

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

schichtliche Zusammenstellung deklariert, ähnelt stark den Vorgaben seines akademischen Lehrers an der Universität Leipzig, Georg Curtius. Dessen *Grundzüge der griechischen Etymologie* erschienen bis 1879 in fünf Auflagen, die letzten beiden ergänzt von N.s Schul- und Studienkollegen Ernst Windisch. Sie haben sich zwar nicht in N.s Bibliothek erhalten, aber N. hatte die zweite Auflage von 1866 zwischen 1870 und 1874 praktisch ständig der Basler Universitätsbibliothek entliehen. Dort heißt es: „μέλα-ς ([...]) schwarz, [...] / Skt. *mala-s* (Subst.) sordes, lutus, (Adj.) sordidus, *malina-s*, lutulentus, niger, *malishta-s* ‚very foul or unclean‘, ‚very wicked‘, *mal-âkâ* ‚a lewd woman‘. / Lat. *malu-s*, *mal-itia*, *mali-gnu-s*, *male-ficu-s*. [...] / [...] – Diese Wörter entwickeln sich alle einfach aus einer W[urzel] *mal* mit der Bedeutung schmutzig sein. Für die geistige Bedeutung des lat. *malu-s* sind die nach Wilson angeführten S[ans]k[r]itwörter instructiv, vgl. *hic niger est*, *hunc tu Romane caveto*.“ (Curtius 1866, 332) Da N. auf die in NL 1884, KSA 11, 25[472], 139 kurz erwogene Alternativ-Etymologie von *malus* nicht zurückkommt, sondern bei den Vorgaben von Curtius bleibt, darf man annehmen – zumal eine weitere etymologische Herleitung von GM I 5 sich ähnlich bei Curtius findet (vgl. NK 264, 9–15) –, dass er auch nach der letzten belegten Bibliotheksausleihe 1874 noch Zugriff auf das Werk hatte, vielleicht in einer der überarbeiteten Versionen, in derer letzter die Stelle lautet: „„μέλα-ς ([...]) schwarz, [...] / Skt. *māla-m* (Subst.) Schmutz, Unrath, *mala-s* schmutzig, geizig, *malinā-s*, schmutzig, unrein, schwarz. / Lat. *malu-s*, *mal-itia*, *mali-gnu-s*, *male-ficu-s*. [...] / [...] – Diese Wörter entwickeln sich alle einfach aus einer W[urzel] *mal*, die Fick I³ 718 mit sudeln übersetzt und mit *mar* reiben identificirt. Für die geistige Bedeutung des lat. *malu-s* vgl. *hic niger est*, *hunc tu Romane caveto*. [...] Auch *μολοβρό-ς* [...] gehört gewiss zu diesen Wörtern, aber schwerlich, wie Ameis Anh. z. Od. p p. 77 will, als ‚Schmutzfresser‘, eine allzuseltene Bezeichnung des Bettlers, dessen Lust nach besseren Bissen eben verspottet wird, und noch seltsamer von einer am Boden kriechenden und deshalb wohl schmutzigen, aber doch nicht schmutzfressenden Pflanze bei Nicand. Ther. 622. [...] Ich theile im Anschluss an Aristoph. Byz. (p. 117 Nauck) *μολ-οβρό-ς* und übersetze ‚Schmutzferkel‘“ (Curtius 1879, 370).

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

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

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

Ähnliche philologisch-etymologische Befunde erhebt auch Broillet 2020.

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

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

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

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

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

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

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

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

263, 31–33 *vielmehr schlägt an diesen Stellen die vorarische Bevölkerung Deutschlands vor*] Virchow hatte die Hypothese durchaus schon erwogen, vgl. Ranke 1887, 2, 263: „Virchow deutet darauf hin, daß auch die Kelten, [...] eine noch ältere, wie sich Virchow ausdrückt, präkeltische, d. h. vorkeltische, brünette Bevölkerung antrafen und in sich aufnahmen.“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

264, 15–18 *Unser deutsches „Gut“ selbst: sollte es nicht „den Göttlichen“, den Mann „göttlichen Geschlechts“ bedeuten? Und mit dem Volks- (ursprünglich Adels-)Namen der Gothen identisch sein?*] Für einen Teil dieser etymologischen Ableitung hätte sich N. auf die Autorität von Jacob Grimm berufen können, der in einer 1846 vorgetragenen Akademie-Abhandlung *Ueber Iornandes und die Geten* daran keinen Zweifel gelten ließ (so unplausibel sie nachfolgenden Forschern auch erschienen sein mag): „Unverschlossen scheint auch der sinn des volksnamens Gothi oder Gupai. denn da das höchste wesen in gothischer sprache guþ, wie in allen übrigen deutschen mundarten bis auf heute gott genannt wird, so kann Gupai oder Gupans nichts anders ausdrücken, als die göttlichen, von gott selbst erzeugten oder stammenden, welches zu der annahme aller heidnischen Deutschen stimmt, die ihre ahnen zu oberst von gott und hohen göttern ableiten, wie in den gothischen genealogien selbst auch ein Gaut, der sich nahe mit guþ berühren musz, obenan gestellt wurde.“ (Grimm 1866, 194) Grimm hat freilich „Gott“ nicht mit „gut“ kurzgeschlossen, sondern in seiner *Deutschen Mythologie* sogar ausdrücklich festgehalten, dass mit den alten Formen von „Gott“ „das adj. gut“ wegen der „verschiedenheit des vocals“ „unverwandt“ sei (Grimm 1835, 10), während der Greifswalder Historiker Karl Theodor Pyl einige Anstrengungen unternahm, beides miteinander engzuführen (Pyl 1856, 1, 63–66, vgl. z. B. Schade 1866, 221 [got] u. 231 [guot]), um zu schließen: „So entsprechen sich Gut, Gott, Gothen.“ (Pyl 1856, 1, 65) Friedrich Ludwig Karl Weigand beschied im Lemma *Gott* seines *Deutschen Wörterbuchs* trocken: „Ableitung von gut (s. d.) dagegen ist eine Unmöglichkeit“ (Weigand 1878, 1, 714). Wenn N. in NL 1884, KSA 11, 25[472], 139, 10–14 die Gleichsetzung von „gut“, „Gott“ und „Gothe“ etwas ausführlicher erwog als in GM I 5, stand er also durchaus in einer etablierten, wenn auch sehr umstrittenen Tradition: „gut Gothe (Gott) ‚der Göttliche‘ ursprüngliche Bezeichnung der Vornehmen Gothen. / (oder gobt der Geber? wie optimus?) wird der Gott als der Gute (optimus) oder der Gute als göttlich bezeichnet“.

Am 23. 05. 1888 schrieb Georg Brandes an N. zu dieser Stelle: „Gotisch hat mit gut und Gott gewiss Nichts zu thun. Es hängt mit giessen zusammen, der den Saat ausgiesst, bedeutet Hengst, Mann“ (KGB III 6, Nr. 542, S. 202, Z. 44–46; Brandes nahm diese Kritik auch in eine Fußnote seines Aufsatzes *Aristokratischer Radikalismus* auf, siehe Reich 2013, 924, Fn. 306). N. re-

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

6.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

In produktiver Umkehrung nahm N. die als archaisch-priesterlich verdächtige Unterscheidung von „rein“/„unrein“ dann zur eigenen Abgrenzung vom Christentum für sich selbst in Anspruch, als er z. B. Anfang Dezember 1888 Georg Brandes gegenüber äußerte, „daß es im aller höchsten Grad unehrenhaft, feige, unreinlich ist, Christ zu sein, dies Urtheil trägt man unfehlbar aus meinem ‚Antichrist‘ mit sich fort“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1170, S. 501, Z. 46–48).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

266, 1–4 nur zu *begreifliche allgemeine Satthaben mit seiner Radikalkur, dem Nichts (oder Gott: – das Verlangen nach einer unio mystica mit Gott ist das Verlangen des Buddhisten in's Nichts, Nirvâna – und nicht mehr!)*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich stattdessen „allgemeine Satthaben und Verlangen

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

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

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

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

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

7.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9.

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

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

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

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

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

10.

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

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

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

einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem „Ausserhalb“, zu einem „Anders“, zu einem „Nicht-selbst“: und d i e s Nein ist ihre schöpferische That.] Der in der Moralkritik von N.s Spätwerk zentral werdende Begriff des Ressentiments (vgl. NK KSA 6, 70, 21) taucht hier zum ersten Mal in einem Werk N.s auf. N. hat ihn bereits im Nachlass von 1875 aus Eugen Dührings *Werth des Lebens* aufgenommen: „Das Rechtsgefühl ist ein Ressentiment, gehört mit der Rache zusammen: auch die Vorstellung einer jenseitigen Gerechtigkeit geht auf das Rachegefühl zurück.“ (NL 1875, KSA 8, 9[1], 176, 17–19) Die Passage, auf die sich N. hier bezieht, lautet: „Ein einzelner Fall dieses Gebiets ist die Vergeltungsidee, d. h. die Vorstellung von einer jenseitigen Gerechtigkeit. Die Conception des Rechts und mit ihr alle besondern Rechtsbegriffe haben ihren letzten Grund in dem Vergeltungstrieb, der in seiner höhern Steigerung Rache heisst. Das Rechtsgefühl ist wesentlich ein Ressentiment, eine reactive Empfindung, d. h. es gehört mit der Rache in dieselbe Gefühlsgattung.“ (Dühring 1865, 219, N.s Unterstreichungen) Dühring, der das Wort „Ressentiment“ im *Werth des Lebens* nur sparsam verwendet, würdigt es keiner Definition. Es bezeichnet bei ihm im Wortsinne ein Wieder-Gefühl – ein Gefühl, das als Reaktion auf eine Beeinträchtigung auftritt: Dass „dem Menschen eine Verletzung widerfahre, zeigt ihm ursprünglich nur das Ressentiment an“ (ebd., 222, N.s Unterstreichung, vgl. auch ebd., 232). Zudem stellt Dühring wiederholt heraus, „dass das Rachegefühl das Fundament sei, auf welchem der ganze Bau aller unserer Rechtsbegriffe ruht“ (ebd., 222, N.s Unterstreichung) – eine Vorstellung, die N.s heftigen Widerspruch provoziert, weil sie Gerechtigkeit auf Reaktivität einschränkt. Auf die ursprünglich Dühringsche Inspiration von N.s Rückgriff auf den Ressentimentbegriff hat die Forschung wiederholt aufmerksam gemacht und ausgiebig die Differenzen zwischen Dührings und N.s späterem Wortgebrauch diskutiert (vgl. Small 2001, 171–180; Brusotti 2001, 121 f.; Venturelli 2003, 203–237; Stellino 2008, 248–250; Paschoal 2011 u. Hödl 2014, 275 f.). Merkwürdig ist allerdings, dass N. den Ausdruck nach der Dühring-Lektüre acht Jahre lang überhaupt nicht mehr verwendet, und er zunächst nur im Brief an Köselitz vom 26. 08. 1883 auftaucht, in dem N. von seinen eigenen Empfindungen berichtet – er sei ein Jahr lang zu Gefühlen gedrängt worden, über die er glaubte erhaben zu sein, nämlich „Rachegefühle und ‚ressentiment’s““ (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 457, S. 435, Z. 14 f., vgl. dazu Lupo 2015). „Ressentiment“ ist im zeitgenössischen deutschen Sprachgebrauch schon vor Dühring so geläufig, dass es auch in dem von N. benutzten *Handbuch der Fremdwörter in der deutschen Schrift- und Umgangssprache* von Friedrich Erdmann Petri aus dem Jahr 1861 verzeichnet ist, dort – ebenfalls schon als Neutrum und nicht wie im Französischen als Maskulinum! – übersetzt als „die Nachempfindung, Empfindlich-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

272, 3 δειλός] Vgl. NK 263, 12–15.

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

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

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

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

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

272, 10 οἷζυρός] Griechisch: „elend, kläglich, beklagenswerth, jammervoll, unglücklich“ (Passow 1841–1857, 2/1, 412). Sowohl im Druckmanuskript (GSA 71/271, fol. 12r), in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 18) und in KGW und KSA fehlt jeweils wie in der Vorlage bei Schmidt 1882b, 1, 370 der Spiritus lenis (vgl. NK 272, 5–11). Streng genommen wäre οἷζυρός korrekt.

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

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

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

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

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

272, 16–20 und ebenfalls wussten sie, als volle, mit Kraft überladene, folglich nothwendig aktive Menschen, von dem Glück das Handeln nicht abzutrennen, – das Thätigsein wird bei ihnen mit Nothwendigkeit in's Glück hineingerechnet (woher εὖ πράττειν seine Herkunft nimmt)] Die griechische Wendung „εὖ πράττειν“ bedeutet sowohl „Gutes tun“, „gut handeln“, als auch – namentlich in der Grußformel – „es sich gut gehen lassen“ (vgl. Platon: *Gorgias* 495a u. *Politeia* 353e). Die Vorlage für diese Stelle ist, wie Brusotti 1992b, 128 nachgewiesen hat, folgender Passus aus Schmidts *Ethik der alten Griechen*: „Jener Zug zur Vermischung des menschlichen Schicksals mit dem menschlichen Thun ist uns schon im Obigen in vereinzelt Beispielen entgegengetreten. Wir lernten das für die Vorstellungswelt des älteren Griechenthums so charakteristische Substantiv Arete, welches die Begriffe der Tüchtigkeit und des Gedeihens in sich vereinigt und allmählich zum Ausdruck für die sittliche Vollkommenheit geprägt worden ist, [...] eine damit verwandte Erscheinung ist der Uebergang des Wortes für ‚Schlechtigkeit‘ – κακότης – in die Bedeutung des Unglücks; die gewichtigste hierher gehörige Thatsache aber ist die [...] Gewohnheit der Griechen das Verbum, welches eigentlich ‚handeln‘ oder ‚machen‘ heißt, – πράττειν – nicht bloss im Allgemeinen in mannigfachen Verbindungen auf das zuständige Ergehen eines Individuums zu übertragen, sondern namentlich

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

276, 5–19 *Ich habe einmal auf die Verlegenheit Hesiod's aufmerksam gemacht, als er die Abfolge der Cultur-Zeitalter aussann und sie in Gold, Silber, Erz auszudrücken suchte: er wusste mit dem Widerspruch, den ihm die herrliche, aber ebenfalls so schauerliche, so gewalthätige Welt Homer's bot, nicht anders fertig zu werden, als indem er aus Einem Zeitalter zwei machte, die er nunmehr hinter einander stellte — einmal das Zeitalter der Helden und Halbgötter von Troja und Theben, so wie jene Welt im Gedächtniss der vornehmen Geschlechter zurückgeblieben war, die in ihr die eignen Ahnherrn hatten; sodann das eherne Zeitalter, so wie jene gleiche Welt den Nachkommen der Niedergetretenen, Beraubten, Misshandelten, Weggeschleppten, Verkauften erschien: als ein Zeitalter von Erz, wie gesagt, hart, kalt, grausam, gefühl- und gewissenlos, Alles zermalmend und mit Blut übertünchend.]* Die entsprechende Schilderung über das erzerne (bronzene) und schließlich das (eigentlich metallose) eherne (eiserne) Zeitalter findet sich bei Hesiod: *Werke und Tage*, Verse 143–173 (Hesiod 1865, 64). Auf die „Verlegenheit Hesiod's“ aufmerksam gemacht wurde (eine knappe Notiz in NL 1880, KSA 9, 7[63], 330 aufgreifend) in M 189 nach Erörterungen darüber, dass das Urteil über die Güte oder Bösartigkeit eines Machtgefühls davon abhängt, ob man es selbst empfindet und ausagiert oder aber sein Objekt und Opfer ist: „Hesiod hat in der Fabel von den Menschenaltern das selbe Zeitalter, das der homerischen Helden, zweimal hinter einander gemalt und zwei aus einem gemacht: von Denen aus gesehen, welche unter dem ehernen, entsetzlichen Druck dieser abenteuernden Gewaltmenschen standen oder durch ihre Vorfahren davon wussten, erschien es böse: aber die Nachkommen dieser ritterlichen Geschlechter verehrten in ihm eine gute alte, selig-halbselige Zeit. Da wusste sich der Dichter nicht anders zu helfen, als er gethan hat, — er hatte wohl Zuhörer beider Gattungen um sich!“ (M 189, KSA 3, 162, 19–29) Die Rezeptionsästhetische Erklärung aus M 189, wonach diese Doppelung auf dem Bedürfnis eines heterogenen Publikums beruht, entfällt in GM I 11; jetzt entsteht eher der Eindruck eines inneren Zwiespalts des Dichters („er wusste mit

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

terschaft gehabt haben“ (GM II 23, KSA 5, 333, 21–24). Entsprechend leicht fällt die Assoziation von Europa mit „Krankenhaus[.]“ und „Irrenhaus[.]“ (GM III 14, KSA 5, 368, 15–17): Das asketische Ideal, der Alkohol und die Syphilis hätten Europa zugrunde gerichtet (GM III 21, KSA 5, 392, 18–29). Der einzige positive Europa-Bezug in GM findet sich in einem Selbstzitat aus FW: „wir“ als „gute Europäer“ sind da die „Erben von Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“ (GM III 27, KSA 5, 410, 11 f., vgl. Geuss 2019, 417 f.). Diese Selbstüberwindung besteht darin, dass das christlich konditionierte Gewissen sich gegen sich selbst wendet, wodurch sich die christliche Moral selbst abschafft. Eine Zukunft gibt es für das altgewordene Europa nach dieser Diagnose also nur, wenn es sich zu radikalem Antichristentum durchringt. Dass das so visionierte Europa der Zukunft nicht kompatibel ist mit dem Sonntagsreden-Europa, das heutige Politiker unter Berufung auf N. gerne hätten, dürfte deutlich sein (vgl. z. B. NK KSA 5, 180, 18 und die Beiträge in Goedert/Nussbaumer-Benz 2002). Daher nimmt Skirl 2002, 35 seine Zuflucht zur radikalen Gegenthese: „Nietzsche hatte zum Thema Europa eigentlich nichts zu sagen.“

12.

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

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

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

278, 13 *Glauben an den Menschen*] Im Druckmanuskript ist eine darauf folgende Einfügung gestrichen: „den Willen zu einer Zukunft“ (GSA 71/27,1, fol. 14r).

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

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

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

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

13.

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

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

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

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

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

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

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

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

279, 14–29 *Ein Quantum Kraft ist ein eben solches Quantum Trieb, Wille, Wirken — vielmehr, es ist gar nichts anderes als eben dieses Treiben, Wollen, Wirken selbst, und nur unter der Verführung der Sprache (und der in ihr versteinerten Grundirrhümer der Vernunft), welche alles Wirken als bedingt durch ein Wirkendes, durch ein „Subjekt“ versteht und missversteht, kann es anders erscheinen. Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als Thun, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äussern oder auch nicht. Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter“ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, — das Thun ist Alles.] Diese Überlegungen nehmen Formulierungen aus einem Nachlass-Notat auf, das sich unter dem Titel „Zur Bekämpfung des Determinismus“ ähnlicher Begriffe bedient wie GM I 13, aber eine ganz andere Intention hat: „Daraus, daß Etwas regelmäßig erfolgt u. berechenbar erfolgt, er= / giebt sich nicht, daß es nothwendig erfolgt. Daß ein Wille 'Quantum Kraft' sich in jedem / bestimmten Falle auf eine einzige Art u. Weise bestimmt u. benimmt, macht / ihn nicht zum ‚unfreien Willen‘. Die ‚mechanische Nothwendigkeit‘ ist kein / Thatbestand: wir erst haben sie in das Geschehen hinein interpretirt. / Wir haben die Formulirbarkeit des Geschehens ausgedeutet als Folge einer / über dem Geschehen waltenden Necessität. Aber daraus, daß ich etwas Be=/stimmtes thue, folgt keineswegs, daß ich es gezwungen thue. Der Zwang / ist in den Dingen gar nicht nachweisbar: die Regel beweist nur, daß / ein und dasselbe Geschehen nicht auch ein anderes Geschehen ist. Erst dadurch, / daß wir Subjekte ‚Thäter‘ in die Dinge hineingedeutet haben, ent= / steht der Anschein, daß alles Geschehen die Folge von einem auf Subjekte / ausgeübten Zwang ist — ausgeübt von wem? wiederum von einem ‚Thäter‘. / Ursache u. Wirkung — ein gefährlicher Begriff, solange man ein Etwas / denkt, das verursacht u. ein Etwas, auf das gewirkt wird.“ (KGW IX 6, W II 1, 75, 5–34 = NL 1887, KSA 12, 9[91], 383, 1–22) Während hier die sprachkritische Zurückweisung eines Täter-Subjektes hinter dem Tun gerade antideterministisch verstanden wird, so dass eben kein „Zwang [...] in den Dingen“ walte, wird dasselbe Argument in GM I 13 dazu verwendet, die angeblich von sklavenmoralischer Seite aufgebrachte These von der Willensfreiheit des Subjekts zu sabotieren (vgl. NK 280, 31–34): Nach GM I 13 steht es niemandem frei, etwas anderes zu sein, als er ist – weil weder die Stärke noch die Schwäche sich selbst verleugnen können und eben kein Subjekt hinter der Tat steht, das diese Tat auch nicht tun könnte. Der populäre Irrtum – es ist mehrfach von „Volk“ (279, 21 u. ö.) die Rede, das sich in seinem offensichtlich unbedarften Sprechhandeln derlei ersonnen hat – besteht darin, hinter dem „Wirken“ ein „Wirkendes“, ein*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

per ignem; tunc spectandus auriga in flammea rota totus rubens, tunc xystici contemplandi non in gymnasiis, sed in igne jaculati, nisi quod ne tunc quidem illos velim vivos, ut qui malim ad eos potius conspectum in satiabilem conferre, qui in dominum desaevierunt. „Hic est ille, dicam, fabri aut quaestuariæ filius (wie alles Folgende und insbesondere auch diese aus dem Talmud bekannte Bezeichnung der Mutter Jesu zeigt, meint Tertullian von hier ab die Juden), sabbati destructor, Samarites et daemonium habens. Hic est, quem a Juda redemistis, hic est ille arundine et colaphis diverberatus, sputamentis dedecoratus, felle et aceto potatus. Hic est, quem clam discentes subripuerunt, ut resurrexisse dicatur vel hortulanus detraxit, ne lactucae suae frequentia commeantium laederentur.“ Ut talia spectes, ut talibus exultes, quis tibi praetor aut consul aut quaestor aut sacerdos de sua liberalitate praestabit? Et tamen haec jam habemus quodammodo per fidem spiritu imaginante repraesentata. Ceterum qualia illa sunt, quae nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascenderunt? (I. Cor. 2, 9.) Credo circo et utraque cavea (erster und vierter Rang oder, nach Anderen, komische und tragische Bühne) et omni stadio gratiora.“] Der Autor dieser Zeilen wird erst in 285, 10 beim Namen genannt, nämlich der altkirchliche Schriftsteller Septimius Florens Quintus Tertullianus (ca. 150–220 n. Chr.), der zwar im katholisch-dogmatischen Sinn kein „Kirchenvater[.]“ (284, 11) war, weil er schließlich zu den radikalen Montanisten übergetreten sein soll, jedoch auch in der zeitgenössischen Handbuchliteratur als solcher geführt wird (z. B. Meyer 1885–1892, 15, 719). Mit Tertullian ist N. bei seinen Lektüren etwa in der Übersetzung und den Erläuterungen von Arnobius' *Sieben Bücher wider die Heiden* (mit über 80 Tertullian-Stellen) in Berührung gekommen (KGW IX 6, W II 1, 123, 26–36 = NL 1887, KSA 12, 9[15], 345, 11–19 ist beispielsweise ein Exzerpt nach Arnobius 1842, 240). Zu 284, 10–285, 22 hat jedoch eine Stelle in Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* den Anstoß gegeben: „Es bedarf nicht vieler Kenntniss der menschlichen Natur zu bemerken, dass der Geist eines Torquemada gewöhnlicher, als der eines Xavier sein muss. / Dass dies wirklich der Fall war, muss Jedem, der nicht absichtlich gegen die Geschichte der Christenheit blind ist, in die Augen fallen. Ich habe jenes Schriftstellers gedacht, der in dem zweiten Jahrhundert die Lehre von der ewigen Feuerstrafe als Einschüchterungsmittel am nachdrücklichsten erörterte. In einem anderen seiner Werke zeigte er sehr klar die Wirkung, welche sie auf seinen eigenen Charakter hatte. Er hatte eine Abhandlung geschrieben, um die Christen seiner Zeit von dem Besuche der öffentlichen Schauspiele abzumahnern. Er hatte viele Beweise über den Gegenstand, einige sehr gewichtige und andere äusserst wunderliche gesammelt, er merkte aber, dass, um seinen Ermahnungen für die Mehrzahl der Leser Nachdruck zu geben, er ihnen eine entgegengesetzte Anziehungskraft zeigen musste. Demgemäss ging er daran —

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

16.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17.

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

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

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

Anmerkung.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.

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