

hen und sie auf die den „Sprüchen und Zwischenspielen“ allenfalls verständnislos gegenüberstehenden Leser gemünzt zu lesen.

Fünftes Hauptstück: zur Naturgeschichte der Moral.

Das von N. mit überaus zahlreichen Lesespuren hinterlassene, erste Kapitel in Leckys *Sittengeschichte Europas* trägt den Titel „Die Naturgeschichte der Sitten“ (Lecky 1879, 1, 1–144). Es behandelt die unterschiedlichen Morallehren der Philosophie ebenso wie die „Verschiedenheiten des sittlichen Urtheils“, die „Moral der Wilden“ (ebd., 13) und die „Entwicklung der sittlichen Gefühle“ sowie die „Beziehungen des intellectuellen zum sittlichen Fortschritt“ (ebd., 14). In dieser „Naturgeschichte“ wird also (noch) nicht in erster Linie eine historische Verlaufsgeschichte moralischer Urteilsbildung erzählt. In Leckys Wortgebrauch hat sich zumindest ein Rest der alten *historia naturalis* (Plinius maior) oder *histoire naturelle* (Buffon) erhalten, die keine Entwicklungsgeschichte der Natur rekapitulierte, sondern vielmehr eine vergleichende und ordnende Beschreibung all dessen lieferte, was im Reich der Natur (an Lebewesen) anzutreffen ist (Nägeli 1884, 7 spricht ebenfalls noch von „der beschreibenden Naturgeschichte“). Auch im Fünften Hauptstück von JGB schwingt diese alte Bedeutung mit, nicht nur, wenn in JGB 186 von der „Aufgabe einer Beschreibung“ (KSA 5, 106, 2f.) der Moral gesprochen wird. Der Modus der Beschreibung ist freilich noch keine „Typenlehre“ (KSA 5, 105, 20), sondern durchaus eine historische Bestandsaufnahme, nicht als durchgehender Erzählbogen, sondern als Erschließung einzelner moralischer Phänomene aus der Vergangenheit (vgl. zur Frage, wie man „Naturgeschichte“ schreiben solle, ausdrücklich auch MA II VM 184).

Brusotti 2013, 260 f. weist darauf hin, dass in JGB zwar „Naturgeschichte“ nur ein einziges Mal vorkommt, eben im Titel des Fünften Hauptstücks, N. aber im Vorfeld der Publikation mehrfach mit dem Wort experimentiert hat. So erwog er es als alternativen Buchgesamttitel in den Titellentwürfen „Naturgeschichte des freien Geistes“ (KGW IX 5, W I 8, 173, 6) und „Naturgeschichte des höheren Menschen“ (KGW IX 5, W I 8, 159, 31–33 u. KGW IX 5, W I 8, 172, 28 u. ö.) oder als Alternative zum Titel des Sechsten Hauptstücks in der „Naturgeschichte des Gelehrten“ (KGW IX 2, N VII 2, 78). Jensen 2013a arbeitet die Unterschiede der in JGB unternommenen „Naturgeschichte der Moral“ zu dem scheinbar identischen Projekt in der *Genealogie der Moral* heraus. Das Hauptstück in JGB verfähre typologisch und bemühe sich um eine „historiographical attribution of naturalistic causes for a typological phenomenon found in the present“ (Jensen 2013a, 195), während GM eine anti-realistische und anti-naturalistische Historiographie als Abkürzungsprozess (vgl. NL 1885, KSA 11,

36[27], 562 = KGW IX 4, W I 4, 28) entwickle, die methodisch viel reflektierter verfare, den naiven, auf feste Typen setzenden Genealogen attackiere (GM II 12, KSA 5, 312) und als definierbar nur das anerkenne, was keine Geschichte hat (GM II 13, KSA 5, 317).

Genauerer Hinsehen kann allerdings Zweifel wecken, ob das Fünfte Hauptstück tatsächlich brachiale, auf Festschreibung bedachte und unterreflektierte Moraltypologie betreibe, auch wenn es unter der Überschrift der „Naturgeschichte“ steht: Bereits der Verzicht auf den bestimmten Artikel im Nominativ („Die Naturgeschichte ...“) und dessen Substitution durch eine präpositionale Formulierung („Zur Naturgeschichte ...“) indiziert im Unterschied zu Lecky, dass keine vollständige Beschreibung der Moral-Naturgeschichte intendiert ist, sondern nur einige Elemente zusammengetragen werden. In „Gleichnis- und Zeichensprache“ (KSA 5, 117, 14 f.) bringt JGB 196 zum Ausdruck, dass die Erforscher der Moral weitgehend im Dunkeln tappen. Ein starkes Argument gegen einen in das Fünfte Hauptstück hineingelesenen Anspruch, die Moralggeschichte typologisch festzuschreiben, ist die episodische Anlage dieses Kapitels, das eben keinen narrativen oder argumentativen Gesamtbogen spannt, sondern Materialien akkumuliert: Die hierbei praktizierte Moralggeschichtsschreibung ist – wohl mit viel Bedacht – rhapsodisch.

Sicher liegt auch schon eine Provokation darin, nicht einfach von einer Geschichte der Moral, sondern ihrer „Naturgeschichte“ zu reden: Das impliziert ihre Naturalisierung und damit die Naturalisierung ihrer Akteure, also der Menschen: Sie erscheinen als Naturwesen wie andere Tiere auch – freilich als besonders interessante, weil instinktdeviante Tiere. Mit einem „Naturalismus“ als angeblicher philosophischer Lehre N.s hat diese Naturalisierung freilich nichts zu tun (vgl. NK 29, 5–16); Naturalisierung dient vielmehr als Mittel der Moral-Verunsicherung. Der Begriff der Natur taucht, wie schon Strauss 1983, 184 bemerkt hat, im ganzen Hauptstück fast immer mit (ironisierenden?) Anführungszeichen auf (mit zwei Ausnahmen: JGB 188, KSA 5, 110, 6 u. JGB 200, KSA 5, 121, 6, an der letzten Stelle im Sinne von ‚Wesen‘). Und auch bei der Natur entzieht sich das Fünfte Hauptstück einer Festlegung – was sie genau ist, wird nicht explizit gesagt.

Die Provokation des Titels beschränkt sich aber nicht darauf, Moral und Natur zusammenzubringen, sondern wird noch potenziert durch die Geschichte: Mit der Naturalisierung geht die Historisierung der Moral einher. Vgl. zum Fünften Hauptstück Tongeren 1989, 49–61 sowie Brusotti 2014b.

186.

Der Abschnitt scheint eine kritisch-historische Moralwissenschaft zu propagieren, mit der die zukünftigen Philosophen als unbefangene Problematisierer zu

agieren haben – Historisierung als Gegenstrategie zur Begründung! –, während ihre Vorgänger im blinden Glauben an die tradierte Moral befangen waren. Vorsichtige und forschende Beharrlichkeit gehört hier zum Anforderungsprofil der Zukunftsphilosophen – ein Anforderungsprofil, das in starkem und gewolltem Gegensatz zum letzten Abschnitt des Fünften Hauptstücks steht: In JGB 203 sind die „neuen Philosophen“ (KSA 5, 126, 10) keineswegs ‚Feinarbeiter‘ bei der Entschlüsselung der moralischen Codes, sondern wollen als Züchter neuer Menschen verstanden werden. Freilich ist auch das scheinbar abseitige Wühlen im Moralarchiv der Menschheit jener Subversion des Gültigen dienlich, die das Fünfte Hauptstück einfordert. Dass im Fortgang von JGB dann keineswegs „bescheiden“ (105, 21) auf die „Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral“ (105, 19f.) gesetzt, sondern in JGB 260 munter binär und apodiktisch typologisiert wird – „Es giebt Herren-Moral und Sklaven-Moral“ (208, 25f.) –, steigert den Irritationseffekt: Hier scheint jemand moralproblematisierend und moralpolemisierend Politik zu machen. Zur Interpretation von JGB 186 vgl. auch Tongeren 1989, 62–68; einen genauen Vergleich von JGB 186 mit JGB 260 stellt Brusotti 2014b, 114–117 an (fälschlich steht da jeweils JGB 230).

105, 8–20 *Schon das Wort „Wissenschaft der Moral“ ist in Hinsicht auf Das, was damit bezeichnet wird, viel zu hochmüthig und wider den guten Geschmack: welcher immer ein Vorgesmack für die bescheideneren Worte zu sein pflegt. Man sollte, in aller Strenge, sich eingestehn, was hier auf lange hinaus noch noth thut, was vorläufig allein Recht hat: nämlich Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reichs zarter Werthgefühle und Werthunterschiede, welche leben, wachsen, zeugen und zu Grunde gehn, – und, vielleicht, Versuche, die wiederkehrenden und häufigeren Gestaltungen dieser lebenden Krystallisation anschaulich zu machen, – als Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral.*] Die in JGB 186 dreimal wiederkehrende und in Anführungszeichen gesetzte Wendung „Wissenschaft der Moral“ (105, 5 f. u. 105, 9 u. 106, 13) lässt sich bei N. nur in diesem Abschnitt belegen. Vor N. taucht sie in der Literatur nur sporadisch auf, so im Titel der deutschen Übersetzung von Jeremy Benthams postumer *Deontology: Deontologie, oder die Wissenschaft der Moral* (1834). Ohne den Titel zu erwähnen, notierte Lecky in einer von N. mit Randstrich markierten Fußnote süffisant, Bentham habe „überraschend wenig für die Wissenschaft der Moral gethan, ausser dass er sie mit einer barbarischen Nomenclatur und einer überlangen Reihe von nichtsbedeutenden Classificationen bereicherte“ (Lecky 1879, 1, 22, Fn. 2). In der deutschen Übersetzung von Leckys Werk spielt die Wendung sonst freilich keine markante Rolle, obwohl sie in der Sache für das bei N. Verhandelte durchaus repräsentativ gewesen ist. Auch in zwei anderen Büchern, die N. besaß, wird

die Formel „Wissenschaft der Moral“ verwendet, zunächst eher unspezifisch in Frederik Anton von Hartsens *Moral des Pessimismus* (Hartsen 1874, 7), sodann (nach dem Vorwort) im allerersten Satz von Baumanns *Handbuch der Moral*: „Gewöhnlich stellt die Wissenschaft der Moral die Ideale voran, welche der Mensch oder die Menschheit verwirklichen soll, und weist dann dem Willen die Aufgabe zu in ihnen zu leben und danach zu handeln. Jene Lehre von dem, was sein soll, pflegt dabei ausführlich zu sein, diese von der Verwirklichung durch den Willen fällt meist nur kurz aus. Im Leben stellt sich die Sache ganz anders; das Schwierige ist da nicht so sehr das Ideal zu finden, als vielmehr die Verwirklichung desselben durch den Willen bewerkstelligen“ (Baumann 1879, 1. N.s Unterstreichungen, Randmarkierung von seiner Hand. Vgl. Brusotti 1997, 139, der zwar die Baumann-Stelle nachweist, aber sie nicht in Zusammenhang mit JGB 186 bringt). Auch bei Baumann ist die kritische Stoßrichtung unverkennbar, die sich gegen eine als Idealwissenschaft missverstandene Moralwissenschaft wendet. Ihn interessiert durchaus auch die Variation der Moral in der Geschichte; den Hauptakzent legt er aber auf die Frage der Verwirklichbarkeit der Ideale, während es bei N. um eine Fundamentalkritik der Ideale geht. Im Fortgang von Baumanns Buch gewinnt die „Wissenschaft der Moral“ keine terminologische Kraft, sie verschwindet schlicht.

Viel größere Prominenz erlangt die „Wissenschaft der Moral“ hingegen in einem Werk, dessen Lektüre sich bei N. allerdings nicht direkt nachweisen lässt (vgl. aber NK 50, 17 f.), nämlich in William Mackintire Salters *Die Religion der Moral*. Für Salter ist die „Frage, ob es etwas Absolutes in der Moral gibt – das ist, etwas Festes, was nicht wir zu einem Festen machen und was sich nicht verändert, ob auch wir uns verändern – [...] in Wirklichkeit die Frage, ob es eine Wissenschaft der Moral geben kann. Denn wenn Moral nichts mehr ist, als des Menschen wechselnde Meinungen über das Handeln, von der Urzeit an bis herab auf die Gegenwart, so haben wir in der Zusammenstellung und Klassifizierung derselben nicht mehr eine Wissenschaft der Moral, als wir eine Wissenschaft der Astronomie erhalten würden durch eine Zusammenstellung und Klassifizierung aller der Meinungen der Menschen von den himmlischen Körpern, von Homers Zeiten an bis auf die Gegenwart. Wissenschaft ist nicht eine Aufzählung von Meinungen, sondern von denjenigen Meinungen, welche wahr sind; und wenn die Ethik des Gedankens eines Maßstabs beraubt wird, welcher unabhängig ist von der wechselnden moralischen Meinung, so ist eine Wissenschaft der Ethik unmöglich.“ (Salter 1885, 116) Für Salter ist eine „Wissenschaft der Moral“ also ein Prinzipienwissen um wahre Sätze, keine Sammlung historischer Materialien – sie wäre überhaupt keine historische Wissenschaft. Genau dies aber müsste eine ernstzunehmende „Wissenschaft der Moral“ – für die N. beispielsweise auch in den Werken seines Freundes Paul Rée

ein Exempel hat finden können – nach JGB 186 zuerst einmal sein: eine „Sammlung des Materials“ (105, 14), allmählich gefolgt von vorsichtiger Typologisierung verschiedener Moralfornien. Salter repräsentiert also genau die in JGB 186 zurückgewiesene Auffassung davon, was eine „Wissenschaft der Moral“ zu sein beansprucht, aber laut JGB 186 nicht sein kann. Zur Interpretation der „Wissenschaft der Moral“ vgl. auch Muniz Garcia 2011, 233 f.

Der Begriff der „Typenlehre“, den N. nur hier gebraucht und auf die Moral anwendet, war in der zeitgenössischen Wissenschaft sowohl in der Zoologie (besonders der Evolutionstheorie), der Physik als auch in der Philologie geläufig, so dass der von Jensen 2013a, 191 angenommene Bezug zu N.s früheren Basler Kollegen Bachofen und Burckhardt nicht zwingend ist (vgl. auch Denat 2006, 188; Petersen 2008, 85 sowie Benne 2005, 140 zur Analogie in der philologischen *recensio*). In seiner Kritik notierte Eduard von Hartmann, nach N. müsse einer „Systematisierung der Moralprinzipien“ die „Sammlung des Materials, begriffliche Fassung und Zusammenordnung eines ungeheuren Reiches zarter Wertgefühle und Wertunterschiede, als Vorbereitung zu einer Typenlehre der Moral“ ([...]) [vorangehen]. Die Aufgabe, die Nietzsche hier der Ethik vorzeichnet, ist offenbar eine ‚Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins‘; dass diese Aufgabe von anderer Seite bereits gelöst war, als er dies schrieb, hat er wohl nicht erfahren.“ (Hartmann 1898, 43 = Hartmann 1891, 509) Natürlich hatte Hartmann seine eigene, 1879 erschienene *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* im Sinn, die N. freilich nicht nur gekannt, sondern auch intensiv durchgearbeitet hatte (vgl. NPB 275 f.).

105, 21–106, 1 *Die Philosophen allesammt forderten, mit einem steifen Ernste, der lachen macht, von sich etwas sehr viel Höheres, Anspruchsvolleres, Feierlicheres, sobald sie sich mit der Moral als Wissenschaft befassten: sie wollten die Begründung der Moral, – und jeder Philosoph hat bisher geglaubt, die Moral begründet zu haben; die Moral selbst aber galt als „gegeben“.*] Der hier markierte Dissens zum bisherigen Trachten der Philosophen ist für das Interesse an Moral in JGB von fundamentaler Bedeutung: Die Aufgabe der Philosophen der Zukunft (und Gegenwart) ist es nicht, eine Moral, die man schon normativ voraussetzt, nachträglich zu begründen, sondern Moral (durchaus im Plural verschiedener Moralen) als der Zeit unterworfenen, menschlichen Wertungs- und Handlungsorientierungsgefüge zu vergleichen und auf dieser Grundlage zu kritisieren. Explizit von „Begründung der Moral“ spricht N. nur hier und nimmt damit eine Redensart auf, die er in dem gegen Ende von JGB 186 zitierten Schopenhauer-Text (vgl. NK 106, 24–107, 11) hatte finden können: „Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe aus die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und

Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergibt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprinzip, welches ganz von selbst eine scharfe Gränzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 160) Der bei N. formulierte Einwand gegen die Begründungsversessenheit der Moralphilosophen hat bis heute nichts an Relevanz eingebüßt, auch wenn er in diesen Kreisen weitgehend ungehört geblieben ist. Die eigene Befangenheit in Moral müsste die Moralphilosophen als Moralbegründer eigentlich disqualifizieren.

106, 12 *Vergleichung vieler Moralen*] Die Pluralität von Moral als „Moralen“ ist von 1880 an in N.s Werken stark präsent (benutzt hat er den ungewöhnlichen Plural bereits in NL 1872/73, KSA 7, 19[2], 417), vgl. z. B. NL 1880, KSA 9, 7[49], 119, 24–28; M 9; M 425; FW 116 u. JGB 187. Im Sinne eines umfassenden Wertungs- und Handlungsorientierungsgefüges wurde Moral schon vor N. gelegentlich pluralisiert (in Gestalt von „Moralen einer Fabel“, also aus einer Erzählung gewonnener moralischer Lehren, ist der Plural im 18. Jahrhundert ohnehin geläufig). Die Philosophen konnten sich jedoch mit diesem Plural meist nicht anfreunden. Repräsentativ ist dafür Immanuel Kants *Zum ewigen Frieden*: „Verschiedenheit der Religionen: ein wunderlicher Ausdruck! gerade als ob man auch von verschiedenen Moralen spräche. Es kann wohl verschiedene Glaubensarten [...] und eben so verschiedene Religionsbücher ([...]) geben, aber nur eine einzige für alle Menschen und in allen Zeiten gültige Religion.“ (AA VIII, 367) Im 19. Jahrhundert wird unter historisch-kritischem Zugriff dann zunächst die Religion pluralisiert, darauf auch die Moral – ein Programm, das im 20. Jahrhundert z. B. Max Scheler (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, 1912) oder Oswald Spengler fortführen: „Es gibt so viele Moralen, als es Kulturen gibt. Nietzsche, der als erster eine Ahnung davon hatte, ist trotzdem von einer wirklich objektiven Morphologie der Moral – jenseits von jedem Gut und jedem Böse – weit entfernt geblieben“ (Spengler 1963, 403).

106, 24–107, 11 *Man höre zum Beispiel, mit welcher beinahe verehrenswürdigen Unschuld noch Schopenhauer seine eigene Aufgabe hinstellt, und man mache seine Schlüsse über die Wissenschaftlichkeit einer „Wissenschaft“, deren letzte Meister noch wie die Kinder und die alten Weibchen reden: – „das Princip, sagt er (p. 136 der Grundprobleme der Moral), der Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind; neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva – das ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen.... das eigentliche Fundament der Ethik, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht.“ – Die Schwierigkeit, den angeführten Satz zu begründen, mag freilich gross sein – bekanntlich ist es auch Schopenhau-*

ern damit nicht geglückt —; und wer einmal gründlich nachgeföhlt hat, wie abgeschmackt-falsch und sentimental dieser Satz ist, in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist —, der mag sich daran erinnern lassen, dass Schopenhauer, ob-schon Pessimist, eigentlich — die Flöte blies.... Täglich, nach Tisch: man lese hierüber seinen Biographen. Und beiläufig gefragt: ein Pessimist, ein Gott- und Welt-Verneiner, der vor der Moral Halt macht, — der zur Moral Ja sagt und Flöte bläst, zur laede-neminem-Moral: wie? ist das eigentlich — ein Pessimist?] Diesem Passus gehen zwei Vorarbeiten im Nachlass voraus. Die erste Vorarbeit lautet: „Das Befehlen und das Gehorchen ist die Grundthatsache: das setzt eine Rang-Ordnung voraus / Sch(openhauer) p. 136 ‚Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt, — also das ϕ , τ der Tugend. Das Fundament einer Ethik hingegen ist das $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, also das $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ der Tugend. — Das ϕ , τ so leicht, das $\delta\iota\acute{o}\tau\iota$ so entsetzlich schwer.‘ / ‚Das Princip, der Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind: neminem laede, immo omnes quantum potes juva — das ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen — das eigentliche Fundament der Ethik, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht.‘ / Die Schwierigkeit, diesen Satz zu beweisen, ist freilich groß: er ist albern und sklavenhaft-sentimental. / neminem laede warum nicht? / neminem enthält eine Gleichsetzung aller Menschen: da aber die Menschen nicht gleich sind, so ist hierin eine Forderung enthalten, sie als gleich zu setzen. Also: ‚handle jeden Menschen als Deinesgleichen‘ ist Hintergrund dieser Moral. ‚Nutzen‘ enthält die Frage ‚nützlich wozu?‘ also schon eine Werthschätzung und Ziel. Unter Umständen könnte, um Allen zu nützen, es nöthig sein Vielen zu schaden: also der erste Theil falsch sein. Es ist lächerlich, ein ‚Wohl- und Wehethun‘ an sich zu glauben, wenn man Philosoph ist. Ein Schmerz und Verlust bringt uns oft den größten Gewinn, und ‚es ist sehr gut, schlimme Feinde zu haben‘, wenn aus dir etwas Großes werden soll. — / also: erste Frage, ob die Moral praktikabel, ausführbar ist. Aber wie kann ich ‚Allen nützen‘! / Es giebt Augenblicke in Schopenhauer, wo er der Sentimentalität Kotzebue’s gar nicht fern steht — auch spielte er täglich Flöte: das sagt Etwas.“ (NL 1884, KSA 11, 26[85], 171, 19–172, 24, vgl. NK 184, 27–29).

Dieses Exzerpt erklärt, weshalb N. in JGB 186 eine falsche Seitenangabe für das Zitat aus der zweiten Preisschrift von Schopenhauers *Die beiden Grundprobleme der Ethik* gibt (deren Titel heißt auch nicht „Grundprobleme der Moral“, sondern *Ueber das Fundament der Moral* [Schopenhauer 1873–1874, 4/2, I]

bzw. *Preisschrift über die Grundlage der Moral* [Schopenhauer 1873–1874, 4/2, III u. 103]). Der Auszug in NL 1884, KSA 11, 26[85] beginnt tatsächlich auf S. 136 von Band 4/2 der von N. benutzten *Sämmtlichen Werke* Schopenhauers, während der zweite, in JGB 186 wieder verwendete Passus erst auf der nächsten Seite folgt. Die dreifache Hervorhebung des „eigentlich“ im Drucktext von JGB 186 rührt von N. selbst, nicht von Schopenhauer her, bei dem es ohne N.s Auslassungen heißt: „Das Princip oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ϕ, τ der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußern Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das ϕ, τ vom $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ϕ, τ so leicht, das $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz, eine glückliche Vermählung der $\Pi\epsilon\nu\alpha$ mit dem $\Pi\omicron\rho\omicron\varsigma$ zu Stande zu bringen sucht. Meistens /137/ geschieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ϕ, τ nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwingt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß, wobei dann dem Leser zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes ϕ, τ also das Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*. Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame Resultat ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: es ist das ϕ, τ , zu welchem das $\delta\acute{\iota}\omicron\tau\iota$ noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das Datum, zu welchem das Quaesitum das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Funda-

ment der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 136 f.) Schopenhauer unterscheidet also das „Princip“ und das „Fundament“ einer Ethik – eine Unterscheidung, die NL 1884, KSA 11, 26[85] noch reproduziert, JGB 186 hingegen stillschweigend kassiert. Durch die Auslassung erweckt der Text den Eindruck, das Prinzip des Nichtverletzens und Helfens sei für Schopenhauer das „eigentliche Fundament der Ethik“, während dieser „Princip“ und „Fundament“ ja eben gerade getrennt halten wollte. N.s abenteuerliche Zitationspraxis verkehrt Schopenhauers Aussage geradezu in ihr Gegenteil, auch wenn er zu Recht festhält, dass Schopenhauer dieses „Princip“ begründen wollte.

In NL 1884, KSA 11, 26[85] erscheint das Prinzip der Ethik – „neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva“, lateinisch für: „verletze niemanden, sondern hilf allen, so viel du kannst!“ – als Inbegriff einer sklavenmoralischen Haltung, die von der prinzipiellen Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung aller Menschen im Hinblick auf Leidensminimierung ausgeht. In JGB 186 wird diese Kritik als Kritik an einem bestimmten Moraltypus zurückgestellt, um stattdessen den Anspruch auf philosophische Moralbegründung insgesamt als illusionär zu diskreditieren. Beibehalten wird freilich der Sentimentalitätsvorwurf aus NL 1884, KSA 11, 26[85] – der offenbar auf die Fähigkeit zielt, das Leiden anderer mit- und nachzuempfinden –, jetzt aber zugespitzt dahingehend, dass „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist“, das Gebot der Nichtschädigung und der möglichst großen Hilfeleistung „abgeschmackt-falsch“ anmute. Fast unnötig zu erwähnen ist das Fehlen einen Beweises dafür, dass die Welt tatsächlich „Wille zur Macht“ und nicht bloß wie für Schopenhauer, reiner, leidensverursachender Wille sei (vgl. NK 107, 4 f.).

Die zweite für 106, 24–107, 11 einschlägige Nachlassaufzeichnung lautet: „Daß es moralisch ist, zu thun, was unser Interesse erheischt, das suchen die Engländer sich zu beweisen, von Bentham an, der es von Helvetius übernommen hat. Und das allein soll Moral sein, und darauf hin soll die Moral entstanden sein. Was, historisch, ganz unsinnig ist: und auch jetzt geht der Geschmack dagegen. Umgekehrt: früher suchten alle Philos(ophen) zu beweisen, daß neminem laede, immo omnes quantum potes juva das Fundament der Ethik sei, welches man wie den Stein der Weisen seit Jahrtausenden sucht. – Daß das thatsächliche Verhalten der Menschen moralisch sei, suchen sich die Engländer zu überreden. Daß der Heerden-Instinkt die Moral selber und allein sei, ehemals – – / Wichtig NB. – von Helvetius an!“ (NL 1885, KSA 11, 34[239], 500, 7–19, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 19, 13–40) Die philosophiehistorische Auskunft, die hier verwertet wird, konnte N. bei Lecky 1879, 1, 7 im Kapitel über „Die Naturgeschichte der Sitten“ finden („Nach die-

sen Schriftstellern werden wir ausschliesslich von unserem eigenen Interesse beherrscht“. Die dazugehörige Fußnote 1 bringt auch ein einschlägiges Helvétius-Zitat. Vgl. z. B. Laas 1882, 2, 174 u. 182). An dieser Nachlass-Stelle von 1885 wird das Schopenhauer-Zitat (ohne Nennung Schopenhauers) als Neutralisierungsmittel gegen den umfassenden Anspruch des Utilitarismus verwendet – ohne hier freilich selber als „Fundament der Ethik“ zustimmungsfähig zu sein. Vgl. zur Moral der Nichtverletzung auch NK ÜK JGB 259.

Über Schopenhauers Flötenspiel konnte sich N. bei dessen Biographen Wilhelm Gwinner kundig machen, der berichtet: „In dieser geistigen Sammlung verharnte er [sc. Schopenhauer] bei seiner Arbeit den ganzen Vormittag. In späteren Jahren nahm er in der zweiten Hälfte desselben Besuche an. Da er im Flusse des Gesprächs die Stunde leicht vergass, so erschien um /529/ Mittag seine Dienerin und gab das Zeichen zum Aufbruch. Vor dem Ankleiden spielte er in der Regel eine halbe Stunde Flöte“ (Gwinner 1878, 528 f.).

107, 4f. *in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist*] Wie in JGB 36, KSA 5, 55, 25 f. legt hier eine Parenthese scheinbar apodiktisch den „Willen zur Macht“ als Weltsubstanz fest, ohne sich im Geringsten um Explikation oder gar Beweisführung zu scheren. Diese Art der Nebensatz-Ontologie setzt voraus, was vorauszusetzen eigentlich nicht statthaft ist. Für die Kritik am philosophischen Moralbegründungswahn ist der Einschub zum „Willen zur Macht“ in 107, 4 f. nicht konstitutiv, ja nicht einmal für die Attacke gegen Schopenhauer, hat doch NL 1884, KSA 11, 26[85], 171, 19–172, 24 dieselbe Schopenhauer-Stelle wegen ihrer sklavenmoralischen Attitüde ins Visier genommen, ohne eine Referenz auf den „Willen zur Macht“ zu benötigen, vgl. NK 106, 24–107, 11. Dellinger 2013b, 170 weist darauf hin, dass die Parenthese „in einer Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist“ im Druckmanuskript eine nachträgliche Einfügung war (DM JGB 186. D 18, 46 r, abgebildet in Born/Pichler 2013, 350, Abb. 16). „Der ‚Wille zur Macht‘ fungiert als nachträgliches (pseudo-)theoretisches Supplement einer konträren normativen Haltung und ist als solches nicht neutrales Fundament, sondern seinerseits schon Produkt von Nietzsches Gegen-Moral“ (Dellinger 2013b, 171).

187.

JGB 187 nimmt die Pluralität der Moralen beim Wort und fragt, was die jeweilige Moral über denjenigen aussagt, der ihr anhängt. Dabei werden unterschiedliche Funktionen herausgestellt: die Funktion der Rechtfertigung vor Dritten, die Funktion der Selbstberuhigung und Selbstzufriedenstellung, die Funktion der Selbstquälerei und Selbstdemütigung, die Funktion der Rache, die Funkti-

on des Sich-Versteckens und schließlich die Funktion der Selbstverklärung und Selbstdistanzierung; „diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben“ (107, 21–24). All diese Moralen dienten mit anderen Worten Zwecken, die in diesen Moralen meist als verwerflich gelten, weil es sich um durchweg egoistische Zwecke handelt, die allein dem moralischen Akteur Vorteile verschaffen.

Der in JGB 187 verarbeitete Gedankengang stammt von 1883: „Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen: andere sollen ihn beruhigen und zufrieden machen; mit anderen will er sich selber an's Kreuz schlagen; mit anderen will er an den Anderen Rache üben; mit anderen will er sich verstecken; mit anderen will er sich verklären, sei es vor sich oder anderen; mit anderen will er sich empor und vorwärts bringen; mit anderen will er an der Menschheit Macht und Schöpferkraft ausüben; mit anderen will er gehorchen, mit anderen herrschen und demüthigen. Mit anderen will er vergessen oder sich vergessen machen. Genug, die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte.“ (NL 1883, KSA 10, 7[58], 261, 11–23).

107, 24–27 *manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehn: „was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, — und bei euch soll es nicht anders stehn, als bei mir!“*] Zur Kritik an Kants Ethik vgl. z. B. AC 11. In N.s Texten wird wiederholt der Verdacht geäußert, die Deutschen seien Anbeter des Gehorsams, vgl. z. B. NK KSA 6, 39, 4 f.

107, 28 f. *die Moralen sind auch nur eine Zeichensprache der Affekte.*] Die innerhalb von N.s publizierten Werken solitäre Sprechweise einer „Zeichensprache der Affekte“ hat wohl wegen ihres (post)modernistischen Kluges viele N.-Interpreten fasziniert, ohne dass man bei ihnen viel darüber erfahren könnte, was N. genau darunter verstanden hat (eine Ausnahme bildet Heit 2013a, 137 f.). Die „Zeichensprache“ taucht im Nachlass von 1883 plötzlich und massiert auf, zunächst auf einem einzelnen Blatt „wie ein Titellentwurf“ (Heit 2013a, 137): „„Moral als Zeichensprache““ (NL 1883, KSA 10, 7[47], 257, 23, vgl. NL 1883, KSA 10, 8[26], 343, 16 u. NL 1883/84, KSA 10, 24[27], 661, 2 f.). Als „Zeichensprache der Affekte“ werden „die Moralen“ dann explizit in dem in NK ÜK JGB 187 zitierten Notat NL 1883, KSA 10, 7[58], 261, 22 f. bezeichnet; eine Aussage, die NL 1883, KSA 10, 7[60], 261, 27–262, 2 wiederholt und ergänzt: „die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen“. NL 1884, KSA 11, 25[113], 43, 14 schickt der Feststellung, dass „Moral“ (wieder im Singular) „Zeichensprache der Affekte“ sei, noch voraus: „Der Leib als Lehrmeister“. Etwas ausführlicher, wenn auch in der Sa-

che selbst nicht auskunftsfreudiger gibt sich das sprechende Ich in NL 1883, KSA 10, 7[125], 284, 6–9: „Ich habe mich für meine eigene Person daran gewöhnt, in allen moralischen Urtheilen eine stümperhafte Art Zeichensprache zu sehen, vermöge deren sich gewisse physiologische Thatsachen des Leibes mitteilen möchten“. Die Umformung folgt in NL 1883, KSA 10, 7[268], 323, 16: „Moral als Zeichen-Sprache des Leibes.“ Derart physiologisch enggeführt wird der Gedanke in JGB 187 nicht: Die Funktionen, denen Moral hier dient, lassen sich nur mit Mühe als Ausdruck rein leiblicher Bedürfnisse identifizieren, es sei denn, man fasst den Begriff des Leibes derart weit, dass er jedes menschliche Bedürfnis einschließt (und sich damit als Begriff entleert – gemäß dem Motto in NL 1883, KSA 10, 7[126], 285, 19 f.: „Das Geistige ist als Zeichensprache des Leibes festzuhalten!“). N. griff im publizierten Text von JGB 187 also die radikaleren, leib-reduktionistischen Überlegungen des Nachlasses nicht auf, ebensowenig die dort virulente Reduktion menschlicher Affekte auf ihre Animalität (NL 1883, KSA 10, 7[76], 268, 9–15).

Der Begriff der „Zeichensprache“ bleibt bei N. freilich nicht auf den moralischen Komplex limitiert, sondern wird beispielsweise auch für die moderne Wissenschaft verwendet, nämlich als „Versuch“ verstanden, „für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen“, wobei der Begriff der „Zeichensprache“ kritisch die Reichweite wissenschaftlichen Erkennens markiert: „Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten ‚Gesetze‘ zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürztester) Beschreibung des Geschehens.“ (NL 1884, KSA 11, 26[227], 209, 6–12) Was eine mathematische „Zeichensprache“ in der Wissenschaft ausrichtet, konnte N. sich von Schmitz-Dumont 1878, 150–153 erklären lassen (der Ausdruck „Zeichensprache“ im Sinne von „Verständigungsmittel“ ist bereits im 18. Jahrhundert geläufig, vgl. die Belege bei Grimm 1854–1971, 31, 485). Je mehr Gefallen N. am Wort „Zeichensprache“ fand, desto breiter wurde seine Anwendbarkeit, so etwa in NL 1885/86, KSA 12, 1[28], 17, 11–13 (entspricht KGW IX 2, N VII 2, 157, 36–40) auf das „Denken“, das nicht das „innere Geschehen selber“ sei, „sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache für den Machtausgleich von Affekten“, oder schon in NL 1883, KSA 10, 7[62], 262, 8, wo die Musik anstelle der Moral zur „Zeichensprache der Affekte“ avanciert (vgl. NK 92, 8). „Zeichensprache“ zeigt zunächst einen Mangel an, nämlich einen Mangel an Erkennbarkeit des Zugrundeliegenden: Mit „Zeichensprache“ lässt sich „Vieles verschweigen“ (JGB 196, KSA 5, 117, 14 f.), da sie eben keine Realität abbildet, sondern verschlüsselt. Dieser Gebrauch des Wortes „Zeichensprache“ deckt sich mit demjenigen, der N. beispielsweise aus Teichmüllers *Die wirkliche und die scheinbare Welt* geläufig war. Nach Teichmüller müssen sich Menschen „im praktischen Leben“ immerzu auf „semiotische Erkenntniss“ verlassen,

„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. Wer nun aber nicht z. B. jenes sinnlich unerkennbare Gefühl der Scham oder jene Gesinnung der Ehrerbietung in sich selber kennt, dem müssen /96/ die zugehörigen Zeichen allerdings ein Räthsel bleiben, wie es z. B. dem Manne in Grimm's Märchen erging, der auszog, das Gruseln zu lernen. Wir erkennen das sinnlich Unerkennbare durch die Analogie mit unseren eigenen inneren Zuständen.“ (Teichmüller 1882, 95 f.) Jede „Zeichensprache“ fordert von ihrem Rezipienten eine Decodierungsleistung, die er unter Rückgriff auf seine Selbstwahrnehmung leistet; zugleich ist sie selbst das Produkt einer Codierung, die das eigentlich Ursächliche oder Zugrundeliegende eher verbirgt als darstellt. Als „Zeichensprache der Affekte“ ist die Moral (oder die Musik) darauf aus, zu verhehlen, was eigentlich den Akteur bewegt (eben ein Affekt). Der Moralen-Semiotiker dechiffriert die irreführende, moralische Rede (obgleich er doch eigentlich auch nicht empirisch zu den moralkonstituierenden, beispielsweise physiologischen Realitäten vordringen kann, sondern deren Existenz nur postuliert). Vgl. zu Semiotik und Zeichensprache NK KSA 6, 98, 17–22.

188.

Eine ältere Fassung dieses Abschnitts ist enthalten in KGW IX 5, W I 8, 259, 12–44; 257, 2–44 u. 255, 2–22. JGB 188 unterläuft die Erwartung, der Moralkritiker werde wie zeitgenössische Freigeister den Unterdrückungscharakter vieler Moralen anprangern. Im Gegenteil erklärt der Abschnitt diese Unterdrückung zur notwendigen Bedingung höherer Kulturentwicklung, mit wie viel Opfern eine solche Anpassung an scheinbar willkürlich Gebotenes auch verbunden sein mag. Empörend dürfte für liberale Leser der Umstand sein, dass dieser Text wie selbstverständlich den Wert des Individuums negiert und ganz im Stil der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie den einzelnen Menschen („was liegt ihr [sc. der Natur] am Einzelnen!“ – 110, 8 f.) dem Interesse an der Entwicklung der Gattung preisgibt. Symptomatisch dafür ist, dass wie in der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie, namentlich bei Kant (vgl. Sommer 2006b, 312–314 u. 319–322), „die Natur“ selbst als die im geschichtlichen Prozess handelnde Person auftritt (zum Vergleich von N.s und Kants Geschichtsphilosophie Sommer 2005b). Zunächst tritt die Natur in JGB 188 nur in Anführungszeichen auf (108, 3) und erscheint als Gegensatz zur Moral, die sie in Schranken weist. Dann jedoch wird vermerkt, „die Wahrscheinlichkeit“ sei „nicht gering“ (108, 24), dass die „Natur“ nicht Gehen-

Lassen sei, sondern Entwicklung unter den Bedingungen des Zwangs – ja später heißt es sogar, dass sie in der Moral „die allzugrosse Freiheit hassen“ lehre (109, 33). Immer noch unter Anführungszeichen steht sie in 109, 18–20, wo ihre angeblich „vornehme“, zugleich empörende, weil um das Einzelschicksal völlig unbekümmerte, „verschwenderische[.] und gleichgültige[.] Grossartigkeit“ gepriesen wird – eine Passage, die an das berühmte, lange Goethe zugeschriebene, aber wohl von Georg Christoph Tobler verfasste Fragment *Die Natur* erinnert, das N. auch in seiner Goethe-Ausgabe zur Verfügung stand (Goethe 1853–1858, 40, 385–388. Das vorangehende Vorsatzblatt ist mit einem Eselsohr markiert). Am Ende von JGB 188 verliert die Natur ihre Anführungszeichen – um zu werden, was sie ist? –, nämlich dort, wo ihr schließlich ein „moralische[r] Imperativ“ in den Mund gelegt wird: „Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: sonst gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst“ (110, 3–6).

Man könnte geneigt sein, diesen Appell an eine „Naturabsicht“ (so Kants Terminus, AA VIII, 18) unter darwinischen und post-darwinischen Bedingungen für die Persiflage eines längst verblichenen Diskurses zu halten, als kaustische Kontrafaktur zur Idee einer ganz und gar blinden Evolution. Freilich sind die intratextuellen Hinweise bescheiden, die eine solche ironisch-distanzierende Lesart unterstützen, es sei denn, man nehme das Forschen danach, welche „Verengerung der Perspektive, und also in gewissem Sinne die Dummheit, als eine Lebens- und Wachstums-Bedingung“ (110, 1–3), eine Moral mit sich bringe, gerade nicht als Plädoyer für Perspektivenverengung, sondern im Gegenteil als Beleg einer Perspektivenerweiterung, die ein Anliegen des Fünften Hauptstücks und von JGB insgesamt sein dürfte.

Als Quintessenz von JGB 188 mit der ostentativen Parteinahme für Gehorsamsmoralen und mit einer starken Option für die Wünschbarkeit der Sklaverei – „die Sklaverei ist, wie es scheint, im gröberen und feineren Verstande das unentbehrliche Mittel auch der geistigen Zucht und Züchtung“ (109, 29–31) – drängt sich eher eine triviale Spruchweisheit auf, die auch für alle asketischen Anstrengungen gilt: Übung macht den Meister. Der Abschnitt projiziert diesen Erkenntnis auf den Gesamtverlauf der Menschheitsgeschichte und folgert daraus etwas, was im 18. und 19. Jahrhundert als ‚Fortschritt‘ bezeichnet zu werden pflegte – eine Vokabel, die bei N. freilich nicht gut davonkommt (vgl. NK KSA 6, 171, 2–5). Paradigmen der Askese und der Entwicklung bleiben das Tun des „Künstler[s]“ (108, 26), seine Strenge und seine „Inspiration“ (108, 28 f., vgl. NK KSA 6, 339, 9–21): Für ihn fallen, wie für den spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophen, Freiheit und Notwendigkeit in eins. Zur Interpretation von JGB 188 siehe Tongeren 1989, 80–84, ferner Abel 1998, 91 f. und Neymeyr 2009, 90 f. Karl Jaspers notierte als Quintessenz von JGB 188 an den

Rand: „Geschichte: Die Höhe des Menschen auf dem Weg über Zwang“ (Nietzsche 1923, 116).

108, 2–6 *Jede Moral ist, im Gegensatz zum *laissez aller*, ein Stück Tyrannei gegen die „Natur“, auch gegen die „Vernunft“: das ist aber noch kein Einwand gegen sie, man müsste denn selbst schon wieder von irgend einer Moral aus dekretieren, dass alle Art Tyrannei und Unvernunft unerlaubt sei.*] In JGB 9 lautet demgegenüber ein Argument gegen die Stoiker, die in JGB 188 (108, 8) auch gleich genannt werden, dass sie zwar vorgäben, der „Natur“ zu gehorchen, in Wahrheit jedoch diese „Natur“ tyrannisieren wollten – als Philosophen sind sie also, und daran entzündet sich der Widerspruch in JGB 9, in einem fundamentalen Irrtum über sich selbst befangen (vgl. NK 22, 7–22). JGB 188 ergründet nunmehr den Nutzen solcher tyrannischer Anwandlungen gegen die „Natur“, nämlich mittels Disziplinierung und Kanalisierung natürlicher Regungen Gehorsam zu erzwingen und damit den Menschen zu formen und beispielsweise zu höheren Kulturleistungen abzurichten: „Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, dass sie ein langer Zwang ist“ (108, 6 f.). Moral bedeute Askese, Verzicht auf eine Fülle von Möglichkeiten, die die „Natur“ bietet. Das liberale Prinzip des „laissez aller“, des „Gehen-Lassens“ war N. schon früh zuwider (vgl. NL 1873, KSA 7, 29[22], 634, vgl. zur ökonomischen Bedeutung Dühring 1875b) und erweist sich in N.s letzten Werken als Gegenpol zu den darin enthaltenen Züchtungsideen, vgl. NK KSA 6, 143, 23. In seiner ursprünglich unter N.s Büchern erhaltenen Abhandlung *Die Religion des Mitleidens* polemisiert der Berufswagnerianer Hans von Wolzogen gegen den „echten und rechten Windgedanken[.] vom *laissez aller* und *laissez faire*“ (Wolzogen 1882, 249, vgl. auch Stöpel 1881, 167).

108, 8 *Port-Royal*] Vgl. NK 13, 11–16; NK 66, 22–26 u. NK 69, 26–28.

108, 8 *Puritanerthum*] Vgl. NK 80, 12–24.

108, 9–11 *mag man sich des Zwangs erinnern, unter dem bisher jede Sprache es zur Stärke und Freiheit gebracht, — des metrischen Zwangs, der Tyrannei von Reim und Rhythmus*] Bekanntlich sind schon die *Ilias* und die *Odyssee* dem metrischen Zwang des Hexameters unterworfen. In NL 1878/79, KSA 8, 39[4], 576, 12f. wurde entsprechend notiert: „Metrischer Zwang. / Naturfehler des Epos, der einzelnen Gattungen“, während die vorangehende Notiz Homer „unter dem Zwange alter Technik“ stehen fand und bei den Griechen eine „Lust am Zwange“ diagnostizierte (NL 1878/79, KSA 8, 39[3], 576, 9–11). Vgl. auch FW 84, KSA 3, 440 sowie Günther 2008, 138.

108, 11–18 *Wie viel Noth haben sich in jedem Volke die Dichter und die Redner gemacht! — einige Prosaschreiber von heute nicht ausgenommen, in deren Ohr*

ein unerbittliches Gewissen wohnt — „um einer Thorheit willen“, wie utilitarische Tölpel sagen, welche sich damit klug dünken, — „aus Unterwürfigkeit gegen Willkür-Gesetze“, wie die Anarchisten sagen, die sich damit „frei“, selbst freigeistlich wähnen.] Dieser Einschub evoziert die Einwände, die von intellektueller Seite gegen den scheinbar stupiden Zwang moralischer Disziplinierung vorgebracht werden: Utilitaristen (wie Jeremy Bentham) halten moralische Setzungen, die nicht dem größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl zugute kommen, für eine Torheit (und plädieren wie der von N. studierte John Stuart Mill für eine größtmögliche *laisser aller*-Freiheit des Individuums). Anarchisten (in JGB 204, KSA 5, 131, 13 erscheint Eugen Dühring explizit als solcher) fragen gleichfalls nach dem mit dem Moralzwang intendierten Zweck, wollen diesen Zweck als Herrschaftswillkür entlarven und verlangen Freiheit vom Moralzwang. Zum zeitgenössischen Begriff des Anarchismus, der bei N. meist abwertend-polemisch verwendet wird, vgl. z. B. NK KSA 6, 132, 17.

Bei den in Anführungszeichen stehenden Sätzen scheint es sich nicht um utilitaristische und anarchistische Originalzitate zu handeln. Dass die „Tölpel“ „utilitaristisch“ seien, ist im Übrigen erst eine Zutat der Druckfassung von JGB 188; in KGW IX 5, W I 8, 259, 30–32 heißt es nur: „um einer Thorheit willen“, wie die ~~Öberflächlichen~~ sagen *„Tölpel sagen, welche sich klug dünken“*. „[U]m [s]einer Thorheit willen“ ist eine Wendung aus Luthers Bibelübersetzung, vgl. z. B. Sprüche 5, 23 (Die Bibel: Altes Testament 1818, 632) oder Jesus Sirach 8, 18: „Wandere nicht mit einem Tollkühnen, daß er dich nicht in Unglück bringe, denn er richtet an, was er will; so mußt du denn um seiner Thorheit willen Schaden leiden.“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 964). In KGW IX 5, W I 8, 259, 32–34 ist die „Unterwürfigkeit“ noch mit dem allerdings gestrichenen Epitheton „sklavischen“ versehen; die Agitation gegen jede Art der Unterwürfigkeit unter politisch(-moralisch)e Macht gehörte für N. quasi zum Definiens von Anarchismus, der ihm eher als Schlagwort, denn als klar konturierte politische Bewegung vor Augen stand.

108, 18–26 *Der wunderliche Thatbestand ist aber, dass Alles, was es von Freiheit, Feinheit, Kühnheit, Tanz und meisterlicher Sicherheit auf Erden giebt oder gegeben hat, sei es nun in dem Denken selbst, oder im Regieren, oder im Reden und Überreden, in den Künsten ebenso wie in den Sittlichkeiten, sich erst vermöge der „Tyrannei solcher Willkür-Gesetze“ entwickelt hat; und allen Ernstes, die Wahrscheinlichkeit dafür ist nicht gering, dass gerade dies „Natur“ und „natürlich“ sei — und nicht jenes *laisser aller*!]* Freiheit ist damit nichts an sich Gegebenes, sondern nur etwas (wert), wenn sie erkämpft wird, als Folge einer durch Zwang bewirkten Abrichtung. In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 38, KSA 6, 139 f. wird daraus dann explizit „Mein Begriff von Freiheit“ (KSA 6, 139, 6). Zum Naturbegriff siehe NK ÜK JGB 188.

108, 33–109, 1 *Das Wesentliche, „im Himmel und auf Erden“, wie es scheint, ist, nochmals gesagt, dass lange und in Einer Richtung gehorcht werde]* Jenseitsorientierte Moralen wie die christliche beschränken den Gehorsam nicht auf diese Welt, sondern erweitern ihn aufs Jenseitige. „Und Jesus trat zu ihnen, redete mit ihnen und sprach: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden.“ (Matthäus 28, 18. Die Bibel: Neues Testament 1818, 41) N. benutzte die biblische Wendung auch in FW 345, KSA 3, 577, 24 f.

109, 8 f. *unter aristotelischen Voraussetzungen]* Von der mittelalterlichen Hochscholastik bis weit in die Neuzeit galt Aristoteles (keineswegs nur für Theologen) als der allein maßgebliche Philosoph; von ihm abzuweichen, konnte erhebliche Sanktionen nach sich ziehen.

109, 20–25 *Dass Jahrtausende lang die europäischen Denker nur dachten, um Etwas zu beweisen — heute ist uns umgekehrt jeder Denker verdächtig, der „Etwas beweisen will“ —, dass ihnen bereits immer feststand, was als Resultat ihres strengsten Nachdenkens herauskommen sollte, etwa wie ehemals bei der asiatischen Astrologie]* Zur polemischen Parallelisierung von dogmatischer Philosophie und Astrologie siehe NK 12, 3–9, zu derjenigen von Moral und Astrologie NK 51, 22–25. Mit Asien – und damit die orientalischen antiken Hochkulturen assoziierend – wurde die Astrologie schon in der Vorrede von JGB in Verbindung gebracht. Die Astrologie gilt in JGB 188 als eine Praktik, deren Resultate insofern immer schon feststehen, als sie die vernünftige, moralische Ordnung des Universums und das Bezogensein der makrokosmischen Konstellationen auf das mikrokosmische menschliche Individuum als Dogma zugrunde legt und alles Geschehen in der Welt nur nach dieser dogmatischen Grundlage ausbuchstabiert. Die Ergebnisoffenheit und die Bereitschaft, die eigenen Voraussetzungen kritisch-methodisch zu hinterfragen, fehlt der genannten „asiatischen Astrologie“, so dass sie sich geradezu als antiwissenschaftlich darstellt (vgl. auch Lecky 1873, 1, 215 f.).

110, 3–11 *„Du sollst gehorchen, irgend wem, und auf lange: sonst gehst du zu Grunde und verlierst die letzte Achtung vor dir selbst“ — dies scheint mir der moralische Imperativ der Natur zu sein, welcher freilich weder „kategorisch“ ist, wie es der alte Kant von ihm verlangte (daher das „sonst“ —), noch an den Einzelnen sich wendet (was liegt ihr am Einzelnen!), wohl aber an Völker, Rassen, Zeitalter, Stände, vor Allem aber an das ganze Thier „Mensch“, an den Menschen.]. „Kategorisch“ im Sinne Kants ist dieser angebliche Imperativ der Natur erstens deshalb nicht, weil der Adressat des Kategorischen Imperativs der einzelne, zur Sittlichkeit fähige Mensch ist; zweitens, weil er an spezifische Bedingungen geknüpft ist, also in Kants Terminologie ein Hypothetischer Imperativ wäre. Der Kategorische Imperativ enthält „außer dem Gesetze nur die Notwen-*

digkeit der Maxime [...], diesem Gesetze gemäß zu sein“, während „das Gesetz [...] keine Bedingung enthält, auf die es eingeschränkt“ ist (AA IV, 420). Drittens schließlich widerspricht der angebliche „moralische Imperativ der Natur“ auch der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (AA IV, 429) Die Natur als *persona agens* der Geschichte erkennt die individuelle Person gerade nicht als Selbstzweck an. Dezidiert stellt der hier zu kommentierende Passus im Namen der Natur den Menschen unter die Tiere zurück, und zwar unter die zähmungsbedürftigen Tiere. Freilich dürfte er als noch nicht festgestelltes Tier (vgl. NK 81, 20–23) jeder Formung zugänglich sein. Vgl. auch NK ÜK JGB 207; NK ÜK JGB 265 u. NK 227, 10–13.

189.

Eine ältere Fassung dieses Abschnitts ist enthalten in KGW IX 5, W I 8, 275, 18–44 u. 276, 8–2 (sic).

110, 13–18 *Die arbeitsamen Rassen finden eine grosse Beschwerde darin, den Müssiggang zu ertragen: es war ein Meisterstück des englischen Instinktes, den Sonntag in dem Maasse zu heiligen und zu langweiligen, dass der Engländer dabei wieder unvermerkt nach seinem Wochen- und Werktagelüstern wird: — als eine Art klug erfundenen, klug eingeschalteten Fastens*] Dass besonders die englischen Puritaner den Sonntag heiligten, thematisiert auch NL 1880, KSA 9, 1[73], 22, 25–28 – eine Aufzeichnung, die u. a. aus Taine 1878b-1880b, 1, 604 schöpft (vgl. NK 80, 12–24 u. zur englischen Sonntagsheiligung M 328, KSA 3, 233, 7f. u. NL 1884, KSA 11, 25[374], 110, 5–7). Über die Abnahme der Sonntagsheiligung im England des 18. Jahrhunderts konnte sich N. in Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus* kundig machen (Lecky 1880, 13–16). Die Methodisten versuchten gegenzusteuern und übten strenge Fastenpraktiken, die allgemein Misstrauen erregten (vgl. ebd., 65).

110, 21–30 *Es muss Fasten von vielerlei Art geben; und überall, wo mächtige Triebe und Gewohnheiten herrschen, haben die Gesetzgeber dafür zu sorgen, Schalttage einzuschieben, an denen solch ein Trieb in Ketten gelegt wird und wieder einmal hungern lernt. Von einem höheren Orte aus gesehn, erscheinen ganze Geschlechter und Zeitalter, wenn sie mit irgend einem moralischen Fanatismus behaftet auftreten, als solche eingelegte Zwangs- und Fastenzeiten, während welchen ein Trieb sich ducken und niederwerfen, aber auch sich reinigen und schärfen lernt*] Während JGB 189 die Vorteile asketischer Praktiken – des „Fasten[s] von vielerlei Art“ – in der dadurch ermöglichten Fokussierungs-

und Sublimierungsleistung, damit in einer spezifischen Höherentwicklung des Menschen findet, für die es in einer permissiven und liberalen *laissez aller*-Gesellschaft keinen Raum gegeben hätte (vgl. NK 108, 2–6), behandelt JGB 47 dieselben Praktiken als (psycho-)pathologische Erscheinungen (siehe NK 67, 28–68, 6; dort auch Hinweise zu N.s Quellen). Zwischen beiden Perspektiven besteht zwar eine Spannung, aber kein offener Widerspruch, wird doch auch in JGB 189 nicht behauptet, Askese sei Ausdruck eines gesunden, sich selbst bejahenden Lebens, sondern nur, dass sie der Selbstreinigung, zugleich aber auch der Schärfung der Triebe dienen könne (110, 29 f.). Liegt der Akzent in JGB 47 auf der individuellen Schadensträchtigkeit der Askese, so liegt er in JGB 189 auf dem Potential ihres kollektiven und kulturellen Nutzens.

110, 30–32 *zum Beispiel die Stoa inmitten der hellenistischen Cultur und ihrer mit aphrodisischen Düften überladenen und geil gewordenen Luft*] Georg Peter Weygoldt erklärte in seiner von N. studierten *Philosophie der Stoa* die dezidiert religiöse und asketische Tendenz stoischen Philosophierens mit dessen halb-orientalischem Ursprung: „Der unerschütterliche Gleichmut des Stoikers, seine Affektlosigkeit, seine Abwehr alles dessen, was Gefühle des Schmerzes oder der Lust erzeugen könnte, seine Abgeneigtheit, sich an den Gemeinde- und Staatsangelegenheiten zu beteiligen, das alles ist im Grunde dem Orientalen, nicht dem Griechen eigen“ (Weygoldt 1883, 72).

111, 1–5 *Hiermit ist auch ein Wink zur Erklärung jenes Paradoxons gegeben, warum gerade in der christlichsten Periode Europa's und überhaupt erst unter dem Druck christlicher Werthurtheile der Geschlechtstrieb sich bis zur Liebe (amour-passion) sublimirt hat.*] JGB 260 führt die Erfindung von „Liebe als Passion“ auf die provenzalische Kultur des Mittelalters zurück, vgl. NK 212, 17–23. In KGW IX 5, W I 8, 276, 8–2 (sic) heißt es: „Hierin liegt ein Wink zur Erklärung der Paradoxa, warum gerade in der christlichen Periode [u unter dem Druck christl. Werthurtheile] Europas der Geschlechtstrieb bis zur Vornehmheit ‚Liebe‘ ‚sich‘ sublimirt [hat. –]“ Der Ausdruck „amour-passion“, französisch für „Liebe als Passion/Leidenschaft“ fehlt. KSA 14, 358 verweist als Quelle dafür auf Stendhal *De l'amour*, das sich zwar nicht in N.s Bibliothek erhalten hat, auf das sich aber auch andere Bezugnahmen bei N. nachweisen lassen (vgl. Brusotti 1997, 290 f., Fn. 156 u. 296, Fn. 166, ferner 427 u. Piazzesi 2011, 139–142 sowie Campioni 2009, 49). N. benutzte den französischen Ausdruck gelegentlich im Nachlass (NL 1880, KSA 9, 1[25], 12, 23; 4[81], 120, 11; NL 1887, KSA 12, 10[144], 537, 10, entspricht KGW IX 6, W II 2, 43); er taucht allerdings nicht nur bei Stendhal, sondern auch in anderen Lektüren N.s auf (z. B. Lemaître 1886a, 94). Gleich zu Beginn seines Werkes unterscheidet Stendhal vier Arten der Liebe: „l'amour-passion“, „l'amour-goût“ (Stendhal 1854c, 1), „l'amour

physique“ und schließlich „l’amour de vanité“ (ebd., 2). Für „l’amour-passion“ gab Stendhal keine Definition, sondern nur Beispiele, etwa die Liebe der portugiesischen Nonne in den berühmten *Lettres portugaises traduites en français*, die Mariana Alcoforado verfasst haben soll, oder die Liebe Heloïse für Abélard. Immerhin machte Stendhal dann den Unterschied zwischen „l’amour-passion“ und „l’amour-goût“ daran fest, dass echte Liebe wie ein Fieber sei, das entstehe und erlösche, ohne dass der Wille daran Anteil habe (ebd., 12). Später betonte er die Verwandlungskraft der Liebe als Leidenschaft: „Dans huit jours, si vous avez l’amour-passion, vous serez un autre homme“ (ebd., 93. „In acht Tagen, wenn Sie Liebesleidenschaft haben, werden Sie ein anderer Mensch sein“). Während JGB 189 die asketische Disziplinierung durch das Christentum und damit einen langfristigen Sublimationsdruck für die Entstehung der Liebe als Passion namhaft machte, gab sich auch Stendhal zögerlich, was die Existenz von „amour-passion“ in der vorchristlichen Antike anbelangt: „Sapho ne vit dans l’amour que le délire des sens ou le plaisir physique sublimé par la cristallisation. Anacréon y chercha un amusement pour les sens et pour l’esprit. Il y avait trop peu de sûreté dans l’antiquité pour qu’on eût le loisir d’avoir un amour-passion.“ (Ebd., 236. „Sappho sah in der Liebe nur das Delirium der Sinne oder das körperliche, von Kristallisation sublimierte Vergnügen. Anakreon suchte dort ein Vergnügen für die Sinne und für den Geist. Es gab zu wenig Sicherheit im Altertum, dass man die Freiheit hatte, eine Liebesleidenschaft zu haben.“) Stendhal hält das Auftreten von „amour-passion“ für ein Kennzeichen fortgeschrittener Kultur: „Dans une société très-avancée, l’amour-passion est aussi naturel que l’amour physique chez les sauvages.“ (Ebd., 265. „In einer sehr fortgeschrittenen Gesellschaft ist die Liebesleidenschaft so natürlich wie die physische Liebe bei den Wilden.“)

190.

Eine ältere Fassung dieses Abschnitts ist enthalten in KGW IX 5, W I 8, 207, 1–34. KSA 14, 358 teilt aus dem Manuskriptheft M III 4 als „erste Fassung“ mit: „Antike Niaiserie der Moral. – Keiner will sich selber Schaden thun und folglich ist alles Böse unfreiwillig. – Denn der Böse fügt sich selber Schaden zu, aber er glaubt das Gegentheil. – Voraussetzung: das Gute: was uns nützt“. Zur Interpretation von JGB 190 vgl. z.B. Sandvoss 1966, 68–71, Schmidt 1969, 265 u. Lampert 2001, 153–156.

111, 7–15 *Es giebt Etwas in der Moral Plato’s, das nicht eigentlich zu Plato gehört, sondern sich nur an seiner Philosophie vorfindet, man könnte sagen, trotz Plato: nämlich der Sokratismus, für den er eigentlich zu vornehm war. „Keiner*

will sich selbst Schaden thun, daher geschieht alles Schlechte unfreiwillig. Denn der Schlechte fügt sich selbst Schaden zu: das würde er nicht thun, falls er wüsste, dass das Schlechte schlecht ist. Demgemäss ist der Schlechte nur aus einem Irrthum schlecht; nimmt man ihm seinen Irrthum, so macht man ihn notwendig – gut.“] Niemand wolle, heisst es in Platons *Apologie des Sokrates* 25e-26a, absichtlich sich selber schaden. Im Gespräch mit Menon bemüht sich Sokrates um den Nachweis, dass niemand das Schlechte als Schlechtes wolle, sondern nur, weil er unwissentlich das Schlechte für das Gute halte (Platon: *Menon* 77b–78b). In *Protagoras* 345d–e steht in der Übersetzung Schleiermachers: „Ich wenigstens glaube dieses, daß kein weiser Mann der Meinung ist, irgend ein Mensch fehle aus freier Wahl, oder vollbringe irgend etwas Böses und Schlechtes aus freier Wahl, sondern sie wissen wohl, daß alle, welche Böses und Schlechtes tun, es unfreiwillig tun.“ Vgl. auch Platon: *Gorgias* 509e.

111, 7 f. *das nicht eigentlich zu Plato gehört, sondern sich nur an seiner Philosophie vorfindet]* Aus der Reinschrift teilt KSA 14, 358 dazu folgende Variante mit: „das ich die sokratische niaiserie par excellence nennen möchte: denn sie gehört nicht eigentlich zu Plato, sondern findet sich in seiner Philosophie vor“.

111, 15–22 *Diese Art zu schliessen riecht nach dem Pöbel, der am Schlecht handeln nur die leidigen Folgen in's Auge fasst und eigentlich urtheilt „es ist dumm, schlecht zu handeln“; während er „gut“ mit „nützlich und angenehm“ ohne Weiteres als identisch nimmt. Man darf bei jedem Utilitarismus der Moral von vornherein auf diesen gleichen Ursprung rathen und seiner Nase folgen: man wird selten irre gehn.]* Während Platon für Vornehmheit steht (vgl. 111, 10), gilt Sokrates als Repräsentant des „Pöbels“, womit die Sokrates-Kritik aus N.s Frühschriften fortgesetzt wird. In Leckys *Sittengeschichte Europas* hat N. eine Passage aufmerksam studiert, markiert und dort mit „falsch“ am Rande quittiert, in der die „Utilitarier“ mit der „platonischen Lehre“ in Verbindung gebracht werden: „Es ist eine sehr alte Behauptung, dass, wenn ein Mensch auf kluge Weise sein eigenes Interesse verfolgte, er ein Leben vollkommener Tugend führen würde. Zu dieser Meinung bekennen sich die meisten derjeniger Utilitarier, welche am wenigsten geneigt sind, religiösen Beweggründen ein grosses Gewicht beizulegen; und da sie behaupten, dass jeder Mensch nothwendiger Weise seine eigene Glückseligkeit erstrebt, so kommen wir auf einem anderen Wege zu der alten platonischen Lehre zurück, dass alles Laster Unwissenheit ist. /12/ Tugend ist demnach ein wohlüberlegtes, und Laster ein unüberlegtes Streben nach Vergnügen. Tugend ist ein Sprössling der Klugheit, Laster nichts mehr, als Unklugheit oder falsche Berechnung“ (Lecky 1879, 1, 11 f.; zum Nachweis der Quelle siehe Fornari 2009, 191, Fn. 57, die überdies auf Ölzelt-Newin 1883, 24 verweist). JGB 190 reduziert Leckys „Utilitarier“ auf

„Utilitarismus“, zieht gleichfalls die antike Parallele, separiert jedoch Platon und schreibt die fragliche Lehre Sokrates zu. Platon scheint doch nicht gelungen zu sein, was gegen Ende von JGB 190 angedeutet wird, nämlich Sokrates „in alle seine eignen Masken und Vielfältigkeiten“ (111, 27 f.) zu übersetzen und sich damit gänzlich dienstbar zu machen: Triumphiert der Plebejer Sokrates über den Aristokraten Platon?

111, 28–30 *Im Scherz gesprochen, und noch dazu homerisch: was ist denn der platonische Sokrates, wenn nicht πρόσθε Πλάτων ὀπιθέν τε Πλάτων μέσση τε Χίμαιρα.*] Die griechische Sentenz – übersetzt: „Platon von vorn, Platon am Ende, in der Mitte die Chimaira [oder: Ziege]“ – hat N. bereits in NL 1883, KSA 1, 8[15], 340, 11 notiert. Es handelt sich um die Abwandlung eines Verses aus Homers *Ilias* VI 181 (der auch bei Hesiod: *Theogonie* 323 überliefert ist) über das Mischwesen Chimaira: „πρόσθε λέων, ὀπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα“ („Löwe von vorn, ein Drache am Ende, in der Mitte eine Ziege“). Dieser Vers wurde, was N. aus seinen Diogenes-Laertius-Studien wusste, in der Antike polemisch auf Arkesilaos umgemünzt, der sich als Haupt der Platonischen Akademie stark der pyrrhonischen Skepsis angenähert hatte: „Πρόσθε Πλάτων, ὀπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος“ („Platon von vorn, Pyrrhon am Ende, in der Mitte Diodor.“ Diogenes Laertius: *De vitis* IV 33; vgl. auch den N. wohlbekannten, auf Homer und Hesiod verweisenden Kommentar zu dieser Stelle: Casaubon 1830, 76 u. 533 f., sowie die Parallelüberlieferung bei Sextus Empiricus: *Pyrrhonische Hypotyposen* I 234). JGB 190 leitet den Spott auf den Sokrates in Platons Dialogen um, der als ein monströses Mischwesen aus Platon und Chimäre erscheint (χίμαιρα als „Ziege“ würde mit einer Minuskel beginnen. N. wählte die Großschreibung Χίμαιρα für den Eigennamen).

191.

JGB 191 setzt das Sokrates-Platon-Thema des vorangegangenen Abschnitts fort und trägt in die Personenkonstellation ein Grundsatzproblem ein. Der Text arbeitet mit genau jenen Strategien der dialektischen (Selbst-)Überlistung, die Sokrates unterstellt werden: Eingangs wird zunächst einmal „[d]as alte theologische Problem von ‚Glauben‘ und ‚Wissen‘“ mit dem Problem von „Instinkt und Vernunft“ kurzgeschlossen, das wiederum in der „Frage“ aufgeht, ob bei moralischen Werturteilen „Instinkt“ oder „Vernünftigkeit“ den Vorzug verdiene (112, 2–5). Der Umstand, dass ein Problem von Glauben und Wissen als „theologisches Problem“ erst in dem Augenblick auftreten konnte, als eine Theologie den Glauben an eine göttliche Offenbarung zu verwalten beanspruchte, also mit dem Christentum, wird in der Eingangssequenz ebenso verwischt wie

später der Umstand, dass es sich eben angeblich um ein „theologisches Problem“ handelt, das als solches gottlose Philosophen doch vermutlich nichts mehr anzugehen bräuchte. Mit der Rückführung des Glauben-Wissen-Problems auf das Instinkt-Vernunft-Problem kann JGB 191 es beliebig in die Vergangenheit, eben auf Sokrates zurückprojizieren: Sokrates habe sich in seinen öffentlichen Verlautbarungen „auf Seiten der Vernunft gestellt“ (112, 12), jedoch insgeheim die Macht der Instinkte nicht bändigen können; daher habe er den Instinkten folgen und die Vernunft bloß in Instinktdienste zwingen wollen, um *post festum* Rechtfertigungsgründe zu liefern. Platon – und hier entsteht ein Gegensatz zu JGB 190, dem zufolge sich Platon Sokrates virtuos eigenen Zwecken gefügig zu machen verstand – unterliegt nun selbst der Sokratischen Verführungskunst, indem er ernsthaft behauptet habe, dass Vernunft und Instinkt gemeinsam auf das Gute zusteueren. Die dialektische Vertracktheit von JGB 191 wird schließlich noch dadurch potenziert, dass behauptet wird, „in Dingen der Moral“ herrsche seither der „Instinkt“ oder der „Glaube“ – „oder wie ich es nenne, ‚die Heerde‘“ (112, 33–113, 1): Die Vertracktheit rührt daher, dass die Verbindung von Instinkt und Herde einfach nur behauptet, aber keineswegs mit „Gründen“ (112, 5) bewiesen ist. Im Gegenteil war noch in 112, 14 f. von den „vornehmen Athener[n]“ die Rede, „welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen“. Instinkt ist also zunächst nicht mit Herden- und Pöbelhaftigkeit assoziiert, sondern vielmehr mit Vornehmheit! Der Bezug zur Herde kommt erst mit der Charakterisierung des Sokrates als „Plebejer[.]“ in 112, 28 und mit der Rückerinnerung an JGB 190, wo der Sokratismus mit „Pöbel“ affiliiert wurde (vgl. NK 111, 15–22), ins Spiel. Nur wer den Überlistungsstrategien des Textes von vornherein auf den Leim geht, kann die dialektischen Taschenspielerereien übersehen, mit denen er agitiert, und zwar im Interesse, den Moralhaushalt der Gegenwart bis zurück zu Sokrates von herdenhaften Instinkten bestimmt zu sehen. Dabei verzichtet JGB 191 aber wie ein aporetischer Dialog Platons auf eine alternative Lösung: Er entscheidet sich nicht, wie der am Ende genannte Descartes, für einen einseitigen Rationalismus, den der frühe N. in GT gerade an Sokrates so vehement kritisiert hat, aber auch nicht explizit für das platonische Modell des Zusammenspiels. Wenn man, wie JGB 191 es tut, den Gegensatz von Instinkt und Vernunft absolut setzt (wozu es eigentlich keinen Grund gibt, am wenigsten, wenn man aus anderen Texten N.s gelernt hat, scheinbar unhintergehbaren Binaritäten gründlich zu misstrauen), gibt es außer Instinktdominanz, Vernunftdominanz oder gemeinsamer Herrschaft von Instinkt und Vernunft keine weitere Möglichkeit. Wenn die Quintessenz die dem Ironiker Sokrates zugeschriebene Einsicht sein sollte, dass nämlich „das Irrationale im moralischen Urtheile“ (112, 26 f.) bestimmend werde, und, wie es zum Schluss gegen Descartes heißt, dass „die Vernunft [...]

nur ein Werkzeug“ (113, 4) sei, wird man die Binarität von Vernunft und Instinkt aufzugeben gezwungen, da die Vernunft letztlich ohnmächtig ist und ohnehin nur als Erfüllungsgehilfin der Instinkte agiert.

Zur Interpretation von JGB 191 vgl. z.B. Hödl 2009, 389 f. und Lampert 2001, 156–161.

112, 10–23 *Sokrates selbst hatte sich zwar mit dem Geschmack seines Talentes — dem eines überlegenen Dialektikers — zunächst auf Seiten der Vernunft gestellt; und in Wahrheit, was hat er sein Leben lang gethan, als über die linkische Unfähigkeit seiner vornehmen Athener zu lachen, welche Menschen des Instinktes waren gleich allen vornehmen Menschen und niemals genügend über die Gründe ihres Handelns Auskunft geben konnten? Zuletzt aber, im Stillen und Geheimen, lachte er auch über sich selbst: er fand bei sich, vor seinem feineren Gewissen und Selbstverhör, die gleiche Schwierigkeit und Unfähigkeit. Wozu aber, redete er sich zu, sich deshalb von den Instinkten lösen! Man muss ihnen und auch der Vernunft zum Recht verhelfen, — man muss den Instinkten folgen, aber die Vernunft überreden, ihnen dabei mit guten Gründen nachzuhelfen.*] In EH GT 1 sollte N. es als eine wesentliche Erkenntnis seines Frühwerkes *Die Geburt der Tragödie* namhaft machen, in Sokrates den typischen *décadent* gefunden zu haben, der „Vernünftigkeit“ gegen Instinkt“ (KSA 6, 310, 21) ins Feld geführt hätte (vgl. NK KSA 6, 310, 19–21). Tatsächlich hat Sokrates nach GT 13 jene in JGB 191 wiederholte Beobachtung bewegt, dass die Menschen „selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinct trieben. ‚Nur aus Instinct‘: mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der sokratischen Tendenz. Mit ihm verurtheilt der Sokratismus eben so die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns und schliesst aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen.“ (KSA 1, 89, 23–30). „Auflösung der Instinkte“ (NL 1872/73, KSA 7, 23[35], 555, 26) lautet bereits eine frühe Diagnose zu Sokrates' Wirkung auf die griechische Kultur. Dennoch gewinnt das Thema „Sokrates und die Instinkte“ erst Mitte der 1880er Jahre Prominenz (vgl. z.B. GT Versuch einer Selbstkritik 1, KSA 1, 12 u. GD Das Problem des Sokrates 4, KSA 6, 69, 13). Während JGB 191 Sokrates als heimlichen Befürworter der Instinktherrschaft charakterisiert, kehren die Werke von 1888 mit der Opposition von Vernunft und Instinkt und mit Sokrates als Vernünftling wieder zu den Vorgaben des Frühwerks zurück. Gemäß N.s Vorlesung *Die vorplatonischen Philosophen* (1869–1876) habe bei Sokrates eine „Lösung von den moralischen Instinkten“ stattgefunden — Instinkte, die nichts anderes als die „in Formeln gebrachte überall in Griechenland geachtete u. lebendige praktische Moral“ gewesen seien (KGW II/4, 354, vgl. NK KSA 6, 69, 21 f.). Der Sokrates, wie er in 112,

10–23 auftritt, erkennt hingegen, dass die kleine Vernunft nur eine Dienerin der großen Vernunft der Instinkte oder des Leibes darstellt. Interessant wäre zu erfahren, woher ein solcher divinatorischer Einblick in Sokrates' geheime innere Befindlichkeit denn gewonnen sein soll, wenn doch nichts anderes zur Verfügung steht als die Schriften Platons (und diejenigen Xenophons). Vgl. NK 146, 25–147, 1.

112, 25 f. Selbstüberlistung] Der Ausdruck „Selbstüberlistung“, den N. in NL 1876/77, KSA 8, 20[6], 362, 9 erstmals benutzt hat (vgl. MA I 545, KSA 2, 329, 8 f.; MA II VM 52, KSA 2, 402, 26 u. JGB 200, KSA 5, 121, 10), ist entgegen mancher Beteuerungen in der Forschungsliteratur (vgl. Nietzsche 2000, 334, Anm. 342) keine eigene Wortschöpfung N.s. Er lässt sich bereits im programmatischen Vorwort der einflussreichen *Christlichen Glaubenslehre* von Alexander Schweizer nachweisen, der das „bloß amtlich veranlaßte Sichaufnöthigen eines Dogmensystems welchem die aufrichtige Ueberzeugung nicht mehr folgen kann“ beklagt hat, „so daß nur Selbstüberlistung oder Selbstvergewaltigung das nicht mehr fromme sondern abergläubige Ziel willkürlich genug zu ergreifen sucht“ (Schweizer 1863, IV). Das Vorwort wurde, einschließlich dieser Passage, auch abgedruckt in den *Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz* (1863, 323), also in einer Zeitschrift, von der nachgewiesen worden ist, dass N. daraus 1865 Exzerpte angefertigt hat (vgl. Brobjer 2005a).

113, 1–5 *Man müsste denn Descartes ausnehmen, den Vater des Rationalismus (und folglich Grossvater der Revolution), welcher der Vernunft allein Autorität zuerkannte: aber die Vernunft ist nur ein Werkzeug, und Descartes war oberflächlich.* Mit seiner Privilegierung der Vernunft gegenüber den Instinkten scheint Descartes in prinzipieller Opposition zum zweitausendjährigen ‚herdenmoralischen‘ Konsens zu stehen, was sich mit anderen Äußerungen N.s in seinen letzten Schaffensjahren deckt, die die antichristliche Tendenz von Descartes' Denken betonen (vgl. NK 73, 5–22; NK KSA 6, 180, 15–21 u. NK KSA 6, 361, 12–17). Ihn als „Vater des Rationalismus“ zu bezeichnen, ist topisch – aber nicht ihn als „Grossvater der [Französischen] Revolution“ zu titulieren, auch wenn er gemeinhin als Ahnherr der Aufklärer gilt. Da andere Texte N.s freilich die Französische Revolution als Ausdruck niederster, plebejischer Instinkte herabzuwürdigen pflegen (vgl. NK 56, 7–18), fragt sich, wie der doch in JGB 191 als Oppositionsfigur zum sokratisch-platonisch-christlichen Herden-Moralkonsens aufgerufene Descartes denn zu den Idealen der Revolution passen kann.

192.

Die JGB 192 zugrunde liegende Nachlass-Aufzeichnung stammt bereits vom Herbst 1881 (M III 1) und lautet nach KSA 14, 358: „Wie es in der Geschichte

der Wissenschaften zugeht, das giebt Licht für die geschichtlichen Vorgänge der Erkenntniß. Die Hypothesen, die Erdichtungen, das schnelle Glauben sind auch hier das Ursprüngliche. Eine treue ‚Sinneswahrnehmung‘ zb. des Auges ist etwas sehr Spätes. Es ist viel **leichter**, auf einen gegebenen Anlaß hin ein schon öfter erzeugtes Bild wieder zu erzeugen (die Phantasie baut mit alten eingeübten Mechanismen, und ihr Bauen selber am liebsten auf gewöhnte Weise). Es ist peinlich und mühevoll, etwas neues zu sehen und zu hören: meistens legen wir uns in einer fremden Sprache sofort die gehörten Laute nach den uns allein bekannten Worten zurecht zb. ‚Armbrust‘ hörte der Deutsche bei ‚Arcubalista‘. Fremde Musik hören wir schlecht. Das Neue findet uns feindlich und widerwillig. Unsere Sinnesvorgänge werden mit Liebe Haß Furcht usw. gemacht – schon hier herrschen die Affekte: auch Faulheit usw. – Zwischen einer Bewegung und einer Empfindung giebt es nicht Ursache und Wirkung, sondern letztere ist eine Auslösung von eigener Kraft, und erstere giebt einen Anstoß dazu – nicht meßbares Verhältniß. Die Geschichte der Erkenntniß beginnt mit der Geschichte der Dichterei. Es wäre möglich, daß (sich) Vorgänge jetzt in unseren Sinnen abspielten, die Erdichtungen in die Natur tragen (Farben? Harmonien?) Diese ganzen Wesen, diese Bauern zb. werden von uns schnell hinphantasirt und nicht genau gesehen: ebensowenig eine Seite genau gelesen: der meiste Sinn wird errathen und meistens wohl falsch gerathen (beim Schnelllesen) Wirklich zu sagen, **was** um sie geschehn ist oder gar in ihnen vorgeht, vermögen die Wenigsten.“ N. schrieb über die ganze Seite noch das Wort: „Oder? –“

Wie Vivarelli 2004, 63 f. beobachtet hat, konvergiert die zentrale wahrnehmungstheoretische Hypothese von JGB 192, wonach wir das Gewohnte zu sehen und uns die Wahrnehmung nach unseren Erwartungen zurechtzumachen pflegen, mit Überlegungen, die Richard Avenarius in seiner Habilitationsschrift *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* angestellt hat. Zwar retournierte N. dieses Werk bereits 1876 seinem Buchhändler (NPB 716), jedoch konnte die Forschung verschiedentlich nachweisen, dass Nachlassnotate noch der 1880er Jahre sich darauf beziehen (vgl. Schmidt 1988, 466; Riccardi 2010, 347 f.). Nach Avenarius 1876, 9 f. nimmt die „Seele“ „die /10/ gebotene Vorstellung auf, verwandelt aber das, was an derselben das Ungewohnte ist, in Gewohntes. Mit anderen Worten: sie führt, mit Hülfe der Associationen, das Neue auf Altes, das Fremde auf Geläufiges, das Unbekannte auf Bekanntes, das Unbegriffene auf solches zurück, was bereits als Begriffenes unser geistiges Besitzthum bildet. Jetzt erfordert das Denken einer neu hinzugesetzten Vorstellung keinen erheblicheren Kraftaufwand, denn sie denkt es vermittelt der altgewohnten Vorstellungen – und indem sie mit ihren gewöhnlichen Vorstellungen es denkt, vollzieht sie mit den gewöhnlichen Mitteln

eine grössere Leistung: hier ist also in höherem Grade dem Princip des geringsten Kraftaufwandes genügt. Und wirklich wählt die Seele innerhalb des theoretischen Denkens nur da, wo es ihr nicht gelingt, Unbekanntes auf Bekanntes, Unbegriffenes auf Begriffenes zurückzuführen, nothgedrungen den in seinem Resultat zweifelhaften, aber allein noch offen stehenden Ausweg: zu vergessen oder zu ignoriren.“ Das dieser (prinzipiell ignorativen) Erkenntnisprozedur zugrunde liegende Interesse ist das der Beruhigung, der Sekurität: „Endlich gewährt ein System durch seine wirkliche oder vermeintliche Vollständigkeit zugleich den Nutzen der Ruhe gegenüber allen etwa noch möglichen Specialproblemen, und durch seine wirkliche oder vermeintliche Geschlossenheit die Vortheile des Sicherheitsgefühles, indem jede Folgerung aus der zugrundeliegenden Centralvorstellung dazu dient, rückwirkend diese zu befestigen, Alles mit Allem zusammenhängt, Alles einander trägt und unterstützt.“ (Avenarius 1876, 6; zur Sprache ebd., 11–13; zum „Princip des kleinsten Aufwandes von Kraft“ bei N. siehe NK KSA 6, 33, 9 f.)

Während die oben mitgeteilte Vorarbeit von 1881 noch ganz im Avenarius-Schema möglichst weitgehender Vermeidung von Kraftaufwand zur Erklärung der defizitären (sinnlichen) Erkenntnis verbleibt – wenngleich durch das über die Seite geschriebene „Oder? –“ schon kritisch perspektiviert –, nimmt die Argumentation in der Druckfassung von JGB 192 trotz der „Affekte der Faulheit“ (113, 27) eine jähe Wendung (die „Affekte der Faulheit“ greift übrigens Gaston Bachelard von N. auf, vgl. Brusotti 2012a, 60). Am Ende steht nicht das Interesse an Ruhe und Sicherheit als Motivationsgrund, sondern vielmehr das Schöpferisch-Umbildende, das nicht dem Prinzip des geringstmöglichen Kraftaufwands gehorcht: „man ist viel mehr Künstler als man weiss“ (114, 8 f.); „wir erdichten uns den grössten Theil des Erlebnisses“ (114, 3 f.). Das wiederum erinnert nicht nur an das N. wohlbekannte Konzept der „Begriffsdichtung“ bei Friedrich Albert Lange (vgl. z. B. Lange 1876–1877, 2, 540 u. dazu ausführlich NWB 1, 251–254), sondern konterkariert überhaupt die Vorstellung, dass menschliches Handeln in erster Linie von einer (Kraft-)Sparsamkeitsökonomie bestimmt werde: In N.s späten Werken steht dieser Sparsamkeit vielmehr die Exuberanz der Macht gegenüber. Macht wird als selbstverschwendend und zugleich als schöpferisch gedacht. Wenn JGB 192 scheinbar moralisierend zu bedenken gibt: „wir sind von Grund aus, von Alters her – an’s Lügen gewöhnt“ (114, 6 f.), dann zielt das nicht nur auf den provokatorischen Effekt, die vorgeblich unschuldige ‚Wahrnehmung‘ mit moralisch kontaminierter Terminologie zu denunzieren. Vielmehr soll dies vor allem zeigen, dass Menschen schon bei vermeintlich simplen Erkenntnisakten weltgestaltend, weltkonstituierend tätig sind, was mit dem Beispiel des in ein Gesicht hineingelesenen Mienspiels illustriert wird (114, 9–16).

113, 18 f. *Etwas Neues hören ist dem Ohre peinlich und schwierig; fremde Musik hören wir schlecht.*] Vgl. z. B. Baumann 1879, 254: „Dem Neger, dem Chinesen gefällt seine Musik, die uns martert.“

113, 19–23 *Unwillkürlich versuchen wir, beim Hören einer andren Sprache, die gehörten Laute in Worte einzuförmn, welche uns vertrauter und heimischer klingen: so machte sich zum Beispiel der Deutsche ehemals aus dem gehörten arcubalista das Wort Armbrust zurecht.*] Die hier beispielhaft angeführte Volksetymologie war in der einschlägigen sprachwissenschaftlichen Literatur der Zeit recht verbreitet (auch wenn Max Wilhelm Götzinger in seiner unter N.s Büchern erhaltenen Monographie *Die deutsche Sprache und ihre Literatur* „Armbrust“ aus „Arcubustum“ herleitete – Götzinger 1836, 1, 594). N. konnte ihr beispielsweise im Vortrag *Die fremden Wörter in der deutschen Sprache* von Adolf Tobler begegnet sein, der in seiner Bibliothek überliefert ist: „Beispiele von Umdeutschung fremder Wörter in ähnlicher Art sind nun: [...] *Armbrust*, ebenfalls ziemlich sinnlos, aus lat. *arcubalista* (Bogenwurfmachine), alt-franz. *arbaleste*, alt-deutsch *armbreſt*.“ (Tobler 1872, 15).

193.

114, 18–21 *Quidquid luce fuit, tenebris agit: aber auch umgekehrt. Was wir im Traume erleben, vorausgesetzt, dass wir es oftmals erleben, gehört zuletzt so gut zum Gesamt-Haushalt unsrer Seele, wie irgend etwas „wirklich“ Erlebtes*] Der lateinische Spruch – übersetzt: „Was immer im Licht geschehen ist, wirkt auch im Dunkeln“ – stammt aus dem *Satyricon* von Petron und wird in modernen Ausgaben als Fragment 30, 5 überliefert (bereits Pierre Bayle und Voltaire zitieren ihn gern). Petrons Werk rühmte N. in seinen letzten Schaffensjahren (vgl. z. B. NK 46, 10–20); in der lateinisch-französischen Parallelausgabe, die unter seinen Büchern erhalten ist, wird die Gedichtzeile in Caput CIV überliefert (Petronius o. J., 163, vgl. den Nachweis bei Morillas 2012, 363). Freilich kann N. auf den Vers auch in Abhandlungen zum Verhältnis von Traum und Wirklichkeit gestoßen sein, beispielsweise in einem Aufsatz der laut N. „ausgezeichnet“ *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (an Paul Rée, Anfang August 1877, KSB 5/KGB II/5, Nr. 643, S. 266, Z. 21), nämlich Francisque Bouilliers *De la responsabilité morale dans le rêve*. Dort wird die fragliche Petron-Passage paraphrasiert, im Original zitiert und mit der Bemerkung glossiert: „Le champ du rêve est toujours proportionnel à celui de la veille.“ (Bouillier 1883, 121. „Das Feld des Traumes ist immer proportional zu demjenigen des Wachseins.“) Den Halbsatz „Was wir im Traume erleben“ notierte N. auch in NL 1885, KSA 11, 42[3], 692, 25. Vgl. zu seiner Beschäftigung mit dem Traum NK 97, 11–13, zu den Parallelen bei Sigmund Freud z. B. Gasser 1997, 262.

114, 21–25 *wir sind vermöge desselben reicher oder ärmer, haben ein Bedürfniss mehr oder weniger und werden schliesslich am hellen lichten Tage, und selbst in den heitersten Augenblicken unsres wachen Geistes, ein Wenig von den Gewöhnungen unsrer Träume gegängelt]* Dass „es zwischen Wachen und Träumen keinen wesentlichen Unterschied giebt“, wurde bereits in M 119, KSA 3, 113, 22 konstatiert.

114, 25–115, 8 *Gesetzt, dass Einer in seinen Träumen oftmals geflogen ist und endlich, sobald er träumt, sich einer Kraft und Kunst des Fliegens wie seines Vorrechtes bewusst wird, auch wie seines eigensten beneidenswerthen Glücks: ein Solcher, der jede Art von Bogen und Winkeln mit dem leisesten Impulse verwirklichen zu können glaubt, der das Gefühl einer gewissen göttlichen Leichtfertigkeit kennt, ein „nach Oben“ ohne Spannung und Zwang, ein „nach Unten“ ohne Herablassung und Erniedrigung – ohne Schwere! – wie sollte der Mensch solcher Traum-Erfahrungen und Traum-Gewohnheiten nicht endlich auch für seinen wachen Tag das Wort „Glück“ anders gefärbt und bestimmt finden! wie sollte er nicht anders nach Glück – verlangen? „Aufschwung“, so wie dies von Dichtern beschrieben wird, muss ihm, gegen jenes „Fliegen“ gehalten, schon zu erdenhaft, muskelhaft, gewaltsam, schon zu „schwer“ sein.]* Im Druckmanuskript stand stattdessen: „So bin ich in meinen Träumen oftmals geflogen, und sobald ich träume, bin ich mir der Kraft zu fliegen wie eines Vorrechtes bewußt, auch wie eines eigenen beneidenswerthen Glücks. Jede Art von Bogen und Winkeln mit dem leisesten Impulse verwirklichen zu können, eine fliegende Geometrie zu sein, mit dem Gefühle einer göttlichen Leichtfertigkeit, dies ‚nach Oben‘ ohne Spannung und Zwang, dies ‚nach Unten‘ ohne Herablassung und Erniedrigung – ohne Schwere! – wie sollte diese Gattung von Erlebnissen nicht endlich auch für meinen wachen Tag das Wort ‚Glück‘ anders färben und bestimmen – wie sollte ich nicht anders nach Glück – verlangen? als – Andere? ‚Aufschwung‘, so wie dies von Dichtern beschrieben wird, ist mir, gegen jenes ‚Fliegen‘ gehalten, zu muskelhaft, zu gewaltsam, schon zu ‚schwer‘“ (KSA 14, 358 f.). Während diese Version eine persönliche Erfahrung des sprechenden Ich zu artikulieren scheint, gibt die Transposition des Subjekts in den un(ter)bestimmten „Einen“ in der Druckfassung von JGB 193 der behaupteten Rückwirkung von Traumerfahrungen auf Wirklichkeitserfahrungen einen wissenschaftlichen Anstrich: Statt einer subjektiven Empfindung wird jetzt scheinbar ein von außen beobachteter, objektiver Sachverhalt rapportiert. Dadurch wird der Eindruck von Allgemeingültigkeit erzeugt; die behauptete Erfahrung erhält exemplarisches Gewicht – und zugleich wird angezeigt, dass ein „Mensch solcher Traum-Erfahrungen und Traum-Gewohnheiten“ weit über allen Dichtern steht, die sich mit bloßem „Aufschwung“ begnügen. Die Vorstellung des Fliegen-Könnens und Fliegen-Sollens spielt bei N. spä-

testens von M an eine beachtliche Rolle: Dieses Werk endet mit dem Ausblick auf die „Luft-Schifffahrer des Geistes“ (M 575, KSA 3, 331, 5–31), während JGB 41 die Gefahren des Fliegens in Rechnung stellt (KSA 5, 59, 10–16), und Zarathustra den Himmel anruft, in den er hineinfliegen will (Za III Vor Sonnen-Aufgang, KSA 4, 208, 6–8). Dass „das Schweben und Fliegen“ zu den „angenehme[n] Empfindung[en]“ gehört, die es schwierig machten, „das höchste Gut zu bestimmen“, reflektiert NL 1880, KSA 9, 7[37], 325, 16–18. Eine ausgewachsene Traumphantasie vom Fliegen, einschließlich eines Seitenblicks auf dionysische Levitationszustände, entwirft NL 1881, KSA 9, 15[60], 655, 14–32.

194.

Zu JGB 194 teilt KSA 14, 359 folgende Vorarbeit aus M III 1 vom Herbst 1881 mit: „Die Differenz der Menschen bezieht sich auf die erstrebenswerthen Güter und auf das, was ihnen als wirkliches Haben gilt. Zb. in Betreff eines Weibes ist diesem schon der Geschlechtsgenuß mit ihr das ‚Haben‘; ein anderer will so geliebt sein, daß sie für ihn alles läßt (so wird sie ‚gehabt‘ ἔχεται), ein dritter will, daß sie aber nicht für ein Phantom von ihm alles läßt, sondern daß die Voraussetzung ihrer Liebe zu ihm ein volles Kennen ist – erst dann ist sie ganz in seinem Besitz, wenn sie sich über ihn nicht betrügt und trotzdem ihm zugehört. Dies sind drei Grade. – Jener will ein Volk besitzen und alle Mittel des Trugs sind ihm recht. Ein Fernerer will dies auch, aber er will nicht, daß ein Phantom von ihm im Kopf der Masse sitzt – das ist nicht ‚er selber‘, sein Besitzdurst ist feiner, er will nicht betrügen, er selber will ja besitzen: so muß er sich vor allem selber kennen ‚und kennen lassen‘. – So lange ich mich über etwas täusche, so lange besitze ich es nicht – sagt sich der Denker: und der Redliche sagt: ich kann mich nicht eher selber beherrschen, bis ich weiß, was ich bin. – Einer Regung für Andere nachgeben bekommt seinen Werth, je nachdem ich den Andern wirklich erkenne oder mir nur mit einem Schattenbild genügen lasse. Die hülfreichen M(enschen) machen sich den, welchem sie helfen wollen, gewöhnlich zurecht (als tief nach ihrer Hülfe verlangend, tief dankbar, unterwürfig, als Eigenthum) Wo der M(ensch) jemand leiden sieht, da sucht er sofort sich ein Eigenthum zu erwerben (er ist eifersüchtig auf den, der ihm beim Helfen zuvorkommt oder kreuzt) – die Eltern machen unwillkürlich aus dem Kinde etwas ihnen Ähnliches, ihren Begriffen und Werthschätzungen Unterworfenen, sie zweifeln nicht, ein Eigenthum zu haben (Römer – die Kinder Sklaven) Der Lehrer, der Priester, der Fürst sehen in den M(enschen) Gelegenheit zum Besitz.“

Die Eingangspassage zu JGB 194 postuliert einen moralischen Pluralismus, der sich bemüht, aus der Verschiedenheit gemeinschaftlicher und ganz individueller Präferenzen „[d]ie Verschiedenheit der Menschen“ (115, 10) aufzuweisen. Im Rampenlicht steht dabei – und das stellt eine Provokation für die am Gut-Sein ausgerichtete moralische Tradition des Abendlandes dar – das Haben, das Besitzen von Gütern, das im Rückgriff auf die eben mitgeteilte Aufzeichnung von 1881 zuerst an den unterschiedlichen Formen der Liebe als Besitz exemplifiziert wird. Daran schließen sich weitere Formen des Besitzen-Wollens an – vom Politiker, der ein Volk besitzen will, bis hin zu den Eltern, die ihr Kind besitzen wollen. Das Demonstrationsinteresse von JGB 194 liegt trotz des Anfangs nicht so sehr darin zu zeigen, dass Menschen irreduzibel verschieden seien, sondern im Nachweis, dass menschliches Verhalten auf ein Besitzen-Wollen abziele – und dass auch Moral nichts weiter als die Kodifikation eines solchen Besitzen-Wollens darstelle. JGB 194 handelt sich mit seiner Verschiedenheitsthese allerdings ein systematisches Problem ein, denn wenn tatsächlich jeder andere Besitz-Präferenzen hat und diesen Besitz-Präferenzen auch Moralen zu subsumieren sind, ist nicht mehr wirklich erklärlich, wie denn die Dominanz der Herdenmoral im Abendland überhaupt hat zustande kommen können. Sind die Verschiedenheit der Menschen und ihrer moralisch-possessivischen Präferenzen irreduzibel, dann dürfte es auch kein Übernehmen bestimmter Wertpräferenzen geben, keinen platonisch-christlichen Alldruck. Da ist es auch keine Lösung, statt von der „Verschiedenheit der Menschen“ von der „Werth-Verschiedenheit der Menschen“ (NL 1885, KSA 11, 36[17], 559, 8 f., entspricht KGW IX 4, W I 4, 3 f.) zu sprechen. Auch die Behauptung einer solchen Wertverschiedenheit wäre nichts weiter als der Ausdruck einer individuellen Besitz-Präferenz. Karl Jaspers notierte als Quintessenz von JGB 194 an den Rand: „Wie man Menschen besitzen will“ (Nietzsche 1923, 124).

115, 10–16 *Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nicht nur in der Verschiedenheit ihrer Gütertafeln, also darin, dass sie verschiedene Güter für erstrebenswerth halten und auch über das Mehr und Weniger des Werthes, über die Rangordnung der gemeinsam anerkannten Güter mit einander uneins sind: — sie zeigt sich noch mehr in dem, was ihnen als wirkliches Haben und Besitzen eines Gutes gilt.* Als „NB“ vermerkte N. in NL 1885, KSA 11, 34[222], 496, 16 (korrigiert nach KGW IX 1, N VII 1, 1): „Die Verschiedenheit der Menschen ist so groß.“ In einem Werkplan, den N. für den damals noch ins Auge gefassten Folgeband von *Menschliches, Allzumenschliches* aufstellte, aus dem schließlich JGB wurde, heißt es: „Die Verschiedenheit der Menschen zeigt sich nicht nur in der Verschiedenheit ihrer Gütertafeln“ (NL 1885, KSA 11, 42[3], 693, 21 f.). Eine direkte Vorlage konnte N. in dem von ihm studierten *Handschriftlichen Nachlaß* Schopenhauers finden: „Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen sol-

le, ist eine unbillige Forderung, angesehen, daß die intellektuelle Ver-/305/ schiedenheit der Menschen so groß ist, wie die moralische, und Das will viel sagen“ (Schopenhauer 1864, 304 f.).

115, 16–29 *In Betreff eines Weibes zum Beispiel gilt dem Bescheideneren schon die Verfügung über den Leib und der Geschlechtsgenuss als ausreichendes und genugthuendes Anzeichen des Habens, des Besitzens; ein Anderer, mit seinem argwöhnischeren und anspruchsvolleren Durste nach Besitz, sieht das „Fragezeichen“, das nur Scheinbare eines solchen Habens, und will feinere Proben, vor Allem, um zu wissen, ob das Weib nicht nur ihm sich giebt, sondern auch für ihn lässt, was sie hat oder gerne hätte —: so erst gilt es ihm als „besessen“. Ein Dritter aber ist auch hier noch nicht am Ende seines Misstrauens und Habenwollens, er fragt sich, ob das Weib, wenn es Alles für ihn lässt, dies nicht etwa für ein Phantom von ihm thut: er will erst gründlich, ja abgründlich gut gekannt sein, um überhaupt geliebt werden zu können, er wagt es, sich errathen zu lassen —.]* Vgl. auch FW 363, KSA 3, 610–612. Eduard von Hartmann hat in seiner N. wohl-bekannten *Philosophie des Unbewussten* eine illusionslose Betrachtung darüber angestellt, dass die Kosten und Leiden der Liebe weit größer sind als deren Gewinn und Wonnen. Das fängt schon im Animalischen an: „Diese unfreiwillige Enthaltensamkeit des grössten Theiles der Männchen, und die den Unterliegenden durch die Kämpfe verursachten Schmerzen und Aerger scheinen mir an Unlust die den beglückten Männchen aus dem Geschlechtsgenuss erwachsende Lust hundertfach zu überbieten“ (Hartmann 1869, 557). Probehalber wird dann bei menschlichen Liebesverhältnissen zugestanden, dass da ein „sehr starker Wille nach dem Besitze /661/ der Geliebten im Bewusstsein vorhanden sei“ (ebd., 660 f.). Darauf folgt aber gleich der Einwand, dass „[e]in Kalif“, „der sich bewusst ist, dass er jedes Frauenzimmer, das ihm gefällt, sich nur anzuschaffen braucht, um sie zu besitzen, [...] sich der Befriedigung seines Willens fast gar nicht bewusst werde[.], und sei er in einem besonderen Falle noch so stark. Hieraus geht aber schon das hervor, dass die Lust der Befriedigung nur erkaufte wird durch vorangehende Unlust über die vermeintliche Unmöglichkeit, zum Besitze zu gelangen“ (ebd., 661). Die Sublimationsformen der Liebe bleiben bei Hartmann zurückverwiesen auf die harten Tatsachen der Willensphysiologie und des Besitzenswollens, mag der Liebende noch so sehr in „überschwengliche[r] Seligkeit“ schwelgen: „Von einer solchen Seligkeit oder Lust existirt aber nirgends etwas, da sich der Genuss rein aus der Befriedigung jenes erst zu motivirenden heftigen Willens nach dem Besitze und aus dem gemeinen physischen Geschlechtsgenusse zusammensetzt. Sowie die Heftigkeit des Triebes das Bewusstsein gewissermaassen aufathmen und zu einiger Klarheit kommen lässt, wird es der Enttäuschung seiner Erwartung inne.“ (Ebd., 562) Hartmann war an der Heillosigkeit der Liebe interessiert, während

bei N. ihre verschiedenen Kristallisationsformen gleichberechtigt nebeneinander stehen – jedoch auch stets als Ausdruck eines spezifischen Willens zum Besitz.

116, 2 *Cagliostro- und Catilina-Künste*] Der italienische Abenteurer und Alchemist Alessandro Graf von Cagliostro, eigentlich Giuseppe Balsamo (1743–1795), figuriert in N.s Spätwerk als Inbegriff des verführerischen Hochstaplers; entsprechend kann auch Richard Wagner als Cagliostro erscheinen (vgl. z. B. NK KSA 6, 23, 4–7). Der römische Verschwörer Lucius Sergius Catilina (108–62 v. Chr.) gilt als Inbegriff des ruchlosen Aufrührers und Jugend-Verführers; N. stand ihm durchaus mit einer gewissen Faszination gegenüber, vgl. NK KSA 6, 148, 10–14.

116, 22–24 *Ja, ehemals schien es den Vätern billig, über Leben und Tod des Neugeborenen (wie unter den alten Deutschen) nach Gutdünken zu verfügen.*] Vgl. NL 1883, KSA 10, 8[8], 329, 30–330, 3: „Altgermanisch: das Kind liegt auf dem Boden, bis der Vater erklärt, ob er es leben lassen will oder nicht. Hebt er es nicht auf, so wird es ausgesetzt — ganz wie bei den Fidschi-insulanern“. Stingelin 1991, 422 hat die Quelle dieser Passage namhaft gemacht, nämlich Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft auf vergleichend-ethnologischer Basis*: „Bei den Tupis bedurfte es für den Neugeborenen von Seiten des Familienhauptes oder eines seiner Freunde einer besonderen Anerkennung, die dadurch kundgegeben wurde, dass man ihn vom Boden aufhob. Ganz ebenso liegt nach altgermanischem Rechte das Neugeborene auf dem Boden, bis sich der Vater erklärt, ob er es leben lassen will oder nicht. Im ersten Falle hebt er das Kind vom Boden auf. Hob er es nicht vom Boden auf, so wurde dasselbe ausgesetzt. Auch bei den Fidschiinsulanern findet sich dieselbe Aufhebung des Kindes vom Boden, durch welche ihm erst das Recht auf das Leben gegeben wird.“ (Post 1880–1881, 2, 121) Zu N.s Rezeption von Post siehe auch Emden 2010, 263–265.

195.

116, 29–117, 9 *Die Juden — ein Volk „geboren zur Sklaverei“, wie Tacitus und die ganze antike Welt sagt, „das auserwählte Volk unter den Völkern“, wie sie selbst sagen und glauben — die Juden haben jenes Wunderstück von Umkehrung der Werthe zu Stande gebracht, Dank welchem das Leben auf der Erde für ein Paar Jahrtausende einen neuen und gefährlichen Reiz erhalten hat: — ihre Propheten haben „reich“ „gottlos“ „böse“ „gewalthätig“ „sinnlich“ in Eins geschmolzen und zum ersten Male das Wort „Welt“ zum Schandwort gemünzt. In dieser Umkehrung der Werthe (zu der es gehört, das Wort für „Arm“ als synonym*

mit „Heilig“ und „Freund“ zu brauchen) liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: mit ihm beginnt der Sklaven-Aufstand in der Moral.] In der (Verfalls-) Geschichte der abendländischen Moral(en) weist JGB 195 mit diesem Passus dem Judentum eine zentrale Stellung zu, während bei N. bis dahin eher Sokrates und Platon die Hauptkandidaten als Umwerter und Schwergewichtsverlagerer zu sein schienen. Diese Rolle eines weltgeschichtlichen Verhängnisses, das N.s Texte fortan dem antiken (aber nicht dem neuzeitlichen!) Judentum zuschreiben sollten – in GM I 7, KSA 5, 267, 30–268, 5 unter ausdrücklicher Berufung auf JGB 195 –, wird dann in AC 24 bis AC 27, KSA 6, 191–198 zu einer Geschichte des Alten Israel sowie des exilischen und nachexilischen Judentums ausgeweitet, um zu erklären, wie das Christentum und mit ihm die Universalisierung des moralischen ‚Sklavenaufstandes‘ möglich geworden sind. In AC werden intensiv die Arbeiten von Julius Wellhausen herangezogen, während in JGB 195 und der dazugehörigen Vorarbeit Ernest Renan die Quelle ist: „Die Propheten als Volkstribunen: sie haben ‚reich‘ ‚gottlos‘ ‚böse‘ ‚gewaltthätig‘, in Eins geschmolzen. – Hier liegt die Bedeutung des jüdischen Volks: es ist der Sklaven-Aufstand in der Moral. (Der Jude und Syrer als geboren zur Sklaverei nach Tacitus) ‚Luxus als Verbrechen‘ Der Name (Ebion) ‚Arm‘ wird synonym mit ‚heilig‘ und ‚Freund Gottes‘“ (W I 1, zitiert nach KSA 14, 359 f.). N. exzerpierte die hierfür benutzte Passage aus Renans *Vie de Jésus* auf Französisch noch einmal in NL 1887/88, KSA 13, 11[405], 186, 15–187, 5 (KGW IX 7, W II 3, 8, 2–26) und verwertete sie erneut in GD (vgl. NK KSA 6, 101, 28) sowie in AC (vgl. NK KSA 6, 183, 20 f.). Sie lautet: „Les /188/ prophètes, vrais tribuns et, on peut le dire, les plus hardis des tribuns, avaient tonné sans cesse contre les grands et établi une étroite relation d’une part entre les mots de ‚riche, impie, violent, méchant‘, de l’autre entre les mots de ‚pauvre, doux, humble, pieux‘. Sous les Séleucides, les aristocrates ayant presque tous apostasié et passé à l’hellénisme, ces associations d’idées ne firent que se fortifier. Le livre d’Hénoch contient des malédictions plus violentes encore que celles de l’Évangile contre le monde, les riches, les puissants. Le luxe y est présenté comme un crime. [...] /189/ [...] Le nom de ‚pauvre‘ (*ébion*) était devenu synonyme de ‚saint‘, d’ami de Dieu‘. C’était le nom que les disciples galiléens de Jésus aimaient à se donner“ (Renan 1867, 187–189. „Die Propheten, wahre Tribunen und, dies kann man sagen, die mutigsten der Tribunen, hatten ohne Unterlass gegen die Großen gedonnert und eine enge Verbindung einerseits zwischen den Worten ‚reich, gottlos, gewalttätig, böse‘ und andererseits zwischen den Worten ‚arm, sanft, bescheiden, fromm‘ geschaffen. Unter den Seleukiden, als die Aristokraten fast alle vom Glauben abgefallen und zum Hellenismus übergegangen waren, verstärkten sich diese Gedankenverbindungen noch mehr. Das Buch Henoch enthält noch stärkere Verfluchungen als diejenigen des Evangeli-

ums gegen die Welt, die Reichen und die Mächtigen. Luxus wird dort dargestellt wie ein Verbrechen. [...] Der Name des ‚Armen‘ (*ebion*) war zu einem Synonym des ‚Heiligen‘, des ‚Freundes Gottes‘ geworden. Das war der Name, den die galiläischen Jünger Jesu sich zu geben liebten.“ Zur „Verachtung der Welt“, „mépris du monde“ vgl. ebd., 194 f.).

Nirgends bei Renan 1867 steht jedoch jener in der Aufzeichnung aus W I 1 eingeklammerte Satz „Der Jude und Syrer als geboren zur Sklaverei nach Tacitus“, der schließlich, unter Weglassung der Syrer und mit Anführungszeichen als vermeintliches Zitat markiert, nicht nur den Auftakt von JGB 195 bildet, sondern überhaupt erst die Assoziation der Juden mit Sklaven, die Rede vom „Sklaven-Aufstand in der Moral“ und „Sklaven-Moral“ (JGB 260, KSA 5, 208, 25) ermöglicht. N.s. Interpreten pflegen zur Verifikation des gelehrten Hinweises auf den berüchtigten Judenexkurs in den *Historien* (V 1–13) des römischen Historikers Publius Cornelius Tacitus (ca. 58–120 n. Chr.) zu verweisen, insbesondere auf *Historien* V 8, wonach die Assyrier, die Meder und die Perser die Herren des Orients gewesen seien, die Juden hingegen „despectissima pars servientium“, der „verachtungswürdigste Teil der Sklaven“ oder der „Dienenden“. Da W I 1 aber ausdrücklich neben den Juden auch die Syrer nennt, kann diese Tacitus-Stelle nicht die Vorlage gewesen sein. Tatsächlich wird hier der zweifellos judenfeindliche Tacitus mit Marcus Tullius Cicero (107–44 v. Chr.) verwechselt, bei dem in *De provinciis consularibus* V 10 jemand beklagt, er sei in die Sklaverei von Juden und Syrern geraten, „Völkerschaften, geboren zur Sklaverei“ („Judaeis et Syris, nationibus natis servituti“).

Diese Stelle wiederum zitierte Renan in *Les Apôtres*, dem Folgewerk seiner *Vie de Jésus* und dem zweiten Band der *Histoire des origines du Christianisme*: „Presque à l'égal du Juif, souvent de compagnie avec lui, le Syrien était un actif instrument de la conquête de l'Occident par l'Orient. On les confondait parfois, et Cicéron croyait avoir trouvé le trait commun qui les unissait en les appelant ‚des nations nées pour la servitude‘. C'était là ce qui /296/ leur assurait l'avenir; car l'avenir alors était aux esclaves.“ (Renan 1866, 295 f. „Fast dem Juden gleich, häufig in seiner Gesellschaft, war der Syrer ein aktives Instrument der Eroberung des Okzidents durch den Orient. Man verwechselte sie bisweilen, und Cicero glaubte den gemeinsamen Zug, der sie verbindet, gefunden zu haben, indem er sie ‚Nationen, geboren zur Sklaverei‘ nannte. Das war es, was ihnen die Zukunft sicherte, denn die Zukunft gehörte den Sklaven.“) Offensichtlich bezog N., der sich gelegentlich auch über die sklavische Mentalität von Juden – und Deutschen! – unter seinen Zeitgenossen Gedanken machte (vgl. NL 1884, KSA 11, 25[441], 130, 1–12), seine Inspiration zum angeblich jüdischen „Sklavenaufstand in der Moral“ aus dieser Renan-Passage, die er wohl nur aus dem Gedächtnis aufrief und dabei Cicero versehentlich gegen Tacitus

vertauschte (der bei Renan als Feind der Juden ebenfalls häufig vorkommt). Den *locus classicus* konnte N. übrigens auch in den *Politischen Schriften* John Miltons, die er 1879 erworben hatte, finden, wonach Cicero „in der Rede über die Provinzen schrieb, daß die asiatischen Völker die Knechtschaft leicht ertragen, die Juden aber und die Syrer zur Slaverei geboren seien“ (Milton 1874–1879, 1, 186).

117, 8 f. *Sklaven-Aufstand in der Moral*] Vgl. NK 67, 22–26.

196.

117, 11–15 *Es giebt unzählige dunkle Körper neben der Sonne zu erschliessen, — solche die wir nie sehen werden. Das ist, unter uns gesagt, ein Gleichniss; und ein Moral-Psycholog liest die gesammte Sternenschrift nur als eine Gleichniss- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt.*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „Es giebt unzählige dunkle Körper neben der Sonne zu erschliessen, — wie die Astronomen wissen. Das ist, unter uns gesagt, ein Gleichniss; und in Wahrheit ein Moral-Psycholog liest die gesammte Sternenschrift nur als eine Gleichniss- und Zeichensprache, die er gerade nöthig hat.“ (KSA 14, 360) In KGW VII 4/2, 69 wird unter der Fragmentnummer 25[518] eine bis dahin nicht vollständig publizierte Nachlassaufzeichnung vom Frühjahr 1884 aus W I 1 zugänglich gemacht, in der es heißt: „unzählige dunkle Körper neben der Sonne [Groddeck 1989, 505 liest: „neben den Sonnen“] zu erschließen, die wir nie sehn werden! dies ist ein Gleichniß.“ (KGW VII 4/2, 69, 7 f.) Es folgen weitere astronomische Erkenntnisse, die N. dann in JGB 215 und JGB 243 umarbeiten sollte, vgl. NK 152, 5–14 u. NK 183, 28–31. Auch seine Quelle nannte er, nämlich „P Secchi“. Gemeint ist der Jesuiten-Pater und Direktor des Observatoriums des Collegio Romano Angelo Secchi (1818–1878), von dem N. 1875 ein Werk seinem Buchhändler zurückschickte, ein anderes aber, wie Groddeck 1989, 505–507 nachweist, offensichtlich konsultierte und in W I 1 exzerpierte, nämlich *Die Sterne. Grundzüge der Astronomie der Fixsterne*. Im Abschnitt über die „Veränderlichkeit der Sterne“ schrieb Secchi 1878, 149: „Die Ursache der Veränderlichkeit ist vielleicht eine Eigenbewegung des Hauptsterns oder Störungen durch andere ihn umkreisende dunkle Trabanten. Algol ist so der einzige Stern, von welchem man mit einiger Sicherheit annehmen kann, dass er von dunkeln Trabanten umkreist wird.“ Zusammenfassend heißt es weiter: „Die erste Art der Veränderlichkeit besteht in einer mehr oder weniger kurzen Periode, welche durch die Verfinsterung des Sterns durch einen dunkeln Körper verursacht wird. Dies ist bei Algol der Fall. [...] solche Erscheinungen [sind] geeignet, unsere Bewunderung zu erregen. Sie lehren uns, dass

der Raum von unzähligen dunkeln Körpern besäet ist, welche wir nur dann wahrnehmen, wenn solche ungeheure Katastrophen auf denselben eintreten, die wir vielleicht erst Jahrhunderte später wahrnehmen, nachdem sie stattgefunden haben.“ (Ebd., 150) Der letzte Teil des Gedankens, der in der nach KGW VII 4/2, 69 ergänzten Aufzeichnung NL 1884, 25[518] nicht enthalten ist, präludiert Überlegungen in JGB 285, die auf weiteren Secchi-Lektüren beruhen, vgl. NK 232, 13–19.

Schon in NL 1884, 25[518] ist deutlich, dass sich N. nicht für die astronomische Erkenntnis als solche interessierte, sondern nur dafür, inwiefern sie als Metapher taugt, nämlich gemäß JGB 71 (KSA 5, 86, 15–17) für Menschliches. Die philosophisch-„fröhliche“ Wissenschaft, die im Fünften Hauptstück Vorarbeiten „zur Naturgeschichte der Moral“ leistet, erschließt gerade aus dem Nicht-Sichtbaren, dem Dunklen *ex negativo* das, was es eigentlich mit der Moral auf sich hat. Zur Interpretation von JGB 196 vgl. auch Tongeren 1989, 86 f. (ohne Kenntnis der Quelle).

117, 14 f. *Zeichensprache*] Vgl. NK 107, 28 f.

197.

Die diesem Abschnitt zugrunde liegende Aufzeichnung KGW IX 5, W I 8, 235, 40–46 u. 236, 20–24 steht jeweils auf dem unteren Blattrand der Vorarbeit, die N. für JGB 47, KSA 5, 67–69 verwertet hat. Zur Interpretation von JGB 197 siehe z. B. Purtschert 2006, 178 f.; Shapiro 2006, 478 und Groddeck 1991, 2, 21–25 im Kontext des poetologischen Selbstentwurfs von DD Nur Narr! Nur Dichter!

117, 17–29 *Man missversteht das Raubthier und den Raubmenschen (zum Beispiele Cesare Borgia) gründlich, man missversteht die „Natur“, so lange man noch nach einer „Krankhaftigkeit“ im Grunde dieser gesündesten aller tropischen Unthiere und Gewächse sucht, oder gar nach einer ihnen eingeborenen „Hölle“ —: wie es bisher fast alle Moralisten gethan haben. Es scheint, dass es bei den Moralisten einen Hass gegen den Urwald und gegen die Tropen giebt? Und dass der „tropische Mensch“ um jeden Preis diskreditirt werden muss, sei es als Krankheit und Entartung des Menschen, sei es als eigne Hölle und Selbst-Marterung? Warum doch? Zu Gunsten der „gemässigten Zonen“? Zu Gunsten der gemässigten Menschen? Der „Moralischen“? Der Mittelmässigen? — Dies zum Kapitel „Moral als Furchtsamkeit“. —]* Der Ausdruck „Raubmensch“ als Analogiebildung zu „Raubtier“ kommt bei N. nur hier sowie in JGB 257, KSA 5, 206, 1 vor; gelegentlich lässt er sich in der zeitgenössischen Literatur nachweisen, namentlich in Richard Wagners *Religion und Kunst* von 1879, vgl. NK 205, 20–206, 10. Cesare Borgia (1475–1507), Inbegriff des gewalttätigen Renaissance-Menschen, von

dem sich schon Machiavelli und später Jacob Burckhardt erschreckt und hingekissen zugleich zeigten, wird in N.s Spätschriften zum Paradeexempel des Immoralisten, der seinen Willen zur Macht rücksichtslos ausagiert hat (vgl. z. B. NK KSA 6, 136, 14; NK KSA 6, 224, 1–7 u. NK KSA 6, 251, 9; ferner Venturelli 2003, 132 f.). Auch die Raubtier-Metapher, die N. gerne auf ihn applizierte (vgl. die Vorarbeit zu JGB 197 in NL 1884, KSA 11, 25[37], 21: „Mißverständniß des Raubthiers: sehr gesund wie Cesare Borgia! Die Eigenschaften der Jagdhunde“), ist schon vor N. bei der Charakterisierung Cesare Borgias geradezu topisch. So galt er in der von N. konsultierten *Geschichte der englischen Literatur* aus der Feder von Hippolyte Taine als idealtypische Verkörperung der Renaissance-Kultur: „Die vollkommene Entwicklung der 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, schlauberechnenden, 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.“ (Taine 1878b, 1, 553, Nachweis bei Campioni 2009, 193.) Nach der N. gleichfalls wohlbekannten *Culturgeschichte* Friedrich von Hellwalds habe damals „der persönliche Trieb, keinem höheren Gesetze sich unterordnend, sich zum Maasse aller Dinge“ gemacht (Hellwald 1876–1877a, 2, 421). Hellwald zog daraus kritische Folgerungen für den Status moderner moralischer Urtheile, die denen bei N. ähnlich sind: „Daraus allein erklären sich ungezwungen die brutalen Mord- und Gewaltthaten eines Cäsar Borgia wie die herrlichen Schöpfungen eines Bramante und die inhaltsschweren /422/ Sätze eines Macchiavelli. Nur wenn man sich ganz in diese denkwürdige Epoche versenkt, findet man das Maass zu ihrem Verständniss, begreift man als das Unsittliche das damals Sittliche, sieht man die Auswüchse der Kirche als eine nothwendige Zugabe des Zeitalters an. Wäre es wahr, dass die Sittlichkeit ein unwandelbarer Begriff, ein transcendentales ‚Princip‘, an das die Gesittung geknüpft ist, in der Weise, dass Beide mit einander gedeihen, wachsen und verkümmern, wir würden nicht so oft in der Geschichte die höchste Blütenentfaltung in Perioden sehr zweifelhafter Moralität beobachten können.“ (Ebd., 421 f.)

JGB 197 erweitert nun die Raubtiermetapher hin zum „Urwald“ und assoziiert die Tropen mit dem „Raubmenschen“, der den moralischen Vorurteilen „gemäßigte[r] Zonen“, spricht: der herdenmoralisch domestizierten Mitteleuropäer zum Opfer gefallen sei. Verschiedene Erscheinungsformen des Mensch-

seins auf entsprechende Klimazonen zurückzuführen, ist ein in der Kulturgeschichte schon lange vor N. praktiziertes Verfahren, das beispielsweise MA I 236, KSA 2, 197 reaktivierte, auch schon dort mit hörbaren Vorbehalten gegenüber der „gemässigten Zone der Cultur“ (KSA 2, 198, 30).

Das Leben unter den Klimabedingungen der Tropen war ein gängiges Thema in der damaligen geographischen und anthropologischen Literatur. Stark bemerkbar machte sich darin die Tendenz, den lähmenden Effekt tropischer Witterungsverhältnisse auf kulturelle Entwicklungen zu beklagen. So stellte Friedrich Ratzel in seiner *Anthropo-Geographie* heraus, wie erschlaffend die Tropen auf ihre Bewohner wirken (Ratzel 1882, 308 f.), obwohl er zugleich die Akklimatisationsfähigkeit europäischer Kolonisatoren rühmte (ebd., 304–307). Ebenso wie Ratzels *Anthropo-Geographie* besaß N. auch Friedrich von Hellwalds *Die Erde und ihre Völker*, in dem Afrika „als der vollendetste Repräsentant der Tropenwelt“ gilt: „Unentwickelt wie die topographische Gliederung des Continentes ist auch die afrikanische Menschheit.“ (Hellwald 1877b–1878, 1, 455) Entsprechend soll es um die Moral des tropischen Schwarzafrikaners bestellt sein: „Er greift zur Waffe, wenn der allwahre Grundsatz, daß Stärke das beste Recht ist, zu seinem Gunsten spricht. [...] Gleichwohl entbehrt dieses Treiben der afrikanischen Menschheit für uns fast jeglichen Interesses, denn es erhebt sich auf der Basis einer äußerst niedrigen Gesittung, die es in den Künsten des Lebens nur zu schwächlichen Leistungen gebracht hat“ (ebd., 1, 456) – sehr im Unterschied zu dem, was Hellwald in seiner *Culturgeschichte* über die italienischen Renaissance-Menschen berichtet.

Während diese anthropologisch-geographischen Standardwerke die Tropen für eine Klimazone halten, die ernstzunehmender kultureller Aktivität weitgehend hinderlich ist, weil sie die Anspannung ermatten lässt, malte N. hingegen ähnlich wie Bates 1866 (vgl. NK 207, 3–8) die Tropen als eine Welt aus, die raubtierhaften, immoralistischen, exzessfreudigen Menschen ganz adäquat ist, ohne dass seine Beispielfigur Cesare Borgia tatsächlich in den geographischen Tropen gelebt hätte. Ein solcher tropischer Assoziationshorizont wurde aber durchaus auch in der zeitgenössischen Diskussion erschlossen. So berichtet die von Charles Richet herausgegebene *Revue scientifique* vom Vortrag eines „docteur Kirchoff, de Halle“ – gemeint ist der Geograph Alfred Kirchoff (1838–1907) – über den Darwinismus und die Entwicklung der menschlichen Rassen, gehalten 1884 an der Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Magdeburg: „D’après l’auteur, le développement physique des peuples dépend entièrement des conditions de milieu. / [...] L’adaptation au milieu n’est pas une question d’harmonie providentielle. C’est un fait de sélection naturelle; l’évolution du nègre, ce type parfait de l’homme tropical est là pour le prouver. Les exigences de la vie entraînent chez un peuple des particularités

organiques spéciales. Les peuples pasteurs, les tribus de chasseurs, ont l'odorat, la vue et l'ouïe extrêmement développés. Ils peuvent supporter la faim, la soif et autres privations à un degré qui nous semble étonnant. La sélection sexuelle joue son rôle dans le caractère du corps, dans l'habillement et jusque dans le caractère du peuple; l'homme sauvage est courageux et cruel; au contraire, chez l'homme civilisé on trouve l'économie et les vertus domestiques. Mais, en dehors de ces considérations, le principe de la sélection domine encore dans les caractères moraux d'un peuple. A l'habitant des régions glacées du pôle, il faut un caractère flegmatique qui lui permette de supporter la triste vie d'un hiver perpétuel.“ (*Revue scientifique*, Troisième série, tome VIII, 21^{me} année, 2^e semestre, Juillet 1884 à Janvier 1885, 568. „Nach dem Autor hängt die körperliche Entwicklung der Völker völlig von den Milieubedingungen ab. / [...] Die Anpassung an das Milieu ist keine Frage providentieller Harmonie. Es ist eine Tatsache der natürlichen Selektion; die Entwicklung des Negers, dieser perfekte Typ des tropischen Menschen, ist da, um sie zu beweisen. Die Anforderungen des Lebens trainieren bei einem Volk spezielle organische Besonderheiten. Die Hirtenvölker, die Jägerstämme haben äußerst entwickelte Geruchs-, Sicht- und Gehörsinne. Sie können den Hunger ertragen, den Durst und andere Entbehrungen in einem Grad, der uns erstaunlich scheint. Die sexuelle Selektion spielt ihre Rolle bei der Beschaffenheit des Körpers, bei der Bekleidung bis zum Charakter eines Volkes; der wilde Mensch ist mutig und grausam; beim zivilisierten Menschen findet man hingegen die Ökonomie und die häuslichen Tugenden. Aber außerhalb dieser Überlegungen herrscht das Prinzip der Selektion noch in den moralischen Charakteren eines Volkes. Der Bewohner der vereisten Polregionen braucht einen phlegmatischen Charakter, der es ihm erlaubt, das traurige Leben eines dauernden Winters zu ertragen.“) In diesem Tagungsbericht taucht nicht nur der von N. in Anführungszeichen gesetzte „tropische Mensch“ explizit auf, sondern ihm werden auch die Eigenschaften der Aktivität, der Wildheit, des Muts und der Grausamkeit zugeschrieben, die N.s Text mit ihm verbindet. Als Gegensatz fungiert der „zivilisierte Mensch“ mit seinen häuslichen, haustierhaften Tugenden. Phlegmatisch seien nicht die Bewohner tropischer, sondern diejenigen arktischer Regionen. Der Bericht aus der *Revue scientifique* wurde vollständig und ausdrücklich zustimmend zitiert von dem haitianischen Gelehrten und Politiker Anténor Firmin (1850–1910) in seinem gegen Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* gerichteten Buch *De l'égalité des races humaines* (Firmin 1885, 402). Firmin, der gegen den damals grassierenden Rassismus die prinzipielle Gleichheit unterschiedlicher Menschenrassen demonstrieren wollte, bekundete sein Einverständnis mit Kirchhoffs Überlegungen, wonach die Erscheinungs- und Entwicklungsformen des Menschen in den einzelnen Weltgegenden nicht an einer

unterschiedlichen biologischen Ausstattung hängen, sondern vielmehr an einem verschiedenen „milieu“, zu dem wesentlich das Klima gehört.

Während nicht nachzuweisen ist, ob N. von Kirchhoffs Vortrag, dem Artikel in der *Revue scientifique* oder Firmins Adaption etwas wusste, hat er jedenfalls Albert Trolles „anthropo-geographischen Versuch“ über *Das italienische Volkstum und seine Abhängigkeit von den Naturbedingungen* eingehend durchgearbeitet und oft sarkastisch glossiert. Trolle beschäftigte sich sehr ausführlich mit dem Einfluss des Klimas auf die Bewohner Italiens: „Die Mühelosigkeit des Daseins, das dem Italiener durch die Natur seines Landes gegönnt wird, hat indessen in sociaethischer Beziehung neben Licht- auch ihre grossen Schattenseiten.“ (Trolle 1885, 83. N.s Unterstreichungen, am Rand mit Ausrufezeichen markiert.) Diese Schattenseiten würden in der hohen Kriminalitätsrate besonders sichtbar. Später wird von den Erscheinungsformen des Himmels über Italien berichtet und über die „in der Atmosphäre reichlich, aber nicht übermässig wie in der Tropenzone, wo der Himmel dadurch mehr eine weissliche Farbe erhält, aufgelöst enthaltenen Wasserdämpfe“ (ebd., 109). N. schrieb dazu an den Rand: „NB nein / Nizza“. Wollte er damit aus eigener Erfahrung für Nizza ein tropisches Klima in Anspruch nehmen, das es nach Trolle in Italien nicht gibt? Auch Trolle war wie Ratzel und Hellwald überzeugt „von der erschaffenden Wirkung feuchter und durch keinen strengen Winter unterbrochener Hitze, welche für die Kulturentwicklung in den Tropen so hemmend ist“ (ebd., 126) – was N. freilich zu keiner kritischen Glosse bewog. Italien ist ja eben für Trolle nicht tropisch, und für N. nur in der Anwendung der Tropen-Metaphorik auf den Raubtiernmenschen Cesare Borgia. Gemässigte Zonen begünstigen demgegenüber angeblich die Vermittelmäßigung, „Moral als Furchtsamkeit“ (ganzes Lemma nach Sommer 2015f).

198.

JGB 197 und JGB 198 werden durch die Schlusswendung „zum Kapitel ‚Moral der Furchtsamkeit‘“ (117, 29 u. 119, 3) miteinander verbunden. In beiden Abschnitten werden Moraltypen behandelt, in denen Furcht und damit das Interesse an der eigenen Sicherheit die Verhaltens- und Handlungsmuster bestimmen: Als deren Feindbild erscheinen Entgrenzungsmoralen, die der Sorge um die eigene Sicherheit und das eigene Wohlbefinden keinen oder wenig Spielraum gewähren wollen, sondern auf Selbstentäußerung, auf das Ausagieren des Willens zur Macht (der Begriff fällt erst in 118, 7) setzen. Gibt in JGB 197 die kleinbürgerliche Mittelmäßigkeitsmoral, die Cesare Borgia verunglimpft, das Exempel für „Moral als Furchtsamkeit“ ab, so sind es in JGB 198 namhafte philosophisch reflektierte Moralen, angefangen mit dem Sokratismus (den N.

erst bei der Drucklegung durch „Aristotelismus“ ersetzt, siehe NK 118, 25–27) über das Christentum („Liebe zu Gott“ – 118, 30) bis hin zu Spinoza, Hafis und Goethe, die der „Moral als Furchtsamkeit“ zugeschlagen werden. JGB 198 besteht syntaktisch aus nur zwei Sätzen: dem syntaktisch unvollständigen Schlusssatz „Auch Dies zum Kapitel ‚Moral der Furchtsamkeit‘“ (119, 3) von weniger als einer Zeile Umfang sowie einem verschachtelten Satzungetüm, das in der Erstaussgabe anderthalb Seiten umfasst und sich über drei Druckseiten erstreckt (Nietzsche 1886, 119–121).

Das Hauptargument gegen die herkömmlichen philosophischen Moralen *in globo* ist nun nicht etwa die ihnen innewohnende vermittelnd-mäßigende Tendenz, sondern, dass sie Generalisierungen darstellen, „wo nicht generalisiert werden darf“ (118, 12). Dagegen sollen diese Moralen als jeweils individuell adressierte „Recepte“ (118, 6) verstanden werden, die einem Individuum über seine ganz spezifische „Gefährlichkeit“ (118, 5) hinweghelfen, also das bannen, was man früher Versuchungen genannt hätte. Dabei stellen sich diese Moralen nur als die Camouflage sehr dürrtger „Klugheiten“ (118, 8) heraus und keineswegs als Inbegriff jener Weisheit, mit der sie bei den Philosophen kolportiert werden. Das Panorama der Moralen, die als revitalisierte Allerwelts-einsichten unter die „Moral als Furchtsamkeit“ subsumiert werden, reicht dabei von schroff asketischen Formen des Leidenschaftsverzichts in der Stoa und von Spinozas Affekt-Verzicht über Aristoteles' *μεσότης*-Ethik bis hin zur Affekt-Lüsternheit bei Goethe und Hafis – ausgeklammert bleibt jedoch just jene Lehre, der in der zeitgenössischen philosophiehistorischen Literatur nachgesagt wurde, sie sei von Furchtsamkeit bestimmt, nämlich die Ethik Epikurs. Von ihr heißt es beispielsweise in Wilhelm Bauers *Geschichte der Philosophie für gebildete Leser*: „Niemand aber wird behaupten, daß sie ein sittliches Gefühl befriedigen kann; es ist eine Moral nach dem Sinne des gutmüthigen, oberflächlichen Lebemanns, und bei Leuten dieser Art auch stets beliebt gewesen. Auch hat sie offenbar den Charakter der Furchtsamkeit; denn sie verbietet, sich der Lust ohne Furcht vor den Folgen zu überlassen.“ (Bauer 1876, 157) Dass die Entstehung von Moral in der menschlichen Gattungsgeschichte wesentlich der Furcht geschuldet sei, ist eine Auffassung, für die N. etwa in Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* vielfältige Belege hat finden können (vgl. Spencer 1879, 53 f.; 127–129 u. 140; dazu auch Fornari 2009, 161–164). Die philosophischen Moralen sind nach JGB 198 aus der Furcht vor dem Tier im Menschen selbst geboren; sie helfen, dieses Tier und seine Gefährlichkeit in Schach zu halten.

118, 20–22 *jene Gleichgültigkeit und Bildsäulenkälte gegen die hitzige Narrheit der Affekte, welche die Stoiker anriethen und ankurirten*] Der Ausdruck der „Bildsäulenkälte“ bezieht sich unmittelbar auf eine Stelle bei Diogenes Laerti-

us: *De vitis* VII 90, die in der von N. benutzten Übersetzung lautet: „Tugend ist aber theils eine gewisse allgemeine Vollkommenheit, wie einer Bildsäule [ὥσπερ ἀνδριάντος], theils eine unsichtbare, wie die Gesundheit, theils eine spekulative, wie die Klugheit.“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 46) Schon NL 1881, KSA 9, 15[55], 653, 4 u. 13–17 greift zur Kennzeichnung der stoischen Haltung auf die topische Vorstellung von statuenhafter Kälte zurück; „Starrheit und Kälte“ lauteten die Betäubungsmittel des Stoizismus: „Versteinerung als Gegenmittel gegen das Leiden, und alle hohen Namen des Göttlichen der Tugend fürderhin der Statue beilegen. Was ist es, eine Statue im Winter umarmen, wenn man gegen Kälte stumpf geworden ist? – was ist es, wenn die Statue die Statue umarmt!“ Zu N.s Auseinandersetzung mit der stoischen Ethik siehe JGB 9, KSA 5, 21 f., ferner Neymeyr 2009.

118, 23–25 *jenes Nicht-mehr-Lachen und Nicht-mehr-Weinen des Spinoza, seine so naiv befürwortete Zerstörung der Affekte durch Analysis und Vivisektion derselben*] Diese „Vivisektion“, also Untersuchung am lebenden Objekt, leistet Spinoza in *Ethica ordine geometrico demonstrata* III: De affectibus. „Die Lehre von den menschlichen Leidenschaften ist das Meisterstück Spinoza’s“, meinte Kuno Fischer dazu (Fischer 1865, 2, 348), N.s Hauptgewährsmann, der diese Lehre ausführlich behandelte (ebd., 2, 347–385). Was das Weinen und Lachen angeht, so scheint JGB 198 auf eine andere Stelle bei Fischer anzuspielen, nämlich: „In der Betrachtungsweise Spinozas giebt es nichts, das anders sein könnte oder sollte als es in Wahrheit ist, also nichts, worüber man im Ernste lachen oder weinen oder sich empören könnte. Daher jenes mächtige Wort, das ihm /235/ Viele nachgesprochen, aber keiner, wie er, erfüllt hat: ‚man muß die Handlungen der Menschen weder beklagen noch belachen noch verabscheuen, sondern begreifen.‘“ (Ebd., 2, 234 f.; die Quelle des Zitats ist Spinoza: *Tractatus politicus* § IV).

118, 25–27 *jene Herabstimmung der Affekte auf ein unschädliches Mittelmaass, bei welchem sie befriedigt werden dürfen, der Aristotelismus der Moral*] „Aristotelismus“ ist im Druckmanuskript von N. korrigiert worden aus „Sokratismus“ (KSA 14, 360). Offenkundig sollte hier ursprünglich gar nicht Aristoteles angegriffen werden. Vielleicht hat ihn bei der Revision die von ihm gebrauchte Metapher des Mittelmaßes, die er zunächst dem Sokratismus anheftete (seiner biedereren Variante bei Xenophon?), assoziativ den Weg zu Aristoteles geebnet, der bekanntlich die Tugend als eine μεσότης, eine Mitte zwischen zwei Lastern, einem Zu-Viel und einem Zu-Wenig bestimmt hatte, vgl. *Nikomachische Ethik* II 6, 1106b–1107a. Der philologische Befund zu JGB 198 bietet indes keine gesicherte Grundlage, um – wie es in der Forschung gerne geschieht (vgl. Magnus 1980, 262 u. Daigle 2006, 1 f.) – darüber zu spekulieren, wie N. sich zur Aristote-

lischen Tugendethik positioniert oder nicht positioniert hat. Zu N.s Bezugnahme auf eine an Aristoteles orientierte Ethik des guten Lebens siehe auch Mchedlidze 2013.

118, 30 *Liebe zu Gott*] Vgl. NK 86, 2–3.

118, 32–119, 2 *zuletzt selbst jene entgegenkommende und muthwillige Hingebung an die Affekte, wie sie Hafis und Goethe gelehrt haben, jenes kühne Fallenlassen der Zügel, jene geistig-leibliche licentia morum in dem Ausnahmefalle alter weiser Käuze und Trunkenbolde, bei denen es „wenig Gefahr mehr hat“*] Goethe ließ sich vom *Diwan* des persischen Dichters Hafis (ca. 1320–1389), den er in der Übersetzung von Joseph von Hammer-Purgstall kennengelernt hatte, zu seiner Gedichtsammlung *West-östlicher Divan* (1819) anregen. Das Thema der sinnlichen Freuden nimmt in beiden Werken einen breiten Raum ein: Beide Dichter gestatten sich mit der „*licentia morum*“ (wörtlich: „Ausgelassenheit, Ungebundenheit der Sitten“) das Recht auf moralische Freizügigkeit, was ihnen in JGB 198 freilich nicht als libertäre, befreiende Gegenmoral, sondern vielmehr – im Blick auf das fortgeschrittene Alter der ihren Altmännerphantasien nachhängenden Dichter – als letztes Symptom der „Moral als Furchtsamkeit“ ausgelegt wird. An anderen Stellen in N.s Werk werden Goethe und Hafis günstiger beurteilt, vgl. FW 370, KSA 3, 622 u. GM III 2, KSA 5, 341, 8–10 (dazu Stegmaier 2012, 491 f.).

199.

Das Thema der Herdenmoral, mit dem JGB 62 das Dritte Hauptstück abgeschlossen hat, um die Verfassung des heutigen Europäers in dunkelsten Farben zu malen (vgl. NK 83, 17–28), wird in JGB 199 historisch ausgeweitet: „Menschenheerden“ (119, 6) gebe es schon, seit es Menschen gibt, so dass die Anzahl der Gehorchenden diejenige der Befehlenden stets weit übertroffen habe. Daher sei das Bedürfnis nach Gehorsam, „als eine Art formalen Gewissens“ „durchschnittlich jetzt einem Jeden“ „angeboren“ (119, 11–13). Dass dieses Gehorsamsbedürfnis „angeboren“ sein soll, obwohl es ja offensichtlich etwas historisch Gewordenes ist, erinnert an die von Friedrich Albert Lange verteidigte evolutionäre These Jean-Baptiste de Lamarcks, wonach sich erworbene Eigenschaften vererben lassen. Mit einer solchen These scheint auch der Züchtungsgedanke im Spätwerk N.s zu liebäugeln (vgl. NK KSA 6, 170, 18–22; NK 148, 28–33 u. NK ÜK JGB 264 sowie Schacht 2013 u. Clark 2013).

Jedenfalls sei das Bedürfnis zu gehorchen auf Kosten des Willens zu befehlen dominant geworden und für die Hemmnisse in der menschheitsgeschichtlichen Entwicklung wesentlich verantwortlich. JGB 199 zieht dann die quasi dar-

winistische Konsequenz einer negativen Selektion: „der Heerden-Instinkt des Gehorsams“ rötet die „Kunst des Befehlens“ (119, 22–24) letztlich aus und zwingt die „Befehlshaber und Unabhängigen“ (119, 26), zu Winkelzügen Zuflucht zu nehmen, die das Befehlen-Wollen als Gehorsam tarnen. Deshalb habe sich in Europa „die moralische Heuchelei der Befehlenden“ (119, 30 f.) ausgebreitet, die jetzt ihren Herrschaftswillen entweder als Willfähigkeit gegenüber einem höheren Willen oder gegenüber der „Heerden-Denkweise“ (120, 3) deklarieren. Der Herdenmensch genieße höchstes Ansehen, und man glaube, durch Summierung „kluger Heerdenmenschen“ (120, 13 f.) auf Befehlende verzichten zu können (vgl. dazu die Zuspitzung NK KSA 6, 61, 7 f.). Von diesem „unerträglich werdenden Druck“ (120, 16) soll schließlich der unbedingt befehlende Napoleon befreit haben – also nicht als europäischer Verbreiter der als herdenmoralisch diskreditierten Errungenschaften der Französischen Revolution, sondern als tyrannischer Willensmensch, der allein seinem eigenen Machtdurst gehorcht hat.

Eine solche Darstellung, die in Napoleons Erscheinen „beinahe die Geschichte des höheren Glücks“ (120, 20 f.) realisiert findet, muss sich freilich befragen lassen, wer unter einem solchen „unerträglich werdenden Druck“ gelitten haben soll, da doch angeblich alle Menschen auf das Gehorsamsbedürfnis geeicht sind, das sich fast vollständig verwirklicht hat: Nimmt man die vorangegangene Diagnose einer negativen Selektion ernst, kann eigentlich niemand irgendeinen Druck empfunden haben, bevor Napoleon ihn löste. Vielleicht ist das Bedürfnis zu befehlen einfach nur ein stammesgeschichtlicher Atavismus, der sich im Laufe menschlicher Entwicklung verflüchtigt. Woher rührt die Rechtfertigung, gegen eine solche Entwicklung zu opponieren, falls sie ein natürliches Verlaufsschema darstellt? Was für eine platonisierende Anti-Weltlichkeit läge in einer solchen Opposition? Unbewiesen bleibt so oder so, dass das Befehlsbedürfnis in irgendeinem kausalen Zusammenhang zum Auftreten von „werthvollsten Menschen und Augenblicken“ (120, 22) steht.

Historisch konkretisiert anhand des Christentums ebenso wie an Kant, der Französischen Revolution und Victor Hugo wird die Geschichte vom Herdeninstinkt in NL 1885, KSA 11, 34[85], 446 f. (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 139 f.) erzählt. Haase 1989, 645 weist auf den bestimmenden Einfluss von Francis Galtons *Inquiries into Human Faculty and Its Development* hin, der die Analogie von Herde und Menschen breit ausgeführt hat: „The conclusion to which we are driven is, that few of the Damara cattle have enough originality and independence of disposition to pass unaided through their daily risks in a tolerably comfortable manner. 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. / An incapacity of relying on oneself and a faith in others are precisely the conditions that compel brutes to congregate and live in herds; and, again, it is essential to their safety in a country infested by large carnivora, that they should keep closely together in herds.“ (Galton 1883, 73 f.) Galton litt an der Richtungslosigkeit der Menschheitsentwicklung, die bei N. beklagt wird: „The influence of man upon the nature of his own race has already been very large, but it has not been intelligently directed, and has in many instances done great harm.“ (Ebd., 308) Und auch Galton setzte auf eugenische Maßnahmen, um den Gang der Geschichte zu beeinflussen – in seinem Falle freilich abzweckend auf das bei N. attackierte größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl.

N.s Galton-Rezeption ist von seinen früheren Mill- und Spencer-Lektüren grundiert. Gerade Spencer hat in seinen *Thatsachen der Ethik* das tiefwurzeln- de Gehorsamsbedürfnis der Menschen detailliert beleuchtet (Spencer 1879, 130 f. u. ö., dazu Fornari 2009, 156–164). Wie von Galton werden in N.s Schriften von Spencer zwar manche empirischen Befunde übernommen und ebenso das Ansinnen adaptiert, den Gang der Geschichte zu beeinflussen, jedoch sind die praktischen Schlussfolgerungen dem utilitaristischen Kalkül diametral entgegengesetzt.

Jensen 2013a, 194 f. zieht JGB 199 als exemplarisch für die als „Naturgeschichte der Moral“ im Fünften Hauptstück betriebene Form der Historiographie heran. N.s Kritik an der Herdenmoral hänge ab von einer „realist historiographical attribution of naturalist causes for a typological phenomenon found in the present“ (Jensen 2013a, 195). Dass die in der Narration von JGB 199 unterstellten, historischen Tatsachenbehauptungen etwa über das Überhandnehmen des Gehorsamsbedürfnisses auf einem sehr dünnen empirischen Befund aufruhen, der schwerlich die normativen Folgerungen deckt, braucht nicht eigens betont zu werden.

119, 12 f. *eine Art formalen Gewissens*] Der Begriff der „conscience formelle“ kommt gelegentlich in der zeitgenössischen französischen Literatur vor (z. B. bei Secrétan 1882, 297).

120, 15–22 *Welche Wohlthat, welche Erlösung von einem unerträglich werden- den Druck trotz Alledem das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden für diese Heerdenthier-Europäer ist, dafür gab die Wirkung, welche das Erscheinen Napoleon's machte, das letzte grosse Zeugniß: — die Geschichte der Wirkung Napoleon's ist beinahe die Geschichte des höheren Glücks, zu dem es dieses ganze Jahrhundert in seinen werthvollsten Menschen und Augenblicken gebracht hat.*] In der gestrichenen Vorarbeit KGW IX 4, W I 6, 75, 8–22 heißt es stattdessen: „Wel-

che Wohlthat trotz alledem für die Heerden-Thiere das Erscheinen eines unbedingt Befehlenden ist, davon gab der Eindruck Napoleons das letzte große Beispiel. Im feineren giebt es ein gleiches Bedürfnis aller Erkennenden und Forschenden niedrigeren Ranges nach unbedingt befehlenden Philosophen: solche setzen unter Umständen für ganze Jahrtausende die Werth-Tafeln der Erkenntnis fest, wie es zum Beispiel Plato gethan hat – denn das Christenthum ist nur ein verpöbelter Platonismus – und wie heute noch halb Asien einem durch Buddha popularisirten Sankhya=Systeme folgt.“ Den Gedanken des „verpöbelten Platonismus“ griff N. in der Vorrede zu JGB auf (vgl. NK 12, 33 f.), während er den Bezug zur „Sankhyam-Philosophie“ erst wieder in GM III 27, KSA 5, 409, 24–28 herstellte (vgl. auch NK KSA 6, 204, 1 f.). Aufschlussreich ist, dass N. im Drucktext von JGB 199 konkrete Hinweise darauf, wer denn zu den „befehlenden Philosophen“ gehört, ja, dass es solche überhaupt gibt, vollständig unterlassen hat und dass es für die Befehlenden beim Beispiel Napoleon I. geblieben ist, für den er – auch unter dem Eindruck Stendhals (vgl. z. B. NK KSA 6, 286, 3–5) und Goethes (vgl. z. B. NK KSA 6, 106, 17–21) – als exemplarisch starkes Individuum eine Schwäche hatte (vgl. z. B. NK KSA 6, 145, 14–17). Dass die Philosophen Befehlende sein können und sein sollen, gehört zu deren Rollenprofil, wie JGB es für die Zukunft entwirft; indessen unterbleiben Konkretionen im Blick auf die Vergangenheit ebenso wie philosophische Rollen Vorbilder. Die Vorstufe KGW IX 4, W I 6, 75, 8–22 hilft zu erklären, weshalb das so ist: weil die gesetzgebenden Philosophen der Vergangenheit, namentlich Platon und Buddha, sich von dieser Welt abgewandt, eine lebensverneinende Moral initiiert und sie ganzen Kulturen aufgezwungen hätten. Diese Philosophen sind mit anderen Worten nur in ihrem imperativisch-legislatorischen Gestus, nicht aber in der Sache Rollen Vorbilder. Dennoch darf man auch aus 120, 15–22 folgern, dass von künftigen ‚unbedingt befehlenden‘ Philosophen für die moralisch-mentale Augenblickswirtschaft eine ebenso grundstürzende Umwälzung erhofft wird, wie Napoleon sie *in politicis* in Gang gesetzt haben soll. Allgemein zur Rezeptionsgeschichte Napoleons in der deutschen Kulturgeschichte siehe Beßlich 2007.

200.

JGB 200 geht vom Befund innerer Disparität der Menschen in Zeitaltern der „Auflösung“ aus, die sich in der Gegensätzlichkeit von Trieben und moralischen Orientierungen manifestiert, wie sie in einem Individuum aufricht. „[D]urchschnittlich“ (120, 30) werde dies zu einer Schwächung der Menschen führen, weil sie aus ihrer zehrenden inneren Gegensätzlichkeit heraus bloß nach dem Glück der Ruhe und Entspannung verlangten. Daneben gäbe es frei-

lich noch eine andere Art Menschen, auf die diese Gegensätzlichkeit nicht erschöpfend, sondern vielmehr stimulierend wirke. JGB 200 illustriert dies mit einer ganzen Reihe als groß geltender Individuen aus unterschiedlichen Epochen, so dass sich der Leser erstens fragt, welche historischen Perioden denn keine „Auflösungs-Zeitalter“ (120, 24) waren, und zweitens, ob durch die Ermöglichung von derart „zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen“ (121, 11) nicht jedes „Auflösungs-Zeitalter“ unter den Prämissen des Textes hinreichend gerechtfertigt sein, ja als höchste Wünschbarkeit erscheinen müsste.

JGB 200 legt der historischen Analyse ein biologisches Reiz/Reaktionsschema zugrunde, das die Menschen danach kategorisiert, wie sie mit dem steten Reiz innerer Disharmonie umgehen. Auf manche, eben auf die sich dadurch als groß erweisenden Individuen wirke „der Gegensatz und Krieg in einer solchen Natur wie ein Lebensreiz und -Kitzel mehr“ (121, 5–7). Dies lehnt sich an Überlegungen an, die N. beispielsweise aus der Lektüre von Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus* gekannt haben dürfte. Dieser handelte eigentlich von Zellen, „deren Lebenskraft durch die Zufuhr von verschiedenen oder bloß einem besonderen Reiz erhöht wurde“, so dass „immer diejenige Variation in den Zellen den Sieg und die Alleinexistenz erlangen, welche den Reiz leichter aufnahm, denn sie wurde zufolge dieser Eigen-/81/schaft in ihrer Vitalität mehr gekräftigt und musste sich also mehr vermehren“ (Roux 1881, 80 f.). Roux seinerseits übertrug die Kriegsmetapher auf die Biologie, die er als „eine Art Kampf um den Reiz“ (ebd., 81) beschwor. JGB 200 wird die Kriegsmetapher durch den Re-Import ins Sozial-Politische partiell wieder entmetaphorisieren. Nach Roux geschieht bei den Zellen das, was N.s Text bei den „Unausdenklichen“ meinte beobachten zu können: „Wenn nun diese Reize dauernd einwirkten, so war bei weiteren Variationen mit der sich steigernden Vollkommenheit der Anpassung der Stoffe an die Reize durch immer neue Kampfauflese in den Zellen der Weg zu einem schliesslichen Endstadium eingeschlagen, in welchem Prozesse übrig bleiben mussten, welche im höchsten Maasse zur Aufnahme des Reizes befähigt und durch ihn gekräftigt wurden, aber ohne den Reiz nun auch überhaupt nicht mehr sich am Leben zu erhalten vermochten, welche also beim Ausbleiben der Reize sich ohne Regeneration verzehren, schwinden mussten, da ihnen diese Reize zu unentbehrlichen Lebensreizen geworden sind. / Wir werden später sehen, wie wichtig eine so hochgradige Anpassung für die Vervollkommnung und die Gestaltung der Organismen werden musste“ (Roux 1881, 81). Was Roux für die Zellen recht war, konnte N. für die großen Individuen nur billig sein.

120, 24 f. *welches die Rassen durch einander wirft*] „Rasse“ ist hier offensichtlich nicht primär biologistisch gemeint, vgl. etwa NK 80, 12–24.

121, 3–5 als „Sabbat der Sabbate“, um mit dem heiligen Rhetor Augustin zu reden] Die Metapher vom „Sabbat der Sabbate“, die auf die Septuaginta-Version von Leviticus 16, 31 zurückgeht („σάββατα σαββάτων“), findet sich, ohne direkte Zuordnung zum Kirchenvater Aurelius Augustinus, auch in NL 1885, KSA 11, 34[90], 450, 1–4 (KGW IX 1, N VII 1, 136, 28–40); NL 1885, KSA 11, 37[14], 589, 6 f. (KGW IX 1, W I 6, 59, 18); NL 1885, KSA 11, 40[59]2, 658, 24 f. (KGW IX 4, W 1 7, 41, 24) sowie KGW IX 5, W I 8, 113, 27–34, jeweils um gegen die (epikureisch-christliche) Vorstellung eines von Ungestörtheit, Stille und Schmerzfreiheit bestimmten Glücks anzugehen. Die Wendung „sabbatum sabbatorum“ zur Kennzeichnung der finalen Ruhe-Glückseligkeit hat Augustinus etwa in den *Quaestiones Exodi* CLXXII, in *Sermo* IX 6, *Sermo* IX 21 und *Sermo* XXXIII 3 benutzt (vgl. auch Bernhard von Clairvaux, *Tractatus de Charitate* XV; Nachweise bei Rahden 1999, 370 u. Rahden 2002a, 319). N. wird Augustinus freilich nicht im Original studiert, sondern auf eine sekundäre Quelle zurückgegriffen haben. Zum christlichen Ruhebedürfnis vgl. NK KSA 6, 84, 21–23, zu N. und Augustinus NK 12, 33 f.

121, 10 *Selbst-Überlistung*] Vgl. NK 112, 25 f.

121, 10–19 so entstehen jene zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen, jene zum Siege und zur Verführung vorherbestimmten Rätshelmenschen, deren schönster Ausdruck Alcibiades und Caesar (— denen ich gerne jenen ersten Europäer nach meinem Geschmack, den Hohenstaufen Friedrich den Zweiten zugesellen möchte), unter Künstlern vielleicht Lionardo da Vinci ist. Sie erscheinen genau in den selben Zeiten, wo jener schwächere Typus, mit seinem Verlangen nach Ruhe, in den Vordergrund tritt: beide Typen gehören zu einander und entspringen den gleichen Ursachen.] Eine Vorarbeit in KGW IX 1, N VII 1, 71, 4–38 lautet (vor einer späteren Überarbeitung): „so entstehen jene herrschenden Naturen, wie Cäsar und Napoleon. Deshalb erscheinen die stärksten M. immer in Zeitaltern der größten Rassen- u. Ständemischungen dh. zu Zeiten des größten Verlangens nach Heerdenglück. zb. in Athen zur Zeit des Perikles., in Rom zur Zeit Cäsars, in Europa zur Zeit N.s (= Napoleons). Letztere Periode ist noch im Beginn; für fernere Zeiten ist eine viel höhere Art M. noch zu erwarten, wo die großen Rassen-mischungen eintreten, während zugleich die geistigen u. materiellen Mittel der Macht ungeheuer geworden sind. / Mein Augenmerk darauf, an welchen Punkten der Geschichte die großen M. hervorspringen. Die Bedeutung langer despotischer Moralen: sie spannen den Bogen, wenn sie ihn nicht zerbrechen.“ Die Metapher des gespannten Bogens nahm N. dann in der Vorrede von JGB auf, vgl. NK 12, 30–13, 9. Schon wieder auf Napoleon zurückzukommen, schien N. bei der Druckfassung von JGB 200 wohl nicht tunlich, nachdem er mit ihm in etwas anderer Funktion eben JGB 199 abgeschlossen hatte.

Der athentische Politiker und Heerführer Alkibiades (ca. 451–404 v. Chr.), Schüler des Sokrates (vgl. zu Alkibiades' Rolle in Platons *Symposion* und deren Spiegelung bei N. Müller 2005, 208 f.), hat sich im Peloponnesischen Krieg nicht nur mit der für Athen katastrophalen Sizilienexpedition hervorgetan, sondern auch als Überläufer nach Sparta, bevor er ins persische Exil gehen musste. Auch die spätere Rückkehr nach Athen war nicht von Dauer – gewiss zählt er zu den „Unfassbaren und Unausdenklichen“ (121, 11), auf die „Gegensatz und Krieg“ als „Lebensreiz“ wirken (121, 5 f.) –, was N. in seiner Zeit als Philologe noch nicht zu einer wohlwollenden Beurteilung veranlassen konnte: „Sparta und Athen liefern sich an Persien aus, wie es Themistokles und Alcibiades gethan haben; sie verrathen das Hellenische, nachdem sie den edelsten hellenischen Grundgedanken, den Wettkampf, aufgegeben haben“ (CV 5, KSA 1, 792, 20–23).

Nach seinem späterem Bekunden fand N. in Shakespeares *The Tragedy of Julius Caesar* (1599) die Gestalt des römischen Politikers Gaius Iulius Caesar (100–44 v. Chr.) auf unvergleichliche Weise dargestellt (vgl. NK KSA 6, 287, 1–26). Auch Caesar lebte wie Alkibiades und Kaiser Friedrich II. (1193–1250) in einem „Auflösungs-Zeitalter“ (120, 24). N.s Faszination durch den als freigeistig und religionskritisch gerühmten Staufer-Herrscher ist im Spätwerk stark ausgeprägt, vgl. NK KSA 6, 250, 8–11 u. NK KSA 6, 340, 24–30. Jacob Burckhardt hat in ihm zwar eine Initialgestalt der Moderne gesehen (Burckhardt 1869b, 3), vor allem aber auch einen diktatorischen Machtmenschen, der sein Misstrauen weckte, während für N. der Kaiser gerade die ideale Projektionsfläche eigener Machtphantasien werden konnte. Den Universalkünstler und Universalwissenschaftler Leonardo da Vinci (1452–1519), im „Auflösungs-Zeitalter“ des Übergangs von Mittelalter zu Neuzeit angesiedelt, stellte N. in NL 1885, KSA 11, 34[148], 470, 12–14 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 95, 8–12) mit den in JGB 200 Genannten zusammen, als er schrieb, „daß Caesar Tiefe hatte: insgleichen vielleicht jener Hohenstaufe Friedrich der Zweite: sicherlich Leonardo da Vinci“. Bald anschließend heißt es: „L(eonardo) da Vinci hat vielleicht allein von jenen Künstlern einen wirklich überchristlichen Blick gehabt. Er kennt ‚das Morgenland‘, das innerwendige so gut als das äußere. Es ist etwas Über-Europäisches und Verschwiegenes an ihm, wie es Jeden auszeichnet, der einen zu großen Umkreis von guten und schlimmen Dingen gesehn hat.“ (NL 1885, KSA 11, 34[149], 471, 10–15, entspricht KGW IX 1, N VII 1, 1–12.) Zu den für N. hier einschlägigen französischen Quellen siehe Campioni 2009, 189 f.; zu N.s Leonardo-Deutung allgemein Seybold 2011, 67–69.

Das Ende von JGB 200 dient Schrift 2000, 229 f. als Beleg dafür, dass N. sowohl den schwachen als auch starken Menschen habe aus „Auflösungs-Zeitaltern“ hervorgehen sehen, und Schrift identifiziert diese Zeitalter zugleich mit

„democracy“, um zu deketieren: „Nietzsche was not a democrat, I want to argue that he could have been“ (ebd., 230), weil N. ja das Auftreten dieser „zauberhaften Unfassbaren und Unausdenklichen“ begrüße. Allerdings findet eine Identifikation von „Auflösungs-Zeitalter“ und Demokratie in JGB 200 gerade nicht statt, und Demokratie ist überdies als historischer Hintergrund für alle Genannten mit Ausnahme des Alkibiades historisch unplausibel: „Auflösungs-Zeitalter“ müssen, auch wenn in ihnen das Glücksinteresse der Massen Oberhand gewinnt, keineswegs zwangsläufig demokratische Zeitalter sein.

201.

JGB 201 fokussiert nicht mehr wie JGB 200 den Sonderfall von Auflösungszeitaltern, sondern skizziert die Geschichte der Moral im großen Bogen, nach JGB 199 die Herdenartigkeit menschlicher Sozialisierung voraussetzend. Ursprünglich habe dabei „die Heerden-Nützlichkeit“ (121, 22) im Vordergrund gestanden, nämlich der Fortbestand der Herde um jeden Preis, was zunächst eine „Moral der Nächstenliebe“ (121, 26) ausgeschlossen hätte, drohte die Schonung einzelner Bedürftiger doch dem Gesamtgefüge zu schaden. Nach und nach habe eine solche „Rücksicht“ (121, 27) aber doch eingesetzt; „es sind auch auf diesem Zustande der Gesellschaft schon alle jene Triebe thätig, welche später mit Ehrennamen, als ‚Tugenden‘ bezeichnet werden“ (121, 29–31). Lange seien indes die Nächstenliebe und mit ihr das Mitleid peripher geblieben; erst in dem Augenblick, in dem sich die Herde gegen außen sicher fühlen durfte, sei die „Furcht vor dem Nächsten“ (122, 13) aufgekommen. Denn dieser Nächste lege „starke und gefährliche Triebe“ (122, 15) an den Tag, die bis dahin als gemeinnützig, weil die Herden-Sicherheit garantierend, gehegt und gepflegt worden seien. Diese Triebe des machtwilligen Individuums seien nun allmählich der moralischen Ächtung verfallen. „Wie viel oder wie wenig Gemein-Gefährliches, der Gleichheit Gefährliches in einer Meinung, in einem Zustand und Affekte, in einem Willen, in einer Begabung liegt, das ist jetzt die moralische Perspektive: die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral.“ (122, 26–30) Die Gleichheit aller, die Mittelmäßigkeit habe sich schrittweise als bestimmendes Moralkriterium etabliert – „das Schaf“ (123, 14) machte sich zum alleinigen moralischen Paradigma. Mittlerweile schreke man aus Empfindlichkeit vor Gewalt selbst davor zurück, Verbrecher zu bestrafen. Die Tendenz in dieser moralgeschichtlichen Entwicklung ist die, die Furcht überhaupt abzuschaffen.

JGB 201 rekonstruiert die Moralentwicklung als Transformation der Existenzangst wie folgt: Zuerst dominiert in der als Herde gedachten menschlichen Gemeinschaft die Furcht vor äußerer Gefahr – zum Schutz der Gemeinschaft sind daher rücksichtslos-kriegerische Individuen wünschenswert; ihr Verhal-

ten trägt noch das Signum moralischer Vortrefflichkeit. Mit der äußeren Sicherstellung der Gemeinschaft wendet sich die Furcht nach innen und erfasst nun die bisher als herausragend geschätzten Individuen. Schließlich strebt die Herde nach Abschaffung der Furcht als solcher – ein Projekt, das als chimärisch erscheint.

An welchen historischen Gegebenheiten sich diese Skizze einer Naturgeschichte der Moral festmachen will, bleibt in JGB 201 weitgehend offen. Nur die Römer stellen eine konkrete Wegmarke dar (vgl. NK 122, 2–8). Die Rekonstruktion benennt Ursachen und Folgen, die den Jetztzustand plausibel machen, ohne sich jedoch länger mit konkreten Belegen für die behaupteten früheren Weltzustände aufzuhalten. Auch erscheint die Skizze monokausal, denn nur die Furcht wird als Ursache von Veränderungen anerkannt – andere mögliche Faktoren der Moralentwicklung bleiben ausgeklammert. So elegant, weil linear diese timorische Naturgeschichte der Moral anmutet, so schwierig dürfte es doch sein, sie mit N.s alternativen Modellen zu harmonisieren, die dem Ressentiment, dem Aufkommen einer Sklavenmoral und dem Christentum die Schlüsselrolle bei der Entstehung moderner Moral(en) zuweisen. Denn im Modell von JGB 201 ergibt sich jede Moralveränderung aus der inneren Logik der Furcht herdenhafter Sozialverbände – und dazu gehören auch jene Sozialverbände, in denen zum Schutz gegen äußere Gefahren zunächst die kriegerisch-exzessiven Individuen das Sagen haben. Ist die Logik der Furcht so zwingend wie hier behauptet, müsste sich eigentlich in jeder Gesellschaft, die sich nach außen abgesichert hat, die Furcht gegen die Mitglieder der Gesellschaft selbst wenden, ganz egal, ob beispielsweise Benachteiligte, „Sklaven“ aus Zurücksetzungsempfinden einen besonderen Abscheu vor den Herren kultivieren, oder ob eine Religion die Erhöhung der Erniedrigten predigt. Es würde sich schlicht um eine zwangsläufige sozial-moralische Entwicklung sämtlicher äußerlich sekurierter Gesellschaften handeln. Ist menschliches Verhalten im Kern von der Logik der Furcht beherrscht, wären Elemente wie Ressentiment, Sklavenmoral und Christentum nur kontingente Oberflächenphänomene, mit der in der okzidental-kulturellen Logik der Furcht fassbare Gestalt gewonnen hat. In anderen Kulturen gäbe es andere Oberflächenphänomene, die Logik der Furcht bliebe jedoch dieselbe.

121, 26 „Moral der Nächstenliebe“] Zur Nächstenliebe vgl. NK 122, 8–11. Die in Anführungszeichen gesetzte Wendung, die bei N. sonst nicht vorkommt, begegnet auch im zeitgenössischen Schrifttum nicht häufig. Eine besondere Vorliebe dafür hegte aber der Mediziner und populärwissenschaftliche Schriftsteller Eduard Reich, der nicht müde wurde, die Unabdingbarkeit einer „Moral der Nächstenliebe“ zu beschwören. N. hatte sich 1878 Reichs *System der Hygiene* (sic!) angeschafft, deren erster Band sich exzessiv über „Moralische Hygiene“

verbreitet und stipuliert: „Die Unerlässlichkeit der Nächstenliebe als rother Faden der Moral muss ohne Weiteres Allen einleuchten, welche nur etwas Verständniss des Menschenlebens sich angeeignet haben.“ (Reich 1870–1871, 1, 8) JGB 201 will demgegenüber die historische Kontingenz gerade einer „Moral der Nächstenliebe“ demonstrieren.

121, 26–122, 2 *Gesetzt, es findet sich auch da bereits eine beständige kleine Übung von Rücksicht, Mitleiden, Billigkeit, Milde, Gegenseitigkeit der Hülfeleistung, gesetzt, es sind auch auf diesem Zustande der Gesellschaft schon alle jene Triebe thätig, welche später mit Ehrennamen, als „Tugenden“ bezeichnet werden und schliesslich fast mit dem Begriff „Moralität“ in Eins zusammenfallen: in jener Zeit gehören sie noch gar nicht in das Reich der moralischen Werthschätzungen — sie sind noch aussermoralisch.*] Die moralhistorische Perspektivierung soll zeigen, dass es keine moralischen Tatsachen an sich gibt, sondern dass bestimmte Habitus und Verhaltensweisen nur unter bestimmten Umständen als moralisch, als gut gelten, während sie unter anderen Umständen als moralisch indifferent oder sogar als schlecht erscheinen. Diese Historisierung der Moral stellt einen fundamentalen Angriff auf den in der deutschen Philosophie spätestens seit Kant vorherrschenden moralischen Apriorismus dar. Zur Interpretation von 121, 26–122, 2 vor dem Hintergrund Schopenhauers siehe Stegmaier 2013b, 20 f.

122, 2–8 *Eine mitleidige Handlung zum Beispiel heisst in der besten Römerzeit weder gut noch böse, weder moralisch noch unmoralisch; und wird sie selbst gelobt, so verträgt sich mit diesem Lobe noch auf das Beste eine Art unwilliger Geringschätzung, sobald sie nämlich mit irgend einer Handlung zusammengehalten wird, welche der Förderung des Ganzen, der res publica, dient.*] In der römischen Stoa stand man dem Mitleiden als Affekt bekanntermaßen negativ oder zumindest indifferent gegenüber (vgl. z. B. Ziegler 1881, 169 u. 181), auch wenn Weygoldt 1883, 149 anmerkt, in der frühen Kaiserzeit habe „die stoische Strenge [...] gegen das Mitleid mit den Gebrechen der Menschheit [...] zurücktreten“ müssen (den stoisch-buddhistischen Gegensatz in Sachen Mitleid macht Wolzogen 1882, 245 stark). In Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* hat N. zur Kenntnis genommen, dass Aristoteles „die Affekte wie [...] Mitleid u. s. w. als von dem freien Willen unabhängig von der sittlichen Beurtheilung ausschliesst“ (Schmidt 1882, 1, 284. N.s Unterstreichungen), hätte sich aber im zweiten Band des Werkes darüber belehren lassen müssen, was für eine bedeutende Rolle dem Mitleid im antiken Griechenland sonst zukam (ebd., 2, 290–298). Rom blieb da allerdings ausgeklammert. Vgl. NK 209, 19–29.

122, 8–11 *Zuletzt ist die „Liebe zum Nächsten“ immer etwas Nebensächliches, zum Theil Conventionelles und Willkürlich-Scheinbares im Verhältniss zur*

Furcht vor dem Nächsten] Die Überschrift „Furcht vor dem Nächsten“ trägt bereits MA I 335, KSA 2, 247, 11. Jener Abschnitt behauptet aber noch keine moralbegründende Funktion dieser spezifischen Furcht, die JGB 201 als viel elementarer darstellt als die später und willkürlich aufgepropfte jüdisch-christliche „Liebe zum Nächsten“, bei der es sich quasi um ein Luxusphänomen handle. Bekanntlich wurde die Nächstenliebe schon in Leviticus 19, 18 geboten und in Matthäus 5, 43–45 zum Gebot der Feindesliebe sublimiert. Während JGB 201 die Nächstenliebe mit der Nächstenfurcht konterkariert, setzt Zarathustra ihr die „Fernsten-Liebe“ entgegen (Za I, Von der Nächstenliebe, KSA 4, 79, 1 f.). Die Kombination von beidem gibt es dann im Nachlass: „Rathe ich euch die Nächstenliebe? Lieber noch rathe ich Nächstenfurcht und Fernstenliebe.“ (NL 1882/83, KSA 10, 4[234], 177, 10 f.) In all diesen Fällen zeigt sich das Bestreben, die Bindungskraft des überlieferten Gebotes durch möglichst kontradiktorische Gegenmaximen zu neutralisieren, obwohl es sich bei der Nächstenfurcht zunächst ja nicht um ein Gebot, sondern um einen (angeblichen) historisch-empirischen Befund handelt, der jedoch sozial normierend gewirkt habe (vgl. NL 1882/83, KSA 10, 4[18], 114, 1 f.: „Klein war noch die Liebe zum Nächsten, verachtet das Ich: und über Alles war Heerde“). Vgl. zur Nächstenliebe auch NK 79, 2–13; NK 101, 4 f.; NK KSA 6, 138, 5–7 u. NK KSA 6, 270, 15–19.

122, 30 *die Furcht ist auch hier wieder die Mutter der Moral*] Vgl. NK 216, 26.

123, 15–23 *Es giebt einen Punkt von krankhafter Vermürbung und Verzärtlichung in der Geschichte der Gesellschaft, wo sie selbst für ihren Schädiger, den Verbrecher Partei nimmt, und zwar ernsthaft und ehrlich. Strafen: das scheint ihr irgendworin unbillig, — gewiss ist, dass die Vorstellung „Strafe“ und „Strafen-Sollen“ ihr wehe thut, ihr Furcht macht. „Genügt es nicht, ihn ungefährlich machen? Wozu noch strafen? Strafen selbst ist fürchterlich!“ — mit dieser Frage zieht die Heerden-Moral, die Moral der Furchtsamkeit ihre letzte Konsequenz.*] Albert Hermann Post definierte in seinen von N. eifrig ausgebeuteten *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft*: „Der Grundcharakter aller Strafe ist und bleibt Rache oder Friedloslegung, Ausgleich oder Unschädlichmachung.“ (Post 1880–1881, 1, 174. Von N. mit doppeltem Randstrich markiert.) Die Neutralisierung der Gefährlichkeit, die vom notorischen Verbrecher ausgeht, gewinnt als Zweck der jeweiligen sozialen Abwehrmaßnahmen immer mehr an Gewicht: „Es giebt [...] eine Quantität unverbesserlicher Verbrecher, welche soweit unter dem ethischen Durchschnittsniveau stehen, dass die Motive der Strafandrohung und Strafausführung durchaus nicht genügen, ihren Neigungen Zwang anzulegen. Hier hat die Strafe für sie nur den Sinn, dass man sie für das Gemeinwesen unschädlich macht“ (ebd., 1, 177). Post 1884, 363 beklag-

te, dass gegenwärtig Verbrecher aufgrund medizinischer Gutachten „wegen Ausschlusses freier Willensbestimmung“ freigesprochen und „trotzdem nicht durch Aufnahme in eine Irrenanstalt unschädlich gemacht werden“. Die in 123, 15–23 fassbare Kritik an der Zimperlichkeit der Strafpraxis und an der ‚Kuscheljustiz‘, die der Text als Ausdruck einer krankhaften gesamtgesellschaftlichen Furcht vor dem Verletzen deutet, wurde also von zeitgenössischen Rechtspraktikern – Post war Richter – durchaus geteilt. Vgl. zum Verbrecher und seiner Strafwürdigkeit sowie zu N.s einschlägigen Quellen NK 36, 12–31; zum Thema der Strafabschaffung bei N. allgemein Gschwend 2001, 144–146 und Bung 2007, 133–136, zu N.s Verhältnis zu zeitgenössischen Theorien des Verbrechens Stingelin 1994. Die Gefährlichkeit des Verbrechers u. a. anhand von 123, 15–23 erörtert Balke 2003, 182–189 im Abgleich mit Foucault und Derrida.

123, 27–33 *Wer das Gewissen des heutigen Europäers prüft, wird aus tausend moralischen Falten und Verstecken immer den gleichen Imperativ herauszuziehen haben, den Imperativ der Herden-Furchtsamkeit: „wir wollen, dass es irgendwann einmal Nichts mehr zu fürchten giebt!“ Irgendwann einmal – der Wille und Weg dorthin heisst heute in Europa überall der „Fortschritt“.]* JGB 201 sieht die Moralgeschichte demnach von einer Heuristik der Furcht, oder genauer: der Furchtabschaffung bestimmt, die unter der Herden-Losung Johannes 16, 33 stehen könnte. Die Furcht (die von der ungegenständlichen Angst bis zu Kierkegaard und Heidegger terminologisch nicht scharf unterschieden wurde) war in den frühneuzeitlichen politischen Philosophien ein zentrales Thema. So werden bei Thomas Hobbes die Menschen zur Vergesellschaftung getrieben durch die Furcht aller vor allen, was N.s früher philosophiehistorischer Gewährsmann Friedrich Albert Lange so ausbuchstabierte: „Nicht durch politischen Instinkt, sondern durch Furcht und Vernunft komme der Mensch zur Vereinigung mit Seinesgleichen, zum Zweck der gemeinsamen Sicherheit.“ (Lange 1866, 132) Während Hobbes den sozialen Nutzen der Furcht – namentlich auch der durch Religion erzeugten Furcht in Händen des politischen Souveräns – hochhielt, warb im selben angstbestimmten Krisenjahrhundert Spinoza für philosophische Furchtüberwindung. Am Ende dieses Bestrebens stünde, mit N.s Spinoza-Quelle Kuno Fischer gesprochen, die Sicherheit: „Sicherheit (securitas) ist die Hoffnung, die nichts mehr zu fürchten hat.“ (Fischer 1865, 2, 357) Das soziale Programm einer Überwindung der Furcht, ist aus der Perspektive von JGB 201 das Programm einer völligen Stilllegung menschlicher Triebregungen: Wer die Angst abschaffen will, will den Menschen als aktives Wesen abschaffen. Und genau dies ist ja die Tendenz der in diesem Abschnitt skizzierten sozialen Entwicklung im Umgang mit herausragenden und mit verbrecherischen Persönlichkeiten.

202.

Ein weit gediehener Entwurf von JGB 202 findet sich in KGW IX 4, W I 6, 9, 23–44 u. 11, 1–38. JGB 202 stellt wesentliche Aspekte zur Naturgeschichte der Moral noch einmal in plakativer Anschaulichkeit zusammen, und zwar ausdrücklich als die dem Publikum schwer eingängige Erkenntnis des sprechenden „Wir“, das sich von allem Zeitgeist geschieden weiß – zunächst einmal dadurch, dass es den Menschen unter die Tiere zurückstellt, sodann, dass es das Überhandnehmen einer vom „Instinkt des Heerdenthiers Mensch“ (124, 20) beherrschten Moral in „Europa“ konstatiert, während doch „viele andere, vor Allem höhere Moralen möglich sind“ (124, 27 f.). Eine „Religion“ (124, 32), sprich: das Christentum, habe sich als Handlanger dieser Herdenbedürfnisse entpuppt, die in den modernen demokratischen Ideen und Institutionen voll zum Durchbruch gekommen seien, bei Anarchisten, Revolutionären und Sozialisten jedweder Färbung, aber auch im Kult des Mitleids, dem die Gegenwart fröne.

Der Rundumschlag dieses Abschnitts, in dem das sprechende „Wir“ als Naturhistoriker der Moral längst nicht mehr vornehme Urteilsabstinenz übt, verwischt Differenzen. Aus JGB 201 dürften die Leser den Eindruck gewonnen haben, Menschen seien natürlicherweise Herdentiere, so dass jede Form von Moral als eine Herdenmoral erscheinen müsste, auch und gerade diejenige, die JGB 201 an den historischen Beginn stellt, nämlich die, welche das große und gewalttätige Individuum als „gut“ preist, weil es zum Schutz der Herde agiert. Dass es unter den Bedingungen äußerer Bedrohung für die Herde nur richtig sei, die Aggressiven moralisch zu adeln, folgt aus JGB 201 unmissverständlich. Dann aber wäre auch der aristokratische Moralkodex beispielsweise in den Epen Homers nur Ausdruck eines Herdenbedürfnisses. Nach JGB 202 hingegen sollen „viele andere“ Moralen möglich sein, in denen nicht der Herdeninstinkt obsiegt. Wie aber sollte eine solche Moral aussehen? Die Fokussierung auf Europa und auf die unter europäischem Einfluss stehenden Gebiete löst das systematische Problem ebensowenig: Denn so deutlich im Text die Opposition gegen die seinerzeit in Europa vorherrschenden moralisch-politischen Tendenzen auch hervortritt, so unklar bleibt doch, wie außereuropäische Gesellschaften sich der Logik der Herdenmoral entzogen haben können. Wenn es stimmt, dass die Menschen Tiere, und zwar Herdentiere sind, könnte sich keine Gesellschaft, der an Selbsterhaltung gelegen ist, den Luxus leisten, nicht ihrem Herdeninstinkt zu gehorchen. Stimmt die Analyse von JGB 201, müssten menschliche Gesellschaften, sofern es Gesellschaften sind, herdenartig organisiert sein – und je nach Stadium der Entwicklung von anderen Formen der Furcht bestimmt und moralisch gelenkt sein. Dann wäre jede Moral einer menschlichen Gesellschaft eine Herdenmoral. Zur Interpretation von JGB 202 siehe auch Tongeren 1989, 68–73 und Lampert 2001, 174–176.

124, 2–13 *Sagen wir es sofort noch einmal, was wir schon hundert Mal gesagt haben: denn die Ohren sind für solche Wahrheiten — für unsere Wahrheiten — heute nicht gutwillig. Wir wissen es schon genug, wie beleidigend es klingt, wenn Einer überhaupt den Menschen ungeschminkt und ohne Gleichniss zu den Thieren rechnet; aber es wird beinahe als Schuld uns angerechnet werden, dass wir gerade in Bezug auf die Menschen der „modernen Ideen“ beständig die Ausdrücke „Heerde“, „Heerden-Instinkte“ und dergleichen gebrauchen. Was hilft es! Wir können nicht anders: denn gerade hier liegt unsre neue Einsicht. Wir fanden, dass in allen moralischen Haupturtheilen Europa einmüthig geworden ist]* Eine erste Fassung in W I 4 lautete: „Ich habe eine Entdeckung gemacht, aber sie ist nicht erquicklich: sie geht wider unseren Stolz. Wie frei wir nämlich uns auch schätzen mögen, wir freien Geister — denn wir sind frei ‚unter uns‘ — es giebt ein Gefühl auch in uns, das beleidigt wird, wenn Einer den Menschen ungeschminkt zu den Thieren rechnet: es ist beinahe eine Schuld, es wird der Entschuldigung bedürfen, daß ich — in Bezug auf uns beständig von ‚Heerden‘, ‚Heerdeninstinkten‘ und dergleichen reden muß. Aber hier liegt meine Entdeckung; ich fand nämlich, daß in allen moralischen Urtheilen“ (KSA 14, 360). Zu den „modernen Ideen“ siehe NK 23, 27–29.

124, 14 f. *man weiss ersichtlich in Europa, was Sokrates nicht zu wissen meinte]* Vgl. Platon: *Apologie des Sokrates* 21a–22a.

124, 15 f. *und was jene alte berühmte Schlange einst zu lehren verhiess, — man „weiss“ heute, was Gut und Böse ist]* Vgl. Genesis 3, 1–5: „Und die Schlange war listiger, denn alle Thiere auf dem Felde, [...] und sprach zu dem Weibe: [...] Ihr werdet mit nichten [sic] des Todes sterben; Sondern [sic] GOTT weiß, dass, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, und werdet seyn wie GOTT, und wissen, was gut und böse ist“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 3).

125, 1–126, 3 *die demokratische Bewegung macht die Erbschaft der christlichen. Dass aber deren Tempo für die Ungeduldigeren, für die Kranken und Süchtigen des genannten Instinktes noch viel zu langsam und schläfrig ist, dafür spricht das immer rasender werdende Geheul, das immer unverhülltere Zähnefletschen der Anarchisten-Hunde, welche jetzt durch die Gassen der europäischen Cultur schweifen: anscheinend im Gegensatz zu den friedlich-arbeitsamen Demokraten und Revolutions-Ideologen, noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Socialisten nennen und die „freie Gesellschaft“ wollen, in Wahrheit aber Eins mit ihnen Allen in der gründlichen und instinktiven Feindseligkeit gegen jede andre Gesellschafts-Form als die der autonomen Heerde (bis hinaus zur Ablehnung selbst der Begriffe „Herr“ und „Knecht“ — ni dieu ni maître heisst eine socialistische Formel —); Eins*

im zähen Widerstande gegen jeden Sonder-Anspruch, jedes Sonder-Recht und Vorrecht (das heisst im letzten Grunde gegen jedes Recht: denn dann, wenn Alle gleich sind, braucht Niemand mehr „Rechte“ —); Eins im Misstrauen gegen die strafende Gerechtigkeit (wie als ob sie eine Vergewaltigung am Schwächeren, ein Unrecht an der nothwendigen Folge aller früheren Gesellschaft wäre —); aber ebenso Eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird (bis hinab zum Thier, bis hinauf zu „Gott“: — die Ausschweifung eines „Mitleidens mit Gott“ gehört in ein demokratisches Zeitalter —); Eins allesammt im Schrei und der Ungeduld des Mitleidens, im Todhass gegen das Leiden überhaupt, in der fast weiblichen Unfähigkeit, Zuschauer dabei bleiben zu können, leiden lassen zu können; Eins in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint; Eins im Glauben an die Moral des gemeinsamen Mitleidens, wie als ob sie die Moral an sich sei, als die Höhe, die erreichte Höhe des Menschen, die alleinige Hoffnung der Zukunft, das Trostmittel der Gegenwärtigen, die grosse Ablösung aller Schuld von Ehedem: — Eins allesammt im Glauben an die Gemeinschaft als die Erlöserin, an die Heerde also, an „sich“.....] Zum Begriff der „demokratischen Bewegung“ siehe NK 182, 11–15. In W I 4 lautete eine Vorarbeit zu diesem Passus: „ist die Fortsetzung der christlichen: daß aber auch damit die Begierden und Träume des gleichen Instinkts nicht sattsam befriedigt sind, beweisen die Reden und Zukunfts-Träume aller Socialisten: man mache nur seine Ohren auf.“ (KSA 14, 360) In KGW IX 4, W I 6, 11, 24–38 hieß es vor N.s späteren Korrekturen: „ist die Fortsetzung der christlichen. Daß aber auch damit die Begierden und Hoffnungen des genannten Instinctes nicht sattsam befriedigt sind, beweist das Jammer-Geschrei aller Socialisten. Erst der Socialismus ist die zu Ende gedachte Heerdenthier-Moral: nämlich der Satz ‚gleiche Recht für Alle‘ fortgeführt zu den Folgerungen ‚gleiche Ansprüche Aller‘ folglich ‚eine Heerde und kein Hirt‘ folglich ‚Schaaf gleich Schaaf‘, folglich ‚Friede auf Erden‘, folglich, alle Menschen ein Wohlgefallen aneinander““. Die letzten beiden Teilsätze verballhornen die den Hirten auf dem Felde verkündeten Doxologia maior in Lukas 2, 14, vgl. MA II WS 350, KSA 2, 702, 27–31 sowie NK 137, 10–15 u. NK 153, 31.

125, 2 *macht die Erbschaft der christlichen]* Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich (ähnlich) wie in W I 4 und W I 6 (vgl. NK 125, 1–126, 3): „ist die Fortsetzung des Christenthums“ (KSA 14, 360).

125, 9–11 *noch mehr zu den tölpelhaften Philosophastern und Bruderschafts-Schwärmern, welche sich Socialisten nennen und die „freie Gesellschaft“ wollen]* Obwohl N. die Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels nie im Original studiert hat, waren ihm sozialistische und kommunistische Denkweisen na-

mentlich in sekundärer Aufbereitung sehr wohl geläufig (vgl. Brobjer 2002). Gelesen hat er immerhin August Bebels Programmschrift *Die Frau und der Sozialismus*, die 1883 in erweiterter Form unter dem Titel *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* erschienen war (vgl. z. B. die Briefe an Köselitz vom 21. 08. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 624, S. 86 f., Z. 75–77 u. vom 22. 09. 1885, KSB 7/KGB III/3, Nr. 630, S. 94, Z. 30; dazu Brobjer 1999b, 61). In dieser Grundlagentext des Sozialismus wurde die Befreiung der Gesellschaft (wie auch die Emanzipation der Frauen) emphatisch begrüßt: „die geschilderte primitive Form der gesellschaftlichen Organisation unserer Vorfahren beruhte auf der Knechtschaft der einen Klasse durch die andere, auf der Knechtschaft der Majorität durch die Minorität; dieser Zustand war also unsittlich und musste, auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung angekommen, einer andern Gesellschaftsform Platz machen“ (Bebel 1879, 13). Und Bebel zitierte aus dem sozialdemokratischen Parteiprogramm: „Die politische Freiheit /80/ ist die unentbehrliche Vorbedingung zur ökonomischen Befreiung. Die soziale Frage ist mithin untrennbar von der politischen, ihre Lösung durch diese bedingt und nur möglich im demokratischen Staat“ (ebd., 79 f.).

Die direkte Inspiration zur Rede von der „freien Gesellschaft“ verdankte N. einer Lektüre, die er in NL 1885, KSA 11, 44[8], 707 f. knapp skizzierte, ohne dass es der Forschung bislang gelungen ist, den dort nicht namentlich genannten „deutsche[n] Anarchist[en]“ (KSA 11, 707, 27) zu identifizieren (vgl. z. B. Orsucci 1996, 347 f.). Es handelt sich um Franz Stöpel (1833–1890), dessen bei N.s Verleger Ernst Schmeitzner erschienenem Buch *Die freie Gesellschaft. Versuch einer Schlichtung des Streites zwischen Individualismus und Socialismus* N. eine Fülle von Informationen zum Thema Sozialismus, Arbeiterschaft und Freiheit entnehmen konnte. Noch das Schlusswort des der „Arbeiter-Frage“ gewidmeten Abschnitts GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 40, KSA 6, 143, 8–10 nimmt darauf implizit Bezug: „Will man einen Zweck, muss man auch die Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herrn erzieht.“ Das Motto auf dem Titelblatt von Stöpels Buch lautet: „Wer den Zweck will, muss auch die Mittel wollen.“ (Stöpel 1881, unpaginierte Seite I; die Sentenz ist ein dänisches Sprichwort, vgl. Wander 1867–1880, 5, 664).

125, 10 *Philosophastern*] Vgl. NK 23, 33–24, 1.

125, 15 f. *ni dieu ni maître heisst eine socialistische Formel*] Vgl. NK 37, 13–16.

125, 22–26 *ebenso Eins in der Religion des Mitleidens, im Mitgefühl, soweit nur gefühlt, gelebt, gelitten wird (bis hinab zum Thier, bis hinauf zu „Gott“: — die Ausschweifung eines „Mitleidens mit Gott“ gehört in ein demokratisches Zeitalter —)*] Die Wendung „Religion des Mitleidens“ war N. spätestens seit seiner Bekanntschaft mit Hans von Wolzogens gleichnamiger Abhandlung (Wolzogen

1883a) geläufig. Der Schluss von JGB 202 liest sich wie eine Kontrafaktur zu Wolzogens Plädoyer für eine wagnerianisierende, neobuddhistische und christliche Mitleidsreligion unter dem Banner Schopenhauers. In dieser Mitleidsreligion regiert das Bedürfnis nach Erlösung – eine Erlösung, die die Neu- und Kunstreligiösen nach der Rekonstruktion in JGB 202 genau so wie Sozialisten oder Anarchisten in der Herde selbst zu finden glauben (vgl. 126, 2 f.).

Die (De-)Potenzierung der in der christlichen Tradition gebotenen Gottesliebe zum Mitleiden mit Gott hat Eduard von Hartmann in seiner von N. eifrig studierten *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins* postuliert: „Wenngleich die Liebe zu Gott auf einem höher entwickelten Standpunkte des sittlichen Bewusstseins nicht mehr möglich ist, so doch sehr wohl noch in gewissem Sinne Mitleid mit Gott; denn wenn zur Liebe ein der Gegenliebe fähiger Gegenstand gehört, so gehört zum Mitleid nichts als ein Wesen, das leidet, und letztere Bedingung wird im denkbar höchsten Maasse vom absoluten Subject erfüllt. Hätte Schopenhauer seinem Princip des Mitleids diese Wendung auf das Absolute gegeben, so hätte dasselbe eine tief metaphysische Bedeutung gewonnen; aber er konnte dies nicht, weil er in seiner unhistorischen Weltanschauung keine Brücke gefunden hätte, um das Mitleid mit dem Absoluten mit der praktischen Sittlichkeit zu verknüpfen, wie wir dies durch die Hingebung an den absoluten teleologischen Process im Stande sind“ (Hartmann 1879, 868).

125, 29–31 in der unfreiwilligen Verdüsterung und Verzärtlichung, unter deren Bann Europa von einem neuen Buddhismus bedroht scheint] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „in der Verdüsterung des Gewissens, welche bis an den Buddhismus streift schweift (weil man das Leiden nicht los werden kann wird! weil man ahnt, daß es mit dem Leben unablösbar ist selbst verknötet und verknäuelst ist!“ (KSA 14, 361).

125, 33 *Moral an sich*] Von N. korrigiert aus: „die einzige Moral“ (KSA 14, 361).

126, 1f. *Ablösung aller Schuld von Ehedem*] Im Druckmanuskript stand: „Abblüßung aller Vergangenheit sei“ (KSA 14, 361).

203.

Eine Vorarbeit zu JGB 203 findet sich in KGW IX 4, W I 4, 40, 19–50 bis 41, 1–8: „Zur Vorrede. / Die Menschen zu einem Entschlusse 'auf Wagnisse u. Versuche hin zu treiben' 'zu' drängen, 'mit' welchem über die ganze Zukunft der Menschheit gebietet 'man vielleicht zu neuen Arten und vielleicht Über-Arten des M. führen züchtet': dazu sind Führer nöthig, 'befehlende kühne' Menschen

mit einer 'umsichtigen erfinderischen u umfänglichen' Denkweise, wie sie Niemand vielleicht bisher gehabt hat. Das Bild solcher Führer ist es, was beständig vor mir schwebt: die Mittel, wie sie zu schaffen sind, die Gedanken, vermögen deren sie es aushalten, das furchtbare Gewicht einer solchen Aufgabe 'u. Verantwortlichkeit' zu tragen, – das sind meine inneren Beschäftigungen. 'seit 20 Jahren.' – Es giebt vielleicht keinen 'wenig so' empfindlicheren[e] Schmerz[en,] als 'wie denerie, es ist' einen außer ordentl. M. aus seiner Bahn gerathen u. entarten zu sehen: wer aber einmal 'ein Auge' [auf] die ungeheuerliche Zufälligkeit 'hat', wie sie 'welche' bisher 'in Hinsicht auf die vielen verborgenen Möglichkeiten des Menschen' im Großen u. Ganzen 'der Menschheit, im Gewirr' der Völker-Schicksale, Völker=Beziehungen u. Abtrennungen gewaltet hat 'also im Schicksal des Menschen', ~~sich der vor die Seele gestellt hat, 'der'~~ leidet an einem Leiden, mit dem sich Nichts vergleichen läßt: das begeisternde Glück, 'denn er faßt mit Einem Blicke,' was 'Alles', bei einer solchen 'günstigen' Ansammlung 'u Steigerung' von Kräften 'u Aufgaben' u Energien 'aus dem Menschen Alles' zu ~~machen~~ 'züchten' wäre '– ein Mehr-als-Mensch-nämlich –', und an was für erbärmlichen Dingen 'gewöhnlich bisher irgend ein' etwas Werdendes größten 'höchsten' Ranges plötzlich zerbricht, 'abbricht, absinkt, erbärmlich wird.' – – – / Die Entartung des Menschen, hinab 'bis' zu dem, was heute den socialistischen Schwärmern als ihr Mensch der Zukunft vorschwebt als ihr Ideal! –/ – diese Entartung 'u Verkleinerung' 'des Menschen' zum vollkommenen Heerden-Thier' ist möglich. Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr als alle übrigen mehr Menschen: – Heil ihm, wenn er Herr seines Ekels Herr bleibt!"

JGB 203 bleibt zunächst im Bekenntnismodus von JGB 202: Wiederum spricht ein „Wir“ und zwar mit der Stimme derjenigen, die „eines andren Glaubens sind“ (126, 5). Diese geben sich unter dem Eindruck eines allgemeinen kulturellen Verfalls, den sie in der „demokratische[n] Bewegung“ (126, 6) dingfest machen, hilfsbedürftig – mit der Evokation der zweiten christlichen Kardinaltugend neben dem Glauben nach 1. Korinther 13, 13, nämlich der Hoffnung: „wohin müssen wir mit unsren Hoffnungen greifen?“ (126, 9 f.) Die dritte und bekanntlich größte der christlichen Kardinaltugenden, die Liebe, bleibt im Bekenntnis des „Wir“ allerdings ausgespart. Nicht Sanftmut und Friedfertigkeit prägen das „Wir“, sondern – analog zu den denunzierten revolutionären Bedürfnissen der Herde! – ein unstillbarer Durst nach Veränderung, die jetzt als „Umwerthung der Werthe“ (126, 32) firmiert und dem Überhandnehmen des Herdeninstinkts unter einem „neuen Druck“ (126, 32), mit einer neuen Härte begegnen will, in der Absicht, einen neuen Typus Mensch zu inauguriere. Gegenstand der „Hoffnungen“ sind „neue[.] Philosophen“ (126, 10), die neue Wertungsweisen herbeiführen, um „grosse Wagnisse und Gesamt-

Versuche von Zucht und Züchtung vorzubereiten“ (126, 18 f.). Im Fortgang des Textes verwandeln sich diese Philosophen dann in „Führer“ (126, 26), deren „Nothwendigkeit“ (127, 3) „in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen“ (127, 13 f.) postuliert wird, denn wie sonst sollte man die „Gesamt-Entartung des Menschen“ (127, 29 f.), die „Verthierung des Menschen zum Zwergthiere der gleichen Rechte und Ansprüche“ (127, 34–128, 1) verhindern?

Frappierend wirken beim ersten Lesen der Verkündigungston und der Verkündigungsgehalt von JGB 203 im Vergleich zum Forschungsprogramm, das JGB 186 formuliert und für das Fünfte Hauptstück vorgibt, nämlich die unterschiedlichsten Moralgestaltungen zu ergründen: Keine Spur mehr von der forschenden Vorsicht, mit der der Naturhistoriker unterschiedliche Moralen analysiert, stattdessen die aus Leidensnot des „Wir“ geborene Flammenrede für die Züchtung höherer Menschen mittels einer neuen Moral, die nicht Herdenmoral sein soll (wie immer es dann um die Konkretion von „Zucht und Züchtung“ bestellt sein mag). Gibt JGB 186 die „Philosophen allesammt“ mit ihrem „steifen Ernst[.]“ (105, 21 f.) noch der Lächerlichkeit preis, gerade weil sie sich in Verkündigungspose werfen, so dupliziert das „Wir“ von JGB 203 diese Pose und will ausgerechnet die „neuen Philosophen“ als Initiatoren einer neuen Moral, ja eines neuen, nicht bloß zufälligen Menschen installieren, als ob nur ‚die‘ Philosophen, die sich in der Vergangenheit der Erfindung und Diffusion herdenmoralischer Ideen schuldig gemacht haben, die Scharte auswetzen und als Heilsbringer aufwarten könnten. Der im Fünften Hauptstück sonst obwaltenden Geste der Historisierung verweigert sich das „Wir“ hier konsequent – unter dem Druck seiner Leidensnot an Egalisierung und Demokratisierung wird es fanatisch.

Während die Aversion gegen die allgemeine Vermittelmäßigung, gleiche Rechte und freie Formen der Vergesellschaftung aus den vorangegangenen Abschnitten schon sattsam bekannt ist, überrascht in JGB 203 vor allem, mit welcher Vehemenz gegen die geschichtliche Kontingenz angeschrieben wird: Die „neuen Philosophen“ sollen umwertend „jener schauerlichen Herrschaft des Unsinns und Zufalls, die bisher ‚Geschichte‘ hiess, ein Ende [...] machen“ (126, 19–21), und mit ihr der „ungeheuerliche[.] Zufälligkeit [...], welche bisher in Hinsicht auf die Zukunft des Menschen ihr Spiel spielte“ (127, 12–14). Die „Führer“ der Zukunft sollen den geschichtlichen Raum von einem Reich des Zufalls in ein Reich der Notwendigkeit verwandeln – in eklatantem Widerspruch zu dem im Fünften Hauptstück umständlich geführten Nachweis, dass alle Dinge und besonders Moralen entweder als historisch kontingent oder als Produkte kausaler Entwicklungen etwa in der Logik der Furcht (vgl. JGB 201) zu betrachten seien, es aber keine womöglich universal-moralischen An-sich-Notwendigkeiten gebe. Trotz dieses Widerspruchs ist die Stoßrichtung unmissverständlich.

lich: Das Leiden des „Wir“ ist wesentlich ein Leiden an der Kontingenz, das mit dem eigenen, in alle Zukunft projizierten Herrschaftsanspruch über die Geschichte kompensiert wird. Dieser Anspruch kann sich selbst als Ausdruck eines dezidierten Willens zur Macht verstehen, der über den möglichen Einwand, auch aus einer Naturgeschichte der Moralen folge nichts Normatives, leichthändig hinwegspielt.

Der Pathosüberschuss in JGB 203 intendiert einen moralischen Klimawechsel. Offensichtlich soll jetzt künstlich, unter den Gewächshaus-Bedingungen der eigens proklamierten Umwertung, ein Klima geschaffen werden, in dem „der ‚tropische Mensch‘“ (JGB 197, KSA 5, 117, 24) gedeiht, der bis dahin einfach so, ohne willentliches Zutun, gewachsen war. Dennoch bleibt in JGB 203 bemerkenswert unklar, was für Menschen oder Übermenschen eigentlich gezüchtet werden sollen (vgl. Tongeren 1989, 74–76). Trotz ihrer geschichtsbestimmenden Quasi-Göttlichkeit sind die künftigen „Führer“ wenigstens nicht zur *creatio ex nihilo* befähigt. Dennoch wird man JGB 203 schwerlich als bloße Aufforderung zur Selbstzucht und Selbstzücht(ig)ung, also zu einem philosophisch-asketischen Habitus im Umgang mit sich selbst verharmlosen können. Immerhin kehrt JGB 203 am Ende und damit am Ende des Fünften Hauptstücks nach Bekenntnis- und Proklamationsreden wieder zur Offenheit zurück: „Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue Aufgabe!...“ (128, 2–5). Karl Jaspers notierte als Quintessenz von JGB 203 an den Rand: „Neue Philosophen / Aufgabe: Züchtung des Menschen“ (Nietzsche 1923, 137). Vgl. zur Interpretation auch Stegmaier 2013a.

126, 5–8 *wir, denen die demokratische Bewegung nicht bloss als eine Verfalls-Form der politischen Organisation, sondern als Verfalls-, nämlich Verkleinerungs-Form des Menschen gilt*] Vgl. NK 182, 11–15.

126, 32 *Umwertung der Werthe*] In JGB 46 gilt das Christentum ausdrücklich als „Umwertung aller antiken Werthe“ (KSA 5, 67, 9 f., vgl. GM I 8, KSA 5, 269, 18–21). In JGB 203 wird das Gegenprojekt mit fast demselben Titel bedacht, was die Strukturanalogie beider Prozeduren deutlich hervortreten lässt: Das Projekt, das in NL 1884, KSA 11, 26[259], 218 als „Versuch der Umwertung aller Werthe“ im Untertitel eines nie geschriebenen Werkes „Philosophie der ewigen Wiederkunft“ explizit gemacht wird, nimmt sich die christliche Moral-Revolution zum Muster, wenngleich in der Absicht, die genau gegenteilige Werthehierarchie zu etablieren. Der hintere Buchumschlag der Erstausgabe von *Jenseits von Gut und Böse* kündigte ein Werk N.s unter dem Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werthe“ (KGW VI 2, 257) an (vgl. GM III 27, KSA 5, 409). Ende 1888 wurde mit dem *Antichrist* die „Umwertung aller Wer-

the“ für schriftstellerisch und praktisch vollzogen erklärt, vgl. NK ÜK AC u. NK KSA 6, 165, 1 f. (ferner Sommer 2000d u. NK KSA 6, 353, 10–12).

127, 14 f. *ein Spiel, an dem keine Hand und nicht einmal ein „Finger Gottes“ mitspielte!]* Der „Finger Gottes“ ist eine biblische Wendung (Exodus 8, 19 u. 31, 18; Deuteronomium 9, 10; Lukas 11, 20), die bei N. an einigen Stellen vorkommt, vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 233, 31 f.

Sechstes Hauptstück: wir Gelehrten.

Das Sechste Hauptstück: wir Gelehrten – in einem früheren Plan an zweiter Stelle des Werkes unter dem Titel „Zur Naturgeschichte des Gelehrten“ (NL 1885/86, KSA 12, 1[187], 52, 11, entspricht KGW IX 2, N VII 2, 78) vorgesehen – ruft als einziges Hauptstück im Titel ein „Wir“ auf. Es scheint direkt auf N. zurückzuverweisen, der dieses Personalpronomen häufig gebraucht, um Perspektiven zu markieren, die als eigene gelten sollen, und um gleichzeitig die Leser zu vereinnahmen. Allerdings irritiert, dass das „Wir“ mit „Gelehrten“ kombiniert wird – mit einer Spezies Mensch also, zu der N. spätestens seit GT kein positives Bekenntnisverhältnis mehr unterhielt. Die Wendung „wir Gelehrten“ kommt im Text des Sechsten Hauptstücks auch gar nicht vor; das gelegentlich sprechende „Wir“ perspektiviert den Typus des Gelehrten, des Wissenschaftlers vielmehr kritisch (JGB 206, KSA 5, 133; JGB 207, KSA 5, 135) oder tritt mit einem anders bestimmenden Attribut auf („wir Europäer“ – JGB 209, KSA 5, 140, 15 f.). In einer Vorstufe zu JGB 210 aus Heft W I 6 definiert sich das „Wir“ in scharfer Abgrenzung von den bloßen Gelehrten (KGW IX 4, W I 6, 5).

Vordergründig geht es also im Sechsten Hauptstück gar nicht um „uns“ als Gelehrte, sondern darum, „uns“ und die „Philosophen der Zukunft“ (JGB 210, KSA 5, 142, 16) von den „Gelehrten“ abzugrenzen, die sich heutzutage von der Philosophie unabhängig wähnen. Indes erklärt sich das „Ich“, das anstelle des „Wir“ das Wort führt, ausdrücklich für nicht identisch mit den Philosophen der Zukunft. Dieses „Ich“ tritt gleich zu Beginn des ersten Abschnittes im Sechsten Hauptstück auf den Plan, und zwar als eines, das sich der „ungebührlichen und schädlichen Rangverschiebung“ entgegenstellt (JGB 204, KSA 5, 129, 6 f.), die sich zwischen Philosophie und Wissenschaft gegenwärtig fast unbemerkt eingeschlichen habe. Schon JGB 6 postuliert einen Gegensatz von Philosoph und Gelehrtem und billigt dem Philosophen (auch in seiner bisherigen, meist lebensfeindlichen Erscheinungsform) zumindest zu, dass er nicht einem ominösen Erkenntnistrieb diene, sondern der Durchsetzung seiner „moralischen (oder unmoralischen) Absichten“ (KSA 5, 19, 32).

In JGB 204 hat das „Ich“ eine ganz andere Philosophie im Sinn als diejenige der Gegenwart – eine Philosophie, die sich selbstbewusst und herrschaftlich