) aufgegriffen, vgl. NK KSA 6, 104, 2 f.

408, 3 *Paralysis agitans*] In Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin*, das sich unter N.s Büchern erhalten hat, findet sich folgende Definition: „**Paralysis agitans, Schüttellähmung. /** Man versteht darunter eine Krankheit, die sich durch unausgesetzte feine Oscillationen der Glieder und durch einen lähmungsartigen Zustand der letzteren charakterisirt. Die anatomischen Unterlagen sind noch unbekannt und weiss man noch nicht einmal, ob die P. agit. eine Gehirn- oder Rückenmarkskrankheit ist. Die Krankheit kommt vorzugsweise in späteren Lebensjahren vor“ (Kunze 1881, 69).

408, 9–19 *Ich möchte wissen, wie viel Schiffsladungen von nachgemachtem Idealismus, von Helden-Kostümen und Klapperblech grosser Worte, wie viel Tonnen verzuckerten spirituosen Mitgefühls (Firma: la religion de la souffrance), wie viel Stelzbeine „edler Entrüstung“ zur Nachhülfe geistig Plattfüssiger, wie viel Komödianten des christlich-moralischen Ideals heute aus Europa exportirt werden müssten, damit seine Luft wieder reinlicher röche… Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue Handels-Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen ‚Idealisten“ ein neues „Geschäft“ zu machen*] Als die „neuesten Spekulanten in Idealismus“ werden kurz vorher

die „Antisemiten“ ausgewiesen (407, 24 f.). Nun haben die Vorzeige-Antisemiten in N.s unmittelbarer Umgebung, seine Schwester Elisabeth Förster und sein Schwager Bernhard Förster 1886 genau das getan, was N. hier empfiehlt, nämlich ihre „Schiffsladungen von nachgemachtem Idealismus“ nach Übersee verfrachtet, genauer gesagt: nach Paraguay, wo sie das rein ‚arische‘ Siedlerdorf Nueva Germania gründeten. Die satirische Gegenwartsdiagnose, die beschreibt, wie die europäischen Kolonialmächte ihre militärisch-ökonomischen Interessen mit einer angeblichen zivilisatorisch-missionarischen Sendung bemänteln, adressiert also nicht nur die Weltpolitik, sondern durchaus auch N.s nächstes familiäres Umfeld.

Der Ideal- und Moralexport aus Europa in den Rest der Welt hat sich im 20. Jahrhundert verwirklicht, als sollte diese Satire Realität werden, wohl als Fortsetzung des Imperialismus mit anderen Mitteln, nachdem die militärischen Mittel erschöpft waren: Idealisierung und Moralisierung als Triumph des Kommerzes.

408, 11 f. *wie viel Tonnen verzuckerten spirituosen Mitgefühls (Firma: la religion de la souffrance)*] Im Druckmanuskript ist das ein Einschub auf einem nachgeschobenen Blatt (GSA 71/27,2, fol. 65r). Die französische Formel für „die Religion des Leidens“ hat N. aus Paul Bourgets Roman *Un crime d’amour*, siehe zu den Einzelheiten NK KSA 5, 36, 31–34, ferner Campioni 1990, 531 f. u. Thatcher 1989, 598.

408, 13 *„edler Entrüstung“*] Vgl. NK 370, 16.

408, 18 *Ideal-Götzen*] Dass Ideale zu Götzen geworden seien und es sie zu bekämpfen gelte, wird 1888 eine Grundintuition der *Götzen-Dämmerung* sein, vgl. z. B. NK KSA 6, 57, 19 u. NK KSA 6, 58, 9–13.

408, 21–23 *Aber was rede ich von Muth: hier thut Eins nur Noth, eben die Hand, eine unbefangne, eine sehr unbefangne Hand…*] In EH UB 1 behauptet das N.-Ich, die *Unzeitgemässen Betrachtungen* könnten davon zeugen, dass es ein gefährlich freies „Handgelenk“ habe, vgl. dazu NK KSA 6, 316, 5 f. Die freie, unbefangene Hand kann leicht Waffen führen.

27.

Die wissenschafts- und gesellschaftsdiagnostischen Einzelheiten, die die beiden vorangegangenen Abschnitte erörtert haben, schiebt GM III 27 im Hinblick auf das eigentliche „Problem von der B e d e u t u n g des asketischen Ideals“ (408, 28 f.) als nebensächlich beiseite. Entscheidend sei vielmehr, dass dem

asketischen Ideal „in der geistigsten Sphäre einstweilen“ (409, 4) bloß eine echte Form von Gegnern gegenüberstünden, nämlich „die Komödianten dieses Ideals“ (409, 6). Wer diese „Komödianten“ sind, bleibt indes unbestimmt: Auszuschließen sind vermutlich diejenigen, die das Ideal travestieren in der Art der in GM III 26 kritisierten, halbherzigen Historiker, die das Leben und das asketische Ideal zugleich wollen, „Parfum Renan“ (406, 31) – vermutlich auch jene „Komödianten des christlich-moralischen Ideals“, die heute gerade „aus Europa exportirt werden müssten“ (408, 14 f.), um auf dem Kontinent wieder für anständige Luft zu sorgen, also das asketische Ideal ganz offensichtlich nicht beeinträchtigen.

Den Komödianten stehen diejenigen gegenüber, die mit dem Wissen-Wollen und der Wissenschaft überaus ernst machen, die in ihrem „Atheismus‘“ (409, 10) auf alle Illusionen und Ideale verzichten – die alles aufgeben, außer eben den „Willen[.] zur Wahrheit“ selbst: „Dieser Wille aber, dieser Rest von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulirung“ (409, 10–13). Das „Wir“, das sich gleich als die „geistigeren Menschen“ (409, 16) zu erkennen gibt – während es in kein identifikatorisches Verhältnis zu den viel wirkungsvolleren Idealbekämpfern, den „Komödianten“ getreten ist – übt sich in atheistischer Redlichkeit und hat die „Lüge im Glauben an Gott“ (409, 22) preisgegeben, und zwar in Folge, wie mit einem FW-Zitat illustriert wird, einer ursprünglich sehr christlich-redlichen Haltung, wobei sich die Redlichkeit in Indien parallel zur Abschaffung der Götter hin entwickelt habe. Es handelt sich um ein Selbstreflexiv-Werden im weltgeschichtlichen Prozess, das wie eine Parodie der Selbstentwicklung des Geistes bei Hegel anmutet.

Apodiktisch verkündet GM III 27, „große Dinge“ gingen „durch sich selbst zu Grunde“, nämlich selbstaufhebend, „so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der nothwendigen Selbstüberwindung‘“ (410, 13–15). Woher dieses „Gesetz“ stammt und wo es sich außer in der Religions- und Geistesgeschichte sonst noch zeigt, lässt GM III 27 offen, um stattdessen zu behaupten, dass das Christentum als dogmatisches Gefüge, als Glaubenslehre an seiner „Moral“ zugrunde gegangen sei – und nun müsse es noch „als Moral“ (410, 19) zugrunde gehen: Jetzt werde die „christliche Wahrhaftigkeit“ (410, 21) gegen sich selbst vorgehen und danach fragen, was denn „aller Wille zur Wahrheit“ (410, 24 f.) bedeute – „bedeuten“ wiederum mindestens im Doppelsinn genommen: welche Relevanz dieser Wille hat und was er verbirgt. Und das „Wir“ übt sich am Ende im Gestus der Selbsterkenntnis: Darin kommt der Wahrheitswille „als Problem zum Bewusstsein“ (410, 29 f.). Wobei die Übung nicht nur Übung bleibt, wenn gefragt wird, „welchen Sinn [...] unser ganzes Dasein“ (410, 27 f.) hätte, bliebe eben diese Bewusstwerdung des Prob-

lems aus. „An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde“ (410, 30–32): Dies stehe als weltgeschichtliches Schicksal in den nächsten zwei Jahrhunderten an.

GM III 27 unterstreicht noch einmal mit erheblichem rhetorischem Aufwand den bereits in den vorangegangenen Abschnitten behaupteten Konnex zwischen dem Willen zu Wahrheit und dem asketischen Ideal, kann ihn jedoch auch nicht als zwingend ausweisen. Aufmerksame Leser der Dritten Abhandlung könnten einwenden, dass der asketische Priester gerade nicht vom Willen zur Wahrheit, sondern von einem Willen zur Täuschung beseelt werde. Warum also soll der Wahrheitswille das asketische Ideal zum Ausdruck bringen? Nur deshalb, weil er fokussiert ist, also auf viele Dinge verzichtet, um sich durchzusetzen? Dann wäre freilich jede Form der Konzentration asketisch. Oder deshalb, weil das asketische Ideal bereit ist, der Wahrheit alles zu opfern, also etwa auch das Leben? Aber ist ein Gegensatz von „Wahrheit“ und „Leben“ tauglich? Inwiefern liegen „Wahrheit“ und „Leben“ auf einer gemeinsamen Ebene, auf der sie sich möglicherweise ins Gehege kommen und miteinander konkurrieren könnten? Weitere Schwierigkeiten liegen auf der Hand:

1. Von welcher Wahrheit ist überhaupt die Rede? Nur von der großen metaphysischen Wahrheit – Gott als Wahrheit – oder auch von der Wahrheit im Kleinen, also Wissenschaft als Suche nach wahren, wenigstens wahrscheinlichen Sätzen? In diesem Sinne sucht auch eine nachmetaphysische Wissenschaft nach Wahrheit. Dass diese kleinen Wahrheiten große Wahrheiten vernichten – *minutiae* der historischen Bibelkritik oder der astronomischen Forschung können ein ganzes dogmatisches System zum Einsturz bringen –, käme noch hinzu.

2. Hat der Wahrheitswille erst einmal die falschen (metaphysischen) Wahrheiten vernichtet, greift er auf die moralischen Wahrheiten aus und vernichtet sie, suggeriert GM III 27. Inwiefern? Etwa insofern „wir“ erkennen, dass unsere moralischen Überzeugungen – z. B. Gleichberechtigung aller Menschen – nicht wahr sind und „wir“ sie deshalb preisgeben? Nicht „wahr“ in irgendeinem metaphysischen Sinne oder doch als kleine empirische Faktenwahrheit?

3. Gesetzt, der Wille zur Wahrheit ist Ausdruck des asketischen Ideals, warum sollten „wir“ diesem Willen dann nicht in die Radspeichen greifen, bevor er die Moral zersetzt? Warum sollten wir dem Willen zur Wahrheit hörig bleiben? Sollten wir ihn nicht aufgeben, anstatt ihm die Moral zu opfern?

4. Soll der Wille zur Wahrheit mit einem Willen zur Unwahrheit oder zur Täuschung konterkariert werden, wie er angeblich der Kunst eigen ist (vgl. GM III 25, KSA 5, 402, 27–30)? Wenn „wir“ die Unwahrheit wollen sollten, müssten „wir“ dann nicht wissen, was die Wahrheit ist? Dann jedoch blieben „wir“

an die Wahrheit gekettet. Wäre der Wille zur Täuschung als künstlerischer Wille tatsächlich eine nicht-asketische Antwort auf den bisherigen Willen zur Wahrheit, obwohl ja auch der Künstler ein Meister der Fokussierung, der Konzentration ist, die den Habitus des Asketen bestimmt? Die Abschnitte GM III 2 bis 5 versuchen da vorzubauen und den Künstler trotz mancher Ausnahmen nicht genuin auf das asketische Ideal verpflichtet zu sehen.

5. Oder wäre die Antwort auf den Willen zur Wahrheit ein Wille zur Un-Wahrheit in etwas abgewandeltem Sinne, nämlich als Wille zur Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage? Wäre die Lösung eine radikale Relativierung der Wahrheitsfrage, um dem Dilemma der Negation zu entgehen, die unauflöslich an den Wahrheitswillen kettet?

6. Wie sieht es vor diesem Hintergrund mit GM insgesamt aus, insofern dieses Werk so tut, als wäre es von einem Willen zur Wahrheit beseelt – insofern es über die wahre Moralgeschichte im Unterschied zu den bisherigen Genealogen unterrichten will, die stets nur Falschheiten verbreitet haben? Ist in diesem Werk zugleich ein künstlerischer oder wahlweise fröhlich-wissenschaftlicher Wille zur Täuschung am Werk, nämlich die Dinge nach dem jeweiligen Beweisbedürfnis zu arrangieren, zu justieren, umzustellen, die Leser zu manipulieren mit Abwegen und Scheinargumenten? Und schließlich:

7. Was passiert mit „uns“, wenn in „uns“ der Wahrheitswille als „P r o b l e m“ (410, 29) ans Tageslicht kommt und sich gerade hierin der eigentliche „Sinn“ (410, 28) des Daseins dieses „Wir“ zeigt? Die semantische Differenz von „Sinn“ und „Bedeutung“ verschwimmt in GM. Ist also die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der asketischen Ideale auch die nach dem Sinn, den sie fürs Leben haben? Im Falle des „Wir“ fände sich dieser Sinn dann gerade im Problematisch-Werden.

408, 30–409, 2 *Jene Dinge sollen von mir in einem andren Zusammenhange gründlicher und härter angefasst werden (unter dem Titel „Zur Geschichte des europäischen Nihilismus“; ich verweise dafür auf ein Werk, das ich vorbereite:* ***Der Wille zur Macht****, V e r s u c h e i n e r U m w e r t h u n g a l l e r W e r t h e).*] Am 10. 06. 1887 entwirft N. in Lenzerheide eine kurze Abhandlung „Der europäische Nihilismus“ (KGW IX 3, N VII 3, 13–24, vgl. NL 1887, KSA 12, 5[71], 211–217), die er so nie veröffentlichen wird, dann aber in AC wiederverwertet, vgl. NK 172, 25 f. Ebenso wenig hat N. – trotz wiederholter öffentlicher Ankündigung, nicht allein hier, sondern auch auf einer in KSA 5 fehlenden Liste von „Friedrich Nietzsche’s Schriften nach den Jahren ihrer Entstehung“ auf dem Rückumschlag der Erstausgabe von JGB (Nietzsche 1886a, unpag. Bl.) – ein Werk, gar ein „Hauptwerk“ (vgl. NK 409, 1) unter dem Titel *Der Wille zur Macht* verfasst. Im August 1888 gruppiert N. zum letzten Mal Aufzeichnungen, die in den *Willen zur Macht* hätten eingehen sollen, um wenig später den Plan eines

solchen Hauptwerks gänzlich fallen zu lassen und stattdessen die *Umwerthung aller Werthe* zur Hauptsache zu machen, wie sie N. schließlich in AC verwirklicht haben wollte. Die späteren Bücher unter dem Titel *Der Wille zur Macht*, die das Weimarer Nietzsche-Archiv herausbrachte, berufen sich zwar auf einen überlieferten Werkplan N.s, sind aber nur freihändige (und teilweise entstellende) Kompilate aus N.s Nachlass. Vgl. ausführlich NK 6/2, S. 4 f.

409, 1 *ein Werk, das ich vorbereite*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „mein in Vorbereitung befindliches Hauptwerk“ (GSA 71/27,2, fol. 66r).

409, 4–7 *das asketische Ideal hat auch in der geistigsten Sphäre einstweilen immer nur noch Eine Art von wirklichen Feinden und S c h ä d i g e r n: das sind die Komödianten dieses Ideals, – denn sie wecken Misstrauen*] Komödianten des Ideals waren auch in GM III 26 tätig. Dort entstand der Eindruck, deren Ideal-Export nach Übersee (408, 14–21) diene gerade einer allgemeinen Moralisierung der Welt. Aber das Gegenteil scheint nach GM III 27 der Fall zu sein: Das Ideal zersetzt sich dank der Komödianten, die Misstrauen erwecken. Sie sind freilich zu unterscheiden von denjenigen, die sich jedes Ideals entschlagen und dabei doch noch den Wahrheitswillen als Restideal aufrechterhalten. Die Position, die das sprechende „Wir“ zu diesen Komödianten einnimmt, wirkt einigermaßen schwankend. Es wäre offensichtlich vorschnell, das „Wir“ mit den „Komödianten“ umstandslos zu identifizieren. Sind „wir“ Komödianten unter Vorbehalt? Vgl. auch Maudemarie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 167.

409, 10–15 *a b g e r e c h n e t s e i n e s W i l l e n s z u r W a h r h e i t. Dieser Wille aber, dieser R e s t von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulirung, esoterisch ganz und gar, alles Aussenwerks entkleidet, somit nicht sowohl sein Rest, als sein K e r n.*] Vgl. NK 248, 19–26. Es ist die einzige Stelle, wo der Ausdruck „esoterisch“ in GM vorkommt, vgl. auch NK 402, 16 f. und NK KSA 5, 48, 14–22. Zur Unterscheidung von esoterisch/exoterisch bei N.s Freund Overbeck, der als Theologieprofessor lange seinen Unglauben öffentlich verhehlt hat, siehe Emmelius 2016, 319–403.

409, 24–28 *dasselbe Ideal zum gleichen Schlusse zwingend; der entscheidende Punkt fünf Jahrhunderte vor der europäischen Zeitrechnung erreicht, mit Buddha, genauer: schon mit der Sankhyam-Philosophie, diese dann durch Buddha popularisirt und zur Religion gemacht*] In einer Vorarbeit zu JGB 199 schrieb N., dass „heute noch halb Asien einem durch Buddha popularisirten Sankhya=Systeme folgt“ (NK KSA 5, 120, 15–22), siehe auch AC 32 und dazu NK KSA 6, 204, 1 f. Das Samkhya oder Sāṅkhya ist als vedisch orientiertes, altindisches Philosophiesystem, das sich aus der kühlen Erkenntnis ein Ausbrechen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten versprach, N. schon in NL 1873/74, KSA 7, 729, 7–9 ein

Begriff. Er scheint bereits als Student in den Vorlesungen von Carl Schaarschmidt damit konfrontiert worden zu sein (Figl 2007, 175–177 u. Figl 1989, 466 f.); von Ernst Windisch hat sich N. später ein Samkhya-Manuskript zeigen lassen (N. an Paul Deussen, Mitte Januar 1875, KSB 5/KGB II 5, Nr. 418, S. 11, Z. 23–36); und am 20. 09. 1886 wünscht sich N. in einem Brief an Deussen, dass es „etwas ähnlich Klares, Dialektisch-Durchgearbeitetes auch für die Sankhya-Philosophie" gäbe wie Deussen es für das *Das System des Vedânta* (1883) vorgelegt hatte (KSB 7/KGB III 3, Nr. 752, S. 252, Z. 39–41). Was das einst vieldiskutierte Verhältnis von Samkhya und Buddhismus angeht, so zeigt sich N.s Hauptgewährsmann in Buddha-Fragen skeptisch: „Die angebliche Herkunft des Buddhismus aus der Sânkhya-Philosophie spielt in manchen Darstellungen des einen wie der andern eine Hauptrolle. Ich weiss darüber nichts Besseres zu sagen, als was Max Müller gesagt hat (Chips from a German workshop I, 226): ‚We have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in the Sânkhyasûtras, and the Abhidharma, or the metaphysics of the Buddhists.'" (Oldenberg 1881, 93, Fn. 1).

409, 30–410, 12 *Die Antwort steht in meiner „fröhlichen Wissenschaft" S. 290: „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimirt zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehn, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretiren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugniss einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr v o r b e i, das hat das Gewissen g e g e n sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Femininismus, Schwachheit, Feigheit, – mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben g u t e E u r o p ä e r und Erben von Europa's längster und tapferster Selbstüberwindung"*...] Die Vorlage in FW 357, KSA 3, 600, 11–27 ist genau text- und zeichenidentisch – nur die „E u r o p ä e r" sind in der Vorlage nicht gesperrt. Zum Thema Europa siehe NK 277, 19 f., zur Sublimierung NK 303, 28–34.

410, 13–16 *Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der n o t h w e n d i g e n „Selbstüberwindung" im Wesen des Lebens*] „Selbstaufhebung der Moral" lautet die Formel, die M Vorrede 4, KSA 3, 16, 33 dafür anbietet (vgl. z. B. KGW IX 5, W I 8, 34 25 u. 27). Zu den hegelianisierenden Anklängen dieser Formel Pippin 2009, 81, zur „Selbstüberwindung" z. B. NK KSA 6, 11, 10–13.

Die Fügung „Gesetz des Lebens“ kehrt im Spätwerk gelegentlich wieder, vgl. NK KSA 6, 243, 27–33 u. NK KSA 6, 87, 22–29. Sie ist biblischen Ursprungs: Jesus Sirach 17, 9: „Er [sc. Gott] hat sie [sc. die Menschen] gelehret, und ein Gesetz des Lebens gegeben“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 971).

410, 17 *„patere legem, quam ipse tulisti”*] Lateinisch: „ertrage das Gesetz, das Du selbst erlassen hast“. N. entnahm diese Sentenz Josef Kohlers Broschüre *Das chinesische Strafrecht*: „Der Hauptgesetzgeber war der Minister Schang-Yang unter dem König Hiao (362–338 v. Chr.); er war ein Gesetzgeber, welcher es wagte, mancher alten Gewohnheit entgegenzutreten trotz der ultraconservativen Strömung, welche sich gegen ihn erhob. Die Gesetze waren streng; das Abhauen der Nase bestand als Strafe fort; wer einen Verräther nicht anzeigte, wurde enthauptet, und wer einen Menschen /9/ ohne Ausweis beherbergte, wurde verhaftet – diesem Gesetze unterlag der grosse Gesetzgeber selbst, als er, flüchtig geworden und verfolgt, eine Unterkunft suchen wollte. Auch hier hiess es, wie bei *Poyet*: patere legem, quam ipse tulisti.“ (Kohler 1886, 8 f.) Gemeint ist der französische Kanzler Guillaume Poyet (1473–1548).

28.

GM III 28 nimmt den Sinnbegriff aus dem vorangehenden Abschnitt auf, wo über den Daseinssinn des „Wir“ gesprochen wurde, nämlich in sich das „Problem“ des „Willens zur Wahrheit“ „zum Bewusstsein“ zu bringen (410, 29 f.). Jetzt jedoch handelt es sich nicht mehr um das exklusive „Wir“, dessen „Sinn“ als Philosophen womöglich sehr speziell ist, sondern um den Menschen als solchen. „Sinn“ und „Ziel“ (411, 5 f.) werden eng verkoppelt und in der Frage verdichtet: „‚wozu Mensch überhaupt?‘“ (411, 6) Bisher habe man auf diese Frage nur eine Antwort gehabt, nämlich die des asketischen Ideals, das alles als „‚Umsonst!‘“ (411, 9) verdächtigte. Der Mensch habe mit Ausnahme des asketischen Ideals nie eine Sinnantwort gehabt, sondern vielmehr beständig am Sinnproblem gelitten. Auch sonst wird in GM III 28 dem menschlichen Dasein – implizit mit Buddha und Schopenhauer – eine Dominanz des Leidens attestiert. Aber nicht das Leiden sei das Problem, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens – dass man jenseits des asketischen Ideals nicht gewusst habe, wozu man litt. Und das asketische Ideal hat nach GM III 28 virtuose Antworten gegeben, es hat die „Perspektive der Schuld“ (411, 30) erfunden, aber die eigentliche Pointe bestand darin, das Wollen erhalten zu haben: „der Wille selbst war gerettet“ (412, 3). Der gerettete Wille ist freilich ein „Wille[.] zum Nichts“ (412, 11 f.): „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen…“ (412, 15 f.).

Das Leiden soll nach der Exposition von GM III 28 weder weggeredet noch abgeschafft werden. Leiden und Wille – auch hier steht ungenannt wieder Schopenhauer Pate – sind offenbar Grundcharakteristika menschlicher Existenz, ohne dass diese spezifische Anthropologie hier näher erläutert (oder auf ihre allfällige kulturelle Bedingtheit hin befragt) würde. Im Blick auf das Leiden werden auch keine Strategien der Betäubung, beispielsweise der stoischen Negation oder der epikureischen Abspannung als Sinnstiftungsoptionen ins Spiel gebracht. Und explizit ist nicht von der Sinnlosigkeit des Lebens, sondern nur von der Sinnlosigkeit des Leidens die Rede (vgl. GM II 7, KSA 5, 304, 3–5). Nur das Leiden braucht ein „D a z u“ (411, 19) – und ein solches „Dazu“ habe bisher eben ausschließlich das asketische Ideal geboten.

Man könnte angesichts des milden Tones versucht sein zu sagen, der Sprecher habe in GM III 28 jegliche Rancune gegen die Askese an sich abgelegt und agitiere jetzt nur noch dagegen, das asketische Ideal als Zweck, als Sinn absolut zu setzen. Vielmehr könnte Askese ein Mittel zu einem höheren Zweck sein – womöglich sogar ein notwendiges Mittel. Worin dieser Zweck bestehen mag – was die Sinnlosigkeit des Leidens aufzuheben vermöchte, bleibt offen. Klar ist nur: Auch hier handelt es sich um einen gemachten, einen gesetzten Zweck, eine Fiktion – so wie die Kunst (oder auch die Religion). Natürlicherweise hat das Leiden keinen Zweck, keinen Sinn.

Bei der Lektüre des Schlussabschnitts von GM fällt auf, wie nachdrücklich behauptet wird, es gebe zur Sinngebung des Leidens durch das asketische Ideal bislang keine Alternative. Hat denn nicht die ganze Dritte Abhandlung immer wieder Alternativen aufgezeigt, etwa jene der Starken, dem Leiden einen alternativen Sinn zu verleihen? Die Behauptung, es habe nur eine entsprechende Sinnstiftung gegeben und die Verweigerung im Schlusskapitel, eine positive Alternative zu benennen, ist auf Provokation angelegt, auf Herausforderung der Leser: Sie sollen gegen diese Behauptung, nach drei Abhandlungen langer Schulung, ihr entschiedenes „Nein“ formulieren: Doch es gibt Alternativen, es gibt den Sinn des Leidens durch die Kunst beispielsweise oder durch die Philosophie, und vor allem: die Bejahung des Lebens! Das Ende von GM verweigert selbst hingegen eine Sinnantwort, es treten (im Unterschied zur Aussicht in JGB) keine Philosophen der Zukunft auf, die sich als Gesetz- und Sinngeber gerieren. GM III 28 entlässt die Leser in eine Leere, die sie nun selbst gestalten müssen.

Zu einer „Verdoppelung des Willens zum Nichts“ in GM III 28 siehe Brusotti 2001, 118 f., zur Suizidalität im Blick auf GM III 28 Loeb 2008.

411, 12–16 *Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein k r a n k h a f t e s Thier: aber n i c h t das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „w o z u leiden?“*] Bernard Williams fragt in seinem Auf-

satz „Unbearable Suffering", von GM III 28 ausgehend, ob „Sinn" hier notwendig als Zweck oder doch einfach nur als Erklärung aufgefasst werden könne. Er folgert: „we have one relevant sense in which suffering might have a meaning: that it has an appropriate relation to a purpose that has authority for the sufferer" (Williams 2006, 333). Dasjenige, was dieser Zweck sein könnte, ist dann für Williams wie für N.s Sprecherinstanz das Leben selbst (vgl. ebd., 337). Dass damit nichts wirklich erklärt werde, stellt Klaiber 2017 scharfsinnig heraus.

411, 16–22 *Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich nicht das Leiden: er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, — und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!*] Man könnte mutmaßen, das Leiden sei gerade zur Intensivierung des Lebens da – in dieser Intensivierung liege sein neuer Sinn, auch wenn GM III 28 das keineswegs explizit behauptet. Könnten wir uns ständig glücklich und leidlos halten, wäre dann nicht alles wertlos? Wie viel Leiden ist also nötig, für das in GM sprechende „Ich", für uns? Aber ist die Idee einer Notwendigkeit des Leidens nicht ein Relikt des asketischen Ideals? Den Priestern wird ja gerade vorgeworfen, dass sie das Leiden verlängern statt abschaffen wollten. Ist jedoch heroischer *amor fati* nicht ebenfalls eine asketische Ideologie, die eigentlich an der Leidensverstetigung interessiert ist? Vgl. auch May 2009, 99; May 2011a, 10 f. u. May 2011b, 78, ferner Gardner 2009, 25–28, der aus GM III 28 ein Argument gegen eine naturalistische N.-Interpretation gewinnen will, sowie Poellner 2009, 172, der in GM III 28 eine Verbindung von phänomenalem Werteobjektivismus und metaphysischem Antiobjektivismus belegbar findet. Gemes/Sykes 2014, 81 argumentieren, die in 411, 19–22 artikulierte Sichtweise werde bereits in GT vertreten. Angehrn 2017, 159 gleicht die Einsicht, nicht das Leiden , sondern dessen Sinnlosigkeit sei das Problem, mit Adorno und Levinas ab.

411, 24 *„faute de mieux"*] Französisch: „in Ermangelung eines Besseren". Siehe Negri 2015.

411, 31–412, 1 *er hatte einen Sinn, er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde, ein Spielball des Unsinns, des „Ohne-Sinns"*] Vgl. Za I Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4, 100, 14–16: „Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn."

412, 14–16 *Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...*] Dieser Satz

nimmt die Formulierung aus GM III 1 auf und schlägt den Bogen zurück zu der dort angekündigten, ausführlichen Explikation, was asketische Ideale bedeuten, vgl. NK 339, 23–28. Schopenhauers Philosophie der Willensverneinung zielt zwar darauf ab, nicht mehr zu wollen, aber gerade dies ist nach 412, 14–16 unmöglich: Schopenhauers Existenzideal des Willensverneiners konnte auch nur das Nichts wollen: Der sich selbst verneinende Wille will immer noch etwas und kann sich daher doch nicht verneinen.

Literaturverzeichnis

Druckmanuskripte im Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar

Druckmanuskript zu Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. Titelblatt. Vorrede. Erste Abhandlung: „Gut und Böse“, „Gut und Schlecht“. Zweite Abhandlung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes. Eigenhändig von N., Korrekturen auch von Luise Röder-Wiederhold und Peter Gast. Mette-Signatur D 20, Signatur GSA 71/27,1 (zitiert wird nach der archivalischen Foliierung in Bleistift links unten auf den Blättern).

Druckmanuskript zu Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift. Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale? Eigenhändig von N., Korrekturen auch von Peter Gast. Mette-Signatur D 20, Signatur GSA 71/27,2 (zitiert wird nach der archivalischen Foliierung in Bleistift links unten auf den Blättern).

Quellen und zeitgenössische Literatur

Antike und neuzeitliche Texte, die konventionell nach Buch und Kapitel (z. B. Seneca) oder Akt und Vers (z. B. Euripides) bzw. mit einer Standardpaginierung (z. B. Stephanus bei Platon) zitiert werden, sind in diesem Verzeichnis nicht aufgeführt – es sei denn, die von N. benutzten Ausgaben wurden direkt herangezogen. Bibelstellen werden normalerweise nach der von N. benutzten Luther-Übersetzung der Cansteinschen Bibel-Anstalt zitiert. Das Quellenverzeichnis gibt bei bis 1888 publizierten Werken jeweils an, ob ein Titel in der herangezogenen oder in einer anderen Ausgabe in N.s Bibliothek (NPB) überliefert ist. Wenn N.s Exemplar vorhanden ist, wird im Kommentar danach zitiert. Texte aus Tageszeitungen (z. B. *Journal des Débats*) werden jeweils im Kommentartext mit Zeitungstitel, Erscheinungsdatum und Seite zitiert, hier jedoch nicht noch einmal aufgeführt.

Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen. Zweyte, vermehrte und verbesserte Ausgabe, Leipzig 1793–1801 (nicht in NPB).

Anacreontis Teii quae vocantur ΣΥΜΠΟΣΙΑΚΑ ΗΜΙΑΜΒΙΑ ex Anthologiae Palatinae volumine altero nunc Parisiensi post Henricum Stephanum et Josephum Spalletti tertium edita a Valentino Rose, Leipzig 1868 (NPB 109 f.: zwei Exemplare vorhanden).

Anakreon und die sogenannten Anakreontischen Lieder. Revision und Ergänzung der J. Fr. Degen’schen Uebersetzung mit Erklärungen von Eduard Mörike, Stuttgart 1864 (nicht in NPB).

[Anonym]: Bicetre im Jahre 1792. – Der alte Richard, in: Europa. Chronik der gebildeten Welt. In Verbindung mit mehreren Gelehrten und Künstlern hg. von August Lewald, Stuttgart 1840, Bd. 2, S. 360–372 (nicht in NPB).

[Anonym]: Aus allen Erdtheilen, in: Globus. Illustrirte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde, Bd. XXI, Nr. 21, Mai 1872, S. 333–336 (nicht in NPB).

[Anonym]: Wohin oder was? Ein Rathgeber für die Sommerzeit, in: Kladderadatsch, Jg. 28., Heft 21, 9. Juni 1875, S. 86 (nicht in NPB).

https://doi.org/10.1515/9783110293371-003

[Anonym]: Der Hypnotismus [Besprechung von Braid 1882], in: Gaea. Natur und Leben. Zeitschrift zur Verbreitung naturwissenschaftlicher und geographischer Kenntnisse sowie der Fortschritte auf dem Gebiete der gesammten Naturwissenschaften, hg. von Hermann J. Klein, 19 (1883), S. 193–200 u. 300–308 (nicht in NPB).

Aretin, Johann Christoph von: Systematische Anleitung zur Theorie und Praxis der Mnemonik nebst den Grundlinien zur Geschichte und Kritik dieser Wissenschaft, Sulzbach 1810 (nicht in NPB).

Aristoteles: Werke. VI. Schriften zur praktischen Philosophie. Drittes Bändchen. Nikomachische Ethik, übersetzt von J. Rieckher. Drittes Bändchen. Buch VII-X, Stuttgart 1856 (NPB 123).

Aristoteles: Drei Bücher der Redekunst. Übersetzt von Adolf Stahr, Stuttgart 1862 (NPB 125).

Arnobius: Sieben Bücher wider die Heiden. Aus dem Lateinischen übersetzt und erläutert von Franz Anton von Besnard, Landshut 1842 (NPB 126 f.).

Avenarius, Richard: Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Princip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung, Leipzig 1876 (NPB 716: von N. 1876 an den Buchhändler retourniert).

Bacon, Francis: Neues Organ der Wissenschaften. Aus dem Lateinischen übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen begleitet von Anton Theobald Brück, Leipzig 1830 (NPB 129).

Bacon, Francis: The Works. A New Edition with a Life of the Author by Basil Montagu in Three Volumes, Philadelphia 1846 (keine Bacon-Werkausgabe in NPB).

Bagehot, Walter: Der Ursprung der Nationen. Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 129 f.).

Bahnsen, Julius: Zur Philosophie der Geschichte: Eine kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien, Berlin 1872 (nicht in NPB).

Bahnsen, Julius: Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik. Bd. 1. Zweite Auflage. Bd. 2, Leipzig 1882 (NPB 130: Nur Band 2 vorhanden).

Bain, Alexander: The Emotions and the Will. Second Edition, London 1865 (nicht in NPB).

Bain, Alexander: Körper und Geist. Die Theorien über ihre gegenseitigen Beziehungen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1874 (NPB 131).

Bain, Alexander: Erziehung als Wissenschaft. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1880 (NPB 130 f.).

Barbey d'Aurevilly, Jules: Sensations d'histoire = Les œuvres et les hommes, Bd. 8, Paris 1887 (nicht in NPB).

Bates, Henry Walter: Der Naturforscher am Amazonenstrom. Leben der Thiere, Sitten und Gebräuche der Bewohner, Schilderung der Natur unter dem Aequator und Abenteuer während eines elfjährigen Aufenthalts. Aus dem Englischen, Leipzig 1866 (nicht in NPB).

Baudelaire, Charles: Œuvres complètes I: Les fleurs du mal. Précédées d'une notice par Théophile Gautier. Nouvelle édition, Paris 1882 (NPB 131 f.).

Baudelaire, Charles: Œuvres posthumes et correspondances inédites. Précédées d'une étude biographique par Eugène Crépet, Paris 1887 (nicht in NPB).

Bauer, Bruno: Das Judenthum in der Fremde. Separat-Abdruck aus dem Wagener'schen Staats- und Gesellschafts-Lexikon, Berlin 1863 (nicht in NPB).

Bauer, Bruno: Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum, Berlin 1877 (nicht in NPB).

Baumann, J[ohann] J[ulius]: Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie, Leipzig 1879 (NPB 132 u. 136).
Baur, Ferdinand Christian: Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835 (nicht in NPB).
Bebel, August: Unsere Ziele. Eine Streitschrift gegen die „Demokratische Correspondenz", Leipzig 1870 (nicht in NPB).
Bebel, August: Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Zürich 1883 (nicht in NPB).
Bérard-Varagnac, [Arsène Émile]: Portraits littéraires, Paris 1887 (NPB 139 f.).
Bernays, Jacob: Heraklitische Studien, in: Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge 7 (1850), S. 90–116 (nach NPB 689 müsste N. die gesamte „Neue Folge" des *Rheinischen Museums* einst besessen haben, zu dem er ja den Registerband angefertigt hat).
Bernays, Jacob: Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie. [Separatum aus:] Abhandlungen der Historisch-Philosophischen Gesellschaft in Breslau, Bd. 1, Breslau 1857, S. 135–202 (nicht in NPB, von N. am 09. 05. 1872 der UB Basel entliehen – Crescenzi 1994, 406).
Bernhardy, G[ottfried]: Grundlinien zur Encyklopädie der Philologie, Halle 1832 (nicht in NPB, von N. 1871–1872 der UB Basel entliehen – Crescenzi 1994, 405, 410 u. 414).
Bernhardy, G[ottfried]: Grundriß der Griechischen Litteratur; mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen. Erster Theil, Halle 1836 (NPB 140).
Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Uebersetzung D. Martin Luthers. 127. Auflage, Halle 1818 (darin mit neuer Paginierung: Das Neue Testament unsers HErrn und Heilandes JEsu CHristi, verdeutscht von D. Martin Luther, Halle 1818) (NPB 669–672).
Bilharz, Alfons: Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung. Grundlegungen zu einer wirklichen Naturphilosophie, Stuttgart 1879 (NPB 141 f.).
Blavet, Émile [unter dem Pseudonym Parisis]: La Vie Parisienne. La ville & le théatre (1884). Préface de François Coppée, Paris 1884 (nicht in NPB).
Bock, Carl Ernst: Das Buch vom gesunden und kranken Menschen. Achte, bedeutend vermehrte Auflage, Leipzig 1870 (NPB 144 f.).
Boetticher, Carl: Der Baumkultus der Hellenen. Nach den gottesdienstlichen Gebräuchen und den überlieferten Bildwerken dargestellt, Berlin 1856 (nicht in NPB).
Böhringer, Friedrich: Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. Erster Band, erste Abtheilung, II. Hälfte. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage, Zürich 1864 (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Essais de psychologie contemporaine, Paris 1883 (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Œuvres: Poésies 1872–1876. Au bord de la Mer. La Vie inquiète. Petits Poèmes, Paris o. J. [1885] (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Nouveaux essais de psychologie contemporaine. M. Dumas fils. M. Leconte de Lisle. MM. de Goncourt. Tourguéniev. Amiel, Paris 1886 (NPB 148 f.).
Bourget, Paul: Un crime d'amour [1885/86], Paris o. J. (= Select Collection, Vol. 121) (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Études et portraits. Bd. 1: I. Portraits d'écrivains. II. Notes d'esthétique, Paris 1889 (a) (nicht in NPB).
Bourget, Paul: Études et portraits. Bd. 2: III. Études anglaises. IV. Fantaisies. Deuxième édition, Paris 1889 (b) (NPB 148).
Bourget, Paul: Psychologische Abhandlungen über zeitgenössische Schriftsteller. Übersetzt von A. Köhler, München 1903.

Braid, J[ames]: Der Hypnotismus. Ausgewählte Schriften. Deutsch herausgegeben von W. Preyer, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Brandes, Georg: Moderne Geister. Literarische Bildnisse aus dem neunzehnten Jahrhundert. Zweite, neu durchgesehene und vermehrte Auflage, Frankfurt am Main 1887 (NPB 153).
Brehm, A[lfred] E[dmund]: Illustrirtes Thierleben. Eine allgemeine Kunde des Thierreichs, Bd. 1, Hildburghausen 1864 (nicht in NPB).
Brochard, Victor: Les sceptiques grecs, Paris 1887 (NPB 154).
Brockhaus' Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie. Dreizehnte vollständig umgearbeitete Auflage, 16 Bde. + 1 Supplement, Leipzig 1882–1887 (nicht in NPB).
Brockhaus' Konversations-Lexikon. Vierzehnte vollständig neubearbeitete Auflage, 16 Bde., Berlin/Wien 1894–1896 (nicht in NPB).
Brunetière, Ferdinand: Le roman naturaliste. Nouvelle édition. Paris 1884 (NPB 156–158).
Büchmann, Georg: Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des Deutschen Volkes. Dreizehnte vermehrte und umgearbeitete Auflage, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Buckle, Henry Thomas: Geschichte der Civilisation in England. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Arnold Ruge. Erster Band, I. Abteilung, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
Buckle, Henry Thomas: Essays, nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers. Aus dem Englischen übersetzt von David Asher, Leipzig/Heidelberg 1867 (NPB 158).
Buckle, Henry Thomas: Geschichte der Civilisation in England. Deutsch von Arnold Ruge. Vierte rechtmäßige Ausgabe, 3 Bde. (1/1; 1/2 u. 2), Leipzig 1870 (nicht in NPB, von N. am 20. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
[Bulwer-Lytton, Edward]: Ernest Maltravers, 3 Bde., London 1837 (nicht in NPB).
Burckhardt, Jacob: Die Zeit Constantin's des Großen, Basel 1853 (nicht in NPB).
Burckhardt, Jacob: Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Zweite Auflage. Unter Mitwirkung von mehreren Fachgenossen bearbeitet von A. von Zahn. Bd. 1: Architektur. Bd. 2: Sculptur. Bd. 3: Malerei, Leipzig 1869 (a) (NPB 161 f.).
Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Zweite durchgesehene Auflage, Leipzig 1869 (b) (NPB 162 f.: zwei Exemplare vorhanden).
Burckhardt, Jacob: Griechische Kulturgeschichte = ders., Gesamtausgabe, Bde. 8–11, hg. von Felix Stähelin und Samuel Merian, Berlin/Leipzig 1930(b)-1931 (NPB: 163: Vorlesungsnachschrift von Louis Kelterborn).
Burckhardt, Jacob: Aesthetik der bildenden Kunst. Über das Studium der Geschichte. Mit dem Text der „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" in der Fassung von 1905. Aus dem Nachlaß hg. von Peter Ganz = Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 10, München / Basel 2000.
Burmeister, Hermann: Reise nach Brasilien, durch die Provinzen von Rio de Janeio und Minas geraës. Mit besonderer Rücksicht auf die Naturgeschichte der Gold- und Diamantendistricte, Berlin 1853 (nicht in NPB).
Campe, Joachim Heinrich: Wörterbuch der Deutschen Sprache. Vierter Theil: S und T, Braunschweig 1810 (nicht in NPB).
Cantu, Cäsar [Cantù, Cesare]: Allgemeine Geschichte des Mittelalters. Nach der siebenten Originalausgabe übersetzt von J[ohann] A[ugust] Mor[itz] Brühl. Zweite Auflage. Mit besonderer Rückicht auf die deutsche Geschichte gänzlich umgearbeitet von Cornelius Will, Bd. 2, Schaffhausen 1864 (nicht in NPB).
Carey, Henry Charles: Lehrbuch der Volkswirtschaft und Socialwissenschaft. Autorisirte deutsche Ausgabe von Karl Adler. Zweite verbesserte und vom Verfasser mit einem Vorwort versehene Auflage, Wien 1870 (NPB 166 f.).

Caspari, Otto: Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwickelung des frühesten Geisteslebens. Zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 168, heute verloren).
Caspari, Otto: Der Zusammenhang der Dinge. Gesammelte philosophische Aufsätze, Breslau 1881 (a) (NPB 167 f.).
Caspari, Otto: Das Erkenntnißproblem. Mit Rücksicht auf die gegenwärtig herrschenden Schulen, Bresau 1881 (b) (nicht in NPB).
Cervantes Saavedra, Miguel de: Leben und Thaten des scharfsinnigen Edlen Don Quixote von la Mancha, übersetzt von Ludwig Tieck. Bd. 2. Vierte Auflage, Berlin 1860 (keine Cervantes-Ausgabe in NPB).
Chamfort, Sébastian Roch Nicolas: Pensées – maximes – anecdotes – dialogues précédés de l'histoire de Chamfort par P. J. Stahl. Nouvelle édition revue et augmentée, contenant des pensées complètement inédites et suivie des lettres de Mirabeau à Chamfort, Paris o. J. [1856] (NPB 169).
[Christaller, Erdmann Gottreich]: Die Aristokratie des Geistes als Lösung der sozialen Frage. Ein Grundriss der natürlichen und der vernünftigen Zuchtwahl in der Menschheit, Leipzig o. J. [1885] (NPB 170 f., dort fälschlich „Johann Gottlieb Christaller" zugeschrieben).
Clementi, Filippo: La Pellegrine. Opera drammatica in 4 atti. Parole et Musica, Rom 1887 (nicht in NPB).
Corssen, [Paul] W[ilhelm]: Über Aussprache Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache. Von der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin gekrönte Preisschrift. Zweite umgearbeitete Auflage, 2 Bde., Leipzig 1868 u. 1870 (nicht in NPB).
Curtius, Georg: Grundzüge der griechischen Etymologie. Zweite erweiterte Auflage, Leipzig 1866 (nicht in NPB, von N. in dieser Auflage zwischen 1870 und 1874 mehrfach aus der Basler UB entliehen, siehe Crescenzi 1994, 396, 399, 404, 423 u. 426).
Curtius, Georg: Grundzüge der griechischen Etymologie. Fünfte unter Mitwirkung von Ernst Windisch umgearbeitete Auflage, Leipzig 1879 (nicht in NPB).
Czermák, Joh[ann] Nep[omuk]: Gesammelte Schriften in zwei Bänden. Erster Band: Wissenschaftliche Abhandlungen. II. Abtheilung, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Desprez, Louis: L'évolution naturaliste. Gustave Flaubert – Les Goncourt – M. Alphonse Daudet – M. Émile Zola – Les Poètes – Le Théâtre, Paris 1884 (NPB 184 f.).
Deussen, Paul: Das System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana und dem Commentare des Çañkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus, Leipzig 1883 (NPB 185).
Deussen, Paul: Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çañkara aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig 1887 (NPB 186).
δφ: [Rezension von GM], in: Deutsche Rundschau, Bd. 54, März 1888, S. 479 (nicht in NPB), auch in Reich 2013, 668–669.
Diderot, Denis: Éléments de physiologie, in: Œuvres complètes, revues sur les éditions originales, hg. von J[ules] Assézat, Bd. 9, Paris 1875, S. 235–440 (nicht in NPB).
Diefenbach, Lor[enz]: Celtica II. Versuch einer genealogischen Geschichte der Kelten. Zweite Abtheilung: Die Iberischen und Britischen Kelten enthaltend, Stuttgart 1840 (nicht in NPB).
[Dinter, Gustav Friedrich]: Gedächtniß-Uebungen zur Nahrung für Verstand und Herz für Kinder von sechs bis neun Jahren. Unveränderte Auflage, Neustadt an der Orla 1845 (NPB 677).

Diogenes Laertius: Von den Leben und den Meinungen berühmter Philosophen. Aus dem Griechischen von C[hristian] Aug[ust] Borheck, 2 Bde., Wien/Prag 1807 (NPB 195).
Diogenes Laertius: De vitis, dogmatis et apophthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Graeca emendatiora edidit, notatione emendationum, latina Ambrosii interpretatione castigata, appendice critica atque indicibus instruxit Henricus Gustavus Huebnerus Lipsiensis, 2 Bde., Leipzig 1828–1831 (NPB 194 f.).
Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Übersetzt und erläutert von Otto Apelt, 2 Bde., Leipzig 1921.
Disraeli, B[enjamin]: The Novels and Tales. Venetia. Tancred. New Edition, London 1866 (nicht in NPB).
Dorner, A[ugust]: Augustinus. Sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung, Berlin 1873 (nicht in NPB).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: Les Possédés (Bési). Traduit du Russe par Victor Derély, 2 Bde., Paris o. J. [1886] (a) (nicht in NPB).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: L'esprit souterrain. Traduit et adapté par E. Halpérine et Ch. Morice, Paris o. J. [1886] (b) (nicht in NPB).
Dostoïevsky, Th. [Dostojewskij, Fjodor]: Souvenirs de la maison des morts. Traduit du Russe par M. Neyroud. Préface par le Vte E. Melchior de Vogüé, Paris o. J. [1886] (c) (nicht in NPB).
Dostojewskij, Fjodor: Aufzeichnungen aus einem Totenhaus. Übersetzt von Dieter Pommerenke, Berlin 1983.
Dostojewskij, Fjodor: Aufzeichnungen aus dem Kellerloch. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, Frankfurt am Main 2003.
Doudan, X[iménès]: Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte d'Haussonville et des notices par MM. de Sacy, Cuvillier-Fleury. Bd. 3, Paris 1877 (dieser Band nicht in NPB).
Doudan, X[iménès]: Mélanges et lettres. Avec une introduction par M. le Comte d'Haussonville et des notices par MM. de Sacy, Cuvillier-Fleury. Nouvelle édition, Bde. 1–2, Paris 1878 (NPB 196 f.: Widmungsexemplare N.s für Elisabeth Nietzsche).
Draper, John William: Geschichte der geistigen Entwickelung Europas. Aus dem Englischen von A. Bartels. Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage, Leipzig 1871 (NPB 198).
Draper, John William: Geschichte der Conflicte zwischen Religion und Wissenschaft. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1875 (NPB 197 f.).
Dronke, Gustav: Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylos und Sophokles. Besonderer Abdruck aus dem vierten Supplementbande der Jahrbücher für classische Philologie, Leipzig 1861 (NPB 199).
Drossbach, Maximilian: Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt, Halle a. S. 1884 (NPB 199).
Dühring, Eugen: Der Werth des Lebens. Eine philosophische Betrachtung, Breslau 1865 (NPB 202).
Dühring, Eugen: Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung, Leipzig 1875 (a) (NPB 201 f.).
Dühring, Eugen: Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus. Zweite, theilweise umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (b) (NPB 203 f.).
Dühring, E[ugen]: Der Werth des Lebens populär dargestellt. Zweite, völlig umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
Dühring, E[ugen]: Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort, Karlsruhe / Leipzig 1881 (nicht in NPB).

Dühring, E[ugen]: Sache, Leben und Feinde. Als Hauptwerk und Schlüssel zu seinen sämmtlichen Schriften. Mit seinem Bildniss, Karlsruhe/Leipzig 1882 (NPB 203 f.).
Dumas d. Ä., Alexandre: Die Fünfundvierzig. Historischer Roman. Deutsch von Friedrich Wilhelm Bruckbräu. Erster Band, Augsburg 1847 (nicht in NPB).
Dumont, Léon: Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1876 (NPB 204 f.).
Düntzer, Heinrich: Goethes Ansicht über das Wesen der Tragödie, in: Goethe-Jahrbuch 3 (1882), S. 132–158 (nicht in NPB).
Düringsfeld, Ida von: Das Sprichwort als Kosmopolit. Bd. 2: Das Sprichwort als Praktikus, Leipzig 1863 (nicht in NPB).
Eberty, Felix: Lord Byron. Eine Biographie. Erster Theil, Leipzig 1862 (nicht in NPB).
Ebbinghaus, Hermann: Über das Gedächtnis: Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Leipzig 1885 (nicht in NPB).
Eckermann, Johann Peter: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Dritte Auflage. 3 Theile, Leipzig 1868 (NPB 206: Theil 1, heute vermisst).
Emerson, Ralph Waldo: Versuche. (Essays.) Aus dem Englischen von G. Fabricius, Hannover 1858 (NPB 211–213 u. 215).
Emerson, Ralph Waldo: Die Führung des Lebens. Gedanken und Studien. Ins Deutsche übertragen von E. S. von Mühlberg. 2. Auflage, Leipzig 1862 (NPB 210: von N. 1876 gebunden, heute vermisst).
Emerson, Ralph Waldo: The Complete Works, Comprising His Essays, Lectures, Poems, and Orations, Bd. 2, London 1866 (NPB: Keine englische Emerson-Ausgabe).
Epiktetos: Handbuch. Aus dem Griechischen. Mit erläuternden Anmerkungen von Gottlieb Christian Karl Link, Nürnberg 1783 (NPB 214).
Espinas, Alfred: Die thierischen Gesellschaften. Eine vergleichend-psychologische Untersuchung. Nach der vielfach erweiterten zweiten Auflage unter Mitwirkung des Verfassers deutsch hg. von W. Schloesser, Braunschweig 1879 (NPB 218 f., von N. 1882 erworben).
Féré, Charles: Sensation et mouvement. Études expérimentales de psycho-mécanique, Paris 1887 (nicht in NPB).
Féré, Charles: Dégénérescence et criminalité. Essai physiologique, Paris 1888 (NPB 223 f.).
Feuerbach, Ludwig: Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Zürich/Winterthur 1843 (a) (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Das Wesen des Christenthums. Zweite vermehrte Auflage, Leipzig 1843 (b) (nicht in NPB).
Feuerbach, Ludwig: Sämmtliche Werke. Bd. 2: Philosophische Kritiken und Grundsätze, Leipzig 1846 (nicht in NPB).
Fick, August: Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen. Ein sprachgeschichtlicher Versuch. Zweite umgearbeitete Auflage, Göttingen 1871 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie. Bd. 1: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Bd. 2: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft, Mannheim 1860 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 1: Descartes und seine Schule. 1. Theil: Allgemeine Einleitung. René Descartes. 2. Theil: Descartes' Schule. Geulinx.

Malebranche. Baruch Spinoza. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Mannheim 1865 (nicht in NPB, von N. am 01. 06. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 2: Leibniz und seine Schule. Zweite neu bearbeitete Auflage, Heidelberg 1867 (nicht in NPB, von N. am 20. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bd. 4: Kant's System der reinen Vernunft auf Grund der Vernunftkritik. Zweite rev. Auflage, Heidelberg 1869 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie. Zweite völlig umgearbeitete Auflage, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
Fischer, Kuno: Geschichte der neuern Philosophie. Bde. 3 und 4 = Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Theil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Theil: Das Vernunftsystem auf der Grundlage der Vernunftkritik. Dritte neu bearbeitete Auflage, München 1882 (nicht in NPB, von N. am 20. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
Förster, Bernhard: Richard Wagner in seiner nationalen Bedeutung und in seiner Wirkung auf das deutsche Culturleben. (Zweite Auflage der Parsifal-Nachklänge), Leipzig 1886 (NPB 230).
Foster, Michael: Lehrbuch der Physiologie. Autorisirte deutsche Ausgabe von N. Kleinenberg. Mit einem Vorwort von W. Kühne, Heidelberg 1881 (NPB 231).
Fouillée, Alfred: La science sociale contemporaine, Paris 1880 (NPB 231 f.).
[Fraas, Carl]: Der Segen der Arbeit oder Geschichte des Bauers Frühauf, der seinen Namen verdient. Ein landwirthschaftliches Lesebuch für Sonn- und Feiertagsschulen und landwirthschaftliche Fortbildungsschulen überhaupt, München 1861 (nicht in NPB).
Frantz, Constantin: Offener Brief an Richard Wagner, in: Bayreuther Blätter. Monatsschrift des Bayreuther Patronatsvereins 1 (1878), Nr. 6: Juni 1878, S. 149–170 (NPB 667: dieser Band der *Bayreuther Blätter* 1878 von N. erworben, heute nicht mehr im Bestand).
Frary, Raoul: Handbuch des Demagogen. Aus dem Französischen übersetzt von Bruno Ossmann, Hannover 1884 (NPB 232 f.).
Fröbel, Julius: Die Gesichtspunkte und Aufgaben der Politik. Eine Streitschrift nach verschiedenen Richtungen, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Fromentin, Eugène: Les maîtres d'autrefois. Belgique – Hollande. Quatrième édition, Paris 1882 (NPB 233 f.).
Froude, James Anthony: Das Leben Thomas Carlyles. Aus dem Englischen übersetzt, bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Th. A. Fischer. Bd. 1–2, Gotha 1887. Bd. 3: Erinnerungen an Jane Welsh-Carlyle. Eine Briefauswahl, Gotha 1888 (nicht in NPB).
Galiani, Ferdinando: Lettres à Madame d'Épinay, Voltaire, Diderot, Grimm, le Baron d'Holbach, Morellet, Suart, D'Alembert, Marmontel, la Vicomtesse de Belsunce etc. Publiées d'après les éditions originales augmentées des variantes, de nombreuses notes et d'un index avec notice biographique par Eugène Asse, 2 Bde., Paris 1882 (NPB 236–238).
Galton, Francis: Inquiries into Human Faculty and Its Development, London 1883 (NPB 238).
Gass, W[ilhelm]: Geschichte der christlichen Ethik. 2. Bd.: Bis zur Gegenwart, Berlin 1886 (nicht in NPB).
Gayette, J[eanne] M[arie] von: Eine Farbenstudie, in: Über Land und Meer. Allgemeine Illustrirte Zeitung, Bd. 17, Jg. 9, Nr. 1, Oktober 1866, S. 4–6 (nicht in NPB).
Gebhart, Émile: Les origines de la Renaissance en Italie, Paris 1879 (NPB 240).

Gebhart, Émile: Études mériodionales. La Renaissance italienne et la philosophie de l'histoire. Machiavel – Fra Salimbene – Le roman de don Quichotte – La Fontaine – Le palais pontifical – Les Cenci, Paris 1887 (NPB 239 f.).
Genelli, Buonaventura: Umrisse zu Dante's Göttlicher Komödie. Unter Leitung des Künstlers gestochen von H. Schütz. Neue Ausgabe mit erläuterndem Text in deutschter, italienischer und französischer Sprache, herausgegeben von M. Jordan, Leipzig 1867 (NPB 243).
Gerber, Gustav: Die Sprache als Kunst, Bd. 2, 2. Hälfte, Bromberg 1874 (nicht in NPB).
Gierke, O[tto von]: Genossenschaftswesen, in: Bluntschli's Staatswörterbuch in drei Bänden auf Grundlage des deutschen Staatswörterbuch von Bluntschli und Brater in elf Bänden, in Verbindung mit andern Gelehrten bearbeitet und hg. von [Edgar] Löning, Bd. 1, Zürich 1869, S. 775–812 (nicht in NPB).
Glasenapp, Carl Fr[iedrich]/Stein, Heinrich von: Wagner-Lexikon. Hauptbegriffe der Kunst- und Weltanschauung Richard Wagner's in wörtlichen Anführungen aus seinen Schriften zusammengestellt, Stuttgart 1883 (NPB 246).
Goethe, Johann Wolfgang von: Sämmtliche Werke in vierzig Bänden. Vollständige, neugeordnete Ausgabe, Stuttgart/Augsburg 1853–1858 (NPB 247–257).
Goethe, Johann Wolfgang von: Tagebücher 1801–1808 = Werke, hg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 3. Abt., Bd. 3, Weimar 1889 (keine Ausgabe von Goethes Tagebüchern in NPB).
Gregorovius, Ferdinand: Corsica. Dritte Auflage. 2 Bde., Stuttgart 1878 (NPB 265 f.: Bd. 1 vorhanden, Bd. 2 1882 erworben, heute vermisst. Gemäß N.s Brief vom 07. 08. 1885 an Köselitz geschickt, KSB 7, Nr. 619, S. 76 f.).
Grimm, Jacob: Deutsche Rechtsalterthümer, Göttingen 1828 (keine Ausgabe in NPB).
Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie, Göttingen 1835 (keine Ausgabe in NPB).
Grimm, Jacob: Deutsche Rechtsalterthümer. Zweite Ausgabe, Göttingen 1854 (keine Ausgabe in NPB).
Grimm, Jacob: Abhandlungen zur Litteratur und Grammatik = Kleinere Schriften, Bd. 3, Berlin 1866 (nicht in NPB).
Grimm, Jacob und Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, Leipzig 1854–1971 (nicht in NPB, 1. Bd. von N. teilweise exzerpiert in NL 1874, KSA 7, 37[1], 825–828).
Günther, Friedrich: Die Viehzucht bei Homer, in: Programm des Herzoglichen Carlsgymnasiums zu Bernburg Ostern 1867, womit zu der öffentlichen Prüfung der Schüler am 10. April Vormittags 8 uhr in der Aula und zum Actus an demselben Tage Nachmittags 3 Uhr im Saupe'schen Saale ergebenst einladet der Schulrath Dr C. Francke, Bernburg 1867, S. 3–40 (nicht in NPB).
Gutt, Bernhard: Ständisches Theater, in: Bohemia, ein Unterhaltungsblatt, 6. Mai 1845, Nr. 54, unpag. Bl. 2 recto (nicht in NPB).
Gutzkow, Karl: Zur Geschichte unserer Zeit = Gesammelte Werke. Erste vollständige Gesammt-Ausgabe. Erste Serie. Zweite vermerhrte und verbesserte Auflage, Bd. 10, Jena o. J. [1875] (nicht in NPB).
Guyau, Jean-Marie: Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction, Paris 1885 (NPB 270 f., heute verloren, N.s Lesespuren dokumentiert in Guyau 1909 u. Lampl 1990).
Guyau, Jean-Marie: L'irréligion de l'avenir. Étude sociologique, 2ème édition, Paris 1887 (NPB 271–273).
Guyau, Jean-Marie: Sittlichkeit ohne „Pflicht" (Esquisse d'une Morale sans Obligation ni Sanction). Ins Deutsche übersetzt von Elisabeth Schwarz. Mit einer für die deutsche

Ausgabe verfassten biographisch-kritischen Einleitung von Alfred Fouillée und bisher ungedruckten Randbemerkungen Friedrich Nietzsches, Leipzig 1909.
Gwinner, Wilhelm: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt. Ein Blick auf sein Leben, seinen Charakter und seine Lehre, Leipzig 1862 (nicht in NPB).
Gwinner, Wilhelm: Schopenhauer's Leben. Zweite, umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage der Schrift: Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange dargestellt, Leipzig 1878 (nicht in NPB).
Hagenbach, Carl Rudolf: Die Scholastik und Mystik des Mittelalters und deren Verhältniss zur Hierarchie. Eine historische Vorlesung, in: Zeitschrift für die historische Theologie 12 (1842), Heft 1, S. 38–75 (nicht in NPB).
Haiser, Karl: Zur Genealogie der Schwabenspiegelhandschriften, 2 Bde., Weimar 1876–1877 (nicht in NPB).
Hammer, Joseph von: Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen, Stuttgart / Tübingen 1818 (nicht in NPB).
Hanslick, Eduard: Aus dem Opernleben der Gegenwart. (Der „Modernen Oper" III. Theil.) Neue Kritiken und Studien, Berlin 1884 (nicht in NPB).
Hartmann, E[duard] von: Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen, Berlin 1868 (NPB 276 u. 278: Von N. 1875 verkauft).
Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung, Berlin 1869 (NPB 276: Von N. 1875 verkauft).
Hartmann, Eduard von: Philosophie des Unbewussten. Achte, erweiterte Auflage, 2 Bde., Berlin 1878 (diese Ausgabe nicht in NPB).
Hartmann, Eduard von: Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik, Berlin 1879 (NPB 275 f.).
Hartmann, Eduard von: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung, Berlin 1882 (nicht in NPB).
Hartmann, Eduard von: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit. Zweite Auflage. Erster historisch-kritischer Theil der Religionsphilosophie = ders.: Ausgewählte Werke. Zweite wohlfeile Ausgabe, Bd. 5: Religionsphilosophie, Leipzig o. J. (nicht in NPB).
Hausegger, Friedrich von, Richard Wagner und Schopenhauer. Eine Darlegung der philosophischen Anschauungen R. Wagners an der Hand seiner Werke, Leipzig 1878 (NPB 278).
Hecker, J[ustus] F[riedrich] C[arl]: Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter. Nach den Quellen für Aerzte und gebildete Nichtärzte bearbeitet, Berlin 1832 (nicht in NPB).
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1970 (von Hegels Werken war nur eine Ausgabe der *Encyklopädie* zeitweilig unter N.s Büchern vorhanden, vgl. NPB 281).
Heine, Heinrich: Reisebilder. Erster Theil. Zweyte Auflage, Hamburg 1830 (nicht in NPB).
Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 5: Über Deutschland. Erster Theil: Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Hamburg 1861 (a) (nicht in NPB).
Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 6: Über Deutschland. Zweiter Theil: Die romantische Schule, Hamburg 1861 (b) (nicht in NPB).
Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 2: Reisebilder. Zweiter Theil, Hamburg 1861 (c) (nicht in NPB).
Heine, Heinrich: Sämmtliche Werke. Rechtmäßige Original-Ausgabe, Bd. 9: Französische Zustände. Zweiter Theil, Hamburg 1862 (nicht in NPB).

Hellwald, Friedrich von: Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. Zweite neu bearbeitete und sehr vermehrte Auflage, 2 Bde., Augsburg 1876 (a) – 1877 (a) (nicht in NPB, von N. am 13. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
Hellwald, Friedrich von: Hinterindische Länder und Völker. Reisen in den Flußgebieten des Irawaddy und Mekong; in Annam, Kambodscha und Siam. Unter Benutzung der neuesten Quellen bearbeitet, Leipzig 1876 (b) (nicht in NPB).
Hellwald, Friedrich von: Die Erde und ihre Völker. Ein Geographisches Hausbuch, 2 Bde., Stuttgart 1877 (b) – 1878 (NPB 284, heute verloren).
Hellwald, Friedrich von: Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart. 3., neu bearbeitete Auflage, 2 Bde., Augsburg 1883–1884 (nicht in NPB).
Herbart, Johann Friedrich: Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Erster, synthetischer Theil, Königsberg 1824 (nicht in NPB).
Herder, Johann Gottfried: Briefe zur Beförderung der Humanität. Siebente Sammlung, Riga 1796 (keine Herder-Ausgabe in NPB).
Herder, Johann Gottfried: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einer Einleitung von Heinrich Luden. Vierte Auflage, Bd. 1, Leipzig 1841 (keine Herder-Ausgabe in NPB).
Herrmann, Emanuel: Cultur und Natur. Studien im Gebiete der Wirthschaft. Zweite Auflage, Berlin 1887 (NPB 291 f.).
Hesiod: Gedichte. Im Versmaße der Urschrift übersetzt von Karl Uschner, Berlin 1865 (NPB 295).
Hobbes, Thomas: Elementa philosophica de cive, Amsterdam 1657 (keine Hobbes-Ausgabe in NPB).
Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Unter Mitwirkung des Verfassers nach der zweiten dänischen Auflage übersetzt von F. Bendixen, Leipzig 1887 (NPB 300 f.).
Holm, Adolf: Geschichte Griechenlands bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts v. Ch. = Griechische Geschichte von ihrem Ursprunge bis zum Untergange der Selbständigkeit des griechischen Volkes, Bd. 1, Berlin 1886 (nicht in NPB).
Houssaye, Henry: Les hommes et les idées, Paris 1886 (NPB 312).
Huxley, Thomas Henry: Administrative Nihilism, in: Fortnightly Review 16, 1. November 1871, S. 525–543 (nicht in NPB).
Huxley, Thomas Henry: More Criticisms on Darwin, and Administrative Nihilism, New York 1872 (nicht in NPB).
Ihering, Rudolf von: Der Zweck im Recht, 2 Bde., Leipzig 1877 u. 1883 (nicht in NPB).
Ihering, Rudolf von: Der Zweck im Recht. Zweite umgearbeitete Auflage, 2 Bde., Leipzig 1884 u. 1886 (nicht in NPB).
Jacoby, Leopold: Die Idee der Entwickelung. Eine sozial-philosophische Darstellung, 2 Theile, 2. Auflage, Zürich 1886–1887 (NPB 318).
Jacolliot, Louis: Les législateurs religieux. Manou. Moïse. Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du Rituel Egyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises, Paris 1876 (NPB 318 f.).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg im Breisgau 1878 (NPB 320: 1878 von N. gekauft, nicht erhalten).
Janssen, Johannes: Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 2: Zustände des deutschen Volkes seit dem Beginn der politisch-kirchlichen

Revolution bis zum Ausgang der socialen Revolution von 1525, Freiburg im Breisgau 1879 (nicht in NPB, die NPB 320 genannte Buchhändlerrechnung vom 8. Mai 1879 wird aber wohl nicht Janssens Ausgabe von *Böhmer's Leben und Anschauungen* von 1869, sondern den zweiten Band der *Geschichte des deutschen Volkes* betreffen. N.s Brief an Köselitz vom 05. 10. 1879 ist zu entnehmen, dass N. diesen zweiten Band besaß, KSB 5/ KGB II 5, Nr. 889, S. 451).

Janssen, Johannes: An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes. 8. Tausend, Freiburg im Breisgau 1882 (NPB 319 f.).

Joly, Henri: Psychologie des grands hommes, Paris 1883 (NPB 321).

Kapp, Ernst: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten, Braunschweig 1877 (nicht in NPB).

Keim, Theodor: Celsus' wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christenthum vom Jahr 178 n. Chr. Wiederhergestellt, aus dem Griechischen übersetzt, untersucht und erläutert, mit Lucian und Minucius Felix verglichen, Zürich 1873 (nicht in NPB).

Kierkegaard, Søren: Zwölf Reden. Zusammengestellt von A. Bärthold. Zweite, umgeänderte Auflage, Halle 1886 (nicht in NPB).

Kirchner, C[arl]: Die Landeschule Pforta in ihrer geschichtlichen Entwickelung seit dem Anfange des XIX. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. Einladungsschrift zur dritten Säcularfeier ihrer Stiftung den 21. Mai 1843, Naumburg [1843] (nicht in NPB).

Klencke, Hermann: Diätetik der Seele. Zweite, neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage des Buches „Die menschlichen Leidenschaften", Leipzig 1873.

Koch, Eduard Emil: Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche. Vierter Band. Zweiter Haupttheil. Zweite, verbesserte und durchaus vermehrte Auflage, Stuttgart 1853 (nicht in NPB).

Koeber, R[aphael]: Die Lehre von der menschlichen Freiheit, Heidelberg 1880 (nicht in NPB).

Kohler, Jos[ef]: Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, Würzburg 1883 (nicht in NPB).

Kohler, Jos[ef]: Das Recht als Kulturerscheinung. Einleitung in die vergleichende Rechtswissenschaft, Würzburg 1885 (a) (NPB 332 f.).

Kohler, Jos[ef]: Zur Lehre von der Blutrache, Würzburg 1885 (b) (NPB 333).

Kohler, Jos[ef]: Das chinesische Strafrecht. Ein Beitrag zur Universalgeschichte des Strafrechts, Würzburg 1886 (NPB 332).

Körner, Theodor: Sämmtliche Werke. Im Auftrage der Mutter des Dichters hg. und mit einem Vorworte begleitet von Karl Streckfuß. Einzig rechtmäßige Gesammt-Ausgabe in Einem Bande, Berlin/Wien 1834 (nicht in NPB).

Kothe, Hermann: Katechismus der Gedächtniskunst oder Mnemotechnik. Sechste, verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1887 (nicht in NPB).

Krauss, August: Die Psychologie des Verbrechens. Ein Beitrag zur Erfahrungsseelenkunde, Tübingen 1884 (NPB 334).

Kunitsch, Michael: Grammatisch-orthographisches Wörterbuch der Homonyme der Deutschen Sprache. Ein Handbuch für Kanzelleyen und Schulen nach Adelungs Grundsätzen, 2 Bde., Grätz 1803 (nicht in NPB).

Kunze, Carl Ferdinand: Compendium der praktischen Medicin. Siebte, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1881 (NPB 336).

Landor, Walter Savage: Männer und Frauen des Wortes und der That, im Gespräch zusammengeführt. Auswahl und Uebersetzung aus den Imaginary Conversations of

Literary Men and Statesmen durch Eugen Oswald von Heidelberg, Paderborn 1878 (NPB 337: Von N. 1879 gekauft, heute verloren).
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Wohlfeile Ausgabe. Zweites Tausend. Besorgt und mit biographischem Vorwort versehen von Hermann Cohen, Iserlohn/Leipzig 1887 (NPB 338).
La Rochefoucauld [auf dem Titelblatt: De la Rochefoucault], [François de]: Sätze aus der höhern Welt- und Menschenkunde. Deutsch hg. von Friedrich Schulz, Breslau 1793 (NPB 338 u. 340, heute vermisst).
La Rochefoucauld, François de: Réflexions, sentences et maximes morales. Précédées d'une Notice par M. Sainte-Beuve. Œuvres choisies de Vauvenargues avec un choix de notes de Voltaire, Morellet, Fortia, etc. et précédées d'une Notice par Suard. Nouvelle édition revue avec grand soin sur les meilleurs textes, Paris o. J. (NPB 338).
Lecky, William Edward Hartpole: Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa. Deutsch von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige, sorgfältig durchgesehene und verbesserte Auflage, 2 Bde., Leipzig/Heidelberg 1873 (NPB 341–344).
Lecky, William Edward Hartpole: Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Grossen. Nach der zweiten verbesserten Auflage mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Dr. H. Jolowicz. Zweite rechtmässige Auflage, mit den Zusätzen der dritten englischen vermehrt, und durchgesehen von Ferdinand Löwe, 2 Bde., Leipzig/ Heidelberg 1879 (NPB 344 f.).
Lecky, William Edward Hartpole: Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus. Aus dem Englischen von Ferdinand Löwe, Leipzig 1880 (NPB 340 f.).
Lehman[n], Christoph: Florilegium Politicum. Politischer Blumengarten. Darinn außerlesene Politische Sententz, Lehren, Reguln, und Sprüchwörter auß Theologis, Jurisconsultis, Politicis, Historicis, Philosophis, Poëten, und eygener erfahrung unter 286 Tituln zusonderm nutzen und lust Hohen und Niedern im reden, raten und schreiben, das gut zu brauchen und das böß zu meiden, in locos communes zusammen getragen, o. O. 1630 (diese Ausgabe nicht NPB).
Lehmann, Christoph: Blumengarten, frisch ausgejätet, aufgeharkt und umzäunt von einem Liebhaber alter deutscher Sprache und Weisheit, Berlin 1879 (NPB 346: Ausgabe von 1883).
Lehmann, Christoph: Blumengarten, frisch ausgejätet, aufgeharkt und umzäunt von einem Liebhaber alter deutscher Sprache und Weisheit. Volks-Ausgabe, Berlin 1883 (NPB 346: von N. laut Rechnung von Alfred Lorentz, Leipzig, 27. 10. 1885 gekauft am 27. 04. 1885, heute verloren).
Lehmann, Rudolf: Kant's Lehre vom Ding an sich. Ein Beitrag zur Kantphilologie. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Philosophischen Doctorwürde an der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen, Berlin 1878 (NPB 346).
Leroy-Beaulieu, Anatole: L'empire des Tsars et les Russes. Tome 1: Le pays et les habitants. Deuxième édition, revue et augmentée, Paris 1883 (nicht in NPB).
Lessing, Gotthold Ephraim: Werke, 10 Bde., Leipzig 1867 (NPB 351–353).
Lichtenberg, Georg Christoph: Vermischte Schriften. Neue Original-Ausgabe, 8 Bde., Göttingen 1867 (NPB 354–356).
Liebmann, Otto: Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage, Straßburg 1880 (NPB 357 f.).
Liebmann, Otto: Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien. Erstes Heft: Die Arten der Nothwendigkeit. Die mechanische Naturerklärung. Idee und Entelechie, Straßburg 1882 (NPB 356).

Liebmann, Otto: Die Klimax der Theorieen. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre, Straßburg 1884 (nicht in NPB).
Lippert, Julius: Die Religionen der europäischen Culturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge, Berlin 1881 (a) (NPB 361).
Lippert, Julius: Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, Berlin 1881 (b) (nicht in NPB).
Lippert, Julius: Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch. Geschichtliche Entwicklung ihres Vorstellungsinhaltes, Berlin 1882 (NPB 361).
Lippert, Julius: Allgemeine Geschichte des Priesterthums, 2 Bde., Berlin 1883–1884 (nicht in NPB).
Littré, É[mile]: La science au point de vue philosophique. Quatrième édition, Paris 1876 (NPB 361).
Locke, John: Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern. Erster Band. Übersetzt und erläutert von J. H. von Kirchmann, Berlin 1872 (nicht in NPB).
Lotze, Hermann: Mikrokosmus. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit. Versuch einer Anthropologie. Erster Band: 1. Der Leib. 2. Die Seele. 3. Das Leben, Leipzig 1856 (nicht in NPB).
Löwenfeld, Leopold: Die moderne Behandlung der Nervenschwäche (Neurasthenie), der Hysterie und verwandter Leiden. Mit besonderer Berücksichtigung der Luftcuren, Bäder, Anstaltsbehandlung und der Mitchell-Playfair'schen Mastcur, Wiesbaden 1887 (NPB 364).
Lubbock, John, Die Entstehung der Civilisation und der Urzustand des Menschengeschlechtes, erläutert durch das innere und äußere Leben der Wilden. Autorisirte Ausgabe für Deutschland. Nach der dritten vermehrten Auflage aus dem Englischen von A. Passow. Nebst einleitendem Vorwort von Rudolf Virchow, Jena 1875 (NPB 364).
Lucian [Lukianos von Samosata]: Werke, übersetzt von August Pauly, 15 Bändchen, Stuttgart 1827–1832 (NPB 368–373).
Lüdemann, Hermann: Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre. Nach den vier Hauptbriefen dargestellt, Kiel 1872 (nicht in NPB).
Ludwig, J[ohann] M[elchior]: Das Oberengadin in seinem Einfluss auf Gesundheit und Leben. Gekrönte Preisschrift, Stuttgart 1877 (nicht in NPB, von N. am 14. 05. 1887 aus der Bibliothek in Chur entliehen).
Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden, Bd. 1: Tischreden aus der ersten Hälfte der dreißiger Jahre, Weimar 1912 (keine Luther-Ausgabe in NPB).
Mainländer, Philipp [Pseudonym für Philipp Batz]: Die Philosophie der Erlösung, [Bd. 1], Berlin 1876 (NPB 375: gekauft 1876, in NPB jedoch nicht erhalten).
Maistre, Comte Joseph de: Considérations sur la France; suivi de l'Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des Lettres à un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole, Bruxelles 1838 (nicht in NPB).
Mantegazza, Paul: Die Physiologie der Liebe. Einzige vom Verfasser autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten Auflage aus dem Italienischen von Eduard Engel, Jena 1877 (NPB 376).
Mantegazza, Paul: Physiologie des Genusses. Autorisirte Uebersetzung. Nach der 9. Auflage aus dem Italienischen, Oberhausen/Leipzig 1881 (NPB 376).
Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Allgemeiner Theil. Deutsche vom Verfasser veranstalte Ausgabe. Zweite verbesserte Auflage, Gotha 1873 (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).

Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 1. Abtheilung: Die individuelle Ethik. Deutsche vom Verfasser veranstalte Ausgabe, Gotha 1878 (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
Martensen, H[ans Lassen]: Die Christliche Ethik. Specieller Theil, 2. Abtheilung: Die sociale Ethik, 3. Auflage, Karlsruhe/Leipzig 1886 (nicht in NPB, ist aber nach KSB 6, Nr. 18, S. 13 vorhanden gewesen).
Mayer, J[ulius] R[obert]: Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage, Stuttgart 1874 (nicht in NPB).
Mayer, J[ulius] R[obert]: Die Torricellische Leere und über Auslösung, Stuttgart 1876 (nicht in NPB).
Mehring, Franz: Herr Hofprediger Stöcker, der Socialpolitiker. Eine Streitschrift, Bremen 1882 (nicht in NPB).
Menzel, Wolfgang: Die deutsche Literatur. Erster Theil, Stuttgart 1828 (nicht in NPB).
Menzel, Wolfgang: Unsere Grenzen, Stuttgart/Leipzig 1868 (nicht in NPB).
Menzel, Wolfgang: Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage. Sechste umgearbeitete Auflage in drei Bänden, Bd. 1, Stuttgart 1872 (nicht in NPB).
Mérimée, Prosper: Lettres à une inconnue [Jenny Dacquin]. Précédées d'une étude sur Mérimée par H. Taine, 3 Bde., Paris o. J. (nicht in NPB).
Metschnikoff, Elias: Embryologische Studien an Medusen. Ein Beitrag zur Genealogie der Primitiv-Organe, Wien 1886 (nicht in NPB).
Meyer, R[udolf]: Der Emancipationskampf des vierten Standes, 2 Bde., Berlin 1874–1875 (nicht in NPB).
Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens. Dritte gänzlich umgearbeitete Auflage. Mit geographischen Karten und naturwissenschaftlichen und technologischen Abbildungen, Leipzig 1874–1884 (nicht in NPB).
Meyers Konversations-Lexikon. Eine Encyklopädie des allgemeinen Wissens. Vierte, gänzlich umgearbeitete Auflage, Leipzig/Wien 1885–1892 (nicht in NPB).
[Meysenbug, Malwida von]: Memoiren einer Idealistin, 3 Bde., Stuttgart 1876 (NPB 382).
Michaelis, P[aul]: Jenseits von Gut und Böse, in: National-Zeitung (Berlin), Bd. 39, Nr. 672, 4. Dezember 1886, S. 1–2, wieder abgedruckt in: Reich 2013, 634–639 (nicht in NPB).
Michaelis, P[aul]: Zur Genealogie der Moral, in: National-Zeitung (Berlin), Bd. 41, Nr. 164, 11. März 1888, S. 1–3, wieder abgedruckt in: Reich 2013, 670–676 (nicht in NPB).
Mill, John Stuart: Gesammelte Werke. Autorisirte Uebersetzung unter Redaction von Theodor Gomperz, 12 Bände, Leipzig 1869–1886 (NPB 383–390: erhalten sind die Bde. 1 u. 9–12).
Mill, John Stuart: Die Hörigkeit der Frau. Aus dem Englischen übersetzt von Jenny Hirsch. Zweite Auflage. Nebst einem Vorbericht enthaltend eine kurze Uebersicht über den gegenwärtigen Stand der Frauenfrage von der Uebersetzerin, Berlin 1872 (NPB 390: Von N. wohl 1878 erworben, heute in seiner Bibliothek nicht mehr erhalten).
Möhler, J[ohann] A[dam]: Gesammelte Schriften und Aufsätze, hg. von Joh. Jos. Ign. Döllinger. Erster Band, Regensburg 1839 (nicht in NPB).
Moll, Eduard: Zur Genealogie des Julisch-Claudischen Kaiserhauses, Colmar 1879 (nicht in NPB).
Montalembert, [Charles-Forbes-René,] Comte de: Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'a Saint Bernard, 7 Bde., Paris 1860–1877 (nicht in NPB).
Müller, Max: Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache. Für das deutsche Publicum bearbeitet von Carl Böttger. Autorisirte Ausgabe, Leipzig 1863 (nicht in NPB, von N. 1869 aus der Basler UB entliehen, siehe Crescenzi 1994, 393).

Müller, Max: Essays, Bd. 1: Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Nach der zweiten englischen Ausgabe mit Autorisation des Verfassers ins Deutsche übertragen, Leipzig 1869 (nicht in NPB).
Munzinger, Werner: Ueber die Sitten und das Recht der Bogos. Mit einer Karte der nördlichen Grenzländer Abyssiniens und einem Vorwort von J. M. Ziegler, Winterthur 1859 (nicht in NPB).
[Musäus, Johann Carl August]: Volksmährchen der Deutschen. Erster Theil, Gotha 1782 (keine Musäus-Ausgabe in NPB).
Nägeli, Carl von: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. Mit einem Anhang: 1. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntniss, 2. Kräfte und Gestaltungen im molecularen Gebiet, München/Leipzig 1884 (NPB 403 f.).
Natorp, Paul: Forschungen zur Geschichte des Erkenntnissproblems im Alterthum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis, Berlin 1884 (nicht in NPB).
Nissen, Heinrich: Das Templum. Antiquarische Untersuchungen, Berlin 1869 (nicht in NPB).
Noiré, Ludwig: Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie, Leipzig 1875 (NPB 718: Von N. 1875 an die Buchhandlung zurückgeschickt).
Noiré, Ludwig: Der Ursprung der Sprache, Mainz 1877 (nicht in NPB).
Nösselt: Johann August: Ueber den Werth der Moral, der Tugend und der späten Besserung, Halle 1777 (nicht in NPB).
Novalis [Georg Philipp Friedrich von Hardenberg]: Schriften, hg. von Ludwig Tieck und Friedrich Schlegel, Paris 1840 (keine Novalis-Ausgabe in NPB).
Oldenberg, Hermann: Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Berlin 1881 (NPB 426).
Otto Reventlow, Carl: Lehrbuch der Mnemotechnik nach einem durchaus neuen auf das Positive aller Disciplinen anwendbaren Systeme, Stuttgart/Tübingen 1843 (nicht in NPB).
Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedensschrift, Leipzig 1873 (NPB 429).
Overbeck, Franz: Studien zur Geschichte der alten Kirche, Schloss-Chemnitz 1875 (nicht in NPB).
Overbeck, Franz: Aus dem Briefwechsel des Augustin mit Hieronymus, in: Historische Zeitschrift 42/NF 6 (1879), S. 222–259 (NPB 428 f.).
Overbeck, Franz: Zur Geschichte des Kanons. Zwei Abhandlungen, Chemnitz 1880 (NPB 429).
Overbeck, Franz: Über die Anfänge der patristischen Literatur, in: Historische Zeitschrift, Bd. 48 (1882), S. 417–472 (nicht in NPB).
Overbeck, Franz: Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Zweite, um eine Einleitung und ein Nachwort vermehrte Auflage, Leipzig 1903.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 1: Schriften bis 1873. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Ekkehard W. Stegemann und Niklaus Peter, Stuttgart/Weimar 1994 (a).
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 2: Schriften bis 1880. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Ekkehard W. Stegemann und Rudolf Brändle, Stuttgart/Weimar 1994 (b).
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 3: Schriften bis 1898 und Rezensionen. Hg. von Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier, Stuttgart/Weimar 2010.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bde. 4 und 5: Kirchenlexicon. Artikel A–I bzw. J–Z. In Zusammenarbeit mit Marianne Stauffacher-Schaub hg. von Barbara von Reibnitz, Stuttgart/Weimar 1995.

Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 7/2: Autobiographisches. „Meine Freunde Treitschke, Nietzsche und Rohde“, hg. von Barbara von Reibnitz und Marianne Stauffacher-Schaub, Stuttgart 1999.
Overbeck, Franz: Werke und Nachlass, Bd. 8: Briefe. Unter Mitarbeit von Andreas Urs Sommer ausgewählt, hg. und kommentiert von Niklaus Peter und Frank Bestebreurtje, Stuttgart/Weimar 2008.
Overbeck, Franz/Köselitz, Heinrich [Peter Gast]: Briefwechsel, hg. und kommentiert von David Marc Hoffmann, Niklaus Peter und Theo Salfinger, Berlin/New York 1998.
Overbeck, Franz/Rohde, Erwin: Briefwechsel, hg. und kommentiert von Andreas Patzer. Mit einer Einführung von Uvo Hölscher, Berlin/New York 1990.
Pascal, Blaise: Gedanken, Fragmente und Briefe. Aus dem Französischen nach der mit vielen unedirten Abschnitten vermehrten Ausgabe P. Faugère's. Deutsch von C. F. Schwartz, 2 Theile. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (NPB 430 f.).
Passow, Franz: Handwörterbuch der griechischen Sprache, begründet von Franz Passow, neu bearbeitet und zeitgemäss umgestaltet von Val. Chr. Fr. Rost, Friedr. Palm und Otto Kreussler. Des ursprünglichen Werkes fünfte Auflage, 2 Bände in vier Abtheilungen, Leipzig 1841–1857 (NPB 431 f.).
Persius Flaccus, Aulus: Satirarum liber. Ex recensione Caroli Friderici Hermanni, Leipzig 1862 (NPB 434 f.).
Petri, Friedrich Erdmann (Hg.): Handbuch der Fremdwörter in der deutschen Schrift- und Umgangsprache zum Verstehen und Vermeiden jener, mehr oder weniger entbehrlichen Einmischungen mit einem eingefügten Namendeuter und Verzeichniss fremder Wortkürzungen, nebst den Zeichen der Scheidekunst und der Sternenkunde. Elfte Auflage, von neuem durchgearbeitet und tausendfältig bereichert von Wilhelm Hoffmann, Leipzig 1861 (NPB 437).
Pierer, Johann Friedrich/Choulant, Johann Ludwig (Hg.): Medizinisches Realwörterbuch zum Handgebrauch practischer Aerzte und Wundärzte und zu belehrender Nachweisung für gebildete Personen aller Stände. Erste Abtheilung: Anatomie und Physiologie, Bd. 7, Altenburg 1827 (nicht in NPB).
Platon, Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton. Für den Schulgebrauch. Erklärt von Christian Cron. Sechste Auflage, Leipzig 1875 (NPB 460).
Plümacher, O[lga]: Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Geschichtliches und Kritisches, Heidelberg 1884 (NPB 467 f.).
Plutarch: Werke. Vierunddreißigstes Bändchen. II. Moralische Schriften. Fünfzehntes Bändchen, übersetzt von H. Reichardt, Stuttgart 1856 (NPB 478).
Poesche, Theodor: Die Arier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie, Jena 1878 (NPB 482).
Post, Albert Hermann: Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens, Oldenburg 1878 (nicht in NPB).
Post, Albert Hermann: Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis, 2 Bde., Oldenburg 1880–1881 (NPB 483 f.).
Post, Albert Hermann: Die Grundlagen des Rechts und die Grundzüge seiner Entwickelungsgeschichte. Leitgedanken für den Aufbau einer allgemeinen Rechtswissenschaft auf sociologischer Basis, Oldenburg 1884 (NPB 484).
Pott, August Friedrich: Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen, unter Berücksichtigung ihrer Hauptformen, Skanskrit; Zend-Persich; Griechisch-Lateinisch; Littauisch-Slawisch; Germanisch und Keltisch. Zweite Auflage in völlig neuer Umarbeitung. Zweiten Theiles zweite Abtheilung: Wurzel-Wörterbuch der

Indogermanischen Sprachen. Erster Band: Wurzeln mit vokalischem Ausgange. Erste Abtheilung: Wurzeln auf a und i-Laute, Detmold 1867 (nicht in NPB).
Prel, Carl du: Das zweite Gesicht. Eine psychologische Studie, Breslau 1882 (nicht in NPB).
Prel, Carl du: Die Philosophie der Mystik, Leipzig 1885 (nicht in NPB).
Preyer, W[illiam Thierry]: Über die Erforschung des Lebens, Jena 1873 (nicht in NPB).
Preyer, W[illiam Thierry]: Die Kataplexie und der thierische Hypnotismus, Jena 1878 (nicht in NPB).
Preyer, W[illiam Thierry]: Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme. Populäre Vorträge, Berlin 1880 (nicht in NPB).
Preyer, W[illiam Thierry]: Die Entdeckung des Hypnotismus. Nebst einer ungedruckten Original-Abhandlung von Braid in Deutscher Übersetzung, Berlin 1881 (nicht in NPB).
Pyl, K[arl] Th[eodor]: Mythologische Beiträge zu den neuesten wissenschaflichen Forschungen über die Religionen des Alterthums mit Hülfe der vergleichenden Sprachforschung. 1. Theil. Das polytheistische System der griechischen Religion nebst einer literaturhistorischen Einleitung, Greifswald 1856 (nicht in NPB).
Rambach, August Jakob: Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche. Nach der Zeitfolge geordnet und mit geschichtlichen Bemerkungen begleitet, Bd. 4, Altona/Leipzig 1822 (nicht in NPB).
Ranke, Johannes: Der Mensch. Bd. 2: Die heutigen und die vorgeschichtlichen Menschenrassen, Leipzig 1887 (nicht in NPB).
Ranke, Leopold: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, 6 Bde., Berlin 1839–1847 (nicht in NPB).
Ratzel, Friedrich: Vorgeschichte des europäischen Menschen, München 1874 (nicht in NPB).
Raumer, Friedrich von: Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. In sechs Bänden, Bd. 2, Leipzig 1841 (nicht in NPB).
[Rée, Paul]: Psychologische Beobachtungen. Aus dem Nachlass von ***, Berlin 1875 (NPB 491, heute verloren).
Rée, Paul: Der Ursprung der moralischen Empfindungen, Chemnitz 1877 (NPB 491).
Rée, Paul: Die Entstehung des Gewissens, Berlin 1885 (nicht in NPB).
Rée, Paul: Philosophie (Nachgelassenes Werk), Berlin 1903.
Rée, Paul: Gesammelte Werke 1875–1885. Hg., eingeleitet und erläutert von Hubert Treiber, Berlin/New York 2004.
Reich, Eduard: Medicinische Abhandlungen für die Gebildeten aller Stände, Würzburg 1871 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Vie de Jésus, Paris 1863 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Das Leben Jesu. Übersetzt von Ludwig Eichler, Berlin 1864 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Les Apôtres, Paris 1866 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 2) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Vie de Jésus. Treizième édition, revue et augmentée, Paris 1867 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 1) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Questions contemporaines. Troisième édition, Paris 1870 (nicht in NPB).
Renan, Ernest: L'Antéchrist. Troisième édition, Paris 1873 (a) (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 4) (keine Ausgabe in NPB).
Renan, Ernest: Der Antichrist. Autorisirte deutsche Ausgabe, Leipzig/Paris 1873 (b) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Les Évangiles et la seconde génération chrétienne. Quatrième édition, Paris 1877 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 5) (nicht in NPB).

Renan, Ernest: Marc-Aurèle et la fin du monde antique, Paris 1882 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 7) (nicht in NPB).
Renan, Ernest: Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Deuxième édition, Paris 1883 (NPB 495).
Renan, Ernest: L'église chrétienne. Cinquième édition, Paris 1899 (= Histoire des origines du Christianisme, vol. 6) (keine Ausgabe in NPB).
Reuleaux, F[ranz]: Theoretische Kinematik. Grünzüge einer Theorie des Maschinenwesens = Lehrbuch der Kinematik, Bd. 1, Braunschweig 1875 (nicht in NPB).
Reuter, Hermann: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten, 2 Bde., Berlin 1875 u. 1877 (NPB 496: nur Bd. 1).
Ribot, Th[éodule]: Das Gedächtnis und seine Störungen. Autorisierte deutsche Ausgabe, Hamburg/Leipzig 1882 (nicht in NPB).
Ribot, Th[éodule]: Les maladies de la volonté, Paris 1883 (nicht in NPB).
Richet, Charles: Les démoniaques d'autrefois. I. Les sorcières et les possédées. II. Les procès de sorcières et les épidémies démoniaques, in: Revue des deux mondes, 50^{e} année, troisième période, tome 37, 1. Januar 1880, S. 552–583 u. 828–863 (nicht in NPB).
Richet, Charles: L'homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie, Paris 1884 (NPB 497 f.).
Richet, Charles, Essai de psychologie générale, Paris 1887 (NPB 497).
Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Erster Band: Die Geschichte der Lehre, Bonn 1870 (nicht in NPB).
Roberty, E[ugène] de: L'ancienne et la nouvelle philosophie. Essais sur les lois générales du développement de la philosophie, Paris 1887 (NPB 500 f.).
[Rohde, Erwin]: Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: „Zukunftsphilologie!". Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner, Leipzig 1872 (NPB 501 u. 503).
Rolph, W[illiam] H[enry]: Biologische Probleme zugleich als Versuch zur Entwicklung einer rationellen Ethik. Zweite, stark erweiterte Auflage, Leipzig 1884 (NPB 504 f.).
Romundt, Heinrich: Antäus. Neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott, Leipzig 1882 (NPB 505 f. u. 508).
Romundt, Heinrich: Grundlegung zur Reform der Philosophie. Vereinfachte und erweiterte Darstellung von Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, Berlin 1885 (NPB 506).
Rosenkranz, Karl: Aesthetik des Hässlichen, Königsberg 1853 (nicht in NPB).
Rosenkranz: Karl: Neue Studien. Bd. 1: Studien zur Kulturgeschichte, Leipzig 1875 (nicht in NPB).
[Rößler, Constantin]: Der Grundsatz der Nationalität und das europäische Staatensystem, Berlin 1860 (nicht in NPB).
Rothe, Richard: Vorlesungen über Kirchengeschichte und Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens. Hg. von H[ermann] Weingarten. Zweiter Theil. Die katholische und die protestantische Zeit, Heidelberg 1875 (nicht in NPB).
Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes, Amsterdam 1755 (keine Ausgabe in NPB).
Roux, Wilhelm: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitslehre, Leipzig 1881 (NPB 511, vgl. NPB 730, heute verloren).
Ruge, Arnold: Sämmtliche Werke. Zweite Auflage. Bd. 5: Studien und Erinnerungen aus den Jahren 1843 bis 45, Mannheim 1848 (nicht in NPB).

Sainte-Beuve, [Charles-Augustin]: Menschen des XVIII. Jahrhunderts nach den Causeries du Lundi, [übersetzt von Ida Overbeck], Chemnitz 1880 (NPB 514, heute verloren, vgl. NPB 736).
Sainte-Beuve, Charles-Augustin: Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Übersetzt von Ida Overbeck, initiiert von Friedrich Nietzsche. Mit frisch entdeckten Aufzeichnungen von Ida Overbeck neu ediert von Andreas Urs Sommer, Berlin 2014.
Saint-Victor, Paul de: Hommes et dieux. Études d'histoire et de littérature, Paris 1867 (nicht in NPB).
Salis-Marschlins, Meta von: Agnes von Poitou. Kaiserin von Deutschland. Eine historisch-kritisch-psychologische Abhandlung, Zürich 1887 (NPB 515).
[Salomé, Lou von, unter dem Pseudonym]: Lou, Henri: Im Kampf um Gott, Leipzig/Berlin 1885 (nicht in NPB).
[Salomé, Lou von] Andreas-Salomé, Lou: Im Kampf um Gott [1885]. Roman. Hg. von Hans-Rüdiger Schwab, München 2007.
Salter, William Mackintire: Die Religion der Moral. Vorträge, gehalten in der Gesellschaft für moralische Kultur in Chicago. Vom Verfasser genehmigte Übersetzung hg. von Georg von Giżycki, Berlin/Leipzig 1885 (nicht in NPB).
Sanders, Daniel: Fremdwörterbuch, Bd. 2, Leipzig 1871 (nicht in NPB).
Sanders, Danie: Wörterbuch der Deutschen Sprache. Mit Belegen von Luther bis auf die Gegenwart. Bd. 2, 2. Hälfte. Zweiter unveränderter Abdruck, Leipzig 1876 (nicht in NPB).
Sch., O.: [Rezension] Zur Genealogie der Moral, in: Kunstwart, Bd. 1, Nr. 11, 5. März 1887, S. 146 (nicht in NPB), auch in Reich 2013, 669–670.
Schade, Oscar: Altdeutsches Wörterbuch. Auch als zweiter Teil des Lesebuchs, Halle 1866 (nicht in NPB).
Schäffle, Albert: Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel. Vierter Band: Specielle Socialwissenschaft, zweite Hälfte, Tübingen 1878 (nicht in NPB).
Schäffle, A[lbert]: Die Quintessenz des Socialismus. Siebente Auflage (achter, unveränderter Abdruck), Gotha 1879 (NPB 521: N.s Exemplar nicht erhalten / nicht gesichert).
Schefer, Leopold: Achtzehn Töchter. Eine Frauen-Novelle, Breslau 1847 (nicht in NPB).
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: Einleitung in die Philosophie der Mythologie = ders.: Sämmtliche Werke. Zweite Abteilung, Bd. 1, Stuttgart/Augsburg 1856 (nicht in NPB).
Scherr, Thomas/Scherr, Johannes: Gemeinfaßliche Geschichte der religiösen und politischen Ideen, mit besonderer Rücksicht auf das Leben und Wirken der Weisen aller Völker und Zeiten. Für diejenige Klasse der Gebildeten, welche eigentlich gelehrter Studien ermangelt, 3 Bde., Schaffhausen 1840–1842 (nicht in NPB).
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Werke in zehn Bänden, Stuttgart/Tübingen 1844 (NPB 527–529, von N. 1875 erworben).
Schiller, Friedrich: Gedichte erläutert und auf ihre Veranlassungen und Quellen zurückgeführt, nebst Variantensammlung und Nachlese von Heinrich Viehoff. Dritter, größtentheils umgearbeitete Auflage in drei Bänden. Erster Theil: Gedichte der ersten und zweiten Periode 1768 bis 1790, Stuttgart 1859 (diese Ausgabe nicht in NPB).
Schiller, Friedrich: Sämmtliche Schriften. Historisch-kritische Ausgabe. Im Verein mit A. Ellissen, R. Köhler, W. Müldener, H. Oesterley, H. Sauppe und W. Vollmer hg. von Karl Goedeke. Sechter Theil: Vermischte poetische und prosaische Schriften 1787–1792, Stuttgart 1869 (diese Ausgabe nicht in NPB).

Schiller, Friedrich von/Goethe, Johann Wolfgang von: Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Dritte Ausgabe, 2 Bde., Stuttgart 1870 (NPB 529 f.).
Schlaeger, E[duard]: Die Bedeutung des Wagner'schen Parsifal in und für unsere Zeit, Minden 1884 (a) (NPB 530).
Schlaeger, E[duard]: The Significance of Wagner's Parsifal in and for our Times. Translated by Miss Coleman, Minden 1884 (b) (NPB 530, nicht aufgeschnitten).
Schmidt, Erich: Zur Vorgeschichte des Goethe'schen Faust. 2. Faust und das sechzehnte Jahrhundert, in: Goethe-Jahrbuch 3 (1882), S. 77–131 (a) (nicht in NPB).
Schmidt, Erich: Charakteristiken, Berlin 1886 (nicht in NPB, vorhanden in Kantonsbibliothek Graubünden, Chur, Signatur KBG Nb 142 (1)).
Schmidt, Leopold: Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., Berlin 1882 (b) (NPB 531 f.).
Schmitz-Dumont, Otto: Die Einheit der Naturkräfte und die Deutung ihrer gemeinsamen Formel. Mit fünf Figurentafeln, Berlin 1881 (NPB 532 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der thierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der thierischen Triebe und deren Entstehung, Entwickelung und Verbreitung im Thierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre, Leipzig o. J. [1880] (NPB 533 f.).
Schneider, Georg Heinrich: Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien (des „Darwinismus"), Berlin 1882 (NPB 533).
Schoedler, Friedrich: Das Buch der Natur, die Lehren der Physik, Astronomie, Chemie, Mineralogie, Geologie, Botanik, Zoologie und Physiologie umfassend. Zwanzigste verbesserte Auflage. In zwei Theilen. Mit über 1000 in den Text eingedruckten Holzstichen, Sternkarten, Mondkarte, Spectraltafel und einer geognostischen Tafel in Farbendruck, Braunschweig 1875 (NPB 534 f.).
Schoemann, G[eorg] F[riedrich]: Griechische Alterthümer. Erster Band: Das Staatwesen. Zweite Auflage. Zweiter Band: Die internationalen Verhältnisse und das Religionswesen. Zweite Auflage, Berlin 1861 u. 1863 (NPB 535 f.).
Schopenhauer, Arthur: Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt, Berlin 1863 (nicht in NPB).
Schopenhauer, Arthur: Aus Arthur Schopenhauer's handschriftlichem Nachlaß. Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente, hg. von Julius Frauenstädt, Leipzig 1864 (NPB 543).
Schopenhauer, Arthur: Sämmtliche Werke, hg. von Julius Frauenstädt, 6 Bde., Leipzig 1873–1874 (NPB 538–543, von N. 1875 erworben).
Schücking, Levin: Lebenserinnerungen, 2 Bde., Breslau 1886 (nicht in NPB).
Schüssler, Wilhelm Heinrich: Eine abgekürzte Therapie, gegründet auf Histologie und Cellular-Pathologie. Anleitung zur Behandlung der Krankheiten auf biochemischem Wege. Siebente, vermehrte Auflage. Mit einem Anhange, Krankengeschichten enthaltend, Oldenburg 1881 (NPB 544 f.).
Schuster, Paul: Heraklit und Sophron in Platonischen Citaten. (Eine Erklärung von Gorgias p. 492 E – 494 B.), in: Rheinisches Museum für Philologie 29 (1874), S. 590–632 (dieser Aufsatz und dieser Band des *Rheinischen Museums* nicht in NPB).
Secchi, Angelo: Die Einheit der Naturkräfte. Ein Beitrag zur Naturphilosophie. Autorisirte Übersetzung von L. Rud. Schulze. Bd. 1, Leipzig 1876 (NPB 719: Laut Bescheinigung vom 5. Juli 1875 [sic!] von N. an C. Detloff's Buchhandlung, Basel zurückgegeben).
Semper, Karl: Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere, 2 Theile, Leipzig 1880 (NPB 547).

Shak[e]speare, [William]: Dramatische Werke übersetzt von August Wilhelm von Schlegel und Ludwig Tieck. Neue Ausgabe in neun Bänden, Berlin 1853–1855 (NPB 555–557).
Simplikios: Commentar zu Epiktetos Handbuch. Aus dem Griechischen in das Deutsche übertragen von K[arl Maria] Enk [von der Burg], Wien 1867 (NPB 558 f.).
Sommer, Hugo: Individualismus oder Evolutionismus? Zugleich Eine Entgegnung auf die Streitschrift des Herrn Professors Wilhelm Wundt, Berlin 1887 (nicht in NPB).
Spencer, Herbert: Einleitung in das Studium der Sociologie. Nach der zweiten Auflage des Originals herausgegeben von Heinrich Marquardsen. Autorisirte Ausgabe, 2 Theile, Leipzig 1875 (NPB 566).
Spencer, Herbert: Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der zweiten englischen Auflage übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879 (NPB 565 f.).
Spiegel, Friedrich: Arya, airya; Aryman, Airyamā, in: Beiträge zur vergleichenden Sprachforschung auf dem Gebiete der arischen, celtischen und slawischen Sprachen 1 (1858), S. 129–134 (nicht in NPB).
Spiegel, Friedrich: Erânische Alterthumskunde. Bd. 1: Geographie, Ethnographie und älteste Geschichte, Leipzig 1871 (nicht in NPB).
Spir, Afrikan: Denken und Wirklichkeit. Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie. Zweite, umgearbeitete Auflage, 2 Bde., Leipzig 1877 (NPB 567 u. 570).
Spitteler, Carl: Friedrich Nietzsche aus seinen Werken, in: Der Bund (Bern), Jg. 38, Nr. 1, 1. Januar 1888, wieder abgedruckt in KGB III 7/3, 2, S. 961–972.
Stein, F[ranz] J.: Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts, Wien 1873 [der Schutzumschlag nennt im Unterschied zum Titelblatt als Erscheinungsjahr 1874] (nicht in NPB).
Stein, L[orenz von]: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsre Tage. Bd. 2: Die industrielle Gesellschaft. Der Socialismus und Communismus Frankreichs von 1830 bis 1848, Leipzig 1850 (nicht in NPB).
Steitz, August: Die Werke und Tage des Hesiodos. Nach ihrer Composition geprüft und erklärt, Leipzig 1869 (NPB 295).
Stendhal [Henri Beyle]: Racine et Shakspeare. Études sur le romantisme. Nouvelle édition entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (a) (NPB 576).
Stendhal [Henri Beyle]: Rome, Naples et Florence. Seule édition complète entièrement revue et considérablement augmentée, Paris 1854 (b) (NPB 574).
Stendhal [Henri Beyle]: De l'amour. Seule édition complète, augmentée de préfaces et de fragments entièrement inédits, Paris 1854 (c) (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Vie de Napoléon. Fragments, Paris 1876 (nicht in NPB).
Stendhal [Henri Beyle]: Armance. Précédé d'une notice biographique par R. Colomb, Paris 1877 (a) (NPB 574 f.)
Stendhal [Henri Beyle]: Mémoires d'un touriste. Nouvelle Édition revue et augmentée d'une grande partie entièrement inédite, Paris 1877 (b) (NPB 573 f.).
Stendhal [Henri Beyle]: Le rouge et le noir. Réimpression textuelle de l'édition originale, illustrée de 80 eaux-fortes par H. Dubouchet, préface de Léon Chapron, 3 Bde., Paris 1884 (keine Ausgabe des Werkes in NPB; diese Ausgabe kennenzulernen wünschte N. gemäß seinem Brief an Resa von Schirnhofer, 11. 03. 1885, KSB 7, Nr. 578, S. 18).
Stendhal [Henri Beyle]: Rot und Schwarz. Mit einem Vorwort und Anmerkungen hg. von Ursula Mathis. Deutsche Neubearbeitung von Ursula Mathis auf der Grundlage von Friedrich von Oppeln-Bronikowski, Berlin 1978.
Stöckl, Albert: Lehrbuch der Pädagogik, Mainz 1873 (nicht in NPB).

Stöpel, Franz: Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus, Chemnitz 1881 (nicht in NPB).
Strauß, David Friedrich: Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntniß, Leipzig 1872 (NPB 580).
Stricker, S[alomon]: Physiologie des Rechts, Wien 1884 (NPB 580).
Strinnholm, A[nders] M[agnus]: Wikingszüge, Staatsverfassung und Sitten der alten Skandinavier. Aus dem Schwedischen von C. F. Frisch. Erster Theil: Die Wikingszüge. Zweiter Theil. Staatsverfassung und Sitten, Hamburg 1839 u. 1841 (nicht in NPB).
Tacitus, [Publius Cornelius]. Uebersetzt von Carl Friedrich Bahrdt, 2 Theyle = Sammlung der klassischen Römischen und Griechischen Geschichtschreiber, Bd. 1 und 2, Halle 1781 (NPB 586).
Taine, Hippolyte: Geschichte der englischen Literatur. Autorisirte deutsche Ausgabe. Bd. 1: Die Anfänge und die Renaissance-Zeit der englischen Literatur. Bearbeitet und mit Anmerkungen versehen von Leopold Katscher, Leipzig 1878. Bd. 2: Das klassische Zeitalter der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1878. Bd. 3: Die Neuzeit der englischen Literatur. Bearbeitet von Gustav Gerth, Leipzig 1880 (NPB 587 f.).
Taine, Hippolyte: Napoléon Bonaparte, in: Revue des deux mondes, 57^{e} année, troisième période, tome 79, 15. Februar 1887, S. 721–753 und tome 80, 1. März 1887, S. 5–48 (nicht in NPB).
Tappert, Wilhelm: Ein Wagner-Lexicon. Wörterbuch der Unhöflichkeit, enthaltend grobe, höhnende, gehässige und verläumderische Ausdrücke, welche gegen den Meister Richard Wagner, seine Werke und seine Anhänger von den Feinden und Spöttern gebraucht worden sind. Zur Gemüths-Ergötzung in müssigen Stunden gesammelt, Leipzig 1877 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Die Platonische Frage. Eine Streitschrift gegen Zeller, Gotha 1876 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882 (nicht in NPB).
Teichmüller, Gustav: Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe, hg. von Heiner Schwenke. Wissenschaftlicher Beirat: Emil Angehrn, Jürgen Mohn, Georg Pfleiderer, Wolfgang Rother und Andreas Urs Sommer. Bd. 1: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik. Bd. 2: Religionsphilosophie. Vorlesungen über die Philosophie des Christenthums. Bd. 3: Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Nach der postumen Ausgabe von Jakob Ohse, Basel 2014.
Tertullianus, Quintus Septimius Florens: Sämmtliche Schriften übersetzt und bearbeitet von Franz Anton von Besnard, 2 Bde., Augsburg 1837–1838 (nicht in NPB, aber in der Bibliothek von Franz Overbeck).
Tertullianus, Quintus Septimius Florens: Opera omnia ad fidem optimorum librorum recensuit Franciscus Oehler. Editio minor cum indicibus et adnotatione critica, Leipzig 1854 (nicht in NPB, aber in der Bibliothek von Franz Overbeck).
Thayer, Alexander Wheelock: Ludwig van Beethoven's Leben. Nach dem Original-Manuscript deutsch bearbeitet, 3 Bde., Berlin 1866–1879 (nicht in NPB).
Thomas von Aquin: Somme théologique, traduite en français et annotée par F. Lachat. Renfermant le text latin avec les meilleurs commentaires, Bd. 16, Paris 1861 (keine Thomas-Ausgabe in NPB).
Thomas von Kempen: Vier Bücher von der Nachfolge Christi für Evangelische Christen bearbeitet und mit Beicht- und Communiongebeten versehen von August Ludwig Gottlob Krehl. Achte stereotypirte Auflage, Hildburghausen/Leipzig 1858 (NPB 592 f.).

Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Kriegs. Übersetzt von Adolf Wahrmund. Zweites Buch, Stuttgart 1861 (NPB 595).
Tolstoi, Léon: Ma religion, Paris 1885 (nicht in NPB).
Trolle, Albert: Das italienische Volkstum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen. Ein anthropo-geographischer Versuch, Leipzig 1885 (NPB 599).
Tylor, Edward B[urnett]: Die Anfänge der Cultur. Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte. Unter Mitwirkung des Verfassers ins Deutsche übertragen von J. W. Spengel und Fr. Poske, 2 Bde., Leipzig 1873 (nicht in NPB).
Uhland, Ludwig: Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder mit Abhandlung und Anmerkungen. Zweiter Band: Abhandlung = ders.: Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, Bd. 3, Stuttgart 1866 (nicht in NPB).
Vaihinger, Hans: Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay, Iserlohn 1876 (NPB 719: von N. an den Buchhändler retourniert gemäß Quittung vom 01. 09. 1876).
Virchow, Rudolf: Die Urbevölkerung Europa's, Berlin 1874 (nicht in NPB).
Virchow, Rudolf: Die Deutschen und die Germanen, in: Verhandlungen der Belriner Gesellschaft für Anthropologie und Urgeschichte 1881 [= Anhang zur Zeitschrift für Ethnologie 13 (1881)], Berlin 1881, S. (69)–(75) (nicht in NPB).
Virchow, Rudolf: Gesammtbericht über die Statistik der Farbe der Augen, der Haare und der Haut der Schulkinder in Deutschland, in: Correspondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 26 (1885), S. 89–100 (nicht in NPB).
Vischer, Friedrich Theodor: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. Zum Gebrauche für Vorlesungen. Dritter Theil: Die Kunstlehre, Reutlingen/Leipzig 1857 (nicht in NPB).
Vischer, Friedrich Theodor: Kritische Gänge. Neue Folge. Sechstes Heft, Stuttgart 1873 (nicht in NPB).
Vogt, Johannes Gustav: Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung. Erstes Buch. Die Contraktionsenergie, die letztursächlich einheitliche mechanische Wirkungsform des Weltsubstrates, Leipzig 1878 (NPB 633).
Vogüé, Eugène-Melchior de: Les écrivains russes contemporains. F.-M. Dostoïevsky, in: Revue des deux mondes, 55^{e} année, troisième période, tome 67, 1. Januar 1885, S. 312–356 (nicht in NPB).
Vogüé, Eugène-Melchior de: Le roman russe, Paris 1886 (nicht in NPB).
Volkmann, Richard: Die Rhetorik der Griechen und Römer in systematischer Übersicht, Berlin 1872 (nicht in NPB).
Wackerbarth, [August Joseph Ludwig] Graf von: Die früheste Geschichte der Türken bis zur Vernichtung des Byzantinischen Kaiserthums, oder bis zur Eroberung von Constantinopel im Jahr 1453, dann fortgeführt bis zum Tode Kaiser Muhammed's 2. im Jahr 1481, Hamburg [1821] (nicht in NPB).
Wackernagel, Jacob: Ueber den Ursprung des Brahmanismus. Vortrag, gehalten zu Basel am 17. November 1876, Basel 1877 (NPB 636).
Wackernagel, Wilhelm: Deutsches Lesebuch. Zweyter Theil: Proben der deutschen Poesie seit dem Jahre MD. Zweyte vermehrte und verbesserte Ausgabe, Basel 1840 (nicht in NPB).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 9 Bde., Leipzig 1871–1873 (NPB 638–642).
Wagner, Richard: Parsifal. Ein Bühnenweihfestspiel, Mainz 1877 (NPB 642).

Wagner, Richard: Ausführungen zu „Religion und Kunst“. Heidenthum und Christenthum, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 4 (1881), S. 249–258 (dieser Band der *Bayreuther Blätter* nicht in NPB).
Wagner, Richard: Entwürfe. Gedanken. Fragmente. Aus nachgelassenen Papieren zusammengestellt, Leipzig 1885 (NPB 642).
Wagner, Richard: Gesammelte Schriften und Dichtungen, 10 Bde., Leipzig 1907.
Wagner, Richard: Mein Leben, 2 Bde., München 1911 (der von N. bei der Drucklegung überwachte Privatdruck nicht in NPB).
Wagner, Richard: Das braune Buch. Tagebuchaufzeichnungen 1865 bis 1882, hg. von Joachim Bergfeld, München/Zürich 1988.
Waitz, Theodor: Anthropologie der Naturvölker. Zweither Theil: Die Negervölker und ihre Verwandten. Ethnographisch und culturhistorisch dargestellt, Leipzig 1860 (nicht in NPB).
Wander, Karl Friedrich Wilhelm: Deutsches Sprichwörter-Lexikon. Ein Hausschatz für das deutsche Volk, 5 Bde., Leipzig 1867–1880 (nicht in NPB).
[Weber, Carl Julius]: Demokritos oder hinterlassene Papiere eines lachenden Philosophen. Von dem Verfasser der „Briefe eines in Deutschland reisenden Deutschen“. Achte, sorgfältig erläuterte Original-Stereotyp-Ausgabe, 12 Bde., Stuttgart 1868 (NPB 645–648).
Weigand, Friedrich Ludwig Karl: Deutsches Wörterbuch. Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage, Bd. 1: A–L, Gießen 1878 (nicht in NPB).
Wellhausen, Julius: Prolegomena zur Geschichte Israels. Zweite Ausgabe der Geschichte Israels, Bd. 1, Berlin 1883 (NPB 649 f.).
Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Erstes Heft: 1. Abriss der Geschichte Israels und Juda’s. 2. Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch, Berlin 1884 (NPB 650).
Wellhausen, Julius: Skizzen und Vorarbeiten. Drittes Heft: Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887 (NPB 650 f.).
Westphal, R[udolf]: Prolegomena zu Aeschylus Tragödien, Leipzig 1869 (NPB 652).
Weygoldt, Georg Peter: Die Philosophie der Stoa nach ihrem Wesen und ihren Schicksalen für weitere Kreise dargestellt, Leipzig 1883 (NPB 653).
Widemann, Paul Heinrich: Erkennen und Sein. Lösung des Problems des Idealen und Realen, zugleich eine Erörterung des richtigen Ausgangspunktes und der Principien der Philosophie, Karlsruhe/Leipzig 1885 (NPB 653).
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens. Auffassungen und Probleme als ein Vorwort, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 5 (1882), S. 232–252.
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens und die Ungleichheit der menschlichen Racen, Leipzig 1883 (a) [vermutlich ein Separatabdruck aus den *Bayreuther Blättern* 1882 u. 1883] (NPB 656, heute verloren).
Wolzogen, Hans von: Die Religion des Mitleidens. Schlussbetrachtungen, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 6 (1883), S. 96–146 (b) (dieser Band der *Bayreuther Blätter* nicht in NPB).
Wolzogen, Hans von: Tristan und Parsifal. Ein Vortrag, gehalten im Wiener Akad. Wagner-Vereine am 13. Februar, im Grazer Zweigvereine am 17. Februar 1886. 2. Philosophie und Christentum, in: Bayreuther Blätter. Zeitschrift zur Verständigung über die Möglichkeiten einer deutschen Kultur 9 (1886), S. 69–79 (dieser Band der *Bayreuther Blätter* nicht in NPB).

Wundt, Wilhelm: Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens, Stuttgart 1886 (nicht in NPB).
Wundt, Wilhelm: Zur Moral der literarischen Kritik. Eine moralphilosophische Streitschrift, Leipzig 1887 (nicht in NPB).
Zehetmayr, Seb[astian]: Analogisch-vergleichendes Wörterbuch über das Gesammtgebiet der indogermanischen Sprachen auf Grund strenger Etymologie, mit besonderer Berücksichtigung des Lat., Griech., Deutschen, Slavischen und Sanskrit, Leipzig 1879 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Zweiter Theil: Sokrates und die Sokratiker, Plato und die Alte Akademie. 2. Auflage, Tübingen 1859 (nicht in NPB).
Zeller, Eduard: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. Dritter Theil, erste Abhteilung: Die nacharistotelscieh Philosophie. Erste Hälfte. Zweite Auflage, Leipzig 1865 (nicht in NPB).
Zimmer, Heinrich: Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den Saṁhitā, Berlin 1879 (nicht in NPB).
Zimmermann, Robert: Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik, 2 Bde., Wien 1870 (NPB 661 f.: von N. 1875 verkauft).
Zincgref, Julius Wilhelm, Teutscher Nation Klug-außgesprochene Weißheit / Das ist Deren auß Teutschen Landen erwehlten und erbornen Päpst / Bischoff / Keyser / König / Chur und Fürsten / Grafen und Herrn Edlen, Gelehrten und jedes Stands wolbenahmter Personen Lehrreiche Sprüch / geschwinde außschläg / artige Hoffreden denckwürdige Schertz/Fragen antworten / gleichnussen / und was dem allem gleichförmig von Griechen Apophthegmata genant ist / Sampt einem […] weiser Spruchreden der uhralten Teutschen und deren zugewandten Völcker / Teuthonen / Cimbern / Scythen / Gothen / Wandelen oder Wenden u. Auß allerhand Schrifften zusammen getragen, Straßburg 1626 (NPB 662 f.: Das gestochene Titelblatt mit der Orts- und Jahresangabe fehlt).
Zola, Émile: Le ventre de Paris = Les Rougon-Macquart, Bd. 3, Paris 1873 (nicht in NPB).

Benutzte Nietzsche-Ausgaben und -Übersetzungen (außer KGW/KSA und den weiteren im Siglenverzeichnis genannten Ausgaben, in chronologischer Reihenfolge)

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Dem Andenken Voltaires geweiht zur Gedächtniss-Feier seines Todestages, des 30. Mai 1778, Chemnitz 1878 (N.s Handexemplar: NPB 418 u. 420).
Nietzsche, Friedrich: Der Wanderer und sein Schatten, Chemnitz 1880 (N.s Handexemplar: NPB 412 f.).
Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile, Chemnitz 1881 (N.s Handexemplar: NPB 421 f.).
Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Leipzig 1886 (a) (N.s Handexemplar: NPB 417. Vgl. auch http://www.nietzschesource.org/facsimiles/DFGA/JGB).
Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede. [Vorrede. Erste Abtheilung: Vermischte Meinungen und Sprüche], Leipzig 1886 (b) (N.s Handexemplar: NPB 421).

Nietzsche, Friedrich: [Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. Zweiter Band. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede.] Zweite Abtheilung: Der Wanderer und sein Schatten, [Leipzig 1886] (c) (N.s Handexemplar: NPB 421).
Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887 (a) (N.s Handexemplar nicht erhalten?).
Nietzsche, Friedrich: Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. Neue Ausgabe mit einer einführenden Vorrede, Leipzig 1887 (b) (N.s Handexemplar nicht erhalten).
Nietzsche, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. („la gaya scienza"). Neue Ausgabe mit einem Anhange: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Leipzig 1887 (c) (N.s Handexemplar: NPB 413 f.).
Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Zweite Auflage = [später eingefügter Vortitel: Nietzsche's Werke. Achter Band – II. Abtheilung], Leipzig 1892.
Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Dritte Auflage, Leipzig 1894.
Nietzsche, Friedrich: Werke, Leipzig 1894–1911 u. ö. (= GoAK/GoA).
Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Erste Fassung = GoA 15, Leipzig 1901 (= WzM[1]).
Nietzsche, Friedrich: Der Wille zur Macht. Zweite Fassung = GoA, Bde. 15 und 16, Leipzig 1911 (= WzM[2]).
Nietzsche, Friedrich: Werke. Erste Abtheilung. Band VII: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Stuttgart 1921 (= GoA 7).
Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral = Nietzsche's Werke. Erste Abtheilung: Bd. VII, Leipzig 1923 (Handexemplar von Karl Jaspers, Karl-Jaspers-Bibliothek, Oldenburg, Signatur KJ 3911).
Nietzsche, Friedrich: La généalogie de la morale. Texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l'allemand par Isabelle Hildebrand et Jean Gratien, Paris 1971.
Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Edited with an Introduction by W[illiam] D[avid] Williams, Oxford 1972.
Nietzsche, Friedrich: La généalogie de la morale. Traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris 1977.
Nietzsche, Friedrich: On the Genealogy of Morals. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Ecce homo. Translated by Walter Kaufmann. Edited, with Commentary, by Walter Kaufmann, New York 1989.
Nietzsche, Friedrich: Pour une généalogie de la morale. Traduction d'Henri Albert, revue par Marc Sautet. Introduction et notes de Marc Sautet, Paris 1990.
Nietzsche, Friedrich: Par-delà le bien et le mal. Prélude à une philosophie de l'avenir. Traduction d'Henri Albert, revue par Marc Sautet. Introduction et notes de Marc Sautet, index réalisé par Véronique Brière, Paris 1991.
Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen hg. von Peter Pütz, 3. Auflage, München 1992.
Nietzsche, Friedrich: On the Genealogy of Morals. A Polemic. By way of clarification and supplement to my last book *Beyond Good and Evil*. Translated with an Introduction and Notes by Douglas Smith, Oxford 1996.
Nietzsche, Friedrich: On the Genealogy of Morality. A Polemic. Translated, with Notes, by Maudemarie Clark and Alan J. Swensen. Introduction by Maudemarie Clark, Indianapolis/Cambridge 1998.

Nietzsche, Friedrich: Eléments pour la généalogie de la morale. Écrit de combat. Ajouté à *Par-delà bien et mal*, publié dernièrement, pour le compléter et l'éclairer. Introduction, traduction et notes par Patrick Wotling, Paris 2000.
Nietzsche, Friedrich: Schreibmaschinentexte. Vollständige Edition, Faksimiles und kritischer Kommentar. Aus dem Nachlass hg. von Stephan Günzel und Rüdiger Schmidt-Grépály, Weimar 2002.
Nietzsche, Friedrich: On the Genealogy of Morality. Edited by Keith Ansell-Pearson. Translated by Carol Diethe, Cambridge/New York 2007.
Nietzsche, Friedrich: On the Genealogy of Morals. A Polemical Tract. Translated by Ian Johnston, Arlington, VA 2009.
Nietzsche, Friedrich: Werke. Basler Ausgabe. Ausgaben letzter Hand, hg. von Ludger Lütkehaus und David Marc Hoffmann, Frankfurt am Main/Basel 2013 ff.
Nietzsche, Friedrich: Beyond Good and Evil. On the Genealogy of Morality. Translated, with an Afterword, by Adrian Del Caro (= The Complete Works of Friedrich Nietzsche. First organized in English by Ernst Behler, Bd. 8), Stanford 2014.

Forschungsliteratur, Dokumente zur Rezeptionsgeschichte, Hilfsmittel und allgemeine Literatur

Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr. 2, um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin/New York 1998.
Abou El Magd, Esam: Nietzsche: Ressentiment und schlechtem Gewissen auf der Spur, Würzburg 1996.
Acampora, Christa Davis: Paws, Claws, Jaws, and Such. Interpretation and Metaphoric Modalities, in: Acampora, Christa Davis/Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford 2004, S. 285–300.
Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006 (a).
Acampora, Christa Davis, Introduction. In the Beginning. Reading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals* from the Start, in: dies. (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 1–16 (b).
Acampora, Christa Davis: On Sovereignty and Overhumanity. Why it Matters How We Read Nietzsche's *Genealogy* II:2, in: dies. (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 147–161 (c).
Acampora, Christa Davis: Nietzsche, Agency, and Responsibility. „Das Thun ist Alles", in: Journal of Nietzsche Studies 44/2 (2013), S. 141–157.
Acampora, Christa Davis/Acampora, Ralph R. (Hg.): A Nietzschean Bestiary. Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham/Boulder/New York/Toronto/Oxford 2004.
Acampora, Christa Davis: Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. Moral Injury and Transformation, in: Stern, Tom (Hg.): The New Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2019, S. 222–246.
Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1970.
Alejandro, Roberto: Nietzsche and the Drama of Historiobiography, Notre Dame 2011.
Alfano, Mark: The Tenacity of the Intentional Prior to the *Genealogy*, in: Journal of Nietzsche Studies 40 (2010), S. 29–46.

Alfano, Mark: Nietzsche, Naturalism, and the Tenacity of the Intentional, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), S. 461–468.
Alfano, Mark: A Schooling in Contempt. Emotions and the Pathos of Distance, in: Katsafanas, Paul (Hg.): The Nietzschean Mind, New York 2018, S. 121–139.
Allison, David B.: „Have I Been Understood?", in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 460–479.
Allison, David B.: Reading the New Nietzsche. *The Birth of Tragedy*, *The Gay Science*, *Thus Spoke Zarathustra*, and *On the Genealogy of Morals*, Lanham/Boulder/New York/Toronto 2001.
Allsobrook, Christopher: Contingent Criticism. Bridging Ideology Critique and Genealogy, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 697–717.
Altmann, Amandus: Friedrich Nietzsche: das Ressentiment und seine Überwindung, verdeutlicht am Beispiel christlicher Moral, Bonn 1977.
Anders, Günther: Löwith-Besprechung. Rezension ohne Kollegenrabatt des Buches eines Kollegen aus Marburg [1942 zu Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche], in: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik, Heft 13, Herbst 2018, S. 98–107.
Anderson, R. Lanier: On the Nobility of Nietzsche's Priests, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 24–55.
Andreas-Salomé, Lou: Friedrich Nietzsche in seinen Werken, Wien 1894.
Andreas-Salomé, Lou: In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/13. Aus dem Nachlaß hg. von Ernst Pfeiffer, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1983.
Angehrn, Emil: Die Frage nach dem Ursprung. Philosophie zwischen Ursprungsdenken und Ursprungskritik, München 2007.
Angehrn, Emil: Sein Leben schreiben. Wege der Erinnerung, Frankfurt am Main 2017.
Angier, Tom: On the Genealogy of Nietzsche's Values, in: Knoll, Manuel/Stocker, Barry (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher, Berlin/Boston 2014, S. 405–430.
Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche and the Problem of the Will in Modernity, in: ders. (Hg): Nietzsche and Modern German Thought, London/New York 1991, S. 165–191 (a).
Ansell-Pearson, Keith: Nietzsche on Autonomy and Morality. The Challenge to Political Theory, in: Political Studies 39 (1991), S. 270–286.
Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford 2006 (a).
Ansell Pearson, Keith: A „Dionysian Drama on the Fate of the Soul". An Introduction to the Reading *On the Genealogy of Morality*, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 19–38 (b).
Ansell Pearson, Keith: Nietzsche: On the Genealogy of Morality, in: Pippin, Robert B. (Hg.): Introductions to Nietzsche, Cambridge/New York 2012, S. 199–214.
Arenas-Dolz, Francisco: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Paul Schuster, *Heraklit und Sophron in platonischen Citaten* (1874), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 537–539.
Arenas-Dolz, Francisco: Was ist eine Vorlesung bei Nietzsche? oder: Wie stellt Nietzsche den Text seiner Vorlesungen zusammen? Am Beispiel der *Einleitung in die Tragödie des Sophocles* (SS 1870), in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 192–307.
Arenas-Dolz, Francisco: Nietzsche und Don Quixote, in: Häfner, Ralph/Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Literaturen, Berlin/Boston 2019 (im Druck).
Arndt, Martin: Läuterung, Reinigung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 49–52.

Aschheim, Steven E.: Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults. Aus dem Englischen von Klaus Laermann, Stuttgart/Weimar 2000.
Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 3. Auflage, München 2000.
Astor, Dorian (Hg.): Dictionnaire Nietzsche, Paris 2017.
Aumann, Antony: Emotion, Cognition, and the Value of Literature. The Case of Nietzsche's *Genealogy*, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), S. 182–195.
Aurenque, Diana: Über Nietzsches medizinische Deutung der Moral. Das Leiden als Ursprung der Moralität bei Schopenhauer und Nietzsche, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 45–60.
Aurenque, Diana: Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung, Wiesbaden 2018.
Autorenkollektiv: Kurze Geschichte der deutschen Literatur. Leitung und Gesamtbearbeitung Kurt Böttcher und Hans Jürgen Geerdts. Mitarbeiter Rudolf Heukenkamp, Berlin (Ost) 1987.
Babich, Babette E.: The Genealogy of Morals and Right Reading. On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 177–190.
Babich, Babette: Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. „Die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens", Oxford/Bern/Berlin u. a. 2010.
Babich, Babette: The Hallelujah Effect. Philosophical Reflections on Music, Performance Practice, and Technology, Farnham/Burlington, VT 2013.
Baeumler, Alfred: Nietzsche, der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931.
Baier, Horst: „Das Paradies unter dem Schatten der Schwerter" Die Utopie des Zarathustra jenseits des Nihilismus, in: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 46–68.
Balke, Friedrich: Die Figuren des Verbrechers in Nietzsches Biopolitik, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 171–205.
Balke, Friedrich: From a Biopolitical Point of View. Nietzsche's Philosophy of Crime, in: Goodrich, Peter/Valverde, Mariana (Hg.): Nietzsche and Legal Theory. Halfwritten Laws, New York/London 2005, S. 49–65.
Bamford, Rebecca: The Virtue of Shame. Defending Nietzsche's Critique of *Mitleid*, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 241–261.
Barbera, Sandro/Campioni, Giuliano: Vivisección. La metáfora de Nietzsche y la compasión de Wagner, in: Cragnolini, Mónica B. (Hg.): Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida, Lanús 2013, S. 13–36.
Barthel, Ernst: Nietzsche als Verführer, Baden-Baden 1947.
Battaglia, Luisella: Due genealogie della morale: Nietzsche e Rée, in: Il Cannocchiale, Napoli 1982, S. 67–93.
Beals, William M.: Internalization and its Consequences, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), S. 433–445.
Becker, Hans-Joachim: Die frühe Nietzsche-Rezeption in Japan (1893–1903). Ein Beitrag zur Individualismusproblematik im Modernisierungsprozess, Wiesbaden 1983.
Beeckman, Tinneke: Nietzsche's Timely Genealogy, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 63–74.
Behler, Ernst: Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4 (1975), S. 1–35.
Béland, Martine: Nietzsche vu d'Europe. Une réception à distance (1872–1885), in: dies. (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015, S. 219–249.

Béland, Martine (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015.
Benne, Christian: Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, Berlin/New York 2005.
Benne, Christian: Den Minotaurus schreiben. Autobiographische Tauromachien bei Leiris und Nietzsche, in: Pornschlegel, Clemens/Stingelin, Martin (Hg.): Nietzsche und Frankreich, Berlin/New York 2009, S. 175–192.
Benne, Christian/Santini, Carlotta: Nietzsche und die Philologie, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 173–200.
Bergmann, Frithjof: Nietzsche and Analytic Ethics, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 76–94.
Bergoffen, Debra B.: Why a Genealogy of Morals?, in: Man and World 16 (1983), S. 129–138.
Bergoffen, Debra: On Nietzsche and the Enemy. Nietzsche's New Politics, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 491–509.
Berkowitz, Peter: Nietzsche. The Ethics of an Immoralist, Cambridge MA/London 1995.
Bernardy, Jörg: Von der Moralkritik zur Genealogie. Genealogischer Blick bei Schopenhauer, Nietzsche und Foucault, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 139–153.
Bernardy, Jörg: Warum Macht produktiv ist. Genealogische Blickschule mit Foucault, Nietzsche und Wittgenstein, Paderborn 2014.
Bernat-Winter, Harold: Nietzsche et le problème des valeurs, Paris 2006.
Berry, Jessica N.: Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition, Oxford 2011.
Berti, Maria Christina: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Léon Dumont, Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen (1876), in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 580–581.
Berti, Maria Christina/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Simonetta, Marcello: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Léon Dumont, Friedrich Anton von Hellwald, Hermann Helmholtz, Otto Liebmann, John Stuart Mill, Charles-Augustin de Sainte-Beuve, Arthur Schopenhauer und Stendhal, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 395–402.
Bertino, Andrea Christian: Vom Nutzen und Nachteil der Feststellung des unfestgestellten Tieres durch die Kultur. Nietzsche zwischen Herder und Gehlen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 113–121.
Bertino, Andrea Christian: „Vernatürlichung". Ursprünge von Friedrich Nietzsches Entidealisierung des Menschen, seiner Sprache und seiner Geschichte bei Johann Gottfried Herder, Berlin/Boston 2011.
Beutel, Albrecht: Das Lutherbild Friedrich Nietzsches, in: Lutherjahrbuch 72 (2005), S. 119–146.
Beutel, Albrecht: Spurensicherung. Studien zur Identitätsgeschichte des Protestantismus, Tübingen 2013.
Bevir, Mark: What is Genealogy?, in: Journal of the Philosophy of History 2/3 (2008), S. 263–275.
Bianchi, Sarah: Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche, Paderborn 2016.
Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013.
Biser, Eugen: Nietzsche und Dante. Ein werkbiographischer Strukturvergleich, in: Nietzsche-Studien 5 (1976), S. 146–177.

Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester NY 2004.
Bitsch, Annette: Physiologische Ästhetik. Nietzsches Konzeption des Körpers als Medium, in: Nietzscheforschung 15 (2008), S. 167–188.
Bittner, Rüdiger: Ressentiment, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 127–138.
Bittner, Rüdiger: Masters without Substance, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge 2001, S. 34–46.
Blackburn, Simon: Truth. A Guide for the Perplexed, London 2005.
Blackburn, Simon: Perspectives, Fictions, Errors, Play, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 281–296.
Blackman, Reid D.: Nietzsche's ‚Interpretation' in the *Genealogy*, in: British Journal for the History of Philosophy 18 (2010), S. 693–711.
Blondel, Éric: The Question of Genealogy, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 306–317.
Blondel, Éric: Les guillements de Nietzsche. Philologie et généalogie, in: Balaudé, Jean-François/Wotling, Patrick (Hg.): Lectures de Nietzsche, Paris 2000, S. 71–101.
Blondel, Éric: Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique. Préface de Philippe Saltel, postface de l'auteur à la 2ème édition, Paris 2006.
Blondel, Éric: Nietzsche's Style of Affirmation. The Metaphors of Genealogy, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 67–76.
Blondel, Éric: *La Généalogie de la morale* (*Zur Genealogie der Moral*), in: Astor, Dorian (Hg.): Dictionnaire Nietzsche, Paris 2017, S. 374–381.
Blumenberg, Hans: Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main 1987.
Blumenberg, Hans: Höhlenausgänge, Frankfurt am Main 1989.
Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1988.
Blumenberg, Hans: Die nackte Wahrheit, hg. von Rüdiger Zill, Berlin 2019 (im Druck).
Böhm, Timon: Nietzsches Wiederholung Spinozas. Ein problemgeschichtlicher Bezug der Konzepte des *conatus* und des Willens zur Macht, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 28–57.
Böhringer, Hannes: Nietzsche als Etymologe. Zur Genealogie seiner Wertphilosophie, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 7 (1982), S. 41–57.
Bolz, Norbert: Freie Wissenschaft ist nicht korrekt, in: Schweizer Monat 992, Dezember 2011/Januar 2012, S. 8.
Bonfiglio, Thomas: Toward a Genealogy of Aryan Morality: Nietzsche and Jacolliot, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 und 7, Nr. 1/2 (2005/06), S. 170–184.
Born, Marcus Andreas: Nietzsche. Die Weisheit des Kriegers, in: ders. (Hg.): Existenz und Wissenschaft. Festschrift für Claudius Strube, Würzburg 2008, S. 119–132.
Born, Marcus Andreas: Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie, Paderborn/München 2010.
Bourquin, Christophe: Die Rhetorik der antiken Mnemotechnik als Leitfaden von Nietzsches zweiter „Unzeitgemäßer Betrachtung", in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 93–110.

Bové, Paul A.: Mendacious Innocents, or, The Modern Genealogist as Conscientious Intellectual: Nietzsche, Foucault, Said, in: Boundary 2, Bd. 9/10 (1981/82): Why Nietzsche Now? A Boundary 2 Symposium, S. 359–388.
Bornedal, Peter: The Incredible Profundity of the Truly Superficial. Nietzsche's ‚Master' and ‚Slave' as Mental Configurations, in: Nietzsche-Studien 33 (2004), S. 129–155.
Bornedal, Peter: The Surface and the Abyss. Nietzsche as Philosopher of Mind and Knowledge, Berlin/New York 2010.
Brandes, Georg: Aristokratischer Radicalismus. Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche, in: Deutsche Rundschau 16 (1890), Heft 7, S. 52–89, auch abgedruckt in Reich 2013, 901–942.
Brassier, Ray: Nihil Unbound. Elightenment and Extinction, Basingstoke/New York 2007.
Breithaupt, Fritz: Das Ressentiment ist Gift für die Politik, in: Philosophie Magazin. Sonderausgabe: Also sprach Nietzsche, Juni 2017, S. 38–42.
Brennecke, Detlef: Die blonde Bestie. Vom Mißverständnis eines Schlagworts, in: Nietzsche-Studien 5 (1986), S. 113–145.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Ethics of Character. A Study of Nietzsche's Ethics and its Place in the History of Moral Thinking, Uppsala 1995.
Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 26 (1997), S. 574–579 (a).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Reading and Private Library, 1885–1889, in: Journal of the History of Ideas 58 (1997), S. 663–693 (b).
Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Höffding, Harald: Psychologie in Umrissen u. a., in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 418–421.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Knowledge of Marx and Marxism, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 298–313.
Brobjer, Thomas H.: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 446.
Brobjer, Thomas: The Development of Nietzsche's Ethical Thinking, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 283–310.
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche and the „English". The Influence of British and American Thinking on His Philosophy. Foreword by Kathleen Marie Higgins, Amherst NY 2008 (a).
Brobjer, Thomas H.: Nietzsche's Philosophical Context. An Intellectual Biography, Urbana/Chicago 2008 (b).
Brobjer, Thomas H.: The Late Nietzsche's Fundamental Critique of Historical Scholarship, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 51–60 (c).
Brobjer, Thomas H.: Critical Aspects of Nietzsche's Relation to Politics and Democracy, State, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 205–227 (d).
Brobjer, Thomas: Nietzsche and Economics, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 307–321.
Brock, Eike: In Nietzsches Labyrinth. Von labyrinthischem Denken und Forschen, in: Nietzscheforschung 19 (2012), S. 289–296.
Brock, Eike: Nietzsche und der Nihilismus, Berlin/Boston 2015.
Bröckling, Ulrich: Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste, Frankfurt am Main 2017.
Broillet, Guillaume: Arbeit am ‚arischen Mythos'. Die sprachhistorisch-vergleichende Komponente in GM I 5, in: Kaufmann, Sebastian/Winkler, Markus (Hg.): Nietzsche, das ‚Barbarische' und die ‚Rasse', Berlin/Boston 2020 (im Druck).

Broisson, Ivan: Ressentiment und ‚Wille zur Macht'. Nietzsche und Hume über Moral- und Religionskritik, in: Nietzscheforschung 13 (2006), S. 117–128.
Brömsel, Sven: Exzentrik und Bürgertum. Houston Stewart Chamberlain im Kreis jüdischer Intellektueller, Berlin 2015.
Brömsel, Sven: Chamberlains Nietzsche-Disposition oder Parsifal wider Zarathustra, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 51–65.
Brose, Karl: Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie, Bonn 1990.
Brusotti, Marco: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 390–397 (a).
Brusotti, Marco: Die „Selbstverkleinerung des Menschen" in der Moderne. Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral", in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 81–136 (b).
Brusotti, Marco: Opfer und Macht. Zu Nietzsches Lektüre von Jacob Wackernagels *Über den Ursprung des Brahmanismus*, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 222–242.
Brusotti, Marco: Verkehrte Welt und Redlichkeit gegen sich. Rückblicke Nietzsches auf seine frühe Wagneranhängerschaft in den Aufzeichnungen 1880–1881, in: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten". Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 435–460.
Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästehetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von *Morgenröthe* bis *Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1997.
Brusotti, Marco: Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. „Aktiv" und „reaktiv" in Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 107–132.
Brusotti, Marco: „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 (2007), S. 159–169.
Brusotti, Marco: Nietzsche, la genealogia e le scienze, in: Campioni, Giuliano/Pica Ciamarra, Leonardo (Hg.): Goethe, Schopenhauer, Nietzsche. Saggi in memoria di Sandro Barbera, Pisa 2011, S. 57–67.
Brusotti, Marco: Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/New York 2012, S. 91–112 (a).
Brusotti, Marco: Reagieren, schwer reagieren, nicht reagieren. Zu Philosophie und Physiologie beim letzten Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 104–126 (b).
Brusotti, Marco: „Lauter dunkle Machtbeziehungen". Foucault, Nietzsche und die Diskontinuität, in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 346–363 (a).
Brusotti, Marco: Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: „zur Naturgeschichte der Moral", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 111–130 (b).
Brusotti, Marco: Spontaneity and Souvereignty. Nietzsche's Concepts and Kant's Philosophy, in: Constâncio, João/Bailey, Tom (Hg.): Nietzsche and Kantian Ethics = Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 2, London/Oxford/New York/New Delhi/Sidney 2017, S. 219–256.
Bubbio, Paolo Diego: The Sacrifice of the Overman as an Expression of the Will to Power: Anti-Political Consequences and Contributions to Democracy, in: Siemens, Herman W./

Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 269–296.
Bung, Jochen: Nietzsche über Strafe, in: Zeitschrift für die Gesamte Strafrechtswissenschaft, Band 119 (2007), Heft 1, S. 120–136.
Buri, Fritz: Kreuz und Ring. Die Kreuzestheologie des jungen Luther und die Lehre von der ewigen Wiederkunft in Nietzsches „Zarathustra", Bern 1947.
Burke, Peter: Wissen erwerben: Die Rolle des Lesers, in: Flandziu. Halbjahresblätter für Literatur der Moderne. Neue Folge, Jg. 10, Heft 1+2 (2018), S. 103–124.
Butler, Judith: Circuits of Bad Conscience. Nietzsche and Freud, in: dies.: The Psychic Life of Power: Theories in Subjection, Stanford CA 1997, S. 63–82.
Came, Daniel: Disinterestedness and Objectivity, in: European Journal of Philosophy 17 (2009), S. 91–100.
Cameron, Frank: Nietzsche and the ‚Problem' of Morality, New York/Bern/Franfurt am Main/Bruxelles 2002.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 531–538.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 400–404.
Campioni, Giuliano: Les lectures françaises de Nietzsche. Traduit de l'italien par Christel Lavigne-Mouilleron, Paris 2001.
Campioni, Giuliano: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis auf Stendhal, *Mémoires d'un touriste* (1854), in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 281.
Campioni, Giuliano: Der französische Nietzsche. Aus dem Italienischen von Renate Müller-Buck und Leonie Schröder, Berlin/New York 2009.
Campioni, Giuliano: „Verso qual meta si deve viaggiare". Lettura dell'aforisma 223 da Opinioni e sentenze diverse di Friedrich Nietzsche, in: Studia Nietzscheana 2014, http://www.nietzschesource.org/SN/g-campioni-2014.
Campioni, Giuliano/D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Fronterotta, Francesco/Orsucci, Andrea (Hg.), unter Mitarbeit von Müller-Buck, Renate: Nietzsches persönliche Bibliothek, Berlin/New York 2003 (= NPB).
Cancik, Hubert: Nietzsches Antike. Vorlesung. Zweite, durchgesehene Auflage, mit einem Nachwort, Stuttgart/Weimar 2000.
Canevari, Matteo: Leggere la *Genealogia della morale* di Nietzsche, Pavia 2008.
Card, Claudia: Genealogies and Perspectives. Feminist and Lesbian Reflections, in: International Studies in Philosophy 28 (1996), Nr. 3, S. 99–111.
Cartwright, David: Revenge, Punishment, and Mercy. The Self-Overcoming of Justice, in: International Studies in Philosophy 17 (1985), Nr. 2, S. 17–26.
Casalboni, Manuela: *Aurora*: una tappa della *Genealogia della morale*, in: Fornari, Maria Cristina (Hg.): Nietzsche. Edizioni e interpretazioni, Pisa 2006, S. 155–178.
Cavell, Stanley: This New Yet Unapproachable America. Lectures after Emerson after Wittgenstein, Albuquerque NM 1989.
Cha, Kyung-Ho: Humanmimikry. Poetik der Evolution, München 2010.
Cha, Kyung-Ho: Psychologie als Überlebensstrategie. Die Evolution der Demokratie nach Friedrich Nietzsche, in: ilinx. Berliner Beiträge zur Kulturwissenschaften 2 (2011), S. 121–136.
Chaudhri, Rahul: The Troubled Union of History and Psychology in Nietzsche's *Genealogy*, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 202–211.

Chaves, Ernani: „Entladung“ como „Auslösung“ na *Genealogia da moral*, de Nietzsche, in: Muniz Garcia, André Luis/Angioni, Lucas (Hg.): Labirintos da filosofia. Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr., Campinas, SP 2014, S. 176–190.

Chaves, Ernani: Ursprung, Entstehung, Herkunft. Pour une généalogie de Nietzsche, la généalogie et l’histoire, de Michel Foucault, in: D’Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Lupo, Luca/Piazzesi, Chiara (Hg.): Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni, Pisa 2015, S. 341–346.

Cherlonneix, Laurent: De la volonté de vérité à la Mort de dieu. L’amplitude des allures vitales de la connaissance nietzschéenne. Lettre-postface du biologiste Guillaume Baptist, Paris 2015.

Choi, Soon-Young: Friedrich Nietzsches Moralkritik. Versuch einer Metakritik, Diss. phil. Humboldt Universität Berlin 2002, auch unter: http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/choi-soon-young-2002-02-11/PDF/Choi.pdf.

Clair, André: Formation de la conscience et constitution de la moralité selon *La généalogie de la morale* de Nietzsche, in: Revue des sciences philosophique et théologiques 62 (1978), S. 395–419.

Clark, Maudemarie: Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge 1990.

Clark, Maudemarie: Nietzsche’s Immoralism and the Concept of Morality, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 15–34.

Clark, Maudemarie: From the Nietzsche Archive. Concerning the Aphorism Explicated in *Genealogy*, III. – In: Journal of the History of Philosophy 35 (1997), Nr. 4, S. 611–614.

Clark, Maudemarie: On the Rejection of Morality. Bernard William’s Debt to Nietzsche, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche’s Postmoralism. Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future, Cambridge 2001, S. 100–122.

Clark, Maudemarie/Dudrick, David: Nietzsche and Moral Objectivity. The Development of Nietzsche’s Metaethics, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 192–226 (auch in Clark 2015, 97–130).

Clark, Maudemarie: Nietzsche on Ethics and Politics, Oxford/New York 2015.

Coe, Cynthia D./Altman, Matthew C.: The Paradoxes of a Convalecent History. Nietzsche’s Genealogy as a Form of Working-Through, in: New Nietzsche Studies 6, Nr. 3/4 = 7, Nr. 1/2 (2005/2006), S. 116–128.

Colley, Caleb: A Christian Response to Nietzsche’s *The Genealogy of Morals*. URL: http://espanol.apologeticspress.org/articles/240356 (aufgerufen am 21. 11. 2016).

Conant, James: Nietzsche’s Perfectionism. A Reading of *Schopenhauer as Educator*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche’s Postmoralism. Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future, Cambridge 2001, S. 181–257.

Conrad, M[ichael] G[eorg]: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift von *Friedrich Nietzsche*, in: Die Gesellschaft. Monatsschrift. Leipzig 1888. Semester 2, Heft 12, S. 1156–1158, auch in: Reich 2013, 676–679.

Constâncio, João: Verso un „ampliamento del modo di pensare“. Il ‚sensus communis‘ di Kant e la nozione di „obiettività“ di Nietzsche in GM III 12, in: Gori, Pietro/Stellino, Paolo (Hg.): Teorie e pratiche della verità in Nietzsche, Pisa 2011, S. 75–99.

Constâncio, João: ‚A Sort of Schema of Ourselves‘. On Nietzsche’s ‚Ideal‘ and ‚Concept‘ of Freedom, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 127–162.

Constâncio, João: Libertà e autonomia dell’individuo in Nietzsche. Una lettura non-deflazionista, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 125–152.

Constâncio, João: „Who is Right, Kant or Stendhal?“ On Nietzsche's Kantian Critique of Kant's Aesthetics, in: Branco, Maria/Hay, Katia (Hg.): Nietzsche's Engagement with Kant and the Kantian Legacy, Bd. 3: Nietzsche and Kant on Aesthetics and Anthropology, London/Oxford/New York/New Delhi/Sydney 2017, S. 63–98.
Conway, Daniel W.: Comedians of the Ascetic Ideal. The Performance of Genealogy, in: Conway, Daniel W./Seery, John E. (Hg.): The Politics of Irony. Essays in Self-Betrayal, New York 1992, S. 73–95.
Conway, Daniel W.: Genealogy and Critical Method, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 318–333.
Conway, Daniel W.: *Wir Erkennenden*. Self-Referentiality in the Preface to *Zur Genealogie der Moral*, in: Journal of Nietzsche Studies 22 (2001), S. 116–132.
Conway, Daniel W.: How We Became What We Are. Tracking the „Beast of Prey“, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 305–320.
Conway, Daniel: For Whom the Bell Tolls, in: Journal of Nietzsche Studies 35–36 (2008), S. 88–105 (a).
Conway, Daniel: Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. A Reader's Guide, London/New York 2008 (b).
Conway, Daniel: The Birth of the State, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 37–67 (c).
Conway, Daniel: *Does That Sound Strange to You?* Education and Indirection in Essay III of *On the Genealogy of Morals*, in: Metzger, Jeffrey (Hg.): Nietzsche, Nihilism and the Philosophy of the Future, London/New York 2009, S. 79–101.
Conway, Daniel: Heeding the Law of Life. Receptivity, Submission, Hospitality, in: Lemm, Vanessa (Hg.): Nietzsche and the Becoming of Life, New York 2015, S. 137–158.
Cook, John Granger: Roman Attitudes Toward the Christians. From Claudius to Hadrian, Tübingen 2010.
Cooper, Ian: Nietzsche, Money and *Bildung*, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 605–627.
Corradini, Domenico: La „straziante“ giustizia. Quando Nietzsche lesse il „Don Chisciotte“ e l'„Amleto“, in: Materiali per una storia della cultura giuridica 17 (1987), Heft 1, S. 9–40.
Corrêa, Fernanda Silveira: O processo de hominização. Freud interpretando Nietzsche, in: Revista de filosofia Aurora 17 (2005), Nr. 20, S. 85–98.
Cowan, Michael: „Nichts ist so sehr zeitgemäß als Willensschwäche“. Friedrich Nietzsche and the Psychology of the Will, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 48–74.
Crescenzi, Luca: Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher (1869–1879), in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 388–442.
Crescenzi, Luca/Gentili, Carlo/Venturelli, Aldo: Alla ricerca dei „buoni europei“. Riflessioni su Nietzsche, Bologna 2017.
Cristi, Renato/Velásquez, Oscar (Hg.): Nietzsche on Theognis of Megara, Cardiff 2015.
Czapla, Ralf Georg: Johann Joachim Gottlob Am-Endes *Christeis*. Zu Genese und Funktion biblischer Epik im 18. Jahrhundert, in: ders./Rembold, Ulrike (Hg.): Gotteswort und Menschenrede. Die Bibel im Dialog mit Wissenschaften, Künsten und Medien. Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung des Tübinger Graduiertenkollegs „Die Bibel – ihre

Entstehung und ihre Wirkung“ 2003–2004, Frankfurt am Main/Berlin/Bern u. a. 2006, S. 153–174.
Dahlkvist, Tobias: Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A Study of Nietzsche’s Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi, Uppsala 2007.
Dahmer, Helmut: Nietzsches Moral- und Wissenschaftskritik, in: Dahmer, Helmut: Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert, Wien 2001, S. 43–52.
Danneberg, Lutz: Dissens, *ad-personam*-Invektiven und wissenschaftliches Ethos in der Philologie des 19. Jahrhunderts: Wilamowitz-Moellendorff *contra* Nietzsche, in: Klausnitzer, Ralf/Spoerhase, Carlos (Hg.): Kontroversen in der Literaturtheorie/Literaturtheorie in der Kontroverse, Bern/Berlin 2007, S. 93–147.
Danto, Arthur C.: Some Remarks on *The Genealogy of Morals*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 35–48.
Därmann, Iris: Rausch als „ästhetischer Zustand“. Nietzsches Deutung der Aristotelischen Katharsis und ihre Platonisch-Kantische Umdeutung durch Heidegger, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 124–162.
Deleuze, Gilles: Nietzsche et la philosophie, Paris 1973.
Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs, Hamburg 1991.
Dellinger, Jakob: Zwischen Selbstaufhebung und Gegenlehre. Nietzsche, Schopenhauer und die „Perversität der Gesinnung“, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 61–98.
Dellinger, Jakob: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen“. Zum Problem des Perspektivischen in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I*, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 340–379 (a).
Dellinger, Jakob: Situationen der Selbstbezüglichkeit. Studien zur Reflexivität kritischer Denk- und Schreibformen bei Friedrich Nietzsche, Diss. phil. Universität Wien 2015 (b).
Dellinger, Jakob: „all seine Konstruktionen sind aporetische Begriffe“. Eine Adornosche Perspektive auf Nietzsches ‚Perspektivismus‘, in: Endres, Martin/Pichler, Axel/Zittel, Claus (Hg.): Text/Kritik. Nietzsche und Adorno, Berlin/Boston 2017, S. 39–95.
Demandt, Alexander: Vandalismus – Gewalt gegen Kultur, Berlin 1997.
Denat, Céline/Wotling, Patrick: Dictionnaire Nietzsche, Paris 2013.
Denham, A. E.: Attuned, Transcendent, and Transfigured. Nietzsche’s Appropriation of Schopenhauer’s Aesthetic Psychology, in: Came, Daniel (Hg.): Nietzsche on Art and Life, Oxford 2014, S. 163–200.
Dennett, Daniel C.: Darwin’s Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life, New York/Toronto/London/Sidney 1995.
Diamantides, Marinos: Law’s Ignoble Compassion, in: Goodrich, Peter/Valverde, Mariana (Hg.): Nietzsche and Legal Theory. Halfwritten Laws, New York/London 2005, S. 89–103.
Diels, Hermann/Kranz, Walther (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. 5. Auflage, Berlin 1951.
Diethe, Carol: Nietzschean Sexual Ethics, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 197–219.
D’Iorio, Paolo: Cosmologie de l’éternel retour, in: Nietzsche-Studien 24 (1995), S. 62–123.
D’Iorio, Paolo: Das Gespräch zwischen Büchern und Handschriften am Beispiel der ewigen Wiederkehr des Gleichen, in: Knoche, Michael/Ulbricht, Justus H./Weber, Jürgen (Hg.): Zur unterirdischen Wirkung mit Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006, S. 93–112.

Djurić, Mihailo: Nietzsche und die Metaphysik, Berlin/New York 1985.
Döblin, Alfred: Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis. Flucht und Exil 1940–1948, München/Zürich 1986.
Dombowsky, Don: Nietzsche as Bonapartist, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 347–369.
Dombowsky, Don: Les sources du Napoléon de Nietzsche, in: Béland, Martine (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015, S. 163–199.
Donnellan, Brendan: Friedrich Nietzsche and Paul Rée. Cooperation and Conflict, in: Journal of the History of Ideas 43 (1982), S. 595–612.
Dorschel, Andreas: Ins Unklare, in: Merkur 72 (2018), Nr. 828, S. 83–91.
Douglas, Mary: Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo [1966], New York 1984.
Dove, Craig M.: Nietzsche's Ethical Theory. Mind, Self and Responsibility, London/New York 2008.
Dreier, Horst: Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018.
Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008 (a).
Dries, Manuel: Towards Adualism. Becoming and Nihilism in Nietzsche's Philosophy, in: ders. (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 113–145 (b).
Dries, Manuel: On the Logic of Values, in: Journal of Nietzsche Studies 39 (2010), S. 30–50.
Driesmans, Heinrich: Die plastische Kraft in Kunst, Wissenschaft und Leben, Leipzig 1898.
Druskowitz, H[elene]: Eugen Dühring. Eine Studie zu seiner Würdigung, Heidelberg 1889.
Drochon, Hugo: Nietzsche's Great Politics, Princeton NJ 2016.
Dunsmoor, Joseph E./Murty, Vishnu P./Davachi, Lila/Phelps, Elizabeth A.: Emotional Learning Selectively and Retroactively Strengthens Memories for Related Events, in: Nature 520, 16. April 2015, S. 345–348 (auch unter doi:10.1038/nature14106, abgerufen am 06. 03. 2018).
Dux, Günter: Nietzsches Philosophie der Moral. Ihre Bedeutung im Diskurs der Moderne, in: ders.: Von allem Anfang an. Macht, nicht Gerechtigkeit. Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit, Weilerswist 2009, S. 145–179.
Ebeling, Knut Markus: Nietzsche, die Genealogie, die Archäologie. Ethnologie der eigenen Kultur und Geschichte der Gegenwart bei Foucault, in: Reschke, Renate (Hg.): Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg, Berlin 2001, S. 159–163.
Eckart, Wolfgang U.: Nervös in den Untergang. Zu einem medizinisch-kulturellen Diskurs um 1900, in: Zeitschrift für Ideengeschichte III/1, Frühjahr 2009, S. 64–79.
Elgat, Guy: How Smart (and Just) Is Ressentiment?, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 247–255.
Elgat, Guy: Nietzsche's Psychology of Ressentiment. Revenge and Justice in *On the Genealogy of Morals*, New York/London 2017.
Elst, Koenraad: Manu as a Weapon against Egalitarianism. Nietzsche and Hindu Political Philosophy, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 543–582.
Emden, Christian J.: Friedrich Nietzsche and the Politics of History [2008], Cambridge/New York 2010 (a).
Emden, Christian J.: Anthropologien der Gewalt bei Norbert Elias und Friedrich Nietzsche, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des

Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 107–133 (b).
Emden, Christian J.: Nietzsche's Naturalism. Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge 2014.
Emden, Christian J.: Nietzsches Katharsis. Tragödientheorie und Anthropologie der Macht, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), 1–48.
Emmelius, Johann-Christoph: Altchristliche Literatur und kritische Historie bei Franz Overbeck. Vier Studien, Frankfurt am Main 2016.
Enkelmann, Wolf Dieter: Das „Thier, das versprechen darf" und die Bedeutung der Gläubiger-Schuldner-Beziehung für Entstehung und Perspektive des Denkens, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/New York 2012, S. 391–400.
Enzensberger, Hans Magnus: verteidigung der wölfe, Frankfurt am Main 1957.
Erler, Michael: Interpretatio medicans. Eine Methode der Textauslegung in der antiken Philosophie, in: Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrbuch 2016, Heidelberg 2017, S. 61–64.
Estadieu, Louisa: „Vom unfreien Willen"? Nietzsches Fabel von der intelligibelen Freiheit (MA I 39) vor dem Hintergrund von Luthers Disput mit Erasmus von Rotterdam, in: Heit, Helmut/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Reformation, Berlin/Boston 2019 (im Druck).
Ette, Ottmar: Ein hermeneutischer Fall. Jauss und die Zukunft der Romanistik, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft X/3, Herbst 2016: Russischer Herbst, S. 118–126.
Faber, Richard: Rome contre la Judée. La Judée contre Rome. Critique du Nietzschéisme noir, in: Bourel, Dominique/Le Rider, Jacques (Hg.): De Sils-Maria à Jérusalem. Nietzsche et le judaïsme. Les intellectuels juifs et Nietzsche, Paris 1991, S. 247–260.
Faber, Richard: „Rom gegen Judäa, Judäa gegen Rom". Eine Kritik des schwarzen Nietzscheanismus, in: Cancik, Hubert/Puschner, Uwe (Hg.): Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion, München 2004, S. 105–118.
Faulkner, Joanne: Disgust, Purity, and a Longing for Companionship. Dialectics of Affect in Nietzsche's Imagined Community, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), Nr. 1, S. 49–68.
Faustino, Marta: Wagner e „a mais radical corrupção do artista". Arte e fisiologia no terceiro ensaio da *Genealogia da Moral*, in: Marton, Scarlett/Mayer Branco, Maria João/Constâncio, João (Hg.): Sujeito, décadence e arte. Nietzsche e a modernidade, Lisboa/Rio de Janeiro 2014, S. 247–267.
Faustino, Marta: The Corrupted Artist. The Case of Wagner in *On the Genealogy of Morality*, in: Denat, Céline/Wotling, Patrick (Hg.): Nietzsche. Les textes sur Wagner (Collection „Langage et pensée" 7), Reims 2015, S. 97–115.
Ferraris, Maurizio: Nietzsches Gespenster. Ein menschliches und intellektuelles Abenteuer. Aus dem Italienischen von Malte Osterloh, Frankfurt am Main 2016.
Fett, Othmar Franz: „Zur Genealogie der Moral" als Forschungsauftrag. Aspekte einer möglichen Einlösung, in: Reschke, Renate (Hg.): Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches vom 24.–27. August 2000 in Naumburg, Berlin 2001, S. 345–349.
Figl, Johann: Dialektik der Gewalt. Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie. Mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte, Düsseldorf 1984.
Figl, Johann: Nietzsches frühe Begegnung mit dem Denken Indiens auf der Grundlage seiner unveröffentlichten Kollegnachschrift aus *Philosophiegeschichte* (1865), in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 455–471.

Figl, Johann: Nietzsche und die Religionen. Transkulturelle Perspektiven seines Bildungs- und Denkweges, Berlin/New York 2007.
Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie [1960], 6. Auflage, Stuttgart 1992.
Fitzsimons, Peter: Nietzsche, Ethics and Education. An Account of Difference, Rotterdam/ Taipei 2007.
Foot, Philippa: Nietzsche's Immoralism, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/ London 1994, S. 3–14.
Forber, Patrick: Biological Inheritance and Cultural Evolution in Nietzsche's *Genealogy*, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), Nr. 2, S. 329–341.
Fornari, Maria Cristina: Die Spur Spencers in Nietzsches „moralischem Bergwerke", in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 310–328.
Fornari, Maria Cristina: Die Entwicklung der Herdenmoral. Nietzsche liest Spencer und Mill. Aus dem Italienischen übersetzt von Leonie Schröder, Wiesbaden 2009.
Fornari, Maria Cristina: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Arnobius der Afrikaner, *Sieben Bücher wider die Heiden* (1842), in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 355.
Fornari, Maria Cristina: Para una fisiología de la Genealogía, in: Estudios Nietzsche 13 (2013), S. 27–37.
Fornari, Maria Cristina: Social Ties and the Emergence of the Individual. Nietzsche and the English Perspective, in: Constâncio, João/ Mayer Branco, Maria João/ Ryan, Bartholomew (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Berlin/Boston 2015, S. 234–253.
Forschner, Maximilian/Hügli, Anton: Metapolitik, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 1295–1298.
Förster-Nietzsche, Elisabeth: Der einsame Nietzsche [1913]. 11.–15. Tausend, Leipzig 1922.
Fossen, Thomas: Nietzsche's Aristocratism Revisited, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 299–318.
Foucault, Michel: Nietzsche, la généalogie, l'histoire, in: Hommage à Jean Hyppolite, Paris 1971, S. 145–172.
Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: ders.: Von der Subversion des Wissens, hg. und aus dem Französischen und Italienischen übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1978, S. 83–109.
Franks, Paul: Desdemona's Lie. Nihilism, Perfectionism, Historicism, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), Nr. 2, S. 225–245.
Freier, Hans: Nietzsche. Der Einbruch des genealogischen Wissens in die Kulturhistorie, in: Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hg.): Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur, Frankfurt am Main 1984, S. 320–363.
Frey, Herbert: En el nombre de Diónysos. Nietzsche el nihilista antinihilista, Mexico City 2013.
Friedrich, Orsolya/Aurenque, Diana/Assadi, Galia/Schleidgen, Sebastian (Hg.): Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik, Bielefeld 2016.
Fromm, Erich: Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1981.
Gamm, Gerhard: Die Erfahrung der Differenz. Zur Interpretation der Genealogie der Moral, in: Rippel, Philipp (Hg.): Der Sturz der Idole. Nietzsches Umwertung von Kultur und Subjekt, Tübingen 1985, S. 123–164.

Gardner, Sebastian: Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 1–31.

Gasser, Reinhard: Nietzsche und Freud, Berlin/New York 1997.

Gemes, Ken: „We Remain of Necessity Strangers to Ourselves". The Key Message of Nietzsche's *Genealogy*, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 191–208.

Gemes, Ken: Nietzsche on the Will to Truth, the Scientific Spirit, Free Will, and the Genuine Selfhood, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 19–53.

Gemes, Ken: Janaway on Perspectivism, in: European Journal of Philosophy 17 (2009), Nr. 1, S. 101–112 (a).

Gemes, Ken: Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 33–49 (b).

Gemes, Ken: The Biology of Evil. Nietzsche on *Entartung* and *Verjüdung* (Degeneration and Jewification), in: Journal of Nietzsche Studies (in Vorbereitung) (voraussichtlich 2019).

Gemes, Ken/Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013.

Gemes, Ken/Sykes, Chris: Nietzsche's Illusion, in: Came, Daniel (Hg.): Nietzsche on Art and Life, Oxford 2014, S. 80–106.

Gentili, Carlo: Nietzsches Kulturkritik zwischen Philologie und Philosophie. Aus dem Italienischen von Leonie Schröder, Basel 2010.

Gentili, Carlo: Prospettiva e ascetismo. Una lettura di GM III 12, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 211–238 (a).

Gentili, Carlo: Moralische und politische Skepsis. Über den Orientierungswert der Regeln bei Nietzsche, in: Bertino, Andrea/Poljakova, Ekaterina/Rupschus, Andreas/Alberts, Benjamin (Hg.): Zur Philosophie der Orientierung, Berlin/Boston 2015, S. 101–112 (b).

Georgsson, Peter: A Bee's-Eye View on Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: SATS – Nordic Journal of Philosophy 6/2 (2005), S. 145–164.

Gerhardt, Volker: „Experimental-Philosophie", in: Djurić, Mihailo/Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 45–61.

Gerhardt, Volker: Pathos der Distanz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Bd. 7, Basel 1989, Sp. 199–201 (b).

Gerhardt, Volker: Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 1996.

Gerhardt, Volker: Übermensch. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter †, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 11, Basel 2001, Sp. 46–50.

Gerhardt, Volker: „Schuld", „schlechtes Gewissen" und Verwandtes (II 4–7), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 81–95.

Gerhardt, Volker: Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft, hg. von Jan-Christoph Heilinger und Nikolaos Loukidelis, Berlin/New York 2011.

Gerhardt, Volker: Technik und Bewusstsein bei Nietzsche, in: Kaufmann, Sebastian/Schwab, Philipp/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsches Philosophien, Berlin/Boston 2021 (in Vorbereitung).

Geuss, Raymond: Nietzsche and Genealogy, in: Geuss, Raymond: Morality, Culture, and History. Essays in German Philosophy, Cambridge/NewYork 1999, S. 1–28.
Geuss, Raymond: Thucydides, Nietzsche, and Williams, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 35–50.
Geuss, Raymond: The Future of Evil, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 12–23.
Geuss, Raymond: Nietzsche's Germans, in: Stern, Tom (Hg.): Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2019, S. 397–419.
Giacoia, Oswaldo: Von der Kunstmetaphysik zur Genealogie der Moral. Wege und Stege der Kulturphilosophie Nietzsches, Diss. phil. FU Berlin 1987.
Giacoia Junior, Oswaldo: Genealogia da moral e arqueologia da cultura, in: Feitosa, Charles/Barrenechea, Miguel Angel de (Hg.): Assim falou Nietzsche II: Memória, tragédia e cultura, Rio de Janeiro 2000, S. 87–100.
Giacoia Junior, Oswaldo: Zu Nietzsches Satz „‚autonom' und ‚sittlich' schliesst sich aus" (GM II 2), in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 156–177.
Giacomelli, Alberto: La bionda bestia e il prete. Vonsiderazioni su GM I a partire dalle sue „Lebensformen", in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 55–84.
Giacomini, Bruna: Leggere la *Genealogia della morale* di Nietzsche, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 11–19.
Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015.
Giesz, Ludwig: Nietzsche. Existenzialismus und Wille zur Macht, Stuttgart 1950.
Gillespie, Michael Allen/Callanan, Keegan F.: *On the Genealogy of Morals*, in: Bishop, Paul (Hg.): A Companion to Friedrich Nietzsche. Life and Works, Rochester NY 2012, S. 255–277.
Gillespie, Michael Allen: Nietzsche's Final Teaching, Chicago/London 2017.
Gilman, Sander L.: The Figure of the Black in the Thought of Hegel and Nietzsche, in: The German Quarterly 53 (1980), Nr. 2, S. 141–158.
Gilman, Sander L. (Hg.) unter Mitwirkung von Ingeborg Reichenbach: Begegnungen mit Nietzsche. Nachdruck der zweiten Auflage, Bonn 1987.
Gilmour, John C.: Genealogy, Interpretation, and Historical Masks, in: Historical reflections/Réflexions historiques 21 (1995), Nr. 3, S. 493–514.
Giner Albalate, Pascual/Arias Giner, Aurora: Nietzsche. Estudio y comentario sobre la *Genealogía de la moral*, Valencia 1997.
Gödde, Günter/Buchholz, Michael B.: Zur Konzeptualisierung des Gewissens. Eine Erwiderung auf Donovan Miyasakis Beitrag „Nietzsche contra Freud on Bad Conscience", in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 273–285.
Gödde, Günter/Loukidelis, Nikolaos/Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016.
Goedert, Georges: Entwertung und Umwertung. Nietzsches Kritik der Moral und die Ethik Schopenhauers, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 25–43.
Goedert, Georges/Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): Nietzsche und die Kultur — ein Beitrag zu Europa?, Hildesheim/Zürich/New York 2002.
Golia, Antonella: Alla radice della norma. Saggio sulla *Genealogia della morale* di Nietzsche, Rom 2009.

Goodrich, Peter/Valverde, Mariana (Hg.): Nietzsche and Legal Theory. Halfwritten Laws, New York/London 2005.
Gori, Pietro: La visione dinamica del mondo. Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich, Neapel 2007.
Gori, Pietro: Il „prospettivismo". Epistemologia ed etica, in: Gori, Pietro/Stellino, Paolo (Hg.): Teorie e pratiche della verità in Nietzsche, Pisa 2011, S. 101–123.
Gori, Pietro: Nietzsche and Mechanism. On the use of History for Science, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 119–137.
Gori, Pietro: Verso una „resa dei conti con la morale", in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 21–25 (a).
Gori, Pietro: Porre in questione il valore della verità. Riflessioni sul compito della tarda filosofia di Nietzsche a partire da GM III 24–27, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 267–292 (b).
Görner, Rüdiger: Hat man mich verstanden? Denkästhetische Untersuchungen zu Nietzsches (Selbst-)Wahrnehmungen, Basel 2017.
Graeber, David: Schulden. Die ersten 5000 Jahre. 8. Auflage, Stuttgart 2012.
Granier, Jean: Genealogia dei valori e verità nella filosofia di Nietzsche, in: Penzo, Giorgio (Hg.): Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo, Roma 1982, S. 61–69.
Grätz, Katharina: „Kämpfer gegen seine Zeit". Alfred Baeumlers Nietzsche-Deutung und der Nationalsozialismus, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 405–433.
Grätz, Katharina/Kaufmann, Sebastian (Hg.) unter redaktioneller Mitarbeit von Müller, Armin Thomas/Wenner, Milan: Nietzsche als Dichter. Lyrik – Poetologie – Rezeption, Berlin/Boston 2017.
Grätz, Katharina/Wenner, Wenner: Übermensch Faust. In: Rohde, Carsten/Valk, Thorsten/Mayer, Mathias (Hg.): Faust-Handbuch. Konstellationen – Diskurse – Medien, Stuttgart 2018, S. 407–416.
Grau, Gerd-Günther: Ideologie und Wille zur Macht Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche, Berlin/New York 1984.
Grave, Tobias: Siegreiches Verschwinden. Wie uns der Sklavenaufstand aus den Augen gerückt ist, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 13 (2006), S. 137–146.
Gray, Richard T.: Skeptische Philologie. Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche und eine Philologie der Zukunft, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 39–64.
Große Wiesmann, Hannah: Selbsterhaltung und Wille zur Macht. Eine Studie zu Nietzsches Spinoza-Rezeption, Diss. phil. Humboldt-Universität, Berlin 2015.
Groves, Christopher: Nietzsche's Genealogy. The Jewish Slave Revolt, Gay Science, and Honest Lies, in: New Nietzsche Studies 7 (2007/08), Nr. 3/4, S. 91–105.
Gschwend, Lukas: Nietzsche und die Kriminalwissenschaften. Eine rechtshistorische Untersuchung der strafrechtsphilosophischen und kriminologischen Aspekte in Nietzsches Werk unter besonderer Berücksichtigung der Nietzsche-Rezeption in der deutschen Rechtswissenschaft, Zürich 1999.
Gschwend, Lukas: Nietzsche und die Strafrechtswissenschaft des 19. Jahrhunderts, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 127–150.

Guay, Robert: The Philosophical Function of Genealogy, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford/Malden MA 2006, S. 353–370.
Guay, Robert: How To Be an Immoralist, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 55–87.
Guay, Robert: Genealogy and Irony, in: Journal of Nietzsche Studies 41 (2011) S. 26–49.
Guerreschi, Luca: Die Perspektive der Logik und die Logik der Perspektive. Über einen Satz der *Genealogie der Moral*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 25 (2018), S. 259–271.
Guéry, François: Die asketischen Ideale der Künstler und Philosophen (III 1–10), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 133–147.
Günther, Friederike Felicitas: Rhythmus beim frühen Nietzsche, Berlin/New York 2008.
Günzel, Stephan: Vernünftige Körper? Körper ohne Organe! Nietzsche/Deleuze, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 5/6 (2000), S. 105–121.
Günzel, Stephan: Nietzsches Weg in die Genealogie am Leitfaden der Geologie. Die ‚überhistorische' Kulturtheorie und ihre phänomenologische Rezeption, in: Nietzscheforschung 21 (2014), S. 117–139.
Gurisatti, Giovanni: Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia. Ascesi e askesis in GM III, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 181–210.
Gustafsson, Lars: Der Tod eines Bienenzüchters. Roman. Aus dem Schwedischen von Verena Reichel, Frankfurt am Main 1984.
Haase, Marie-Luise: Friedrich Nietzsche liest Francis Galton, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 633–658.
Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985.
Hallich, Oliver: Nietzsches Kritik des Strafens, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 243–257.
Hamacher, Werner: Entferntes Verstehen. Studien zur Philosophie und Literatur von Kant bis Celan, Frankfurt am Main 1997.
Harcourt, Edward: Nietzsche and Eudaemonism, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 89–117.
Harcourt, Edward: Nietzsche and the ‚Aesthetics of Character', in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 265–284.
Harich, Wolfgang: „Revision des marxistischen Nietzschebildes?", in: Sinn und Form 39 (1987), Nr. 5, S. 1018–1053.
Hartog, Wolter: Inwieweit verträgt sich die Hoffnung mit dem Pessimismus? Zur Kritik und Verwendung der Hoffnung bei Schopenhauer und Nietzsche, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 193–214.
Hartung, Gerald: Zur Genealogie des Schuldbegriffs. Friedrich Nietzsche und Max Weber im Vergleich, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 76 (1994), Heft 3, S. 302–318.
Hartung, Gerald: Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. Studienausgabe, Freiburg im Breisgau 1999.
Hartung, Gerald: Nietzsches Genealogie der Moral. Eine Herkunfts- und Destruktionsgeschichte des Sinnhorizonts moderner Kultur, in: Junge, Matthias (Hg.): Macht und Moral: Beiträge zur Dekonstruktion von Moral, Wiesbaden 2003, S. 41–59.

Hatab, Lawrence J.: Breaking the Contract Theory. The individual and the law in Nietzsche's Genealogy, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 169–188 (a).

Hatab, Lawrence J.: How Does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's *Genealogy*?, in: Journal of Nietzsche Studies 35–36 (2008), S. 106–123 (b).

Hatab, Lawrence J.: Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. An Introduction, Cambridge 2008 (c).

Hatab, Lawrence J.: Why Would Master Morality Surrender its Power?, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 193–213.

Häubi, Florian: Scham und Würde. Eine thematische Untersuchung zu Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse". Diss. phil. Universität Freiburg im Uechtland, 2017.

Heblik, Daniel: Der Mensch des Ressentiments ‚im Lichte' seiner ‚Werkstätte', in: Nietzscheforschung 13 (2006), S. 147–153.

Heck, Kilian: Der Ahne als Denkform, in: Depkat, Volker/Müller, Matthias/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, S. 155–169.

Heftrich, Urs: Nietzsches Auseinandersetzung mit der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft", in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 238–266.

Heidegger, Martin: Nietzsche [1936/61], 2 Bde., 5. Auflage, Pfullingen 1989.

Heidegger, Martin: Nietzsche [1936/61] = ders.: Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6/1 und 6/2, hg. von Brigitte Schillbach, Frankfurt am Main 1996 u. 1997.

Heidegger, Martin: Gelassenheit, in: ders.: Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, hg. von Hermann Heidegger, Frankfurt am Main 2000, S. 517–529.

Heidemann, Ingeborg: Der Antagonismus der Ideale und das Problem der Sinneinheit in Nietzsches Entwurf der Moralkritik von 1886 und 1887, in: Kant-Studien 62 (1971), S. 427–445.

Heinermann, Theodor: Die grünen Augen, in: Romanische Forschungen 58–59 (1947), S. 18–40.

Heimann, Raul: Die Frage nach Gerechtigkeit. Platons *Politeia* I und die Gerechtigkeitstheorien von Aristoteles, Hobbes und Nietzsche, Berlin 2015.

Heit, Helmut: „... was man ist"? Zur Wirklichkeit des Subjekts bei Nietzsche, in Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 20 (2013), S. 173–192.

Heit, Helmut: Nietzsches Philosophie und das „Age of Science", in: ders./Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 19–45 (a).

Heit, Helmut: Nietzsche's Genealogy of Early Greek Philosophy, in: Jensen, Anthony K./Heit, Helmut (Hg.): Nietzsche as a Scholar of Antiquity, London/New Delhi/New York/Sidney 2014, S. 217–231 (b).

Heit, Helmut: Gaia scienza e ideali ascetici (GM III 23–28), in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 239–266.

Heit, Helmut: Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 56–80 (a).

Heit, Helmut: Wissenschaftskritik in der *Genealogie der Moral*. Vom asketischen Ideal zur Erkenntnis für freie Menschen, in: ders./Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, S. 252–274 (b).

Heit, Helmut/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Reformation, Berlin/Boston 2019 (im Druck).
Heller, Agnes: *On the Genealogy of Morals* and *Parsifal*, in: Grethlein, Thomas/Leitner, Heinrich (Hg.): Inmitten der Zeit. Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie. Festschrift für Manfred Riedel, Würzburg 1996, S. 409–430.
Heller, Erich: Die Bedeutung Friedrich Nietzsches. Zehn Essays, Hamburg/Zürich 1992.
Heller, Peter: „Von den ersten und letzten Dingen". Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche, Berlin/New York 1972.
Henne am Rhyn, Otto: Anti-Zarathustra. Gedanken über Friedrich Nietzsches Hauptwerke, Altenburg 1899.
Hertlein, Alexandra: ‚Am Eingangstor der hellenischen Ethik'. Nietzsche liest Hesiod, in: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser, Berlin/Boston 2020 (in Vorbereitung).
Hesse, Heidrun: Von Lämmern und Raubvögeln. Randbemerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral", in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41 (1993), Heft 5, S. 895–904.
Higgins, Kathleen Marie: *On the Genealogy of Morals*. Nietzsche's Gift, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 49–62.
Hildebrandt, Hans-Jürgen: Nietzsche als Ethnologe. Ein Beitrag zur Klärung der Quellenfrage, in: Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde 83 (1988), S. 565–571.
Hill, R. Kevin: Nietzsche's Critiques. The Kantian Foundations of his Thought, Oxford 2003.
Hill, R. Kevin: From Kantian Temporality to Nietzschean Naturalism, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 75–85.
Hillebrand, Bruno (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. Bd. 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963. Bd. 2: Forschungsergebnisse, Tübingen 1978.
Hilt, Annette: Rollen des Kritikers. Kritik als Gedächtnis und Erzählung im Prozess der Zivilisation, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 217–235.
Himmelmann, Beatrix: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München 1996.
Himmelmann, Beatrix: Nietzsche, Luther und die Frage nach dem Bösen, in: Heit, Helmut/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Reformation, Berlin/Boston 2019 (im Druck).
Hödl, Hans Gerald: Interesseloses Wohlgefallen. Nietzsches Kritik an Kants Ästhetik als Kritik an Schopenhauers Soteriologie, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 186–195.
Hödl, Hans Gerald: Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik, Berlin/New York 2009.
Hödl, Hans Gerald: Der Begriff des Ressentiment als Kategorie kulturwissenschaftlicher Analyse. Ansatzpunkte bei Nietzsche, Scheler und Freud, in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 272–286.

Höffe, Otfried: Einführung in Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 1–14 (a).
Höffe, Otfried: „Ein Thier heranzüchten, das versprechen darf" (II 1–3), in: ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 65–79 (b).
Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004 (c).
Hofmann, Johann Nepomuk: Wahrheit, Perspektive, Interpretation. Nietzsche und die philosophische Hermeneutik, Berlin/New York 1994.
Hofmiller, Josef: Friedrich Nietzsche [1932], Hamburg o. J. [1947].
Hohoff, W[ilhelm]: Die modernste Modephilosophie, in: Literarischer Handweiser zunächst für alle Katholiken deutscher Zunge 31 (1892), Heft 4, Nr. 546, Sp. 121–130.
Holub, Robert C.: Nietzsche's Jewish Problem. Between Anti-Semitism and Anti-Judaism, Princeton NJ/Oxford 2016.
Honold, Randall Ray: Nietzsche's Discourses of Forgetting, Diss. DePaul University Chicago 1994.
Hörisch, Jochen/Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich (Wilhelm), in: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. 2., vollständig überarbeitete Auflage, hg. von Wilhelm Kühlmann, Bd. 8, Berlin/New York 2010, S. 593–600.
Horkott, David F.: How Nietzsche's *On the Genealogy of Morals* Depicts Psychological Distance between Ancients and Moderns, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester NY 2004, S. 310–317.
Horrach Miralles, Juan Antonio: El hombre sacrificial. Una lectura de *La genealogía de la moral*, in: Arenas-Dolz, Francisco/Giancristofaro, Luca/Stellino, Paolo (Hg.): Nietzsche y la hermenéutica. Bd. 2, Valencia o. J. [2007], S. 819–828.
Howell, Thomas J.: Early and Late Deconstructions. Nietzsche's Surviving Role in the Philosophy of Literature and Psychology, in: Literature and Psychology 37 (1991), Nr. 3, S. 45–58.
Hoy, David Couzens: Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 251–268.
Hoyer, Timo: Nietzsche und die Pädagogik. Werk, Biografie und Rezeption, Würzburg 2002.
Huddleston, Andrew: Kunstreligion Redeemed. From Religion to Art in *Parsifal*, in: Georg, Jutta/Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung, Berlin/Boston 2016, S. 269–277.
Hurka, Thomas: Nietzsche: Perfectionist, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 9–31.
Hussain, Nadeem J. Z.: Honest Illusion. Valuing for Nietzsche's Free Spirits, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 157–191.
Hussain, Nadeem: The Role of Life in the *Genealogy*, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 142–169.
Ibáñez-Noé, Javier A.: Truth and Ethos. The Philosophical Foundations of Nietzsche's Ethics, in: Philosophy Today 38 (1994), Nr. 1, S. 70–87.
Inkpin, Andrew: Nietzsche's *Genealogy*. A Textbook Parody, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 140–166.

Ioan, Razvan: The Politics of Physiology, in: Knoll, Manuel/Stocker, Barry (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher, Berlin/Boston 2014, S. 383–404.
Ioan, Razvan: A Case of „Consumption". Nietzsche's Diagnosis of Spinoza, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 1–27.
Irwin, F. Ruth: Nietzsche, Deleuze, Foucault and Genealogy as a Method for Education, in: Peters, Michel/Marshall, James/Smeyers, Paul (Hg.): Nietzsche's Legacy for Education. Past and Present Values, Westport CT/London 2001, S. 35–55.
Itoda, Soichiro: Nietzsches literarisches Schaffen. Eine stilistische und prosodische Studie im Spannungsfeld zwischen Prosa und Lyrik, in: The Journal of Humanities, Meiji University, Bd. 24, Tokyo 2018, S. 35–46.
Jampolsky, Michail: Entfremdung und Erniedrigung. Die Russen verlieren den Bezug zur Realität. Wie man mit dem Hammer moralisiert: Russlands Gesellschaft ist drauf und dran, eine Sklavenmoral zu entwickeln. Sie ist geprägt von Ressentiment und Erschöpfung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 12. November 2014, auch unter http://www.faz.net/-gsf-7w9jv (abgerufen am 13. 11. 2014).
Janaway, Christopher: Nietzsche's Illustration of the Art of Exegesis, in: European Journal of Philosophy 5 (1997), Nr. 3, S. 251–268.
Janaway, Christopher: Schopenhauer as Nietzsche's Educator, in: ders. (Hg.): Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator. Oxford 1998, S. 13–36.
Janaway, Christopher: Naturalism and Genealogy, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford/Malden MA 2006, S. 337–352.
Janaway, Christopher: Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's *Genealogy*, Oxford 2007 (a).
Janaway, Christopher: Guilt, Bad Conscience, and Self-Punishment in Nietzsche's *Genealogy*, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 138–154 (b).
Janaway, Christopher: Beyond Selflessness in Ethics and Inquiry, in: Journal of Nietzsche Studies 35–36 (2008), S. 124–140.
Janaway, Christopher: Autonomy, Affect, and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 51–68.
Janaway, Christopher: Beauty is False, Truth Ugly. Nietzsche on Art and Life, in: Came, Daniel (Hg.): Nietzsche on Art and Life, Oxford 2014, S. 39–56.
Janz, Curt Paul: Friedrich Nietzsche. Biographie, 3 Bde., München/Wien 1978.
Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens [1936], 2. Auflage, Berlin 1947.
Jauslin, Kurt: Als-ob gegen An-sich. Etwas über den Zusammenhang von Ästhetik und Kontingenz im Denken Friedrich Nietzsches, in: Nietzscheforschung 9 (2002), S. 69–81.
Jauslin, Kurt: Ordnung schaffen. Lesarten zu Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: Nietzscheforschung 11 (2004), S. 115–128.
Jenkins, Fiona: Rhetoric, Judgement, and the Art of Surprise in Nietzsche's *Genealogy*, in: Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity. His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester NY 2004, S. 295–309.
Jenkins, Scott: Nietzsche's Revaluation of Cruelty. The case of Cesare Borgia, in: Koopmann, Helmut/Baron, Frank (Hg.): Die Wiederkehr der Renaissance im 19. und 20. Jahrhundert = The Revival of the Renaissance in the Nineteenth and Twentieth Centuries, Münster 2013, S. 55–68.
Jenkins, Scott: Ressentiment, Imaginary Revenge, and the Slave Revolt, in: Philosophy and Phenomenological Research 95 (2017), S. 1–22.

Jensen, Anthony K.: Anti-Politicality and Agon in Nietzsche's Philology, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 319–345.

Jensen, Anthony K.: From Natural History to Genealogy, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 189–204 (a).

Jensen, Anthony K.: Nietzsche's Philosophy of History, Cambridge u. a. 2013 (b).

Jensen, Anthony K.: Meta-Historical Transitions from Philology to Genealogy, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), Nr. 2, S. 196–212.

Jensen, Anthony K.: Nietzsche's Valediction and First Article: The *Theognidea*, in: Jensen, Anthony K./Heit, Helmut (Hg.): Nietzsche as a Scholar of Antiquity, London/New Delhi/New York/Sidney 2014, S. 99–114.

Jensen, Anthony K.: Julius Bahnsen's Influence on Nietzsche's Wills-Theory, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 1, S. 101–118.

Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

Johnson, Dirk R.: Nietzsche's Anti-Darwinism, Cambridge 2010.

Johnson, Dirk R.: Modern vs. Ancient Science. Discussing Maudemarie Clark's *Nietzsche on Truth and Philosophy*, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 243–255.

Johnson, Dirk R.: A Nietzschean Naturalism or a Postmodernist Nietzsche? A Polemical Response, in: Benne, Christian/Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel 2014, S. 227–236.

Joisten, Karen: Die Überwindung der Anthropozentrizität durch Friedrich Nietzsche, Würzburg 1994.

Kail, P[eter] J. E.: Naturalism, Method and Genealogy in *Beyond Selflessness*, in: European Journal of Philosophy 17 (2009), Nr. 1, S. 113–120.

Kail, P[eter] J. E.: ‚Genealogy' and the *Genealogy*, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 214–233.

Kain, Philip J.: Nietzschean Genealogy and Hegelian History in *The Genealogy of Morals*, in: Canadian Journal of Philosophy 26 (1996), Nr. 1, S. 123–147.

Kalb, Christoph: Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt am Main 2000.

Karabadjakov, Christo: Individualismus mit Maß. Ethische Implikationen von Friedrich Nietzsches *Genealogie*, Würzburg 2013.

Katsafanas, Paul: The Relevance of History for Moral Philosophy. A Study of Nietzsche's *Genealogy*, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 170–192.

Katsafanas, Paul: The Nietzschean Self. Moral Psychology, Agency, and the Unconscious, Oxford 2016.

Kaufmann, Sebastian: „die letzte Entscheidung über den Text zwingt zum scrupulösesten ‚Hören' von Wort und Satz". Textgenese und Druckgeschichte der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: Benne, Christian/Georg, Jutta (Hg.): Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, Berlin/Boston 2015, S. 7–18.

Kaufmann, Sebastian: Ob „Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht"? Das Verhältnis von Philosophie und Kunst in der Vorrede zur Fröhlichen Wissenschaft, in: Grätz, Katharina/Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 75–106.

Kaufmann, Sebastian Ästhetik des ‚Wilden'. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie ca. 1750–1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über ‚primitive' Kunst um 1900. Habilitationsschrift an der Philolologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 2017 (Druck vorauss. Basel 2019).

Kaufmann, Sebastian: Nietzsche und die Neue Rechte. Auch eine Fortführung der Konservativen Revolution, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 591–620 (a).

Kaufmann, Sebastian: Der Wille zur Macht, die ewige Wiederkehr des Gleichen und das Sein des Seienden. Heideggers „Aus-einander-setzung" mit Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 272–313 (b).

Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018.

Kaufmann, Sebastian: Reformation und „Barbarenblut". Nietzsches Reaktivierung eines gegenreformatorischen Topos und Luther als ‚Herrscher-Individuum' in Abschnitt 149 der Fröhlichen Wissenschaft, In: Heit, Helmut/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Reformation. Berlin/Boston 2019 (im Druck).

Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph — Psychologe — Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982.

Kaulbach, Friedrich: Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie, Köln/Wien 1980.

Kellerwessel, Wulf: Nietzsches interpretatorische Sprachphilosophie im Kontext seiner Erkenntnistheorie unter besonderer Berücksichtigung der *Genealogie der Moral*. Rekonstruktion und Kritik, in: Prima philosophia 17/3 (2007), S. 331–357.

Kemal, Salim: Some Problems of Genealogy, in: Nietzsche-Studien 19 (1990), S. 30–42.

Kemal, Salim: Nietzsche's *Genealogy*. Of Beauty and Community, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 259–275.

Kemp, Friedhelm: Baudelaire und das Christentum, Marburg/Lahn 1939.

Kerger, Henry: Autorität und Recht im Denken Nietzsches, Berlin 1988.

Kerger, Henry: Verhältnis von normativer Regel und Handlungsrationalität bei Nietzsche, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 39–55.

Kiesel, Dagmar; Die Vertiefung der Seele. Überlegungen zu einer These Nietzsches in *Zur Genealogie der Moral*, in: Philosophisches Jahrbuch 122 (2015), S. 45–75.

Kimmerle, Gerd: Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches „Genealogie der Moral", Tübingen 1983.

Kimmerle, Heinz: Wo liegt Nietzsches Über-Europa? Das ambivalente Verhältnis Nietzsches zu primär mündlich kommunizierenden Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 499–517.

Kittsteiner, Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1995.

Klaiber, Tilo: Über den Sinn des Ausdrucks „ein Thier, … das versprechen darf", in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale, Teil 2, Neu-Isenburg 2014, S. 108–132.

Klaiber, Tilo: Innere Notwendigkeit statt Moral? Bernard Williams' domestizierter Nietzscheanismus, in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale, Teil 3, Neu-Isenburg 2017, S. 146–183.

Klass, Tobias Nikolaus: Das Versprechen. Grundzüge einer Rhetorik des Sozialen nach Searle, Hume und Nietzsche, München 2002.

Kleinert, Markus: „daß der Mensch der Verklärer des Daseins wird, wenn er sich selbst verklären lernt". Nietzsches Neigung zur Verklärung, in: Heit, Helmut/Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation. Berlin/Boston 2016, S. 25–36.

Knobe, Joshua/Leiter, Brian: The Case for Nietzschean Moral Psychology, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 83–109.

Knoll, Manuel: Friedrich Nietzsches Analyse der geschichtlichen Rolle der Priesterschaft in „Zur Genealogie der Moral", in: forum cogito, Werke, http://www.friedrichnietzsche.de/?REM_sessid=&action=3&REM_fnr=94 (2001, abgerufen am 24. 10. 2018).

Knoll, Manuel: Nietzsches Begriff der sozialen Gerechtigkeit, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 156–181.

Knoll, Manuel: Nietzsches Kritik am wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit und die intellektuelle Tugend der Redlichkeit, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/New York 2012, S. 257–270.

Knoll, Manuel: The Übermensch as Social and Political Task: A Study in the Continuity of Nietzsche's Political Thought, in: Knoll, Manuel/Stocker, Barry (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher, Berlin/Boston 2014, S. 239–266.

Knoll, Manuel: Heroische Lebenskunst. Nietzsches Rangordnung der Lebensformen, in: Gödde, Günter/Loukidelis, Nikolaos/Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 299–306.

Knoll, Manuel: Nietzsche's Jewish Problem and Great Politics. The Continued Research Interest in His Political Thought, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 473–487.

Koecke, Christian: Zeit des Ressentiments, Zeit der Erlösung. Nietzsches Typologie temporaler Interpretation und ihre Aufhebung in der Zeit, Berlin/New York 1994.

Kofman, Sarah: Nietzsche and Metaphor. Translated by Duncan Large, London 1993.

Kofman, Sarah: Wagner's Ascetic Ideal According to Nietzsche, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 193–213.

Kohler, Josef: Nietzsche und die Rechtsphilosophie, in Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie 1 (1908), S. 355–360, erneut abgedruckt in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 263–268.

Kohns, Oliver: Die Übertragung der Reinheit (Mary Douglas, Friedrich Nietzsche), in: Geisenhanslüke, Achim/Mein, Georg (Hg.): Grenzräume der Schrift, Bielefeld 2008, S. 23–47.

Konersmann, Ralf: Die schöne Seele. Zu einer Gedankenfigur des Antimodernismus, in: Archiv für Begriffsgeschichte 36 (1993), S. 144–173.

Konersmann, Ralf: Seele, schöne; Seelenschönheit, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter† und Karlfried Gründer, Bd. 9, Basel 1995, Sp. 90–92.

Konoval, Brandon: Toward a Psycho-Analytics of Power: Nietzsches's Ascetic Priest in Foucault's Genealogy of Sexuality, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 204–242.

Körnig, Stephan: Perspektivität und Unbestimmtheit in Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. Eine vergleichende Studie zu Hegel, Nietzsche und Luhmann, Tübingen/Basel 1999.

Köster, Peter: Zur Genealogie des Christentums. Ein Kapitel aus Max Schelers Nietzsche-Kritik, in: Mertin, Jörg/Neuhaus, Dietrich/Weinrich, Michael (Hg.): „Mit unsrer Macht ist

nichts getan…“. Festschrift für Dieter Schellong zum 65. Geburtstag, Frankfurt am Main 1993, S. 199–219.
Köster, Peter: Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890–1918), Berlin/New York 1998.
Krafft, Fritz: Horror vacui, fuga vacui, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 1206–1212.
Krause, Robert: Gedankengebäude und Seelengleichnis. Nietzsches Architekturmetaphern, in: Antunes, Gabriela/Goldblum, Sonia/Pineau, Noémi (Hg.) unter Mitarbeit von Stephan Lauf: Rationalität und Formen des Irrationalen im deutschen Sprachraum. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Bern/Berlin/Bruxelles u. a. 2013, S. 57–71.
Krause, Robert: In tierischer Gesellschaft. Espinas’ verhaltensbiologische Untersuchung als Quelle der philosophisch-literarischen Reflexion des Lebensbegiffs in Nietzsches *Fröhlicher Wissenschaft*, in: Grätz, Katharina/Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 119–136.
Kremer-Marietti, Angèle: Nietzsche et la vengeance comme restitution de la puissance, in: Courtois, Gerard (Hg.): La vengeance. Études d’éthnologie, d’histoire et de philosophie, Bd. 4, Paris 1984, S. 219–241.
Krummel, Richard Frank: Josef Paneth über seine Begegnung mit Nietzsche in der Zarathustra-Zeit, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 478–495.
Krummel, Richard Frank: Nietzsche und der deutsche Geist. Ausbreitung und Wirkung des Nietzscheschen Werkes im deutschen Sprachraum bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Ein Schrifttumsverzeichnis der Jahre 1867–1945, 4 Bde., Berlin/New York 1998–2006 (= Kr I–IV).
Kuhn, Elisabeth: Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus, Berlin/New York 1992.
Kuhn, Elisabeth: Nietzsches Quelle des „Assassinenspruchs“, in: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 268–275.
Kühn, Mario Andreas: Die *Genealogie der Moral* im Hinblick auf die Lebensdienlichkeit als Forderung des allem zugrunde liegenden Willen zur Macht, BA-Prüfungsarbeit Ruprecht-Karls-Universitat Heidelberg 2013, unter: http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/17550/ (abgerufen am 24. 10. 2018).
Kulak, Avron Paul: Origin and Critique. Reading Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*, Diss. phil. York University, Toronto 1997.
Kunnas, Tarmo: Politik als Prostitution des Geistes. Eine Studie über das Politische bei Nietzsche, 2. erweiterte und duchgesehene Neuauflage, Achenmühle 2016.
Kunnas, Tarmo: Nietzsches Lachen. Eine Studie über das Komische bei Nietzsche, 2. erweiterte und duchgesehene Neuauflage, Achenmühle 2017.
Lampl, Hans Erich: Flair du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot. Eine Trouvaille, Zürich 1988.
Lampl, Hans Erich: Flair du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 573–586.
Lampl, Hans Erich (Hg.): Zweistimmigkeit – Einstimmigkeit? Friedrich Nietzsche und Jean-Marie Guyau („Esquisse d’une morale sans obligation, ni sanction“), Cuxhaven 1990.
Large, Duncan: Nietzsche’s Use of Biblical Language, in: Journal of Nietzsches Studies 22 (2001), S. 88–115.

Large, Duncan: Nietzsches Renaissance-Gestalten. Shakespeare, Kopernikus, Luther, Weimar 2009.
Large, Duncan: Nietzsche's Orientalism, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 178–203.
Large, Duncan: Nietzsche's Helmbrecht. Or: How To Philosophise With A Ploughshare, in: Studia Nietzscheana 2014, http://www.nietzschesource.org/SN/d-large-2014.
Larmore, Charles: Der Wille zur Wahrheit (III 23–28), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 163–176.
Lawtoo, Nidesh: Nietzsche and the Psychology of Mimesis. From Plato to the Führer, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 667–693.
Lazzarato, Maurizio: Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Essay über das neoliberale Leben. Aus dem Französischen von Stephan Geene, Berlin 2012.
Leibrich, Louis: Nietzschéisme et humanisme nietzschéen. Une lecture de Nietzsche à la lumière de Goethe, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 287–334.
Leiter, Brian: Perspectivism in Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 334–357.
Leiter, Brian: Nietzsche on Morality, London/New York 2002.
Leiter, Brian: Nietzsche's Theory of the Will, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 107–126.
Leiter, Brian: Who is the „Sovereign Individual"? Nietzsche on Freedom, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 101–119.
Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007.
Lemke, Harald: Die Wurstigkeit der Wahrheit, in: Philosophie Magazin. Sonderausgabe: Also sprach Nietzsche, Juni 2017, S. 66–69.
Lemm, Vanessa: Nietzsche's Animal Philosophy. Culture, Politics and the Animality of the Human Being, New York 2009.
Lemm, Vanessa: The Spectrality of Responsibility. The Posthumous in Nietzsche, Derrida and Sartre, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 151–157.
Lessing, Theodor: Nietzsche [1925]. Mit einem Nachwort von Rita Bischof, München 1985.
Liebsch, Burkhard: Das Versprechen im Horizont der neuzeitlichen Sozialphilosophie. Zwischen Hobbes und Nietzsche, in: Philosophisches Jahrbuch 113 (2006), S. 145–168.
Liebscher, Martin: Nietzsche und die Psychologie, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 362–378.
Lightbody, Brian: Philosophical Genealogy, An Epistemological Reconstruction of Nietzsche's and Foucault's Genealogical Method, 2 Bde., New York/Washington/Baltimore/Bern 2010.
Lindstedt, David: The Progression and Regression of Slave Morality in Nietzsche's *Genealogy*. The Moralization of Bad Conscience and Indebtedness, in: Man and World 30 (1997), Nr. 1, S. 83–105.
Lingis, Alphonso F.: Morele waarden. Over het eerste hoofdstuk van *Zur Genealogie der Moral*, in: Tongeren, Paul van (Hg.): Nietzsche als arts van de cultuur. Diagnoses en prognoses, Kampen 1990, S. 185–215.

Lippitt, John: Nietzsche, Kierkegaard and the Narratives of Faith, in: Lippitt, John/Urpeth, Jim (Hg.): Nietzsche and the Divine, Manchester 2000, S. 77–95.
Loeb, Paul S.: Is there a Genetic Fallacy in Nietzsche's *Genealogy of Morals*?, in: International Studies in Philosophy 27 (1995), Nr. 3, S. 125–141.
Loeb, Paul S.: Finding the Übermensch in Nietzsche's *Genealogy of Morality*, in: Journal of Nietzsche Studies 30 (2005), S. 70–101.
Loeb, Paul S.: Finding the „Übermensch" in Nietzsche's *Genealogy of Morality*, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 163–176 [gekürzte und revidierte Fassung von Loeb 2005].
Loeb, Paul S.: Suicide, Meaning, and Redemption, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 163–190.
Loeb, Paul S.: The Priestly Slave Revolt in Morality, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 100–139.
Lopes, Rogério: Der normative Minimalismus als die verteidigungsfähigste Version von Nietzsches Amoralismus, in: Caysa, Volker/Schwarzwald, Konstanze (Hg.): Nietzsche – Macht – Größe. Nietzsche – Philosoph der Größe der Macht oder der Macht der Größe, Berlin/Boston 2012, S. 131–143.
Lorm, Hieronymus: Nachträgliches zu Nietzsche, in: Die Gegenwart 39 (1891), Nr. 26, S. 409–411.
Lotter, Maria-Sibylla: Die kritische Funktion der Genealogie, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5 (2011), S. 401–422.
Lotter, Maria-Sibylla: Scham, Schuld, Verantwortung. Über die kulturellen Grundlagen der Moral, Frankfurt am Main 2012.
Loukidelis, Nikolaos: Es denkt. Ein Versuch über den Aphorismus 17 von *Jenseits von Gut und Böse*, Würzburg 2013.
Loukidelis, Nikolaos: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis aus Paul Heinrich Widemann, „Erkennen und Sein" (1885), in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 243–244.
Love, Frederick R.: Nietzsche's Saint Peter. Genesis and Cultivation of an Illusion, Berlin/New York 1981.
Lövenich, Friedhelm: „Die Tapferkeit des schärfsten Blicks". Über die Moral der Genealogie in Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: Saeculum 39 (1988), S. 350–359.
Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen [1935/56], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 6: Nietzsche, Stuttgart 1987, S. 101–384.
Löwith, Karl: Von Hegel bis Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts [1941/50], in: ders.: Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 1–490.
Lupo, Luca: Œconomica nietzscheana, in: Il ponte. Rivista di politica economia e cultura 69 (2013), Nr. 8/9, S. 41–53.
Lupo, Luca: Nietzsche al di là del risentimento, in: D'Iorio, Paolo/Fornari, Maria Cristina/Lupo, Luca/Piazzesi, Chiara (Hg.): Prospettive. Omaggio a Giuliano Campioni, Pisa 2015, S. 203–208.
Lütkehaus, Ludger: „Die indische Circe, das Nichts." Nietzsches Kampf gegen den Nihilismus, in: Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012, S. 301–316.
Lütkehaus, Ludger: „Ruhe. Größe. Sonnenlicht". Friedrich Nietzsche in Sils-Maria. Mit Fotografien von A. T. Schaefer, [Lengwil am Bodensee] 2014.
Mácha, Karel (Hg.): Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung, München 1985.

Macho, Thomas: Schuld und Schulden. Wie moralisch ist die Ökonomie?, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 66 (2016), Heft 1/2, S. 48–54 (auch unter http://www.bpb.de/apuz/218005/schuld-und-schulden?p=all, abgerufen am 06. 03. 2018).

MacIntyre, Alasdair: Genealogies and Subversions, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 284–305.

Magnus, Bernd/Higgins, Kathleen M. (Hg.): The Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2007.

Magnus, Bernd/Mileur, Jean-Pierre/Stewart, Stanley: Reading Ascetic Reading. *Toward the Genealogy of Morals* and the Path Back to the World, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 376–426.

Mahon, Michael: Foucault's Nietzschean Genealogy. Truth, Power, and the Subject, Albany NY 1992.

Mainberger, Sabine: La enumeración como forma artístico-filosófica en Nietzsche, in: Meléndez, Germán (Hg.): Nietzsche en perspectiva, Bogotá 2001, S. 199–214.

Man, Paul de: Allegorien des Lesens. Aus dem Amerikanischen von Werner Hamacher und Peter Krumme. Mit einer Einleitung von Werner Hamacher, Frankfurt am Main 1988.

Mann, Joel E.: Nietzsche's Interest and Enthusiasm for the Greek Sophists, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 406–428.

Mann, Thomas: Betrachtungen eines Unpolitischen. Fünfzehnte bis achtzehnte Auflage, Berlin 1920.

Mariani, Emanuele Enrico: Come un sole al mattino. Etica, psicologia e trasfigurazione del sacro nel *Così parlò Zarathustra* di Friedrich Nietzsche. Prefazione di Elke Angelika Wachendorff. Postfazione di Giuspeppe Aziz Spadaro, Milano/Udine 2017.

Marquard, Odo: Genealogie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter, Bd. 3, Basel 1974, Sp. 268–269.

Marra, Realino: Coscienza e pena nella Genealogia della morale, in: Kay Waechter (Hg.), Grenzüberschreitende Diskurse. Festgabe für Hubert Treiber, Wiesbaden 2010, S. 339–354.

Marshall, James: Nietzsche's New Philosopher. The Arts and the Self, in: Peters, Michel/Marshall, James/Smeyers, Paul (Hg.): Nietzsche's Legacy for Education. Past and Present Values, Westport CT/London 2001, S. 107–123.

Marti, Urs: Der Plebejer in der Revolte. Ein Beitrag zur Genealogie des „höheren Menschen", in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 550–572.

Marti, Urs: „Der grosse Pöbel- und Sklavenaufstand". Nietzsches Auseinandersetzung mit Revolution und Demokratie, Stuttgart 1993.

Marti, Urs: Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: Brocker, Manfred (Hg.): Geschichte des politischen Denkens, Frankfurt am Main 2007, S. 466–480.

Martin, Georg: Die Genealogie Nietzsches in der politischen Ideengeschichte, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 23: „… der unmögliche Mönch?" Nietzsches Luther- und Reformationskritik, Berlin 2016, S. 189–198.

Marton, Scarlett: „Genealogia della morale". Dalla premura didattica ai fini strategici, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 29–53.

Marton, Scarlett: „Majestätische sittliche Gebäude". La critique de Nietzsche à la doctrine morale kantienne, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 33–55.

Masini, Ferruccio: Die „zweite Unschuld“, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 91–107.
Mattson, Pamela K. Grande: The Ruling Act. An Examination of Friedrich Nietzsche's *Beyond Good and Evil* and *On the Genealogy of Morals*, Diss. phil. University of Chicago 1972.
May, Simon: Nietzsche's Ethics and his War on ‚Morality', Oxford/New York 1999.
May, Simon: Nihilism and the Free Self, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 89–106.
May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011 (a).
May, Simon: Why Nietzsche is Still in the Morality Game?, in: ders. (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 78–100 (b).
McCumber, John: Time and Philosophy. A History of Continental Thought, Durham 2011.
McDaniel, Stanley V.: The Philosophy of Nietzsche. *Beyond Good and Evil*, *The Birth of Tragedy*, *The Genealogy of Morals*, *Thus Spake Zarathustra*, New York 1965.
McNeill, David: Bad Conscience and the Origin of Temporality, in: International Studies in Philosophy 39 (2007), Nr. 3, S. 149–161.
Mehring, Reinhard: Heideggers „große Politik“. Die semantische Revolution der Gesamtausgabe, Tübingen 2016.
Mehring, Reinhard: Martin Heideggers prometheische Revolution, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 363–382.
Meier, Heinrich: Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung, München 2017.
Menke, Christoph: Genealogie und Kritik. Zwei Formen ethischer Moralbefragung, in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 209–225.
Menninghaus, Winfried: Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt am Main 1999.
Merle, Jean-Christophe: Nietzsches Straftheorie (II 8–15), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 97–113.
Merrick, Allison: Of Genealogy and Transcendent Critique, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 228–237.
Métayer, Guillaume: Nietzsche et Voltaire. De la liberté de l'esprit et de la civilisation. Préface de Marc Fumaroli, Paris 2011.
Meyer, Katrin, Ästhetik der Historie. Friedrich Nietzsches *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Würzburg 1998.
Meyer, Richard M.: Nietzsche. Sein Leben und seine Werke, München 1913.
Meyer, Theo: Nietzsche. Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen/Basel 1991.
Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen/Basel 1993.
Mieder, Wolfgang: „Jeder ist sich selbst der Fernste“. Zur Sprichwörtlichkeit in Friedrich Nietzsches *Die fröhliche Wissenschaft*, in: Hyvärinen, Irma/Richter-Vapaatalo, Ulrike/Rostila, Jouni (Hg.): Finnische Germanistentagung 2012. Einblicke und Aussichten, Frankfurt am Main 2014, S. 279–291.
Miegge, Mario: Il potere della promessa. Da Friedrich Nietzsche a Hannah Arendt., in: Protestantismo 51 (1996), Nr. 2, S. 153–161.
Miething, Dominique F.: Anarchistische Deutungen der Philosophie Friedrich Nietzsches. Deutschland, Großbritannien, USA (1890–1947), Baden-Baden 2016.
Migotti, Mark: Slave Morality, Socrates, and the Bushmen: A Reading of the First Essay of *On the Genealogy of Morals*, in: Philosophy and Phenomenological Research 58 (1998), S. 745–779.

Migotti, Mark: Slave Morality, Socrates, and the Bushmen. A Critical Introduction to *On the Genealogy of Morality*, Essay I, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 109–129.
Migotti, Mark: Sensuality and Its Discontents. Philosophers, Priests, and Ascetic Ideals in the *Genealogy of Morals*, in: Journal of Nietzsche Studies 44 (2013), Nr. 2, S. 315–328.
Migotti, Mark: History, Genealogy, Nietzsche. Comments on Jesse Prinz, *Genealogies of Morals. Nietzsche's Method Compared*, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 212–227.
Miklowitz, Paul S.: Response to John T. Wilcox, „That Exegesis of an Aphorism in *Genealogy* III: Reflections on the Scholarship" (Nietzsche-Studien, Vol. 27, 1998), in: Nietzsche-Studien 28 (1999), S. 267–269.
Miles, Thomas: On Nietzsche's Ideal of the Sovereign Individual, in: International Studies in Philosophy 39/3 (2007), S. 5–25.
Millgram, Elijah: Who Was Nietzsche's Genealogist?, in: Philosophy and Phenomenological Research 75 (2007), Nr. 1, S. 92–110.
Milner, Jean-Claude: Nietzsche, le salut à la mort et le retour des langues, in: Po&sie 143 (2013), S. 98–113.
Minson, Jeffrey: Genealogies of Morals: Nietzsche, Foucault, Donzelot and the Eccentricity of Ethics, New York 1985.
Miyasaki, Donovan: Nietzsche contra Freud on Bad Conscience, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 434–454.
Miyasaki, Donovan: Nietzsche's Naturalist Morality of Breeding. A Critique of Eugenics as Taming, in: Lemm, Vanessa (Hg.): Nietzsche and the Becoming of Life, New York 2015, S. 194–213.
Miyasaki, Donovan: Feeling, Not Freedom, Nietzsche Against Agency, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 256–274.
Mohler, Armin: Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932. Ein Handbuch. Hauptband und Ergänzungsband (mit Korrigenda) in einem Band, 4. Auflage, Darmstadt 1994.
Montinari, Mazzino: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982.
Montinari, Mazzino: Nietzsches Nachlass von 1885 bis 1888 oder Textkritik und Wille zur Macht, in: Salaquarda, Jörg (Hg.): Nietzsche, 2. Auflage, Darmstadt 1996, S. 323–348.
Moore, Greg[ory]: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 535–551.
Moore, Gregory: Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge 2002 (a).
Moore, Gregory: Nietzsche, Spencer, and the Ethics of Evolution, in: Journal of Nietzsche Studies 23 (2002), S. 1–20 (b).
Mootz III, Francis J./Goodrich, Peter (Hg.): Nietzsche and Law, Aldershot/Burlington, 2008.
Moraes Barros, Fernando R. de: „Man vergillt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt". Ein neuer Blick auf Gasts Verhältnis zu Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 340–363.
Moravia, Sergio: Morale come dominio. Una rivisitazione della *Genealogia della morale*, in: Moravia, Sergio: Itinerario nietzscheano, Neapel 1985, S. 99–131.
Morgenstern, Martin: Vom Vorbild zum Antipoden. Die Bedeutung Schopenhauers für Nietzsches Denken, Würzburg 2018.
Morillas, Jordi/Morillas, Antonio: Philologische Voraussetzungen für einen Vergleich zwischen Dostoesvskij und Nietzsche, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-

Gesellschaft e. V., Bd. 23: „… der unmögliche Mönch?“ Nietzsches Luther- und Reformationskritik, Berlin 2016, S. 271–294.
Morrisson, Iain: Slave Morality, Will to Power, and Nihilism in *On the Genealogy of Morality*, in: International Studies in Philosophy 33/3 (2001), S. 127–144.
Morrisson, Iain: Ascetic Slaves. Rereading Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, in: Journal of Nietzsche Studies 45 (2014), Nr. 3, S. 230–257.
Mulhall, Stephen: Nietzsche's Style of Address. A Response to Christopher Janaway's *Beyond Selflessness*, in: European Journal of Philosophy 17 (2009), Nr. 1, S. 121–131.
Mulhall, Stephen: The Promising Animal. The Art of Reading *On the Genealogy of Morality* as Testimony, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 234–264.
Müller, Armin Thomas: Die konservative „Weltrevolution […], die Nietzsche kommen sah“. Zur Nietzsche-Rezeption Arthur Moeller van den Brucks, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 139–168.
Müller, Enrico: Die Griechen im Denken Nietzsches, Berlin/New York 2005.
Müller, Enrico: Kultur/en im Wandel denken. Zu den Voraussetzungen genealogischer und genetischer Reflexion, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 239–266.
Müller, Enrico: Nietzsche-Lexikon, Paderborn 2019.
Müller, Friedrich: Die Blonde Bestie und Thukydides, in: Harvard Studies in Classical Philology 63 (1958), S. 171–178.
Müller, Harro: Genealogie als Herausforderung. Anmerkungen zu Friedrich Nietzsche und ein Seitenblick auf Michel Foucault, in: Knaller, Susanne/Pichler, Doris (Hg.): Literaturwissenschaft heute. Gegenstand, Positionen, Relevanz, Göttingen 2013, S. 125–143.
Müller, Reinhard G.: Perspektivischer Kosmopolitismus. Lessing und Nietzsche, in: Lessing Yearbook/Jahrbuch 45 (2018), S. 133–153.
Müller Farguell, Roger W.: Vorreden der Zukunft. Nietzsches Rhetorik einer kommenden Philosophie, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 283–299.
Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971.
Müller-Lauter, Wolfgang: Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 7 (1978), S. 189–235.
Müller-Lauter, Wolfgang: Über Werden und Wille zur Macht. Nietzsche-Interpretationen I, Berlin/New York 1999 (a).
Müller-Lauter, Wolfgang: Über Freiheit und Chaos. Nietzsche-Interpretationen II, Berlin/New York 1999 (b).
Müller-Lauter, Wolfgang: Nihilism as Will to Nothingness, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 209–219.
Muñoz Terrón, José María: La crítica genealógica de la moral como descubrimiento del „punto ciego“ y el „fondo insobornable“, in: Arenas-Dolz, Francisco/Giancristofaro, Luca/Stellino, Paolo (Hg.): Nietzsche y la hermenéutica. Bd. 1, Valencia o. J. [2007], S. 373–382.
Munson, Malcolm Edward: Genealogy and Moral Critique. A Reconstruction and Appraisal of Nietzsche's *Genealogy of Morals*, Diss. phil. Vanderbilt University, Nashville TN 1983.

Munson, Malcolm E[dward]: Power and Virtue. Institutional Ascent or Individual Decline?, in: International Studies in Philosophy 17 (1985), Nr. 2, S. 27–31.
Nagel, Thomas: The View from Nowhere, Oxford 1986.
Nasser, Eduardo: Nietzsche and the Transformation of Death, in: Lemm, Vanessa (Hg.): Nietzsche and the Becoming of Life, New York, 2014, S. 231–244.
Nealon, Jeffrey T.: „The Most Dangerous of All Explosives, Ressentiment", in: International Studies in Philosophy 31/3 (1999), S. 91–100.
Negri, Federica: „Faute de mieux" par excellence. L'esito problematico di GM III, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 153–179.
Nehamas, Alexander: Nietzsche. Life as Literature [1985], 9. Auflage, Cambridge (Mass.)/ London 1994.
Nehamas, Alexander: The Genealogy of Genealogy. Interpretation in Nietzsche's Second *Untimely Meditation* and in *On the Genealogy of Morals*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 269–283.
Nehamas, Alexander: Only a Promise of Happiness The Place of Beauty in a World of Art, Princeton NJ 2010.
Nelson, Eric Sean: Priestly Power and Damaged Life in Nietzsche and Adorno, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 353–360.
Neumeyer, Fritz: Der Klang der Steine. Nietzsches Architekturen, Berlin 2001.
Newman, Michael: Reading the Future of Genealogy. Kant, Nietzsche, Plato, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): Nietzsche and Modern German Thought, London/New York 1991, S. 257–281.
Neymeyr, Barbara: Ästhetische Subjektivität als interesseloser Spiegel? Zu Heideggers und Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer und Kant, in: Philosophisches Jahrbuch 102 (1995), S. 225–248.
Neymeyr, Barbara: Ästhetische Autonomie als Abnormität. Kritische Analysen zu Schopenhauers Ästhetik im Horizont seiner Willensmetaphysik, Berlin/New York 1996.
Neymeyr, Barbara/Schmidt, Jochen/Sommer, Andreas Urs: The Nietzsche Commentary of the Heidelberg Academy of Sciences and Humanities. Translated by Lisa Marie Anderson, in: Journal of Nietzsche Studies 42 (2011), S. 100–104.
Neymeyr, Barbara/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche als Philosoph der Moderne, Heidelberg 2012.
Nicodemo, Nicola: Erkenntnis und Leben als sinnerzeugender Verklärungsprozess. Über dichtende Vernunft, Kunst und Perspektivismus bei Nietzsche, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 23: „… der unmögliche Mönch?" Nietzsches Luther- und Reformationskritik, Berlin 2016, S. 245–270.
Niehaus, Lars: Moral als Problem. Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches, Würzburg 2010.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, München 1979.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der „kurze Weg". Nietzsches „Cynismus", in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), S. 103–122.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989.

Niehues-Pröbsting, Heinrich: „Welthistorischer Cynismus“?, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12: Bildung – Humanitas – Zukunft bei Nietzsche, Berlin 2005, S. 171–182.
Niehues-Pröbsting, Heinrich: Blumenberg und Nietzsche, in: Michael Moxter (Hg.): Erinnerung an das Humane. Beiträge zur phänomenologischen Anthropologie Hans Blumenbergs, Tübingen 2011, S. 191–209.
Niemeyer, Christian: Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk, Darmstadt 1998.
Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009 (= NLex).
Niemeyer, Christian: Nietzsche verstehen. Eine Gebrauchsanweisung, Darmstadt 2011 (a).
Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, 2. durchgesehene und erweiterte Auflage, Darmstadt 2011 (b) (= NLex^2).
Niemeyer, Christian: Friedrich Nietzsche. Suhrkamp BasisBiographie 52. Berlin 2012.
Niemeyer, Christian: Zum Stand der Nietzscheforschung – ein Literaturbericht, in: Philosophische Rundschau 62 (2015), Heft 1, S. 70–83.
Niemeyer, Christian: Nietzsche auf der Couch. Psychologische Lektüren und Relektüren, Weinheim/Basel 2017.
Niemeyer, Christian: „Auf die Schiffe, ihr Philosophen!“ Friedrich Nietzsche und die Abgründe des Denkens, Freiburg im Breisgau 2019.
Nies, Karl-Dieter: Sprache und Moral. Untersuchungen zu Nietzsches Theorie von Genese und Entwicklung der Sprache, insbesondere im Zusammenhang seiner späten Moralphilosophie, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1991.
Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren, Gerd Schank und Herman Siemens (Hg.): Nietzsche-Wörterbuch, Berlin/New York 2004 ff. (= NWB).
Nirenberg, David: Anti-Judaism. The Western Tradition, New York/London 2013.
Nolte, Ernst: Nietzsche und der Nietzscheanismus, Frankfurt am Main/Berlin 1990.
Nussbaum, Martha C.: Pity and Mercy. Nietzsche’s Stoicism, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 139–167.
Nuttall, A[nthony] D[avid]: The Game of Death, in: Nuttall, A[nthony] D[avid]: Why Does Tragedy Give Pleasure?, Oxford 1996, S. 57–79.
[Oehler, Max]: Nietzsches Bibliothek = Vierzehnte Jahresgabe der Freunde des Nietzsche-Archivs, Weimar 1942 (= BN).
O’Flaherty, James C./Sellner, Timothy F./Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Classical Tradition, Chapel Hill, NC 1976.
O’Flaherty, James C./Sellner, Timothy F./Helm, Robert M. (Hg.): Studies in Nietzsche and the Judaeo-Christian Tradition, Chapel Hill, NC/London 1985.
Oishi, Kiichiro: Nietzsche als Philologe in Japan. Versuch einer Rekonstruktion der Rezeptionsgeschichte, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 315–335.
Oliver, Kelly: A Dagger Through the Heart: The Ethics of Reading Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals*, in: International Studies in Philosophy 25 (1993), Nr. 2, S. 13–28.
Orsucci, Andrea: Nietzsche, Wundt e il filologo Leopold Schmidt. A proposito di una fonte della *Genealogia della morale*, in: Giornale critico della filosofia italiana 70 (1991), Nr. 2, S. 275–303.
Orsucci, Andrea: Beiträge zur Quellenforschung, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 371–388.
Orsucci, Andrea: Orient — Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin/New York 1996.

Orsucci, Andrea: La *Genealogia della morale* di Nietzsche. Introduzione alla lettura, Roma 2001 (a).
Orsucci, Andrea: Strafe und Ressentiment. Nietzsches Rechtsverständnis und einige seiner Quellen, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 195–202 (b).
Orsucci, Andrea: Beiträge zur Quellenforschung. Quellen Nietzsches in Charles Richet, „L'homme et l'intelligence" und Alfred Espinas, „Die thierischen Gesellschaften", in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 314–318.
Orsucci, Andrea: Quellen Nietzsches in Nägeli, Carl Wilhelm*: Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 435–437.
Orsucci, Andrea: Nietzsche's Cultural Criticism and His Historical Methodology, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 23–33.
Ottmann, Henning: Philosophie und Politik bei Nietzsche. 2. verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1999.
Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben — Werk — Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000 (= NH).
Ottmann, Henning: Nietzsche und die deutsche Politik, in: Jahresschrift der Förder- und Forschungsgemeinschaft Friedrich Nietzsche e. V., Bd. 2, Halle 1992, S. 17–30.
Otto, Jonas: „Es gibt n u r ein perspektivisches Sehen, n u r ein perspektivisches ‚Erkennen'. Überlegungen zu einem ‚Perspektivismus' in der dritten Abhandlung der *Genealogie der Moral*". Seminararbeit zum Interpretationskurs *Zur Genealogie der Moral*, Philosophisches Seminar, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Sommersemester 2016.
Owen, David: Nietzsche, Re-Evaluation, and the Turn to Genealogy, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 39–56.
Owen, David: Nietzsche's *Genealogy of Morality*, Montreal/Ithaca 2007.
Owen, David: Nietzsche's *Genealogy* Revisited, in: Journal of Nietzsche Studies 35–36 (2008), S. 141–154.
Owen, David: Autonomy, Self-Respect, and Self-Love. Nietzsche on Ethical Agency, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 197–221.
Pallesen, Carsten: Das ewige Wiederkäuen des Gleichen [zu Höffe 2004c], in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 424–429.
Panaïoti, Antoine: Nietzsche *contra* Bouddha: du nihilisme à la grande santé, in: Béland, Martine (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015, S. 65–92.
Pappas, Nickolas: The Nietzsche Disappointment. Reckoning with Nietzsche's Unkept Promises on Origins and Outcomes, Lanham/Boulder/New York/Toronto 2005.
Parens, Erik F.: The Trees of Knowledge and Life. Nietzsche on the Wills to Truth and Power, Diss. phil. University of Chicago, Ill. 1988.
Paschoal, Antonio Edmilson: A genealogia de Nietzsche, Curitiba 2003.
Paschoal, Antonio Edmilson: Nietzsche e Dühring. Ressentimento, vingança e justiça, in: Dissertatio. Revista de filosofia 17 (2011), Nr. 33, S. 147–172 (digital: http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/33/06.pdf).
Paskins, Barrie/Dockrill, Michael: The Ethics of War, London 1979.
Patton, Paul: Nietzsche on Rights, Power and the Feeling of Power, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 471–488.

Patton, Paul: Nietzsche, Genealogy and Justice, in: Ansell-Pearson, Keith (Hg.): Nietzsche and Political Thought, London/New York 2013, S. 7–22.
Paulhan, Jean: Les fleurs de Tarbes ou la Terreur dans les Lettres, suivi d'un dossier établi par Jean-Claude Zylberstein, Paris 1973.
Pearson, James: On Catharsis, Conflict and the Coherence of Nietzsche's Agonism, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 3–32.
Pécaud, Dominique: „Ce brave Guyau", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 239–254.
Pecora, Vincent P.: Nietzsche, Genealogy, Critical Theory, in: New German Critique 18 (1991), Nr. 53, S. 104–130.
Pernet, Martin: Friedrich Nietzsche und Graubünden. Ein Zusammenspiel von Philosophie und Landschaft, in: Bündner Monatsblatt. Zeitschrift für Bündner Geschichte, Landeskunde und Baukultur 2001, Heft 5, 347–374.
Pernet, Martin: Friedrich Nietzsche und das „Fromme Basel", Basel 2014.
Pesthy, Monika: ‚Mulier est instrumentum diaboli'. Women and the Desert Fathers, in: Hilhorst, Anthony/Kooten, George H. van (Hg.): The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuizen, Leiden 2005, S. 351–362.
Petersen, Jens: Nietzsches Genialität der Gerechtigkeit, Berlin/New York 2008.
Pfeuffer, Silvio: Die Entgrenzung der Verantwortung. Nietzsche –Dostojewskij – Levinas, Berlin/New York 2008 (a).
Pfeuffer, Silvio: Neuerscheinungen zu Nietzsches Moralkritik und Ethik, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 384–412 (b).
Piazzesi, Chiara: Nietzsche, die Gerechtigkeit und das Recht, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 652–662.
Piazzesi, Chiara: Sur deux sources de Nietzsche à propos de l'amour, in: Béland, Martine (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015, S. 93–133.
Pichler, Axel: Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der *Götzen-Dämmerung*, Berlin/Boston 2014.
Pichler, Axel: Die Spuren von Nietzsches Schreiben. Arbeit mit der KGW IX, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 380–412.
Picht, Georg: Zum Problem der „Genealogie der Moral" bei Nietzsche, in: ders.: Nietzsche. Mit einem Vorwort von Enno Rudolph, Stuttgart 1988, S. 347–374.
Pieper, Annemarie: „Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch". Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem „Zarathustra", Stuttgart 1990.
Pieper, Annemarie: Vorrede, in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 15–29.
Pippin, Robert B.: Morality as Psychology, Psychology as Morality, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge 2001, S. 79–99.
Pippin, Robert: Lightning and Flash, Agent and Deed (I 6–17), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 47–63.
Pippin, Robert B.: Agent and Deed in Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford/Malden MA 2006, S. 371–386 (a).
Pippin, Robert: Nietzsche, moraliste français. La conception nietzschéenne d'une psychologie philosophique. Traduit de l'anglais par Isabelle Wienand. Préface par Marc Fumaroli, Paris 2006 (b).

Pippin, Robert: How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 69–87.
Pittman, John: Nietzsche, *Ressentiment*, Lynching, in: Scott, Jacqueline/Franklin, A. Todd (Hg.): Critical Affinities. Nietzsche and African American Thought, Albany NY 2006, S. 33–49.
Podach, Erich F.: Ein Blick in die Notizbücher Nietzsches. Ewige Wiederkunft. Wille zur Macht. Ariadne. Eine schaffensanalytische Studie, Heidelberg 1963.
Poellner, Peter: Nietzsche and Metaphysics, Oxford 2000.
Poellner, Peter: Affect, Value, and Objectivity, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 227–261.
Poellner, Peter: Nietzschean Freedom, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 151–179.
Poellner, Peter: Ressentiment and Morality, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 120–141.
Poellner, Peter: „Ressentiment" and the Possibility of Intentional Self-Deception, in: Dries, Manuel/Kail, P. J. E. (Hg.): Nietzsche on Mind and Nature, Oxford 2015, S. 189–211.
Polin, Raymond: Nietzschean Violence, Wiener, Philip P./Fisher, John (Hg.): Violence and Aggression in the History of Ideas, New Brunswick NJ 1974, S. 65–78.
Politycki, Matthias: Umwertung aller Werte? Deutsche Literatur im Urteil Nietzsches, Berlin/New York 1989.
Poljakova, Ekaterina: Differente Plausibilitäten. Kant und Nietzsche, Tolstoi und Dostojewski über Vernunft, Moral und Kunst, Berlin/Boston 2013.
Ponomareff, Constantin V.: The Spiritual Geography of Modern Writing. Essays on Dehumanization, Human Isolation and Transcendence, Amsterdam 1997.
Ponton, Olivier: Nietzsche. Philosophie de la légèreté, Berlin/New York 2007.
Poruks, Jānis: Die Religion der Zukunft. Eine Studie zur Prüfung der Ideen des Grafen Leo Tolstoi und Friedrich Nietzsche's [1894], in: ders.: Kopoti Raksti. 16. sējums Filozofiski apcerējumi = Gesammelte Schriften, Bd. 16: Philosophische Schriften. Riga 1929, S. 7–22.
Posselt, Gerald: Aufklärung als historische und rhetorische Kritik in Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, in: Reschke, Renate (Hg.): Nietzsche: Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer? Internationale Tagung der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Forschungsstelle Mainz und der Stiftung Weimarer Klassik und Kunstsammlungen vom 15.–17. Mai 2003 in Weimar, Berlin 2004, S. 279–286.
Prescott-Couch, Alexander: Nietzsche, Genealogy, and Historical Individuals, in: Journal of Nietzsche Studies 46 (2015), Nr. 1, S. 99–109 (a).
Prescott-Couch, Alexander: Genealogy and the Structure of Interpretation, in: Journal of Nietzsche Studies 46 (2015), Nr. 2, S. 239–247 (b).
Prideaux, Sue: I Am Dynamite! A Life of Friedrich Nietzsche, London 2018.
Primavera-Lévy, Elisa: „An sich giebt es keinen Schmerz". Heroischer und physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten 19. Jahrhunderts, in: Nietzsche-Studien 40 (2011), S. 130–155.
Prinz, Jesse, Genealogies of Morals: Nietzsche's Method Compared, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 180–201.
Queloz, Matthieu: Nietzsche's Pragmatic Genealogy of Justice, in: British Journal for the History of Philosophy 25 (2017), Nr. 4, S. 727–749.
Queloz, Matthieu: Nietzsche's English Genealogy of Truthfulness, in: Archiv für Geschichte der Philosophie (in Vorbereitung).

Queloz, Matthieu/Cueni, Damian: Nietzsche as a Critic of Genealogical Debunking. Making Room for Naturalism without Subversion, in: The Monist 102 (2019), Nr. 3 (im Druck).
Raffnsøe, Sverre: Nietzsches *Genealogie der Moral*, Paderborn 2007.
Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweise aus Deussen, Paul: Die Sûtra's des Vedânta, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 413–414.
Rahden, Wolfert von: Beiträge zur Quellenforschung. Nachweis auf Lecky, W. E. H: *Aufklärung in Europa*, in: Nietzsche-Studien 31 (2002), S. 320.
Rahden, Wolfert von: „Ächte Weimaraner". Zur Genealogie eines Genealogen, in: Berner, Elisabeth/Böhm, Manuela/Voeste, Anja (Hg.): Ein grosz vnnd narhafft haffen. Festschrift für Joachim Gessinger, Potsdam 2005, S. 43–54 (a).
Rahden, Wolfert von: „Si hortum cum bibliotheca habes, nihil deerit". Lektüren des späten Nietzsche, in: Jacob, Daniel/Krefeld, Thomas/Oesterreicher, Wulf (Hg.): Sprache, Bewußtsein, Stil. Theoretische und historische Perspektiven, Tübingen 2005, S. 283–303 (b).
Rasch, Wolfdietrich: Weltschmerz, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter †, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Bd. 12, Basel 2005, Sp. 514–516.
Ratsch-Heitmann, Rüdiger/Sommer, Andreas Urs: Beiträge zur Quellenforschung. Register zu den Bänden 17–30, in: Nietzsche-Studien 30 (2001), S. 435–473.
Rauh, Hans-Christoph: Eugen Dühring. Ein handschriftliches „Nietzsche"-Stichwort von 1896, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 367–378.
Rauh, Raphael Benjamin: Modulationen der Einsamkeit. Theorien der Ausnahme als Moralkritik bei Sören Kierkegaard und Friedrich Nietzsche, Freiburg im Breisgau/München 2016.
Ray, B. N.: *Nietzsche and the Genealogy of Morals*, in: Ray, B. N./Strong, Tracy B. (Hg.): Nietzsche after Hundred Years. A Cross-Cultural Dialogue, Delhi 2006, S. 227–266.
Reckermann, Alfons: Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960–2000, Berlin/New York 2003.
Reents, Edo: Zu Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption, Würzburg 1998.
Regent, Nikola: A ‚Wondrous Echo'. Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 629–665.
Reginster, Bernard: Nietzsche on *Ressentiment* and Valuation, in: Philosophy and Phenomenological Research 57 (1997), S. 281–305.
Reginster, Bernard: The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism, Cambridge, MA 2006.
Reginster, Bernard: The Will to Power and the Ethics of Creativity, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 32–56.
Reginster, Bernard: The Genealogy of Guilt, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 56–77.
Reginster, Bernard: The Psychology of Christian Morality. Will to Power as Will to Nothingness, in: Gemes, Ken/Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 701–726.
Reginster, Bernard: Art and Affirmation, in: Came, Daniel (Hg.): Nietzsche on Art and Life, Oxford 2014, S. 14–38.
Rehmann, Jan: Spinoza und Nietzsche. Wider die Verwechslung von Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht, in: Das Argument 307 (2014), S. 213–225.

Reich, Hauke: Nietzsche-Zeitgenossenlexikon. Verwandte und Vorfahren, Freunde und Feinde, Verehrer und Kritiker von Friedrich Nietzsche, Basel 2004.
Reich, Hauke: Rezensionen und Reaktionen zu Nietzsches Werken 1872–1889, Berlin/Boston 2013.
Remhof, Justin: Scientific Fictionalism and the Problem of Inconsistency in Nietzsche, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 238–246.
Reschke, Renate: Denkumbrüche mit Nietzsche. Zur anspornenden Verachtung der Zeit, Berlin 2000.
Reschke, Renate: Vom ‚kühnen Geist' zum großen ‚Verhängnis'? Zu Nietzsches widersprüchlichem Lutherbild, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 23: „… der unmögliche Mönch?" Nietzsches Luther- und Reformationskritik, Berlin 2016, S. 37–51.
Rey, Jean-Michel: Note su alcune forme incompatibili, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 85–102.
Riccardi, Mattia: Materialien zur Entstehung der *Morgenröthe*. Nietzsches Lektüre von Alfons Bilharz, *Der heliocentrische Standpunct der Weltbetrachtung* (1879), in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 367–381.
Riccardi, Mattia: „Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus". Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, Basel 2009.
Riccardi, Mattia: Nietzsche's Critique of Kant's Thing in Itself, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 333–351.
Richardson, John: Nietzsche's Problem of the Past, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 87–111.
Richardson, John: Nietzsche's Freedoms, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 127–149.
Ridley, Aaron: Nietzsche's Conscience, in: Journal of Nietzsche Studies 11 (1996), S. 1–12.
Ridley, Aaron: Nietzsche's Conscience. Six Character Studies from the *Genealogy*, Ithaca/London 1998.
Ridley, Aaron: Guilt before God, or God before Guilt? The Second Essay of Nietzsche's *Genalogy*, in: Journal of Nietzsche Studies 29 (2005), S. 35–45.
Ridley, Aaron: Nietzsche and the Re-Evaluation of Values, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 77–92.
Ridley, Aaron: Nietzsche's Intentions. What the Sovereign Individual Promises, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 181–195.
Ridley, Aaron: Une promesse de bonheur? Beauty in the *Genealogy*, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 309–325.
Riedl, Peter Philipp: Epochenbilder – Künstlertypologien. Beiträge zu Traditionsentwürfen in Literatur und Wissenschaft 1860 bis 1930, Frankfurt am Main 2005.
Riedl, Peter Philipp: Renaissancemenschen. Literarische Konstruktionen eines Figurentyps um 1900, in: Althaus, Thomas/Fauser, Markus (Hg.): Der Renaissancismus-Diskurs um 1900. Geschichte und ästhetische Praktiken einer Bezugnahme, Bielefeld 2017, S. 71–97.
Risse, Mathias: The Second Treatise in *On the Genealogy of Morality*. Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience, in: European Journal of Philosophy 9 (2001), Nr. 1, S. 55–81.

Risse, Mathias: Nietzsche's „Joyous and Trusting Fatalism", in: International Studies in Philosophy 35 (2003), Nr. 3, S. 147–162 (a).
Risse, Mathias: Origins of *Ressentiment* and Sources of Normativity, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 142–170 (b).
Risse, Mathias: On God and Guilt. A Reply to Aaron Ridley, in: Journal of Nietzsche Studies 29 (2005), S. 46–53 (a).
Risse, Mathias: Warum Kantianer Nietzsches Moralkritik sehr ernst nehmen sollten, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 143–151 (b).
Risse, Mathias: Nietzschean ‚Animal Psychology' versus Kantian Ethics, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 57–82.
Risse, Mathias: The Eternal Recurrence: A Freudian Look at What Nietzsche Took to Be His Greatest Insight, in: Gemes, Ken/May, Simon (Hg.): Nietzsche on Freedom and Autonomy, Oxford/New York 2009, S. 223–245.
Rohner, Ludwig: Die literarische Streitschrift. Themen, Motive, Formen, Wiesbaden 1987.
Rohrmoser, Günter: Nietzsches Kritik der Moral, in: Nietzsche-Studien 10/11 (1982), S. 328–351.
Röllin, Beat: Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte, München 2012.
Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, Stuttgart 1989.
Röttges, Heinz: Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung, Berlin/New York 1972.
Rottmann, Mike: „Über den Erdball getrieben…, hellhöriger als andere." Über die Geschichte eins berühmten Buchs, Günther Anders' Kritik und Karl Löwith als Briefschreiber, in: sans phrase. Zeitschrift für Ideologiekritik, Heft 13, Herbst 2018, S. 137–147.
Rudolph, Enno: Nietzsches Europa, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 45–52.
Rudolph, Enno: Friedrich Nietzsche (1844–1900), in: Böttcher, Winfried (Hg.): Klassiker des europäischen Denkens. Friedens- und Europavorstellungen aus 700 Jahren europäischer Kulturgeschichte, Baden-Baden 2014, S. 419–427.
Ruehl, Martin A.: ‚An Uncanny Re-Awakening'. Nietzsche's Renascence of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 231–272.
Ruehl, Martin A.: The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860–1930, Cambridge 2015.
Rukgaber, Matthew: On a Perennial Misreading of the Second Essay of Nietzsche's *On the Genealogy of Morality* in: Journal of Nietzsche Studies 43 (2012), Nr. 2, S. 213–239.
Ruppert, Fidelis: Meditatio – Ruminatio. Zu einem Grundbegriff christlicher Meditation, in: Erbe und Auftrag 53 (1977), S. 83–93.
Rupschus, Andreas: Nietzsches Problem mit den Deutschen. Wagners Deutschtum und Nietzsches Philosophie, Berlin/Boston 2013.
Rupschus, Andreas: Geschichte als Medium des Philosophierens. Friedrich Nietzsches Lutherbild, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 23: „… der unmögliche Mönch?" Nietzsches Luther- und Reformationskritik, Berlin 2016, S. 65–78.
Saar, Martin: Genealogy and Subjectivity, in: European Journal of Philosophy 10 (2002), Nr. 2, S. 231–245.

Saar, Martin: Genealogie und Subjektivität, in: Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.): Michel Foucault, Frankfurt am Main 2003, S. 157–177.
Saar, Martin: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt am Main/New York 2007.
Saar, Martin: Forces and Powers in Nietzsche's Genealogy of Morals, in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 453–469.
Saar, Martin: Die Moral der anderen. Nietzsches Wertkritik, in: Nietzsche-Studien 44 (2015), S. 23–29.
Saarinen, Sampsa Andrei: The Death of God and the Moods of the Future. A Study of Friedrich Nietzsche's Criticism of Religion in the Light of his Communication of Mood, Diss. phil. (Religionswissenschaft), Universität Wien 2017.
Salanskis, Emmanuel: Moralistes darwiniens. Les psychologies évolutionnistes de Nietzsche et Paul Rée, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 44–66.
Salanskis, Emmanuel: Nietzsche, Paris 2015 (a).
Salanskis, Emmanuel: Nietzsche et Wagner, un problème pour philosophes, in: Denat, Céline/Wotling, Patrick (Hg.): Nietzsche. Les textes sur Wagner (Collection „Langage et pensée" 7), Reims 2015, S. 7–32 (b).
Salanskis, Emmanuel: Un prisme de la pensée historique de Nietzsche: l'élevage, in: Binoche, Bertrand/Sorosina, Arnaud (Hg.): Les historicités de Nietzsche, Paris 2016, S. 183–196.
Samuel, Horace B[arnett]: The Genealogy of Morals, in: The English Review 9 (1911), S. 130–144.
Santini, Carlotta: La reflexión sobre las religiones mistéricas en la filosofía de Nietzsche, in: Estudios Nietzsche 11 (2011), S. 83–96.
Santini, Carlotta: News on „Nietzsche on Theognis of Megara"?, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 308–313.
Sarfatti, Margherita G.: Mussolini. Lebensgeschichte. Nach autobiographischen Unterlagen. Einzig autorisierte deutsche Ausgabe, hg. von Alfred M. Balte, Leipzig [1926].
Saulnier, Thérèse: La méthode généalogique de Nietzsche, Diss. phil. Université de Montréal 1974.
Sautet, Marc: Nietzsche et la Commune, Paris 1981.
Sax, Benjamin C.: The Prelude to the Philosophy of the Future. The Art of Reading and the Genealogical Method in Nietzsche, in: History of European Ideas 14 (1992), S. 399–417.
Scandella, Maurizio: Did Nietzsche Read Spinoza? Some Preliminary Notes on the Nietzsche-Spinoza-Problem, Kuno Fischer and Other Sources, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 308–332.
Scandella, Maurizio: La determinazione dell'esistenza. Nietzsche e Spinoza. Dottorato di ricerca in filosofie della cultura, Università di Bologna, Bologna 2013.
Scapolo, Barbara: Credenza, fiducia o conoscenza? Alcune riflessioni a partire da GM II 13, in: Giacomini, Bruna/Gori, Pietro/Grigenti, Fabio (Hg.): La Genealogia della morale. Letture e interpretazioni, Pisa 2015, S. 103–124.
Schaap, Sybe: Die Unfähigkeit zu vergessen. Nietzsches Umwertung der Wahrheitsfrage. Aus dem Niederländischen übersetzt durch Monique J. und Gershom M. H. Ratheiser-van der Velde, Würzburg 2002.
Schaberg, William H.: Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie. Aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002.

Schacht, Richard: Of Morals and Menschen, in: ders. (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 427–448 (a).
Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994 (b).
Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge 2001.
Schacht, Richard: Moral und Mensch (II 16–25), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 115–131.
Schacht, Richard: Nietzsche's „Genealogy", in: Gemes, Ken/Richardson, John (Hg.): The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford 2013, S. 323–343.
Schäfer, Alfred: Genealogie – Macht – Bildung, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 7 (2000), S. 59–70.
Schäfer, Peter: Jesus im Talmud. Übersetzt aus dem Englischen von Barbara Schäfer. 2., durchgesehene Auflage, Tübingen 2010.
Schäfer, Peter: Jüdische Polemik gegen Jesus und das Christentum, München 2017.
Schank, Gerd: „Rasse" und „Züchtung" bei Nietzsche, Berlin/New York 2000.
Scharff, Sabine: Das „Thier, das versprechen darf" und die Ökonomie der Gläubiger-Schuldner-Beziehung. Der Ursprung für die Entstehung politischen Denkens?", in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 543–550.
Scheibenberger, Sarah: Kommentar zu Nietzsches *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/3, Berlin/Boston 2016 (= NK 1/3).
Scheier, Claus-Artur: Einleitung, in: Nietzsche, Friedrich: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, hg. und eingeleitet von Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990, S. VII–CXXIII.
Scheier, Claus-Artur: The Rationale of Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 449–459.
Scheler, Max: Das Ressentiment im Aufbau der Moralen [1915], hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt am Main 1978.
Schellong, Dieter: „Was würde der ernstgemeinte Parsifal sein?" Zur Verlegenheit mit der Erlösungsoper, in: Steiert, Thomas (Hg): „Der Fall Wagner". Ursprünge und Folgen von Nietzsches Wagner-Kritik, Laaber 1991, S. 147–232.
Schellong, Dieter: Was bedeutete Nietzsche, dem Philologen und dem Philosophen, Richard Wagner?, in: Riedel, Manfred (Hg.): „Jedes Wort ist ein Vorurteil". Philologie und Philosophie in Nietzsches Denken, Köln/Weimar/Wien 1999, S. 237–256.
Schild, Wolfgang: Zwischen triebhafter Rache und autonomer Selbstbestrafung. Die Dimensionen des Strafrechtsdenkens Friedrich Nietzsches, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 107–126.
Schlagowsky, Stefan: Mensch – Natur? Zur Nachwirkung von Nietzsches *Genealogie der Moral* auf Horkheimers und Adornos Forderung eines „Eingedenkens der Natur im Subjekt", in: Nietzscheforschung 5/6 (2000), S. 261–277.
Schloßberger, Matthias: Rekonstruktion der „Konservativen Revolution". Nietzsche – Jünger – Mohler, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 537–572.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich: Nietzsche. Zur Genealogie der Sittlichkeit. Entwurf einer Antwort auf Nietzsches „Streitschrift“ von 1887, in: ders.: Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie, Würzburg 1999, S. 126–145.

Schmidt, Hermann Josef: Von „Als Kind Gott im Glanze gesehn“ zum „Christenhaß“? Nietzsches früh(st)e weltanschauliche Entwicklung (1844–1864). Eine Skizze, in: Nietzscheforschung 8 (2001), S. 95–118.

Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Geburt der Tragödie* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 1/1, Berlin/Boston 2012 (= NK 1/1).

Schmidt, Jochen: Nietzsches „Wille zur Macht“ – eine Entzauberung, in: Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Jahrbuch 2014, Heidelberg 2015, S. 53–57.

Schmidt, Jochen: Kommentar zu Nietzsches *Morgenröthe*. Kaufmann, Sebastian: Kommentar zu Nietzsches *Idyllen aus Messina* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 3/1, Berlin/Boston 2015 (= NK 3/1).

Schmidt, Jochen: Der Mythos „Wille zur Macht“. Nietzsches Gesamtwerk und der Nietzsche-Kult. Eine historische Kritik, Berlin/Boston 2016.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Geschichte als absoluter Begriff. Der Lauf der neueren deutschen Philosophie, Frankfurt am Main 1991.

Schneider, Anatol: Nietzsches ökonomisch-philosophisches Manuskript. Metaphysik, Ökonomie und Zeitlichkeit in der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 9 (2002), S. 343–362.

Schneider, Manfred: Das Zeitalter des Ressentiments. Schlechte Laune statt Mut, in: Neue Zürcher Zeitung, 15. August 2016, auch unter http://www.nzz.ch/meinung/kommentare/schlechte-laune-statt-mut-das-zeitalter-des-ressentiments-ld.110837 (abgerufen am 23. 04. 2018).

Schrift, Alan D.: Rethinking the Subject, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge 2001, S. 47–62.

Schrift, Alan D.: Nietzsche, Deleuze, and the Genealogical Critique of Psychoanalysis, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 245–255.

Schröder, Winfried: Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche, Stuttgart 2005.

Schulte, Natalie: Neue Arbeiten zum Selbst bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 46 (2017), S. 344–357.

Schütz, Anton: Nietzsche between Jews and Jurists, in: Goodrich, Peter/Valverde, Mariana (Hg.): Nietzsche and Legal Theory. Halfwritten Laws, New York/London 2005, S. 125–147.

Schweppenhäuser, Gerhard: Nietzsches Überwindung der Moral. Zur Dialektik der Moralkritik in *Jenseits von Gut und Böse* und in der *Genealogie der Moral*, Würzburg 1988.

Sedgwick, Peter: Violence, Economy and Temporality. Plotting the Political Terrain of *On the Genealogy of Morality*, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 163–185.

Sedgwick, Peter: Nietzsche's Economy. Modernity, Normativity and Futurity, Houndsmillis/New York 2007.

Sedgwick, Peter R.: Hyperbolic Naturalism: Nietzsche, Ethics, and Sovereign Power, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 1, S. 141–166.

Seggern, Hans von/Martins, André: Lebenskunst als Transformation der Affekte. Nietzsches individualethischer Rekurs auf Spinoza und Goethe, in: Gödde, Günter/Loukidelis, Nikolaos/Zirfas, Jörg (Hg.): Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium, Stuttgart 2016, S. 67–74.

Seltmann, Jürgen: Die Rezeption zeitgenössischer ethnologischer Theorien in der deutschen Philosophie des späten 19. Jahrhunderts am Beispiel von Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Karl Marx und Friedrich Engels, Diss. phil. Mainz 1991.

Sembou, Evangelia: Foucault's Use of Nietzsche, in: Knoll, Manuel/Stocker, Barry (Hg.): Nietzsche as Political Philosopher, Berlin/Boston 2014, S. 431–448.

Shapiro, Gary: Debts Due and Overdue. Beginnings of Philosophy in Nietzsche, Heidegger, and Anaximander, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 358–375.

Shapiro, Gary: Translating, Repeating, Naming. Foucault, Derrida, and the *Genealogy of Morality*, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 233–244.

Siemens, Herman W.: Nietzsche and the Temporality of (Self-)Legislation, in: Dries, Manuel (Hg.): Nietzsche on Time and History, Berlin/New York 2008, S. 191–210 (a).

Siemens, Herman W.: Yes, No, Maybe So… Nietzsche's Equivocations on the Relation between Democracy and ‚Grosse Politik', in: Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008, S. 231–268 (b).

Siemens, Herman W./Roodt, Vasti (Hg.): Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought, Berlin/New York 2008.

Sikora, Jürgen: Die Metapher im Kontext der Philosophie Nietzsches. Unterwegs zu einer kreativ-kritischen Sprachdidaktik, in Burckhart, Holger/Fink, Oliver (Hg.): Sprache der Didaktik, Didaktik der Sprache. Festschrift für Hans Messelken, Würzburg 2003, S. 60–80.

Simonin, David: Nietzsches Lektüre von Alfred Espinas' *Die thierischen Gesellschaften*, in: Anschütz, Hans-Peter/Müller, Armin Thomas/Rottmann, Mike/Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche als Leser, Berlin/Boston 2019 (im Druck).

Sinhababu, Neil: Vengeful Thinking and Moral Epistemology, in: Leiter, Brian/Sinhababu, Neil (Hg.): Nietzsche and Morality, Oxford/New York 2007, S. 262–280.

Skirl, Miguel: Europas Widersprüche in Nietzsches Widersprüchen. Geopolitik einmal anders, in: Goedert, Georges/Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): Nietzsche und die Kultur — ein Beitrag zu Europa?, Hildesheim/Zürich/New York 2002, S. 35–55.

Sloterdijk, Peter: Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt am Main 2011.

Sloterdijk, Peter: Zeilen und Tage. Notizen 2008–2011, Frankfurt am Main 2012.

Small, Robin: Nietzsche in Context, Aldershot/Burlington 2001.

Small, Robin: Nietzsche's Evolutionary Ethics, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 119–135.

Small, Robin: What Nietzsche Did During the Science Wars, in: Moore, Gregory/Brobjer, Thomas H. (Hg.): Nietzsche and Science, Aldershot/Burlington, VT 2004, S. 155–170.

Smith, Shawn J.: Nietzsche's Genealogy, in: Philosophy Today 40 (1996), Nr. 4, S. 486–495.

Snelson, Avery: The History, Origin, and Meaning of Nietzsche's Slave Revolt in Morality, in: Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy 60 (2017), Nr. 1/2, S. 1–30.

Soll, Ivan: Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 168–192.

Solomon, Robert C.: One Hundred Years of Ressentiment. Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 95–126.

Solomon, Robert C.: Living with Nietzsche. What the Great „Immoralist" Has to Teach Us. – Oxford/New York 2003.

Sommer, Andreas Urs: Der Geist der Historie und das Ende des Christentums. Zur „Waffengenossenschaft" von Friedrich Nietzsche und Franz Overbeck. Mit einem Anhang unveröffentlichter Texte aus Overbecks „Kirchenlexicon", Berlin 1997 (a).

Sommer, Andreas Urs (Hg.): Im Spannungsfeld von Gott und Welt. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts in Basel 1747–1997, Basel 1997 (b).

Sommer, Andreas Urs: Zwischen Agitation, Religionsstiftung und „Hoher Politik". Friedrich Nietzsche und Paul de Lagarde, in: Nietzscheforschung 4 (1998), S. 169–194.

Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsches „Der Antichrist". Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000 (a).

Sommer, Andreas Urs: Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsches, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 302–316 (b) (auch in: Niemeyer, Christian/Stopinski, Sigmar/Eisold, Caroline/Werner, Sven/Wesenberg, Sandra (Hg.): Friedrich Nietzsche. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2014, S. 146–162).

Sommer, Andreas Urs: „Wisset ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden?". Nietzsches antichristlicher Schauprozess, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 93–106.

Sommer, Andreas Urs: Geschichte und Praxis bei Gottfried Arnold, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 54 (2002), S. 210–243 (a).

Sommer, Andreas Urs: Ursprung und Kultur. Friedrich Nietzsches und Franz Overbecks genealogische Reflexionen, in: Goedert, Georges/Nussbaumer-Benz, Uschi (Hg.): Nietzsche und die Kultur — ein Beitrag zu Europa?, Hildesheim/Zürich/New York 2002, S. 246–262 (b).

Sommer, Andreas Urs: On the Genealogy of the Genealogical Method: Overbeck, Nietzsche, and the Search for Origins, in: Gildenhard, Ingo/Ruehl, Martin (Hg.): Out of Arcadia. Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz = Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 79, London 2003, S. 87–103.

Sommer, Andreas Urs: Zur Genealogie der genealogischen Methode. Macht und Ohnmacht der Ursprünge bei Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche, in: Vogel, Beatrix/Seubert, Harald (Hg.): Die Auflösung des abendländischen Subjekts und das Schicksal Europas. Symposion 2000 des Nietzsche-Forums München. Vorträge aus den Jahren 2000–2002 = Mit Nietzsche denken. Publikationen des Nietzsche-Forums München e. V., Bd. 3, München 2005, S. 289–310 (a).

Sommer, Andreas Urs: Sieben Thesen zur Geschichtsphilosophie bei Kant und Nietzsche, in: Himmelmann, Beatrix (Hg.): Kant und Nietzsche im Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft, Naumburg an der Saale, 26.–29. August 2004, Berlin/New York 2005, S. 217–225 (b).

Sommer, Andreas Urs: Nihilism and Skepticism in Nietzsche, in: Ansell Pearson, Keith (Hg.): A Companion to Nietzsche, Oxford/Malden MA 2006, S. 250–269 (a).

Sommer, Andreas Urs: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel 2006 (b).
Sommer, Andreas Urs: Skeptisches Europa? Einige Bemerkungen zum Sechsten Hauptstück: wir Gelehrten (Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Aphorismen 204–213), in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 14: Nietzsche und Europa – Nietzsche in Europa, Berlin 2007, S. 67–78 (a).
Sommer, Andreas Urs: Rabenaas, in: Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle, hg. von Dieter Burdorf, Christoph Fasbender und Burkhard Moennighoff, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart/Weimar 2007, S. 626 (b).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Bibel. Forschungen und Desiderate, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 40 (2008), Heft 1, S. 49–64.
Sommer, Andreas Urs: Genealogia di comunanze e divergenze. Franz Overbeck e Friedrich Nietzsche, in: Humanitas. Rivista bimestrale di cultura 64 (2009), S. 578–588.
Sommer, Andreas Urs: Der Kommentar und die Philosophie, in: Bandini, Ditte/Kronauer, Ulrich (Hg.): 100 Jahre Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Früchte vom Baum des Wissens. Eine Festschrift der wissenschaftlichen Mitarbeiter, Heidelberg 2009, S. 115–120 (c).
Sommer, Andreas Urs: Das Sterben denken. Zur Möglichkeit einer *ars moriendi* nach Nietzsche und Elias, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 159–174 (a).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche mit und gegen Darwin in den Schriften von 1888, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 17 (2010), S. 31–44 (b).
Sommer, Andreas Urs: Religions- und Weltanschauungskonstrukte bei Paul de Lagarde, Friedrich Nietzsche und Karl May, in: Pyta, Wolfram (Hg.): Karl May: Brückenbauer zwischen den Kulturen (= Kultur und Technik, Bd. 17), Berlin 2010, S. 149–167 (c).
Sommer, Andreas Urs: Kurze Geistesgeschichte des Idioten, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft IV/2, Sommer 2010, S. 5–19 (d).
Sommer, Andreas Urs: Gott – Nihilismus – Skepsis. Aspekte der Religions- und Zeitkritik bei Nietzsche, in: Gentili, Carlo/Nielsen, Cathrin (Hg.): Der Tod Gottes und die Wissenschaft. Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Berlin/New York 2010, S. 17–29 (e).
Sommer, Andreas Urs: Bildungsunbehagen, Zweifel und Freiheit, in: Maaser, Michael/Walther, Gerrit (Hg.): Bildung. Ziele und Formen, Traditionen und Systeme, Medien und Akteure, Stuttgart/Weimar 2011, S. 344–348 (a).
Sommer, Andreas Urs: Das Tragische in Nietzsches Spätwerk, in: Hühn, Lore/Schwab, Philipp (Hg.): Die Philosophie des Tragischen. Schopenhauer – Schelling – Nietzsche, Berlin/Boston 2011, S. 553–574 (b).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, das Genie und die Zucht großer Menschen, in: Wellner, Klaus (Hg.): Nietzsche – sein Denken und dessen Entwicklungspotentiale, [Bd. 1], Neu-Isenburg 2011, S. 190–219 (c).
Sommer, Andreas Urs: Arbeit, Sklaverei und Selbstbestimmung. Eine Einleitung, in: Treichler, Hans Peter: Die Arbeiterin in Zürich um 1900. Sozialgeschichtliches auf den Spuren Verena Conzetts (1861–1947), Zürich 2011, S. 9–13 (d).
Sommer, Andreas Urs: Judentum und Christentum bei Paul de Lagarde und Friedrich Nietzsche, in: Roderich Barth/Ulrich Barth/Claus-Dieter Osthövener (Hg.): Christentum und Judentum. Akten des Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft

in Halle, März 2009 = Schleiermacher-Archiv, Bd. 24, Berlin/Boston 2012, S. 549–560 (a)
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche's Readings on Spinoza. A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer, in: Journal of Nietzsche Studies 43/2 (2012), S. 156–184 (b).
Sommer, Andreas Urs: Vorwort zu: Friedrich Nietzsche, Die Kultur der Schuld = Sammelbeilage von Philosophie Magazin 3 (März/April 2012), S. 2–3 (c).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche katalytisch. Philosophische Nietzsche-Lektüren im 20. Jahrhundert, in: Brusotti, Marco/Reschke, Renate (Hg.): „Einige werden posthum geboren". Friedrich Nietzsches Wirkungen, Berlin/Boston 2012, S. 21–50 (d).
Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche [als Kulturphilosoph], in: Konersmann, Ralf (Hg.): Handbuch Kulturphilosophie, Stuttgart/Weimar 2012, S. 93–100 (e).
Sommer, Andreas Urs: Inwiefern ist Ernährung ein philosophisches Problem? Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche als Relativierungsdenker, in: Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch, Bd. 38 (2012), S. 319–342 (f).
Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/1, Berlin/Boston 2012 (g) (zitiert NK 6/1).
Sommer, Andreas Urs: Philosophische Horizonte und historische Problemfelder. Ein Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*, in: Reichert, André/Salas, Jaime de/Schneider, Ulrich Johannes (Hg.): Nietzsche und die Postmoderne, Leipzig 2012, S. 125–140 (h).
Sommer, Andreas Urs: Lexikon der imaginären philosophischen Werke, Berlin 2012 (i).
Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 6/2, Berlin/Boston 2013 (a) (zitiert NK 6/2).
Sommer, Andreas Urs: Vergessen-Dürfen und Erinnern-Wollen. Über unser Verhältnis zur kulturellen Vergangenheit, in: Mierke, Gesine/Fasbender, Christoph (Hg.): Wissenspaläste. Räume des Wissens in der Vormoderne, Würzburg 2013, S. 238–254 (b).
Sommer, Andreas Urs: „Glossarium", „Commentar" oder „Dynamit"? Zu Charakter, Konzeption und Kontext von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Born, Marcus Andreas/Pichler, Axel (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in „Jenseits von Gut und Böse", Berlin/Boston 2013, S. 69–86 (c).
Sommer, Andreas Urs: Philosophie als Wagnis. Festrede aus Anlass der Verleihung des Friedrich-Nietzsche-Preises des Landes Sachsen-Anhalt am 13. Oktober 2013, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 20: Wirklich. Wirklichkeit. Wirklichkeiten? Nietzsche über „wahre" und „scheinbare" Welten, Berlin 2013, S. 19–27 (d).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Friedrich, in: The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine. Edited by Karla Pollmann in collaboration with Willemien Otten and others, Bd. 3, Oxford 2013, S. 1450–1452 (e).
Sommer, Andreas Urs: Skandalöses Philosophieren, in: Gegenworte. Hefte für den Disput über Wissen, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft, Heft 29, Frühjahr 2013, S. 47–49 (f).

Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Religionswissenschaft, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 290–304 (a).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Wagner und die Dekadenz, in: Drehmel, Jan/Jaspers, Kristina/Vogt, Steffen (Hg.): Richard Wagner und das Kino der Dekadenz, Wien/Berlin 2014, S. 10–19 (b).
Sommer, Andreas Urs: „Bismarck ist Nietzsche in Kürassierstiefeln, und Nietzsche … ist Bismarck im Professorenrock", in: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft VIII/2, Sommer 2014: 1914, S. 51–52 (c).
Sommer, Andreas Urs: Criatividade e ceticismo em Nietzsche [übersetzt von André Luís Mota Itaparica], in: Cadernos Nietzsche 34 (2014), Heft 1, S. 11–31 (d) (online auch unter http://www.scielo.br/pdf/cniet/v1n34/v1n34a02.pdf).
Sommer, Andreas Urs: Negativ-ethische Handreichungen zur Gelassenheit, in: Ottmann, Henning/Saracino, Stefano/Seyferth, Peter (Hg.): Gelassenheit – Und andere Versuche zur negativen Ethik, Berlin/Münster 2014, S. 31–43 (e).
Sommer, Andreas Urs: „Gebildetheit" als kulturkritischer Kampfbegriff. Nietzsche liest Wagner (à rebours), in: Dietzsch, Steffen/Terne, Claudia (Hg.): Nietzsches Perspektiven. Denken und Dichten in der Moderne, Berlin/Boston 2014, S. 219–237 (f).
Sommer, Andreas Urs: Philosophen und philosophische Arbeiter. Das sechste Hauptstück: „wir Gelehrten", in: Born, Marcus Andreas (Hg.): Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, Berlin/Boston 2014 (Klassiker Auslegen, Bd. 48), S. 131–145 (g).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, Philosophie und Biographie, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 21: Ideengeber Nietzsche? Denkentwürfe für die Zukunft, Berlin/München/Boston 2014, S. 375–380 (h).
Sommer, Andreas Urs: Der Kommentar zu Nietzsches *Götzen-Dämmerung*, in: Denat, Céline/Wotling, Patrick (Hg.): Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du *Crépuscules des idoles*, Reims 2014, S. 371–387 (i).
Sommer, Andreas Urs: Restgibbonianismus. Nietzsche und Gibbon, in: Berghahn, Cord-Friedrich/Kinzel, Till (Hg.): Edward Gibbon im deutschen Sprachraum. Bausteine einer Rezeptionsgeschichte, Heidelberg 2015, S. 359–380 (a).
Sommer, Andreas Urs: The History of Philosophy as Counter-History: Strategies of Philosophico-Historiographical Dissidence, in: Hartung, Gerald/Pluder, Valentin (Hg.): From Hegel to Windelband. Historiography of Philosophy in the 19th Century, Berlin/Boston 2015, S. 159–179 (b).
Sommer, Andreas Urs: Von der Dringlichkeit eines neuen Historismus. Philosophiegeschichte als Provokation, in: Langthaler, Rudolf/Hofer, Michael (Hg.): Geschichtsphilosophie. Stellenwerte und Aufgaben in der Gegenwart. Wiener Jahrbuch für Philosophie, Bd. XLVI/2014, Wien 2015, S. 107–120 (c).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsches Abbrucharchitekturen, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 17–28 (d).
Sommer, Andreas Urs: Is There a Free Spirit in Nietzsche's Late Writings?, in: Bamford, Rebecca (Hg.): Nietzsche's Free Spirit Philosophy, London/New York 2015, S. 253–265 (e).
Sommer, Andreas Urs: Symposion und Smalltalk, in: Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft IX/4, Winter 2015: Die Party, S. 12–19 (f).
Sommer, Andreas Urs: Der Mensch, das Tier und die Geschichte. Zur anthropologischen Desillusionierung im 19. Jahrhunderts, in: Müller, Oliver/Maio, Giovanni (Hg.):

Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven, Göttingen 2015, S. 92–109 (g).
Sommer, Andreas Urs: Die Kunst des Pathologisierens. Nietzsche – Wagner – Sokrates – Jesus – Nietzsche, in: Denat, Céline/Wotling, Patrick (Hg.): Nietzsche. Les textes sur Wagner (Collection „Langage et pensée" 7), Reims 2015, S. 135–161 (h).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, la Biblia y el cristianismo. Impresiones de investigaciones recientes, in: Frey, Herbert (Hg.): El otro Nietzsche. Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970, Mexico City 2015, S. 356–400 (i).
Sommer, Andreas Urs: Orizzonti filosofici e problematiche storiche. Un commento al *Crepuscoli degli idoli* di Nietzsche, in: Moli, Andrea Le/Mazzocchio, Fabio/Schimmenti, Gabriele (Hg.): Epekeina. Ontology in Dialogue, Bd. 5, Nr. (2015), Palermo 2015, S. 81–93.
Sommer, Andreas Urs: Die Philosophie und der Kindstod, in: Rückert-Studien, Bd. 21 (2016) = Czapla, Ralf Georg (Hg.): „… euer Leben fort zu dichten." Friedrich Rückerts „Kindertodtenlieder" im literatur- und kulturgeschichtlichen Kontext, Würzburg 2016, S. 19–48 (a).
Sommer, Andreas Urs: Toleranz und Relativismus. Prolegomena zur Kritik einer Verlegenheitstugend, in: Wallraff, Martin (Hg.): Religiöse Toleranz. 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand = Colloquia Raurica, Bd. 14, Berlin/Boston 2016, S. 3–25 (b).
Sommer, Andreas Urs: Franz Overbeck. *Ueber Entstehung und Recht einer rein historischen Betrachtung der Neutestamentlichen Schriften in der Theologie* (1871), in: Wischmeyer, Oda in Verbindung mit Becker, Eve-Marie/Elliott, Mark W./Großhans, Hans-Peter/Hell, Leonhard/Pollmann, Karla/Prügl, Thomas/Schröter, Marianne/Schubert, Anselm (Hg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart, Berlin/Boston 2016, S. 847–859 (c).
Sommer, Andreas Urs: Kommentar zu Nietzsches *Jenseits von Gut und Böse* = Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken, hg. von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Bd. 5/1, Berlin/Boston 2016 (d) (zitiert NK 5/1).
Sommer, Andreas Urs: Wie man mit dem Holzhammer philosophiert. Die Gespenster des neuen Realismus: Maurizio Ferraris glaubt, mit Nietzsche ein Hühnchen rupfen zu müssen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 13. September 2016, Nr. 214, S. 10 (e).
Sommer, Andreas Urs: Philosophisches Leben als Schelmenroman. Thomas Ziegler und Friedrich Nietzsche, in: Die F. N.-Schlaufe. Ernstes und Heiteres aus dem Leben des fabelhaften Friedrich Nietzsche. Ein Bilderbuch von Thomas Ziegler. Mit einem Vorwort von Andreas Urs Sommer, Naumburg 2016, S. [VII–IX] (f).
Sommer, Andreas Urs: „Moral als Vampyrismus". Leben und Blutsaugen bei Friedrich Nietzsche, in: Breyer, Thiemo/Müller, Oliver (Hg.): Funktionen des Lebendigen, Berlin/Boston 2016, S. 193–213 (g).
Sommer, Andreas Urs: Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt, Stuttgart 2016 (h).
Sommer, Andreas Urs: Das fünfte Buch. Zur philosophisch-literarischen Wechselwirtschaft der „neuen Ausgabe" der *Fröhlichen Wissenschaft* und der Bücher von 1886/88, in: Grätz, Katharina/Kaufmann, Sebastian (Hg.): Nietzsche zwischen Philosophie und Literatur. Von der *Fröhlichen Wissenschaft* zu *Also sprach Zarathustra*, Heidelberg 2016, S. 241–253 (i).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche als Drehscheibe in ‚die' Moderne? Heideggers Nietzsche in den *Schwarzen Heften* und die Rolle des Philosophen, in: Gander, Hans-Helmuth/Striet,

Magnus (Hg.): Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der „Schwarzen Hefte“, Frankfurt am Main 2017, S. 71–94 (a).
Sommer, Andreas Urs im Gespräch mit Catherine Newmark: Das Christentum selbst hat Gott abgeschafft, in: Philosophie Magazin. Sonderausgabe: Also sprach Nietzsche, Juni 2017, S. 26–30 (b).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche und die Folgen, Stuttgart 2017 (c).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsches Luther. Zum umwerterischen Umgang mit Erich Schmidt, Friedrich von Hellwald, Jacob Burckhardt, Johannes Janssen und Hippolyte Taine als Quellen zur Geschichte der frühen Neuzeit, in: Faber, Richard/Puschner, Uwe (Hg.): Luther zeitgenössisch, historisch, kontrovers, Frankfurt am Main/Bern/Bruxelles 2017, S. 591–604 (d).
Sommer, Andreas Urs: Kraft der Kränkung. Das Ressentiment hat einen schlechten Ruf – zu Unrecht, findet der Freiburger Philosoph Andreas Urs Sommer. Ihm seien große Kunstwerke und politische Bewegungen zu verdanken. Gespräch mit Johannes Bruggaier, in: Südkurier, Nr. 253, 3. November 2017, S. 13 (e).
Sommer, Andreas Urs: Menschenrechte gebrauchen. Zur philosophischen Relevanz ihrer Historizität, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Menschenrechte. Begründung – Universalisierbarkeit – Genese = Colloquia Raurica, Bd. 15, Berlin/Boston 2017, S. 126–141 (f).
Sommer, Andreas Urs: Der Antichrist [zu Nietzsches Christentumskritik], in: Der Spiegel Geschichte 6/2017: Das Christentum. Die erfolgreichste Religion der Welt, S. 118–123 (g)
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche ein Immanentist? [Transkription des deutschen gesprochenen Textes: Eva-Maria Aigner], in: Performance Philosophy Journal, Bd. 3, Nr. 2 (2017), S. 363–376, DOI: https://doi.org/10.21476/PP.2017.32144 (h).
Sommer, Andreas Urs: Nietzsche, kulturphilosophisch, in: Freiburger Universitätsblätter, Heft 218, Dezember 2017, S. 49–59 (i).
Sommer, Andreas Urs: Wertegesellschaft – Werte in Gesellschaft? Quecksilbrigkeit als Chance, in: Rodenstock, Randolf/Sevsay-Tegethoff, Nese (Hg.): Werte – und was sie uns wert sind. Eine interdisziplinäre Anthologie, München 2018, S. 95–106 (a).
Sommer, Andreas Urs: Friedrich Nietzsche, in: Machuca, Diego E./Reed, Baron (Hg.): Skepticism from Antiquity to the Present, London/Oxford/New York/New Delhi/Sidney 2018, S. 442–453 (b).
Sommer, Andreas Urs: Was bleibt von Nietzsches Philosophie?, Berlin 2018 (c).
Sommer, Andreas Urs: „Ich möchte seinen Antichrist widerlegen“. Oskar Schlemmer und Friedrich Nietzsche, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 25 (2018), S. 431–433 (d).
Sommer, Andreas Urs: Was von Nietzsche bleibt, in: Information Philosophie, Jg. 46, Heft 4, Dezember 2018, S. 8–15 (e).
Sommer, Andreas Urs: What Nietzsche Did and Did Not Read, in: Stern, Tom (Hg.): The New Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2019, S. 25–48.
Souladié, Yannick (Hg.): Nietzsche. L’inversion des valeurs, Hildesheim/Zürich/New York 2007.
Stack, George J.: Lange and Nietzsche, Berlin/New York 1983.
Stanguennec, André: Le questionnement moral de Nietzsche, Villeneuve d’Ascq 2005.
Stegmaier, Werner: Nietzsches „Genealogie der Moral“, Darmstadt 1994.
Stegmaier, Werner: Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal: Nietzsches ‚Theorie‘ der Kultur Europas (III 11–22), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 149–162.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie. Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012.
Stegmaier, Werner: Spielräume der Moralkritik. Die Beispiele Schopenhauers und Nietzsches, in: Birnbacher, Dieter/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Moralkritik bei Schopenhauer und Nietzsche, Würzburg 2013, S. 9–24.
Stegmaier, Werner: Rang und Reputation. Zur Theoretisierbarkeit der Persönlichkeit, in: Benne, Christian/Müller, Enrico (Hg.): Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit, Basel 2014, S. 71–90.
Stegmaier, Werner: Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche, Berlin/Boston 2016.
Stein, Ludwig: Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Ein kritisches Essay, Berlin 1893.
Steinmann, Lars: Religiöse Ethik und Ressentiment im Werk von Friedrich Nietzsche und Max Weber, in: Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1997/98, S. 147–164.
Steinmann, Michael: Die Ethik Friedrich Nietzsches, Berlin/New York 2000.
Steizinger, Johannes: Die Perspektive des Lebens. Genealogie und Kritik beim späten Nietzsche, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 67 (2019) (im Druck).
Stellino, Paolo: Affekt, Gerechtigkeit und Rache in Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 15 (2008), S. 247–255.
Stellino, Paolo: Nietzsche on Suicide, in: Nietzsche-Studien 42 (2013), S. 151–177.
Stellino, Paolo: Nietzsche and Dostoevsky. On the Verge of Nihilism, Bern/Berlin/Bruxelles u. a. 2015.
Stephan, Paul: Nietzsche's Non-Aesthetics. Nietzsche's Radical Critique of Traditional Aesthetics, in: Proceedings of the European Society for Aesthetics 8 (2016), S. 443–470.
Stephan, Paul: Wahrheit als Geschichte und Augenblick. Die Kritik der Wahrheit im Werk Friedrich Nietzsches im Lichte des Abschnitts *Wie die „wahre Welt" endlich zur Fabel wurde*, Nordhausen 2018.
Stern, Tom: Nietzsche on Context and Individual, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 15 (2008), S. 299–315.
Stern, Tom: Against Nietzsche's ‚Theory' of the Drives, in: Journal of the American Philosophical Association 1 (2015), S. 121–140.
Stern, Tom: „Some Third Thing". Nietzsche's Words and the Principle of Charity, in: Journal of Nietzsche Studies 47 (2016), Nr. 2, S. 287–302.
Stern, Tom: Must We Choose between Real Nietzsche and Good Philosophy? A *Streitschrift*, in: Journal of Nietzsche Studies 49 (2018), Nr. 2, S. 277–283.
Stern, Tom: Nietzsche's Ethics of Affirmation, in: Stern, Tom (Hg.): The New Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge 2019, S. 351–373.
Stevens, Jacqueline: On the Morals of Genealogy, in: Political Theory 31 (2003), Nr. 4, S. 558–588.
Stingelin, Martin: Der Körper als Schauplatz der Historie: Albert Hermann Post, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, in: Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse 31 (1989), S. 119–131.
Stingelin, Martin: Beiträge zur Quellenforschung. Konkordanz zu Friedrich Nietzsches Exzerpten aus Albert Hermann Post, *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*. Oldenburg 1881 (2 Bde.), im Nachlaß von Frühjahr – Sommer und Sommer 1883, in: Nietzsche-Studien 20 (1991), S. 400–432.
Stingelin, Martin: „Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs". Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.

Stingelin, Martin: Zur Genealogie der Genealogie. Josef Kohler, Albert Hermann Post, Friedrich Nietzsche und Michel Foucault. Vergleichend-ethnologische Strafrechtsgeschichte als Paradigma method(olog)ischer Instrumentalisierungen, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 169–179.
Stingelin, Martin: „Man lese nicht viel und nur das beste". Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud in den Spiegeln ihrer wechselseitigen Lichtenberg-Rezeption, in: Lichtenberg-Jahrbuch 2017, Heidelberg 2018, S. 219–237.
Stone, Dan: Breeding Superman. Nietzsche, Race and Eugenics in Edwardian and Interwar Britain, Liverpool 2002.
Streisand, Joachim: Deutsche Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. Eine marxistische Einführung, Köln 1972.
Striet, Magnus: Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Nietzsches, Regensburg 1998.
Striet, Magnus: Nietzsches Anti-Theodizee. Oder: Wie hielte ich's aus, ein Ich zu sein?, in: Willers, Ulrich (Hg.): Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster/Hamburg/London 2003, S. 191–208.
Strong, Tracy B.: Genealogy, the Will to Power, and the Problem of a Past, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 93–106.
Strowick, Elisabeth: Moderne Selbstdisziplinierung. Hermeneutik des Verdachts (Foucault, Nietzsche, Thomas Mann), in: Krüger-Fürhoff, Irmela Marei/Nusser, Tanja (Hg.): Askese. Geschlecht und Geschichte der Selbstdisziplinierung, Bielefeld 2005, S. 207–227.
Swanton, Christine: Nietzschean Virtue Ethics, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 291–303.
Swanton, Christine: Nietzsche and the Virtues of Mature Egoism, in: May, Simon (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morality*. A Critical Guide, Cambridge 2011, S. 285–308.
Swanton, Christine: The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche, Oxford/Malden MA 2015.
Szews, Johann: Die Politik der Schuld(en). Nietzsche und die Kritik neoliberaler Subjektivierungsformen, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 23: „… der unmögliche Mönch?" Nietzsches Luther- und Reformationskritik, Berlin 2016, S. 199–208.
Sznajder, Mario: Nietzsche, Mussolini, and Italian Fascism, in: Golomb, Jacob/Wistrich, Robert S. (Hg.): Nietzsche, Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy, Princeton NJ/Oxford 2002, S. 235–262.
Taylor, Charles: Sources of the Self, Cambridge MA 1989.
Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007.
Thatcher, David S.: A Shakespeare Allusion in Nietzsche, in: Germanic notes 12 (1981), Nr. 3, S. 40.
Thatcher, David S.: Nietzsche, Bagehot and the Morality of Custom, in: Victorian Newsletter 62 (Fall 1982), S. 7–13.
Thatcher, David S.: Zur Genealogie der Moral: Some textual Annotations, in: Nietzsche-Studien 18 (1989), S. 587–599.
Theißen, Gerd: Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum, in: ders.: Studien zur Soziologie des Urchristentums. 3., erweiterte Auflage, Tübingen 1989, S. 79–105.

Thiel, Karsten M.: Geschichte ohne Vergangenheit. Nietzsches *Genealogie der Moral* als Kritik der Geschichtsschreibung, München 2017.

Thomä, Dieter: Jeder ist sich selbst der Fernste. Zum Zusammenhang zwischen personaler Identität und Moral bei Nietzsche und Emerson, in: Nietzsche-Studien 36 (2007), S. 316–343.

Thomä, Dieter: Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds, Frankfurt am Main 2016.

Thorgeirsdottir, Sigridur: Nietzsches Philosophie der Schuld/en als transformierende Kritik der Schuldenökonomie der Gegenwart, in: Heit, Helmut/Thorgeirsdottir, Sigridur (Hg.): Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation, Berlin/Boston 2016, S. 189–205.

Thüring, Hubert: Friedrich Nietzsches mnemotechnisches Gleichnis. Von der „Rhetorik" zur „Genealogie", in: Kopperschmidt, Josef/Schanze, Helmut (Hg.): Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik", München 1994, S. 63–84.

Thüring, Hubert: Das Gedächtnis als Grund und Abgrund des Rechts bei Friedrich Nietzsche. Eine Erwägung zur *Genealogie*, in: Seelmann, Kurt (Hg.): Nietzsche und das Recht = Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Beiheft 77 (2001), S. 57–76 (a).

Thüring, Hubert: Geschichte des Gedächtnisses. Friedrich Nietzsche und das 19. Jahrhundert, München 2001 (b).

Thüring, Hubert: Das neue Leben. Studien zu Literatur und Biopolitik 1750–1938, München 2012.

Thüring, Hubert: Nietzsches Schreiben als philosophische Experimentalistik. Eine Lektüre auf dem Weg vom Werk zum Nachlass, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft e. V., Bd. 22: Nietzsches Architekturen des Wissens, hg. von Renate Reschke, Berlin/München/Boston 2015, S. 169–183.

Tille, Alexander: Von Darwin bis Nietzsche. Ein Buch Entwicklungsethik, Leipzig 1895.

Tongeren, Paul van: Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studie zu *Jenseits von Gut und Böse*, Bonn 1989.

Tongeren, Paul J. M. van: Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy, West Lafayette, IN 2000.

Tongeren, Paul van: „‚Ich' bin […] ego ipsissimus […] ego ipsissimum". Nietzsches philosophische Experimente mit der literarischen Form der Vorrede, in: Nietzsche-Studien 41 (2012), S. 1–16 (a).

Tongeren, Paul van: Science and Philosophy in Nietzsche's *Genealogy of Morality*, in: Heit, Helmut/Abel, Günter/Brusotti, Marco (Hg.): Nietzsches Wissenschaftsphilosophie. Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlin/New York 2012, S. 73–87 (b).

Treccani, Irene: Nietzsche und die Astronomie, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 155–169.

Treccani, Irene: Nietzsche e l'astronomia del XIX secolo. Prefazione di Riccardo Pozzo, Padua 2015.

Treiber, Hubert: Wahlverwandtschaften zwischen Nietzsches Idee eines „Klosters für freiere Geister" und Webers Idealtypus der puritanischen Sekte. Mit einem Streifzug durch Nietzsches „ideale Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 21 (1992), S. 326–362.

Treiber, Hubert: Zur Genealogie einer „science positive de la morale en Allemagne". Die Geburt der „r(é)ealistischen Moralwissenschaft" aus der Idee einer monistischen Naturkonzeption, in: Nietzsche-Studien 22 (1993), S. 165–221.

Treiber, Hubert: „Das Ausland" – die „reichste und gediegenste Registratur" naturwissenschaftlich-philosophischer Titel in Nietzsches „idealer Bibliothek", in: Nietzsche-Studien 25 (1996), S. 394–412.

Trillhaas, Wolfgang: Nietzsches „Priester“, in: Nietzsche-Studien 12 (1983), S. 32–50.
Tusken, Lewis W.: Once More with Chutzpah. A Brave Comparison of New Worlds in Nietzsche's *The Genealogy of Morals* and Kafka's *In the Penal Colony*, in: Journal of Evolutionary Psychology 10 (1989), Nr. 3/4, S. 342–351.
Uhlig, Karl: Nietzsche und Mussolini, in: ders.: Mussolinis deutsche Studien, Jena 1941, S. 96–115.
Vaccari, Alessio: Perfezionismo e critica della morale in Friedrich Nietzsche, in: Iride 24/1 (2011), S. 129–144.
Valadier, Paul: Nietzsche et le retournement de la morale, in: Projet 43 (März 1970), S. 255–266.
Valverde, Mariana: Pain, Memory, and the Creation of the Liberal Legal Subject. Nietzsche on the Criminal Law, in: Goodrich, Peter/Valverde, Mariana (Hg.): Nietzsche and Legal Theory. Halfwritten Laws, New York/London 2005, S. 67–87.
Venturelli, Aldo: Asketismus und Wille zur Macht. Nietzsches Auseinandersetzung mit Eugen Dühring, in: Nietzsche-Studien 15 (1986), S. 107–139.
Venturelli, Aldo: Quellenforschung und Deutungsperspektive. Einige Beispiele, in: Borsche, Tilman/Gerratana, Federico/Venturelli, Aldo (Hg.): „Centauren-Geburten“. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, S. 292–305.
Venturelli, Aldo: Généalogie et évolution. Nietzsche et le darwinisme, in: Revue germanique internationale 11 (1999), S. 191–203.
Venturelli, Aldo: Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Quellenkritische Untersuchungen, Berlin/New York 2003.
Venturelli, Aldo: Nietzsche auslegen und kommentieren. Neue Interpretationen von *Jenseits von Gut und Böse*, in: Nietzsche-Studien 47 (2018), S. 465–472.
Vergara Henríquez, Fernando José: El „sacerdote asceta“ y el sacro-dominio del valor. Nietzsche y la *genealogía de la moral*, in: Estudios de filosofía (Medellín) 43 (2011), S. 129–148.
Vidal Mayor, Vanessa: Die Idee der Philosophie als Kritik bei Nietzsche und Adorno, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 13 (2006), S. 193–199.
Viesenteiner, Jorge L.: Nietzsches Moralkritik und Ethik (I), in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 455–463.
Viesenteiner, Jorge L./Burnett, Henry: Nietzsches Moralkritik und Ethik (II), in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 647–651.
Viesenteiner, Jorge Luiz/Paschoal, Antonio Edmilson: Neuerscheinungen zu Nietzsches letzten Werken, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 261–267.
Vivarelli, Vivetta: Il pensiero in cantene. Nietzsche tra Voltaire e l'abate Galiani, In: Gentili, Carlo/Gerhardt, Volker/Venturelli, Aldo (Hg.): Nietzsche, illuminismo, modernità, Florenz 2003, S. 191–208.
Vivarelli, Vivetta: Der freie Geist, die amerikanische Rastlosigkeit und die Verschmelzung der Kulturen, in: Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008, S. 529–544.
Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.
Wachendorff, Elke-A.: Friedrich Nietzsches Strategien der „Noth-Wendigkeit“, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles 1998.
Wachter, David: Dionysische Zivilisation? Kulturtechniken der Enthemmung bei Nietzsche und Elias, in: Günther, Friederike/Holzer, Angela/Müller, Enrico (Hg.): Zur Genealogie

des Zivilisationsprozesses. Friedrich Nietzsche und Norbert Elias, Berlin/New York 2010, S. 135–156.
Wagner-Egelhaaf, Martina: Einleitung: Was ist Auto(r)fiktion?, in: dies. (Hg.): Auto(r)fiktion. Literarische Verfahren der Selbstkonstruktion, Bielefeld 2013, S. 7–21.
Wahrig-Schmidt, Bettina: „Irgendwie, jedenfalls physiologisch". Friedrich Nietzsche, Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré 1888, in: Nietzsche-Studien 17 (1988), S. 434–464.
Waldenfels, Bernhard: Der blinde Fleck der Moral. Überlegungen im Anschluß an Nietzsches *Genealogie der Moral*, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 47 (1993), Nr. 4, S. 507–520.
Wallace, R. Jay: *Ressentiment*, Value, and Self-Vindication. Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt, in: ders.: Normativity and the Will. Selected Essays on Moral Psychology and Practical Reason, Oxford 2006, S. 212–237.
Walter-Busch, Emil: Burckhardt und Nietzsche. Im Revolutionszeitalter, München 2012.
Ward, Joseph: Genealogy and Its Shadows. Reading Nietzsche with Deleuze, Foucault and Derrida, PhD thesis, University of Sussex, o. O. 2007.
Ward, Joseph: The ‚Great Triumph over Christianity'. Nietzsche on Love and Marriage, in: New Nietzsche Studies 9 (2015), Nr. 3/4, S. 100–119.
Watson, John: Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: Queen's Quarterly. A Canadian Review 6 (1898), S. 35–56.
Weimarer Nietzsche-Bibliographie, hg. von der Stiftung Weimarer Klassik, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, bearbeitet von Susanne Jung/Frank Simon-Ritz/Clemens Wahle/Erdmann von Wilamowitz-Moellendorff/Wolfram Wojtecki, 5 Bde., Stuttgart/Weimar 2000–2002 (= WNB).
Weininger, Holger: Vernunftkritik bei Nietzsche und Horkheimer/Adorno. Die Problemstellung in *Zur Genealogie der Moral* und in der *Dialektik der Auklärung*, Dettelbach 1998.
Weinrich, Harald: Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens, München 2005.
Weisberg, Richard: Nietzsche's Hermeneutics. Good and Bad Interpreters of Texts, in: Goodrich, Peter/Valverde, Mariana (Hg.): Nietzsche and Legal Theory. Halfwritten Laws, New York/London 2005, S. 149–164.
Wenner, Milan: Heideggers ‚konservativ-revolutionäre' Nietzsche-Deutung, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 383–404.
Westerdale, Joel: Nietzsche's Aphoristic Challenge, Berlin/Boston 2013.
White, Richard: The Return of the Master. An Interpretation of Nietzsche's *Genealogy of Morals*, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 63–75.
Wichmann, Heiko: Genealogie bei Nietzsche. Zur Logik des Genetischen bei Nietzsche. MA Arbeit, Universität Hamburg 1995 (digital unter http://imagomat.de/writings/Genealogie_bei_Nietzsche.pdf, abgerufen am 15. 01. 2017).
Wilcox, John T.: What Aphorism Does Nietzsche Explicate in *Genealogy of Morals*, Essay III, in: Journal of the History of Philosophy 35 (1997), Nr. 4, S. 593–610.
Wilcox, John T.: That Exegesis of an Aphorism in *Genealogy* III. Reflections on the Scholarship, in: Nietzsche-Studien 27 (1998), S. 448–462.
Williams, Bernard: Nietzsche's Minimalist Moral Psychology, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 237–247.
Williams, Bernard: Truth and Truthfulness, Princeton NJ 2002.

Williams, Bernard: The Sense of the Past. Essays in the History of Philosophy. Edited and with an introduction by Myles Burnyeat, Princeton NJ 2006.
Wilson, James: Nietzsche and Equality, in: Tevenar, Gudrun von (Hg.): Nietzsche and Ethics, Bern/New York 2007, S. 221–240.
Wininger, Kathleen J.: On Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, in: Journal of Value Inquiry 30 (1996), Nr. 3, S. 453–470.
Winkler, Heinrich August: Geschichte des Westens. Bd. 4: Die Zeit der Gegenwart, München 2015.
Winkler, Markus: Nietzsche's Concept of Barbarism. From Rhetoric to Genealogy, in: Winkler, Markus (Hg.) in collaboration with Maria Boletsi, Jens Herlth, Christian Moser, Julian Reidy, and Melanie Rohner: Barbarian. Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts. Vol. 1: From the Enlightenment to the Turn of the Twentieth Century, Stuttgart 2018, S. 258–284.
Winteler, Reto: Nietzsches Ideal eines höchsten Typus Mensch und seine „idealistischen" Fehldeutungen, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 455–486.
Winteler, Reto: Friedrich Nietzsche, der erste tragische Philosoph. Eine Entdeckung, Basel 2014.
Wolf, Jean-Claude: Brian Leiter über Nietzsches Moralkritik [zu Leiter 2002], in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 514–517.
Wolf, Jean-Claude: Exposition von These und Gegenthese: Die bisherige „englische" und Nietzsches *Genealogie der Moral* (I 1–5), in: Höffe, Otfried (Hg.): Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral = Klassiker auslegen, Bd. 29, Berlin 2004, S. 31–46.
Wolfenstein, Eugene Victor: Inside/Outside Nietzsche. Psychoanalytic Explorations, Ithaca/London 2000.
Wollenberg, David: Nietzsche, Spinoza, and the Moral Affects, in: Journal of the History of Philosophy 51 (2013), Nr. 4, October 2013, S. 617–649.
Woodford, Peter J.: The Moral Meaning of Nature. Nietzsche's Darwinian Religion and Its Critics, Chicago/London 2018.
Wotling, Patrick: Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris 1995.
Wotling, Patrick: La culture comme probleme. La redetermination nietzscheenne du questionnement philosophique, in: Nietzsche-Studien 37 (2008), S. 1–50.
Wotling, Patrick: Befehlen und Gehorchen. La réalité comme jeu de commandement et d'obéissance selon Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 39 (2010), S. 39–54.
Wotling, Patrick: „La *pharmacologie*, non la science de la thérapeutique elle-même." L'utilisation de l'histoire chez Nietzsche et Burckhardt, in: Béland, Martine (Hg.): Lectures nietzschéennes. Sources et réceptions, Montréal 2015, S. 201–216.
Wotling, Patrick: „Oui, l'homme fut un essai". La philosophie de l'avenir selon Nietzsche, Paris 2016.
Wotling, Patrick: Généalogie (Genealogie), in: Astor, Dorian (Hg.): Dictionnaire Nietzsche, Paris 2017, S. 368–373.
Wurzer, William S[tefan]: Nietzsche und Spinoza, Meisenheim am Glan 1975.
Wyss, Dieter: Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, Göttingen 1970.
Young, Julian (Hg.): Individual and Community in Nietzsche's Philosophy, Cambridge/New York 2015.
Yovel, Yirmiyahu: Nietzsche, the Jews, and Ressentiment, in: Schacht, Richard (Hg.): Nietzsche, Genealogy, Morality. Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*, Berkeley/Los Angeles/London 1994, S. 214–236.

Yovel, Yirmiyahu: Nietzsche and the Jews, in: Acampora, Christa Davis (Hg.): Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Critical Essays London/Boulder 2006, S. 277–289.

Zanetti, Sandro: Nietzsches Verhör der Gerechten. Bemerkungen zur Kunst und zur Sprache der Rache in einigen Texten Nietzsches, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 7 (2000), S. 307–320.

Zavatta, Benedetta: Die in der Sprache versteckte Mythologie und ihre Folgen fürs Denke. Einige Quellen von Nietzsche: Max Müller, Gustav Gerber und Ludwig Noiré, in: Nietzsche-Studien 38 (2009), S. 269–298.

Zavatta, Benedetta: Nietzsche and Linguistics, in: Heit, Helmut/Heller, Lisa (Hg.): Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften. Natur-, geistes- und sozialwissenschaftliche Kontexte, Berlin/Boston 2014, S. 265–289.

Zelle, Carsten: Der Abgang des Herakles. Beobachtungen zur mythologischen Figurenkonstellation in Hinsicht auf Friedrich Nietzsche und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, in: Nietzsche-Studien 23 (1994), S. 200–225.

Zhavoronkov, Alexey: Nietzsches Idee der Gemeinschaft zwischen Liberalismus und Konservativer Revolution: Helmuth Plessner contra Carl Schmitt, in: Kaufmann, Sebastian/Sommer, Andreas Urs (Hg.): Nietzsche und die Konservative Revolution, Berlin/Boston 2018, S. 343–361.

Zibis, Alexander-Maria: Die Tugend des Mutes. Nietzsches Lehre von der Tapferkeit, Würzburg 2007.

Ziegler, Theobald: Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert bis zum Beginn des Weltkrieges. 7. Auflage: Volksausgabe, Berlin 1921.

Zimmermann, Rolf: Ankommen in der Republik. Thomas Mann, Nietzsche und die Demokratie, Freiburg im Breisgau/München 2017.

Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995.

Zittel, Claus: Der Dialog als philosophische Form bei Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 45 (2016), S. 81–112.

Zweerman, Theo: „Wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen". Enkele aantekeningen bij een tekst uit Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, in: Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap 12 (1971/72), S. 135–149.

Zwierlein, Eduard: Existenz und Vernunft. Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche, Würzburg 2001.

Sach- und Begriffsregister

a priori 67
Abenteuer 134, 347, 349, 394–395, 481
Aberglaube 214, 446
Abgrund 386
Abhandlung (Form der) 19
Abschreckung 73, 257–258, 319, 321
Abseits 392, 395, 414
Absichtlichkeit, absichtlich 14, 115, 206, 260–262, 466, 510
Abstammung 16, 49, 157, 367
Abyssinien 254, 256, 457
Achten 66, 583
Adel, Adlige, adlig 24, 48, 107, 266
Adler 181–182
Affekt 24, 27, 31, 37, 140–141, 143, 149–150, 153, 180–181, 185–186, 189, 214, 248, 258, 287, 310, 312–313, 321, 342, 345–346, 349, 351, 362, 393, 416, 435–436, 467–468, 470, 472–473, 481, 483, 487, 493–496, 499–500, 504, 510, 538–541, 560–561
Affen 81, 273, 280–282
ἀγαθός 108–109
Agnostiker 584–585
agonal 311
Agonie 385, 466
Ägypten, ägyptisch 134, 268, 336, 434, 445
Ahnen 28, 45, 69, 91, 171, 290, 365–371, 373–374, 382
Aktivität, aktiv 25, 27, 40, 89, 91, 149, 152, 155, 226, 229, 280, 310, 312, 318, 329–330, 360–362, 364, 402, 449, 472, 485, 560
Alkohol, Alkoholismus 177, 513, 546, 551–552
Allegro feroce 11
Allgemeingültigkeit 422–424, 526, 531
Altes Testament 139–140, 552, 556
Altruismus, Altruisten, altruistisch 23, 69, 71, 88–89, 95, 222
Ameisen 56, 174, 199
amor fati 601
amour passion 287
Anachoreten 439, 445
Anarchismus, Anarchisten, anarchistisch 114, 311, 536, 589
Ancien Régime 152, 211
animal futurum 259
Anmut 292, 550
ἄνολβος 154
Anpassung 27, 102, 221, 318, 329–331, 340, 350, 354, 418, 512
Anschauung 7, 85, 104, 169, 261, 336, 380, 427–430, 443, 469–471, 491, 529, 588–589
Ansteckung 482–484, 513, 546
Antichrist XIII, 14, 32, 67, 146, 392, 395, 415, 564
Antijudaismus 213
Antike VII, 16, 30, 85, 100, 144, 167–168, 216, 228–229, 366, 449, 565
Antikolonialismus 151
Antimetaphysiker 573
Antinihilist 392, 395
Antisemitismus, Antisemiten, antisemitisch 9, 132–133, 137–138, 142, 145, 213, 311, 416, 490, 557, 586, 588, 591, 593
Antitelelogie, antiteleologisch 324
Apartheid 493–495
Apathie 582
ἄπειρον 263
Aphorismus 20, 61, 70, 84–86, 396, 398–399, 402
ἀπονία 522
Aposiopese 399
Äquivalenz, Äquivalent 26, 258, 264–265, 269, 271, 294, 297, 305–306
Araber 167
Architektur 558
Arier, arisch 24, 101, 106–107, 111, 113–114, 116–117, 167, 255, 460, 512, 591, 593
Aristokratie, aristokratisch 21, 108–109, 122, 124, 135, 140, 164, 230, 279, 530, 554
Aristophanes 438
Armen-Vereine 528–529
Armut 29, 158, 442, 444–445, 502
Artist 11
arya 106–107, 111
Arzt 127, 285, 488, 493, 498–499, 509, 539, 554

https://doi.org/10.1515/9783110293371-004

Asante, König von 246
Asien, asiatisch 597
Askese, Asketen, asketisch 10, 12, 15, 18, 20–22, 28–32, 42, 56, 59–60, 70, 95, 119, 126–127, 131–132, 138, 177, 234, 245, 252, 351, 396–404, 406, 408, 412, 414, 416–418, 422, 432–434, 439–442, 444–445, 450, 459, 461–470, 473–474, 476–478, 483–484, 493–494, 496–497, 499, 509, 517, 522–523, 527, 531, 538–540, 546, 552–553, 558–564, 570–571, 574–577, 586, 593–597, 599–602
Assassinen 563, 567–569
Assoziationspsychologie 90–91, 514
Assyrer 137
Ästhetik 57, 363, 422–423, 425–428, 432, 443, 450, 472, 526
Astronomie 90, 575, 578, 581–582
Ataraxie 522, 565, 582
Atavismus 143
Atheismus, Atheisten, atheistisch 67, 370, 372, 376–377, 500, 594
Athen, Athener, athenisch 169–170, 374, 408, 479
Athleten 205, 209, 449–450, 509
Athos 517–518
Âtman 519
Atom, Atomistik 188–189
Attentat 12, 317
Augen 5, 7, 12, 113, 141–142, 197, 206, 209, 259, 290, 315, 322–324, 329, 392, 401, 423, 427, 446, 461, 465, 468, 472–473, 486, 517, 535, 543–545, 549, 553, 578, 587, 591
Augen, grüne 544–545
Ausbeutungsobjekt 37
Aushängen 351, 473
Auslegung 20, 84–86, 262, 369, 398–399, 402, 506
Auslösung 120–121, 151, 252, 352, 450
Ausnahmezustand 310, 316
Ausschweifung 130, 315, 531–533, 538, 540–541
Auszehrung 565
Autarkie 61
Autodafé 272, 278–279
Autonomie, autonom 232–233, 239, 242, 361, 443
Autosomnambulismus 518
Azteken 254

Barbarei, Barbaren, barbarisch 20, 137, 163, 168–170, 204, 215, 241, 455, 479
Bar-Kochba-Aufstand 212
Basel VIII, 5, 68, 104, 127, 274, 289, 343, 410, 535, 549
Basilisk 497
Battak 256
Baum 57, 61, 63–64, 236, 239, 244, 285, 471
Baum der Erkenntnis 64, 223
Bayreuth XVI, 62, 101, 406, 409, 418, 535
Béarn 549
Bedenklichkeit 67, 246
Bedürfnislosigkeit 436
Befehlen 99
Begeisterung 39, 149, 217–218, 407, 432, 531, 546
Begierde 225, 340, 400, 423, 425–426, 428, 434, 488, 517, 537
Beischlaf (s. Sexualität) 435
Bejahung 68, 75, 130, 147–149, 238, 244, 284, 360, 391, 475, 477, 523, 600
bellum 116–117
Benediktiner 397
Beschaulichkeit 586
Bescheidenheit 20, 40, 50, 311, 336, 449
Bestie, blonde 12, 34, 39, 163, 165–168, 170, 175, 295, 355, 357
Betäubung 156, 493, 500–501, 560, 600
bête philosophe 436–437, 444
Bewusstsein 21, 66, 89–90, 128–130, 137, 139, 186, 192, 223, 226–229, 257, 341, 345, 349, 359, 369, 373, 379, 430, 450, 471, 473, 501, 515–516, 521, 528, 560, 594, 599
Bewusstseinsschwelle 93, 227
Bibel (s. Altes u. Neues Testament) 55, 64, 144, 162, 191, 198, 200–202, 454, 487, 490, 504, 545, 553, 556, 591, 599
Bienenmetaphorik 55–56
Bier 12, 591
Bildhauerkunst 428
Bildungsphilister 81
Billigkeit 71, 130, 299, 312, 315

Biologie, Biologen, biologisch 17, 116, 221, 230, 310, 312, 316, 322, 354, 374–375, 477, 542
Birgus latro 323
Black Studies 151
blau 80–81, 262
Blick, böser 392, 394
Blitz 183–186, 521, 556
blond 34, 39, 106, 111–113, 167–168, 170, 175
Blut 113, 122–123, 133, 157, 171, 205, 212, 218, 245, 251, 274, 299, 306, 315, 338, 412, 481, 502, 513, 544, 551
Blutmischung 112–113, 514
Blutrache (s. Rache) 246, 264, 274, 303, 306, 366, 457
Bogos 489–490
bonus 116–118, 121
Bornu 256
böse 21, 24–25, 66, 70, 99, 108, 130–131, 143, 159, 162, 171, 179, 181, 189–190, 211, 278, 284, 392, 539, 544
Böse, das 18, 64–66, 70, 169–170, 191, 213, 240, 272, 291, 342, 344, 363, 386–388, 391, 506, 518–519
Bosheit 75, 131, 149, 190, 197, 272, 275–278, 315, 360, 394
Brahma 129, 449, 519
Brahman 128–129, 469, 509, 520
Brahmanen 111, 121, 128, 134, 136, 460
Brahmanismus, brahmanisch 106, 134, 136, 460–461, 518–519
Brandenburg 549
Braukessel 163
Brücke 145, 160, 198, 354, 433, 439, 521, 571
Buddhismus, Buddhisten, buddhistisch 17, 76–77, 129–130, 377, 457, 509, 511, 518–519, 556, 598
bukolisch 556
Bumbum 490, 589
Bürgschaft 266
Buße 204, 302, 306, 336, 456
Bußkrämpfe 547

camera obscura 424
Cannobio 3
causa fortior 537–538
causa prima 376–377, 379
Ceylon 255–256
Charakter, intelligibler 470
Chemnitz 61
China, Chinesen, chinesisch 178, 216, 256, 336–337, 552, 577, 599
Christentum, Christen, christlich XIII–XIV, 12–15, 17, 19, 22, 24–25, 28, 31–32, 50, 52, 55–56, 60, 77, 92–93, 114, 122–125, 131–133, 136, 138, 141–147, 156, 161–162, 176–178, 190–191, 194–199, 202–206, 209–217, 224, 246, 251–252, 268–269, 273, 275, 282–283, 288–289, 309, 312, 314, 348, 353, 361, 368, 371–374, 376–384, 386–388, 393, 395, 397, 405–410, 412–413, 435, 440, 444–445, 454–455, 464, 466–467, 479, 483, 487, 509, 511, 519, 523, 527–529, 536, 539, 545, 549, 552–557, 563, 567, 569, 573–575, 578–579, 588–592, 594, 598
Chur 3, 17, 87, 104, 135, 247, 292, 453, 526
clementia 279, 309
Commune 114–115
compositio 265, 269, 305–307
computatio 297
Cönakel 529
contiguity 415
crux, nux, lux 466
culpa 260

damnatio ad metalla 336
Dankbarkeit 164, 260, 372, 382, 465
Darwinismus, darwinistisch 39, 46, 137, 165, 221, 225, 247, 329–330, 441, 464, 474, 478, 561
debitum 260
décadence, Dekadenz 15, 78, 100, 156, 163, 279, 378, 434, 511, 533, 556
Definition, definirbar 84, 148, 236, 332, 335, 342, 426–427, 430, 476, 499
δειλός 108–109, 153, 156
δείλαιος 153–154
Delegitimation 49
Delphi 55, 192–193
Demagoge 146, 243, 496, 498, 554
Demokratie, Demokratisierung 10, 24, 77, 80, 92, 103, 105, 109, 114, 125, 140–

141, 146, 178, 191, 304, 316, 329–330, 356, 359, 375, 435, 496, 553, 592
Demut 20, 29, 195, 442, 444–445, 526–527, 556
Denken 43, 228, 294, 297
Depression 31, 502, 509, 511, 513, 522, 524, 528, 530, 538, 549
désintéressement 427–428
despectio sui 526–527, 530, 562
Determinismus, deterministisch 183, 243, 263, 292
Detonationen 15
Deutschland, Deutsche, deutsch VIII, XIV–XV, 12, 16, 35, 89, 92, 103, 111–113, 118, 133, 148, 162, 170–171, 175, 207–208, 211, 216–217, 219, 245, 253–256, 259, 302, 334, 336, 367, 375, 404–405, 408, 411, 416, 418, 447–448, 457, 490, 513–514, 517, 535–537, 548, 570, 579, 585, 587–589, 591–592
Deutschland, Junges 411
Dialektik, Dialektiker, dialektisch 142, 158, 244, 577, 583–584, 598
Diät, Diätetik 437, 507, 513, 591
Diebstahl 72
Ding an sich 189, 440, 553, 583
Dionysien 408
dionysisch 82, 408, 434, 546, 548
Domestikation (s. Zähmung) 81, 173–174, 231, 237, 240, 464, 541
Donner 186, 521, 556
Doppelgänger 258–259
Doxologia maior 487
Drama 421
Dreißigjähriger Krieg 513–514
δυστυχεῖν 154–155
duellum 116–117
dunkelhaarigen (s. schwarzhaarig) 112
Dyspepsie 500

Ebionismus 140
Eckensteher 557
edel (s. vornehm) 103, 108, 156–157, 303, 429
Edelmut 76
Egalisierung 92
εὐγενής 157
Egoismus, egoistisch 60, 69–70, 75, 100, 265, 275, 358–359, 364
Ehe 438, 440, 451–452, 456–457, 489, 527
Ehrfurcht 147, 160, 162, 176, 178, 242, 283, 459–461, 552, 556–557, 581
Ehrgeiz 29, 147, 159, 590
Eierstöcke 503
Eifersucht 158, 164, 313
Einbildung 207, 344, 470, 527
Einfalt 408, 536, 554
Einsamkeit, einsam 342, 362, 442, 446, 482, 587
Einverleibung 62, 226, 228, 507
Einverseelung 226, 228
Eiron (s. Ironie) 579–580
Eis 392–395, 586
Eisbär 497–498
Eisen 502
Eisvögel 84
Ekel 30, 105, 115, 392, 395, 435, 481–486, 492, 531
Elefanten 255
Elend 195, 284, 286, 290, 302, 350, 359, 388, 514
Elite 97–98, 105, 164, 211, 577
Elsass 549
Emotionalisierung 22
Empirismus, empiristisch 186, 228, 251
Empörung 12, 180, 383, 484, 494
England, Engländer, englisch 17, 23, 69, 71, 88–97, 100, 104–105, 108, 127, 211, 216, 221, 259, 266, 277, 281, 415, 436, 438, 517, 585
Entfremdung 27, 146, 173, 337, 340
Entladung 165, 167–168, 231, 287, 351–352, 359, 362, 493, 500
Entnatürlichung 18–19
Entrüstung 490, 592–593
Entsagung 397, 420, 439, 477, 527
Entselbstung 466, 516
Entstehungsgeschichte 54, 88, 319, 492
Entwicklungsgeschichte 7, 34, 53–54, 220
Ephektiker, ephektisch 452, 564–565
Ephesos 446–447
Ephexis 565
Epigenetik 223
Epikureismus, Epikureer, epikureisch 496, 537, 600

Epilepsie, Epileptiker, epileptisch 548
ἐποχή 564–565
Erbsünde 273, 377, 380, 451, 579
Erbtugend 451
Erdichtung, erdichten 562
Ergänzung und Verdeutlichung VII, 32, 37, 41, 51, 53, 220
Erhabenheit, erhaben 107, 384, 425, 556, 581
Erholung 170, 425, 435, 554
Erinnerung (s. Gedächtnis) 26, 65, 223–224, 226, 231, 245–246, 248–251, 257, 266, 280, 314–315, 343, 403, 557
Erkenne dich selbst 55
Erkenntnis 55–56, 61–62, 85, 335, 392, 394, 409, 423, 432, 467, 470, 472–473, 507, 510, 565, 584
Erkenntnisproblem 288–290
Erkenntnistheorie 229, 469, 472
Erlebnis 56–57, 424–425, 485, 504, 507–508, 598
Erlöser (s. Psychologie des Erlösers) 143, 377, 412, 579
Erlösung 150, 159, 205, 284, 386, 393, 395, 420, 423, 485, 509, 519–520, 522
Erlösungskrämpfe 547
Ernährung (s. Diät) 126, 226, 284–285, 489, 507–508, 522, 591
Ernst 56, 82, 244, 407–408, 461, 574
Eroberer 24, 27, 106, 111, 114, 233, 348, 354–355, 358–360, 463, 485
Erstlingsopfer 251–252, 369
Erz 171, 358
Eschatologie, Endzeitvorstellung 195, 198
Esel 84, 439–440, 444
ἐσθλός 108
esoterisch 576, 597
Ethik, ökologische 455
Ethnologie, ethnologisch 106, 221, 265, 297, 341, 365, 367
Etikette 229, 553
Etymologie, etymologisch 23–24, 52, 103, 106, 108, 110–111, 117, 119, 220–221, 260, 298, 400
εὖ πράττειν 155–156
Eunuchtentum 586
Europa 18, 24, 92, 101, 106, 111–114, 134, 175–178, 205–206, 217–218, 334, 336, 388, 411, 434, 480, 486, 498, 506, 528, 546, 549, 551, 577, 579, 586, 591–594, 598
Evangelium 142–144, 405
Evolution, Evolutionstheorie 27, 41–42, 52, 68–69, 131, 225, 233, 273, 318, 324–327, 348–349, 351, 375, 437, 474, 476, 542, 580
evviva la morte 549–551
Ewige Wiederkunft des Gleichen 39–40, 52, 587
Ewigkeit 66, 99, 140, 240, 358, 413, 417, 483, 492, 520
exoterisch 575–576, 597

factum brutum 570
Fahrlässigkeit, fahrlässig 170, 260–262, 270
faire le mal pour le plaisir de le faire 272
faitalisme 564, 570
Fakir 128–129, 515
Falke 182
Falschmünzerei, Falschmünzer 192–193, 195, 199, 215, 487
Familiengeschichte 49–50
Fatalismus, fatalistisch 236, 342, 346, 570
Fehde 71, 307
Feigheit 12, 108, 153, 195, 598
Feindesliebe 136, 160–162, 191, 198
Feindschaft, Feinde 31, 92, 132, 135, 137–138, 147, 160–162, 176, 182, 195, 198, 200, 204, 207, 212, 254, 301, 303–304, 312, 315–316, 333, 347, 352, 375, 433–434, 438, 441, 497, 563, 567, 577, 597
Feminismus, Femininismus, Feministen 151, 311, 448, 533, 598
Fernstenliebe 60
Fernster 60
feroce 14–15
Fessel 168, 439, 478
Fest 207, 272, 275–276, 278–279, 283, 332
Feuer 64, 135, 207–209, 230, 573, 590
Finale 8, 54
finesses 14
Finger 35, 308, 587
Flandern 548
Fleisch 181, 268–269, 400, 479
Flügeltiere 56, 461
flüssig, Flüssigkeit 325–326, 332–334, 365

Folter, Folterung 204, 245, 251, 256–257, 268, 278
Fortissimo 20, 37
Fortschritt 20, 34, 105, 218, 244, 247, 282, 318, 326–328, 330, 333, 592
Fötus 500
Fragezeichen 82, 116, 231, 285, 391, 417, 552, 559, 584–585
Frankreich 10, 39, 41, 111, 218, 359, 548
Frau (s. Weib) VIII, 4, 127, 199, 286–287, 366, 399, 427, 432–434, 442, 447–449, 462, 489–490, 523, 527–529, 572, 590
Frauenemanzipation 448, 527
Freidenker 146
Freigeist 24, 62, 145–146, 517, 567, 569
Freigeisterei 124, 146
Freiheit 27, 29, 36, 151–152, 164, 180, 186, 189–190, 194, 224, 233, 235–236, 243–244, 260, 263, 267–268, 293, 299–300, 304, 344, 352, 354, 359–360, 363, 405, 439, 451, 458–459, 515, 537, 583, 590
Freiheit, evangelische 404–405
Freimaurer 500
Fremdheit, fremd 57, 137, 164, 261–262, 279, 314, 414, 425, 444, 562, 578
Freude 250–251, 264, 272, 290–291, 293, 295, 342, 346, 425, 523–524, 528, 551
Freunde der Götter 292
Freundschaft 69, 161, 164, 446, 479
Frieden 123, 156, 164, 268, 301–302, 305, 340, 370, 418, 458–459
Friedloslegung, friedlos 301–305
Frosch 93–94, 199, 501
Früchte 57, 61, 63–64, 236, 239, 244–245, 283, 285
Fuchs 180, 497–498, 583
Funktion 42, 120, 197, 213, 222, 318–319, 321, 323–324, 329, 351, 357, 437, 448, 479, 576
Furcht 163, 175–176, 178, 242, 261, 263, 287–288, 339, 345, 352, 365, 368–370, 402, 436, 459–460, 485, 504, 538–539, 556, 585

Galle 209, 502
Gängelband 452
Gebirge 392, 394–395, 446
Gedächtnis 13–14, 21, 26, 58, 102, 112, 159–160, 171, 174, 225, 229–231, 242, 244–247, 249–253, 257–258, 265–267, 271, 279, 294, 314, 338, 342
Geduld 195, 445, 591
Gefährlichkeit 119, 131, 163
Gefängnis 269, 339–341
Gefühlsverweichlichung 79
Gegenreformation 537
Gegenseitigkeit 173–174, 529–530
Gehirn 168, 254, 502–503, 592
Gehör 10, 67, 91, 377, 412, 430, 589
Gehorsam 70, 99, 195, 239, 375, 445, 460
Geist XIV, 41, 56, 61, 93, 96, 122, 133, 136, 138, 174, 181, 209, 219, 229, 286, 298, 334, 363, 368–369, 394, 409, 411, 417–418, 440, 481, 515, 521
Geist, freier 145–146, 236, 471, 563, 566
Geist, historischer 95–96
Geist, schöpferischer 392–393, 395
Geisteskrankheit 499–500, 506, 515
Geld 6, 192, 271, 306, 417
Geltung 48, 75, 102, 139, 246, 300, 527
Geltungssucht 29
Gemeinschafts-Komplexe 295, 299
Gemeinwesen 301, 304–305, 354, 530
Genesis 48
Genesung 57, 538, 541
genetic fallacy 48, 75
Genf 549
Genialität der Gerechtigkeit 314
Genie 16, 425, 472, 537
γενναῖος 156–157
geozentrisch 575, 578
Gerechte 191, 196, 200–201
Gerechtigkeit 27, 46, 71–72, 79, 123, 139, 148–149, 196, 200–201, 203, 240, 250, 274, 295, 299–300, 304, 308–315, 317, 320, 341, 440, 490, 537, 589
Gerechtigkeitsgefühl 21, 263
Gericht, Jüngstes 196, 201, 208, 210, 283, 387, 547
Germanen, germanisch 112–113, 115, 133, 167, 170–171, 254–256, 361, 483, 537, 544, 546, 551
Geschichtsphilosophie, geschichtsphilosophisch 169, 225–226, 233, 236, 244, 321, 574

Geschichtsschreibung 22, 33, 81, 349, 536, 586
Geschlechterkunde 45, 48
Geschlechterverfassung 274, 367
Geschlechtsgenossenschaft 366
Geschlechtstrieb 29, 409, 423, 431, 435
Geschmack 36, 93, 103, 279, 448, 454, 552–553, 555, 559
Geschmacklosigkeit 35
Geschmacksurteil 424, 426
Gesetz des Lebens 594, 598–599
Gesetz, moralisches 581–582
Gesetzgebung 99, 218
Gesicht, zweites 258–259
Gestirn (s. Stern) 353, 465
Gesundheit, Gesunde, gesund 17, 30, 134, 227, 392, 394, 464, 481–485, 493–499, 503–505, 508–510, 515, 523, 546, 551–552, 558, 565
Gewalt 101, 166, 174, 190, 200, 236, 243, 246, 251, 261, 266, 309, 316–317, 339, 348, 356–358, 361, 451, 454, 467, 470, 485, 497, 537, 548
Gewissen 15, 20–21, 26–28, 55, 100, 104, 164, 177, 222, 234, 238, 243–246, 257, 266, 272–273, 279, 337–343, 345, 347–350, 352–355, 359–362, 364, 370, 377–378, 382–384, 386, 392–393, 453, 457, 464, 475, 485, 526, 536, 538–540, 542, 544, 547, 553, 576, 598
Gewissensbiss 27, 101, 127, 160, 338–339, 342, 346
Gewohnheit 89, 91, 95, 97, 155–156, 552, 585–586, 599
Gift 79–80, 145–146, 212, 545, 552
Glaube 24, 51, 59, 76, 95–96, 133, 146, 152, 177–178, 186–187, 189, 193, 201, 203, 205, 207, 209–210, 240, 288, 377–378, 415, 421, 519, 547, 553, 558, 563–564, 566, 570–573, 576, 578, 585–586, 594
Gläubiger 26, 245, 265–271, 293–296, 300–302, 334, 338, 357–358, 365, 372–373, 378–379, 381, 383–384, 387, 495, 569
Gleichgewicht 71–73, 305, 405
Gleichgültigkeit 82, 308, 596
Gleichheit 6, 20, 125, 141, 161, 179, 360, 529
Gleichmut 438
Gletscher 81
Glocke 57
Glück 155–156, 229, 253, 282, 427, 435, 437–438, 447, 472, 482–483, 490
Glückseligkeit 77, 97, 156, 204, 434, 488, 583
Gnade 217, 303–304, 308–309, 379, 532, 558
Gnosis 380–381
Gold 171
Goten 118, 168–170
Gott 15, 28, 39, 64–67, 70, 93, 99, 118, 129–130, 137–138, 140, 142–144, 162, 165, 177, 191, 193, 196, 199–200, 203, 209, 226, 235, 253, 282, 289–290, 303, 309, 314, 344–345, 353, 365, 368, 370, 372–373, 376–379, 381–382, 384–388, 390, 392, 395, 422, 451–453, 455, 460, 469, 480, 496, 520, 522, 525–527, 529, 544–545, 552–553, 555–558, 563–566, 569, 573, 575, 578–579, 581, 583–585, 589, 594–595, 598–599
Gott am Kreuze 93, 144
Götter 26, 28, 46, 129, 136, 282–283, 290–293, 344, 348, 353, 365, 370–372, 374, 377–379, 386–391, 428, 432, 454, 475, 490, 577, 594
Gottlosigkeit 124, 201, 451, 453
Gottmensch 578–579
Gral, Heiliger 412
grau 50, 80–81, 360, 533
Grausamkeit 15, 21, 26, 137, 144, 163–164, 245, 248, 251–252, 271–276, 278–282, 287, 290, 303, 309, 347, 352, 356, 364, 382–383, 387, 393, 458–459, 495, 538, 542
Greifen 266, 322, 324, 334
Griechenland, Griechen, griechisch XIII, XV, 17, 26, 28, 52, 84, 104, 107–108, 110, 122, 124, 134, 139, 147, 152, 155–159, 161, 164, 190, 193, 212, 216, 254, 260, 275, 282–283, 290–293, 298, 303, 311–312, 334, 348, 371, 373, 383, 386–391, 420, 438, 452–455, 554, 558, 570, 579, 582, 589–590
Groll 146
gut 10, 12, 21, 23–25, 38, 66, 69–70, 96–99, 102–105, 108–109, 111, 117–118,

121–122, 127, 131, 140, 155–156, 159, 162–163, 179, 181, 189, 191, 193, 211, 221, 226, 231–232, 245, 252, 273, 285, 328, 339, 342, 346, 356, 399, 406, 417, 451, 481, 484, 506–507, 514, 518, 533, 540, 557–558
Güte 7, 20, 75, 97, 116, 171, 195, 276, 598
Gute, das 34, 70, 95, 97, 102–103, 155, 161, 191, 291, 423, 518–519, 565

Habitus 24, 30, 114, 147, 596
Habsucht 312–313, 352
Haftung 261, 267
Hahn 556–557
Halbtier 27, 347–349, 351, 355, 383
halkyonisch 83–84
Hanswürste 591
Hanswurstiade 492
Härte 11, 268, 302, 375
Hass 12, 24, 104, 108, 132, 136–138, 140, 142–143, 147, 151, 153, 163, 180, 189, 196, 200, 203–204, 209, 214–216, 277, 312, 329, 340–341, 362, 400, 409, 433, 500
Hässlichkeit, hässlich 140, 363–364
Hauptwerk VII, 38, 41, 424, 596–597
Haustier 35, 172–173
Heil 374, 409, 454, 474, 477, 504, 598
Heiligkeit 70, 122–123, 266–267, 273, 385, 509, 517–519
Heiligtum 391, 393
Heiligung 123
Heilsarmee 555
Heilssucht 370, 381
Heilung 504–505, 509, 541
Heiterkeit, heiter 80, 84, 229, 390, 407–408, 420, 442, 444, 488–489
Hektik, Hektiker 565–566, 578
Held 124, 165–167, 171, 243, 291–292, 412, 456, 592
heliozentrisch 575, 581
Hemmung, Hemmungsvermögen 126, 226–228, 230, 508–509, 511–512
Henker, Henkertum 269, 382, 384
Henoch, Buch 214
Herde 100–101, 241, 474, 479, 493–494, 497, 499
Herdenbildung 31, 523–524, 530
Herdeninstinkt 18–19, 100–101
Herkunft 23, 27, 40, 45, 49, 58, 61–62, 64–65, 67, 70–74, 90, 107–108, 112, 137, 155, 257, 260, 356, 364, 388, 413, 526, 598
Heroismus 401, 586
Herold 274, 497
Herrenmoral 36, 162, 170, 211
Herren-Rasse 114, 116
Herrenrecht 99, 295
Herrschsucht 130, 312–313
Herstellungskosten (von GM) 5
Herz 55, 94, 209, 255, 269, 444, 487, 587
Hesychasten 517–518
Hetärismus 457
Heuchelei 12, 79, 276, 501
Hexen, Hexerei 505–506, 549
hieratisch 553, 558
Hieroglyphen 80–81
Himmel 71, 81, 105, 199, 207, 209, 379, 387, 461, 465, 582
Himmel, gestirnter 581–582
Hinduismus, Hindu, hinduistisch 129, 509, 552
Hinrichtung (s. Todesstrafe) 142, 168, 245, 251, 257, 278, 549
Hinterfragen 19, 22
Hirten 100, 474, 479
historia rerum gestarum 47
Historie XVI, 23, 48–49, 78, 80, 95, 104, 150, 159, 221–222, 317, 319–320, 586
Historie der Moral 23, 80
Hochmut 215
Hochmut (s. Hybris) 103, 130, 199, 336, 454
Hochverrat 337
Holland 548
Hölle 197–198, 202–203, 207, 377, 379, 387, 547
homo homini deus 165
homo homini lupus 165
homo mensura-Satz 298
Honig 56, 201, 256
Hornvieh 87, 591
horror vacui 401–402
Huhn, Henne 542–543
Hülle 459, 575
Hund 81, 200, 419, 441, 540–541
Hyäne 489–490, 497

Hybris 451, 453–455, 580
Hygiene 515
Hypnose, Hypnotismus, hypnotisch 31, 128–130, 252, 508, 516, 518, 520, 522, 542–544
Hypothesen 16, 23, 34, 45–47, 52, 68–69, 73, 196, 220, 565
Hysterie, hysterisch 125–128, 549

Ideale 15, 22, 25, 28, 30–32, 61, 82, 94, 105, 116, 123, 142–143, 167, 194–196, 217, 219, 233, 237, 314, 391–392, 394–395, 397–398, 401, 409, 414, 416, 433–434, 436, 444, 449, 461–464, 474, 477–478, 485, 540, 551–553, 559–561, 563–564, 571, 575–577, 584, 586, 592–595, 597
Ideale, asketische 10, 12, 15, 18, 20–22, 28–32, 63, 95, 127, 177, 234, 396–403, 413–414, 416–418, 422, 432–434, 439, 441–442, 444, 450, 459, 461–462, 464, 466, 468, 473–474, 476–478, 483, 527, 539–540, 546, 553, 559–561, 563, 571, 574–577, 586, 593–597, 599–602
Idealismus 584, 586, 591–593
Ideallosigkeit 560
Idee, fixe 101, 129, 252, 382, 384, 543
Ideen-Verhäkelung 89, 91, 272, 274
Identität 60, 215, 294, 413, 520
Idioplasma 325–326, 359
Idiosynkrasie 29, 97, 329
il faut s'abêtir 515
Immoralismus, Immoralisten, immoralistisch 39, 67, 75, 83, 283, 342, 564
Immunisierung 484
Imperativ, Kategorischer 67, 274
Imperialismus 163, 593
in effigie 153, 499
in hoc signo vinces 145
in majorem musicae gloriam 421–422
incuria sui 526–527
Indeterminismus (s. Determinismus) 292
Indien, Inder 17, 24, 101, 106, 111, 121–122, 128–129, 133, 136, 216, 255, 281, 398, 436, 438, 449, 457, 460, 512, 543, 594
Indigestion 507
Individualisierung 241–242
Individualismus 52, 536
Individuum, souveränes 25, 64, 226, 232–244, 246, 248, 257, 444
indogermanisch 107, 111–112, 136, 184, 298
Indolenz 82
Industrie 522
Ingenuität 203–204
Insekten 192, 429
Instinkt 15, 21, 27, 35, 70, 75, 91, 100–101, 114, 165, 172–175, 193, 215, 234, 243, 246, 277, 284, 328, 347, 349–352, 354, 359–364, 418, 442, 448, 474, 477, 479, 504, 523, 530, 577, 584–585, 591
Instinkt der Freiheit 359–364
Intellekt (s. Verstand) 305, 320, 468, 470, 473, 480, 524, 570
Interesselosigkeit, interesselos 29, 423, 426–429, 431, 470
Intermittenzen 551
Interpretation 324
intestinal 125
Introspektion 56
Ironie, ironisch 14, 47, 49–50, 67, 85, 126, 207, 290, 393, 447, 488, 525, 565, 571
Irrenhaus 28, 177, 383, 386, 486
Irrtum 97, 133, 183–184, 187, 240, 243, 261, 415, 421, 514, 573
Isolierung 127–128, 332
Israel 19, 122, 139–140, 142, 144, 511, 556
Italien 47, 111, 159, 358, 550

Jagd 134
Jammer 287, 484
Japan, Japaner, japanisch 167, 360
Jenseits, Jenseitsvorstellungen 25, 204
Jesuiten 422, 500
Jockey 449
Johannesevangelium 215
Judäa 25, 211–214, 216–217
Judentum, Juden, jüdisch 12, 14, 24, 31, 93, 131–133, 138–144, 156, 199, 201, 206, 210–216, 269, 278, 374, 381, 384–385, 398, 445, 455, 490, 545, 557
Jüdischer Krieg 212
Jupiter (s. Zeus) 207, 209
Jura 549
jus primae noctis 456

κακός 108–109
Kali 502–503

Kalk 502
Kambodscha 456–457
Kamel 440, 446
Kammerdiener 416, 452
Kampf ums Dasein 168, 316, 329, 331, 477–478
Kampfer 431
Kanaan 121
Kanonisierung 34
Kapitalstrafe (s. Todesstrafe) 303, 336
Kardinaltugenden 202–203, 210
Karen (Karenen, Kaya) 557
Kaste 70, 99, 106, 119–121, 133–134, 463
Kastration 251, 274, 468, 473, 590
Katalepsie, kataleptisch 516
Kataplexie 543
Katechon 146
Katharsis 541
Katholizismus, Katholiken 99, 105, 137, 206, 213, 408, 511, 535, 553–554, 591
Käufer, Verkäufer 26, 293–296, 301
Kausalität 184, 186–188, 320, 343, 470, 478, 544
Kelten 112–113, 167, 304
Kerbholz 567–569
Ketzer 278–279
Keuschheit 15, 28–29, 403–406, 408, 430, 442, 444–445, 449, 541
Kiemen 323, 350
Kind Gottes 578–579
Kind, Kinder 199–200, 249–250, 264, 268, 293, 296, 333, 337, 353, 358, 413, 443
Kirche 24, 31, 56, 145–146, 215–216, 246, 404, 407, 435, 463, 503, 505, 511, 529, 553, 558, 576
Kirchenväter 554
Klima 221, 512, 516
Klugheit 71, 147, 150, 158, 192, 316, 338, 368
Knopf, gläserner 128
Köln 549
Kolonialismus, kolonial 586, 593
Kommentar, Methode XI
Kommunisten 316–317
Komödianten 32, 592, 594, 597
Komödie 79, 82–83, 276, 438–439, 491
Komplementärfarbe 164
Kontemplation 30, 222, 423–425, 427–428, 431, 459–460, 471
Kontext VII
Kontraktualismus s. Vertragstheorie
Konventikel 556
kopernikanisch 575, 580
Körper 209, 229–230, 269, 331, 350, 379, 489, 507
Korsika 457–458
Kosmodizee 289
Krabbe 192
Kraft 27, 33, 67, 83, 90–91, 98, 116, 120, 127, 129, 136, 144, 155, 159–160, 164–165, 168, 176, 180, 182–184, 186–189, 226, 233, 241, 254, 264, 266, 286–287, 289, 324–327, 333, 338, 355, 359–362, 368, 392, 395, 461, 488, 495, 498, 506, 552, 581
Kraft, plastische 159–160
Kraftempfindung 188
Kraftgefühl 187–188
Krähen 281, 586
Krämpfe 126, 547, 591
Krankenhaus 177, 486
Krankhaftigkeit 125, 129, 474–475, 509, 515
Krankheit, Kranke, krank 22, 27, 30–31, 39, 76, 96, 126–128, 130, 140, 143, 201, 279, 352, 366, 383, 385, 437, 474–476, 479, 481–485, 493–495, 497–500, 502–505, 508–510, 512–514, 523, 528, 532, 538–539, 541–544, 546–547, 552, 565, 584, 592
Kränkungen, marzisstische 575
Kreditbeziehungsreligionen 387–388
Kreta 570
Kreuz 142, 144–145, 466–467
Kreuzfahrer, Kreuzzüge 567
Krieg 25, 117, 124, 134, 151, 161, 172, 240, 282, 303, 315–316, 347, 349, 369, 375, 394, 481, 496–497
Krieger 24, 116–118, 121, 133–134, 235, 266, 558
Kriegerkaste 132–134, 136
Kriegsgefangene 280
Kriegsmann 53, 116, 396, 572
Kriegsrecht 303
Krone des ewigen Lebens 557
Kühe 87

Kühnheit 12, 169
Kultur 15, 35, 42, 76, 98, 115, 124, 159, 163, 171–176, 211, 217, 238, 241, 244, 311, 334, 336, 355, 475, 479, 496, 512, 537, 541
Kunst 12, 29, 36, 86, 109, 115, 136, 226–227, 249, 407–409, 413–414, 417, 419, 421–425, 427–428, 431, 450, 470, 497, 558, 574, 576–578, 595, 600
Kunst des Vergessens 227
Kunst, schwarze 143
Künstler 12, 28–29, 47, 176, 192, 316, 352, 354–355, 358–361, 399, 403, 407, 413–414, 416–418, 421, 424, 428–429, 432, 441–442, 452, 564, 575–578, 596
Kynismus, Kyniker, kynisch 192, 291–292, 435–436, 448

Labyrinth 362, 382, 569–570
Lähmung 549
Lamarckismus 223
Lämmer 25, 179–182, 189, 193–194, 204
Landtiere 349–351
Langeweile 292, 425, 517
Leben XV–XVI, 4, 6, 17, 21–22, 26, 28–30, 56, 60, 68, 74–76, 79, 83, 124, 127, 131, 133, 151–152, 162, 165, 191, 201, 236, 246, 265, 267, 274, 277, 281–282, 284–285, 288–291, 301–302, 309–311, 313, 315–316, 322, 328–329, 335, 343, 350, 359, 361, 377, 380, 389, 394, 397, 409, 420, 427, 432–433, 435, 438–442, 444, 455–456, 462, 464–465, 474, 476–479, 481–482, 484–485, 516, 522–523, 539–540, 562, 565, 571, 575, 586, 591, 594–596, 601
Leben, ewiges 200, 380
Lebensgefühl 156, 508, 515
Lebenskraft 151, 450
Lebensreiz 151, 403, 405–406
Lebensverneinung 76, 115, 475
Legitimation 49, 356, 482
Lehren 39, 433, 568
Leib 26, 30, 57, 159, 219, 230, 232, 235, 251, 257, 265–269, 281, 284, 360, 452–453, 469–470, 499, 520–521, 537
Leiblichkeit 134, 235, 467, 469, 484, 517
Leichnam 268
Leiden, Leidende XIII, 21–22, 26, 30–32, 74, 76–77, 127, 144, 155, 159, 182, 202, 242, 264, 272–276, 280–282, 284–287, 290, 308, 311, 324, 333, 370, 384, 423, 432, 449, 458–459, 462, 484–485, 493–497, 499, 504–505, 508, 512, 514, 521–522, 539, 541, 544, 546–547, 556, 560–561, 579–580, 593, 599–601
Leidenschaft 11, 75, 78, 108, 146, 152, 165, 190, 198, 243, 287, 313, 321, 338, 360, 427, 478, 486, 498, 500, 541, 550, 552, 556, 558, 560, 563
Leidlosigkeit 509, 522
Leipzig VIII, XIII–XVI, 4, 110, 404
Lenzerheide 3, 596
Lesen 86
Leviten 121
Liberalismus 411
Liebe 12, 60, 75–76, 130, 137–138, 142–143, 160–161, 178, 195, 198, 201–204, 209, 215, 251, 277, 309, 313, 381, 386, 392, 395, 407, 518, 550, 556, 560, 584
Lob 8, 28, 96–97
Lothringen 549
Louvre 115
Löwe 167–168, 218, 440, 537, 590
Lüge XVI, 193–194, 203, 254, 391–392, 531, 533, 573, 576, 594
Lungen 323, 350
Lupulin 431
Lust 21, 26, 70, 227, 250–251, 264, 273, 276, 281–283, 287, 347, 360, 364, 377, 449, 501, 507, 514, 522
Lüsternheit 428–429
Lymnäen 323

Macht 7, 15, 21, 24, 27, 39, 41–42, 57, 70–71, 105, 116, 119, 121, 135–136, 143, 147, 158, 162, 169, 233, 243, 266, 271, 276, 283, 295, 299–300, 304, 307–308, 310, 316, 318–319, 321, 327–329, 331–332, 344–345, 365, 369, 371, 401, 408, 410, 414, 437, 451, 453, 461–462, 474, 478, 485–486, 492, 506, 523, 537–539, 556, 559, 577
Machtbewusstsein 300, 451, 453
Machtgefühl 134, 153, 295, 461, 482
Mächtigkeit 79–80, 204, 481

Madrid 279
Magie 135, 143
Mähren 336
Maieutik 443
Majuskeln 465
Malaien 252
Malaria 508, 513
malus 109–110
manas 297–299
Mandarine 577
Manichäismus 380
Marokko 256
Martyrium, Märtyrer 205, 288, 448–449, 458
Maschine, maschinal 453, 522, 524–525, 532
Masochismus 395
Masochisten 361
Mastkur 127
Masturbation 431, 488–489
Materialismus, Materialist, materialistisch 507–508
Matriarchat 367
Maximal-Gott 372–373, 376
Mechanismus, mechanistisch 45, 159, 227, 246, 329, 486, 493, 501, 524–525
Medikation 504, 509
meditatio 87
Medizin VII, 431, 495, 503, 592
Melancholie 489, 499, 502
Menschenfreundlichkeit 92
Menschenrechte 49, 141
Menschentier 246–247
Menschheit 11, 20, 22–23, 55, 102, 114, 122, 142, 146, 150, 160, 165, 167, 175, 214, 218, 221, 226, 247, 252, 263, 272, 276, 297, 318, 324, 328, 330, 355, 359, 361, 366–367, 369–370, 372, 376, 378–379, 381–382, 443, 451, 458–459, 481, 491, 509, 546–548, 580, 601
Mesopotamien 446
Metaphysik 39, 61, 77, 128, 240, 384, 587–588
Metapolitik 587–589
Methode, genealogische 40, 48, 80
Methodismus, Methodisten 259, 385, 547
Mikroskopiker 88, 94
Milch 418
Mimikry 371, 374–376, 497
Mimus 302–303
Minotauros 569–570
Misanthropie 115, 329
Misarchismus 329
Misogynie 329, 435
Missionare 557
Missionsbefehl 144
Misstrauen 289, 459–460, 538, 540, 563, 597
Mitleid, Mitleiden 20, 30, 75–79, 101, 153–154, 201, 287–288, 352, 406–407, 458–459, 481–482, 484–486, 492, 578, 587
Mittag 57
Mittelalter 269, 513, 548, 568
μέλας 109–110
Mnemonik 248–250, 252
Mnemotechnik, mnemotechnisch 13, 245, 248–250, 267, 275
μοχθηρός 153–154
Mönchtum, Mönch 87, 444–445, 485, 536
Monotheismus 139, 375–376, 388, 529
Montanisten 206
Monte-Carlo 407
Moralisierung, Vermoralisierung 28, 35, 178–179, 264, 282, 284, 377–379, 382, 491, 531–532, 593, 597
Moralistik 68
Moralität 60, 70, 100, 238–239, 297, 378, 452, 494, 598
morbidezza 400
Mord, Mörder 246, 306, 388, 418, 567
morsus conscientiae 342–343, 345–346
Motto 17, 52–53, 57, 59, 86, 320, 332, 394, 396, 398, 572
Müdigkeit, müde 126, 176, 179, 289, 511, 539
Mundstück 107, 417, 497
Münze 193
Musik XIV, 12, 29, 326, 403–404, 406–407, 412, 417, 420–422, 590–591
Muskeln 126, 187, 300, 350, 503
Mut 10, 67, 195, 286, 313, 404, 416, 418, 450, 452–453, 524, 555, 570, 593
Mutwillen 392, 394
Mysterien 374, 376, 381, 409, 545
Mystiker 130, 517
Mythos 291, 429, 454

Nachruhm 401
Nachsicht 153, 279, 304, 308, 415
Nächstenliebe 60, 523
Nachtigall 182
Nacktheit, nackt 283, 423, 428–429
Nada 586–587
Nagewurm 339, 526
Narcoticum 79, 500
Nase 196, 284, 486, 518, 599
Nationalismus 587
Natrium 502
Natur 34, 76, 114, 129, 133, 135, 137, 149, 165, 168, 190, 211, 223–227, 237, 243–244, 251, 273, 277, 311, 328, 330, 344, 357, 359, 363, 377, 380–381, 402, 409, 424–425, 428–429, 436–437, 451–456, 465, 476–479, 491, 506–507, 524, 526–527, 529, 541, 547, 572–573, 577, 582, 588, 590, 598
Naturalismus, naturalistisch 41–42, 152, 357, 580
Natürlichkeit 158, 204, 393
naturnotwendig 523, 530–531
Naturrecht 27, 168
Naturzustand 165–166, 169, 333
Neger 285–287
Neid 12, 158, 312–313, 400, 496, 591
neminem laede 191
Nerven 126, 186, 503, 547–548
Nervosität, nervös 125–126
nervus sympathicus 502
Neues Testament 552, 554, 556
Neugier, Neugierde VII, 554
Neurasthenie 125–128
Neurose 551, 591
Neutralität 11, 451
Nichts 129–130, 160, 311, 315, 317, 354, 377, 392, 395, 399, 401–402, 463, 482, 517, 522, 559, 575, 581, 586, 599–602
Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt 567–569
Niedrigkeit 165, 195, 199
niger 109–110
Nihilismus, administrativer 330–331
Nihilismus, Nihilisten, nihilistisch 3, 18, 29, 32, 67, 73, 75–77, 115, 163, 178–179, 240, 317, 330, 391, 395, 413, 482–483, 485, 561, 569, 576, 581, 586–587, 589, 596
Nirvana 129–130
nitimur in vetitum 453
Nizariten 567
Nizza 3, 8, 311
νόμισμα 193
noli me tangere 429
non plus ultra 558
nostalgies de la croix 288
Notwehr 72
Notwendigkeit 63, 103, 135, 155, 183, 187–188, 243, 314, 341, 344, 380, 531
novissima gloriae cupido 400
nuances 153, 156
Nueva Germania 593
Nuss 466–467
Nussknacker 10, 456, 467
Nutzen XVI, 47, 59, 95, 97, 102, 161, 229, 266, 271, 317, 319–322, 324, 333, 356–357, 431, 524, 538
Nützlichkeit 318, 324, 333, 337

Oberengadin (s. Sils-Maria) 17, 82, 87–88, 446
Objektivität 299, 314–315, 451, 467–469, 472–473
Odschi 299
Offenbarung des Johannes 214–216
Ohnmacht 21, 119, 132, 135–137, 140–141, 190, 195, 266, 276, 295, 313
Ohren 9, 196, 322, 356, 407, 466, 486, 488, 490, 531
ὀϊζυρός 154
Ökonomie, ökonomisch 26, 98, 105, 257–258, 260, 266, 295–296, 338, 417, 436, 483, 593
Oligarchie, oligarchisch 229–230, 523, 530
Omphalopsychiker 518
Onanisten 488–489
Ontologie 80, 180, 184
Opfer 24, 56, 162, 171, 190, 245, 251–253, 278–279, 283, 338, 348, 355, 365, 368, 381–382, 429, 563
Opferkult 303
Opferpraktiken 245, 251
Opium 552
Optimum 29, 436–438, 440
Organ 322–325, 350, 429–430

Organismus 126, 229–230, 325–326, 329, 331, 385, 512, 515
Orientalismus 556
Osterlamm 382
Ozelot 498

Papst, Papsttum 284, 537, 554, 558
Paradies 64, 203, 222, 283, 377, 379, 387, 434, 567
Paraguay 9, 593
Paralysis, Paralyse 591–592
Paris VIII, 115, 241, 288, 513
Parodie, parodistisch 20, 29, 34, 242, 407, 594
Paroxysmus 385, 547
partie honteuse 89–90, 95
Parzen (Moiren) 589
pater familias 241
Pathos der Distanz 98–100, 125, 483, 492, 509, 546
Pegasus 56
Pelagianismus 380
pereat mundus 440
Persien 106, 447
Personalakten 343
Perspektiven 30, 467–470, 473, 476, 510
Perspektivisches 467, 471–472
Perspektivismus 467–469, 510
Perversität 413, 415
Perversität der Gesinnung 415
Perzeption 228
Pessimismus, Pessimisten, pessimistisch 18, 26, 74–75, 77, 115, 130, 281–285, 289, 390, 409, 433, 512–513, 522, 526, 581
Pest 480–481, 550
petite bête 405
Pfahl, pfählen 255
Pfand 232, 251, 473
Pferde 124, 255
Pflicht 71, 232, 265–267, 273–274, 291–292, 312, 317, 367–368, 377–378, 489–490, 520, 538
Phantasie 37, 101, 254, 322, 384, 489, 500, 531, 557
Philologie XIV, 45, 80, 85, 222, 524, 570–571
Philosophen 8, 12, 17–18, 28–30, 39, 42, 56, 61, 63, 74, 76–77, 89, 96, 98–99, 176, 209, 221–222, 225, 230, 283, 291–293, 309, 328, 362, 377, 392, 399, 410, 416–417, 422, 424–425, 432–434, 436, 438–445, 447–450, 452, 459–461, 467–468, 477, 483, 488, 496, 509, 514, 539, 553, 565–566, 570, 577, 599–600
Philosophie der Zukunft XIV
Physik 59, 90, 588
Physikoteleologie 353
Physiologie, Physiologe, physiologisch 31, 42, 78, 106, 114, 151, 221, 249, 322, 329, 331, 366, 399, 413, 430, 443, 450, 463, 473–474, 476–477, 483, 491, 493–494, 501–502, 504–505, 507–509, 511, 542, 554
Plastik 429, 558
Platonismus für's „Volk" 93
Platonismus, Platoniker 554
Plebejismus 104–105
Pöbel 12, 93, 175, 217, 347, 376
Politik 12, 105, 151, 162, 224, 230, 238, 315, 359, 447, 456, 501, 588, 591
Politik, große 143–144
polypenhaft 379
πονηρός 153–154
Posaunen 412
postum 444
prâṇa 520–522
Prädikat 184
Preisausschreiben, akademische 25, 220–221
Preise 26, 294, 296
Preußen, preußisch 115, 137, 170, 213, 538
Priester 12, 15, 22, 24, 30–31, 106, 119–125, 128–141, 209, 216, 233, 253, 288, 361, 399, 417, 434, 456–457, 459–467, 474, 478, 493–500, 503–505, 509–510, 522–523, 528, 530–532, 535, 538–542, 546–547, 552–553, 556, 558–559, 595, 601
Priesterkaste 121, 132–134
primum mobile 19
privatio 363
progressus (s. Fortschritt) 325–328
promesse de bonheur, Glücksversprechen 29, 423, 427
Propheten, Prophetentum 139

Protestantismus, Protestanten 133, 137, 404–405, 444, 536, 538, 553–554
Protoplasma 323
Prüderie 12, 35
Psychologen VII, XV, 15, 89, 226, 311, 531–532, 538
Psychologen, englische 23, 69, 88–95, 97, 221, 517
Psychologie 15, 17, 89, 91, 150, 187, 221, 230, 263, 272, 277, 312, 352, 477, 501, 563
Psychologie des Erlösers 142, 386
Pyrrhonismus, Pyrrhoneer, pyrrhonisch 564–565, 582

Quietisten 518

Rache 24–27, 72, 130, 132, 136–138, 140, 142–143, 147–150, 153, 158–159, 180, 189, 191, 196, 200–201, 212, 215, 230, 258, 276, 301, 305, 310, 312–314, 319, 332–333, 338, 352, 355, 394, 458–459, 482, 490–491, 493, 495–496, 538, 541, 589
Rachegefühl 139, 148
rädern 255
Radikalismus, aristokratischer 10
Rancune 92, 312, 441, 496, 600
Rang 27, 36, 49, 98, 329
Rangordnung 221–222, 241, 376
Rasse 12, 27, 101, 106–107, 111–114, 116, 138, 140, 144–145, 158, 166, 168, 171, 175, 219, 221, 277, 286, 336, 354–355, 366–367, 376, 412, 476, 508, 510, 512–513, 551
Rätsel des Lebens 284, 289
Raubmenschen 167, 235
Raubtier 12, 35, 81, 162–166, 168, 172–174, 182, 284, 305, 313, 348, 354–355, 361, 493, 497–498, 544
Raubvögel 25, 179–182, 189, 193–194
Raupe 56
Reaktion 147–149, 151–152, 158, 166, 211, 315, 325, 338, 377, 493, 536
Reaktivität, reaktiv 24, 40, 134, 147–148, 150, 152, 161, 166, 170, 173–176, 216, 231, 310, 312–313, 315, 329–330, 373, 483, 559
Realdialektik 184
recensio 46
Rechenpfennige 297
Rechnen 297
Recht 12, 27, 37, 71–72, 81, 98–99, 104, 130, 135, 148, 182, 189, 230, 246, 265–266, 269, 284, 295, 299–300, 308, 310–313, 315, 317, 319–322, 333, 336, 338–339, 358, 367, 374, 451–452, 457, 489, 577, 585
Recht des Stärkeren 135, 182
Rechtfertigung 49, 64, 237, 288–289, 361, 563
Rechtsgefühl 148, 246, 313
Rechtsgeschichte 17, 26, 257, 304, 325
Rechtsidee 299–300
Rechtspositivismus 310–311
Rechtssubjekt 261–262, 265
Redlichkeit 336, 594
Réealismus 69
Reflexbewegung 126, 501
Reflexe 228, 500
Reformation 25, 137, 211, 216–217, 382, 405, 434, 536–538, 549, 575
Regelmäßigkeit 522
Reinheit, rein 24, 116, 119, 121–123, 264, 397, 487–488
Reinigung 123, 287, 487
Reiz 147, 151
Relativierung 19, 34, 311, 414, 596
Religion 26, 29, 31, 52, 77, 101, 116, 122, 130, 132–133, 138, 143, 197, 209, 245, 251, 278, 367, 374, 386–387, 391, 409–410, 416, 463, 495, 508, 511, 521–522, 574, 578, 585, 591, 593, 597, 600
religion de la souffrance 592–593
Religion des Mitleidens 144, 578
Religionswissenschaft 17, 77
Renaissance 25, 159–160, 211, 216, 219, 241, 358–359, 536–537, 550, 575
res gestae 47
Ressentiment 13, 15, 21, 24–25, 27, 30, 34–35, 37–38, 114, 138, 146–151, 158, 161–162, 172–174, 190, 211, 216–217, 283, 304, 310–315, 354, 461, 465–466, 482, 493–496, 499, 501, 503, 505, 523
Reue 159, 246, 338–341, 346, 385, 390, 507
Revanche 11

Revolution, Französische 25, 160, 168, 211, 217–218, 549
Revolution, revolutionär 139, 217–218, 359–360, 405, 419, 536, 550
Riemenschneiden 256
Ritter mit erzenem Blick 418
Roastbeef 517
Rom 25, 116, 134, 168, 211–216, 255, 270, 336, 536–537, 550
Rom gegen Judäa 25, 211–213
Romanophilie 211
Römisches Reich 28, 93, 139, 156, 167, 211–212, 216, 304, 328, 371, 375, 383, 388, 528–529
Rondo 8, 54
Rücksicht 153, 164–165, 274, 358, 428
Rückzahlung 26, 224, 232, 265, 271–272
Ruhe 3, 7, 57, 77, 84, 127, 156, 161, 170, 229, 268, 286, 325, 399, 431, 441, 488–489, 503, 518, 520–522
Ruhm 172, 218, 400–401, 422, 442, 447–448, 551
ῥᾳθυμία 170
ruminatio 87
Russland 106, 457

Sabbat 156, 209, 432
Sabbat der Sabbate 156
Salz 515
Samkhya (Sāṅkhya) 597–598
Sanftmut 445
Sanskrit 106–107, 298–299
Satyrdrama 407–408
Savoyen 549
Schaden 26, 209, 258, 264–265, 271, 275, 306–307, 310, 329, 336, 341, 347, 449, 457, 513
Scham 283–284, 536–537
Schande 72, 173, 182, 269
Scharfsinn 130, 579
Schauder, Schaudern 124, 287, 484, 584
Schauspiel 205–208, 278, 283, 290, 352–353, 491
Schauspieler 209, 283, 545
Schicksal 82, 155, 209–210, 242–243, 274–275, 285, 290–291, 344–345, 420, 495, 595
schielen 158
schinden 256
Schlaf 472, 509, 517, 520–522
Schlange 434, 516, 590
schlecht 10, 23–24, 30, 69–70, 73, 78, 99, 102–104, 108–109, 122, 126, 131, 152, 154, 156, 162–163, 211, 347, 386, 502
Schleichweg 311, 317, 575, 583–584
Schmarotzer 308
Schmerz 13, 26, 74, 94, 159, 245, 250–251, 257–258, 264–265, 275, 282, 285–287, 290, 295, 314, 394–395, 425, 464, 469–470, 493, 498–501, 503, 506–507, 514, 518–520, 539–540, 548
Schmerz, seelischer 506–507
Schnee 393, 586
Scholastik 402, 532
Schönheit, Schönes, schön 29, 63, 108, 140, 152, 360–361, 363–364, 380, 422–429, 432, 537, 545, 557, 590
Schöpfungsgeschichte 99
Schuld 12, 20, 26, 28, 32, 79, 155, 222, 224, 232, 257, 260–262, 268–269, 272–275, 295, 299, 301–302, 308, 337–338, 343, 345–346, 358, 367–368, 372–373, 376–384, 386–387, 389–391, 393, 397, 493–495, 505–506, 539–540, 542, 544, 599
Schuldbewusstsein 26, 257, 342, 348, 370, 372–373, 377, 384
Schulden 25, 28, 224, 232, 234, 245, 257, 260, 265–267, 269–271, 296, 338, 369, 371, 373, 376, 384, 388
Schuldgefühl 27–28, 31, 293, 337–338, 371–372, 376–377, 382, 538
Schuldige 254–255, 258, 337–338, 341, 494, 496, 499, 502
Schuldner 26, 224, 232, 260, 265–272, 293–296, 300, 302, 333–334, 338, 357–358, 365, 381, 383–384, 387, 495, 569
Schulpforta 107, 117, 529
Schwache 21, 30, 104, 135, 140, 158, 174, 190–191, 194, 361, 499, 523–524, 530, 539
Schwäche 180, 182–183, 194–195, 231, 241, 309, 348, 385, 401, 451, 453, 480, 523, 530, 591
Schwangerschaft 366, 413, 443

Schwärmerei 357–358, 472, 532–533
schwarzhaarig 109, 112
Schweigen 24, 59, 145, 395, 501
Schweine 403, 406
Schweiz 548
Schwelle des Bewusstseins 92–93
Schwergewicht 11, 41
Schwerter 567
Schwitzen 198
Secretum 567
Seele 7, 9, 27, 57, 78, 82, 94, 130–131, 149, 158–159, 180, 184, 188, 194, 203, 224, 286, 341, 347, 349, 351–353, 369, 383, 407, 426, 449, 453–454, 456, 467, 469, 504, 506–507, 520–521, 536, 542, 553, 556, 565, 583–584, 588, 598
Seele, schöne 207, 487, 589
seelenarm 369
Seelenheil 267–268
Segen der Arbeit 525–526
Selbstaufhebung 32, 304, 308, 598
Selbstaufklärung 28
Selbstbeherrschung 164–165, 499
Selbstbejahung 24, 147, 152, 193, 393, 511
Selbstdiagnose 11
Selbstentwurzelung 3
Selbsterhaltung 72, 102, 193, 277, 308, 313, 375, 474, 531, 584
Selbsterkenntnis 28, 55, 58–60, 527, 561, 594
Selbsterlösung 485, 509
Selbsthass 138
Selbsthypnose 129, 252, 509
Selbstkreuzigung 144, 176, 388
Selbstqual 445, 461, 508
Selbstschändung 176, 388
Selbsttäuschung 478, 500
Selbstüberwindung 30, 177, 594, 598
Selbstverachtung 461, 482, 486, 526–527
Selbstverfremdung 55
Selbstverkleinerung 578–580
Selbstverleugnung 75, 364, 408, 434, 473
Selbstverneinung 194, 407, 478
Selbstwiderspruch 474, 497
Selektion 174, 351, 436, 464
Seligkeit 130, 140, 143, 195–196, 198, 202–204, 268, 519
Semiotik, semiotisch 332, 335
Serval 498
Seuchen 482, 492, 513–514
Sexualität 41, 283, 423, 435, 442, 449, 464, 481
si plus minusve secuerunt, se fraude esto 270
sieden in Öl 256
Silber 112, 171
Sils-Maria 3, 7, 13, 82, 87–88, 395, 446
Sinn 22, 27, 32, 35, 45, 85, 96, 102–103, 106–107, 138, 145, 169, 173, 237, 242, 250, 282, 297–298, 315, 318, 322, 324, 326–328, 332–335, 354, 365, 374, 429, 491, 565, 569, 594, 596, 599–601
Sinn, historischer 96
Sinne XVI, 122, 138, 154, 211, 217, 322, 327, 351, 355, 371, 375, 392, 394, 403, 407, 411, 429–430, 465, 470, 483, 488, 522, 565, 572–573, 579, 595
Sinneseindrücke 227–229
Sinnlichkeit 12, 29, 403–404, 407, 409, 429, 433, 441, 443, 450, 488, 518, 528, 541, 570
Sinnlichkeit, gesunde 408, 411
Sippe 306, 333
Sitte 70–71, 78, 88, 143, 158, 164, 232–233, 235–239, 242, 244, 248, 268, 322, 456–458
Sittengesetz 423
sittlich 70, 74, 108–109, 152–154, 233, 239, 242, 487
Sittlichkeit 25, 70–71, 74, 143, 232–233, 237–239, 242, 244, 248, 458
Skepsis, Skeptiker, skeptisch 564–565
Sklavenaufstand in der Moral 24, 33, 37, 51, 119, 132, 139, 141–142, 147, 149–150, 374, 495
Sklavenmoral, sklavenmoralisch 24–26, 32, 36, 66, 121, 131–133, 141, 143–144, 146–148, 151–153, 158, 161–162, 166, 170, 176, 180, 184–185, 189–191, 193–196, 198, 211–214, 217–218, 220, 240, 266, 356, 373
Sklaverei, Sklave, sklavisch 24, 28, 32, 70, 114, 119–121, 132, 135, 139, 141, 147–148, 151, 153, 162, 166, 176, 190–191, 194, 199, 201, 211, 267, 302, 336–337,

348, 372–374, 376, 522–524, 527–529, 554
Slawen, slawisch 106, 112–113, 115
συμφορά 155
Sokratismus (s. Sokrates) 576
Sommerschlaf 516
Somnambulismus, somnambul 549
Sophistik, Sophisten 447
Sorrent 61–62, 68, 412
Souveränität (s. Individuum, souveränes) 226, 232–235, 239–240, 417, 467
Sozialismus, Sozialisten, sozialistisch 39, 114–115, 163, 359–360, 572
Spannkraft 252, 500
Spannung 15, 63, 80, 120, 164, 166, 258, 325, 353, 390, 530
Sparta 134
Spiegel XIII, 107, 217, 423, 471, 473, 534, 587
Spinne 56, 192, 453, 455–456, 497
Spinozismus 45, 324
Spiritismus 555
Spontaneität 129, 151–152
Sporn 479–480
Sport 41
sportsmen 509, 517
St. Petersburg 115, 587
Staat 21, 111, 268, 306, 354–359, 374, 384, 464, 589
Stammbaum 45
Stand 99, 512, 522
Stände 111, 465, 508, 512
Starke 24–25, 30–31, 135, 138, 151, 164–165, 179–180, 183, 189–191, 194, 202, 266, 311, 315, 348, 361, 373, 482, 484–485, 494–495, 503, 509, 523–524, 530–531, 539, 546, 552, 600
Stärke 30, 37, 126, 137, 151, 165, 179–180, 182–184, 194, 231, 246, 295, 315, 434, 440, 451, 479, 482, 497, 530, 536
Steinigung, steinigen 254
Sterblichkeit 379
Stern 41, 48, 199, 463, 465
Stier 578, 590
Stil 12, 14, 34, 36, 85, 207, 558, 590
Stimme Gottes 15, 352
Stimulanz, Stimulans 79, 439, 591
Stoa, Stoiker, stoisch 78, 131, 161, 235, 243, 292, 309, 360, 435–436, 447, 486–487, 496, 514, 524, 529, 570, 582, 600
Stoffwechsel 516
Stolz 89, 97, 164, 229, 245, 362, 451, 458–459, 482
Strafe 12, 21, 26–27, 31, 72–73, 137, 204, 245, 248, 250–251, 254–258, 260–264, 266, 275, 283, 301–310, 312, 317–319, 321, 332–343, 348, 369, 379, 387, 389, 391, 519, 539, 544, 550, 583, 599
Strafgesetzgebung 26, 245
Straflosigkeit 338
Strafsinn 333, 335
Strafzweck 27, 319–321, 332–333, 336–337, 347
Streitschrift VII, XIII, 3–7, 11, 18, 20, 34–35, 50–52, 54, 61, 75, 220, 234, 397, 405, 561
Strenge 308, 407, 414, 598
Strich 63, 115, 220, 244, 388, 542–543, 569
Strychnin 126
Stümperei 47
Subjekt 33, 120, 170, 180, 183–184, 187, 193–194, 227, 244–245, 423–425, 432, 469–471, 493, 559, 582
Subjekt der Erkenntnis 55, 467–468, 471–472
Sublimierung 282, 287, 598
Sühne 307, 321, 370, 379, 457, 494, 544
Sühnegeld 306
Sühnschuld 370, 379–381, 544
Suizid 561, 600
Sumatra 256
Sumpf 93–94, 199, 513
Sünde, Sünder 28, 31, 93, 122, 155, 159, 289, 309, 368, 370, 372, 376, 380–381, 384–385, 389–390, 400, 493, 503, 539–540, 542–545, 556
Sündenfall 377, 380
Sündhaftigkeit 380, 494–495, 504, 539, 558
Süßlichkeit 35
Symbol 129, 144, 212, 418, 567–569
sympathia malevolens 276–277
Syphilis 177, 508, 513–514, 546, 551–552
Syrien, syrisch 445–446
System 38, 63, 306, 314, 317, 319, 340, 343, 420, 506, 522, 525, 546–547, 561–562, 566, 595, 597

tabula rasa 228–229
Talmud 206, 210
Tanz 134, 548, 555
Tapferkeit 109, 313, 459
Tartüfferie 79, 276, 533
Taskodrugiten 518
Tastsinn 429–430
Täter 25–26, 179–180, 183, 185, 187, 189, 263, 274, 319, 336–338, 341, 493, 499–500, 510
Tatsachen, ewige 96
Tausch 295, 299
Tauschbeziehungsreligionen 387
Täuschung 324
Tchin-than 457
Technikphilosophie 298, 525
Teleologie, teleologisch 7, 42, 54, 233, 318–319, 321, 324, 328, 333, 345, 471
Telephon 417, 422
Terrorismus, terroristisch VII, 73, 547
Teufel 65–67, 162, 178, 360, 384, 419, 434–435, 506, 537, 541, 544, 558, 585
Theben 171
Theodizee 64–65, 289, 293
Theokratie 121, 133
Thymos 541
Tiefe 36, 62, 130–131, 143, 243, 351, 362, 379, 390
Tier 21, 30, 32, 35, 45, 81, 92, 94, 130, 135, 165, 167–168, 172, 192, 222, 224, 231, 244, 247–248, 251, 255, 258, 260, 266, 281, 285, 305, 322–323, 348, 350–351, 375, 386, 405–406, 418, 428, 436–437, 444, 446, 453, 465, 474–476, 479, 484, 490, 497–498, 501, 516, 537, 542, 544, 575, 578, 580, 600–601
Tier, abschätzendes 297
Tierpsychologie 542
Tiger 498
Tigerkatze 497–498
τλήμων 154
Tod 66, 255, 259, 269, 279, 284, 302–303, 305, 327, 367, 369, 379–380, 410, 419, 466, 474, 477, 480–481, 485, 506, 516, 520–521, 550–551, 557, 563–564, 568
Tod Gottes 66, 461, 563
Todesstrafe 255, 303, 306, 336–337
Tollheit 409
Ton 20, 36, 154, 184, 494
Torheit, Tor 60, 342, 346, 390, 400, 406
Totentanz 480–481, 548–549
Toulouse 549
Tout comprendre c'est tout – mépriser 52
Tragisches 407
Tragödie XIV, 7, 82, 243, 274–275, 283, 287–288, 352, 407–409, 414, 484, 545, 578
training 517, 524, 548
Transcendentalisten 583–584
Trappisten 397
Trauer 27, 346, 507
Traurigkeit 342, 345–346, 385, 541
Treue 164
Tribschen 419
Trieb 69, 76, 165, 183, 246, 281, 287, 313, 340, 349, 352, 362, 364, 375, 393, 420, 450, 452, 487, 546
Trinität 65
Troja 124, 171, 390
Trompeter 562
Tscherkessen 246
Tugend 12, 20, 25, 33, 55, 70, 109, 130, 147, 194–195, 202, 260, 291–292, 363, 442, 444–445, 450–451, 458–459, 482, 487, 496, 504, 509, 514, 519–520, 541, 570–571, 579, 583, 601
Typus Mensch 79
Tyrannei, tyrannisch 218, 354–355, 362, 523, 530

Übel 64, 155, 172, 217, 282, 285, 288–291, 342, 344, 346, 386–387, 389, 485, 515, 529, 552, 565
Überlegenheit 121, 131, 136–137, 233, 436, 488, 580
Übermensch 39–40, 167, 211, 218–219, 226, 259, 354, 396, 409, 461, 476
übersittlich 232–233, 239
Überwältigung 318–319, 322, 325, 358, 376
Übung 99, 119, 501, 542, 594
Umwertung aller Werte 14–15, 21, 24, 32, 35, 121, 131–132, 138, 141–142, 180, 193–194, 213, 266, 395, 445, 596–597
Unbehagen 350, 454, 539
Unbewusstes, unbewusst 93, 95, 349, 375, 488

unegoistisch 23, 69–70, 73, 75–76, 81, 89, 91, 95–97, 100–102, 342, 364
Unerschütterlichkeit 522, 565, 582
Ungeheuer 164–165, 167, 356, 570
Ungehorsam 369
Ungleichheit 101, 125, 135, 144, 190, 327–328, 496
Unglück, unglücklich 78, 109, 114, 153–155, 275, 369, 437, 472, 475, 527
unio mystica 129–130, 520
Unlust, Unlustgefühl 31, 70, 272, 275, 507–508, 514–515, 531, 538–539
Unmensch 211, 218–219
Unpersönlichkeit, Unpersönliches 29, 422–424, 526
Unrecht 27, 200, 264, 291, 310, 312–313, 370, 379, 388, 575
unrein 110, 122–123, 439
Unschuld 164, 345, 372, 376–377, 380, 429, 506, 531
Unsterblichkeit, unsterblich 194, 224, 410, 504, 557, 583
Untergang 56, 212, 297, 441, 491
Unterirdisches, unterirdisch 25, 92, 194–197
Unzufriedenheit 6, 528, 560
Ursprung 21, 26, 40, 45–46, 50, 62, 64–65, 68, 71, 73, 83, 99, 102, 243, 281, 296–297, 300, 312, 319, 321, 347, 354, 356, 365, 370–371, 389, 473, 528
Utilitarismus, Utilitaristen, utilitaristisch 23, 37, 52, 88–89, 98, 102, 282, 406

vae victis 303–304
Vallombrosa 311
Vandalismus, Vandalen 168–170, 215
Veda 460
Vedânta 449, 469, 514, 518–521, 584, 598
Vegetarismus 513
Veilchen 311
Veitstanz 481, 546, 548
Velleität 413, 416
Vendetta 457–458
Venedig 3, 441, 446–447, 545
veni creator spiritus 395
Verachtung 109, 147, 153, 392–393, 395, 524
Verantwortlichkeit 18, 21, 26, 184, 233–234, 243, 358, 444, 459
Verbannung 193, 302, 305, 339
Verbrechen 39, 214–215, 265, 275, 306, 337, 339–340, 342, 489
Verbrecher 27, 72, 122, 255–256, 263, 284, 293, 301–302, 304–305, 307, 321, 332, 336–343, 542
Verdammnis 137, 204
Verdauung, verdauen 57, 87, 226–227, 495, 504, 507–508
Verdinglichung 184
Verehrung 164, 371, 374, 442, 529, 568
Verflüssigung 334
Verführung der Sprache 182–183, 186
Vergänglichkeit 485
Vergeistigung 408
Vergeltung 26, 70, 73, 143, 196, 200, 217, 235, 257, 260, 262, 269, 321, 384, 496
Vergesellschaftung 173, 530
Vergessen 13, 16, 97, 102, 160, 223–224, 226–227, 229–231, 493
Vergesslichkeit 25, 88–89, 91, 95, 147, 226–231, 247, 351
Vergewaltigung 265, 360, 453, 456, 570
Vergiftung 145, 159, 551
Verhängnis 175, 337, 341, 438, 485, 546, 551
Verinnerlichung 119, 347, 351–352, 360, 362, 393, 464
verjüdelt 145
Verkleinerung 88, 91–92, 176–178
Verkleinerung, Selbstverkleinerung 579
Verleger 3–5, 8–9, 37, 52, 61, 83, 220
Verletzung 148, 269, 310, 314, 457, 481, 572
Vermenschlichung 260, 290
Vermittelmäßigung 179
Verneinung 24, 68, 147, 382, 474, 478, 570–571
Vernunft 48, 59, 67, 78, 151, 183–184, 230, 233, 235, 239–240, 274, 380, 424, 437, 451–453, 458–459, 467, 470–471, 539, 541, 543, 553, 565, 582–584, 598
Verpöbelung 145–146, 553
Verschiebungen 23, 119, 327, 445
Verschleierung VII
Verschwörung 142, 483
Versinnlichung 408
Versöhnung 216, 368, 370
Versprechen 11, 222–225, 232–235, 238, 241, 245, 265–267, 294, 348, 353–354, 427

Verstand 253, 298, 351, 500, 590
Verstellen, Verstellung 192, 352, 458–459
Versuchung 340, 445
Versüßlichung 533
Verteufelung (s. Teufel) 380–381
Vertrag 71, 266–269, 295–296, 299–302, 356–357
Vertragstheorie 267–268, 296, 357–358
Vervollkommnung 102, 247, 327
Verwundbarkeit 11
Verzärtlichung 282, 284
Verzeihung, verzeihen 158, 195
Verzweiflung 115, 285, 359, 370, 376, 489, 538, 584, 587
Vielheit 469
vierteilen 255
vigor 450
vis inertiae 89–91, 95, 226, 228, 320
Vivisektion 393, 413
Vögel 192, 281
Volk von Denkern 253–254
Vollkommenheit 102, 152, 155, 247, 250, 327, 329, 445, 520, 583
vorarisch (s. Arier) 111, 113, 175
Vorfahren s. Ahnen
Vorgeschichte 55, 64, 70, 245, 247–248, 339
vorkeltisch 113
Vornehmheit, Vornehme(r), vornehm 13, 15, 23–25, 35, 48–49, 51, 70, 97–100, 103–104, 118–119, 121, 131, 134–135, 138, 140, 147, 149, 152, 156–158, 160–166, 168, 171–173, 176–177, 184, 189–190, 194, 198, 202, 211–213, 216–218, 234, 237, 266, 365, 370–373, 386–387, 391, 404, 426–427, 456, 529, 560, 567
Vorrang 120–121, 570
Vorrecht 97, 138, 211, 217, 304, 308–309, 456, 559
Vorspiel 19, 222, 407, 412
Vorurteil XV, 58–62, 230, 539
Vorzeit 81, 248–249, 301, 383

Wachstum 63, 204, 327–328, 331
Wahnsinn 39, 261, 305, 370, 382, 385, 453, 458–459, 506, 518, 543, 547, 549
Wahrheit XVI, 15, 20, 28, 31, 33, 62, 85, 94–96, 124, 137, 149, 157, 172, 203, 215, 310, 313, 344, 390, 419, 440, 442, 448–449, 459, 465, 467, 532, 553, 561, 563–564, 566, 568, 570–574, 576–577, 595–597, 599
Wanderradikalismus 3
Wanzen 590
Wasser 14, 199, 256, 349–350, 453, 455
Wasser, gebrannte 591
Wassertiere 349–351
Wechselbalg 188
Weib (s. Frau) 53, 122, 337, 367, 396, 404, 421, 434–435, 448–449, 456–457, 482, 489, 506, 521, 528, 572
Weimar VIII, XIII–XVI, 4, 49–50
Weisheit 20, 53, 56, 60, 94, 396–397, 460, 572
Welt, verkehrte 7, 483, 491–492
Weltauge (s. Augen) 472
weltbürgerlich 236–237, 244
Weltordnung, sittliche 139, 598
Weltschmerz 512
Weltverleumder 392, 394
Wergeld 306
Werkzeug der Kultur 172, 174–175
Werte VII, 15, 26, 31, 33, 40, 48, 64, 70–75, 78–80, 83, 97–98, 134, 138–139, 141–143, 147–150, 152, 154, 157, 161, 193, 198, 211–213, 216, 221–222, 239, 252, 266, 294, 296–297, 364, 374, 380, 440–441, 462–463, 469, 471, 522, 554, 563, 571, 573, 575, 581
Wetterleuchten 15
Wiederkäuen 86–87
Wikinger 167–168
Wildnis, wild 124, 137, 163–164, 167, 169, 217, 247, 347–349, 445–446, 495, 541
Wille XVI, 14–15, 22, 27, 29, 31–33, 37, 39–40, 42, 52, 62–63, 67, 75, 90, 93, 138, 165, 178, 183, 190, 192–193, 217, 223–224, 228, 230–232, 234–236, 238–239, 243, 248, 263, 267, 276, 283–284, 286, 295, 298–300, 305, 316–319, 324–325, 327, 330, 344, 359, 361–364, 368, 379, 382, 394–395, 399, 401–402, 408, 416–417, 420, 422–423, 425–428, 431–432, 435, 440–441, 445, 447, 459, 467–468, 471–474, 477–480, 487–488, 493–494, 512, 527, 529–530, 534, 553,

563, 571, 573–574, 576–578, 592, 594–597, 599–600, 602
Wille zum Ende 15
Wille zum Nichts 31–32, 395, 401, 481, 559, 599–600
Wille zum Wissen 63, 258
Wille zur Macht XVI, 14, 27, 37–40, 63, 80, 272, 276, 318–319, 324–325, 328–330, 344, 359, 361–364, 441, 474, 493–494, 523, 530, 539, 596–597
Wille zur Täuschung 574, 576–577, 595–596
Wille zur Wahrheit 22, 32, 63, 563, 571, 573–574, 576–577, 594–597, 599
Willelei 416
Willensfreiheit 21, 183, 190, 193, 233, 235–236, 243, 257, 260–263, 282–283, 292–293, 342, 353, 380, 459
Willensschwäche 29, 413
Willensverneinung 75–76, 402, 478, 527, 602
Winterschlaf 400, 516
Wirklichkeitsphilosophie 562, 572
Wissen 579
Wissenschaft VII, XIII, 3, 22, 31, 56, 82, 85, 95, 97, 106, 186, 221–222, 318, 321, 418, 470, 482, 537, 560–561, 563–564, 566–568, 570, 572–578, 594–595, 598
Wissenschaftler 28, 94, 418, 560–561, 563–564
Wissenschaftlichkeit VII, 16, 23, 49, 572
Wohlgefühl 265, 271
Wohltun 528
Wolf 165, 174, 182, 541
Wollust 272, 430, 538
Wunde 13, 313, 481, 498
Wünschbarkeit 94, 392
Würde der Arbeit 525
Wüste 126, 439–443, 445–446, 516–517
ξυμφορά 154

Zähmung, zähmen 25, 30, 163, 173, 232, 475, 479, 530, 546
Zähne 7, 10, 466
Zärtling 81
Zauberei 135, 143
Zeitungen 8, 591
Zellen 151
Zölibat 405, 409
Zorn 158, 191, 258, 264, 304–306, 435–436, 452, 454, 456, 490, 538, 541
Zucht, Züchtung 174, 224–225, 398, 414, 467, 504, 526
Zuchtwahl 81, 116, 323, 437
Zufall 120, 353, 565, 601
Zukunft XVI, 19, 25, 60, 67, 73, 79, 116, 141, 146, 177–179, 211, 222–223, 231–235, 237–238, 246–247, 263, 271, 294, 304, 317, 335, 372, 377, 391–393, 395, 410–411, 421, 444, 467, 475, 479, 482–483, 509, 549, 566, 572, 600
Zurechnungsfähigkeit, zurechnungsfähig 260–262, 274
Zürich 3, 68, 419, 421
Zuschauer 26, 73, 251, 316, 352, 386, 422, 424–426, 526
Zustand, ästhetischer 431, 450
Zwang 61, 70, 132, 164, 183, 187–188, 235, 317, 371, 374
Zwangsarbeit 336
Zweck heiligt die Mittel 73
Zweck im Rechte 319–321
Zweideutigkeit 34, 193
Zwölftafelgesetz 270

Personenregister

Abel, Günter 120
Abramson, Lyn Yvonne 384
Acampora, Christa Davis 55, 184, 237, 498
Achill 124, 159, 181, 389, 413, 415–416
Adam 283, 377, 379
Adams, Mike 151
Adelung, Johann Christoph 60
Adorno, Theodor W. 175, 299, 427, 587, 601
Aesop 497
Agamemnon 388–389
Agnes von Poitou 16
Aigisthos 388–389
Aischylos 408
Alberich 197
Alexander I., russischer Zar 166
Alexander von Hales 511
Alkidamas, Kyniker 436
Allison, David B. 131, 399
Allsobrook, Christopher 472
Anaitis 457
Anakreon 590
Anaximander 263
Anderson, R. Lanier 119, 121
Andreas-Salomé, Lou (Lou von Salomé) 69, 101, 130, 343, 361, 406, 438, 443
Angehrn, Emil 601
Angier, Tom 48
Ansell Pearson, Keith 35, 82, 236, 238
Anselm von Canterbury 382
Antisthenes 291–292
Äolos 84
Apelt, Otto 193
Aphrodite 390, 429, 457
Apollodor 432
Apollon 192–193, 374
Arenas-Dolz, Francisco VIII, 274–275, 280, 303
Aretin, Johann Christoph von 249
Ariadne 570
Aristeides von Athen 455
Aristoteles 154, 156–157, 159, 224, 229, 260, 287–288, 297, 351–352, 366, 437–438, 484, 490, 541, 579–580
Arndt, Martin 487
Arnobius 206
Arnold, Gottfried 66
Assmann, Jan 365
Augustinus, Aurelius 87, 131, 156, 190, 376, 380, 382, 554
Aumann, Anthony 22
Aurenque, Diana 437, 479
Autolykos 389
Avenarius, Richard 187–188

Babich, Babette 86, 398, 535
Bacon, Francis 56, 59, 87
Bagehot, Walter 238, 375
Bahnsen, Julius 90–91, 184, 186, 258, 289, 566
Bahrdt, Carl Friedrich 400
Baier, Horst 567
Bain, Alexander 88, 277, 500
Bakunin, Michail Alexandrowitsch 360
Balke, Friedrich 309, 530
Bamford, Rebecca 78
Barbera, Sandro 394
Barbey d'Aurevilly, Jules 218
Barthel, Ernst 39
Bates, Henry Walter 375, 498
Baubo 572
Baudelaire, Charles 115, 272, 434, 533, 549
Bauer, Bruno 145, 279
Baumann, Johann Julius 17, 90, 228, 230–231, 252, 322, 524, 528–530
Baumgartner, Wilhelm 410
Baur, Ferdinand Christian 65
Beals, William M. 349
Beard, George Miller 125–126
Bebel, August 51, 114, 448
Beck, Aaron 384
Becker, Hans-Joachim 360
Beeckman, Tinneke 81
Beethoven, Ludwig van 532, 535
Behler, Ernst 87
Benne, Christian 46, 85, 362, 570–571
Benoist, Alain de 588
Bentham, Jeremy 88, 406
Bérard-Varagnac, Arsène Émile 218
Bergoffen, Debra B. 162
Berkowitz, Peter 47, 81

https://doi.org/10.1515/9783110293371-005

Bernardy, Jörg 40
Bernays, Jacob 287, 351–353
Berner, Albert Friedrich 338–339
Bernhardy, Gottfried 85, 303
Berry, Jessica N. 469
Berti, Maria 250
Besnard, Franz Anton von 208
Beutel, Albrecht 452
Bianchi, Sarah 298
Bicevskis, Raivis VIII
Bilharz, Alfons 580–581
Bion von Borysthenes 448
Biser, Eugen 203
Bismarck, Otto von 143, 588
Bittner, Rüdiger 150, 184–185, 318–319, 386
Bizzi, Francesco 278
Blackburn, Simon 472
Blackman, Reid D. 86
Blavet (Parisis), Émile 288
Blondel, Éric 35, 40, 48, 486
Blumenberg, Hans 198, 437, 459–461, 575
Bock, Carl Ernst 366, 489, 513
Boetticher, Carl 368
Böhm, Timon 345
Böhme, Jakob 65
Böhringer, Friedrich 398
Böhringer, Hannes 108
Bolz, Norbert 150
Bonfiglio, Thomas 299
Borgia, Cesare 216, 234, 536–537
Borheck, August 193
Börne, Ludwig 412
Bornedal, Peter 533
Bourget, Paul 17, 98, 115, 167–168, 173, 288, 405, 524, 570, 587, 593
Bourquin, Christophe 250
Brahms, Johannes 8
Braid, James 128–130, 516, 543
Brandes, Georg 3, 10, 117–118, 123, 219
Brassier, Ray 43
Brehm, Alfred 479, 498
Breithaupt, Fritz 151
Brennecke, Detlef 167
Brennus 304
Brobjer, Thomas H. 63, 89, 93, 105, 114, 127, 227, 247, 250, 447, 501, 565, 587, 592
Brochard, Victor 565
Brock, Eike 99, 362
Bröckling, Ulrich 43, 100, 479
Broillet, Guillaume VIII, 108, 111
Broisson, Ivan 360
Brömsel, Sven 38
Bronn, Heinrich Georg 174
Bruckbräu, Friedrich Wilhelm 253
Brücke, Ernst 322
Brühl, Johann August Moritz 568
Brunetière, Ferdinand 77
Brusotti, Marco 40, 47–48, 78, 92, 100, 104, 108–109, 128, 134, 147–148, 152, 155, 158, 170, 221, 228, 230–231, 238, 240, 242, 245, 258, 267, 277, 280, 314, 330–331, 334, 349, 355, 366, 388, 454, 461, 477, 501, 515–516, 524, 533, 543, 580, 600
Bubbio, Paolo Diego 365, 396
Buchholz, Michael B. 244
Büchmann, Georg 555, 581
Buckle, Henry Thomas 17, 103–105
Buddha (Siddhartha Gautama) 130, 433, 439, 485, 518, 597–599
Bülow, Hans von 8, 124, 400
Bulwer-Lytton, Edward 254
Bung, Jochen 253
Burckhardt, Jacob 7–10, 159–160, 289, 358–359, 393, 445, 535
Bürger, Gottfried August 562
Burke, Peter 87
Burkhardt, Carl August Hugo 49
Burmeister, Hermann 498
Burnett, Henry 42, 242
Butler, Judith 244
Byron, George Gordon Noel 532–533
Byron, Lady (Anne Isabella Noel-Byron, Baroness Wentworth) 533

Calvin, Johannes 290–291, 549
Came, Daniel 428
Campe, Joachim Heinrich 369
Campioni, Giuliano XV, 11, 60, 160, 241, 288, 331, 350, 394, 453, 496, 540, 591, 593
Çañkara 298, 519–520
Cantù, Cesare 568
Cardanus, Hieronymus 160
Carey, Henry Charles 247

Carlyle, Thomas 202, 204, 406, 500
Caspari, Otto 17, 134, 221, 289, 297, 355, 370, 542
Cavell, Stanley 60
Cellini, Benvenuto 160, 347
Cervantes Saavedra, Miguel de 279–280
Cha, Kyung-Ho 374–375
Chamfort, Nicolas 160
Champollion, Jean-François 81
Chantal, Jeanne Françoise Frémyot de 518
Chaudhri, Rahul 150
Chaves, Ernani 352
Cheiron 124
Cherlonneix, Laurent 573
Choulant, Johann Ludwig 366
Churchland, Paul 42
Cicero, Marcus Tullius 249, 297, 515, 585–586
Clark, Maudemarie 67, 86, 170, 199, 225, 252–253, 267, 334, 398, 405, 469, 510, 582, 597
Clementi, Filippo 551
Conant, James 51
Conrad, Michael Georg 36
Constâncio, João 242, 428, 469
Conway, Daniel W. 42, 55, 57, 169, 349, 356–357, 498, 559, 562
Cook, John 214
Cooper, Ian 267
Corradini, Domenico 280
Corrêa, Fernanda Silveira 287
Corssen, Paul Wilhelm 117
Cowan, Michael 52
Cranach, Lucas d. Ä. 404
Cristi, Renato 108
Cron, Christian 480
Cueni, Damian 43
Curtius, Georg 17, 110, 117, 298
Czapla, Ralf Georg 87
Czermák, Johann Nepomuk 543

Dacier, André 288
Dacquin, Jenny 272
Danneberg, Lutz 85
Dante Alighieri 197, 202–204, 210, 241, 407
Danto, Arthur C. 42, 86, 311
Därmann, Iris 450
Darwin, Charles 69, 81, 167, 174, 221, 229, 323, 325, 329, 437, 477
Davachi, Lila 257
Deleuze, Gilles 40, 324, 464
Dellinger, Jakob 462–463, 468–469, 471–474, 476, 565, 569
Demandt, Alexander 169
Demokrit 192, 204, 488
Denham, A. E. 423
Dennett, Daniel 42
Derrida, Jacques 309
Descartes, René 58, 219, 438, 526, 571
Deussen, Paul 17, 121–122, 129–130, 298, 449, 460, 469, 519–522, 598
Diderot, Denis 253
Diels, Hermann 263, 353
Dinter, Gustav Friedrich 249
Diogenes Laertius 46, 192–193, 291–292, 436, 446, 448, 522, 564, 582
Diogenes von Sinope 192–193, 292, 436
Dionysos XIII, 82, 303, 384
D'Iorio, Paolo VIII, XIII, XV, 52, 250
Disraeli, Benjamin 93
Djurić, Mihailo 425, 525
Döblin, Alfred 38–39
Dombowsky, Don 218
Dorschel, Andreas 86
Dostojewskij, Fjodor 17, 36, 105, 149, 158, 197, 200, 339–341, 587–588
Doubrovsky, Serge 33
Doudan, Ximénès 17, 160, 585–586, 590–591
Douglas, Mary 123
Dove, Craig M. 42
δφ 35
Draper, John William 96, 328
Dreier, Horst 49
Driesmans, Heinrich 160
Drochon, Hugo 111
Dronke, Gustav 275
Drossbach, Maximilian 17, 184, 186, 562
Druskowitz, Helene 491
Du Bois-Reymond, Emil 8
Dühring, Eugen 17, 104, 114–115, 133, 145, 148–150, 165, 174, 217, 241, 258, 276, 310, 312–317, 355, 482, 490–491, 562, 572, 589
Dumas, Alexandre d. Ä. 253

Dumont, Léon 250–251, 257
Dunsmoor, Joseph E. 257
Düntzer, Heinrich 545–546
Dürer, Albrecht 419
Düringsfeld, Ida von 60

Ebbinghaus, Hermann 249
Ebeling, Knut 40
Eberty, Felix 533
Eckart, Wolfgang U. 125
Eckermann, Johann Peter 545
Eichberg, Ralf VIII
Elgat, Guy 150, 499
Elst, Koenraad 111
Emden, Christian 41, 49, 117, 245, 351
Emerson, Ralph Waldo 58, 60, 334, 448, 567, 584
Emmelius, Johann-Christoph 597
Engels, Friedrich 114, 317
Enkelmann, Wolf Dieter 296
Enzensberger, Hans Magnus 182
Epiktet 131, 582
Epikur 292, 432, 509, 522, 582
Épinay, Louise Florence Pétronille Lalive, Marquise d' 453
Erler, Michael 539
Espinas, Alfred 17, 100, 137, 173–174, 219, 331, 479, 530, 542
Estadieu, Louisa VIII, 470
Ette, Ottmar 53
Eumaios 390
Euripides 154, 292, 408
Eusebius von Cäsarea 144
Eva 283, 434

Faber, Richard 213
Faulkner, Joanne 395
Faustino, Marta 403
Fechner, Gustav Theodor 93
Ferdinand I., deutscher Kaiser 440
Féré, Charles 151, 542
Feuerbach, Ludwig 222, 289, 408, 410–411, 507
Fichte, Johann Gottlieb 90, 302, 435
Fick, August 110, 298
Figl, Johann 66, 298, 598
Fingal 112
Fischer, Kuno 17, 54, 77–78, 186, 225–226, 229, 289, 292, 297, 342–346, 411, 423–424, 426, 470, 490, 526–527, 571, 582–583
Fitzsimons, Peter 40
Flaubert, Gustave 587
Foot, Philippa 43
Forber, Patrick 474
Fornari, Maria Cristina XV, 76, 100, 102, 238, 247, 250, 320, 331
Forschner, Maximilian 588
Förster, Bernhard 9, 138, 213, 407, 593
Förster-Nietzsche, Elisabeth 3, 6, 8–9, 37–38, 213, 533, 550, 593
Fossen, Thomas 135
Foster, Michael 501
Foucault, Michel 40, 62, 81, 100, 356, 464
Fouillée, Alfred 331, 428
Fraas, Carl 525–526
Frantz, Constantin 588
Frary, Raoul 105, 115, 146, 178, 217, 243, 447, 457, 496, 498–499, 501, 553–554
Frauenstädt, Julius 432, 477, 486, 534
Freud, Sigmund 43, 244, 287, 360
Frey, Herbert 141
Friedrich Wilhelm III., König von Preußen 166
Fritsch, Gustav Theodor 385
Fritsch, Theodor 416
Fritzsch, Ernst Wilhelm 5, 84
Fröbel, Julius 51
Froissart, Jean 481
Fromentin, Eugène 47
Fromm, Erich 224
Fronterotta, Francesco XV
Froude, James Anthony 202, 204, 406
Fuchs, Carl 10, 326
Fustel de Coulanges, Numa Denis 367, 371

Galiani, Ferdinando 11, 453
Galton, Francis 17, 100, 479, 530
Gardner, Sebastian 246, 580, 601
Gass, Wilhelm 398
Gasser, Reinhard 287, 360, 533
Gayette, Jeanne Marie von 544
Gebhart, Émile 550
Gellius, Aulus 564

Gemes, Ken VIII, 59, 133, 145, 217, 237, 490, 561, 601
Genelli, Buonaventura 203
Gentili, Carlo 125, 385, 469
Gerber, Gustav 492
Gerhardt, Volker VIII, 219, 238, 258, 280, 298, 360, 362–363, 366, 451
Gersdorff, Carl von 104, 115, 192
Geulincx, Arnold 526–527, 530
Geuss, Raymond 49, 104, 108, 177
Giacoia Junior, Oswaldo 242, 298, 309, 373
Giacomelli, Alberto 168
Gibbon, Edward 212
Gierke, Otto von 241
Giesz, Ludwig 39
Gillespie, Michael Allen 93
Gilman, Sander L. 287, 530, 550
Glasenapp, Carl Friedrich 404, 412, 422
Gobineau, Arthur de 111, 116
Gödde, Günter 244
Goethe, Johann Wolfgang von XIV–XVI, 4, 49–50, 66–67, 163, 166, 218–219, 254, 285, 290, 311, 362, 381, 403, 405, 413, 415, 447–448, 487, 498, 545
Gori, Pietro 472, 525, 564
Görner, Rüdiger 67
Goya, Francisco José de 587
Gozzi, Carlo 545
Graeber, David 26
Gramsci, Antonio 588
Grätz, Katharina VIII, 219
Grave, Tobias 141
Gray, Richard T. 87
Grégoire, Henri-Baptiste 168
Gregor I., Papst 422
Gregor-Dellin, Martin 535
Gregorovius, Ferdinand 458
Grimm, Jacob 118, 255–256, 260
Grimm, Jacob und Wilhelm 56, 120, 228, 232, 302, 316, 347, 351, 452, 490, 498, 533, 557
Große Wiesmann, Hannah 345
Grotius, Hugo 117
Groves, Stephen 55
Gschwend, Lukas 245, 250, 334
Guattari, Félix 324, 464
Guay, Robert 47, 49
Guerreschi, Luca 471
Guéry, François 404
Guislain, Joseph 499–500
Günther, Friederike Felicitas 551
Günzel, Stephan 324
Gustafsson, Lars 569
Gutt, Bernhard 253
Gutzkow, Karl 369, 412
Guyau, Jean-Marie 17, 137–138, 143, 145, 204, 309, 312, 321, 370, 428, 517–518, 570
Guyon du Chesnoy, Jeanne Marie 518
Gwinner, Wilhelm von 534–535

Haase, Marie-Luise XIV, 100, 530
Habermas, Jürgen 49
Haecker, Theodor 213
Hafis (Chadsche Schams al-Din Mohammad Hafeśe Schirazi) 403, 405
Hagenbach, Karl Rudolf 532
Haiser, Karl 46
Halkyone 84
Hallich, Oliver 321
Hamacher, Werner 363
Hammer-Purgstall, Joseph von 405, 567–568
Hanslick, Eduard 409–410
Harich, Wolfgang 317
Hartley, David 88
Hartmann, Eduard von 17, 74, 79, 129, 198, 239–242, 334, 378, 488, 491
Hartmann, Leon VIII, 236
Hartung, Gerald 220, 274
Hatab, Lawrence J. 42, 59, 62, 141, 237, 242, 311, 573
Häubi, Florian 283
Hauff, Wilhelm 134
Hausegger, Friedrich von 419
Hebe 292
Heblik, Daniel 195, 197
Heck, Kilian 48
Hecker, Justus Friedrich Carl 548
Heftrich, Urs 423, 425
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 81, 89, 158, 188, 238, 244, 334, 410, 433, 435, 438, 476, 491–492, 594
Heidegger, Martin 38–39, 297, 451
Heine, Heinrich 53, 64, 212–213, 289, 412
Heinermann, Theodor 545
Heinze, Max 8

Heit, Helmut VIII, 41, 52, 216, 230, 308, 549, 561, 564
Hektor 123, 181
Helena 390
Heller, Erich 204
Heller, Peter 533
Hellwald, Friedrich von 17, 77, 111, 121–122, 134–137, 167, 178, 230, 247, 281, 355, 375–376, 557
Helmholtz, Hermann von 8, 164
Herakles 212, 291–292, 558
Heraklit 178, 353, 438, 446–447
Herbart, Johann Friedrich 89, 93, 230–231
Herder, Johann Gottfried 50, 174, 362
Hermes 389
Herodoros von Herakleia 291
Herrmann, Emanuel 71, 369, 436–437
Herwegh, Georg 419–420
Herzen, Alexander Iwanowitsch (père) 549
Herzen, Alexandre (fils) 542
Hesiod 109, 171–172, 182, 292, 577
Hesse, Heidrun 234
Hiao, chinesischer König 599
Higgins, Kathleen Marie 80
Hildebrandt, Hans-Jürgen 245
Hilt, Annette 253
Himmelmann, Beatrix 66
Hobbes, Thomas 88–90, 165, 273, 297, 316, 357, 559
Hödl, Hans-Gerald 38, 145, 148, 205, 287, 470
Höffding, Harald 17, 63, 88–91, 93–95, 126, 130, 162, 224, 226–228, 241–242, 246, 277–278, 339–340, 361, 447, 477, 499–501, 506–507, 511–512, 514–515, 520, 556, 584
Höffe, Otfried VIII, 40, 42, 248
Hoffmann von Fallerslebens, August Heinrich 592
Hofmann, Johann Nepomuk 298
Hofmiller, Josef 39
Hölderlin, Friedrich 362
Holm, Adolf 371
Holub, Robert C. 138
Homer XIV, 109–110, 123–124, 131, 153, 157, 169, 171–172, 181, 201, 290–291, 386–390, 406, 413, 415–416, 577
Horaz (Quintus Horatius Flaccus) 110
Horkheimer, Max 299
Horkott, David F. 282
Houzeau, Jean-Charles 281
Hoy, David Couzens 85, 415
Hoyer, Timo 250
Huddleston, Andrew 409
Hügli, Anton 588
Hugo, Victor 254
Humboldt, Alexander von 498, 516
Humboldt, Wilhelm von 292
Hume, David 88, 91, 186, 415
Hurka, Thomas 42
Hussain, Nadeem J. Z. 67–68
Hutcheson, Francis 88
Hutten, Ulrich von 536
Huxley, Thomas Henry 330–331, 585
Huysmans, Joris-Karl 434

Ibáñez-Noé, Javier A. 42
Ideler, Karl Wilhelm 584
Ihering, Rudolf von 267, 274, 302, 320
Ikaros 454
Inkpin, Andrew 34
Innozenz III. (Lotario dei Conti di Segni), Papst 284–285
Ioan, Razvan 221, 343
Isis 388
Ixion 432

Jacoby, Leopold XIII, 115
Jampolsky, Michail 151
Janaway, Christopher 22, 42, 76, 86, 97, 237, 320, 382, 402, 428, 468, 472, 576
Janssen, Johannes 405, 535–536
Janz, Curt Paul 108, 488
Jaspers, Karl 37–39, 63, 158, 216, 316, 320, 446
Jauslin, Kurt 427
Jauss, Hans Robert 53
Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter) 254, 512
Jenkins, Fiona 97
Jenkins, Scott 216
Jensen, Anthony 42, 107–108, 184, 186, 317, 329, 335
Jerobeam I., König von Israel 122
Jesus von Nazareth 3, 24, 56, 60, 126, 142–144, 162, 182, 191, 198, 200, 205, 207,

209–211, 252, 279, 315, 372, 377, 381–382, 386–387, 439, 445, 460, 466, 504, 511, 529, 545, 557, 579, 588, 599
Joas, Hans 49
Johannes, Apokalyptiker 215
Johannes der Täufer 396
Johannes, Evangelist 215
Johannes, Herrenjünger 215
Johnson, Dirk R. 52, 474, 561
Joisten, Karen 161
Joly, Henri 160
Jupiter (s. Zeus) 212

Kaegi, Dominic VIII
Kail, Peter J. E. 48, 76
Kain, Philip J. 158
Kames, Henry Home Lord 88
Kant, Immanuel XIII, 12, 29, 35, 48, 59, 67, 77–78, 89, 100, 151–152, 159, 189, 225–226, 235–237, 242–244, 274, 289, 292, 420, 422–430, 435, 438, 441, 452, 470, 477, 490, 526, 565, 575, 580–584
Kapp, Ernst 298, 525
Karl der Kühne, Herzog von Burgund 453, 455–456
Karl II., König von Spanien 279
Karl V., deutscher Kaiser 558
Katsafanas, Paul 43, 79–80, 236, 238
Kaufmann, Sebastian VIII, 39, 82, 112, 169, 557, 566, 572–573, 588
Kaufmann, Walter 38, 510
Keim, Theodor 52
Kelsos 52, 197, 199
Kemp, Friedhelm 435
Kepler, Johannes 90
Kerger, Henry 267
Kerner, Justinus 490
Keyx 84
Kierkegaard, Søren 60, 587
Kiesel, Dagmar 131, 384
Kircher, Athanasius 543
Kirchner, Carl 529
Kirke (Circe) 18, 406
Kittsteiner, Heinz D. 348
Klaiber, Tilo 43, 601
Klass, Tobias Nikolaus 224
Kleinert, Markus 450
Kleinias 449
Klencke, Hermann 532
Klytaimnestra 388
Knoll, Manuel 144, 178, 571
Knortz, Karl 13
Koberstein, August 298
Koch, Eduard Emil 466
Koeber, Raphael 470
Koecke, Christian 159
Koegel, Fritz XIV
Kofman, Sarah 55, 404, 414
Kohler, Josef 17, 224, 243, 258, 260, 264, 266–271, 273–274, 296, 305, 307, 333–334, 336, 456–457, 599
Kohns, Oliver 123
Konersmann, Ralf 487
Konoval, Brandon 464
Konstantin I., römischer Kaiser 144
Kopernikus, Nikolaus 92, 578, 580–581
Körner, Theodor 583
Körnig, Stephan 55
Köselitz, Heinrich (Peter Gast) 3–8, 10–11, 15, 18, 32, 35–37, 52, 54, 62, 69, 91, 104, 118, 120, 148, 169, 220, 311, 339, 400, 407, 446, 453, 458, 490, 533, 555
Köster, Peter 38, 567
Kothe, Hermann 249
Krafft, Fritz 402
Kranz, Walther 263, 353
Krause, Johann Friedrich 50
Krause, Robert VIII, 173
Krauss, August 321, 340
Kremer-Marietti, Angèle 245
Kronos 333
Krummel, Richard Frank XIV
Kuhn, Elisabeth 77, 567
Küng, Hans 408
Kunitsch, Michael 260
Kunze, Carl Ferdinand 431, 502–504, 513, 592

La Rochefoucauld, François VI., Duc de 77–78, 92, 579
Lachmann, Karl 45
Lagarde, Paul de 210
Laktanz, Lucius Caecilius Firmianus 144
Lamarck, Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet de 375
Lampl, Hans Erich 517–518

Lange, Friedrich Albert 229, 488, 501, 508, 522, 567
Lanzky, Paul 311
Large, Duncan 64, 556
Laube, Heinrich 412
Lawtoo, Nidesh 355
Lazzarato, Maurizio 245
Le Sage, Alain René 491
Lecky, William Edward Hartpole 17, 88, 96, 122, 182, 202, 204–208, 210, 214, 259, 278, 308, 364, 385, 401, 434, 445–446, 506, 547
Lehmann, Christoph 87, 308
Lehmann, Rudolf 189
Leibniz, Gottfried Wilhelm 89, 289, 292–293, 437–438
Leibrich, Louis 362
Leiris, Michel 362
Leiter, Brian 41, 88, 225, 233, 236–237, 242, 468–469, 472
Lemke, Harald 513
Lemm, Vanessa 444
Leopardi, Giacomo 465
Leroy-Beaulieu, Anatole 346–347
Lessing, Gotthold Ephraim 38, 51, 287–288, 452, 541
Lessing, Theodor 38
Levinas, Emmanuel 601
Lewald, August 253
Lichtenberg, Georg Christoph 185, 347
Liebmann, Otto 17, 62, 425–427, 429–430, 531, 582
Liebsch, Burkhard 225
Liebscher, Martin 63, 250
Lindner, Ernst Otto 534
Lippert, Julius 17, 122–123, 252, 307, 367–371, 373–374, 376–377, 379–381, 384–386, 445, 544–545, 569
Liszt, Franz 408
Littré, Émile 105
Livius, Titus 304
Llorente, Juan Antonio 279
Locke, John 88, 228–229, 251, 357
Loeb, Paul S. 48, 120, 237, 386, 600
Lopes, Rogério 99
Lorentz, Alfred 261, 308
Lotter, Maria-Sibylla 79
Lotze, Hermann 82
Loukidelis, Nikolaos 469
Love, Frederick R. 458
Lövenich, Friedhelm 158
Löwenfeld, Leopold 125, 127–129, 513
Löwith, Karl 38, 476
Lubbock, John 76, 126
Lüdemann, Hermann 385
Ludwig II., König von Bayern 418, 535
Ludwig, Johann Melchior 17, 88, 446
Ludwig XI., König von Frankreich 453, 455, 480
Ludwig XVI., König von Frankreich 218
Lukian von Samosata 435–436
Lupo, Luca 148
Luther, Katharina, geb. von Bora 404
Luther, Martin 17, 144, 162, 190, 216–217, 290–291, 308, 376, 384, 403–405, 452–453, 532, 536–537, 544–545, 553, 555, 557–559
Lütkehaus, Ludger 88

Mach, Ernst 8
Machiavelli, Niccolò 550
Macho, Thomas 260
Macpherson, James 112
Magnus, Bernd 76, 86
Mahon, Michael 40
Mainberger, Sabine 333
Maine, Henry Sumner 371
Mainländer, Philipp 281, 283–286, 351, 472
Maistre, Joseph Marie, Comte de 99
Man, Paul de 185
Mandeville, Bernard 88
Mann, Joel E. 298
Mann, Thomas 431, 435, 588
Mantegazza, Paolo 386
Marcuse, Herbert 356
Maria, Mutter Jesu 206, 210–211
Mark Aurel, römischer Kaiser 535
Marquard, Odo 49
Martensen, Hans Lassen 17, 397–398, 588–589
Marti, Urs 217–218, 357
Martin, Georg 43, 90
Martins, André 541
Marton. Scarlett 470
Marx, Karl 114
Masini, Ferruccio 377

Maurras, Charles 213
Maxentius, römischer Kaiser 145
May, Simon 153, 163, 232, 234, 236–237, 349, 364, 384, 601
Mayer, Hans 408
Mayer, Julius Robert 91, 120
McNeill, David 225
Mehring, Franz 51
Meier, Heinrich VIII, 20, 222
Melanchthon, Philipp 404–405
Menke, Christoph 161
Menninghaus, Winfried 492
Menzdorff, Prediger 410
Menzel, Wolfgang 254, 568
Mérimée, Prosper 272
Merle, Jean-Christophe 302, 308
Merrick, Allison 48
Metschnikoff, Elias 46
Meyer, Katrin 159
Meyer, Richard M. 38
Meyer, Rudolf 360
Meysenbug, Malwida von 16, 68, 407, 549
Michaelis, Paul 35, 86, 259, 474
Michelangelo Buonarroti 241
Mieder, Wolfgang 60
Miething, Dominique F. 311
Migotti, Mark 89, 134, 190, 434
Miklowitz, Paul S. 85
Miles, Thomas 233
Mileur, Jean-Pierre 76, 86
Mill, James 90
Mill, John Stuart 88–89, 91, 97, 178, 238, 406, 448, 527–528
Millgram, Elijah 49
Milner, Jean-Claude 549–550
Milton, John 401
Minos, König von Kreta 209, 570
Mirabeau, Honoré Gabriel Victor de Riqueti, Marquis de 160
Mithras 388
Miyasaki, Donovan 233, 244
Mohammed, Prophet 567
Möhler, Johann Adam 381
Molière (Jean-Baptiste Poquelin) 79, 276
Molinet, Jean 455
Moll, Eduard 46
Montalembert, Charles-Forbes-René, Comte de 445
Montinari, Mazzino XIV, 4, 66
Moore, Gregory 286, 331, 429, 450, 501
Moore, Thomas 533
More, Henry 88
Morgenstern, Martin 75
Mörike, Eduard 590
Morrisson; Iain 462, 485
Mottl, Felix 400
Mulhall, Stephen 55, 194
Müller, Armin Thomas VIII
Müller, Enrico VIII, 329
Müller Farguell, Roger W. 222
Müller, Max 77, 598
Müller-Buck, Renate XV
Müller-Lauter, Wolfgang 127, 229, 360, 416, 525, 533
Mundt, Theodor 412
Munzinger, Werner 489
Murty, Vishnu P. 257
Musäus, Johann Carl 254
Mushacke, Hermann 228
Mussolini, Benito 39, 569
Mylitta 457

Nagel, Thomas 472
Nägeli, Carl von 17, 325–327, 329, 359
Nahlowsky, Joseph Wilhelm 507
Napoleon Bonaparte 25, 211, 217–219, 241
Nasser, Eduardo 552
Natorp, Paul 289
Naumann, Constantin Georg 3–9, 13, 18, 37, 52, 82–83, 220
Negri, Federica 601
Nehamas, Alexander 324–325, 427, 502
Neoptolemos 157
Nereus 161
Nero, römischer Kaiser 214
Neumeyer, Fritz 447
Newton, Isaac 90
Neymeyr, Barbara 423, 425
Nicodemo, Nicola 334
Niehaus, Lars 320
Niehues-Pröbsting, Heinrich 198, 435–436
Niemeyer, Christian XV, 33, 86, 569
Nies, Karl-Dieter 287
Nietzsche, Franziska XI, 269, 280, 397, 447, 533
Nirenberg, David 213

Nissen, Heinrich 368
Noiré, Ludwig 186, 470
Nösselt, Johann August 74
Nostitz, Pauline Gräfin 557
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 134, 200
Nussbaum, Martha 78, 309, 436, 486

O. Sch. 35
Ockham, Wilhelm von 180
Odysseus 406
Oedipus 84, 274
Oehler, Franz 208
Oehler, Ida 444
Oishi, Kiichiro 360
Oldenberg, Hermann 17, 106, 121–122, 130, 439, 460, 485, 512, 518–519, 598
Orestes 388, 544
Origenes 199
Orneval, Jacques-Philippe d' 491
Orsucci, Andrea XV, 52, 104, 113, 149, 152, 156, 158, 171, 238, 276, 286, 290, 322, 324–325, 327, 339–340, 367–371, 374, 397, 454, 505, 519, 528, 530, 536, 549, 556
Ossian 112
Ottmann, Henning XV, 116, 167, 588
Overbeck, Franz XIII, 4, 6–8, 19, 22, 34, 36–37, 46–47, 50–52, 57, 96, 101, 127, 131, 197, 202, 207–208, 210, 320, 342, 367, 406–407, 445, 536, 554, 583, 597
Ovid (Publius Ovidius Naso) 429, 453
Owen, David 42, 69, 97, 100, 236, 573
Owen, John 430

Paley, William 88
Panaïoti, Antoine 130
Paneth, Josef 555
Pascal, Blaise 465, 467, 515, 579
Paschoal, Antonio 148
Passow, Franz 108–109, 153–155, 157, 170
Patton, Paul 153, 308
Paulhan, Jean VII
Paulus 142, 144, 190–191, 200–201, 211, 376, 379–382, 384–385
Pearson, James 120, 351, 360
Pecora, Vincent P. 49
Pelagius 380
Pelopeia 388
Perikles 169–170
Pernet, Martin 17
Pesthy, Monika 434
Peter, Niklaus 445
Petri, Friedrich Erdmann 148–149, 152, 204, 566
Petrus 211, 556–557
Pfeuffer, Silvio 42, 143, 242
Pfleiderer, Rudolf 203
Phaedrus 497
Phaeton 454
Phelps, Elizabeth A. 257
Piazzesi, Chiara 386
Pichler, Axel 85, 326
Pieper, Annemarie 58
Pierer, Johann Friedrich 366
Pilatus, Pontius 545
Pindar 161, 558
Pippin, Robert B. 55, 184, 598
Piscatory, Théobald 585, 591
Pittman, John 35
Pius IX., Papst 550
Platen, August von 452
Platon 77–78, 92–93, 99–100, 131, 154–155, 158, 167, 196, 204, 229, 280, 343, 438, 441, 447, 479–480, 487, 531, 533, 541, 573, 577, 580
Playfair, William Smoult 127–128
Plotin 363
Plümacher, Olga 74, 526
Plutarch 161, 370, 377, 450, 455
Poellner, Peter 75, 150, 236, 468, 564, 601
Poesche, Theodor 107, 111–114, 116, 171
Politycki, Matthias 450, 488, 583
Poljakova, Ekaterina 588
Polos 280
Ponton, Olivier 272
Poruks, Jānis 588
Poseidonios 514
Posselt, Gerald 42
Post, Albert Hermann 17, 54, 73, 81, 222, 245–246, 254–256, 258, 260–263, 265, 269, 274, 276, 280, 296, 299, 301–303, 305–307, 321, 336–337, 340–341, 366–367, 373, 457, 489
Pott, August Friedrich 298
Poyet, Guillaume 599
Pozzo di Borgo, Marianna 458

Praetorius, Johann Philipp 491
Praxiteles 429
Prel, Carl du 259
Prescott-Couch, Alexander 48
Preyer, William Thierry 128–129, 515–516, 518, 543
Prideaux, Sue 46
Primavera-Lévy, Elisa 251
Prinz, Jesse 89, 150
Prodikos von Keos 291
Prometheus 291–292
Protagoras 298
Ptolemäus, Claudius 578
Pütz, Peter 466
Pygmalion 428–429
Pyl, Karl Theodor 118
Pyrrhon von Elis 564

Queloz, Matthieu 43, 69, 73

Raffnsøe, Sverre 46
Rahden, Wolfert von 50, 278, 519, 521
Rambach, August Jakob 525
Rancé, Armand Jean Le Bouthillier de 397
Ranke, Johannes 17, 112–113, 170–171, 175
Ranke, Leopold von 537–538
Rasch, Wolfdietrich 512
Ratzel, Friedrich 248
Rauh, Hans-Christoph 491
Rauh, Raphael Benjamin 424, 587
Raumer, Friedrich von 284–285
Reckermann, Alfons 40, 377
Rée, Paul 17, 21, 36, 46, 54, 62, 68–69, 71, 73, 76, 80–81, 88–89, 91–92, 95, 97, 101, 104, 238, 243, 260, 263, 299, 312, 320, 335, 338–339, 364
Reents, Edo 431
Regent, Nikola 159, 216
Reginster, Bernard 119, 262, 276, 343, 384, 427
Rehmann, Jan 345
Reich, Eduard 514
Reich, Hauke 35–36, 52, 86, 118, 259
Reid, Thomas 88
Renan, Ernest 17, 22, 98, 106, 139–143, 156, 197, 199, 201, 214–216, 288, 445, 529–530, 556, 589–591, 594
Reschke, Renate 536
Reuleaux, Franz 525
Reventlow, Otto 249
Rhadamanthys 209
Ribot, Théodule 249, 517–518
Riccardi, Mattia 189, 581
Richardson, John 225, 236, 393
Richet, Charles 17, 127, 228, 253, 286, 502, 505–506, 513, 549, 551–552
Ridley, Aaron 35, 236–237, 310, 425, 427, 462
Riedl, Peter Philipp VIII, 216, 429, 452
Riemann, Hugo 535
Riemer, Friedrich Wilhelm 218
Risse, Mathias 151, 349, 496, 542, 571
Ritschl, Albrecht 398
Ritschl, Friedrich 45
Roberty, Eugène de 77, 575
Röder-Wiederhold, Luise 4
Rohde, Erwin 51, 68–69, 104, 249, 279, 289
Rohner, Ludwig 51
Rohrmoser, Günter 253
Röllin, Beat VIII, 63
Rolph, William Henry 17, 102, 322, 328
Romundt, Heinrich 583
Rose, Valentin 590
Rosenkranz, Karl 359, 363
Rößler, Constantin 174–175
Rothe, Richard 398
Röttges, Heinz 188
Rousseau, Jean-Jacques 173, 284, 357
Roux, Wilhelm 17, 151, 229, 349–351, 354, 405–406
Rudolph, Enno VIII, 213, 592
Ruehl, Martin A. 216
Ruge, Arnold 104, 359
Rukgaber, Matthew 237
Runkel, David 254
Ruppert, Fidelis 87
Rupschus, Andreas 113, 404

Saar, Martin 98, 120, 173, 330, 477
Saarinen, Sampsa Andrei 400
Sainte-Beuve, Charles-Augustin 160
Saint-Victor, Paul de 17, 455–456, 480–481, 548–549
Salanskis, Emmanuel 68, 174, 403
Salerno, Rachele VIII
Salis, Meta von 7, 13–17, 53, 241

Salter, William Mackintire 585
Sanders, Daniel 379, 533
Santini, Carlotta 46, 108, 144
Sarfatti, Margherita G. 569
Sautet, Marc 105, 115, 145, 587
Sax, Benjamin C. 48
Scandella, Maurizio 186, 344–345, 411, 524
Scapolo, Barbara 333
Schaap, Sybe 204
Schaarschmidt, Carl 8, 598
Schaberg, William H. 3–6, 9, 61–62, 82, 84, 291
Schacht, Richard 20, 33, 42, 131, 223, 239, 360, 363, 397
Schade, Oscar 118
Schäfer, Peter 210
Schäffle, Albert 115, 239
Schank, Gerd XV, 106, 113, 116, 145, 175, 360
Scharff, Sabine VIII, 258, 296
Schefer, Leopold 448
Scheffel, Joseph Victor von 562
Scheier, Claus-Artur 20, 86, 403
Scheler, Max 38, 161
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 198, 435
Schellong, Dieter 408–409, 414
Schild, Wolfgang 308
Schiller, Friedrich von XIV–XVI, 4, 56, 195, 292, 418, 450, 452, 487, 545, 562, 581
Schirnhofer, Resa von 530
Schlaeger, Eduard 407
Schlagowsky, Stefan 299
Schlechta, Karl XV, 464
Schlegel, August Wilhelm 513
Schlegel, Friedrich 87
Schmeitzner, Ernst 61, 490–491
Schmidt, Erich 17, 452–453, 544–545, 555, 558
Schmidt, Hermann Josef 66
Schmidt, Jochen VIII, 69, 162, 360
Schmidt, Leopold 17, 52, 97–98, 100, 104, 108–109, 122–123, 134, 147, 152–159, 161, 163, 169–170, 260, 291–292, 388–390, 454–455, 579–580
Schmidt-Biggemann, Wilhelm 242, 330
Schmitt, Carl 213, 316
Schmitz-Dumont, Otto 189
Schneider, Anatol 296
Schneider, Georg Heinrich 17, 102, 128, 192, 542
Schneider, Manfred 315
Schoedler, Friedrich 311
Schoemann, Georg Friedrich 374
Schopenhauer, Arthur XVI, 17, 29, 54, 73, 75–79, 90, 115, 165, 191, 275, 281, 284–285, 287, 364, 390, 400–402, 415–425, 428, 430–435, 438–444, 450, 465, 470–473, 477–478, 480, 486, 492, 515, 522, 527, 532–535, 551, 577–578, 587, 591, 599–600, 602
Schrift, Alan 185, 464
Schröder, Winfried 376
Schücking, Levin 550
Schücking, Theo 550
Schulte, Natalie 238
Schüssler, Wilhelm Heinrich 503
Schuster, Paul 303
Schütz, Anton 47
Schwenter, Daniel 543
Scott, Walter 134
Secchi, Angelo 188
Sedgwick, Peter 41, 238, 296
Seggern, Hans von 541
Seltmann, Jürgen 245
Sembou, Evangelia 40
Semper, Karl 17, 322–324, 330, 375
Seneca, Lucius Annaeus 243, 309
Sextus Empiricus 564–565
Seydlitz, Irene von 466
Seydlitz, Reinhart von 437, 466
Shakespeare, William 243, 264, 267–269, 480–481, 513, 555
Shang Yang 599
Shapiro, Gary 49, 62, 86, 263
Sibbern, Frederik Christian 63
Sickingen, Franz von 405, 536
Siemens, Herman XV, 80
Sikora, Jürgen 124
Simonetta, Marcello 250
Simonides 227, 249–250
Simonin, David 173
Simplikios 131, 360, 582–583
Skamandros 124
Skinner, Quentin 43
Sloterdijk, Peter 383–384, 465
Small, Robin 148

Smith, Adam 88
Smith, Douglas 53
Smith, Shawn J. 48
Snelson, Avery 120
Sokrates XV, 55, 190, 196, 280, 291, 315, 438–439, 441, 443, 447, 479, 539, 577, 579–580
Soll, Ivan 272, 464
Solomon, Robert C. 42, 47, 150, 179, 181
Sommer, Hugo 52
Sophokles 154, 157, 274, 408, 454
Sophron 303
Spencer, Herbert 17, 88–89, 100, 102, 129, 221–222, 238, 276, 290, 329–331, 367–370, 450, 479, 585
Sphinx 84, 289
Spinoza, Baruch de 27, 77–78, 186, 229, 276–277, 324, 342–346, 411, 438, 524, 526, 541
Spir, Afrikan 415, 471, 562
Spitteler, Carl 11–12, 14
Stack, George J. 287, 567
Staël-Holstein, Anne-Louise Germaine de 53, 254
Stahr, Adolf 490
Stanguennec, André 219
Statius, Publius Papinius 124, 370
Stauber, Marcus VIII
Stegmaier, Werner 21, 43, 45, 85, 142, 228, 230, 233, 249, 269, 314–315, 320, 329, 397, 424
Stein, Franz J. 517
Stein, Heinrich von 404, 412, 422
Stein, Lorenz von 359–360
Stein, Ludwig 436
Steinmann, Lars 134
Steitz, August 172
Steizinger, Johannes 48
Stellino, Paolo 148, 314, 561, 587
Stendhal (Henri Beyle) 17, 29, 136, 167, 216, 218, 386, 422–423, 427–428, 540, 555–556, 570
Stephan, Paul 139, 414
Stern, Tom VIII, 41, 48, 75
Sterne, Laurence 34
Stevens, Jacqueline 40
Stewart, Stanley 76, 86
Stingelin, Martin XIV, 55, 81, 185, 245, 255–256, 280, 301, 303, 366, 457, 489
Stirner, Max 240
Stöckl, Albert 166
Stöpel, Franz 115
Strauß. David Friedrich XVI, 9, 20, 104–105, 289, 405
Streckfuß, Karl 203
Streisand, Joachim 163
Stricker, Salomon 17, 264, 268, 293, 296, 299–301, 306, 320–321
Striet, Magnus VIII
Strindberg, August 16
Strinnholm, Anders Magnus 168
Strong, Tracy B. 193, 232
Sulzer, Jakob 410
Svoboda-Baas, Dieta VIII
Swanton, Christine 100, 272, 472–473
Swensen, Alan J. 199, 225, 252–253, 405, 510, 582, 597
Sykes, Chris 601
Szews, Johann 245, 309
Sznajder, Mario 39

Tacitus, Cornelius Publius 169, 197, 214–215, 400–401, 452, 551
Taine, Hippolyte 8, 10, 218–219, 241, 524, 536–537
Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de 540
Tantalos 432
Tappert, Wilhelm 409
Taylor, Charles 43
Teichmüller, Gustav 17, 51, 335, 562, 565, 572
Telemachos 390
Telemann, Georg Philipp 491
Terenz Afer, Publius 60
Tertullian, Quintus Septimius Florens 4, 64, 202–204, 206–208, 210, 283, 353
Thales von Milet 450
Thatcher, David S. 50, 88, 97, 111, 208, 213, 222, 224, 238, 260–261, 263, 266, 276, 307, 320, 331, 375, 415, 427, 448, 455, 457, 489, 501, 513, 530, 533, 567, 582, 593
Thayer, Alexander Wheelock 535
Theißen, Gerd VIII, 3
Themistokles 227

Theognis von Megara 107–109, 154
Theresa von Avila 518
Theseus 570
Thetis 84
Thiel, Karsten M. 81
Thomä, Dieter 58, 60
Thomas von Aquin 202, 204–205, 210, 297
Thomas von Kempen 444
Thoreau, Henry David 584
Thorgeirsdottir, Sigridur 296
Thukydides 92, 167, 169–170, 260
Thüring, Hubert 226, 242, 249–251, 302
Thyestes 388
Tieck, Ludwig 134, 280, 491, 513
Tille, Alexander 52
Tolstoi, Lew Nikolajewitsch Graf 587–588
Tongeren, Paul van XV, 14, 86, 358, 398
Töpfer, Karl 408
Torquemada, Tomás de 206
Treccani, Irene 578
Treiber, Hubert VIII, 52, 69, 104, 245, 267–268, 271, 320, 524
Trendelenburg, Adolf 572
Trillhaas, Wolfgang 121, 463
Trolle, Albert 504
Tylor, Edward Burnett 334

Uhland, Ludwig 548
Uhlig, Karl 39
Uschner, Karl 182

Vaccari, Alessio 42
Vaihinger, Hans 572
Valladares (Valdares), Diego Sarmiento 279
Valladão Silva, Gabriel VIII, 40
Valverde, Mariana 224, 231, 266
Velásquez, Oscar 108
Venturelli, Aldo 148, 474, 490, 572
Vergil (Publius Vergilius Maro) 197, 552
Vidal Mayor, Vanessa 175
Viesenteiner, Jorge 42, 242, 376
Virchow, Rudolf 112–113, 175
Vischer, Friedrich Theodor 274, 426, 583
Vischer-Sarasin, Adolf 419
Viçvamitra (Vishvamitra) 461
Vivarelli, Vivetta VIII, 11, 247, 362
Vogt, Carl 8, 188
Vogüé, Eugène-Melchior de 339
Volkmann, Richard 250
Voltaire (François Marie Arouet) 62
Volz, Pia Daniela 127, 502
Voß, Johann Heinrich 181, 552

Wachter, David 276, 360
Wackerbarth, August Joseph Ludwig von 568
Wackernagel, Jacob 122, 134, 136, 461
Wackernagel, Wilhelm 362
Wagner, Cosima 404, 408, 535
Wagner, Richard XV–XVI, 12, 15, 28–29, 43, 144, 197, 403–410, 412–419, 421–422, 481, 488, 498, 535–536, 577–578, 588
Wagner-Egelhaaf, Martina 33
Wahrig-Schmidt, Bettina 127, 542
Wahrmund, Adolf 169
Waitz, Theodor 299
Waldenfels, Bernhard 479
Wallace, Alfred Russel 375
Wallace, R. Jay 143
Wander, Karl Friedrich Wilhelm 64, 82, 94, 347
Ward, Joseph 40, 404
Weber, Carl Julius 47, 405
Weber, Max 134
Weigand, Friedrich Ludwig Karl 118
Weinlich, Theodor 421
Weinrich, Harald 226
Weir Mitchell, Silas 127–128
Weisberg, Richard 315
Wellhausen, Julius 17, 19, 122, 139, 373, 556
Wenner, Milan VIII, 219
Werche, Bettina 4
Werner, Schallum VIII
Wesley, John 259
Westerdale, Joel 85, 399
Westphal, Rudolf 408
Weygoldt, Georg Peter 360, 514
White, Richard 141, 361
Widemann, Paul Heinrich 17, 469
Widmann, Josef Viktor 11, 14
Wienbarg, Ludolf 412
Wilamowitz-Moellendorff, Erdmann von VIII
Wilcox, John T. 86, 398, 402
Wilhelm I., deutscher Kaiser 418
Will, Cornelius 568

Williams, Bernard 43, 184, 448, 600–601
Williams, William David 272, 448
Winckelmann, Johann Joachim 452
Windisch, Ernst 110, 249, 598
Winkler, Heinrich August 141
Winkler, Markus VIII, 112, 168
Wolf, Jean-Claude 41, 88, 95
Wollenberg, David 345
Wolzogen, Hans von 101, 144, 419, 578
Woodford, Peter J. 474
Wotan 420
Wotling, Patrick VIII, 40, 53, 167, 175, 222, 230, 329, 540
Wundt, Wilhelm 8, 52
Wurzer, William Stefan 276

Xanthippe 438–439
Xavier, Francisco de 206
Xenophon 291
Xerxes 139, 455

Yeats, William Butler 204
Yovel, Yirmiyahu 490

Zanetti, Sandro 175, 437
Zavatta, Benedetta 186, 260
Zehetmayr, Sebastian 112
Zelle, Carsten 292
Zeller. Eduard 51, 292, 438
Zeus 123, 291, 353, 386–390, 432
Zhavoronkov, Alexey 373
Ziegler, Theobald 311
Zill, Rüdiger VIII
Zimmer, Heinrich 101, 107, 133
Zimmermann, Robert 275
Zimmermann, Rolf 219, 588
Zincgref, Julius Wilhelm 308
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 466
Zittel, Claus 34, 198
Zola, Émile 167
Zwierlein, Eduard 516