

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

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

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

1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Im Notat NL 1883/84, KSA 10, 24[25], 659, 16–29 (das von N.s späteren Kompilatoren zu WzM² 130 umfunktioniert werden sollte) wird ein Panorama der Jetztzeit gezeichnet, in dem die souveränen Individuen eine wichtige Rolle spielen – wobei auch hier wie in GM II 2 offen bleibt, ob sie bereits aufgetreten sind oder erst auftreten werden: „Äußerlich: Zeitalter ungeheurer Kriege,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

295, 13 *Mnemotechnik* In 295, 32 wird offenbar alternativ zu „Mnemotechnik“ der Ausdruck „Mnemonik“ benutzt; im Druckmanuskript stehen sowohl „Mmemonik“ wie „Mnemotechnik“ ohne Korrektur in der ursprünglichen Text-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

weisen in Nietzsche 1998, 141 zu Recht darauf hin, dass die ungewöhnliche Wendung „bei Gedächtniss“ in Analogie zu „bei Verstand“ oder „bei Sinnen“ konstruiert sei. Entgegen der Behauptung von Clark und Swensen handelt es sich jedoch nicht um eine sprachliche Neuschöpfung N.s in GM. Er hatte sich ihrer bereits in der Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen* bedient, als er über gestiftete Kultheiligtümern sprach: „Was bedeutet nun da der Priester? Er erinnert an den persönlichen Verkehr des Gottes mit den Menschen an dieser Stelle, er unterhält im Opfer diesen Verkehr, in einer Art von Liebesmahl, er macht den einmaligen Gnadenakt (beim mythischen Ereigniß) zu einem ewigen u. unvergänglichem, erhält die Gottheit bei Gedächtniß über das, was sie damals gelobt.“ (KGW II 5, 462, 10–15) Die Wendung „bei Gedächtnis“ scheint besonders in der Zeitschriftenliteratur Mitte des 19. Jahrhunderts durchaus verbreitet gewesen zu sein, so in einer historischen Erzählung, die in August Lewalds Zeitschrift *Europa* 1840 abgedruckt wurde („Ach wenn er nur noch lebt und noch bei Gedächtniß ist.“ – [Anonym] 1840, 2, 362), oder in einer Opernkritik, die der Schriftsteller Bernhard Gutt für die von ihm mitredigierte *Bohemia* von 1845 schrieb („Was kann man über die Oper ‚Lucrezia Borgia‘, über ‚Christoph und Renate‘ und den ‚Wittwer‘ sagen? daß jener nicht ganz bei Stimme, dieser nicht ganz bei Gedächtniß war“ – Gutt 1845, unpag. Bl. 2 recto), sowie schließlich in Friedrich Wilhelm Bruckbräus Übersetzung des Romans *Les Quarante-cinq* von Alexandre Dumas d. Ä. („Es scheint, Sire, daß Eure Majestät heute bei Gedächtniß ist; dieß ist aber wahrhaftig nicht für Jedermann ein Glück.“ – Dumas 1847, 1, 167. Das französische Original lautet: „Il paraît, sire, que Votre Majesté est en mémoire aujourd’hui; mais, en vérité, ce n’est pas heureux pour tout le monde.“ <http://www.gutenberg.org/cache/epub/7770/pg7770.html>, abgerufen am 24. 02. 2018). Vielleicht hat N., der die genannten Belegstellen kaum gekannt haben dürfte, auch selbst die französische Wendung „en mémoire“ (die er z. B. bei Richet 1884, 195 finden konnte) mit „bei Gedächtniss“ übersetzt – oder die beispielsweise bei Diderot geläufige Wendung „à mémoire“ (Diderot 1875, 369).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6.

GM II 6 exponiert eingangs noch einmal, dass alle relevanten moralischen Begriffe verkappte obligationenrechtliche Begriffe seien, um dann der „Ideen-Verhäkkelung ‚Schuld und Leid‘“ (300, 24) weiter nachzugehen, die im Privileg des geprellten Gläubigers gründen, sich bei ausstehender Rückzahlung am Leiden des Schuldners gütlich tun zu dürfen. Die in diesem Abschnitt prominent gemachte psychohistorische These besagt nun, dass die Verursachung von Leiden einen starken Genuss darstelle, der die Unlust über die ausgebliebene Rückzahlung zumindest aufwiege und womöglich noch übertreffe, „ein eigentliches Fest“ (300, 30) darstelle. So schwer das dem empfindlichen, verzärtelten und heuchlerischen Menschen der Gegenwart eingehe, so wenig dürfe man doch leugnen, dass „der älteren Menschheit“ (301, 11 f.), die nach den Zeitmarkern „Autodafé“ (301, 28) und „Don Quixote“ (301, 31) noch weit in die sogenannte Neuzeit hineingereicht haben muss, das „Bedürfniss nach Grausamkeit“ (301, 13 f.) „als normale Eigenschaft des Menschen“ (301, 16 f.) gegolten haben müsse, „somit als Etwas, zu dem das Gewissen herzhaft Ja sagt!“ (301, 17 f.). Als Beleg dient dabei die Festkultur: Weder Fürstenhochzeiten noch Volksfeste seien einst ohne ritualisierte Grausamkeiten abgegangen, und vornehme Leute hätten sich „Wesen“ gehalten, „an denen man unbedenklich seine Bosheit und grausame Neckerei auslassen konnte“ (301, 30 f.).

GM II 6 statuiert selbst ein Exempel intellektueller Grausamkeit, stellt dieser Abschnitt doch Jahrtausende eines vermeintlichen moralphilosophischen Konsenses und allgemeinmoralischer Überzeugungen in Frage, dass nämlich Grausamkeit, die Lust am Leiden anderer verhaltenspathologisch sei. Gemäß diesem moralphilosophischen Konsens und diesen allgemeinmoralischen Überzeugungen handelt es sich hierbei um eine bedenkliche und verabscheuungswürdige Abweichung von den richtigen Empfindungs-, Verhaltens- und Handlungsnormen, die nie richtig oder gut gewesen sein kann, auch nicht in geschichtlicher Vor- und Frühzeit. Grausamkeit ist demnach kein der Natur des Menschen eigener Zug und schon gar keine anthropologische Konstante; vielmehr erscheint sie als höchst bedauerlicher, zwischenmenschlicher Interaktionsunfall. Selbst anthropologische Negativisten wie Hobbes, die den Menschen keineswegs ‚von Natur‘ für gutwillig, kooperativ und gemeinwohlorientiert halten, pflegen Grausamkeit nicht als Selbstzweck zu sehen, sondern bloß als Mittel, die eigenen Interessen durchzusetzen, während Denker in der Tradition der christlich-paulinischen Erbsündentheologie das Faktum von Grausamkeit nicht leugnen, sondern sogar für unausrottbar halten, aber auf die Sündenverfallenheit des Menschen zurückführen. GM II 6 hingegen stellt ohne erhobenen moralischen Zeigefinger und ohne den Gestus der (Selbst-)Anklage die Grausamkeit und das Bedürfnis nach ihr nicht als Devianz, als fluchwürdige, moralische Pathologie dar, sondern als anthropologischen Normalfall. Die Lust am Leiden-Machen und Leiden-Sehen teile der Mensch womöglich mit anderen Primaten, sage man doch, dass „die Affen“ „im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen“ (302, 6–8). Auch diese letzte Volte von GM II 6 war zeitgenössischen Lesern gegenüber ein Akt der Grausamkeit, beraubt sie doch mit kaltem evolutionstheoretischem Blick den Menschen – nunmehr bloßer Primat unter anderen Primaten – seiner kosmischen Sonderstellung. Ob allerdings die beigebrachten Belege ausreichen, um Grausamkeit als Normalfall menschlichen Verhaltens und Wollens plausibel zu machen, sei dahingestellt; die spätere Moralphilosophie hat N.s fundamentale Anfrage jedenfalls weitgehend ignoriert – gerne mit dem Argument, dass Aufschlüsse über das vergangene Sein des Menschen nichts über sein jetziges und künftiges Sollen aussagten. Ob dieses Ignorieren für N. oder für die Moralphilosophie spricht, muss offen bleiben.

300, 15–17 *In dieser Sphäre, im Obligationen-Rechte also, hat die moralische Begriffswelt „Schuld“, „Gewissen“, „Pflicht“, „Heiligkeit der Pflicht“ ihren Entstehungsheerd*] Eine ähnliche Begriffsansammlung hatte N. bei Kohler 1885a, 20 gefunden und dort „Pflicht“ noch an den Rand geschrieben, siehe NK 299, 3–10.

300, 17–19 — *ihr Anfang ist, wie der Anfang alles Grossen auf Erden, gründlich und lange mit Blut begossen worden*] Vgl. Hartung 2003, 50, Fn. 31, der auf eine ähnliche Stelle bei Ihering verweist. Dass es in der Frühgeschichte des Menschen bei Schuld(en)-Fragen blutig zu und her gegangen sei, werden N.s rechtshistorische Gewährsmänner Kohler und Post zu betonen nicht müde: Von Kohler hat N. eine Abhandlung *Zur Lehre von der Blutrache* (vgl. zum Thema NK 298, 15–19) zur Kenntnis genommen. Für Post sind Blutsverwandtschaft, Blutschuld, Blutrache, Blutsühne gleichfalls stetes Thema. Er schreibt beispielsweise: „Der Grundsatz, dass der Thäter auch für alle Ungefährsverletzungen verantwortlich ist, scheint ein ganz allgemeiner zu sein. Seine Basis hat er wohl zunächst in der Geschlechterverfassung. Hier verlangt Blut unbedingt Blut, ohne Rücksicht auf Absicht, Schuld oder Zurechnungsfähigkeit des Thäters. Die Blutrache wird geübt, weil das Geschlecht geschädigt ist.“ (Post 1880–1881, 1, 231, N.s Unterstreichung, erster und letzter Satz mit Randstrichen markiert.)

300, 21–23 (*selbst beim alten Kant nicht: der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit...*) Das Grausame an Kants Kategorischem Imperativ, den AC 11 dann „als lebensgefährlich“ (KSA 6, 177, 23) qualifizieren wird, besteht für die Sprecherinstanz darin, dass er der selbstgesetzgebenden Vernunft jedes sinnliche Interesse untersagt. Nach einer unpersönlichen Pflicht sein Leben zu organisieren, wie es der Kategorische Imperativ nach dieser Lesart fordert, erscheint als ein Akt der Selbstkastration. Zur durchweg ablehnenden Einschätzung von Kants Kategorischem Imperativ (dessen Selbstgesetzgebungsdimension dabei konsequent ausgeblendet bleibt) in N.s Texten siehe NK KSA 5, 110, 3–11; NK KSA 6, 236, 10 f. und NK KSA 6, 238, 29–239, 1.

300, 23 f. *jene unheimliche und vielleicht unlösbar gewordne Ideen-Verhäkelung „Schuld und Leid“*] Ohne Anführungszeichen hat N. das Wortpaar schon einmal benutzt, und zwar gleich zu Beginn seiner im Sommersemester 1870 in Basel gehaltenen Vorlesung *Einleitung in die Tragödie des Sophocles*, als er über Sophokles' *König Ödipus* sprach und darüber, dass die „neuere[.] Aesthetik“ dieses Werk für „eine schlechte Tragödie“ halte, „weil in ihr die ‚Antinomie von absolutem Schicksal und Schuld‘ ungelöst bleibt. Die klassische Schicksalsidee leidet nach ihr an einem ‚unversöhnten Widerspruche‘; das klass. Altherthum kennt ein ‚vorausgesetztes, neidisch auflauerndes, nicht aus den Handlungen der Menschen sich entwickelndes Schicksal‘, und der Oedipus ist der beredete Herold desselben.“ (KGW II 3, 7, 5–11) Die in Anführungszeichen gesetzten Passagen sind Zitate aus Friedrich Theodor Vischers *Aesthetik* (Vischer 1857, 3, 1426, vgl. hierzu Arenas-Dolz 2012, 212 u. 221) Daran anschließend schreibt N. „Der populärste Ausdruck für diese Theorie [sc. der „neueren Aesthetik“] ist der Terminus ‚poetische Gerechtigkeit‘. Schuld und Leid in genauer Proportion

d. h. alles Unglück ist Strafe, die Empfindung beim Anschauen der Tragödie ist der im Gerichtshof verwandt.“ (KGW II 3, 7, 12–16) Arenas-Dolz 2012, 221 hat wiederum nachgewiesen, dass N. hier auf Robert Zimmermanns *Studien und Kritiken zur Philosophie und Aesthetik* (Zimmermann 1870, 2, 135) sowie auf Gustav Dronkes *Die religiösen und sittlichen Vorstellungen des Aeschylus und Sophokles* (Dronke 1861, 38) zurückgreift, jedoch findet sich bei beiden jene Paarung gerade nicht, die in GM II 6 wiederkehren sollte: „Schuld und Leid“. Mit anderen Worten hält N. 1870 im Bestreben, seinen Studenten die völlige Andersartigkeit griechischen Schicksalsdenkens augenfällig zu machen, die Idee von „Schuld und Leid in genauer Proportion“ für eine in jüngerer Zeit dominant gewordene Idee, die sich entsprechend in der modernen Dramenproduktion ausprägen, während die tragischen Griechen mit einem Schicksal als unverfügbarem Verhängnis gerechnet hätten, mit dem sich keine Proportional-kalküle von Schuld und Leid fabrizieren ließen. Unter dem Eindruck von N.s rechtshistorischen Studien im Jahr 1887 erscheint diese Idee der Proportionalität von Schuld und Leid als etwas zutiefst Archaisches – eben angelegt in der ‚obligationenrechtlichen‘ Mnemotechnik. Zugleich dürfte N. aber auch den unauflöslichen Zusammenhang von Schuld und Leid in der christlichen Ethik im Blick haben, welche die Zwillingsformel „Schuld und Leid“ erst populär hat werden lassen.

300, 26–301, 1 *Insofern Leiden-machen im höchsten Grade wohl that, insofern der Geschädigte für den Nachtheil, hinzugerechnet die Unlust über den Nachtheil, einen ausserordentlichen Gegen-Genuss eintauschte: das Leiden-machen, — ein eigentliches Fest, Etwas, das, wie gesagt, um so höher im Preise stand, je mehr es dem Range und der gesellschaftlichen Stellung des Gläubigers widersprach.*] Das Leiden-machen-Wollen ist nach Schopenhauers *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, die N. 1884 zum wiederholten Mal studiert hat (vgl. NK 252, 4–9; NK KSA 5, 50, 31–51, 7 und NK KSA 5, 106, 24–107, 11) das, was Grausamkeit ausmacht, die prinzipiell von Egoismus zu unterscheiden sei: „Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, tritt also nur accidentiell dabei ein. Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äußersten Egoismus ist: neminem juva, imo omnes, si forte conducit (also immer noch bedingt), laede. Die Maxime der Bosheit ist: Omnes, quantum potes, laede.“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 200) Schopenhauer spricht darüber sein moralisches Verdammungsurteil, das er moralphilosophisch für unbedingt begründet hält. GM II 6 hingegen deklariert in der kalten moralgenealogischen Analyse die Grausamkeit als den Normalfall bei dispro-

portionalen zwischenmenschlichen Beziehungen in der menschlichen Frühzeit und verzichtet auf jeden moralisierenden Empörungsgestus.

Reginster 2011, 60 deutet die Lust an der Grausamkeit in GM II 6 als Ausdruck des Willens zur Macht, der sich in der Überwindung von Widerstand manifestiere. Aber es gibt in N.s Text kein Anzeichen dafür, dass er hier die Formel vom Willen zur Macht hätte in Anschlag bringen wollen. Näher liegt die Mutmaßung, dass der Genuss am Leiden-Machen wesentlich eine Ohnmacht kompensiert, nämlich die Ohnmacht, etwas Versprochenes nicht zurückzubekommen. Das Leiden-machen-Dürfen gibt den Anschein von Macht.

301, 8 *Tartüfferie*] Vgl. NK 253, 13. Als Synonym für Heuchelei ist „Tartüfferie“ nach dem Titelhelden von Molières Komödie *Tartuffe ou l'imposteur* (1664) spätestens seit 1883 bei N. (ebenso wie im allgemeinen zeitgenössischen Sprachgebrauch) sehr geläufig, vgl. die Nachweise und die Quellenbelege in NK KSA 5, 19, 14 f.

301, 5–7 *Rache selbst führt ja eben auf das gleiche Problem zurück: „wie kann Leidenmachen eine Genugthuung sein?“*] Gestrichen ist im Druckmanuskript der ursprüngliche Text: „Rache ist nur eine Würze, eine Zuthat insofern, sie ist nicht das Wesentliche an jenem Genuß“ (GSA 71/27,1, fol. 24r). Der Seitenhieb richtet sich gegen Eugen Dühring, der das Rachebedürfnis zum Fundament aller Rechtsbegriffe erklärt hatte, vgl. Dühring 1865, 222, zitiert in NK 270, 25–271, 1 (vgl. auch Post 1880–1881, 1, 174).

301, 10–12 *bis zu welchem Grade die Grausamkeit die grosse Festfreude der älteren Menschheit ausmacht*] Ins Festliche gesteigerte Grausamkeit ist ein bei der Behandlung früherer Formen menschlichen Lebens in N.s Texten stets wiederkehrendes Motiv, vgl. z. B. NK KSA 3, 30, 5 u. NK KSA 5, 74, 2 f. „Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit.“ (M 18, KSA 3, 30, 15 f.) N. hat sich dazu – vgl. Orsucci 1996, 181–189 – wesentlich in Herbert Spencers *Thatsachen der Ethik* belesen, wo es u. a. heißt: „Grausamkeit viel eher als Güte ist charakteristisch für den Wilden und in vielen Fällen erscheint sie geradezu als Quelle grosser Befriedigung für ihn.“ (Spencer 1879, 202, vgl. ebd. 31, zitiert in NK 304, 21–31). Zur Interpretation von 301, 10–12 und zum Fest als „Beispiel einer trieberegenden Kulturtechnik“ vgl. Wachter 2010, 153.

301, 13–17 *wie unschuldig ihr Bedürfniss nach Grausamkeit auftritt, wie grundsätzlich gerade die „uninteressirte Bosheit“ (oder, mit Spinoza zu reden, die sympathia malevolens) von ihr als normale Eigenschaft des Menschen angesetzt wird*] Thatcher 1989, 592 hat darauf hingewiesen, dass sich eine lateinische Formel – „sympathia malevolens“ für „übelwollendes Mitgefühl“ – bei Spinoza nicht finde, wobei bereits Wurzer 1975, 104 die eigentliche Quelle namhaft ge-

macht hat, nämlich Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, von dem auch die „uninteressierte Bosheit“ her stammt: „Geht man vom Instinkt der Selbsterhaltung als ursprünglicher Grundlage aus, welche durch den nach den Gesetzen der Vorstellungsverbindung wirkenden Einfluss der Erfahrungen abgeändert wird, so wird man ([...]) ebensowohl ein herrschendes Gefühl des Hasses, des Neides und der Bosheit konstruieren können, als ein herrschendes Gefühl der Sympathie. /319/ Hierauf hat schon Spinoza aufmerksam gemacht. Wird nun gefragt, weshalb wir in der Psychologie nicht die Entwicklung einer uninteressierten Bosheit verfolgen, dagegen aber bei der Entwicklung der uninteressierten Liebe verweilen, so liegt die Antwort erstens darin, dass die formellen Gesetze beider Entwicklungsprozesse die nämlichen sind; es bedarf nur gleichsam einer Veränderung des Vorzeichens. Der wichtigste Grund ist jedoch der, dass die uninteressierte Bosheit (malevolent sympathy) in den Bedingungen des Lebens nicht dieselbe Nahrung findet, wie das entgegengesetzte Gefühl.“ (Höffding 1887, 318 f., N.s Unterstreichung, letzte zwei Zeilen auf S. 318 mit Randstrich markiert, am Rand auf der Höhe der „malevolent sympathy“ am Rand ein „gut“ von N.s Hand.) Eine Fußnote zu Spinoza bringt ein Zitat aus *Ethica* III, propositio XXXII Scholion: „Wir sehen also, dass aus der nämlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur, aus welcher es folgt, dass die Menschen barmherzig sind, auch folgt, dass sie neidisch und ehrgeizig sind.“ (Höffding 1887, 319 Fn., von N. mit Randstrich markiert.) Auch Höffding kennt den Begriff der „sympathia malevolens“ nicht, vielmehr hat ihn N., wie Brusotti 1992a, 390 herausstellt, selbst erschaffen als lateinische Übersetzung des englischen Ausdrucks „malevolent sympathy“ und diese vermeintliche Rückübersetzung dann fälschlich auf Spinoza projiziert. Höffding seinerseits weist den englischen Terminus nicht nach; er lässt sich finden in Alexander Bains Werk *The Emotions and the Will* (Bain 1865, 129), das im Unterschied zu anderen Titeln Bains nicht in N.s Bibliothek überliefert ist.

Höffding ist an der zitierten Stelle nicht an Moralegefühlsgeschichte interessiert, sondern an scheinbaren psychoanthropologischen Konstanten. Dabei führt er den von N. mit „gut“ quitierten Gedanken weiter, dass die uninteressierte Bosheit eben in der Lebenswirklichkeit schlechte Chancen hat, sich auf Dauer durchzusetzen: „sie kann aber in der Natur nicht Wurzel schlagen, weil sie dem Leben feindlich, nicht dasselbe erhaltend und fördernd ist. Auch wenn sie im Kampfe zwischen den Interessen der Individuen, Familien, Rassen und Konfessionen günstige Bedingungen findet, so geht die historische Entwicklung im ganzen und grossen doch darauf aus, solche Disharmonie zu schlichten und aufzuheben, die streitigen Interessen einem gemeinsamen Strom zuzuführen.“ (Höffding 1887, 319, von N. mit Randstrich und Ausrufezeichen mar-

kiert.) Höffding vertritt also eine affektevolutionäre Sicht, der zufolge die „malevolent sympathy“ wegen ihres mangelnden (Gemein-)Nutzens sich eher früher als später verflüchtigen werde. Die psychohistorische Gegenthese von GM II 6 besagt hingegen, dass sie in „der älteren Menschheit“ (301, 11 f.) unabsehbar lange herrschend gewesen sei. Damals scheint sich nach der Erzählung von GM II 6 kein ‚Ausmendeln‘ der uninteressierten Bosheit angedeutet zu haben – was natürlich nicht ausschließt, dass dies mit Höffding eine Entwicklung in neuerer Zeit sein mag, worauf der Umstand hindeuten könnte, dass „uns“ die Grausamkeitsexzesse, von denen GM II 6 berichtet, aufs äußerste widerstreben (vgl. 301, 7–10).

Begrifflich ist eine „uninteressierte Bosheit“ eine, die kein Interesse an der Person nimmt, gegen die sie sich richtet. Der uninteressiert böse Handelnde tut das nicht, weil ihm sein Opfer widerwärtig oder verhasst wäre und er sich just an ihm vergehen will, vielmehr ist er in seiner Bosheit unparteiisch. N.s Texte artikulieren wiederholt scharfe Kritik an einer Moral der Uninteressiertheit, vgl. z. B. NK KSA 5, 154, 27–155, 13 und NK KSA 6, 133, 28–30.

301, 20 f. in „*Jenseits von Gut und Böse*“ S. 117 ff. (früher schon in der „*Morgenröthe*“ S. 17. 68. 102)] Nietzsche 1886a, 117 beginnt mit der Zeile JGB 194, KSA 5, 115, 5 (und nicht mit JGB 197, wie KSA 14, 379 suggeriert). Das unbestimmte „ff.“ könnte sich bis Nietzsche 1886a, 131 erstrecken, d. h. bis zum Ende des Fünften Hauptstücks, JGB 203, KSA 5, 128, 5. Nietzsche 1881/1887b, 17 entspricht M 17 u. 18, KSA 3, 29, 23–30, 21; Nietzsche 1881/1887b, 68 entspricht M 77, KSA 3, 74, 12–75, 7; Nietzsche 1881/1887b, 102 schließlich M 112 u. 113, KSA 3, 102, 6–103, 2.

301, 26–29 *Jedenfalls ist es noch nicht zu lange her, dass man sich fürstliche Hochzeiten und Volksfeste grössten Stils ohne Hinrichtungen, Folterungen oder etwa ein Autodafé nicht zu denken wusste*] Namentlich in Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* hat N. sehr anschauliche Beispiele für solche Paroxysmen festlich verklärer oder aufgepeitschter Grausamkeit gefunden (Lecky 1873, 1, 235 f.), vgl. NK KSA 5, 166, 13–21 und Rahden 2002. Über Spanien in der frühen Neuzeit schreibt Lecky: „In diesem Lande wurde die Inquisition immer als der besondere Ausdruck der nationalen Religion gepflegt, und das Verbrennen der Juden und Ketzer bald in einem zwiefachen Lichte angesehen, als eine religiöse Feierlichkeit und auch als ein Schauspiel oder öffentliches Fest, welches dem nationalen Geschmacke sehr zusagte.“ (Lecky 1873, 2, 89, N.s. Unterstreichungen, mehrfache Markierungen am Rand.) In der zugehörigen Fußnote wird ein zeitgenössisches Gemälde von Francesco Bizzi beschrieben: „Es stellt die Hinrichtung oder vielmehr den Gang zum Scheiterhaufen einer Anzahl von Juden oder Jüdinnen dar, die 1680 in

Madrid während der Feste, die der Hochzeit Karl's II. folgten, in Gegenwart des Königs, seiner Braut, des Hofes und der madrider Geistlichkeit verbrannt wurden. Der grosse Platz war wie ein Theater eingerichtet und mit Damen in Staatskleidern voll gedrängt; der König sass auf einer Erhöhung, umgeben von den Hauptmitgliedern der Aristokratie; der General-Inquisitor, Bischof Valdares, präsidirte der Scene. [...] Llorente erwähnt dieses *auto da fé*, aber nicht des Bildes.“ (Ebd., 2, 90, Fn. 3) Mit dem portugiesischen Ausdruck „Autodafé“ wird die Urteilsverkündung und Urteilsvollstreckung durch die Inquisition, namentlich die Verbrennung von Ketzern bezeichnet. N. ist der Ausdruck im Blick auf die Verbrennung von Büchern schon in NL 1867/68, KGW I 4, 52[27], 212, 5 geläufig.

Geflissentlich übergeht GM II 6, dass es neben der Ausübung von Grausamkeit gerade entgegengesetzte Strategien des herrschaftlichen Machtgewinns und Machterhalts gibt, die ebenso von Festfreude zehren und positiv ein Gedächtnis machen, nämlich all das, was in den Bereich der *clementia*, der Milde und Huld des Höherengestellten gehört und sich in Großzügigkeit, Nachsicht, sehr konkret in der Amnestie von Gefangenen äußert. Auch die *clementia* bringt Verbindlichkeiten, Schuldverpflichtungen derjenigen hervor, die in ihren Genuss gekommen sind.

301, 31–302, 3 (– *man erinnere sich etwa Don Quixote's am Hofe der Herzogin: wir lesen heute den ganzen Don Quixote mit einem bittren Geschmack auf der Zunge, fast mit einer Tortur und würden damit seinem Urheber und dessen Zeitgenossen sehr fremd, sehr dunkel sein, – sie lasen ihn mit allerbestem Gewissen als das heiterste der Bücher, sie lachten sich an ihm fast zu Tod*)] Schon NL 1876/77, KSA 8, 23[140], 453 f. (vgl. die „Vorstufe“ KGW IV 4, 448) nimmt – vielleicht unter dem Eindruck ähnlich ausgerichteter, Cervantes-kritischer Bemerkungen in Bruno Bauers *Christus und die Caesaren* (Bauer 1877, 180 f.) – die Parenthese vorweg und elaboriert sie breiter: Miguel de Cervantes' Roman *El ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha* (1605/15) macht den Titelhelden mit seiner Ritterromantik zur Zielscheibe des Spottes (vgl. auch NK KSA 5, 42, 18). „Cervantes hätte die Inquisition bekämpfen können, aber er zog es vor, ihre Opfer d. h. die Ketzer und Idealisten aller Art auch noch lächerlich zu machen.“ (KSA 8, 454, 2–5) Und die Schlussfolgerung ist bitter: „er machte ganz Spanien, alle Tröpfe eingeschlossen, lachen und sich selber weise dünken: es ist eine Thatsache daß über kein Buch so gelacht wurde wie über den Don Quixote. Mit einem solchen Erfolge gehört er in die Decadence der spanischen Cultur, er ist ein nationales Unglück. Ich meine daß er die Menschen verachtete und sich nicht ausnahm; oder macht er sich nicht nur lustig wenn er erzählt wie man am Hofe des Herzogs mit dem Kranken Possen trieb?“ (ebd., 10–17) Während N. Rohde am 8. 12. 1875 die Lektüre des Romans nach einer eigenen Lek-

türe im Sommer 1875 mit den Worten empfahl: „nicht weil es die heiterste, sondern weil es die herbste Lektüre ist“ (KSB 5/KGB II 5, Nr. 494, S. 126, Z. 45 f.), notierte er gleichzeitig: „Eins der schädlichsten Bücher ist der Don Quixote.“ (NL 1875, KSA 8, 8[7], 130, 10, vgl. NL 1880, KSA 9, 4[19], 106, 7 f.) Ein Buch, das sich der Schüler N. bereits am 15. 08. 1859 von seiner Mutter zum Geburtstag gewünscht hatte, und zwar in der Übersetzung von Ludwig Tieck (KSB 8/KGB III 5, Nr. 87, S. 72, Z. 13 f.). In N.s Privatbibliothek hat sich allerdings kein Werk von Cervantes erhalten. Ein Hauptmotiv aus NL 1876/77, KSA 8, 23[140], 453 f. kehrt wieder in NL 1883, KSA 10, 8[7], 329, 14–18, wobei Don Quijote hier nun als (mnemotechnisches) Stichwort ohne weitere Spezifikation aufscheint: „Der Scherz und Übermuth an anderen Personen trug ehemals einen für uns schauderhaften Charakter: namentlich an Kriegsgefangenen. An Verrückten: noch der Don Quixote! Das Lachen ist ursprünglich die Äußerung der Grausamkeit.“ Das ist besonders bemerkenswert, weil dieses Notat im Kontext langer Paraphrasen aus Posts *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* steht und, wie Stingelin 1991, 419 nachweist, im Blick auf die Kriegsgefangenen Ähnlichkeiten mit Post 1880–1881, 2, 55 aufweist. Jedoch ist von Cervantes und Don Quijote bei Post nicht die Rede; N. scheint hier das rechtshistorische Material mit einer eigenen Erinnerung angereichert zu haben. Bei der Ausarbeitung der Zweiten Abhandlung von GM dürfte er bei der Durchsicht von Post-Notaten auch erneut an Don Quijote erinnert worden sein.

Die Episode, auf die 301, 31–302, 3 anspielt, findet sich im zweiten Teil des *Don Quijote*: Der Titelheld gerät an ein Herzogspaar, das schon den ersten Teil von Cervantes' Werk gelesen hat und nun den Ritter an seinen Hof einlädt, wo es derbe Späße mit ihm und anderen leidensfähigen Geschöpfen treibt (Cervantes 1860, 2, 223–427 [Buch 8, Kapitel 13 – Buch 10, Kapitel 5]). Zu N.s Cervantes-Rezeption siehe neben den wichtigen Hinweisen bei Brusotti 1994, 452 f. (ferner bei Corradini 1987) v. a. Arenas-Dolz 2019.

302, 3–5 *Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler — das ist ein harter Satz, aber ein alter mächtiger menschlich-allzumenschlicher Hauptsatz*] Gerhardt 2004, 93 sieht in diesem „Hauptsatz“ die Gegenrede zur Einsicht des Sokrates, dass es besser sei, Übles zu erleiden als Übles zu tun (Platon: *Gorgias* 469 b8-c2). Allerdings verzichtet GM II 6 gerade auf die für die Auseinandersetzung des Sokrates mit Polos im *Gorgias* charakteristische Differenz zwischen dem Passiven und dem Aktiven: Auch das Leiden-Sehen ist eine Aktivität.

302, 5–8 *den übrigens vielleicht auch schon die Affen unterschreiben würden: denn man erzählt, dass sie im Ausdenken von bizarren Grausamkeiten den Menschen bereits reichlich ankündigen und gleichsam „vorspielen“*] Auf die grausam-

men Affen dürfte N. bei der Lektüre von Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte* gestoßen sein, die Mensch und Affen auch in dieser Hinsicht eng zusammenrückt: „Dass die Grausamkeit eine positive thierische Seite der menschlichen Natur bildet, dürfte kaum irgend Jemand in Zweifel zu ziehen gesonnen sein, und es ist interessant zu wissen, dass sich dieselbe beim Affen am ähnlichsten äußert.“ (Hellwald 1876a-1877a, 2, 362) Die angefügte Fußnote führt dies dann näher aus, wobei Hellwald sich auf einen Artikel in der englischen Zeitschrift *Nature* (Bd. 11, 149) stützt: „Bekanntlich zeigen diese Thiere das höchste Entzücken, wenn sie andere martern können, lediglich um des Vergnügens des Marterns willen; aber nicht allgemein bekannt ist, wie viel Mühe ein Durchschnittsaaffe es sich kosten lässt, diesen Trieb zu befriedigen. Ein Beispiel genügt. Ein Naturforscher, der lange in Indien gelebt, versichert, nicht selten gesehen zu haben, wie Affen sich ein bis zwei Stunden lang tod stellten, blos nur um Krähen oder andere fleischfressende Vögel in erreichbare Nähe anzulocken; hatte er dann den Vogel erwischt, so tat der entzückte Affe ihm dann alle erdenklichen Martern an, worunter das Rupfen bei lebendigem Leibe am beliebtesten war.“ (Hellwald 1876a-1877a, 2, 362) Hellwald folgert daraus, man dürfe „wohl dem englischen Forscher in der Annahme beipflichten, dass, wenn der Ursprung des Grausamkeitstriebes je eine wissenschaftliche Erklärung findet, diese in irgend einer mit dem Affenleben zusammenhängenden Seite liegen werde“ (ebd.). Bereits 1872 hatte die Zeitschrift *Globus* von dem belgischen Naturforscher Jean-Charles Houzeau berichtet, der „über die gehässigen und grausamen Instincte und Gefühle der Menschen und Thiere eingehende Untersuchungen angestellt“ habe. Houzeau sei zu dem Ergebnis gekommen, „daß die anthropomorphen Affen (– die übrigens keine Fleischfresser sind –), insbesondere der Orang utan, andere Vierfüßer sehr hart behandeln und in brutaler Weise ihre Ueberlegenheit geltend machen.“ ([Anonym] 1872, 335).

7.

GM II 7 blockt zu Beginn jene moralisierenden Schlussfolgerungen ab, die der vorangehende Abschnitt mit seiner Diagnose, es gebe eine urmenschliche Lust am Leiden-Sehen und Leiden-Machen, leicht provozieren kann. Denn „unsre[.] Pessimisten“ (302, 14) – neben Schopenhauer dürfte N. hier besonders an Philipp Mainländer denken, von dem er in GM II 7 ein Beispiel bezieht (303, 3–7) – wären aus dieser Diagnose abzuleiten geneigt, dass sich das Leben also nicht lohne, weil in ihm das Leiden vorherrsche. Es wird dagegengehalten, Epochen, in denen die Grausamkeit offen ausgetragen wurde, hätten „das Le-

ben heiterer“ (302, 18) erscheinen lassen als diejenigen, in denen wie in der Gegenwart „krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisierung“ (302, 27 f.) um sich griffen. Pessimismus erscheint nicht als Reaktion auf den gewaltsamen Umgang der Menschen miteinander, sondern als kulturelles Niedergangsphänomen, geboren aus Überdruß. (Werden damit implizit N.s frühe Überlegungen zum griechischen Pessimismus revidiert?) Mit anderen Worten: Erst wer seine moralischen Vorurteile gegenüber der angeblich verwerflichen Grausamkeit nicht zu relativieren vermag, folgert aus dem Vorhandensein, ja Überhandnehmen des Leidens ein vernichtendes Urteil zuungunsten des Menschen, des Lebens. GM II 7 gibt den eudaimonistischen Grundkonsens seit der antiken Philosophie preis (gleichgültig, ob der dann einen hedonistischen oder utilitaristischen Zungenschlag erhält), der besagt, dass die Menschen an ihrem Glück als Leidfreiheit, als Genussmaximierung interessiert seien und das Leiden verabscheuten. N. spielt mit der Hypothese, dass das Wollen von Leiden nicht bloß eine pathologische Aberration, sondern bei Menschen (und anderen Primaten, siehe die Affen am Ende von GM II 6) der eigentliche Normalfall sei. Damit torpediert er gründlich die moralische Fahrsicherheit seiner empfindlichen Gegenwartsleser, die das Leiden für ein Argument gegen das Sein halten.

Nach dieser streitbaren Eingangsexposition verlangt GM II 7, man möge sich daran erinnern, dass die Menschen einst anders zu urteilen gewohnt gewesen seien. Zunächst wird erörtert, dass die Schmerz- und Leidensempfindlichkeitsschwelle offensichtlich immer stärker gesunken sei, „Schmerzfähigkeit“ (303, 21) nehme mit dem Grad der Zivilisierung zu – und offensichtlich erscheint dem Sprechenden dieser Zivilisationsprozess keineswegs als Fortschrittsgeschehen. Es könnte, wird weiter reflektiert, ja auch sein, dass die „Lust an der Grausamkeit“ (303, 29 f.) eine „Sublimierung und Subtilisierung“ (303, 32) durchlaufen habe und sich jetzt in kultureller oder religiöser Gestalt Geltung verschaffe. Und eigentlich sei das Problem nicht so sehr das Leiden, vielmehr „das Sinnlose des Leidens“ (304, 5) – ein Thema, das in GM III 28, KSA 5, 411, 19–21 wiederkehrt. Sowohl die archaischen Menschen als auch die Christen hätten verstanden, das Leiden mit Sinn zu versehen. Dazu entwickelt GM II 7 nun eine theogonische Theorie: Warum hätten die Menschen Götter erfunden? Um jemanden zu haben, der das Leiden sieht und sich daran ergötzen kann. „Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut“: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche?“ (304, 21–23) So seien die Götter zu den Zuschauern menschlicher Leidensschauspiele geworden, exemplarisch bei den Griechen, für die „trojanische Kriege und ähnliche tragische Furchtbarkeiten“ als „Festspiele für die Götter“ (304, 32–34, vgl. Horkott 2004, 316) intendiert gewesen seien. Selbst die philosophische Erfindung des freien Willens habe keinen anderen

Hintergrund gehabt als zu verhindern, dass sich die Götter über die ihnen gebotenen Schauspiele zu langweilen begännen: Wäre der menschliche Wille frei, könnte sich auch immer wieder etwas Neues, Überraschendes, Fesselndes ereignen. „Und, wie schon gesagt, auch an der grossen Strafe ist so viel Festliches!...“ (305, 25 f.).

Das in GM II 7 entworfene Griechenbild ist bemerkenswert: Die Griechen als „Schauspieler-Volk“ (305, 8) *par excellence* tun für ihre Götter offensichtlich alles, erfinden den freien Willen für sie, bieten sich selbst als blutige Opfer für die göttliche Schaulust dar. Hat GM I 15 noch Hohn und Spott über das widerliche Ressentiment des christlichen Schriftstellers Tertullian ausgegossen, der sich das Jüngste Gericht als blutiges Schauspiel ausgemalt hatte (vgl. NK 284, 10–285, 22), kommen die Griechen in GM II 7 fast ungeschoren davon, obwohl sie augenscheinlich in der Lust an der Selbstquälerei mindestens so weit gehen wie später die Christen. Die Genealogie des freien Willens in diesem Abschnitt unterbindet jede moralische, humanistische und anthropozentrische Interpretation der griechischen Kulturleistung; auch das Schauspiel, sprich: die Tragödie, verspricht keine moralische Läuterung mehr – und den von den Griechen erdachten Göttern ist es nur um Unterhaltung zu tun. Die Griechen erscheinen zwar als Immoralisten-Volk, das aber doch nur in theologischem Interesse agiert – ein Interesse, das sogar den freien Willen zu erfinden angeleitet habe, wie es die besonders tückische antiphilosophische Bosheit von GM II 7 will.

Schließlich fällt auf, welchen starken Einfluss Götterbilder auf die Herausbildung von Moral gehabt haben müssen – ein Aspekt, der in GM I zumindest weitgehend ausgeblendet geblieben ist.

302, 19–22 *Die Verdüsterung des Himmels über dem Menschen hat immer im Verhältniss dazu überhand genommen, als die Scham des Menschen vor dem Menschen gewachsen ist.* Ein erstes Zeugnis dafür bietet bereits die Paradiesgeschichte 1. Buch Mose, wonach sich Adam und Eva zunächst ihrer Nacktheit nicht schämten (1. Mose 2, 25); nach dem Verzehr der verhängnisvollen Frucht hingegen schon (1. Mose 3, 7). In 302, 19–22 wird Scham offensichtlich nicht im Sinne von Ehrfurcht, von Scheu angesichts einer erhabenen Macht und Übermacht verstanden, die N.s. Schriften wiederholt positiv bewerten (vgl. z. B. NK KSA 6, 270, 19–28; NK KSA 5, 57, 27–29 u. NK KSA 6, 439, 8 f. Eingehend untersucht Häubi 2017 anhand von JGB N.s. Schambegriff). Vielmehr hat sie hier eine reflexive Dimension: Der Mensch schämt sich vor sich selbst und seinesgleichen ob seiner Miserabilität, seiner Nichtswürdigkeit, die von Christen und in ihrem Gefolge von pessimistischen Philosophen in schulmäßigem Sinn gerne in grellen Farben ausgemalt wird. Insbesondere die Sexualität soll dem Menschen Anlass geben, sich zu schämen. Philipp Mainländer, von dem sich GM II 7 gleich ein Beispiel borgen wird (NK 303, 2–8), findet dazu bei

Schopenhauer eine ingeniose Erklärung: „Mit jener Bejahung [sc. des Willens zum Leben] über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, auf's Neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnißfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft.“ (Mainländer 1876, 536 nach Schopenhauer 1873–1874, 2, 387 f., dort keine Hervorhebungen).

302, 22 f. *Räthsel des Lebens*] Vgl. NK 304, 16–21.

302, 27–29 *ich meine die krankhafte Verzärtlichung und Vermoralisirung, vermöge deren das Gethier „Mensch“ sich schliesslich aller seiner Instinkte schämen lernt*] Das „Ich“, das sich schon in der ersten Zeile von GM II 7 prominent platziert hat (302, 13), wirft sich hier wieder in die Anklägerpose. „Verzärtlichung“ ist eine Gegenwartsdiagnose, die etwa in JGB 201 auf den sozialen Umgang mit Verbrechern appliziert wird (vgl. NK KSA 5, 123, 15–23), in JGB 202 und JGB 293 auf die gegenwärtige weltanschauliche Lage (vgl. NK KSA 5, 125, 1–126, 3 und NK KSA 5, 236, 5–10, ferner KGW IX 6, W II 1, 43, 4 f. = NL 1887, KSA 12, 9[126], 410, 18 f. zur „Verzärtlichung“ als Symptom von „Pessimismus als Niedergang“). „Vermoralisirung“ in verbaler und substantivierter Form taucht bei N. erst von 1887 an gelegentlich auf; im Syntagma mit „Verzärtlichung“ allerdings nur in GM II 7 sowie im Notat NL 1887, KGW IX 6, W II 1, 32 (KSA 12, 9[146], 421, 1–5), durch das eine implizite Bezugsfigur von GM II 7 deutlicher profiliert wird: „Gegen Rousseau: der M[ensch] ist leider nicht mehr böse genug; die Gegner R.s, welche sagen: ‚der M[ensch] ist ein Raubthier‘ haben leider nicht Recht; nicht die Verderbniß des Menschen, sondern seine Verzärtlichung u. Vermoralisirung ist der Fluch“.

303, 2–7 *so dass er mitunter vor sich selbst mit zugehaltener Nase dasteht und mit Papst Innocenz dem Dritten missbilligend den Katalog seiner Widerwärtigkeiten macht („unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffs, aus dem der Mensch sich entwickelt, scheusslicher Gestank, Absonderung von Speichel, Urin und Koth“)]* Die Quelle, auf die sich diese Äußerung bezieht, ist der zwischen 1190 und 1194 entstandene Traktat *De miseria humanae conditionis* von Lotario dei Conti di Segni (1160/61–1216), der seit 1198 als Papst Innozenz III. amtierte. Die fraglichen Motive behandelt Lotario di Segni in den Kapiteln 2, 3, 4 und 8 seines Textes (Nietzsche 1998, 144), ohne dass es sich doch um ein direktes Zitat handeln würde. Vielmehr stammt es ursprünglich aus Friedrich von Raumers *Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit* und ist eine nicht als Zitat gemeinte Inhaltsparaphrase: „Noch eigenthümlicher und bezeichnender sind die Betrachtungen, worin das Elend des

menschlichen Geschlechtes auf eine Alles umfassende Weise dargelegt wird. Unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffes woraus der Mensch sich entwickelt, Hülflosigkeit des Kindes, Quälerei in männlichen Jahren, Hinfälligkeit des Alters, Kürze des Lebens u. s. w. – Ist der Mensch auch nur einem Baume vergleichbar? Dieser duftet in lieblichen Gerüchen, jener verbreitet scheußlichen Gestank; dieser trägt herrliche Früchte, jener Speichel, Urin und Koth.“ (Raumer 1841, 2, 597) Raumers Text weicht am Ende von dem in GM II 7 mit Zitatführungszeichen versehenen Passus ab. Die Kontraktion stammt aber nicht von N. selbst, sondern von Philipp Mainländer, der die Passage aus Raumer modifiziert und als Zitat für die „verschiedene[n] Uebel, welche Papst Innocenz III., wie folgt, zusammenstellte“, ohne Quellennachweis eingerückt setzen lässt: „Unreine Erzeugung, ekelhafte Ernährung im Mutterleibe, Schlechtigkeit des Stoffs, woraus der Mensch sich entwickelt, scheußlicher Gestank, Absonderung von Speichel, Urin und Koth.“ (Mainländer 1876, 206) Von einer Originallektüre des mittelalterlichen Textes sind wir bei N. also bereits mindestens zwei Vermittlungsschritte entfernt.

303, 8–28 *Jetzt, wo das Leiden immer als erstes unter den Argumenten gegen das Dasein aufmarschieren muss, als dessen schlimmstes Fragezeichen, thut man gut, sich der Zeiten zu erinnern, wo man umgekehrt urtheilte, weil man das Leiden-machen nicht entbehren mochte und in ihm einen Zauber ersten Rangs, einen eigentlichen Verführungs-Köder zum Leben sah. Vielleicht that damals – den Zärtlingen zum Trost gesagt – der Schmerz noch nicht so weh wie heute; wenigstens wird ein Arzt so schliessen dürfen, der Neger (diese als Repräsentanten des vorgeschichtlichen Menschen genommen –) bei schweren inneren Entzündungsfällen behandelt hat, welche auch den bestorganisirten Europäer fast zur Verzweiflung bringen; – bei Negern thun sie dies nicht. (Die Curve der menschlichen Schmerzfähigkeit scheint in der That ausserordentlich und fast plötzlich zu sinken, sobald man erst die oberen Zehn-Tausend oder Zehn-Millionen der Übercultur hinter sich hat; und ich für meine Person zweifle nicht, dass, gegen Eine schmerzhaft Nacht eines einzigen hysterischen Bildungs-Weibchens gehalten, die Leiden aller Thiere insgesammt, welche bis jetzt zum Zweck wissenschaftlicher Antworten mit dem Messer befragt worden sind, einfach nicht in Betracht kommen.)* Pessimisten pflegten Goethe zu zitieren: „Wir leiden Alle am Leben“ (Mainländer 1876, 209) und wähten mit Schopenhauer zu erkennen, „dass alles Leben Leiden ist“ (ebd., 216), gelegentlich auch, um das Leiden als Erlösungsweg anzupreisen: „Alle, die das Schicksal hinabstürzt in die Nacht der völligen Vernichtung, haben sich die Befreiung von sich selbst theuer erkaufte durch Leiden allein.“ (Ebd., 261) Mainländer verbindet seinen Welterlösungspessimismus aber auch mit einer kulturkritischen Beobachtung, die die Überlegungen von GM II 7 präludiert: „Ich sagte oben, daß das Hauptgesetz

der Civilisation das Leiden sei, wodurch der Wille geschwächt und der Geist gestärkt werde. Sie bildet den Menschen kontinuierlich um und macht ihn immer empfänglicher für das Leiden. Zugleich läßt sie unablässig durch den Geist mächtige Motive auf ihn einfließen, welche ihm keine Ruhe geben und sein Leiden vergrößern.“ (Mainländer 1876, 242) Die eigentliche empirische Grundlage für seine Ausführungen in GM II 7 fand N. – wie Moore 1998, 546 nachgewiesen hat – in Charles Richets *L'homme et l'intelligence*: „Un médecin de marine m'affirmait avoir vu des nègres marcher sur des ulcères sans paraître souffrir, et n'avoir presque pas de sensibilité à la douleur des opérations. Les races blanches semblent être bien plus délicates, et ce n'est pas par défaut de courage qu'un Européen criera pendant une opération qu'un nègre supporterait sans sourciller, mais bien parce qu'il souffrira dix fois plus que le nègre. Une jeune femme délicate, nerveuse, élevée à la ville, ne *pourrait* pas subir, sans crier et se débattre, une amputation qu'un matelot, endurci aux fatigues, ou un vieux paysan, aguerri par les misères de toutes sortes, subiraient presque sans plainte. Il me semble que cette jeune femme aurait beau avoir autant de courage que le nègre ou le matelot, il ne lui serait pas possible de résister, et d'arrêter ses cris. – En un mot, il est une limite à la douleur que la plus grande force d'âme ne saurait dépasser. [...] *Il est probable qu'il y a, suivant les individus, les races, et les espèces, des différences considérables dans la sensibilité à la douleur: et c'est ainsi qu'on peut en général expliquer les différences que ces individus, ces races, et ces espèces, présentent dans leur manière de réagir à la douleur.*“ (Richet 1884, 8, vgl. auch Orsucci 2002, 315 f. „Ein Marinearzt bestätigte mir, er habe gesehen, wie Neger auf Geschwüren liefen, ohne dass sie dabei zu leiden schienen, und dass sie beinah keine Empfindlichkeit gegenüber den Schmerzen bei Operationen hätten. Die weißen Rassen scheinen viel empfindlicher zu sein, und es ist nicht aus Mangel an Mut, dass ein Europäer während einer Operation schreien wird, die ein Neger ertragen würde, ohne mit der Wimper zu zucken, sondern weil er zehnmal mehr leiden wird als der Neger. Eine zarte, nervöse junge Frau, die in der Stadt aufgewachsen ist, *könnte* keine Amputation ertragen, ohne zu schreien und zu kämpfen, die ein durch Entbehrung abgehärteter Seemann oder ein durch jegliche Art des Elends abgehärteter alter Bauer beinah klaglos erleiden würde. Es scheint mir, dass diese junge Frau genauso viel Mut haben könnte wie der Neger oder der Matrose, aber es wäre ihr nicht möglich, es auszuhalten und ihre Schreie zu stoppen. – Mit einem Wort, es gibt eine Schmerzgrenze, die die größte Kraft der Seele nicht überschreiten kann. [...] *Es ist wahrscheinlich, dass es je nach Individuen, Rassen und Arten erhebliche Unterschiede in der Schmerzempfindlichkeit gibt: und so kann man im Allgemeinen die Unterschiede erklären, die diese Individuen, Rassen und Arten in der Art und Weise haben, wie sie auf Schmerzen reagieren.*“)

Der „Neger“ (dazu Gilman 1980) stammt also ebenso wie die junge, überzivilisierte Frau aus dieser Vorlage, die N. freilich mit direkten Tiervergleichen noch polemisch pointiert und überdies geschichtlich verlängert indem der „Neger“ „als Repräsentant[.] des vorgeschichtlichen Menschen“ auftritt (vgl. NK 295, 12 f.). Übrigens hat schon Schopenhauer 1873–1874, 2, 370 festgestellt, dass „die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich“ mache, „als die Stumpferen je empfinden können“.

303, 28–34 *Vielleicht ist es sogar erlaubt, die Möglichkeit zuzulassen, dass auch jene Lust an der Grausamkeit eigentlich nicht ausgestorben zu sein brauchte: nur bedürfte sie, im Verhältniss dazu, wie heute der Schmerz mehr weh thut, einer gewissen Sublimierung und Subtilisierung, sie müsste namentlich in's Imaginative und Seelische übersetzt auftreten*] In NL 1880/81, KSA 9, 8[99], 404, 1 f. hat N. notiert: „Sublimierung der Grausamkeit: Mitleid erregen.“ Psychoanalytisch interessierten Interpreten ist die Nähe solcher Überlegungen zu späteren Äußerungen Sigmund Freuds natürlich aufgefallen (vgl. Gasser 1997, 324, der allerdings zu Recht anmerkt, dass N. im Unterschied zu Freud dazu tendiere, „Sublimierung als Oberbegriff aller Triebverwandlungen einzuführen“, ebd., 325. Siehe auch Stack 1983, 287 und Nies 1991, 234, ferner Corrêa 2005). Den Gedanken von 1880/81 nimmt der erste Punkt in einer Liste verschiedener Formen von Sublimierung in NL 1886/87, KGW IX 6, W II 2, 43, 2–10 auf, der in der ursprünglichen Form gelautet hat: „Die Sublimierung der Grausamkeit zum tragischen Mitleiden“ (W II 2, 43, 2), während der zweite Punkt die Sublimierung „der Geschlechtsliebe zum amour-passion“ (W II 2, 43, 4) betraf – ein Thema, das JGB 189 behandeln sollte (vgl. NK KSA 5, 111, 1–5). Die kultur- und moralhistorische Hypothese, die diesen Überlegungen zugrunde liegt, besagt, dass Menschen unter zivilisatorischen Zwängen nicht mehr in der Lage sind, ihre Affekte und Triebe direkt auszuagieren, also auch nicht ihre Lust an der Grausamkeit. Wenn sie sie schon nicht mehr aktiv ausleben dürfen, bleibt ihnen das Ventil, sie wenigstens ausagiert zu sehen, etwa stellvertretend in Kunstwerken wie Romanen oder Theaterstücken, die von Akten der Grausamkeit handeln.

304, 2 *das „tragische Mitleiden“*] Vgl. NK KSA 1, 94, 17–21, ferner Hödl 2009, 316. Der Begriff des „tragischen Mitleids“ oder „Mitleiden“ bezieht sich auf die berühmte Passage im 6. Abschnitt der *Poetik* des Aristoteles, wonach die Tragödie die Wirkung erzielt, mit Jammer/Mitleid (ἔλεος) und Schaudern/Furcht (φόβος) eine Reinigung von Leidenschaften zu bewerkstelligen („δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν“. *Poetik* 1449b 24–27, vgl. z. B. NK KSA 6, 174, 4–7. Die mit dem Begriff der „Entladung“ verbundene Übersetzung von Jacob Bernays in NK 322, 22–29). Lessing übersetzte in seiner *Hamburgischen Dramaturgie* das Begriffspaar ἔλεος und φόβος mit „Mit-

leid“ und „Furcht“ – eine seither vielkritisierte Version (vgl. NK 388, 14–16). Von Lessing stammt auch die Wendung „tragisches Mitleid“: „Denn wenn Aristoteles behauptet, daß die Tragödie Mitleid und Furcht erzeuge, um Mitleid und Furcht zu reinigen: wer sieht nicht, daß dieses weit mehr sagt, als Dacier zu erklären für gut befunden? Denn nach den verschiedenen Combinationen der hier vorkommenden Begriffe, muß der, welcher den Sinn des Aristoteles ganz erschöpfen will, stückweise zeigen: 1. wie das tragische Mitleid unser Mitleid, 2. wie die tragische Furcht unsere Furcht, 3. wie das tragische Mitleid unsere Furcht, und 4. wie die tragische Furcht unser Mitleid reinigen könne und wirklich reinige.“ (Lessing 1867, 6, 354 f.)

304, 3 „*les nostalgies de la croix*“] Im Singular „Nostalgie de la croix“ ist diese Zeile der Titel eines Gedichtes von Paul Bourget aus dem Zyklus *La vie inquiète* (Nachweis bei Campioni 1990, 532 f.; siehe auch Campioni 2001, 209 u. Campioni 2009, 262 f.). Das Gedicht trauert dem verlorenen christlichen Glauben nach; das lyrische Ich hat darin das Joch des Glaubens und der „sainte Illusion [sic] du rêve baptismal“, der „heiligen Illusion des Tauftraumes“ nur halbwegs zerbrochen: Es ist zwar vom Glauben geheilt, aber nicht vom „besoin généreux du martyre“, vom „großmütigen Bedürfnis des Märtyrers“ (Bourget [1885], 152). So intensiv N.s Interesse an Bourgets essayistisch-literaturpsychologischem Werk (vgl. z. B. NK KSA 6, 9, 1) und auch an seinen Romanen (vgl. z. B. NK KSA 5, 36, 31–34) gewesen ist, lässt sich eine Lektüre seiner Gedichte, die auch in N.s Bibliothek fehlen, nicht nachweisen. In seinem Essay über Renan spricht Bourget von den „nostalgiques délices de la folie de la Croix“ (Bourget 1883, 44), von der „herzbetörenden [...] Sehnsucht nach dem Kreuze“ (Bourget 1903, 93). Der Wendung „nostalgie de la croix“ könnte N. auch in anderem Kontext begegnet sein, so beispielsweise in einem Feuilleton von Émile Blavet alias Parisis vom Januar 1884 aus *La Vie Parisienne*, das von der „invasion“ von Paris durch Menschen aus Südfrankreich handelt, die in der Hauptstadt auch immer Ihresgleichen fänden: „s’ils ont la nostalgie de la croix, ils trouvent des ministres – de plus en plus du Midi – pour fleurir leur boutonnière“ (Blavet 1884, 42. „[W]enn sie Sehnsucht nach dem Kreuze haben, finden sie Priester – immer mehr aus Südfrankreich –, um ihre Knopflöcher zu schmücken“. Die Formulierung ist bewusst zweideutig, denn die Sehnsucht kann sich auch auf das Kreuz der Ehrenlegion beziehen und die „ministres“ können Regierungsmitglieder sein, die es verleihen).

304, 16–21 Mit Hülfe solcher Erfindungen nämlich verstand sich damals das Leben auf das Kunststück, auf das es sich immer verstanden hat, sich selbst zu rechtfertigen, sein „Übel“ zu rechtfertigen; jetzt bedürfte es vielleicht dazu andrer Hilfs-Erfindungen (zum Beispiel Leben als Räthsel, Leben als Erkenntnissproblem.)] Die Frage nach der Rechtfertigung wurde in der neuzeitlichen Philoso-

phie seit Leibniz bekanntlich unter dem Stichwort der Theodizee, der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt, verhandelt, während es in der (unbestimmten) Frühzeit, von der GM II 7 spricht, offenbar um die Selbstrechtfertigung gegangen sein soll – man sich in dieser Zeit wie später in der christlichen Ära der ‚Sünder‘ selbst als „Übel“, weil leidgeplagtes Wesen wahrgenommen hat. In UB I DS 7 diagnostizierte N., der gottlos gewordene David Friedrich Strauß müsse nicht mehr (den ja nicht länger für existent gehaltenen) Gott rechtfertigen, sondern bedürfe einer „vollständigen Kosmodicee“ (KSA 1, 197, 24 f.), also einer Rechtfertigung des Kosmos (den Begriff der Kosmodizee hat N. von Erwin Rohde entlehnt, vgl. dessen Brief vom 06. 02. 1872, KGB II 2, Nr. 280, S. 534, Z. 40 u. N.s Antwort vom 15. 02. 1872, KSB 3, Nr. 201, S. 294, Z. 32. Gleichzeitig benutzte ihn auch Bahnsen 1872, 8, 14 u. 21, siehe NK KSA 1, 197, 24–26). Während der junge N. mit dem Gedanken einer ästhetischen Kosmodizee liebäugelte – „im Buche [sc. GT] selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist“, schrieb der späte N. im Rückblick von GT Versuch einer Selbstkritik 5, KSA 1, 17, 10–12 –, erwägt GM II 7, in der Rätselhaftigkeit und Problematik des Lebens selbst einen Rechtfertigungsgrund finden zu können: Macht das „Leben als Räthsel, Leben als Erkenntnisproblem“ das Dasein hinreichend interessant und abwechslungsreich, dass es sich lohnt, länger am Leben zu bleiben? Nicht die Antworten, sondern die Fragen wären das, was das Leben lebenswert erscheinen lässt, während nach 302, 22 f. „[d]er müde pessimistische Blick“ „Misstrauen zum Räthsel des Lebens“ säht und also aus diesem Rätsel keine Kraft, sondern nur Verdruss schöpft.

Von den „Räthseln des Lebens“ zu reden, war schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblich (vgl. z. B. Heine 1830, 1, 304: „O lös't mir das Räthsel des Lebens / Das qualvoll uralte Räthsel“, oder Feuerbach 1846, 361). N. hörte in Basel Jacob Burckhardt darüber sprechen, wie „die Geschichte uns irgendwie das große und schwere Räthsel des Lebens auch nur geringsten-theils“ zu lösen helfen könne (Burckhardt 2000, 307), und notierte in NL 1881, KSA 9, 13[9], 620, 6–8: „schon bei dem Muth e der A n t w o r t auf das Räthsel des Lebens hat sich bisweilen die Sphinx hinabgestürzt“, und fügte in NL 1882, KSA 9, 17[18], 668, 13 einem sehr ähnlichen Satz in Klammern noch ein „ego“ hinzu. Während die Rätsel des Lebens gassenläufig sind, gehört das „Erkenntnisproblem“ in den akademischen Kontext; es wird von N.s fachphilosophischen Zeitgenossen namentlich im Anschluss an Kant gebraucht (vgl. z. B. Caspari 1881b und Natorp 1884 jeweils schon im Titel; Bahnsen 1882, 2, 9; Fischer 1882, 3, 272). In einer Aufzeichnung aus dem Umkreis von UB II HL hat N. bereits früh markiert, dass die Fokussierung auf eine „Geschichte rein als Erkenntnisproblem“ leicht jedwede „Rückwirkung auf das Leben“ vermissen

lasse (NL 1873, KSA 7, 29[138], 692, 28–30). GM II 7 schweißt hingegen Lebens- und Erkenntnisproblematik zusammen und eröffnet immerhin die vage Aussicht, aus dem ungelösten Erkenntnisproblem des Lebens gerade einen Ansporn zu gewinnen, dieses Leben freudig zu leben (worin dieses Erkenntnisproblem des Lebens eigentlich genau besteht, bleibt offen).

304, 21–31 „Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut“: so klang die vorzeitliche Logik des Gefühls – und wirklich, war es nur die vorzeitliche? Die Götter als Freunde grausamer Schauspiele gedacht – oh wie weit ragt diese uralte Vorstellung selbst noch in unsre europäische Vermenschlichung hinein! man mag hierüber etwa mit Calvin und Luther zu Rathe gehen. Gewiss ist jedenfalls, dass noch die Griechen ihren Göttern keine angenehmere Zukost zu ihrem Glücke zu bieten wussten, als die Freuden der Grausamkeit. Mit welchen Augen glaubt ihr denn, dass Homer seine Götter auf die Schicksale der Menschen niederblicken liess?] Vgl. NK 301, 10–12. Die Grundidee wurde schon in M entwickelt: „Folglich denkt man sich auch die Götter erquickt und festlich gestimmt, wenn man ihnen den Anblick der Grausamkeit anbietet“ (M 18, KSA 3, 30, 16–18). Eine Vorlage dafür fand N. in den *Thatsachen der Ethik* (vgl. Orsucci 1996, 183 f.; NK KSA 5, 74, 3–8 und NK KSA 3, 30, 5) von Herbert Spencer, der eine sehr alte religionshistorische „Theorie“ identifiziert, wonach „die Menschen zu dem Zwecke geschaffen worden seien, um für sich selbst zur Quelle des Unglücks zu werden, und dass sie verpflichtet seien, ihr Leben fortzusetzen, damit ihr Schöpfer die Genugthuung habe, ihr Elend anzuschauen. [...] Alle niedriger stehenden Glaubensbekenntnisse sind von der Überzeugung durchdrungen, dass der Anblick des Leidens für die Götter eine Freude sei: Da diese Götter sich von blutdürstigen Vorfahren herleiten, so hat sich ganz naturgemäss die Vorstellung von ihnen herausgebildet, als ob sie ein Vergnügen daran fänden, Jemand Schmerzen zuzufügen: als sie noch in diesem Leben herrschten, freuten sie sich der Qualen anderer Wesen, und so glaubt man, der Anblick des Leidens mache ihnen jetzt noch Freude. Solche Grundvorstellungen erhalten sich lange fort.“ (Spencer 1879, 31) Und Spencer ist ebenfalls der Ansicht, dass diese archaischen Vorstellungen fortwirken, wenngleich sie in „unsern Tagen [...] zweifellos mildere Formen angenommen“ (ebd., 31, vgl. auch 105 f.). Dass das Weltgeschehen ein Schauspiel für Götter sei, ist ein ironisch-theologisches Leitmotiv in N.s späten Werken, vgl. z. B. GM II 16, 323, 26–31 und AC 39, KSA 6, 212, 25–30. Die in KSA 6, 212, 29 benutzte Formel „Schauspiel für Götter“ stammt ursprünglich aus Goethes Singspiel *Erwin und Elmire*: „Ein Schauspiel für Götter / Zwei Liebende zu sehn!“ (Goethe 1853–1858, 8, 87).

Homer als Zeuge für die göttliche Freude an der Grausamkeit und am Untergang der Menschen wird auch in MA II VM 189, KSA 2, 462 f. aufgerufen. Doch wird zur Illustration *Odyssee* VIII 579 f. zitiert, wonach diese schreckli-

chen Schicksale den „späten Geschlechtern“ „ein Gesang“ (KSA 2, 463, 6f.) würden: „Also: wir leiden und gehen zu Grunde, damit es den Dichtern nicht an Stoff fehle – und diess ordnen gerade so die Götter Homer’s an, welchen an der Lustbarkeit der kommenden Geschlechter sehr viel gelegen scheint, aber allzuwenig an uns, den Gegenwärtigen. – Dass je solche Gedanken in den Kopf eines Griechen gekommen sind!“ (ebd., 463, 8–13). Der Ausruf am Schluss legt nahe, dass in MA II VM 189 diese Sicht nicht für die normale griechische Welt- und Götteranschauung, sondern für eine eher deviante Sondermeinung gehalten wird. In GM II 7 wird sie hingegen zum griechischen Normalfall, um die religionshistorische Kontinuität der Vorstellung zu beglaubigen – bis hin zu den Vorstellungen eines unergründlichen Willkürgottes in den Gnadentheologien von „Calvin und Luther“ (304, 26f.). In Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* schreibt N. zu dem mit doppeltem Randstrich markierten Satz: „im Allgemeinen war allerdings die Vorstellung vorhanden, dass die Götter die Urheber des von den Menschen begangenen Unrechts sein können“ (Schmidt 1882b, 1, 232, N.s Unterstreichung) groß an den Rand (teilweise abgeschnitten): „[v]iel / [m]ehr: nur“. Und das „nur“ wird durch einem Strich verbunden mit einem „Nur“ in Schmidts Drucktext eines Zitates, das *Odysee* I 32–34 dem Göttervater Zeus in den Mund legt: „Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! Nur von uns sei Böses, vermeinen sie“ (Schmidt 1882b, 1, 232, N.s Unterstreichungen). Die Verantwortungslast für die Übel wird durch N.s marginale Intervention ausschließlich den Göttern aufgebürdet – vor dem Hintergrund von MA II VM 189 darf man ergänzen: Weil die Götter Freude daran haben, wenn Menschen Böses tun.

305, 6 der „*Herakles der Pflicht*“ war auf einer Bühne] Nach der auf Prodikos von Keos zurückgehenden moralisierenden Erzählung stand der junge Herakles einst am Scheideweg zwischen Tugend und Laster (Xenophon: *Memorabilien des Sokrates* II 1, 23–34) – und selbstverständlich hat er sich nach Wunsch der „Moral-Philosophen Griechenlands (305, 3f.) öffentlichkeitswirksam für die Tugend entschieden, während der Kyniker Antisthenes an den πόνοι, den Aufgaben des Herakles, Maß für das Gute nahm (vgl. Diogenes Laertius: *De vitis* VI 3) und der Mythograph Herodoros von Herakleia Herakles’ Taten als Tugenden und Herakles’ Leben als ein philosophisches verstanden wissen wollte (FGrHist I/1 31 F 14). Nach Schmidt 1882b, 1, 76 hat für die alten Griechen „das eigentliche Urbild eines Helden [...], der das Schwerste erdulden muss und tiefer Erniedrigung anheimfällt um zuletzt verklärt zu werden, [...] der Mythos in Herakles ausgeprägt“. Obwohl N. bekanntlich mit der einzigen Bildvignette seines gesamten Werks (vgl. dazu NK KSA 1, 23, 12 u. Schaberg 2002, 45), dem entfesselten Prometheus auf dem Titelblatt der ersten Auflage von GT auf eine Tat des Herakles verwies (auch wenn Herakles dort selbst nicht sicht-

bar ist), eben auf die Befreiung des Prometheus, ist Herakles bei N. ein seltener Gast: „Als Held des negativ gewerteten Euripides ist ihm der Eintritt ins Œuvre versperrt“, meint Zelle 1994, 212. Seinen Weg in die neuzeitliche Philosophie hatte Herakles allerdings schon längst angetreten; Schiller dachte im Umfeld seiner Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* gemäß seinem Brief an Wilhelm von Humboldt vom 30. 11. 1795 darüber nach, den mythischen Heroen mit Hebe zu vermählen und somit Anmut und Pflicht zu versöhnen – ein Ansinnen, das ihm Kant in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* abschlägt: „Ich gestehe gern: daß ich dem Pflichtbegriffe gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. [...] Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget“ (AA VI 23). Kuno Fischer zitiert diese Passage in seiner von N. im Mai 1887 der Churer Bibliothek entliehenen Kant-Darstellung (Fischer 1882, 4, 290 f.) und legt noch nach: „Jede wahrhaft moralische Handlung ist ein Sieg der Pflicht über die Neigung, ein Sieg, der im Kampf errungen sein will: in diesem Kampfe besteht die Tugend. [...] Die menschliche Tugend will erkämpft und errungen werden, wie die Arbeiten und Siege des Herkules!“ (Ebd., 111) N. dürfte diese Neuauflage des Herakles als Tugendbold unfreiwillig komödiantisch vorgekommen sein (bereits als klassischer Philologe hat er sich allerdings für zweifelhafte Heraklea wie das fälschlich Hesiod zugeschriebene Epyllion *Der Schild des Herakles* interessiert – vgl. z. B. KGW II 5, 60 f.). Schon die bombastische antike Herakles-Inszenierung auf der Schaubühne musste sich dem Moralkritiker als Popanz darstellen.

305, 17–21 *eine vollkommen deterministisch gedachte Welt würde für Götter erathbar und folglich in Kürze auch ermüdend gewesen sein, – Grund genug für diese Freunde der Götter, die Philosophen, ihren Göttern eine solche deterministische Welt nicht zuzumuthen!*] Dass die Philosophen „Freunde der Götter“ seien, ist eine Auffassung, die in der stoischen Philosophie ebenso verbreitet ist (dazu Zeller 1865, 3/1, 231 u. Fn. 10 mit Belegen), wie es sie bei Epikur gibt (*Brief an Menoikeus* 124, *Epicurea* Fragment 386). N. dürfte die Wendung in Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen* bei den Kynikern wiederbegegnet sein: „des Antisthenes Schüler Diogenes [von Sinope] sagte, die Weisen seien Freunde der Götter und die tüchtigen Männer Abbilder der Götter“ (Schmidt 1882b, 1, 135 nach Diogenes Laertius: *De vitis* VI 37 u. 51). Die Idee hingegen, dass „Willensfreiheit“ (Schmidt 1882b, 1, 19, 21 u. 162) oder „Indeterminismus“ (ebd., 157 u. 163) erfunden worden seien, um den Göttern die Langeweile zu vertreiben, findet sich bei Schmidt nicht, der die Frage danach für eine allgemeinemenschliche hält.

Die in GM II 7 postulierte Entstehungshypothese der Willensfreiheit wirkt wie eine Travestie: Leibniz zielte in seinen *Essais de Théodicée sur la Bonté de*

Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal (1710) darauf ab, zu zeigen, dass eine Welt, in der menschliche Freiheit möglich und wirklich ist, besser als eine Welt sei, in der sie fehlt, hat also der Theodizee-Frage eine anthropozentrische Wendung gegeben. GM II 7 verlegt die „Philosophen-Erfindung“ (305, 9) der Willensfreiheit nun ins alte Griechenland und akzentuiert sie theozentrisch: Nicht um des Menschen, sondern um der Götter willen werde sie angeblich von den Philosophen behauptet. Nicht die Menschen sollen sich ihrer erfreuen, sondern die Götter bei der Betrachtung menschlichen Tuns. Aber hinter der Einkleidung ist das den griechischen Philosophen unterstellte Argument noch dasselbe wie bei Leibniz: Eine Welt ohne Willensfreiheit ist schlechter als eine Welt mit Willensfreiheit. Bloß sind die Richter nicht die Menschen, sondern die Götter. Der Witz in der Willensfreiheitserfindungshypothese von GM II 7 besteht darin, dass die Philosophen, die sich angeblich nur um die menschlichen Belange kümmern, tatsächlich als Sachwalter der Götter auftreten, deren Freude sie mehren wollen. Die Philosophen erweisen sich also als verkappte Theologen. Diese Fundamentalkritik an allen bisherigen Philosophen wird sich in N.s Schriften bis Anfang 1889 noch weiter verschärfen: „Der Verbrecher der Verbrecher ist folglich der Philosoph.“ (AC GWC Dritter Satz, KSA 6, 254, 13 f.)

8.

Obwohl der Beginn von GM II 8 unterstellt, das hier Behauptete sei den Lesern durch das Vorangegangene schon bekannt – „wie wir sahen“ (305, 29 f.) –, ist dies gerade nicht der Fall. Das Schuldgefühl gründe, so wird nämlich hier gesagt, „in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt, gehabt, in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner“ (305, 30–306, 1). In den vorangehenden Abschnitten war zwar ausgiebig davon die Rede, dass es sich beim Gläubiger-Schuldner-Verhältnis um eine ganz basale, ja *die* basale Rechtsbeziehung handle (vgl. NK ÜK GM II 4), aber bis zur Behauptung, sie sei überhaupt das „älteste und ursprünglichste“ Verhältnis zwischen Personen, verstieg sich der Sprechende bislang noch nicht. Entweder nimmt man nun die Äußerung *cum grano salis* als erneute Betonung der Basalität dieses Verhältnisses, die andere – ebenso wichtige – zwischenmenschliche Verhältnisse nicht auszuschließen braucht. Oder aber man nimmt sie beim Wort, was nach sich zöge, dass man scheinbar natürliche Personenverhältnisse wie das zwischen Mutter und Kind oder zwischen Geschwistern ebenfalls als Gläubiger-Schuldner-Verhältnisse deuten müsste (man könnte mit Stricker 1884, 62 von ganz ursprünglichen Vertragsverhältnissen

sprechen, vgl. NK 299, 3–10). Immerhin gäbe es auch noch eine dritte Möglichkeit, nämlich den Begriff „Personen-Verhältniss“ so zu deuten, dass er gerade nicht natürliche, beispielsweise verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Lebewesen adressiert, sondern von „Personen“ erst dort handelt, wo Dritte, Fremde ins Spiel kommen, mit denen man in einen nichtkriegerischen Austausch tritt.

Ein zweites Interpretationsproblem liegt darin, dass das „Verhältnis zwischen Käufer und Verkäufer“ und dasjenige zwischen „Gläubiger und Schuldner“ parallel geschaltet und gemeinsam als *das* älteste und ursprünglichste Personenverhältnis behandelt werden. GM II 8 unterschlägt die fundamentale Differenz zwischen diesen beiden Verhältnissen: Das Verhältnis von Käufer und Verkäufer besteht im Normalfall darin, dass im Akt des Kaufes alle Ansprüche ausgeglichen werden, also der Käufer seine Ware und der Verkäufer seinen Preis bekommt (ganz unabhängig davon, ob der Kaufakt als Warentausch oder in menscheitsgeschichtlich jüngerer Zeit als Geldgeschäft vollzogen wird). Das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis hingegen erscheint entweder als Spezialfall des Käufer-Verkäufer-Verhältnisses mit der Eigentümlichkeit, dass der vereinbarte Preis für die Ware erst später entrichtet wird, oder aber man sieht es als eigenständiges Verhältnis an, nämlich dort, wo nichts verkauft, sondern nur etwas entliehen wird. Im Vergleich von Käufer-Verkäufer- und Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zeigt sich, dass letzteres erheblich komplexer ist und mehr Voraussetzungen enthält, nämlich insbesondere das zu Beginn von GM II ja ausgiebig thematisierte Versprechen-Dürfen. Beim einfachen Käufer-Verkäufer-Verhältnis hingegen ist weder das Versprechen-Dürfen erforderlich, noch überhaupt eine Dimension der Zeitlichkeit oder des Erinnerns: Lieferung und Bezahlung erfolgen unmittelbar und gleichzeitig. Nur für diesen Augenblick müssen die Geschäftspartner einander vertrauen, etwa keine faule oder falsche Ware untergejubelt zu bekommen, jedoch nicht für die Zukunft. Im einfachen Käufer-Verkäufer-Verhältnis mag das Gedächtnis nützlich sein (etwa, sich daran zu erinnern, dass einen der Verkäufer das letzte Mal auch nicht betrogen hat), aber es ist für dieses Verhältnis nicht konstitutiv.

Mit der Parallelschaltung der beiden unterschiedlichen Verhältnisse von Käufer und Verkäufer sowie von Gläubiger und Schuldner fingiert GM II 8 eine Identität, die schlechterdings nicht gegeben ist. Nähere Betrachtung zeigt gerade, dass das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis viel weniger elementar ist als das Käufer-Verkäufer-Verhältnis. Letzteres wiederum reicht vollständig aus als Muster für das im Fortgang dieses Absatzes Erörterte, dass es nämlich in jeder bekannten Form menschlicher Zivilisation üblich und charakteristisch sei, dass Menschen „Preise machen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen“ (306, 4 f.). Ja, eigentlich bestehe Denken zunächst nur darin. Jetzt

wird auch ausdrücklich zugestanden, dass „Kauf und Verkauf, sammt ihrem psychologischen Zubehör, [...] älter“ seien „als selbst die Anfänge irgend welcher gesellschaftlichen Organisationsformen und Verbände“ (306, 14–17). Vielmehr habe erst später eine Übertragung des „keimenden[n] Gefühl[s] von Tausch, Vertrag, Schuld, Recht, Verpflichtung, Ausgleich [...] auf die grössten und anfänglichsten Gemeinschafts-Complexe“ (306, 18–20) stattgefunden. Das bedeutet wohl nicht, dass man sich den Menschen ursprünglich als völlig vereinzelter, autarkes Wesen vorstellen muss, das erst mühsam zu Gemeinschaft findet, sondern, dass er aus der individuellen Käufer-Verkäufer-Erfahrung sein Verhältnis zur Gemeinschaft ebenfalls in diesen Kategorien zu deuten beginnt. Die Gewöhnung an Messen, Abschätzen, Preisbestimmen habe dann auch zu Verallgemeinerungen geführt, die die ersten, rudimentären Begriffe von Gerechtigkeit erzeugt hätten: „jedes Ding hat seinen Preis“ (306, 28).

GM II 8 schließt mit einer Rückverwandlung des ökonomischen Vokabulars in ein machtkalkulatorisches: „Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu ‚verständigen‘ – und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese unter sich zu einem Ausgleich zu zwingen.“ (306, 32–307, 2) Bedeutet Macht hier das Verfügen über Ressourcen, für die es einen Markt, für die es Käufer gibt? Oder wie lässt sich beispielsweise physische Stärke blonder Bestien dagegen aufrechnen? Ist sie ein ökonomischer Faktor, weil mit der Option verbunden, Unwillige zu Erwerb oder Veräußerung mittels Gewaltandrohung zu nötigen? Und wie passen dazu die Gläubiger, die nach den vorangegangenen Überlegungen eben gerade keine Herren, keine ‚natürlich‘ oder anfänglich Mächtigen sind, sondern sich erst durch den Schmerz, den sie ihren säumigen Schuldnern zufügen dürfen, ein Herrenrecht erobern, das ihnen zunächst fehlte (vgl. NK ÜK GM II 5)? Mit der Gleichschaltung des Käufer-Verkäufer- und des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses in GM II 8 und dem Postulat einer basalen Ursprünglichkeit dieses Verhältnisses müssten die ursprünglichen Gläubiger nun plötzlich doch wohl die ursprünglichen Herren sein – als Verfügungsberechtigte über die hauptsächlichen Ressourcen. Wie können dann Personen auftreten, die nicht dieser Herren-Gruppe angehören und sich offenbar dennoch einen wesentlichen Teil des Kuchens gesichert haben? Diese sekundären Gläubiger kommen ja augenscheinlich nicht nur vereinzelt vor, sondern derart oft, dass sie bestimmen können, was ein Schuldverhältnis ausmacht, nämlich Schmerz auf Seiten der Schuldner bei Nichtrückzahlung, und Freude über das im Schmerzen-Zufügen greifbare Machtgefühl auf Seiten der Gläubiger, die damit ihre soziale Ohnmacht kompensieren können (vgl. GM II 5, KSA 5, 300, 2–4).

305, 28–306, 2 *Das Gefühl der Schuld, der persönlichen Verpflichtung, um den Gang unsrer Untersuchung wieder aufzunehmen, hat, wie wir sahen, seinen Ur-*

*sprung in dem ältesten und ursprünglichsten Personen-Verhältniss, das es giebt, gehabt, in dem Verhältniss zwischen Käufer und Verkäufer, Gläubiger und Schuldner: hier trat zuerst Person gegen Person, hier mass sich zuerst Person an Person.] Vgl. NK 318, 28–32. Die Reduktion personaler Beziehungen auf Verkäufer-Käufer- und Gläubiger-Schuldner-Verhältnisse mag auf manche Moralphilosophen, die von der Ursprünglichkeit eines rein sittlichen, nicht ökonomisch kontaminierten Personenverhältnisses ausgehen, verstörend wirken, während sie zugleich das Herz jedes *Homo oeconomicus* höher schlagen lässt – allerdings nur für die kleine Weile, in der GM II 8 die Hegemonie der ökonomischen Betrachtung aufrechterhält, bevor diese am Ende des Abschnitts wiederum auf eine sehr viel allgemeinere Machtvergleichsperspektive zurückgeführt wird (vgl. zum ökonomischen Aspekt auch Schneider 2002: Thorgeirsdottir 2016, 178 f.; Scharff 2012, 544 f.; Enkelmann 2012, 396 und Sedgwick 2007, 155–157). Obwohl Autoren wie Post und Kohler sehr wohl und mit unterschiedlicher Gewichtung obligationenrechtliche Verhältnisse für bedeutsam halten, um das Zusammenleben von Menschen zu verstehen, vermeiden sie dennoch die Verallgemeinerung, die zu Beginn von GM II 8 vollzogen wird. Stricker wiederum nimmt einen quasi angeborenen, privatrechtlich grundierten Kontraktualismus an: Für ihn stehen Menschen immer schon in Verträgen, in die sie auch durch schweigende Zustimmung hineinwachsen (vgl. NK 299, 3–10). Aber das bewusste Abschließen von Verträgen beginnt ihm zufolge ebenfalls früh: „Die Mutter sagt dem Kinde, es solle brav sein, dafür werde sie es lieb haben, ihm Süßigkeiten geben und wie die Ver-/63/sprechungen alle heissen. Das Kind seinerseits verspricht brav zu sein und fügt nicht selten die Vertragsbedingungen hinzu, wie: ‚Du wirst mich lieb haben, wirst mich mitnehmen‘ und andere mehr. Tritt Jemand in ein Amt, in einen Verein oder in eine wie immer Namen habende Verbindung von Menschen ein, so übernimmt er alle die Vertragspflichten und Vertragsrechte, welche aus der Verbindung erfließen. So werden also alle auf den socialen Verkehr bezüglichen Bestandtheile meines potentiellen Wissens von Erfahrungen über Verträge und über den Werth derselben durchsetzt. Der Vertragsbruch erschüttert also einen fundamentalen Bestandtheil meiner gesamten Einlagerungen.“ (Stricker 1884, 62 f.) Der entscheidende Unterschied zwischen Stricker und GM II 8 besteht aber eben darin, dass der Rechtsphysiologe keineswegs Verträge auf die Gläubiger-Schuldner- oder Verkäufer-Käufer-Verhältnisse eingeengt, sondern diese spezifischen Vertragsverhältnisse überhaupt nicht in den Blick nimmt. GM II 8 geht quasi von Strickers kontraktualistischer Verallgemeinerung aus und füllt sie mit dem konkreten Gehalt der bei Post und Kohler diskutierten, aber nicht verallgemeinerten Schuldverhältnisse. Vgl. NK 324, 26–30.*

306, 2–7 *Man hat keinen noch so niedren Grad von Civilisation aufgefunden, in dem nicht schon Etwas von diesem Verhältnisse bemerkbar würde. Preise ma-*

chen, Werthe abmessen, Äquivalente ausdenken, tauschen — das hat in einem solchen Maasse das allererste Denken des Menschen präoccupirt, dass es in einem gewissen Sinne das Denken ist] Die Vorstellung, dass Denken zunächst einmal Kalkulieren bedeutet, mag auf die berühmte Gleichsetzung von Denken und Rechnen (*computatio*) bei Thomas Hobbes anspielen, die N. beispielsweise bei der Lektüre von Kuno Fischer begegnet sein kann: „Die Verständigen“, sagt Hobbes, „brauchen die Worte als Rechenpfennige, die Thoren als wirkliche Münze, deren Bild und Ueberschrift sie verehren, es sei nun dieses Bild Aristoteles, Cicero oder der heilige Thomas.“ Daher besteht nach Hobbes aller Erkenntnißstoff, den wir vermöge des Raisonnements systematisch ordnen, in Worten, die gleich Rechenpfennigen sind, das Raisonnement selbst im Addiren und Subtrahiren dieser Zeichen d. h. im Rechnen, daher die charakteristische Erklärung: „Denken ist Rechnen.““ (Fischer 1875, 522, implizit nach Thomas Hobbes: *De corpore* I 1, 2) GM II 8 stellt allerdings die Hypothese über das Wesen des Denkens nicht in den luftleeren Raum, sondern beruft sich auf einen ethnologischen Sachverhalt (vgl. z. B. Caspari 1877, 1, 254–256). Während GM II 8 das Denken mit dem Rechnen, Abschätzen beginnen lässt, wird Heidegger es darin enden oder vielmehr seinen Nieder- und Untergang finden lassen: „Dieses Rechnen kennzeichnet alles planende und forschende Denken. Solches Denken bleibt auch dann ein Rechnen, wenn es nicht mit Zahlen operiert und nicht die Zählmaschine und keine Großrechenanlage in Gang setzt. Das rechnende Denken kalkuliert. Es kalkuliert mit fortgesetzt neuen, mit immer aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten. Das rechnende Denken hetzt von einer Chance zur nächsten. Das rechnende Denken hält nie still, kommt nicht /519/ zur Besinnung. Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist.“ (Heidegger 2000, 16, 519 f.) Wäre es Heidegger nicht so bitter ernst mit seinem Entweder-Oder, könnte man seine Über-Legung für ein Satyrspiel zu Hobbes und Nietzsche halten.

306, 11–14 *Vielleicht drückt noch unser Wort „Mensch“ (manas) gerade etwas von diesem Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werthe misst, werthet und misst, als das „abschätzende Thier an sich“.*] MA II WS 21 hat diese Überlegung unter der Überschrift „Der Mensch als der Messende“ bereits vorweggenommen: „Vielleicht hat alle Moralität der Menschheit in der ungeheuren inneren Aufregung ihren Ursprung, welche die Urmenschen ergriff, als sie das Maass und das Messen, die Wage und das Wägen entdeckten (das Wort ‚Mensch‘ bedeutet ja den Messenden, er hat sich nach seiner grössten Entdeckung benennen wollen!). Mit diesen Vorstellungen stiegen sie in Bereiche hinauf, die ganz unmessbar und unwägbare sind, aber es ursprünglich nicht zu sein schienen.“ (KSA 2, 554, 22–30) Allerdings

fehlte hier noch das vieldeutige Sanskrit-Wort „*manas*“, das bei N. nur in GM II 8 vorkommt. Die in MA II WS 21 vollzogene Herleitung der Selbstbezeichnung des Menschen war damals jedoch bereits unter Nichtphilologen bekannt. Bemerkenswert ist eine Stelle in Ernst Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* von 1877 – einem Initialwerk der modernen Technikphilosophie, von dem es bislang freilich keine Anhaltspunkte gab, dass N. es gekannt haben könnte (vgl. NK 382, 12–14; Bezüge zwischen N. und Kapp stellt gleichwohl Gerhardt 2021 her). Kapp hält den abschätzenden, messenden Zugriff auf die physische Gegenstandswelt für ein anthropologisches Charakteristikum: „Mit Maass und Zahl recognoscirt der Mensch und beherrscht er die Dinge. Ein primitives Werkzeug, die Zange, dient zum Packen und Festhalten, das thut zur Noth auch die thierische Klaue – aber mit Mess- und Zahlstab in der Hand und den Blick auf die Uhr gerichtet zum Festhalten von Zeiträumen und Raumzeiten im *Calendarium*, erreicht der Mensch seine höchste Aufgabe, die nach dem Sanskritwurzellaute ist, ein *Messender* zu sein, ein *Ermesser* und *Denker*!“ (Kapp 1877, 75) Die dahinterstehenden, sprachhistorischen Befunde der blühenden Indogermanistik waren dem Philologen N. hingegen selbstverständlich geläufig. Sein Pfortenser Deutschlehrer August Koberstein hatte sich intensiv mit sprachgeschichtlichen Fragen beschäftigt und dabei auch August Friedrich Potts *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen* herangezogen (Figl 2007, 107). Pott verwendet 15 Seiten darauf, der Wurzel „*mâ*“ mit der Grundbedeutung „zumessen“ in all ihren sprachgeschichtlichen Filiationen – einschließlich „*manas*“ – nachzugehen (Pott 1867, 266–280, vgl. auch Fick 1871, 146 f., 294–296 u. 481, wo freilich zwischen „*mâ*“ für „denken“ von „*me*“ für „messen“ unterschieden wird). Georg Curtius gibt in seinen *Grundzügen der griechischen Etymologie*, auf die N. auch an anderer Stelle in GM zurückgegriffen haben könnte (vgl. NK 263, 16–18 u. NK 264, 9–15), das Sanskrit-Wort „*man*“ mit „meinen, glauben, gelten, gedenken, ersehen“ wieder, „*mân-as*“ mit „Sinn, Geist, Wille“ (Curtius 1879, 311). „Setzen wir *ma* als Grundform, so gewinnen wir auch einen Uebergang vom Tasten zu *ma* messen“ (ebd., 312). Das Wort „*manas*“ dürfte N. dann noch häufiger in den Schriften seines indologischen Freundes Paul Deussen untergekommen sein. So sei bei Çaṅkara „[a]ls Centralorgan der Erkenntnisorgane und Thatorgane das *Manas* einerseits das, was wir den Verstand, anderseits was wir den bewussten Willen nennen“ (Deussen 1883, 358). Das Abschätzen und Messen spielt hier keine explizite Rolle mehr.

Vgl. zu 306, 11–14 – ohne Quellenforschungsanstrengung – auch Hofmann 1994, 62–65; Gerhardt 2011, 248 f.; Giacoia Junior 2011, 161; Bianchi 2016, 159 und Mann 2003, 417 f., der den Passus in den Diskussionskontext um Protagoras’ *homo mensura*-Satz stellt, schließlich zur mutmaßlichen Nachwirkung bei

Adorno und Horkheimer Schlagowsky 2000, 276 f. Bonfiglio 2005/06, 175 f. bemerkt, dass die etymologischen Annahmen zu „manas“ und „Mensch“ in GM II 8 aus der Sicht der heutigen Sanskritistik falsch seien.

306, 17–21 *aus der rudimentärsten Form des Personen-Rechts hat sich vielmehr das keimende Gefühl von Tausch, Vertrag, Schuld, Recht, Verpflichtung, Ausgleich erst auf die größten und anfänglichsten Gemeinschafts-Complexe (in deren Verhältniss zu ähnlichen Complexen) übertragen]* Im Unterschied zu den Mutmaßungen, die N. aus der rechtshistorischen Literatur, namentlich aus Post 1884 geläufig waren (vgl. NK 297, 25–298, 1), wird hier offensichtlich nicht von einer Priorität der Gemeinschaft ausgegangen, die erst allmählich das Individuum aus ihren Fittichen entlässt und ihm eine Emanzipation zur Eigenverantwortlichkeit erlaubt. GM II 8 scheint vielmehr eine Art ursprüngliches Individuum jenseits der „Gemeinschafts-Complexe“ anzunehmen, das sich an anderen Individuen misst und dann erst diese seine Erfahrungen von Machtkonkurrenz auf das Verhältnis von Gemeinschaften untereinander, also beispielsweise auf die Rivalität von Sippen oder Clans überträgt. Dieser Ansatz beim Individuum erinnert an Strickers Versuch, den „Rechtsbegriff“ aus dem „Machtbegriff“ abzuleiten: „Wenn ich nicht die Erfahrung gemacht hätte, dass ich Objecte willkürlich ergreifen und nutzen kann, würde ich die mir zugestandene Freiheit über ein Object oder überhaupt in irgend einer Sache nach meinem Willen zu verfügen, gar nicht zu erfassen vermögen. Die Vorstellung von meiner Macht, von meinen Willensimpulsen muss also nothwendig in der Rechtsidee enthalten sein“ (Stricker 1884, 68).

306, 27–32 *langte man alsbald bei der grossen Verallgemeinerung an „jedes Ding hat seinen Preis; Alles kann abgezahlt werden“ — dem ältesten und naivsten Moral-Kanon der Gerechtigkeit, dem Anfange aller „Gutmüthigkeit“, aller „Billigkeit“, alles „guten Willens“, aller „Objektivität“ auf Erden]* Die Kernsentenz zitiert Theodor Waitz im zweiten Teil seiner *Anthropologie der Naturvölker* als eines der „Odschi-Sprüchwörter“, also eines Volkes an der südwestlichen Goldküste Afrikas. Dort wird der Satz allerdings in einer Weise eingeschränkt, wie es für die in GM II 8 anvisierte Frühzeit angeblich noch unmöglich gewesen sein soll: „Jedes Ding hat seinen Preis, aber Niemand kann einen Preis auf Blut setzen.“ (Waitz 1860, 246) Es gibt zwar keinen direkten Beleg für eine Waitz-Lektüre N.s, jedoch hat sich Paul Rée in seinem Brief an N. vom 06. 08. 1877 (KGB II 6/1, Nr. 951, S. 667, Z. 18 f.) ausdrücklich auf Waitz als Gewährsmann bezogen, so dass N. zumindest von ihm gehört hatte.

306, 32–307, 2 *Gerechtigkeit auf dieser ersten Stufe ist der gute Wille unter ungefähr Gleichmächtigen, sich mit einander abzufinden, sich durch einen Ausgleich wieder zu „verständigen“ — und, in Bezug auf weniger Mächtige, diese*

unter sich zu einem Ausgleich zu zwingen.] Die bei N. ja ohnehin schon früh angelegte Fokussierung auf Machtperspektiven dürfte hinsichtlich der Gerechtigkeit durch das Studium von Strickers *Physiologie des Rechts* weiter genährt worden sein. Dieser geht von einem ursprünglichen „Machtbewusstsein“ aus, das in den „Beziehungen des Willens zu den Muskeln“ gründet. Jedoch würde „ebenso wenig wie aus dem unbefruchteten Ei ein Embryo, [...] aus der Macht allein jemals die Rechtsidee entsprungen sein. Zu unserem Machtbewusstsein musste sich noch eine zweite Erfahrung hinzugesellen, um der Rechtsidee den Ursprung zu geben. Diese zweite Erfahrung besteht darin, dass auch die anderen Menschen Macht besitzen und im Stande sind, unsere eigene Machtentfaltung zu hemmen.“ (Stricker 1884, V) Macht ist für Stricker immer auch gehemmte Macht; jeder muss seine Machtansprüche mit den Machtansprüchen anderer korrelieren, wenn er denn nicht als Einsiedler lebt. „Die Ideen von der eigenen Macht und der Macht der anderen Menschen bilden also gleichsam die Keime der Rechtsidee. Noch bedurfte es aber dann der günstigen Bedingungen, um die verknüpften Keime zur Reife zu bringen. Und diese Bedingungen wurden durch den geselligen Verkehr, respective durch unsere Neigung geschaffen, im geselligen Verkehr zu leben. Dieser Verkehr wird nur dadurch möglich, dass sich die Menschen gegenseitig Concessionen machen, und die gegenseitigen Concessionen, respective die daran geknüpften Verträge, sind es, welche das Bewusstsein der Macht in ein Bewusstsein des Rechts umgestaltet haben.“ (Ebd., VI) Stricker zufolge bildet der „Machtbegriff“ „einen unerlässlichen Bestandtheil des Rechtsbegriffes“ (ebd., 68): „Mein Recht deutet die mir von einem bestimmten Menschenkreise zugemessene Freiheit an, in bestimmten Fällen meinen Willen zur Geltung zu bringen.“ (Ebd.) Stricker nimmt die Argumentation von GM II 8 insofern vorweg, als er die Setzung von Recht ebenfalls als Machtausgleichsmechanismus versteht, wobei es ihm nicht auf die soziale Schichtung ankommt, auf die 306, 32–307, 2 anspielt, indem „ungefähr Gleichmächtige“ von „weniger Mächtigen“ unterschieden werden. In Strickers Konzept ist der Machtradius jedes Individuums in Gesellschaft notwendig immer beschränkt; soziale und rechtliche Interaktion zielt ihm zufolge darauf ab, den eigenen Machtradius zu vergrößern, ohne selbst machteinschränkende Sanktionen fürchten zu müssen.

9.

Die in GM II 8 behauptete Priorität des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses im zwischenmenschlichen Umgang wird jetzt als Modell für das anfängliche Ver-

hältnis von Individuum und Gemeinschaft angesetzt (das in GM II 8 davon nicht deutlich unterschiedene, aber faktisch stark zu unterscheidende Verkäufer-Käufer-Verhältnis bleibt in GM II 9 außen vor), wobei ausdrücklich zu verstehen gegeben wird, dass eine entsprechende „Vorzeit“ (307, 4 f.) immer wieder möglich sei, es also keineswegs eine lineare geschichtliche Entwicklungsbewegung gebe. Der Einzelne steht nach diesem archaischen Verständnis als Nutznießer umfassenden Schutzes in der Schuld des Kollektivs, das diesen Schutz aufrechterhält. Wer nun gegen die gemeinschaftliche Ordnung verstößt und zum Verbrecher wird, „der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift“ (307, 25–27), verliere nicht nur seine Privilegien, sondern werde friedlos, also in einen Zustand jenseits der Gemeinschaft gestellt, wie ein Feind behandelt und zur Zielscheibe aller erdenklichen Feindseligkeiten. Die archaischen Gemeinschaften sind offenbar so instabil, dass sie jede Übertretung so drakonisch ahnden müssen.

Stricker 1884 tendiert gleichfalls dazu, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft als notwendig vertragsförmig zu deuten, vgl. NK 305, 28–306, 2.

307, 4 f. *Immer mit dem Maasse der Vorzeit gemessen (welche Vorzeit übrigens zu allen Zeiten da ist oder wieder möglich ist)]* Vgl. NK 295, 12 f.

307, 8–13 *Man lebt in einem Gemeinwesen, man genießt die Vortheile eines Gemeinwesens (oh was für Vortheile! wir unterschätzen es heute mitunter), man wohnt geschützt, geschont, im Frieden und Vertrauen, sorglos in Hinsicht auf gewisse Schädigungen und Feindseligkeiten, denen der Mensch ausserhalb, der „Friedlose“, ausgesetzt ist]* Post hatte in seinen Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft den „Grundcharakter aller Strafe“ als „Rache oder Friedloslegung“ bestimmt (Post 1880–1881, 1, 174. Von N. mit doppeltem Randstrich markiert, vgl. NK KSA 5, 123, 15–23). Auf Post 1880–1881, 1, 164 u. 169 beruht das Notat NL 1883, KSA 10, 8[9], 331, 23–27: „Friedloslegung: ein Genosse wird aus der Friedensgenossenschaft ausgestoßen; er ist jetzt vollkommen rechtlos. Leben und Gut können <ihm> von Jedermann genommen werden. Der Übelthäter kann bußlos von Jedermann erschlagen werden.“ (Vgl. Stingelin 1991, 427) Post thematisiert wie GM II 9 das Angewiesensein des Individuums auf den Schutz der Gemeinschaft: „Ein vollständig allgemein verbreitetes und für die Entwicklungsgeschichte des Strafrechts ausserordentlich wichtiges Rechtsinstitut ist die Friedloslegung, d. h. die Ausstossung eines Genossen aus einer Friedensgenossenschaft. Man findet sie sowohl als geschlechtsgenossenschaftliche, wie auch als gaugenossenschaftliche Institution. Der Charakter ist im Wesentlichen überall der gleiche. Nur die Friedensgenossenschaft garantirt den Genossen Leben und Gut. Die Ausstossung aus dem

Frieden ist identisch mit einer vollständigen Rechtlosigkeit. Leben und Gut des Friedlosen können von Jedermann genommen werden.“ (Post 1880–1881, 1, 164) Post zufolge wurde die Friedloslegung zunächst mit außerordentlicher Härte praktiziert – insofern nicht nur der Übeltäter, sondern auch seine gesamte Verwandtschaft ausgerottet wurde –, milderte sich dann aber allmählich (vgl. NK 308, 12–31). „Zunächst wird der Friedlose nicht mehr sofort erschlagen, sondern man lässt ihm Zeit, sich dem Tode durch die Flucht zu entziehen. Sodann wird er auch wohl auf immer oder auf Zeit des Landes verwiesen, ohne im ersten Falle das Leben verwirkt zu haben. Es entwickeln sich überall aus der ursprünglichen strengen Friedlosigkeit abgeschwächte Rechtsinstitute, welche dem Geächteten einen Theil seiner Rechte lassen, oder ihm die Möglichkeit geben, den Frieden wieder zu erlangen. Als Ausläufer der Friedlosigkeit erscheinen schliesslich die selbständigen Strafen der Verbannung und Vermögensconfiscation, welche eine sehr weite Verbreitung haben.“ (Ebd., 166, die letzten beiden Sätze von N. jeweils mit doppelten Randstrichen markiert).

307, 13 f. *ein Deutscher versteht, was „Elend“, *élend* ursprünglich besagen will* Im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm werden für das neuhochdeutsche Substantiv „Elend“ die lateinischen Synonyme „*exilium, captivitas, miseria*“ angegeben und als „urbedeutung dieses schönen, vom heimweh eingegebenen wortes“ vermerkt: „das wohnen im ausland, in der fremde, und das lat. *exsul, exsilium*, gleichsam *extra solum* stehen ihm nahe“ (Grimm 1854–1971, 3, 406). Zum Elend im Horizont der Friedloslegung sowie zu möglichen Bezügen zu Ihering siehe Thüring 2012, 201 f.; zu einer Parallele bei Fichte siehe Merle 2004, 99.

307, 21–27 *ist der Verbrecher vor allem ein „Brecher“, ein Vertrags- und Wortbrüchiger gegen das Ganze, in Bezug auf alle Güter und Annehmlichkeiten des Gemeinlebens, an denen er bis dahin Antheil gehabt hat. Der Verbrecher ist ein Schuldner, der die ihm erwiesenen Vortheile und Vorschüsse nicht nur nicht zurückzahlt, sondern sich sogar an seinem Gläubiger vergreift* Vgl. Post 1880–1881, 1, 168 f. (von N. mit Randstrichen markiert): „Man wird anzunehmen haben, dass ursprünglich wenigstens dem Principe nach jeder Rechtsbruch, mochte er nach unseren Anschauungen crimineller oder civilrechtlicher Natur sein, den Rechtsbrecher friedlos machte; denn wir sehen überall, wo derselbe die Busse nicht /169/ zahlen kann, denselben dem Tode, der Slaverei, der Verstümmelung, der Verbannung u. s. w. verfallen, deutliche Zeichen, dass er mit seiner Person für jede Schuld haftete, gleichviel welcher Natur dieselbe war.“ Vgl. NK 317, 33–381, 1.

308, 2–10 *Die „Strafe“ ist auf dieser Stufe der Gesittung einfach das Abbild, der Mimus des normalen Verhaltens gegen den gehassten, wehrlos gemachten,*

*niedergeworfenen Feind, der nicht nur jedes Rechtes und Schutzes, sondern auch jeder Gnade verlustig gegangen ist; also das Kriegerrecht und Siegesfest des vae victis! in aller Schonungslosigkeit und Grausamkeit: — woraus es sich erklärt, dass der Krieg selbst (eingerechnet der kriegerische Opferkult) alle die Formen hergegeben hat, unter denen die Strafe in der Geschichte auftritt.] Eine Vorüberlegung dazu findet sich in NL 1883, KSA 10, 7[247], 318, wo die Quelle, nämlich Posts *Bausteine*, explizit genannt wird (vgl. Stingelin 1991, 401). Doppelt am Rand markiert hat sich N. folgende Stelle: „Eine Reihe von Capitalstrafen scheint sich unmittelbar an die Vertheidigungs- und Angriffsmittel anzuschließen, deren der Mensch sich im Kampfe um die Existenz, namentlich im Kriege mit Seinesgleichen bedient.“ (Post 1880–1881, 1, 201) Sodann zählt Post alle möglichen Tötungsarten auf, die aus der kriegerischen Praxis erwachsen sind und bringt manche explizit mit dem Opferkult in Verbindung: „Das Verbrennen, Lebendigbegraben und vielleicht auch das Ertränken werden dagegen muthmasslich auf Menschenopfer zurückzuführen sein, und dasselbe könnte mit dem Erhängen der Fall sein.“ (Ebd., 202, doppelte Anstreichung am Rand) Und weiter heißt es bei Post: „Todesstrafen mit öffentlich-rechtlichem Charakter können erst in der Periode der Staatenbildung auftreten. In der friedensgenossenschaftlichen Zeit ist der Tod, wenn er verhängt wird, Folge des Menschenopfers, eines Willkürakts des Häuptlings, der Blutrache oder der Friedlosigkeit“ (ebd., Anstreichung am Rand).*

308, 3 *Mimus*] Lateinisch: „Nachahmer“. In den 1870er Jahren denkt N. vor dem Hintergrund seiner alphilologischen Arbeiten über den *Mimus* als antike Kunstform nach, wobei dort im Unterschied zum heute vorherrschenden Sprachgebrauch nicht ein Genus der lateinischen Komödiendichtung gemeint ist, sondern eine viel ältere Form von derb-komödianten Szenen in der griechischen Literatur. So handelt N. etwa in seiner *Geschichte der griechischen Literatur* ausführlich von den „Mimen des Syracusers Sophron“ (KGW II 5, 175, 17), eines Dichters aus dem 5. vorchristlichen Jahrhundert (Arenas-Dolz 2010 hat nachgewiesen, dass N. zu Sophron weitgehend Schuster 1874, 609–621 paraphrasiert. Zu einem ähnlichen Gebrauch von *Mimus* siehe z. B. Bernhardt 1836, 97; 269 u. 389 f.). Vom Dithyrambus sagt N. in der Vorlesung über die griechischen Lyriker: „Sein Kern ein *Mimus*, in dem Figuren aus dem Gefolge des Dionys ihr Unwesen trieben: Geschichte des Gottes: rauschende Flötenmusik.“ (KGW II 2, 146, 3–5) Auch wenn „*Mimus*“ in GM II 9 zunächst „Nachahmer“, „Nachahmung“ bedeutet, schwingt die dramengeschichtliche Bedeutung noch mit: *Mimus* impliziert eine besonders drastische, besonders wirklichkeitspralle, mitunter besonders ausgelassene Nachahmung einer keineswegs edel-einfältigen Welt.

308, 7 *vae victis!*] Lateinisch: „Wehe den Besiegten!“. Der bei Titus Livius: *Ab urbe condita* V 48, 9 überlieferte Ausspruch des keltischen Heerführers Brennus bezieht sich auf die von seinen Senonen 387 v. Chr. besieigten Römer, die sich darüber zu beklagen wagten, dass die Sieger beim Abwiegen des als Lösegeld zu bezahlenden Goldes zu schwere Gewichte verwendet hätten. Woraufhin Brennus auch noch sein Schwert in die Waagschale warf und seinen Ausspruch tat.

10.

Hatten archaische Gemeinschaften nach GM II 9 darauf bestehen müssen, Missetäter auszustoßen und zu Feinden zu erklären, um sich gegen Destabilisierung zu schützen, verfolgt GM II 10 die Rechtsgeschichte weiter bis dorthin, wo die Gemeinschaft zum Selbstschutz sehr viel mildere Maßregeln ergreifen kann, und blickt am Ende in eine noch utopische Zukunft, wo eine „Gesellschaft“ (309, 7), weil sie so stark ist, ganz auf das Strafen zu verzichten vermöchte. Zugleich wird wiederum wie in GM II 9 der Anschein eines zwangsläufig linearen Geschichtsverlaufs vermieden, bringe doch „jede Schwächung und tiefere Gefährdung“ (309, 1) des „Gemeinwesens“ (308, 32) eine erneute Verhärtung mit sich: Dann werde wieder verschärft gestraft, während eben die Tendenz mit der sozialen Stabilisierung dahin geht, „jedes Vergehn als in irgend einem Sinne abzählbar zu nehmen, also, wenigstens bis zu einem gewissen Maasse, den Verbrecher und seine That von einander zu isoliren“ (308, 27–29), ihn damit vor dem Zorn des Volkes zu schonen. Die Humanisierung des Strafrechts könnte schließlich in eine „Selbstaufhebung der Gerechtigkeit“ (309, 15f.) münden, bei der dann niemand mehr gestraft werden müsste. GM II 10 visioniert das Vergeben-Können und Ungestraft-Lassen, die „Gnade“ (309, 17) als „Vorrecht des Mächtigsten“ (309, 18) und scheint damit zu insinuieren, dass diese künftige Gesellschaft wiederum eine streng hierarchisch geordnete sei. Aber dieser Schluss ist nicht zwingend, auch wenn N. ihn nahelegt. Die gnadenerfüllte Zukunftsgesellschaft könnte, liest man den Text von GM II 10 *à rebours*, ja auch demokratisch verfasst sein – so, dass jeder möglichst mächtig ist, kein Ressentiment gegen Mächtigere aufkommt, sondern nur Machtwettstreit, und jeder die Freiheit zur Nachsicht, die Macht zur Vergebung hat. GM II 10 entwickelt jedoch keine in diese Richtung gehenden Gedanken.

308, 12–31 *Mit erstarkender Macht nimmt ein Gemeinwesen die Vergehungen des Einzelnen nicht mehr so wichtig, weil sie ihm nicht mehr in gleichem Maasse wie früher für das Bestehn des Ganzen als gefährlich und umstürzend gelten dürfen: der Übelthäter wird nicht mehr „friedlos gelegt“ und ausgestossen, der allge-*

meine Zorn darf sich nicht mehr wie früher dermaassen zügellos an ihm auslassen, — vielmehr wird von nun an der Übelthäter gegen diesen Zorn, sonderlich den der unmittelbar Geschädigten, vorsichtig von Seiten des Ganzen vertheidigt und in Schutz genommen. Der Compromiss mit dem Zorn der zunächst durch die Übelthat Betroffenen; ein Bemühen darum, den Fall zu lokalisiren und einer weiteren oder gar allgemeinen Betheiligung und Beunruhigung vorzubeugen; Versuche, Äquivalente zu finden und den ganzen Handel beizulegen (die compositio); vor allem der immer bestimmter auftretende Wille, jedes Vergehn als in irgend einem Sinne abzählbar zu nehmen, also, wenigstens bis zu einem gewissen Maasse, den Verbrecher und seine That von einander zu isoliren — das sind die Züge, die der fernerer Entwicklung des Strafrechts immer deutlicher aufgeprägt sind.] Zur Friedloslegung vgl. NK 307, 8–13, ferner Kohler 1883, 35 u. Kohler 1885a, 19. Dass sich die zunächst überaus harte Maßnahme der Friedloslegung im Laufe der Zeit abmilderte, bis sie ganz verschwand, schildert Post 1880–1881, 1, 164–170 und führt dabei aus: „Diese ursprüngliche Schärfe der Friedloslegung stumpft sich überall bei fortschreitender Organisation ab. / Zunächst wird der Friedlose nicht mehr sofort erschlagen, sondern man lässt ihm Zeit, sich dem Tode durch die Flucht zu entziehen. Sodann wird er auch wohl auf immer oder auf Zeit des Landes verwiesen, ohne im ersten Falle das Leben verwirkt zu haben. Es entwickeln sich überall aus der ursprünglichen strengen Friedlosigkeit abgeschwächte Rechtsinstitute, welche dem Geächteten einen Theil seiner Rechte lassen, oder ihm die Möglichkeit geben, den Frieden wieder zu erlangen. Als Ausläufer der Friedlosigkeit erscheinen schliesslich die selbständigen Strafen der Verbannung und Vermögensconfiscation, welche eine sehr weite Verbreitung haben.“ (Ebd., 166, die beiden letzten Sätze jeweils von N. mit doppelten Randstrichen markiert.) „So schrumpft die strenge Friedloslegung in der Periode der Staatenbildung allmählich zusammen.“ (Ebd., 170) Aber das Problem des gemeinschaftlichen Schadens bei deviantem Verhalten bleibt bestehen: „Der Mensch kann im gegebenen Momente immer nur eins wollen, und der Verbrecher wird also gestraft, weil er nicht anders hat wollen können. Er muss aber gestraft werden, weil er die Existenz der Gesammtheit gefährdet, und ein Ausgleich seiner That stattfinden muss. Ein solcher Ausgleich kann nun allerdings auch auf anderem Wege hergestellt werden, wie auf dem der Strafe. Der Friedlosgelegte wird umgebracht, wie irgend ein Raubthier, und dadurch für das Gemeinwesen unschädlich gemacht. Derjenige, welcher im Wahnsinn das ethnische Gleichgewicht gestört hat, wird in einem Irrenhause untergebracht, um das Gemeinwesen vor ihm zu schützen. Hier wird demselben Naturgesetze in anderer Form genügt, Die Möglichkeit eines Ausgleichs durch eine Strafe beruht auf der Eigentümlichkeit des menschlichen Intellekts. Das Thier kennt Rache und Friedloslegung, aber es kennt keine öf-

fentliche Strafe in unserem Sinne.“ (Ebd., 176, N.s Anstreichungen, mehrfache Randstriche.)

Nach Strickers *Physiologie des Rechts* – vgl. NK 298, 13–15 – ist es für die moderne staatliche Strafpraxis gerade charakteristisch, dass sie den ursprünglichen Konnex des Zorn- und Strafpulses aufbricht. „Der Staat straft nicht aus Zorn. Die verbrecherische Handlung ist zwar geeignet, den Zorn jener Menschen wachzurufen, welche von der Handlung Nachricht bekommen, und vollends jener, welche durch die Handlung eine directe Schädigung erfahren. Die Worte des Dichters, dass die Wuth des Volkes es fordere: ‚Zu rächen des Erschlagenen Manen, zu sühnen mit des Mörders Blut‘, tragen also der Stimmung des Volkes sehr wohl Rechnung. Aber der Zorn knüpft sich unmittelbar an die Kenntnissnahme von der That, und den thätlichen Folgen dieser ersten Zornes-aufwallung des Volkes tritt der Staat entgegen.“ (Stricker 1884, 122, die ersten beiden Sätze von N. mit Randstrich markiert.) Moderne Strafjustiz wolle nur eines, nämlich Schutz: „Aus alldem geht hervor, dass die Motive zur Strafe im modernen Staate nur in dem Streben gesucht werden können, die Gesellschaft zu schützen.“ (Ebd., 126, N.s Unterstreichung).

308, 25 f. *die compositio*] Die *compositio* ist die Beilegung der drohenden Blutrache durch die Bezahlung eines Wer- oder Sühnegeldes an den Geschädigten oder seine Sippe. Post 1880–1881, 1, 155 u. ö. spricht vom „Compositionensystem“, das sich wegen seiner quasi privat-rechtlichen Struktur wesentlich von der öffentlich-rechtlichen Strafverfolgung in jüngerer Zeit unterscheidet: „Man kann nur sagen, dass zum Beispiel die Composition, welche an die Familie des Gemordeten zur Lösung der Blutrache gezahlt wird, zweifellos eine friedensgenossenschaftliche Busse ist, während unsere heutige Todesstrafe und Freiheitsstrafe eben so zweifellos rein öffentliche Strafen sind, welche von der Staatsgewalt ausgehen.“ (Ebd., 171) Dabei sei ein Geschädigter in der Hochblüte des Compositionssystems zur Annahme des Wergeldes sozial verpflichtet gewesen (ebd., 153). Die diesem System zugrundeliegende Idee ist dieselbe, die GM II 4 (vgl. NK 298, 15–19) und GM II 10 nicht zu betonen müde werden – dass nämlich jeder Schaden ein Äquivalent habe und damit ausgeglichen werden könne: „Auf der Höhe der Entwicklung dieser Compositionensysteme verschwinden Lebens- und Leibesstrafen oft fast vollständig; selbst die schwersten Verbrechen, zum Beispiel Mord, werden sühnbar. Das ganze Strafsystem besteht lediglich aus Geldbussen; der ganze Mensch und seine einzelnen Glieder bis ins Detail werden in Geld oder in sonstigen Werthmessern abgeschätzt, und findet ein dem entsprechender Ausgleich statt.“ (Post 1880–1881, 1, 221, von N. am Rand markiert, seine Unterstreichung.) Freilich wird dieses Sühnegeld nicht an die Gemeinschaft, sondern die Verletzten bezahlt, während sich später erst Geldstrafen an staatliche Instanzen herausbilden (vgl. ebd., 181 f.,

dazu Nietzsche 1998, 145). Zur *compositio* siehe auch Post 1884, 428 („Der Verbrecher sucht durch Anerbieten der Composition die Fehde abzuwenden, und das Gericht bemüht sich die Sühne zu Stande zu bringen“); Kohler 1883, 160 f. und Lippert 1882, 341.

308, 28 f. *also, wenigstens bis zu einem gewissen Maasse, den Verbrecher und seine That von einander zu isoliren*] Im Druckmanuskript stand stattdessen ursprünglich: „und auch dies so viel wie möglich auch in Hinsicht auf den direkten Schaden“ (GSA 71/27,1, fol. 28r).

308, 31–309, 2 *Wächst die Macht und das Selbstbewusstsein eines Gemeinwesens, so mildert sich immer auch das Strafrecht; jede Schwächung und tiefere Gefährdung von jenem bringt dessen härtere Formen wieder an's Licht.*] Die in GM II 10 behauptete Korrelation zwischen der Stärke und Stabilität eines Sozialverbandes und dem Bedürfnis, Schädiger zu bestrafen, wird auch in der von N. konsultierten rechtshistorischen Literatur vertreten. Albert Hermann Post stellt in seinen *Grundlagen des Rechts* beispielsweise heraus, dass im Verhältnis von Individuen und Gemeinschaften „Störungen“ auftreten und dadurch „mit Notwendigkeit ein Streben nach Ausgleich dieser Störungen“ (Post 1884, 421, vgl. Thatcher 1989, 592). „Welche Ausgleichsakte für bestimmte Rechtsbrüche erfolgen müssen, das ist durchaus bedingt durch die Struktur eines concreten socialen Verbandes. Es muss ein solcher Gegenstoss erfolgen, dass die durch den Rechtsbruch erzeugte Gleichgewichtsstörung ausgeglichen wird. Dieser Gegenstoss muss ein verschiedener sein, je nach der Eigenart des Verbandes: es wirkt ein Rechtsbruch überhaupt und ein Rechtsbruch einer bestimmten Art auf einen socialen Verband durchaus anders, wie auf den andern. Es kann ein Rechtsbruch oder ein Rechtsbruch einer bestimmten Art die Existenz eines ganzen socialen Verbandes gefährden, während er auf einen andern kaum einen merklichen Einfluss ausübt. / In dieser Beziehung lässt sich zunächst ein allgemeiner Satz aufstellen. / Für alle socialen Verbände von geringer Consistenz und Consolidation sind alle Rechtsbrüche gefährlicher, als für solche, die kräftig durchorganisirt sind, da Gleichgewichtsstörungen hier leichter den Zusammensturz der ganzen Organisation bewirken können. Daher sind bei socialen Verbänden von schwachem Zusammenhange die Ausgleichsakte schwerer, während bei kräftig entwickelter socialer Organisation die Ausgleichsakte wegen der geringeren Gefährlichkeit der Rechtsbrüche leichter sein können. Aus diesem Gesichtspunkte lässt sich überall die Zunahme und Abnahme schwerer Strafen in den verschiedenen Entwicklungsperioden der Völker erklären.“ (Post 1884, 421) Und die Schlussfolgerung lautet analog zu GM II 10: „Daher findet man in Perioden des Zerfalls einer socialmorphologischen Organisation, mag dieser Prozess zu einer Neubildung höherer Ordnung

oder einer Auflösung führen, in der Regel eine Steigerung schwerer Strafen, während bei ruhiger Entwicklung ausgeprägter Formen jene leichteren Ausgleichsakte Platz machen.“ (Ebd., 422) Schon bei Lecky 1873, 1, 260 hat N. den Satz markiert: „In dem Fortschritte der Civilisation liegt die Tendenz, die Strenge der Strafgesetze zu mildern, denn die Menschen lernen sich eine lebhaftere Vorstellung über das von ihnen verhängte Leiden machen, und sie werden zu gleicher Zeit empfindlicher für die Milderungsgründe der Schuld.“

309, 9–11 „Was gehen mich eigentlich meine Schmarotzer an? dürfte sie dann sprechen. Mögen sie leben und gedeihen: dazu bin ich noch stark genug!“ [...] Die utopische Zukunftsgesellschaft, die sich eine derartige Gleichgültigkeit gegenüber ihren Schädigern leisten könnte, müsste sich also, weil sie derart mächtig und selbstgewiss ist, keine Sorgen mehr um ihre Bedrohung machen; in ihrer Macht ist sie entweder aller Fragen der Selbsterhaltung enthoben oder sie steigert sich in ihrer Macht gerade dadurch, dass sie „Schmarotzer“ zulässt, quasi als hilfreiche Anstachelung ihres Immunsystems. Vgl. z. B. Schild 2001, 126; Merle 2004, 104 u. Patton 2008, 481.

309, 11–19 *Die Gerechtigkeit, welche damit anhob „Alles ist abzählbar, Alles muss abgezahlt werden“, endet damit, durch die Finger zu sehn und den Zahlungsunfähigen laufen zu lassen, — sie endet wie jedes gute Ding auf Erden, sich selbst aufhebend. Diese Selbstaufhebung der Gerechtigkeit: man weiss, mit welchem schönem Namen sie sich nennt — Gnade; sie bleibt, wie sich von selbst versteht, das Vorrecht des Mächtigsten, besser noch, sein Jenseits des Rechts.* [Die Redensart ‚durch die Finger sehen‘ im Sinne von Nachsicht-walten-Lassen gegenüber seinen Schuldern und Widersachern ist bei N. nur hier belegt. Er könnte sie beispielsweise in Christoph Lehmanns *Florilegium politicum* gefunden haben, das er gemäß der Buchhandelsrechnung von Alfred Lorentz vom 27. 10. 1885 (KGB III/7,2 Nachtrag Nr. 305a, S. 9, Z. 11) am 27. 04. 1885 in einer heute allerdings unter seinen Büchern nicht mehr erhaltenen Auswahlgabe von 1883 erworben hatte (vgl. NK KSA 5, 229, 23–25). Lehmann 1630, 670 rät im Kapitel „Regenten“ dem „klugen Fürsten“, dass er „durch die Finger sehe / unnd [sic] sein Recht nicht mit dem Schwerdt außfecht“. Im Kapitel „Straffen“ heißt es: „Wer schaden ohne grossen schaden nicht rechnen kan / der soll durch die Finger sehen.“ (Ebd., 727) Auch in Julius Wilhelm Zingrefs *Teutscher Nation Klug-außgesprochene Weißheit*, die N. besessen hat, findet sich der übrigens bei Luther beliebte Phraseologismus, und zwar wird er hier Till Eulenspiegel zugeschrieben, allerdings mit etwas anderer Semantik: „Dieser kam zu etlichen Fürsten / und bate umb ein Allmosen / mit diesem vorwende / sein Handwerck gölte nichts mehr / als sie jhn fragten / was er dann were? antwortet er: Er were ein Brillenmacher / aber seine Wahr gieng ihm nicht mehr ab / weil Fürsten und Herren jetzo durch die Finger sehen“ (Zingref 1626, 386; Hinweis von Helmut Heit).

Die Idee, dass sich Gerechtigkeit als Strafen-Müssen selbst aufhebt, indem die Akteure so unverletztlich erscheinen, dass ihnen nichts und niemand mehr etwas anhaben kann, greift auf die antike Herrschertugend der *clementia*, der Milde zurück. Seneca wollte sie als Form der „geistigen Mäßigung“ („temperantia animi“) verstanden wissen, genauer, als „Sanftmut des Höhergestellten gegenüber dem Niedriggestellten beim Festsetzen von Strafen“ („lenitas superioris adversus inferiorem in constituendis poenis“. Lucius Annaeus Seneca: *De clementia* II 3). Wenn N. dieser Verbindung von Machtvollkommenheit und Milde, wie es in GM II 10 geschieht, den Begriff der „Gnade“ assoziiert, schließt einerseits an ständegesellschaftliche Sprachspiele aus der Zeit vor 1789 an, und ruft andererseits Assoziationen zur Gnade Gottes im Christentum wach. Auch der christliche Gott kann auf die Bestrafung der Sünder verzichten, weil er in seiner Machtvollkommenheit unantastbar ist. Zur Widersprüchlichkeit des theologischen Gnadenbegriffs, der zwischen universeller, absoluter Liebe und partikularer Gunstgewährung schwankt, hat sich N. nach Ausweis zahlreicher Lesespuren bei Guyau 1887, 161 kundig gemacht.

Nussbaum 1994, 154–156 betont N.s Nähe zu stoischen Vorstellungen von Selbstmacht und Selbstverlust nicht nur unter Hinweis auf Senecas *De clementia* (sowie M 202, KSA 3, 176–178), sondern bezieht Senecas *De ira* mit ein, indem sie N. und dem römischen Philosophen gleichermaßen die Diagnose zuschreibt, die Ausübung von Grausamkeit sei eigentlich ein Zeichen von Schwäche. Nimmt man das Ende von GM II 10 als positiv-politisches Bekenntnis, könnte tatsächlich der Anschein entstehen, der Sprecher verabscheue Gewalt und halte sie unter ‚zivilisierten‘ Umständen für vollständig entbehrlich. Allerdings spricht GM häufig eine andere Sprache – eine Sprache, die Grausamkeit als authentischen Ausdruck des ungebändigten Lebens feiert. Deutlich wird das etwa am Ende von GM II 11, wonach eine allgemeine und damit pazifizierende Rechtsordnung dem Leben selbst abträglich sein würde (313, 5–12). Balke 2003, 189 betont die Parallelität von 309, 11–19 zu Jacques Derridas Idee einer „anökonomischen Gastfreundschaft“; siehe ferner Giacoia Junior 2011, 176 f. u. Szews 2016, 207.

309, 18 *Vorrecht des Mächtigsten*] Zum spiegelbildlichen Begriffspaar „Vorrecht der Meisten“ und „Vorrecht der Wenigsten“ vgl. NK 287, 32–288, 3.

11.

Dieser lange Abschnitt versucht, die sich aus dem Vorangehenden ergebende Gefahr des Verwechselt-Werdens auszuräumen: Hat GM II 9 dargelegt, wie

Strafe als Reaktion auf die Verletzung einer gemeinschaftlichen Ordnung erfunden wurde, könnte es für den Leser naheliegen, dem sprechenden Autor-Ich die Auffassung zuzuschreiben, Gerechtigkeit entspringe reaktiven Empfindungen, der Rache, dem Ressentiment. Genau diesem möglichen Missverständnis zu begegnen, ist das Anliegen von GM II 11, das sich mit der namentlich von Eugen Dühring vertretenen Auffassung auseinandersetzt, Gerechtigkeit beruhe auf Rache und sei dazu da, „reaktive Affekte“ (310, 4) ins Werk zu setzen. Die Grundintention des Abschnitts ist, dagegen die „aktiven Affekte“ (310, 19 f.) in ihrer Bedeutung für die Konstitution von Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen. Gerechtigkeit soll demnach, namentlich in der Schaffung von Gesetzen, die nach unbedingter Achtung heischen, etwas sein, was auf den Herrschaftswillen, auf die Ausübung von Macht zurückgeht.

Diese Perspektivierung auf das durch Macht gesetzte Recht kann freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei archaischen Strafmaßnahmen nach der vorangegangenen Darstellung in GM II ganz basal um das Bemühen handelt, einen entstandenen Schaden in der einen oder anderen Weise auszugleichen, also auf einen Verletzungsvorgang zu reagieren. Die Absicht von GM II 11 besteht darin, einen emphatischen Begriff von Gerechtigkeit von diesen bloß reaktiven Handlungsmustern abzugrenzen und Gerechtigkeit als eine soziale Setzung handlungsstarker Individuen darzustellen, die reaktive Affekte gerade abblocken soll. Freilich könnte diese Positionierung näher an Dühring sein, als intendiert sein mag, insofern diesem zufolge Gerechtigkeit geradezu als Pazifizierung des durch Verletzung entstehenden Racheverlangens zu verstehen wäre (vgl. z. B. Dühring 1875a, 224). Der Ausweg, den GM II 11 anbietet, um Gerechtigkeit nicht auf Verletzung und Verletzungssühne zurückführen zu müssen, ist ein begriffsgebrauchstaktischer, nämlich der des Rechtspositivismus: Erst, wenn eine Rechtsordnung durch starke Individuen gesetzt worden ist, kann überhaupt von Gerechtigkeit die Rede sein: „Demgemäss giebt es erst von der Aufrichtung des Gesetzes an ‚Recht‘ und ‚Unrecht‘ (und nicht, wie Dühring will, von dem Akte der Verletzung an)“ (312, 24–27). „An sich“ (312, 27) gebe es weder Recht noch Unrecht, denn das Leben sei vielmehr selbst an sich „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312, 31). Aus Sicht der Biologie, heißt es in der Umkehrung der geläufigen rechtsphilosophischen Annahme (wonach Ausnahmestände irreguläre Abweichungen vom Recht sind), seien „Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände“ (312, 34–313, 1), da sie den Lebenswillen empfindlich einschränkten. Diese Rechtszustände dienten letztlich auch nur dem Zwecke, Macht zu akkumulieren, „grössere Macht-Einheiten zu schaffen“ (313, 4 f. Entsprechend ist die Behauptung von Ridley 2006, 84 irreführend, in GM II 11 bleibe der Wert der Wahrheit „thoroughly intrinsic“). Die Idee einer souveränen Rechtsordnung,

„als Mittel gegen allen Kampf überhaupt“ (313, 6 f.), „wäre ein lebensfeindliches Princip“ (313, 9 f.), „ein Schleichweg zum Nichts“ (313, 12). Aus dieser Volte folgt eine radikale Relativierung von Gerechtigkeit, die nur noch als momentane, institutionelle Stabilisierung von Herrschaftsverhältnissen im Dienste von Machtinteressen erscheint. Mit dem Rechtspositivismus wird die Idee universeller Gerechtigkeit zu Grabe getragen. Aus dem Blick rückt damit, dass Setzung von Recht zumindest ebenso aus Verletzungserfahrungen wie aus Machtakkumulationsbedürfnis resultieren könnte – sogar (und gerade) die Starken werden solchen Verletzungserfahrungen unentwegt ausgesetzt sein. Rechtssetzung dient, mag man gegen die Argumentation von GM II 12 zu bedenken geben, nicht nur der Erweiterung und Arrondierung des eigenen Machtfeldes, sondern ebenso der partiellen Aussetzung und Stilllegung von Machtkämpfen (auch wenn GM II 11 hier, wie Hatab 2008a, 182 herausstellt, Erinnerungen an N.s frühere, positive Äußerungen über die agonale Verfasstheit der griechischen Kultur wachruft), und zwar um des Lebens selbst willen: Wäre Leben ausschließlich „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“, hätte es sich längst selbst vernichtet.

309, 24–29 *Den Psychologen voran in's Ohr gesagt, gesetzt dass sie Lust haben sollten, das Ressentiment selbst einmal aus der Nähe zu studieren: diese Pflanze blüht jetzt am schönsten unter Anarchisten und Antisemiten, übrigens so wie sie immer geblüht hat, im Verborgnen, dem Veilchen gleich, wenn schon mit andrem Duft.*] Danto 1994, 45 fügt den hier genannten, idealtypisch ressentimentgetriebenen Anarchisten und Antisemiten noch die Feministen hinzu (namentlich in ihrer männlichen Ausprägung). Ihnen allen gemeinsam sei, andere für das eigene Leiden verantwortlich zu machen. N. ist später selbst als Anarchist verstanden und von Anarchisten gedeutet worden, siehe Miething 2016; früh meinte man feststellen zu können, dass N. dem ihm verhassten Anarchismus „nahe kommt“ (Ziegler 1921, 525).

Das „Veilchen“, das in Friedrich Schoedlers von N. 1875 erworbenem *Buch der Natur* ob seiner „Bescheidenheit“ gerühmt wird (Schoedler 1875, 2, 313), gilt redensartlich als Blume, die im Verborgenen blüht. In Goethes Gedicht *Das Blümlein Wunderschön* (Verse 57 f.) gibt das „Veilchen“ kund: „Ich steh verborgen und gebückt, / Und mag nicht gerne sprechen“ (Goethe 1853–1858, 1, 153). In seinem Brief an Köselitz vom 22. 03. 1884 aus Nizza vom 22. 03. 1884 freut sich N.: „Im Übrigen kamen gestern von Vallombrosa – Veilchen an mich hier an: zum Zeichen, wie weit auch dort die Natur ist (950 M.)“ (KSB 6/ KGB III 1, Nr. 495, S. 486, Z. 38–40). Paul Lanzky hatte sie geschickt (KGW III 7/ 1, 461).

309, 30–310, 5 *so wird es nicht überraschen, gerade wieder aus solchen Kreisen Versuche hervorgehen zu sehn, wie sie schon öfter dagewesen sind – vergleiche*

oben Seite 30 —, die Rache unter dem Namen der Gerechtigkeit zu heiligen — wie als ob Gerechtigkeit im Grunde nur eine Fortentwicklung vom Gefühle des Verletzt-seins wäre — und mit der Rache die reaktiven Affekte überhaupt und allesammt nachträglich zu Ehren zu bringen] „Seite 30“ bezieht sich auf GM I 14, genauer auf den Text KSA 5, 282, 8–283, 2. Zur Psychologie der Rache vgl. auch Guyau 1887, 357 f. (mit Lesespuren N.s). Den Begriff des „reaktiven Affekts“ konnte N. bei Eugen Dühring finden, der ihn in seinem Buch *Der Werth des Lebens* im Zusammenhang mit der Rache einführt: „Wäre der Vergeltungstrieb, wäre die Rache nicht, so würden wir uns vergebens nach einer Begründung unserer Rechtsbegriffe umsehen. Es ist also ein reactiver Affect, auf den die abgezogenen in vager Allgemeinheit verbleichenden Begriffe der Gerechtigkeit und Pflicht zurückweisen.“ (Dühring 1865, 21) So werde „die reactive Empfindung zur reactiven That [...]“. Auf diese Weise werden diejenigen, welche Unrecht leiden, die Lehrmeister des Rechts für Alle.“ (Ebd., 72, vgl. auch 222). Wie GM II 11 will auch Paul Rée in seiner *Entstehung des Gewissens* Rache und Strafe prinzipiell getrennt wissen: „Die Strafe – nach ihrem Ursprung forschen wir ja – hat sich nicht aus der Rache entwickelt, aber sie succedirt /53/ der Rache, diese ihrer Herrschaft über das Zeitalter usurpatorisch beraubend.“ (Rée 1885, 52 f.)

310, 9–22 Worauf ich allein aufmerksam mache, ist der Umstand, dass es der Geist des Ressentiment selbst ist, aus dem diese neue Nuance von wissenschaftlicher Billigkeit (zu Gunsten von Hass, Neid, Missgunst, Argwohn, Rancune, Rache) herauswächst. Diese „wissenschaftliche Billigkeit“ nämlich pausirt sofort und macht Accenten tödtlicher Feindschaft und Voreingenommenheit Platz, sobald es sich um eine andre Gruppe von Affekten handelt, die, wie mich dünkt, von einem noch viel höheren biologischen Werthe sind, als jene reaktiven, und folglich erst recht verdienten, wissenschaftlich abgeschätzt und hochgeschätzt zu werden: nämlich die eigentlich aktiven Affekte, wie Herrschsucht, Habsucht und dergleichen. (E. Dühring, *Werth des Lebens; Cursus der Philosophie; im Grunde überall.*)] Gegen eine Untersuchung der Wirkungen „reaktiver Affekte“ hat das sprechende „Ich“ nichts einzuwenden, hält es doch selbst deren untergründige Macht für gewaltig und widmet sich in GM ihrer eingehenden Analyse. Es verwahrt sich jedoch dagegen, dass der Untersuchungsgegenstand die Werturteile der Untersuchenden selbst kontaminiert, indem er sie gegen die „aktiven Affekte“ in Stellung bringt. „Herrschsucht“ und „Habsucht“, die als Beispiel dieser „aktiven Affekte“ aufgerufen werden, haben tatsächlich traditionell einen überaus schlechten Klang; sie gelten in der griechischen Philosophie ebenso wie in der christlichen Theologie als fluchwürdige Laster. Die Beispiele sind geschickt gewählt, denn an ihnen kann die überwältigende Dominanz moralischer Vorurteile augenfällig gemacht werden: Jedermann scheint – im Unter-

schied zu anderen möglichen Kandidaten „aktiver Affekte“ wie Mut oder Tapferkeit – „Herrschaftsucht“ und „Habsucht“ zu verdammen. Wenn aber Leben tatsächlich, wie es gegen Ende von GM II 11 heißt, wesentlich „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312, 31) agiere, dann wären die beiden genannten Affekte tatsächlich idealtypische Kandidaten. Und der genannte Eugen Dühring bestimmt in seinem *Cursus der Philosophie* N. just diese Affekte als sozialpathologisch, während „der Ausdruck schlechte Leidenschaften auf Rache, Eifersucht u. dgl. nicht passt, insofern diese Erregungen gradezu moralische Aufgaben zu erfüllen und eine Rückwirkung auf Verletzungen der Gerechtigkeit und der natürlichen Ansprüche zu vertreten haben“ (Dühring 1875a, 208). Wie der „Neid“ dienen sie „der bloßen Selbsterhaltung, welche vollkommen moralisch ist, solange sie das eigne Selbst nur gegen Verletzungen wahrt und nicht in das fremde Ich übergreift. Die wirklich schlechten Leidenschaften sind in der Raubgier und Herrschaftsucht, also in derjenigen besondern Gestaltung falscher Triebe zu suchen, wie sie sich im Raubthier verwirklicht finden. Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen beruhen auf jenen wirklich schlechten Leidenschaften.“ (Ebd., 209. Vgl. zum *Cursus der Philosophie* auch NK ÜK GM I 7).

310, 22–28 *So viel gegen diese Tendenz im Allgemeinen: was aber gar den einzelnen Satz Dühring's angeht, dass die Heimat der Gerechtigkeit auf dem Boden des reaktiven Gefühls zu suchen sei, so muss man ihm, der Wahrheit zu Liebe, mit schroffer Umkehrung diesen andren Satz entgegenstellen: der letzte Boden, der vom Geiste der Gerechtigkeit erobert wird, ist der Boden des reaktiven Gefühls!* Dühring hat die ihm hier zugeschriebene These breit entwickelt (vgl. auch NK 309, 30–310, 5). Schon in der Vorrede sieht er sich zur Erklärung veranlasst, „dass die Zurückführung aller Gerechtigkeitsbegriffe auf das Ressentiment oder die Rache kein frivoler Versuch, sondern eine seit Jahren überlegte Einsicht ist“ (Dühring 1865, VIII, vgl. Dühring 1875a, 224 u. 239). Dabei beschreibt er Ressentiment im Unterschied zu GM neutraler, nämlich nicht als schwärende psychische Wunde, die aus der Ohnmacht resultiert, Ein- und Angriffe nicht parieren zu können, sondern als eine ursprüngliche Empfindung, die sich kategorial von Rache nicht wirklich unterscheidet und daher das Fundament einer quasi naturalistischen Moral bilden zu können scheint. „Das Ressentiment und die Rache sind Bürgen unserer Behauptung, dass in jeder Art von Beleidigung ein natürliches Unrecht liege, welches gesühnt sein wolle.“ (Dühring 1865, 77) Dann ist es besonders Dührings Engführung von Rache und Recht, gegen die die rechtsgeschichtlichen Erwägungen von GM II opponieren „Die Conception des Rechts und mit ihr alle besondern Rechtsbegriffe haben ihren letzten Grund in dem 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. Ist nun die bisher stets übersehene Beziehung, in welche wir die Rache und das ganze System aller moralischen und juristischen Rechtsbegriffe setzen, richtig, so folgt mit Nothwendigkeit, dass auch die Vorstellungen von einer transcendenten Gerechtigkeit auf dieselbe Quelle, nämlich den Rachetrieb, zurückzuführen sind.“ (Ebd., 219, N.s Unterstreichung, vgl. auch ebd., 222) So sehr der Sprecher in GM die prinzipielle Rückführung des Rechtsgefühls auf Rache abweist, so enig ist er mit Dühring doch – siehe GM I 14 und 15, KSA 5, 283–285 – darin, dass die namentlich im Christentum aufs Jenseits und einen rächenden Gott projizierte Vergeltungsidee Ausdruck des Ressentiments ist. Diese Übereinstimmung mit Dühring wird freilich großzügig ausgeblendet, um die Polemik gegen ihn umso wirkungsvoller in Szene zu setzen. Ebenso bleibt in GM II 12 ein Aspekt unterbelichtet, den der Beginn der Zweiten Abhandlung durchaus thematisiert, nämlich der Zusammenhang von Erinnern und Schmerz: Weil man Verletzungen nicht einfach vergesse, da sie nachwirken, ein Wieder-Gefühl auslösen, bleibe in menschlichen Verhältnissen der Wunsch nach Wiederherstellung, ‚Gerechtigkeit‘, präsent: Anders gefasst: Ohne Gedächtnis keine Gerechtigkeit. Dührings Ressentimentbegriff ist zunächst ziemlich neutral; er bezeichnet nichts Bleibendes, destruktiv gegen innen Gewendetes, sondern nur das Gefühl der Verletzung. Prolongiert und negativiert wird dieses Gefühl erst in GM, wo dann Dühring ein falscher, nämlich N.s eigener Ressentimentbegriff unterstellt wird. Zum Thema siehe auch Stellino 2008, 248–250 u. Brusotti 1992b, 98–100.

310, 28–311, 4 *Wenn es wirklich vorkommt, dass der gerechte Mensch gerecht sogar gegen seine Schädiger bleibt (und nicht nur kalt, massvoll, fremd, gleichgültig: Gerecht-sein ist immer ein positives Verhalten), wenn sich selbst unter dem Ansturz persönlicher Verletzung, Verhöhnung, Verdächtigung die hohe, klare, ebenso tief als mildblickende Objektivität des gerechten, des richtenden Auges nicht trübt, nun, so ist das ein Stück Vollendung und höchster Meisterschaft auf Erden, – sogar Etwas, das man hier kluger Weise nicht erwarten, woran man jedenfalls nicht gar zu leicht glauben soll.]* MA I 636 hat von einer speziellen „Gattung der Genialität“ gesprochen, der der „Gerechtigkeit“ (KSA 2, 361, 22f.). Diese sei „eine Gegnerin der Ueberzeugungen“ (ebd., 28) im Sinne ideologischer Festlegungen. Vielmehr wolle sie jedem „das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen“ (ebd., 30f.). An diesem Ideal hält GM II 11 augenscheinlich fest. Die Positivität der Gerechtigkeit wird durch keine genealogische Rückfrage getrübt, die Hermeneutik des Verdachts nur gegen diejenigen in Anschlag gebracht, die wie Dühring der reinen Positivität wahrer Gerechtigkeit misstrauen. Stegmaier 1994, 150 sieht in der Erwähnung der gerechten Ausnahmemenschen, die unter äußerster Anfeindung ihren unbe-

stechlichen Gerechtigkeitssinn behalten, eine Anspielung auf Jesus und Sokrates. Unter Hinweis auf NL 1887, KSA 12, 8[7], 337 f. weist Stegmaier 1994, 151 auch darauf hin, dass diese Verlautbarungen zur Gerechtigkeit vielstimmig bleiben und er ihr andernorts durchaus die in GM II 11 beschworene „Objektivität“ abspricht.

311, 4–7 *Gewiss ist durchschnittlich, dass selbst bei den rechtschaffensten Personen schon eine kleine Dosis von Angriff, Bosheit, Insinuation genügt, um ihnen das Blut in die Augen und die Billigkeit aus den Augen zu jagen.*] Stellen wie diese werden gerne zitiert, um die angebliche Ressentimentgetriebenheit gegenwärtiger Politik herauszustellen, so beispielsweise bei Schneider 2016. Man pflegt dabei GM nachzuplappern, dass das Ressentiment auf ganzer Linie schädlich und verachtungswürdig sei, während es doch auf der Hand liegt, dass jedes Empfinden und jedes Handeln, da es in einer kausal bestimmten Wirklichkeit keine spontane Schöpfung aus dem Nichts geben dürfte, reaktiv ist. Oft genug wiederum verzögert sich die Reaktion aus kontingenten äußeren Umständen oder einem faktischen Ungleichgewicht, so dass Nach-Gefühle, Ressentiments auftreten dürften. Warum aber sollten diese aus Prinzip negativ zu bewerten sein? Ein Leben ohne Ressentiment wäre ein Leben ohne Erinnerung – ein vormenschliches Leben. Entsprechend kann man geneigt sein, gegen GM die Schöpferkraft des Ressentiments zu betonen, vgl. Sommer 2017e.

311, 18–31 *in welcher Sphäre ist denn bisher überhaupt die ganze Handhabung des Rechts, auch das eigentliche Bedürfniss nach Recht auf Erden heimisch gewesen? Etwa in der Sphäre der reaktiven Menschen? Ganz und gar nicht: vielmehr in der der Aktiven, Starken, Spontanen, Aggressiven. Historisch betrachtet, stellt das Recht auf Erden – zum Verdruss des genannten Agitator's sei es gesagt (der selber einmal über sich das Bekenntniss ablegt: „die Rachelehre hat sich als der rothe Gerechtigkeitsfaden durch alle meine Arbeiten und Anstrengungen hindurchgezogen“) – den Kampf gerade w i d e r die reaktiven Gefühle vor, den Krieg mit denselben seitens aktiver und aggressiver Mächte, welche ihre Stärke zum Theil dazu verwendeten, der Ausschweifung des reaktiven Pathos Halt und Maass zu gebieten und einen Vergleich zu erzwingen.*] Das Zitat stammt aus Eugen Dührings *Sache, Leben und Feinde*: „Die Rachelehre wurde am markirtesten zuerst in einem Anhang zur I. Auflage vom Werth des Lebens skizzirt und hat in den theoretischen und praktischen Anwendungen sich als der rothe Gerechtigkeitsfaden durch alle meine Arbeiten und Anstrengungen hindurchgezogen. Sie ist die erste zulängliche Begründung alles Rechts“ (Dühring 1882, 283. Seite von N. mit Eselsohr markiert). Zur Interpretation vgl. Weisberg 2005, 150 f.

312, 28 *alles Sinn's*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 312, 28: „alles Sinns“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „alles Sinn's“ (Nietzsche 1887a, 66).

312, 32–313, 5 *Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur Ausnahme-Zustände sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, grössere Macht-Einheiten zu schaffen.*] MA II WS 26 handelt von „Rechtszustände[n] als Mittel“ (KSA 2, 560, 8) und schließt: „Rechtszustände sind also zeitweilige Mittel, welche die Klugheit anrath, keine Ziele.“ (Ebd., 560, 21f.) In GM Vorrede 4, KSA 5, 251, 17 wird ausdrücklich auf diesen Text verwiesen. Den in der Staatsrechtstheorie des 20. Jahrhunderts dank Carl Schmitt populär gewordenen Ausdruck „Ausnahmestand“ sucht man beispielsweise im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm vergebens, während nach dem zeitgenössischen *Konversations-Lexikon* von Meyer der Ausnahmestand als jener Zustand gilt, der „bei Bedrohung der öffentlichen Sicherheit durch äußere oder innere Feinde einzutreten pflegt“ (Meyer 1885–1892, 10, 221). In diesem Sinne ruft MA II WS 281 den Ausdruck auf, wo es um Fürsten geht, die der demokratischen Aushöhlung ihrer Macht begegnen, indem sie sich „als Kriegsfürsten“ gerieren: „dazu brauchen sie Kriege, das heisst Ausnahmestände, in denen jener langsame gesetzmässige Druck der demokratischen Gewalten pausirt“ (KSA 2, 676, 23–25). Jedoch bleibt N.s Wortgebrauch nicht auf die politische Sphäre im engeren Sinne beschränkt: „Der Kampf um's Dasein‘ — das bezeichnet einen Ausnahme-Zustand. Die Regel ist vielmehr der Kampf um Macht“ (NL 1885, KSA 11, 34[208], 492, 12–14). N. benutzt das Wort schließlich auch in ästhetischem Kontext für die Lage, in der sich der Künstler (KGW IX 8, W II 5, 34, 1f. = NL 1888, KSA 13, 14[170], 356, 2), aber auch der Zuschauer befinde (KGW IX 1, N VII 3, 90, 14 = NL 1886/87, 5[99], KSA 12, 227, 9). N.s Einlassungen zum Ausnahmezustand haben ihre Pointe darin, dass sie das Verhältnis von Ausnahme und Norm umkehren: In der politischen Philosophie gelten traditionell rechtlose Zustände als Ausnahmezustände – Karl Jaspers notiert entsprechend in seinem Handexemplar auf dem oberen Blattrand über dem letzten Viertel von GM II 11: „zu vgl. mit Hobbes“ (Nietzsche 1923, 368). N.s Sprecherinstanz erklärt nun in seiner Umkehrungslust genau das Gegenteil für lebensadäquat: Da das Leben „essentiell“ „verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend“ (312, 30f.) wirke, seien Rechtszustände nur situative, ausnahmsweise Hegungen dieser urtümlichen Gewalt. Der Schockeffekt solcher Äußerungen ist berechnet und bringt Moralisten jedweder Couleur in Rage (siehe NK 313, 5–12).

313, 5–12 *Eine Rechtsordnung souverain und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Macht-Complexen, sondern als Mittel gegen allen Kampf überhaupt, etwa gemäss der Communisten-Schablone Dühring's, dass jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein lebensfeindliches Princip,*

eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts. —] Diese „Communisten-Schablone“ konnte N. in Dührings *Cursus der Philosophie* finden: „Zwei menschliche Willen sind als solche einander völlig gleich, und der eine kann dem andern zunächst positiv gar nichts zumuthen. Aber grade hierin liegt schon eine negative Pflicht angedeutet. Abgesehen von irgend einem besondern Grunde, der nicht aus den beiden Willen, sondern aus einem dritten neutralen Gebiet stammen möchte, ist die Enthaltung von einer Zumuthung, geschweige von einem Zwang gegen den andern Willen eben die entscheidende Verbindlichkeit. Es tritt uns Jemand bereits moralisch zu nahe, wenn er im Allgemeinen verlange, dass sein Wollen als solches mehr gelte als das unsrige.“ (Dühring 1875a, 200) In der kommunistischen Apologetik von Wolfgang Harich erfährt die Position von GM, für die er N. haftbar macht, dann aber doch eine so starke Annäherung an Dühring, dass der Dühring-Kritiker Friedrich Engels auf deren beider Kosten in strahlendem Licht dasteht: N. „macht sich, in ‚Zur Genealogie der Moral‘, Dührings – von Engels glänzend widerlegte – Gewalttheorie zwar zu eigen, weist dabei aber das an ihr progressiv Gemeinte, die Herleitung von Recht und Gerechtigkeit aus reaktiver Gewalt, seitens der Unterdrückten, zurück, um in dem Zusammenhang eine seiner vielen Lobpreisungen hemmungsloser Aggressivität anzustimmen“ (Harich 1987, 1024).

313, 11f. *ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „ein Schleichweg zum Nihilismus“ (GSA 71/27,1, fol. 29r).

12.

GM II 12 macht einen radikalen Gegenvorschlag zum vorgeblich noch immer in den Wissenschaften vorherrschenden Denken in Zwecken, zunächst bezogen auf die Strafen im engeren Sinn, sodann ausgeweitet auf Lebensvorgänge insgesamt. Der zu einem gegebenen Zeitpunkt angenommene Zweck einer Sache habe nichts mit seiner Entstehung zu tun. Es gebe „für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen sein sollte, — dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen“ (313, 23–28, zur historiographisch-methodologischen Perspektive dieses „Satzes“ vgl. Jensen 2013a, 196 f.). Stattdessen handle es sich bei allem, was in der „organischen Welt“ (314, 1) geschehe (zur Problematik dieser An-

nahme Bittner 2001, 36 f.), um Prozesse der Überwältigung – „alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat“ (314, 16–20). Das soll für die Straf- und Rechtsentstehung in gleicher Weise gelten wie für die Herausbildung (und Verkümmern) körperlicher Organe. Verbunden wird diese Diagnose mit einer Breitseite gegen die moderne Wissenschaft, insbesondere gegen die Evolutionstheorie, die systematisch ausblende, was doch eigentlich auf der Hand liege, dass nämlich der Wille zur Macht alles beherrsche. Entsprechend habe man den Begriff der „Aktivität“ (315, 34) zum Verschwinden gebracht und rede nur noch von „Anpassung“ (316, 1).

Der Abschnitt benutzt also die seit langem in der Wissenschaft bereits landläufige Kritik an offener und versteckter Teleologie (vgl. z. B. NK KSA 5, 27, 27–28, 3) dazu, als Gegenentwurf eine scheinbar als ontologische Fundamentalkategorie gedachte Konkurrenz um Macht, den Kampf antagonistischer Willen zur Macht einzuführen. Es stellt sich freilich die Frage, ob die damit gegebene Wirklichkeitsbeschreibung dem teleologischen Denken tatsächlich entgeht, denn offensichtlich kennen auch die konkurrierenden Macht-Willens-Quanten ein ‚um willen‘, einen Zweck, nämlich ihre eigene Steigerung: Sie tun, was sie tun, um sich zu potenzieren. Dieser kritische Punkt einer inneren teleologischen Struktur des Machtgeschehens wird in GM II 12 überblendet durch die enge Parallelisierung von Zweck und Funktion: Auf eine Funktion zielt das Machtwillensgeschehen nicht eigentlich ab, es ist sich in seiner Selbststeigerung vielmehr gerade Selbstzweck, auch wenn durch diese Ermächtigungsprozesse einem „Ding“ der „Sinn einer Funktion“ (314, 19 f.) sehr wohl aufgeprägt wird – jedoch eben nicht als Zweck, sondern als Nebeneffekt. Dass ein „Ding“ zu einem gegebenen Zeitpunkt eine bestimmte Funktion ausfüllt, also die Strafe dem Strafen dient (vgl. 314, 15 f.), wird nicht bestritten, hingegen schon, dass das Ausfüllen dieser Funktion das ursprünglich intendierte Ziel einer Entwicklung gewesen ist. Geschichtliches Werden unterscheidet sich damit prinzipiell von intentionalen Produktionsprozessen – z. B. vom Tun des Töpfers, der ein Gefäß herstellen will – und wird als etwas völlig anderes verstanden, eben als unausgesetzter Machtwillenskampf, wobei das Ringen um Deutung, um „Interpretationen und Zurechtmachungen“ (314, 22 f.) ein Teil dieses Kampfes ist.

Der Abschnitt zielt auf den kalkulierten Schock ab, dass „die Menschheit“ als Produkt eines evolutionären Prozesses keineswegs ein Zweck an sich sei – und sie „als Masse“ (315, 16) einer „stärkeren Species Mensch“ (315, 17) zu opfern sehr wohl „ein Fortschritt“ (315, 18) sein könne. Will das sprechende „Ich“ (315, 18) damit diese „stärkere Species“ als Telos installieren, nachdem es doch eben noch zu zeigen sich anschickte, dass geschichtliches Geschehen nicht teleologisch strukturiert ist?

Die Pointe bei der von GM II 12 vorgeschlagenen und mit Verve aufrechterhaltenen Alternative zu teleologisch-funktionalistischen Deutungen geschichtlicher Prozesse besteht darin, dass der Absatz sie nur behauptet, nicht aber beweist, belegt oder an konkreten Erscheinungen plausibilisiert. Aus der Unplausibilität der alten teleologischen Betrachtungsweise folgt ja noch keineswegs, dass die Alternative größeres Vertrauen verdient – zumal sich der Leser womöglich mit Bittner 2001, 37 f. an GM I 13 erinnert, wo die in GM II 12 erneut erweckte Vorstellung preisgegeben wird, dass es hinter dem Tun, dem Geschehen so etwas wie einen Täter oder einen Willen geben könne. Das Verfahren von Abschnitt GM II 12 ist allerdings konsequent, weil performativ: Es ist der rhetorisch agierende, mit den Mitteln der Sprache kämpfende Machtwille, der sich Geltung verschafft, indem er ungesichert behauptet und ein Gegebenes umzudeuten, umzuprägen sich anschickt, ihm eine neue Bedeutung einfach zuschreibt. Wobei ein ironisch gestimmter Beobachter dieses rhetorischen Selbstermächtigungsprocederes einwenden könnte, hier werde zwar gewaltsam eine neue Deutung der Wirklichkeit vorgegeben, ohne dafür wirklich Argumente beizubringen, aber die gegebene Deutung stehe in einem Spannungsverhältnis zu diesem Procedere: Denn ganz offensichtlich habe sich GM II 12 ja einen Zweck gesetzt, nämlich falsche Wirklichkeitsdeutungen zu beseitigen, demonstriere jedoch, falls der Alternativvorschlag durchdringe, *in actu*, dass dieser Vorschlag nicht wahr sein kann, weil er einem Zweck folge. Man könnte einem solchen ironischen Beobachter erwidern, der Zweck von GM II 12 sei es aber eben nicht, eine wissenschaftliche Theorie plausibel zu machen, sondern Macht auszuüben, Macht zu gewinnen, durch Gedanken, durch Reden. GM II 12 eskamotiert bei näherer Betrachtung nicht Zwecke ganz und gar, sondern legt es auf die rhetorische Demonstration an, dass der eigentliche Zweck geschichtlichen Geschehens Überwältigung sei statt Funktion – der Abschnitt führt das an und durch sich selbst vor.

313, 14–28 *Hier noch ein Wort über Ursprung und Zweck der Strafe – zwei Probleme, die auseinander fallen oder fallen sollten: leider wirft man sie gewöhnlich in Eins. Wie treiben es doch die bisherigen Moral-Genealogen in diesem Falle? Naiv, wie sie es immer getrieben haben –: sie machen irgend einen „Zweck“ in der Strafe ausfindig, zum Beispiel Rache oder Abschreckung, setzen dann arglos diesen Zweck an den Anfang, als causa fiendi der Strafe, und – sind fertig. Der „Zweck im Rechte“ ist aber zu allerletzt für die Entstehungsgeschichte des Rechts zu verwenden: vielmehr giebt es für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, der mit solcher Mühe errungen ist, aber auch wirklich errungen sein sollte, – dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen]* Im Druckmanuskript lau-

tete die erste Fassung: „In jeder Art Historie ergibt sich allmählich ein Gesichtspunkt, der an sich der intellektuellen Gerechtigkeit aufs Höchste zuwidergeht: – es ist vielleicht unser größter Triumph über die vis inertiae des menschlichen Intellekts“ (GSA 71/27,1, fol. 30r, zur Bedeutung der Textrevision Stegmaier 1994, 151 f.). Karl Jaspers notiert in seinem GM-Exemplar zur Formel „Zweck im Rechte“ an den Rand „Ihering“ (Nietzsche 1923, 369); auch Thatcher 1989, 592 erkennt darin eine Anspielung auf Rudolf von Iherings Buch *Der Zweck im Recht* (2 Bde., 1877 u. 1883, überarbeitet 1884 u. 1886). Ihering hatte sein monumentales Werk unter das „Motto“ gestellt, das jedes der Titelblätter ziert: „Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts“ (Ihering 1877, 1, I u. 1883, 2, I; Ihering 1884, 1, I u. 1886, 2, I). Dieser Satz bietet die Quintessenz, gegen die GM II 12 opponiert – obgleich Ihering durchaus eine Vielzahl von Rechtszwecken in der Geschichte beobachtet (vgl. Niehaus 2010, 35). Aufschlussreich ist auch, dass Ihering in einer späteren Auflage seines Werks ausdrücklich erwähnt, Paul Rée habe in seinem Buch über *Die Entstehung des Gewissens* seine eigene Auffassung übernommen, wonach der Zweck des Rechtes zwar historisch wandelbar sei, aber insgeheim doch immer auf den allgemeinen sozialen Nutzen ziele (Nachweise bei Fornari 2009, 87, Fn. 207 nach Hubert Treiber u. Rée 2004, 567. Janaway 2007a, 50–52 sieht entsprechend Rée im Fokus der in GM II 12 formulierten Kritik am strafhistorischen Zweckdenken stehen). Man darf jedoch bezweifeln, dass N. Iherings bald sehr bekanntes Buch tatsächlich intensiv studiert hat, obwohl er in seinem Brief vom 31. 07. 1879 Overbeck ausdrücklich um dessen Zusendung gebeten hat (KSB 5/KGB II 5, Nr. 870, S. 432, Z. 38–40). Overbeck teilt N. jedoch in seiner Antwort vom 02. 08. 1879 mit, das Buch zunächst nicht besorgen zu können (KGB II 6/2, Nr. 1271, S. 1143, Z. 12 f.).

Sicher gelesen hat N. hingegen das einschlägige Kapitel in Salomon Strickers *Physiologie des Rechts*, das sich ausdrücklich an Ihering abarbeitet (Stricker 1884, 105–109). Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Motiv und Zweck stellt Stricker fest, es sei „nicht richtig, dass wir uns jede Handlung nothwendig mit einem Zwecke verbunden denken. Es steht damit nicht so, wie mit der Causalität. Ich kann mir nicht vorstellen, so lautet der Satz von der Causalität, dass irgend eine Bewegung ohne Ursache erfolge. Ich kann mir aber sehr wohl denken, dass es Bewegungen gibt, die ganz zwecklos sind.“ (Ebd., 107, letzter Satz von N. am Rand markiert.) Das Setzen-Können von Zwecken setze Erfahrung voraus: „Ich lege hier blos auf den Umstand Gewicht, dass die Zweckvorstellung aus dem potentiellen Wissen geholt wird, dass sie auf Erfahrung beruht und ohne die geeignete Erfahrung unmöglich ist.“ (Ebd., 109, N.s. Unterstreichungen) Entsprechend erscheint es Stricker missbräuchlich, in der wissenschaftlichen Analyse die Zwecke in Anschlag zu bringen. Als Naturwissenschaftler will er auch der Rechtswissenschaft ins Stammbuch

schreiben, es sei „gegen die Einbeziehung des Zweckbegriffs in die Wissenschaft Widerspruch zu erheben“ (ebd., 109). Die Argumentation in GM II 12 hat sich von Strickers begriffspolizeilicher Bescheidenheit schon weit entfernt, indem sie herausstellt, dass die Entstehung von etwas mit seiner nachmaligen Funktion nichts zu tun zu haben braucht. N.s „Satz“ (313, 24) wendet sich gegen die landläufige Analogisierung von historischen Prozessen und handwerklichen Produktionsverfahren: Letztere zielen tatsächlich auf die Herstellung eines bestimmten Produkts ab; der Zweck des töpferischen Tuns ist der geformte und gebrannte Topf. Im historischen Geschehen gibt es hingegen keine zwecksetzenden Instanzen, die langfristige Zwecke zu realisieren im Stande wären. Die Geschichte ist, im Unterschied zu den herkömmlichen Ideen der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie (vgl. Sommer 2006b), eben nicht teleologisch strukturiert. Niemand hat das Strafen erfunden, um damit einen vorgedachten, vorgegebenen, vorgeprägten Zweck in Wirklichkeit zu verwandeln. Dieser Befund steht in Spannung etwa zu dem, was N. in Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* über Abschreckung als Strafzweck lesen konnte; siehe seine bei Guyau 1909, 298 dokumentierte Anstreichung, sowie Post 1881, 1, 177: „Für Dritte wirkt die Strafausführung in gleicher Art abschreckend, indem sie ihnen ein Motiv schafft, nicht so zu handeln, wie der Verbrecher.“ Vgl. NK 251, 21–25. In der in N.s Bibliothek enthaltenen *Psychologie des Verbrechers* von August Krauss heißt es hingegen: „Die Strafe ist zunächst nur Sühne des verletzten Rechts und ihr Hauptzweck ist kein anderer, als dem geschädigten Individuum den Akt der Vergeltung aus den Händen zu winden, um die Uebergriffe des Affekts und der Leidenschaft zu verhüten und die Idee des Rechts in der Gesellschaft nur um so reiner zu erhalten. Erst in zweiter Linie ist Abschreckung in der Strafe bezweckt“ (Krauss 1884, 4).

Hallich 2013, 247–250 stellt heraus, dass der bloße Hinweis auf den Unterschied von Zweck und Ursprung der Strafe in 313, 14–28 noch keine hinreichend überzeugende Kritik der strafrechtlichen Präventionstheorie liefere, und unternimmt dann den Versuch, aus GM ein systematisches Argument gegen die Präventionstheorie zu begründen.

313, 20 f. *causa fiendi*] Lateinisch: „Ursache des Werdens“, „Ursache des Entstehens“.

313, 28 *toto coelo*] Lateinisch: „himmelweit“.

313, 28–314, 5 *dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen,*

Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige „Sinn“ und „Zweck“ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss] Dass Leben Überwältigung und Steigerung sei, ist eine bei N. wiederholt vorgebrachte, etwa durch die Lektüren von Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral* und William Henry Rolphs *Biologischen Problemen* (1884) angeregte These, vgl. z. B. NK KSA 5, 207, 22–25.

314, 5–15 *Wenn man die Nützlichkeit von irgend welchem physiologischen Organ (oder auch einer Rechts-Institution, einer gesellschaftlichen Sitte, eines politischen Brauchs, einer Form in den Künsten oder im religiösen Cultus) noch so gut begriffen hat, so hat man damit noch nichts in Betreff seiner Entstehung begriffen: so unbequem und unangenehm dies älteren Ohren klingen mag, – denn von Alters her hatte man in dem nachweisbaren Zwecke, in der Nützlichkeit eines Dings, einer Form, einer Einrichtung auch deren Entstehungsgrund zu begreifen geglaubt, das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen.]* Wie Orsucci 1993, 383–388 nachgewiesen hat, entspringen diese Überlegungen weniger der schöpferischen Phantasie N.s als vielmehr der Verarbeitung seiner Lektüren, genauer der Lektüre von Karl Sempers Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* aus dem Jahr 1880. Von dieser Lektüre zeugen Notate von 1885, zunächst NL 1885, KSA 11, 34[217], 495, 1–16: „Wir stehen mitten drin zu entdecken, daß der Augenschein und die nächste beste Wahrscheinlichkeit am wenigsten Glauben verdienen: überall lernen wir die Umkehrung: z. B. daß die geschlechtliche Zeugung im Reiche alles Lebendigen nur der Ausnahme-Fall ist: daß das Männchen im Grunde nichts mehr als ein entartetes verkommenes Weibchen ist: – oder daß alle Organe an thierischen Wesen ursprünglich andere Dienste geleistet haben als die, auf Grund deren wir sie ‚Organe‘ nennen: überhaupt daß alles anders entstanden ist als seine schließliche Verwendung zu vermuthen giebt. Die Darstellung dessen, was ist, lehrt noch nichts über seine Entstehung: und die Geschichte der Entstehung lehrt noch nichts über das, was da ist. Die Historiker aller Art täuschen sich darin fast allesammt: weil sie vom Vorhandenen ausgehn und rückwärts blicken. Aber das Vorhandene ist etwas Neues und ganz und gar nicht Erschließbares“. In der nüchternen biologischen Terminologie Sempers liest sich das noch nicht so dramatisch: „Für jene tiefer liegenden, protoplasmareichen und sich vermehrenden, so recht eigentlich lebenden Zellen können wir Brücke’s Ausdruck ‚elementare Organismen‘ sehr wohl anwenden. Da nun aber das Leben jedes einzelnen Organs die Summe der Einzelleben der in ihm enthaltenen lebenden Zellen ist, so leuchtet ein, dass jedes noch wachsende lebende Organ ohne Ausnahme in gewissem Sinne die Fähigkeit besitzen muss, nach solchen verschiedenen Richtungen hin umgebildet zu werden, wie sie durch die allgemei-

nen Eigenschaften der lebenden Substanz des Protoplasmas angedeutet werden. Abstract und paradox formuliert, hiesse der gewonnene Satz etwa so: aus jedem einzelnen lebenden Organ kann vermöge der ihm durch seine lebenden Zellen innewohnenden Eigenschaften jedes andere Organ werden.“ (Semper 1880, 1, 18, letzter Satz von N. mit Randstrichen markiert.) Semper führt (ebd., 1, 19) dann weiter aus, wie sich ein spezialisiertes Organ in diverse unvorhergesehene Richtungen entwickeln kann. Einen „Functionswechsel“, der auch „eine Aenderung der Structur des Organes herbeigeführt“ (ebd., 1, 236) habe, schildert Semper im Fortgang anhand des Landeinsiedlerkrebses *Birgus latro* und seiner eigentümlichen Kiemen: „Die Abneigung, welche gewisse Morphologen empfinden, zuzugeben, dass die Landkrabben und vor allem auch *Birgus latro* wirklich luftathmende mit Lungen versehene Thiere sind, scheint durch ihre Unfähigkeit bedingt zu sein zu begreifen, dass dasselbe Organ, welches heute als Lunge fungirt, morgen durch Verwendung der in ihr oder neben ihr angebrachten Kieme als wasserathmendes Organ benutzt werden könne.“ (Ebd., 1, 237) Anhand von aus dem Genfer See gefischter Lymnäen (Schlamm-schnecken) will Semper dann plausibel machen, „dass ein Athmungsorgan nicht bloß allmählich, sondern ganz plötzlich seine Function zu ändern vermag, und der scheinbare Gegensatz zwischen Luft- und Wasserathmung [...] somit viel von seiner ihm bislang zugeschriebenen Bedeutung“ verliere (ebd., 1, 242). Während sich Semper in Fragen der menschlichen Sozial- und Moralgeschichte als Zoologe bedeckt hält, zieht N. in GM II 12 sowie in NL 1883, KSA 10, 7[172], 297 f. u. NL 1884, KSA 11, 26[174], 195 die Parallele zwischen der allgemeinen organischen Welt und der menschlichen Handlungswelt: „Es steht da wie bei den ‚Organen‘ der organischen Welt; auch da glauben die Naiven, daß das Auge um des Sehens willen entstanden sei.“ (26[274], 195, 17–19) Das in verschiedenen Texten N.s wiederholte Beispiel des Auges wird denn auch bei Semper 1880, 2, 218–223 ausgiebig analysiert. Er hofft, „ein Organ von sehr complicirtem Bau in dem Process seines Werdens gepackt“ zu haben und zu beweisen, „dass, wie Darwin oft genug hervorgehoben hat, ein Organ nie durch natürliche Zuchtwahl neu g e s c h a f f e n, sondern immer nur durch dieselbe umgebildet werden kann. Mitunter freilich fallen selbst von Naturforschern Aeusserungen, welche annehmen lassen, dass sie der Meinung seien, ein Organ könnte direct durch seinen Gebrauch entstehen, in unserm Falle also ein Auge durch das Sehen. Das ist natürlich absolut falsch. Das Sehen /223/ wird vielmehr erst dann eintreten können, wenn durch andere Ursachen, also hier durch directe Reizung der Haut, diejenigen Theile gebildet wurden, welche vorhanden sein müssen, um das erste Sehen zu ermöglichen.“ (Ebd., 2, 222 f.) N. hat Sempers Werk schon unmittelbar nach Erscheinen 1880 gelesen und in NL 1880, KSA 9, 4[95], 123, 9 f. exzerpiert: „Das Auge kann nie durch

das Sehen hervorgerufen worden sein' Semper.“ Im Original heißt es: „Das Auge kann nie durch das Sehen hervorgerufen worden sein, obgleich es – war es einmal vorhanden – durch diese Thätigkeit wol umgebildet werden mochte; das Auge musste existiren, ehe es gebraucht werden konnte.“ (Semper 1880, 1, 122) Eine rein selektive Kraft reicht Semper nicht, um das evolutionäre Geschehen zu erklären. Wie N. verlangt er nach mehr und kommt – an einer in N.s Handexemplar mit Eselsohr markierten Seite – zum Schluss, dass „eine Kraft, welche nur auswählend, aber nicht umbildend zu wirken vermag, nie ausschliesslich als die eigentlich bewirkende Ursache – *causa efficiens* – irgendeiner Erscheinung angesprochen werden darf“ (ebd., 2, 253). Zur Interpretation von N.s Semper-Bezügen siehe Orsucci 2001a, 69–71. Das Beispiel der vermeintlich zum Zwecke des Greifens erfundenen Hand kehrt wieder in GM II 13, KSA 5, 316, 32.

314, 11–15 *denn von Alters her hatte man in dem nachweisbaren Zwecke, in der Nützlichkeit eines Dings, einer Form, einer Einrichtung auch deren Entstehungsgrund zu begreifen geglaubt, das Auge als gemacht zum Sehen, die Hand als gemacht zum Greifen]* N. assoziiert den Abschied von einer teleologischen Naturbetrachtung (und ihrem Postulat einer *causa finalis*, einer Zweckursache) namentlich mit Spinoza; in NL 1885, KSA 11, 26[432], 266, 7–10 sieht das sprechende „Ich“ sich selbst „im Zusammenhang mit der antiteleologischen, d. h. spinozistischen Bewegung unserer Zeit, doch mit dem Unterschied, daß ich auch ‚den Zweck‘ und ‚den Willen‘ in uns für eine Täuschung halte“ (vgl. NK 5/1, S. 144 f.). Zur Nachwirkung von 314, 11–15 bei Gilles Deleuze und Félix Guattari Günzel 2000, 110, Fn. 15.

314, 16–23 *Aber alle Zwecke, alle Nützlichkeiten sind nur Anzeichen davon, dass ein Wille zur Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat; und die ganze Geschichte eines „Dings“, eines Organs, eines Brauchs kann dergestalt eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein]* Nehamas 1994, 275 f. verweist darauf, dass es zu den wesentlichen Einsichten von GM gehöre, Moral nicht als Faktum, sondern als ständig neu zu rechtgemachtes Interpretationsprodukt herauszustellen – eine Einsicht, die Nehamas in GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 1 kulminieren sieht: „Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung.“ (KSA 6, 98, 9–11) Nehamas 1994, 278 f. meint unter Rückgriff auf GM II 16 weiter, dass N. nur die moralische Annäherung an das Leiden als „Interpretation“ kennzeichne, nicht jedoch seine eigene Erklärung. GM II 12 stellt demgegenüber die Darstellung des Geschehens in Kategorien von Zweck und Nützlichkeit als bloße Interpretationen, quasi mentale Epiphänomene ei-

nes Überwältigungsgeschehens dar. Dabei liegt der Akzent – anders als Nehamas nahelegt – gar nicht auf der Moral- oder Rechtsgeschichte, sondern der Wille zur Macht, das Streben nach Überwältigung wird für jedwedes (natürliche) Geschehen postuliert. Die Differenz zwischen einem natürlichen, nicht intendierten Ereignis und einer intendierten Handlung wird damit eingeebnet: Handlungen wären auch nur (falsch) interpretierte Geschehnisse einer machtkausal determinierten Welt.

314, 25–315, 1 „Entwicklung“ eines Dings, eines Brauchs, eines Organs ist demgemäss nichts weniger als sein progressus auf ein Ziel hin, noch weniger ein logischer und kürzester, mit dem kleinsten Aufwand von Kraft und Kosten erreichter progressus, — sondern die Aufeinanderfolge von mehr oder minder tiefgehenden, mehr oder minder von einander unabhängigen, an ihm sich abspielenden Überwältigungsprozessen, hinzugerechnet die dagegen jedes Mal aufgewendeten Widerstände, die versuchten Form-Verwandlungen zum Zweck der Vertheidigung und Reaktion, auch die Resultate gelungener Gegenaktionen.] Orsucci 2003, 435–437 weist nach, dass diese Überlegungen, die sich vordergründig an humangeschichtlichen Geschehnissen abarbeiten und sich der organologischen Terminologie vermeintlich nur als eines Metaphernfundus bedienen, inspiriert sind von evolutionsbiologischen Einsichten, die Carl Wilhelm Nägeli in seiner von N. intensiv durchgearbeiteten *Mechanisch-physiologischen Theorie der Abstammungslehre* gegen Darwin in Stellung gebracht hat. Dabei gilt Nägeli das sogenannte „Idioplasma als Träger der erblichen Anlagen“ (Nägeli 1884, 21, vgl. KGW IX 5, W I 8, 127, 6 = NL 1885/86, KSA 12, 2[92], 106, 29). „Jede wahrnehmbare Eigenschaft ist als Anlage im Idioplasma vorhanden, es gibt daher ebenso viele Arten von Idioplasma als es Combinationen von Eigenschaften gibt.“ (Nägeli 1884, 23) Das Idioplasma ist dabei das, was in heutiger Terminologie als Erbgut bezeichnet werden könnte: „Bei der Fortpflanzung vererbt der Organismus die Gesammtheit seiner Eigenschaften als Idioplasma.“ (Ebd., 24) In der Phylogenese ist dieses Idioplasma ständiger Veränderung ausgesetzt, was beim einzelnen Individuum lange Zeit noch nicht sichtbar wird: „Es verhält sich damit gleichsam wie mit einer verschlossenen Flasche, welche eine gärungsfähige Flüssigkeit enthält. Man bemerkt äusserlich nichts von der im Innern vor sich gehenden Bewegung, bis der Pfropf durch das gespannte Gas herausgeschleudert wird, was nach kürzerer oder längerer Zeit erfolgt, je nach der Intensität der Gärung und der Festigkeit des Verschlusses. So vergeht auch eine gewisse Zeit, bis die Spannung, welche eine werdende Anlage im Idioplasma verursacht, hinreichend intensiv geworden ist, um die Widerstände zu überwinden und manifest zu werden. Daher geschieht die phylogenetische Veränderung der Organismen im allgemeinen sprungweise, indem auf eine Zeit der Ruhe eine rasche äussere Umwandlung erfolgt.“ (Ebd., 184. Der erste Satz von

N. mit doppeltem Randstrich markiert, der letzte mit „NB“; seine Unterstreichungen.) N. findet bei Nägeli also naturwissenschaftliche Rückendeckung für die Auffassung, dass starke, lange angestaute Spannungen zu plötzlichen, eruptiven phänotypischen Veränderungen führen können, die Überwältigungscharakter haben. „Die Ursache, warum eine werdende Anlage im Idioplasma in so vielen Fällen nicht sofort auch als werdendes Merkmal äusserlich sich kund gibt, sondern eine gewisse Höhe erreichen muss, um dann plötzlich als fertiges Merkmal sich zu entfalten, liegt wohl immer darin, dass dieses Merkmal ein anderes verdrängt und die Uebergangsstufen von dem Organismus nicht oder nur schwer hervorgebracht werden. Es gibt eine Menge von Beispielen, wo man einen sprungweisen Uebergang beobachten kann“ (ebd., N.s Unterstreichungen). Das Sprunghafte, Nicht-Planbare der Entwicklung unterstreicht Nägeli wiederholt und gibt N. damit eine Steilvorlage: „Beispiele beweisen uns, dass manche Merkmale des entwickelten Organismus sich nicht allmählich in einander umwandeln können oder wenigstens eine Abneigung gegen die Bildung der Uebergangsglieder zeigen. Ohne Zweifel gilt dies auch schon für die Anlagen im Idioplasma, indem nicht die alte Anlage in die neue umgewandelt wird, sondern indem vielmehr neben jener die neue sich allmählich heranbildet und dann, wenn sie hinreichend stark geworden, an der Stelle derselben sich entfaltet.“ (Ebd., 185. Der letzte Satz mit mehreren Randmarkierungen N.s, seine Unterstreichungen.)

314, 27 u. 29 *progressus*] Lateinisch: „Fortschreiten“, „Fortschritt“.

315, 1 *Gegenaktionen*] Danach wurde im Druckmanuskript gestrichen: „von spontanen Angriffen, Eingriffen, Anstrengungen seitens des Dinges das sich entwickelt. Das Ding, als ein Quantum von organisirter Kraft, muß sich auch seinerseits, so schwach es auch sein mag, von innen her nach außen bewegen, um sich an diesem ‚Außen‘ zu bethätigen und zu bereichern, um es in sich hinein zu nehmen und ihm sein Gesetz, seinen Sinn aufzuprägen. Selbst – – –“ (GSA 71/27,1, fol. 30r).

315, 1f. *Die Form ist flüssig, der „Sinn“ ist es aber noch mehr...*] Vgl. NK 316, 17–22. Während das Textumfeld dieser Überlegung bestimmt wird von der Rezeption evolutionsbiologischer Fachliteratur, ist diese Feststellung von der Flüssigkeit des Sinns N. als Philologe geläufig. Explizit als philologische Erkenntnis macht er sie im Brief an Carl Fuchs vom 26. 08. 1888 geltend: „Ein Dichter ist absolut keine Autorität für den Sinn seiner Verse: man hat die wunderlichsten Beweise, wie flüssig und vag für sie der ‚Sinn‘ ist –“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1096, S. 400, Z. 61–64). Das Feld der Nutzenanwendung ist im Brief übrigens die Musik. Die Flüssigkeit des Sinns diskutiert Pichler 2015, 387 vor dem Hintergrund einschlägiger Nachlassnotate.

315, 3–5 *mit jedem wesentlichen Wachsthum des Ganzen verschiebt sich auch der „Sinn“ der einzelnen Organe]* Auch hier gibt wieder – siehe Orsucci 2003, 435–437 – Nägeli das Vokabular vor: Eine „Verschiebung von Micellgruppen“ (Nägeli 1884, 247) provoziere Veränderungen, während „die Kreuzung die Entwicklung von verborgenen Eigenschaften“ befördere: „Bei der Vereinigung zweier Systeme von verschiedener idioplasmatischer Anordnung müssen nothwendig Verschiebungen zwischen den Micellgruppen vorkommen, wodurch die Erregungsfähigkeit und in Folge davon die Entfaltungsfähigkeit derselben bald vermehrt, bald vermindert wird“ (ebd., 207, N.s. Unterstreichungen).

315, 5–8 — *unter Umständen kann deren theilweises Zu-Grunde-Gehn, deren Zahl-Vermindering (zum Beispiel durch Vernichtung der Mittelglieder) ein Zeichen wachsender Kraft und Vollkommenheit sein]* Vervollkommnung ist wiederum der Maßstab, den Nägeli anlegt – vgl. Orsucci 2003, 435–437 –, indem er ihn gleichzeitig zu entlasten versucht: „Vervollkommnung in meinem Sinne ist also nichts anderes als der Fortschritt zum complicirteren Bau und zu grösserer Theilung der Arbeit und würde, da man im allgemeinen geneigt ist, dem Worte mehr Bedeutung zu gewähren als dem ihm zu Grunde liegenden Begriff, vielleicht besser durch das unverfängliche Wort Progression ersetzt.“ (Nägeli 1884, 13, N.s. Unterstreichungen.) Das bedeutet jedoch gerade nicht, dass Perfektionierung phylogenetisch etwa in der Zunahme der Organanzahl liege: „Ich wiederhole hier, dass wir als die vollkommensten diejenigen Pflanzen zu betrachten haben, in welchen in den wichtigsten Organen die Differenzirung und zugleich die Reduction sowie ferner die Vereinigung am weitesten fortgeschritten sind. Die grössere Zahl der /519/ Organe ist also nicht das Merkmal einer höheren Stufe, sondern im allgemeinen das Gegentheil davon, und die quantitative Verschiedenheit, welche in einer Menge von Abstufungen besteht, ist unvollkommener als der Zustand, in welchem nach Unterdrückung aller Uebergänge bloss die wenigen ausgeprägten Bildungen übrig bleiben und unvermittelt neben einander liegen.“ (Ebd., 518f., Randanstreichungen und Eselsohr, N.s. Unterstreichungen.) Nach Nägeli ist Evolution also auch wesentlich ein Prozess der Vereinfachung: „Das gleichartige Stück einer Ontogenie wird, indem es sich vergrössert, innerlich ungleich, und die Ungleichheit steigert sich, indem die Uebergangsglieder der ungleich gewordenen Theile verschwinden und nur die extremen Bildungen übrig bleiben.“ (Ebd., 410).

315, 8–14 *Ich wollte sagen: auch das theilweise Unnützlichwerden, das Verkümmern und Entarten, das Verlustiggehn von Sinn und Zweckmässigkeit, kurz der Tod gehört zu den Bedingungen des wirklichen progressus: als welcher immer in Gestalt eines Willens und Wegs zu grösserer Macht erscheint und*

immer auf Unkosten zahlreicher kleinerer Mächte durchgesetzt wird.] Eine skurrile Pointe ergibt sich daraus, dass GM II 12 im Vorangehenden jedes Denken in gegebenen Zwecken und eine irgendwie lineare Teleologie lächerlich gemacht hat, es aber jetzt doch einen Fortschritt geben soll, und zwar nicht nur lokal und situativ, sondern quasi als weltgeschichtliche Gesamttendenz „zu grösserer Macht“, als ob es irgendwie doch einen Sinn gäbe, der nicht überschrieben und wieder ausgelöscht würde – als ob es gut wäre, dass sich der stärke Machtwille durchsetzt. Wird das machtanalytische „Ich“ zum Machtapologeten und Machtmoralisten? Warum soll „größere Macht“ irgendwie positiv, ein „progressus“ sein – und was bedeutet das überhaupt? Und was ist von der Suggestion zu halten, es finde stets ein Fortschritt zu „grösserer Macht“ statt, wo doch offensichtlich Machtkonzentrationen gerade dann, wenn sie am größten scheinen, sich immer wieder zersetzen, ohne anderen Machtakkumulatoren Platz zu machen? Keine Überechse ist an die Stelle des Tyrannosaurus Rex getreten, kein Überreich an die Stelle des Imperium Romanum. Dass Machtakkumulation nicht nur Machtverlust überwundener Akteure einschließt, sondern die Auflösung ihrer selbst, blendet der gespreizte Macht fetischismus von GM II 12 geflissentlich aus, was das Gesagte weniger als historische Analyse denn als rhetorische Ermächtigungsdemonstration erscheinen lässt.

315, 14–18 *Die Grösse eines „Fortschritts“ bemisst sich sogar nach der Masse dessen, was ihm Alles geopfert werden musste; die Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen stärkeren Species Mensch geopfert – das wäre ein Fortschritt...]* Das klingt nach einer pointierenden Paraphrase aus William Henry Rolphs *Biologischen Problemen*: „Immer noch aber opfert die Natur dem Fortschritt überall die Masse auf, und darum müssen wir uns ernstlich fragen, ob nicht jene Verhältnisse der Ungleichheit, welche unsere idealistischen Philosophen und Volksbeglückter radical ausrotten möchten, eben nöthig sind, und Bedingung des Fortschritts zum Besseren“ (Rolph 1884, 121, N.s. Unterstreichungen, mehrere Randmarkierungen, vgl. NK 6/2, S. 41 f.) In GM II 12 liest sich das wie ein sozialpolitischer Imperativ zugunsten rücksichtsloser Ausbeutung im Dienste eines angeblich höheren, elitären Zweckes. John William Draper macht in seiner *Geschichte der geistigen Entwicklung Europas*, die N. andernorts bemüht (siehe oben NK 258, 21–27), die Gegenrechnung auf: „Der sociale Fortschritt steht ebenso gut unter der Herrschaft natürlicher Gesetze, als körperliches Wachstum. Das Leben von Individuen ist das Leben von Nationen im Kleinen“ (Draper 1871, III).

315, 18–24 *Ich hebe diesen Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik hervor, um so mehr als er im Grunde dem gerade herrschenden Instinkte und Zeitge-*

schmack entgegen geht, welcher lieber sich noch mit der absoluten Zufälligkeit, ja mechanistischen Unsinnigkeit alles Geschehens vertragen würde, als mit der Theorie eines in allem Geschehn sich abspielenden Macht-Willens.] Vgl. Jensen 2013b, 169–171.

315, 24–316, 5 *Die demokratische Idiosynkrasie gegen Alles, was herrscht und herrschen will, der moderne Misarchismus (um ein schlechtes Wort für eine schlechte Sache zu bilden) hat sich allmählich dermaassen in's Geistige, Geistigste umgesetzt und verkleidet, dass er heute Schritt für Schritt bereits in die strengsten, anscheinend objektivsten Wissenschaften eindringt, eindringen darf; ja er scheint mir schon über die ganze Physiologie und Lehre vom Leben Herr geworden zu sein, zu ihrem Schaden, wie sich von selbst versteht, indem er ihr einen Grundbegriff, den der eigentlichen Aktivität, eskamotirt hat. Man stellt dagegen unter dem Druck jener Idiosynkrasie die „Anpassung“ in den Vordergrund, das heisst eine Aktivität zweiten Ranges, eine blossе Reaktivität, ja man hat das Leben selbst als eine immer zweckmässigerе innere Anpassung an äussere Umstände definirt (Herbert Spencer).] „Misarchismus“ scheint den modernitätstypischen Hass auf jede Form von Herrschaft oder Macht zu meinen, vgl. z. B. Müller 2010, 255; Wotling 2015, 210 und Stegmaier 2016, 88. Tatsächlich lässt sich der analog z. B. zu ‚Misanthropie‘ oder ‚Misogynie‘ gebildete Begriff vor N. nicht nachweisen.*

Der Vorwurf, die „eigentliche Aktivität“ in „Anpassung“ aufzulösen, ist explizit an Spencer adressiert (vgl. auch NK 316, 12–15). Kritik am darwinistischen Konzept der Anpassung hat N. bei seinen physiologischen Lektüren wiederholt finden können, beispielsweise in Nägelis *Mechanisch-physiologischer Theorie der Abstammungslehre*: „Darwin, welcher bloss die mehr oder weniger gute Anpassung im Auge hatte, bezeichnete als das vollkommenere lediglich das, was im Kampfe um's Dasein sich besser bewährt. Dies ist aber offenbar nicht das einzige Kriterium, das bei der Vergleichung der Organismen in Anwendung kommen darf, und in der Darwin'schen Einseitigkeit ist nicht das ganze Wesen der Dinge enthalten; vielmehr bleibt dabei die bessere Hälfte unberücksichtigt. Es gibt bezüglich der Vollkommenheit zwei verschiedene Kategorien, die wir scharf trennen müssen: / 1. Die Organisationsvollkommenheit, charakterisirt durch den zusammengesetztesten Bau und die durchgeführteste Theilung der Verrichtungen. / 2. Die Anpassungsvollkommenheit, welche auf jeder Organisationsstufe sich wiederholt und welche in derjenigen, unter den jeweiligen äusseren Verhältnissen vortheilhaftesten, Ausbildung des Organismus besteht, die mit seiner Zusammensetzung im Bau und mit seiner Theilung der Functionen verträglich ist. / Die erstere nannte ich schlechthin Vollkommenheit in Ermanglung eines anderen einfachen Ausdruckes, die letztere aber Anpassung“ (Nägeli 1884, 13, N.s. Unterstreichungen, der Satz zur

„Organisationsvollkommenheit“ mit Randstrich markiert. Zur „speziellen Anpassung an irgendeine bestimmte Aufgabe“ siehe Semper 1880, 1, 246). In GM II 12 ist der Gegensatz von Aktivität und Reaktivität noch das bestimmende Schema, das Lebensvollzüge zu bewerten erlaubt. Dieser Gegensatz scheint N. allerdings nach und nach – namentlich in GD – fraglich zu werden, vgl. Brusotti 2012b.

Tatsächlich ist Herbert Spencer in den von N. studierten *Thatsachen der Ethik* eifrig darum bemüht, das darwinistische Kriterium der Anpassung auf die Entwicklung der Menschheit zu übertragen. „[D]ie äusseren Kundgebungen des Lebens“ bestehen für ihn aus „Anpassungen von Handlungen an Zwecke“ (Spencer 1879, 150), sie machen „aber zugleich auch die Fortdauer des Lebens möglich“ (ebd.). Spencer will zeigen, dass „entsprechend den Gesetzen der Entwicklung im Allgemeinen und den Gesetzen der Organisation im Besonderen ein beständiger Fortschritt in der Anpassung der Menschheit an den sozialen Zustand stattgefunden hat und noch stattfindet, wodurch sie in der Richtung nach einer solchen idealen Übereinstimmung hin allmählich verändert wird. Und schon früher wurde daraus der Schluss gezogen, der hier nur wiederholt zu werden braucht, dass der Zukunftsmensch so beschaffen sein wird, dass dieser Process in ihm eine Harmonie zwischen allen Trieben seiner Natur und allen Anforderungen seines Lebens, insofern er es in der Gesellschaft verbringt, erzeugt hat. Wenn dem so ist, so ergibt sich daraus mit Nothwendigkeit, dass ein idealer Codex des Handelns bestehen muss, welcher das Betragen des vollkommen angepassten Menschen in der vollkommen entwickelten Gesellschaft zum Ausdruck bringt.“ (Ebd., 300) Diese Position stellt GM II 12 als egalitär-demokratische Wunschprojektion, als „Nihilismus“ dar – vgl. NK 316, 12–15 –, der das „das Wesen des Lebens verkannt“ habe, nämlich seinen „Will[e]n zur Macht“ (316, 5f.) und den Menschen zu einer domestizierten, kastrierten Existenz verurteile. Vgl. zu NK 316, 5f. auch Saar 2008, 45 u. Schmidt-Biggemann 1991, 43.

316, 12–15 *Man erinnert sich, was Huxley Spencern zum Vorwurf gemacht hat, – seinen „administrativen Nihilismus“: aber es handelt sich noch um mehr als um’s „Administriren“...* Der Biologe Thomas Henry Huxley kommt in seinem Aufsatz „Administrative Nihilism“ für die *Fortnightly Review* vom 1. November 1871 nebenbei auch auf Herbert Spencer zu sprechen, wobei er diesen als tiefsinnigen Philosophen durchaus würdigt (Huxley 1871, 534 = Huxley 1872, 70) und ihn als Vertreter eines radikal reduzierten Staates hinstellt, dessen Aufgabe es allein sei, den Bürger zu schützen, was sich wiederum schlecht mit der von Spencer hochgehaltenen Ähnlichkeit zwischen tierischer und menschlicher Entwicklung vertrage: „All this appears to be very just. But if the resemblance between the body physiological and the body politic is any indication, not only

of what the latter is, and how it has become what it is, but of what it ought to be, and what it is tending to become, I cannot but think that the real force of the analogy is totally opposed to the negative view of State function.“ (Huxley 1872, 71, vgl. auch Thatcher 1989, 592). N. wird freilich Huxleys Aufsatz nicht gelesen haben, aber konnte ihn in Alfred Fouilléés *La sociologie contemporaine* immerhin erwähnt finden (Fouillée 1880, 154, Anm. 1, vgl. Campioni 1990, 533). Seine eigentliche, bis in den Wortlaut hinein übereinstimmende Quelle ist, wie Brusotti 1992b, 135 f. und Moore 1998, 550 nachgewiesen haben, Alfred Espinas' Buch *Die thierischen Gesellschaften*. Dort heißt es im Haupttext: „Wir wollen uns bei der Lehre des administrativen Nihilismus, den Huxley Spencer zum Vorwurf macht, nicht aufhalten, müssen jedoch bei dieser gewissermaassen /124/ unbewussten Bildung des socialen Organismus noch einige Augenblicke verweilen. Man hat getadelt, dass Spencer sich zu ihrer Bezeichnung des Wortes growth bedient, das man auch auf das Wachsthum der Pflanzen anwenden könnte, und das folglich jede willkürliche Intervention der Individuen in dem Collectivgeschick auszuschliessen scheint.“ (Espinas 1879, 123 f.) Tatsächlich hat Huxley den fraglichen „Vorwurf“ so nicht explizit an Spencer adressiert; in Unkenntnis von Huxleys Ausgangstext verließ sich N. da ganz auf Espinas' Kenntnis, der in der Fußnote zum „Vorwurf“ erläutert: „Verg. in der Fortnightly Review zwei interessante Artikel: einen von Huxley, November 1871, den anderen von Cairnes, Januar 1875. Obwohl Huxley bestreitet, die Analogie der lebenden Körper mit der Gesellschaft zum Aufbau politischer Theorien zu benutzen, spricht er doch aus, dass diese Analogie ihm sehr zu Gunsten einer Concentration der Regierung zu sprechen scheine. ‚Die souveräne Macht des Körpers denkt für den physiologischen Organismus, handelt für ihn und beherrscht die zusammensetzenden Individuen durch ein ehernes Gesetz.‘“ (Espinas 1879, 123, Fn. 1) Brusotti 1992b, 136 macht darauf aufmerksam, dass sich dieser Satz Huxleys in GM II 12 spiegelt, wenn dagegen polemisiert wird, dass die Fokussierung auf „Anpassung“ „im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet“ (316, 9–11) habe. N. standen Spencers *Thatsachen der Ethik* lebhaft vor Augen, in denen inflationärer Gebrauch von „Anpassung“, namentlich in der Formel „Anpassung von Handlungen an Zwecke“ gemacht wurde. „Die Anpassungen von Handlungen an Zwecke [...] stellen ja zum grössten Theile Componenten jenes ‚Kampfes um's Dasein‘ dar, welcher zwischen Gliedern einer und derselben Species wie zwischen Angehörigen verschiedener Species ausgefochten wird, und ziemlich allgemein wird eine erfolgreiche Anpassung, welche dem einen Geschöpfe gelungen ist, irgend einen Misserfolg in der Anpassung bei einem andern Geschöpfe derselben oder einer andern Art mitbedingen.“ (Spencer 1879, 18) Vgl. NK 315, 24–316, 5 und Fornari 2009, 144–147.

13.

Dieser Abschnitt bietet eine Nutzenanwendung „per analogiam“ (316, 23) des in GM II 12 aufgestellten, allgemeinen methodischen Satzes, wonach die Entstehungsursache(n) eines „Dings“ (313, 26) nichts mit dem in es schließlich hineingelesenen „Zweck“ oder „Sinn“ zu tun habe, auf das Phänomen der Strafe. Bevor man sich diesen Satz zu eigen gemacht hat, wäre man womöglich geneigt gewesen, die Prozedur der Strafvollstreckung für historisch variabel und kontingent zu halten, den „Sinn“ oder „Zweck“ (316, 21) aber für ziemlich stabil. GM II 13 behauptet nun das genaue Gegenteil: Das „relativ Dauerhafte“ an der Strafe seien „Brauch“, „Akt“, „Drama“, während „das Flüssige an ihr“ (316, 18–21) ihr Wozu sei. In kulturellen Spätzeiten wie der Gegenwart sei die „Synthesis von Sinnen“ (317, 5), die sich in der Strafe verdichteten, kaum mehr auflösbar: Die verschiedenen Sinne hätten sich zu einer kristallinen „Art von Einheit“ (317, 7) gefügt, die sich als gänzlich „undefinierbar“ (317, 9) erweise. In diesem Zusammenhang steht jene Klammerbemerkung, deren letzte beiden Halbsätze als ein scheinbar radikalhistoristisches Bekenntnis aus GM berühmt geworden sind: „(Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.)“ (317, 9–13) Vielleicht ist es gerade das Vertrackt-Paradoxe dieser Klammerbemerkung, worin ihr Siegeszug als Motto auch nur lose mit GM verknüpfter genealogischer Bemühungen gründet: Es ist eine Definition des Definierbaren, die rein negativ verfährt, indem sie sagt, was das Definierbare nicht ist, nämlich etwas, das Geschichte hat. Als Definition ist das Argument aber selbst gänzlich ahistorisch und damit ein reines Gedankending.

Wie dem auch sei: Während die verschiedenen Strafzwecke im gegenwärtigen Strafbegriff kaum mehr zu sondern seien, sei diese Fügung früher sehr viel lockerer gewesen und die diversen „Elemente“ (317, 16) hätten in offenem Wettbewerb zueinander gestanden. Und nun folgt eine erweiterungsoffene Aufzählung der verschiedenen Strafzwecke, die sich dem sprechenden „Ich“ „auf Grund eines verhältnismässig kleinen und zufälligen Materials“ (317, 25 f.) aufgedrängt haben, und in sich noch weiter differenziert werden: „Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens“, „Strafe als Isolierung einer Gleichgewichts-Störung“, „Strafe als Furchteinflössen“, „Strafe als eine Art Ausgleich für die Vortheile, welche der Verbrecher bis dahin genossen hat“, „Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes“, „Strafe als Fest“, „Strafe als ein Gedächtnissmachen“, „Strafe als Zahlung eines Honorars, ausbedungen Seitens der Macht, welche den Übelthäter vor den Ausschweifungen der Rache schützt“, „Strafe

als Kompromiss mit dem Naturzustand der Rache“, „Strafe als Kriegserklärung und Kriegsmaassregel gegen einen Feind des Friedens, des Gesetzes, der Ordnung, der Obrigkeit“ (317, 27–318, 16). GM II 13 löst den vermeintlich einheitlichen Strafsinn in eine Pluralität von Strafsinnen auf, um unsere teleologische Denkneigung irrezuführen – während GM II 9 noch nahegelegt hatte, dass Strafe exklusiv als Kompensation für das Leiden des Gläubigers erfunden worden sei, der nichts zurückerhält und sich deswegen am Leiden des Schuldners delektieren dürfe. Überdies fragt sich – GM II 13 blendet diese Frage konsequent aus – ob sich die ganze Liste der Strafsinne nicht doch auf einen Nenner bringen ließe, nämlich auf den der Aufrechterhaltung der jeweiligen sozialen Ordnung, mag die nun die eines Staates oder einer Sippe sein. Dass diese Aufrechterhaltung von Ordnung nicht die in der Zweiten Abhandlung von GM wiederholt zurückgewiesene Idee eines allgemeinen Nutzens der größtmöglichen Zahl impliziert, liegt auf der Hand. Aber der Aufrechterhaltung der jeweiligen sozialen Ordnung scheint die Strafe sehr wohl in allen angegebenen Sinnschattierungen zu dienen – wenngleich die jeweilige soziale Ordnung nicht der größtmöglichen Zahl von Menschen zu nützen braucht, sondern z. B. nur einigen wenigen Herren (vgl. GM II 17). GM II 14, KSA 5, 318, 22f. wird immerhin gleich einräumen, dass „die Strafe mit Nützlichkeiten aller Art überladen“ sei – aber eben nicht mit einer allgemeinen Nützlichkeit.

Einen weiteren Aspekt blendet N.s Diskussion der Strafe weitgehend aus, nämlich deren Kehrseite: die Belohnung, die ebenso der Stabilisierung von Ordnung dient. Zur Interpretation von GM II 13 vgl. auch Mainberger 2001 u. Scapolo 2015.

316, 17–22 *Man hat also, um zur Sache, nämlich zur Strafe zurückzukehren, zweierlei an ihr zu unterscheiden: einmal das relativ Dauerhafte an ihr, den Brauch, den Akt, das „Drama“, eine gewisse strenge Abfolge von Prozeduren, andererseits das Flüßsige an ihr, den Sinn, den Zweck, die Erwartung, welche sich an die Ausführung solcher Prozeduren knüpft.*] In seiner Broschüre *Das Recht als Kulturerscheinung* betont auch Josef Kohler diese Flüssigkeit des Strafsinns und Strafzwecks, jedoch nicht, um deren völlige Kontingenz zu behaupten, sondern vielmehr um einen geschichtlichen Fortschrittsprozess in der Strafentwicklung plausibel zu machen: „Dies wird genügen, um zu zeigen, dass das Recht nichts stabiles ist, dass es vielmehr eine ständige Entwicklung aufweist, ein ständiges Auf- und Abstreben, ein ständiges Fluthen der Ideen, wo eine Welle die andere drängt und wo Kronos seine eigenen Kinder verzehrt. /24/ Aber alle diese Zwischenstufen, die im Meere der Zeit versinken, haben mitgeholfen zur Erreichung grosser Ziele, und was untergeht, lebt in einem Höheren, in einem Vollkommeneren weiter. [...] Wir glauben an ein ständiges Fortschreiten, an eine ewige Kraft, welche in dem Schoos der Zeiten

ihren erhabenen Zielen entgegenwirkt.“ (Kohler 1885a, 23 f., N.s. Unterstreichungen) Derselbe empirische Befund, nämlich die Flüssigkeit des Sinns, veranlasst hingegen den in GM II 13 Sprechenden keineswegs dazu, den Glauben an eine geschichtlich progredierende Rechtssinnentwicklung zu predigen. Clark 1994, 21 bringt die relative Stabilität der Strafprozeduren mit dem früher in der Zweiten Abhandlung diskutierten Gläubiger-Schuldner-Verhältnis (namentlich in GM II 5) in Zusammenhang. Gschwend 2001, 134 sieht in GM II 13 einen Unterschied zwischen „Strafbegründung und Strafprozess bzw. -vollzug“, dem die bis heute „wesentliche[.] Disziplinentrennung zwischen Strafrecht und Strafvollzugsrecht entspreche.

Von der Flüssigkeit von Form und Sinn spricht bereits GM II 12 (vgl. NK 315, 1 f.). Schon als junger Mann war N. in Ralph Waldo Emersons *The Conduct of Life* der Idee begegnet, dass der Geist alles Feste zu verflüssigen verstehe („Every solid in the universe is ready to become fluid on the approach of the mind, and the power to flux it is the measure of the mind.“ Emerson 1866, 2, 326. N. hat es in der deutschen Ausgabe gelesen: Emerson 1862, 30: „Alles Feste im Universum ist bereit, durch Verbindung mit seinem Geiste flüssig zu werden, und die Fähigkeit in Fluß zu bringen ist der rechte Maßstab für seine Geisteskraft.“) Von der „Flüssigkeit der Begriffe“ handelt ein Kapitel über Hegel in Eduard von Hartmanns Schrift *Ueber die dialektische Methode* (Hartmann 1868, 95–100). Hartmann benutzt dort auch die Verbalform „verflüssigt“ (ebd., 96). N. hat Hartmanns Buch einst zwar besessen, aber bereits 1875 verkauft. Während Emerson und Hartmann (sowie in dessen Windschatten Hegel) auf die Verflüssigungsfähigkeit des Geistes angesichts einer zunächst als feststehend verstandenen Außenwelt setzen, wird in GM II der Gedanke evoziert, dass gerade diese Außenwelt, ihr Sinn, ihre Form keineswegs so fest und kristallin sei wie man zunächst vielleicht glauben könnte. Zu den Verflüssigungsstrategien in GM II 13 siehe auch Nicodemo 2016, 265 f.

316, 23 *per analogiam*] Lateinisch: „durch Entsprechung“, „entsprechend“.

316, 31 f. *so wie man sich ehemals die Hand erfunden dachte zum Zweck des Greifens*] Vgl. NK 314, 5–15.

317, 2 f. *in einem sehr späten Zustande der Cultur (zum Beispiel im heutigen Europa)*] Vgl. NK 277, 19 f.

317, 4 f. *eine ganze Synthesis von „Sinnen“*] Brusotti 2007 parallelisiert die Sinnes-Synthesis bei der Strafe in GM II 13 mit anderen institutionellen Synkretismen, die schon den Basler Professor N. etwa im Bereich des griechischen Kultus interessiert haben, und zwar unter dem Eindruck entsprechender anthropologischer Literatur (namentlich von Edward Burnett Tylor).

317, 5–9 *die bisherige Geschichte der Strafe überhaupt, die Geschichte ihrer Ausnützung zu den verschiedensten Zwecken, krystallisirt sich zuletzt in eine Art von Einheit, welche schwer löslich, schwer zu analysiren und, was man hervorheben muss, ganz und gar undefinirbar ist*] Jensen 2013b, 166 f. dienen diese Überlegungen zur Undefinierbarkeit des Strafsinns als Beleg für die „preferability of anti-realism“, wobei er argumentiert, dass der von GM inspirierte Historiker nie zum isolierten, ‚eigentlichen‘ Phänomen der Strafe vordringen wolle, sondern es immer nur mit deren Interpretationen zu tun habe. Dagegen wird man zu bedenken geben, dass das Faktum der „Prozedur“ ja nach GM II 13 durchaus als fassbares Phänomen zu begreifen ist, das zur Projektionsfläche diverser Sinndeutungen wird. Wie man allerdings hinter den diversen Sinnen auf das quasi noch ungedeutete, bloß prozedurale Phänomen überhaupt zugreifen und zugleich wissen kann, dass dieses rätselhafte Phänomen „Strafe“ ist, bleibt das Geheimnis des in GM II 12 das Wort führenden Moralgenealogen.

317, 9–12 *Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition*] Wenn N.s Texte von Semiotik und Zeichensprache handeln, lässt sich oft eine deutliche Nähe zu Gustav Teichmüllers Werk *Die wirkliche und die scheinbare Welt* ausmachen, vgl. NK KSA 5, 107, 28 f. u. NK KSA 6, 98, 17–22. Nach Teichmüller machen wir von „Erkenntniss aus Zeichen“ oder „semiotischer Erkenntniss [...] im praktischen Leben immerfort Gebrauch; denn da aller Verkehr der Menschen auf ihren Gefühlen und Begehrungen beruht, diese ganze Welt des Gemüthes aber für jeden Andern als den Besitzer unwahrnehmbar und undurchdringlich ist und bleibt, so sind wir auf eine fortwährende Zeichensprache und auf die zugehörige Semiotik angewiesen“ (Teichmüller 1882, 95). Im Begriff der Strafe haben sich also lange historische Entwicklungen und „Prozeduren“ zeichenhaft kristallisiert, so dass dieser Begriff einer eindeutigen Bestimmung verschlossen bleibt.

317, 22 f. *„der Sinn“ der Strafe*] Paul Rée bediente sich in seinem Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* der Fügung „Sinn der Strafe“ und suggerierte, genau zu wissen, was das sei, nämlich die Menschen fürderhin von Straftaten abzuhalten. „Dieser auf die Zukunft gehende Sinn der Strafe leuchtet aus dem Strafverfahren aber nicht hervor.“ (Rée 1877, 47 = Rée 2004, 154) N.s sprechendes „Ich“ gibt demgegenüber gerade den Glauben an einen definitiven und sei es auch zukünftigen Strafsinn preis.

317, 25–27 *so stehe hier das Schema, das sich mir selbst auf Grund eines verhältnissmässig kleinen und zufälligen Materials ergeben hat*] Das sprechende „Ich“ nimmt also nicht in Anspruch, die Fülle der überlieferten Informationen zu Strafmechanismen zu kennen. Dies einzugestehen, könnte man ihm als wis-

senschaftliche Redlichkeit sowie als Bescheidenheit auslegen, aber auch als Hochmut, es nicht nötig zu haben, möglichst alles Material aufzuarbeiten, um gegen alle anderen Forscher als einziger und erster das „Schema“ richtig, nämlich zweck- und sinnfrei zu verstehen.

317, 27–29 *Strafe als Unschädlichmachen, als Verhinderung weiteren Schädigens. Strafe als Abzahlung des Schadens an den Geschädigten, in irgend einer Form*] Vgl. NK KSA 5, 36, 12–31. Post hat in seinen *Bausteinen für eine allgemeine Rechtswissenschaft* wiederholt herausgestellt, dass erst „[f]ür uns“ „eine Verschuldung des Thäters eine nothwendige Voraussetzung für die Strafbarkeit desselben“ darstelle: „Dieser Satz ist aber keineswegs ein allgemeiner. Es findet sich vielmehr vielfach die Anschauung verbreitet, dass derjenige, welcher die Veranlassung zu irgend einem Schaden giebt, den Schaden bessern muss, gleichgültig, ob er dies helfen kann oder nicht. Der Gesichtspunkt, von welchem aus die Busse hier betrachtet wird, ist der eines Ersatzes, und die Ersatzpflicht ist darauf begründet, dass der Thäter die Ursache des Schadens ist, wobei es gleichgültig erscheint, ob er in der Lage war, den Schaden abzuwenden oder nicht. Auch derjenige, welcher lediglich die zufällige Ursache eines Schadens ist, wird bussfällig und strafbar.“ (Post 1880–1881, 1, 230; N.s. Unterstreichung, von ihm mit Randstrichen markiert. Vgl. auch ebd., 1, 231–232.)

317, 33–381, 1 *Strafe als eine Art Ausgleich für die Vortheile, welche der Verbrecher bis dahin genossen hat (zum Beispiel wenn er als Bergwerkssklave nutzbar gemacht wird).*] Vgl. 307, 21–27. Post 1880–1881, 1, 220 behandelt in einem eigenen Abschnitt „die Verrichtung von Zwangsarbeiten“ als „ein allgemeineres Strafmittel“ (doppelte Randanstreichung N.s) und erwähnt dabei: „Im alten Aegypten und in Rom findet sich Verurtheilung zur Bergwerksarbeit; ebenso im alten Mähren.“ Jedoch unterlässt Post es, diese berühmte *damnatio ad metalla* als direkte Kompensation für den vom Delinquenten einst durch seine (Un-)Taten ergatterten Eigennutz zu deuten.

318, 1–5 *Strafe als Ausscheidung eines entartenden Elementes (unter Umständen eines ganzen Zweigs, wie nach chinesischem Rechte: somit als Mittel zur Reinerhaltung der Rasse oder zur Festhaltung eines socialen Typus)]* Da N. Josef Kohlers Broschüre *Das chinesische Strafrecht* (Kohler 1886) gelesen hat, ließe sie sich als Quelle vermuten. Allerdings scheint – vgl. Nietzsche 1998, 146 – der in 318, 1–5 benannte, spezifische Strafzweck eher in einer Passage aus Posts *Bausteinen* anzuklingen: „Das chinesische Recht kennt noch für manche Fälle die Todesstrafe, welche bei uns in Deutschland nicht mehr mit derselben belegt werden, es kennt auch noch eine qualifizierte Todesstrafe, obgleich die chinesische Cultur eine sehr viel ältere ist, als die unsrige. Das Zurücktreten der Capitalstrafen in Europa ist wohl wesentlich der Ausbildung der Freiheitsstra-

fen zuzuschreiben, welche es ermöglicht, Nothstandsstrafen nur in geringem Maasse anzuwenden. Da China Freiheitsstrafen überhaupt nicht kennt, so muss es zur Erhaltung des ethnischen Gleichgewichts viel mehr Nothstandsstrafen anwenden.“ (Post 1880–1881, 1, 204; N.s. Unterstreichungen, letzter Satz mit doppelter Randanstreichung). Im Kapitel „Die Mitbestrafung der Familie des Thäters“ (ebd., 1, 237) wird der chinesischen Strafpraxis breiter Raum gewährt: „Im alten China wurde die Todesstrafe auch wohl auf die Angehörigen des Verbrechers ausgedehnt. In Thsin soll dies 745 eingeführt sein. Später kommt es öfters vor. [...] Noch heutzutage werden Weiber und Kinder des chinesischen Beamten, welcher kaiserliche Befehle zu hintertreiben sucht, Sclaven, während er selber enthauptet und sein Vermögen confiscirt wird. [...]. Bei Hochverrath sollen alle männlichen Verwandten des Hochverräthers im ersten Grade, wenn sie sechszehn Jahre oder älter sind, d. h. der Vater, Grossvater, die Söhne, Grosssöhne, Oheime väterlicherseits und deren Söhne enthauptet werden. Alle übrigen männlichen Verwandten über sechszehn Jahre sollen ebenfalls enthauptet werden, wenn sie zur Zeit des begangenen Verbrechens mit dem Verbrecher unter einem Dache gelebt haben“ (Post 1880–1881, 1, 238).

14.

Der Abschnitt beginnt mit dem Zugeständnis, dass die in GM II 13 aufgezählten, scheinbar so divergenten Strafzwecke doch immerhin „Nützlichkeiten aller Art“ (318, 23) mit sich brächten – freilich sind diese „Nützlichkeiten“ gerade keine, die auf einen Nenner, einen Nutznießer – etwa die jeweilige Gemeinschaft – gebracht werden. GM II 14 will nun demonstrieren, dass ein bestimmter Zweck, der „im populären Bewusstsein“ als der „wesentlichste“ (318, 25 f.) gelte, nämlich beim Bestraften ein „Gefühl der Schuld“ (318, 29) zu wecken, von ihr gerade nicht erreicht werde. Dieses Schuldgefühl oder „schlechte[.] Gewissen“ (318, 31) sei gerade nicht die Wirkung, die die Strafe bei Verbrechern erzielte, bei denen sie vielmehr „das Gefühl der Entfremdung“ und „die Widerstandskraft“ (319, 10 f.) gegenüber denjenigen, die sie strafen, verstärke. Das Strafen habe „die Entwicklung des Schuldgefühls“ (319, 18 f.) gerade behindert, insbesondere dadurch, dass der Verbrecher seitens der Strafenden Ähnliches erleidet wie das, was er getan hat, und er also nicht mehr „seine That, die Art seiner Handlung, an sich als verwerflich“ (319, 23 f.) empfinden kann. Das schlechte Gewissen gründe also nicht in der Strafe, zumal auch die Strafenden „die längste Zeit hindurch“ (320, 4 f.) den Verbrecher nicht als „Schuldigen“ gesehen hätten, sondern als Schädiger, als „unverantwortliche[s] Stück Verhängniss“ (320, 7), über den mit der Strafe dann ein analoges Verhängnis komme.

Vor dem Hintergrund der in GM II 10 skizzierten Aussicht auf eine mögliche Zukunftsgesellschaft, die „sich den vornehmsten Luxus gönnen dürfte [...] – ihren Schädiger straflos zu lassen“ (KSA 5, 309, 7–9), ergeben sich Rückfragen an GM II 14: Wenn die Strafe das Schuldgefühl nicht auslöst, wird dann eine Zukunftsgesellschaft, die auf das Strafen verzichten kann, weil sie unempfindlich gegen Verletzungen ist, womöglich eine Gesellschaft sein, in der das schlechte Gewissen triumphiert? Wenn Strafe als Mittel der negativen Affektabfuhr entfiele, dann gäbe es keine Möglichkeiten des Parierens, und entsprechend müsste sich die angestaute Kraft wohl nach innen entladen.

Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, GM II 14 mit den Überlegungen über das Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zu harmonisieren, die zuvor in der Zweiten Abhandlung angestellt wurden. Dort sind es die Gläubiger, die dem Schuldner drastische Gewaltmaßnahmen androhen und auch exekutieren, falls dieser seine Schulden nicht zurückzahlt, um ihn an diese zu erinnern. „Es gieng niemals ohne Blut, Martern, Opfer ab, wenn der Mensch es nöthig hielt, sich ein Gedächtniss zu machen“ (GM II 3, KSA 5, 295, 24 f.). Auf die Verbrecher hingegen scheint die Strafe nach GM II 14 wenig Eindruck zu machen; sie ‚bessern‘ sich nicht unter ihrem Joch – oder doch nur zum Schein; ihnen wird kein Gedächtnis, keine Reue anerkundet, sondern allenfalls das Bemühen, sich beim nächsten Mal nicht erwischen zu lassen. Die prohibitive Wirkung und Erinnerungserzeugung durch Gewaltmaßnahmen wird also im Falle der ökonomischen Schuld und im Falle des Strafrechts konträr bewertet, ohne dass für diese Differenz Gründe beigebracht würden. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit bietet dann GM II 15, wo darauf abgestellt wird, dass die Strafe zwar die Täter nicht bessere, aber für eine „Verschärfung der Klugheit“ (321, 11), eine „Verlängerung des Gedächtnisses“ (321, 12) Sorge.

318, 28–32 *Die Strafe soll den Werth haben, das Gefühl der Schuld im Schuldigen aufzuwecken, man sucht in ihr das eigentliche instrumentum jener seelischen Reaktion, welche „schlechtes Gewissen“, „Gewissensbiss“ genannt wird.* Vgl. NK 305, 28–306, 2. In seiner Abhandlung *Die Entstehung des Gewissens* verwahrt sich Paul Rée gegen die unhistorische Projektion gegenwärtiger Moral- und Rechtsbegriffe auf frühere Kulturformen und gibt dafür aus der rechtshistorischen Literatur einschlägige Beispiele. „Wie falsche Linien diese Ausdrucksweise in das Bild jener Kulturstufe zeichnet, wie verkehrt und zugleich oberflächlich durch sie die Bildungsgeschichte der Begriffe Strafe, Recht, Schuld wird, dokumentirt noch die folgende Stelle: Endlich, sagt Berner, muss sich aus dem Prozess der Rache das Gefühl der Schuld entwickeln. Steckt in der Rache, wenngleich durch Leidenschaft verdunkelt, das Recht, so kann sich dies den Kämpfenden nicht ewig verbergen. Die Nebel der Leidenschaft sinken; Recht und Schuld leuchten unverhüllt (Deutsches Strafr., § 39).“

(Rée 1885, 52 = Rée 2004, 241) Gemeint ist Albert Friedrich Berner mit seinem 1857 erstmals publizierten *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*. Später stellt Rée klar: „Aus Furcht vor Strafe entspringendes Bedauern ist kein Gewissensbiss. Denn offenbar kann trotzdem das sittliche Bedauern fehlen: vor der Strafe ängstigt man sich; die Verwerflichkeit seiner That fühlt man nicht.“ (Rée 1885, 213 = Rée 2004, 331).

319, 2 *die längste Geschichte des Menschen, seine Vorgeschichte!*] Vgl. NK 295, 12 f.

319, 2–9 *Der ächte Gewissensbiss ist gerade unter Verbrechern und Sträflingen etwas äusserst Seltenes, die Gefängnisse, die Zuchthäuser sind nicht die Brutstätten, an denen diese Species von Nagewurm mit Vorliebe gedeiht: — darin kommen alle gewissenhaften Beobachter überein, die in vielen Fällen ein derartiges Urtheil ungern genug und wider die eigensten Wünsche abgeben.*] Den Gedanken artikuliert schon M 366, KSA 3, 243, 10–14: „Jeder, der viel in Gefängnissen und Zuchthäusern verkehrt hat, ist erstaunt, wie selten daselbst ein unzweideutiger ‚Gewissensbiss‘ anzutreffen ist: um so mehr aber das Heimweh nach dem alten bösen geliebten Verbrechen.“ Wie Orsucci 2001b, 198 ausführt, konnte N. diese Sicht bestätigt finden, als er – vermutlich im Frühjahr 1887 – Dostojewskijs *Souvenirs de la maison des morts* las, die von dessen Erfahrungen in der sibirischen Verbannung erzählen (soweit N. davon nicht über Vogüé 1885, 325–334 indirekt unterrichtet war, vgl. NK KSA 6, 147, 8–19. In seinem Brief an Köselitz vom 07. 03. 1887 lobt N. „la maison des morts“ als „eins der ‚menschlichsten‘ Bücher, die es giebt“. KSB 8/KGB III 5, Nr. 814, S. 41, Z. 51 f.). Dostojewskij berichtet: „J’ai déjà dit que pendant plusieurs années je n’ai pas remarqué le moindre signe de repentance, pas le plus petit malaise du crime commis, et que la plupart des forçats s’estimaient dans leur for intérieur en droit d’agir comme bon leur semblait.“ (Dostoïevsky 1886c, 17. „Ich sagte bereits, dass ich während mehreren Jahren nicht das geringste Anzeichen von Reue, nicht das kleinste Unwohlsein in Anbetracht der begangenen kriminellen Tat gesehen habe, und dass die Mehrheit dieser Zwangsarbeiter in ihrem Innersten der Meinung war, dass sie das Recht hatten, so zu handeln, wie es ihnen gut schien.“ Siehe Dostoïevsky 1886c, 223 f., zitiert in NK KSA 6, 147, 8–19.) Auch für Harald Höffding zählt das Gewissen entgegen dem Anschein, „als etwas Ganzes und Abgeschlossenes“ dazustehen, zu den Dingen, die „ihre Geschichte haben“ (Höffding 1887, 25, letzte Zeile von N. mit Randstrich markiert). Aber seine Historisierung des Gewissens bleibt bescheiden: „Im Gewissen bekundet sich sowohl die richtende Gewalt des Ideals dem gegenüber, was der Vergangenheit angehört, als die Fähigkeit, das künftige Handeln einer idealen Prüfung zu unterwerfen. [...] Das Gewissen ist die individuellste

und konkreteste Form des ethischen Gefühls. Nicht alle Reue gehört unter das ethische Gefühl.“ (Ebd., 329, N.s. Unterstreichung) Ganz im Unterschied zu GM II 14 und Dostojewskij zeigt Höffding keine Bedenken, es Verbrechern zuzuschreiben: „Die Stimme des Gewissens wird vielen erst vernehmlich als Kontrast einer gewaltigen Erregung wilder Triebe; die Versuchung muss also, so wunderbarlich es klingt, sehr gross werden, damit sie sich überwinden lasse. Oft erwacht das Gewissen erst, nachdem ein Verbrechen verübt ist, und treibt dann zur augenblicklichen Selbstanklage.“ (Ebd., 351, N.s. Unterstreichungen, mit Randstrich markiert. Vgl. ebd., 381.) Krauss 1884, 2 spricht vom Gewissen als dem „oft so elastischen Richter“.

319, 9–16 *In's Grosse gerechnet, härtet und kältet die Strafe ab; sie concentrirt; sie verschärft das Gefühl der Entfremdung; sie stärkt die Widerstandskraft. Wenn es vorkommt, dass sie die Energie zerbricht und eine erbärmliche Prostration und Selbsterniedrigung zu Wege bringt, so ist ein solches Ergebniss sicherlich noch weniger erquicklich als die durchschnittliche Wirkung der Strafe: als welche sich durch einen trocknen düsteren Ernst charakterisirt.*] Die exakte Gegenthese zum ersten Satz hat, wie N. sehr wohl zur Kenntnis nahm, Post 1880–1881, 1, 177 vertreten: „Der Verbrecher erfährt durch die Strafe eine Stärkung seiner Widerstandskraft gegen seine individuellen, der Volkssitte widerstrebenden Neigungen; daraus resultirt eine sogenannte Besserung, d. h. eine stärkere Unterordnung unter die Lebensbedingungen des Gemeinwesens durch Anpassung.“ (N.s. Unterstreichungen, mit Randstrich markiert.) Orsucci 2001b, 199 macht wiederum eine Passage aus Dostojewskijs *Souvenirs de la maison des morts* als N.s. Inspirationsquelle aus: „Il est avéré que ni les maisons de force, ni les bagnes, ni le système des travaux forcés, ne corrigent le criminel; ces châtimens ne peuvent que le punir et rassurer la société contre les attentats qu'il pourrait commettre. La réclusion et les travaux excessifs ne font que développer chez ces hommes une haine profonde, la soif des jouissances défendues et une effroyable insouciance. D'autre part, je suis certain que le célèbre système /18/ cellulaire n'atteint qu'un but apparent et trompeur. Il soutire du criminel toute sa force et son énergie, énerve son âme qu'il affaiblit et effraye, et montre enfin une momie desséchée et à moitié folle comme un modèle d'amendement et de repentir. Le criminel qui s'est révolté contre la société, la hait et s'estime toujours dans son droit: la société a tort, lui non. N'a-t-il pas du reste subi sa condamnation? aussi est-il absous, acquitté à ses propres yeux.“ (Dostojewsky 1886c, 17 f. „Die Gefängnisse und das System der /22/ Zwangsarbeit bessern den Verbrecher natürlich nicht; sie bestrafen ihn nur und sichern die Gesellschaft vor seinen weiteren Anschlägen auf ihren Frieden. Bei dem Verbrecher aber entwickeln Gefängnis und verschärfte Zwangsarbeit nur Haß, Begierde nach verbotenen Genüssen und einen schrecklichen Leichtsin. Ich bin

fest überzeugt, daß auch das vielgepriesene Zellsystem nur scheinbare, trügerische äußerliche Erfolge zeitigt. Es saugt dem Menschen das Mark aus, stumpft seine Seele ab, macht sie schlaff, verängstigt sie und präsentiert dann die psychisch ausgedörrte Mumie, den Halbirren als Beispiel von Besserung und Reue. Natürlich ist der gegen die Gesellschaft rebellierende Verbrecher von Haß gegen diese erfüllt und erachtet sich fast immer für unschuldig, sie hingegen für schuldig. Außerdem ist er von ihr bereits bestraft worden und hält sich dadurch fast schon für geläutert und quitt mit ihr. Unter diesen Gesichtspunkten könnte man letzten Endes zu dem Urteil gelangen, der Verbrecher sei beinahe zu rechtfertigen.“ Dostojewskij 1983, 21 f.) In NL 1886/87, KSA 12, 7[6], 283, 9–14 notiert N.: „NB! Dem bösen Menschen das gute Gewissen zurückgeben – ist das mein unwillkürliches Bemühen gewesen? / Und zwar dem bösen Menschen, insofern er der starke Mensch ist? (Das Urtheil Dostojewsky's über die Verbrecher der Gefängnisse ist hierbei anzuführen.)“ Die Erniedrigungspraktiken im Zuchthaus, die den Eigenwillen der Gefangenen brechen sollen, schildert Dostoïevsky 1886c, 19–21 drastisch.

319, 16 f. *an jene Jahrtausende vor der Geschichte des Menschen*] Vgl. NK 295, 12 f.

320, 3–12 *in der That drückte sich im Bewusstsein der Richtenden, der Strafenden selbst die längste Zeit hindurch Nichts davon aus, dass man mit einem „Schuldigen“ zu thun habe. Sondern mit einem Schaden-Anstifter, mit einem unverantwortlichen Stück Verhängniss. Und Der selber, über den nachher die Strafe, wiederum wie ein Stück Verhängniss, herfiel, hatte dabei keine andre „innere Pein“, als wie beim plötzlichen Eintreten von etwas Unberechnetem, eines schrecklichen Naturereignisses, eines herabstürzenden, zermalmenden Felsblockes, gegen den es keinen Kampf mehr giebt.*] Hier wird eine Absetzungsbewegung von der traditionellen Strafrechtsliteratur vollzogen, die bereits Albert Hermann Post vorgezeichnet hat. „Die auf enge ethnische Kreise gegründeten, hergebrachten Strafrechtstheorien erweisen sich, von einem allgemeinen vergleichend-ethnologischen Standpunkte aus betrachtet, sämmtlich als unhaltbar. Schon der Grundsatz, dass es ohne Verschulden keine Strafe gebe, ist nichts weniger als ein allgemeiner Grundsatz.“ (Post 1880–1881, 1, 174, N.s Unterstreichung, letzter Satz mehrfach am Rand markiert.) Die längste Zeit über habe „Gerechtigkeit“ nicht darin bestanden, „dass dem Verbrecher seine Missethat vergolten wird, sondern darin, dass eine Störung des ethnischen Gleichgewichts ausgeglichen wird, und dabei ist es gleichgültig, ob der Thäter seine That gewollt hat, oder ob er nur die zufällige Ursache des störenden Ereignisses war. Die Strafe ist eine ethnische Nothwendigkeit, welche den Einzelnen wie ein Unglücksfall trifft, und welcher er sich mit der Resignation unterwerfen

muss, wie irgend einem unabwendbaren Naturereigniss. [...] Der Gedanke, dass der Verbrecher nicht gestraft wird, weil er etwas gewollt hat, sondern weil er etwas gethan hat, würde wahrscheinlich eine richtigere Basis für eine allgemeine Strafrechtstheorie sein.“ (Ebd., 1, 175, N.s. Unterstreichungen, die letzten beide Sätze mit Randstrichen markiert. Nachweis bei Nietzsche 1998, 146. Vgl. auch NK 297, 25–298, 1).

15.

Als Beleg für die in GM II 14 aufgestellte These, wonach die Strafe nicht das schlechte Gewissen im Sinne einer habitualisierten moralischen Selbstanklage bewirke, zieht GM II 15 Spinoza heran, für den der „morsus conscientiae“ (320, 19 f. u. 28) gerade dies nicht bedeutet habe. Kuno Fischer, N.s. Gewährsmann in Sachen Spinoza (vgl. Sommer 2012b), – der hier explizit dafür kritisiert wird, zu jenen Spinoza-Interpreten zu gehören, „welche sich ordentlich darum bemühen, ihn an dieser Stelle misszuverstehen“ (320, 15 f.) – merkt zu Spinozas Wortwahl an: „Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit ‚Gewissensbiß‘ zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen.“ (Fischer 1865, 2, 358) Für Spinoza sei, so GM II 15, dieser „morsus conscientiae“ der Gegensatz zu einer Freude gewesen, genauer: eine Traurigkeit über etwas Vergangenes, was sich nicht so ereignet hat wie einst erwartet und erwünscht. In Spinozas Definition drücke sich aus, wie „Übel-Anstifter Jahrtausende lang in Betreff ihres ‚Vergehens‘ empfunden“ (321, 1 f.) hätten, dass – wenn sie Strafe dafür erteilt – dabei etwas missglückt sei. Sie hätten also nicht bereut, das Verbrechen verübt zu haben, und sich schuldig gefühlt, sondern sich der Strafe als einem Schicksalsschlag fatalistisch unterworfen. Die Wirkung der Strafe bestehe nicht darin, den Delinquenten ein Schuldbewusstsein einzuflößen, sondern sie vielmehr klüger zu machen, ihr Gedächtnis zu optimieren und beim nächsten Mal vorsichtiger ans Werk gehen zu lassen: „damit z ä h m t die Strafe den Menschen, aber sie macht ihn nicht ‚besser‘“ (321, 18–20). Ganz im Gegenteil.

Spinoza stand N. seit einer ersten Lektüre des Spinoza-Bandes von Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* als der „abnormste und einsamste Denker“ vor Augen, der „die Willensfreiheit [...] das Unegoistische –; das Böse –“ gleichermaßen gelehrt habe (N. an Overbeck, 30. 07. 1881, KSB 6/KGB III/1, Nr. 135, S. 111, Z. 7–11), und dem N. sich deshalb nahe wähnte. Obschon oder gerade weil Spinoza also als heroischer Ahne des in N.s. Texten selbst propagierten Immoralismus erscheinen konnte, wird er hier bemüht: Er brachte die analytische Kälte mit, um das Empfinden angesichts vergangener Übeltaten

jenseits moralischer Vorurteile nüchtern zu evaluieren. Dabei fasste er nach GM II 15 freilich doch nur das in Begriffe, was das verbrecherische Selbstverständnis immer schon ausgemacht hat – allerdings „auf eine verfängliche“ (320, 14), Missverständnisse provozierende Weise. GM II 15 gibt vor, Spinoza beim Denken zu einem ziemlich genau bestimmten Zeitpunkt zu beobachten, „als er eines Nachmittags, wer weiss, an was für einer Erinnerung sich reibend, der Frage nachhieng, was eigentlich für ihn selbst von dem berühmten *morsus conscientiae* übrig geblieben sei“ (320, 17–20, vgl. die Vorarbeit NL 1886/87, KSA 12, 7[57] 314). Das suggeriert, man wüsste historisch genau Bescheid, unter welchen Umständen Spinoza das Problem fokussiert hat – eine Auskunft, welche die Quelle, Spinozas *Ethica ordine geometrico demonstrata* gerade verweigert. GM II 15 psychologisiert und personalisiert das Spinoza umtreibende Problem des „*morsus conscientiae*“, das für diesen vielleicht gar keine persönliche, sondern nur eine sachliche Relevanz gehabt haben mag. Psychologisierung und Personalisierung dienen hier freilich nicht dazu, Spinozas Überlegung zu depotenzieren, sondern vielmehr dazu, ihr einen Sitz im Leben, den Index der Lebensrelevanz zuzusprechen. GM II 15 wendet jene ‚Personalakten-Methode‘ der Philosophiegeschichtsschreibung an (vgl. NK 5/1, S. 103–106), von der N. in seinem Brief an Lou von Salomé, wohl vom 16. 09. 1882 in Anspruch nimmt, sie schon in seinen frühen Basler Arbeiten über die griechische Philosophie (vgl. PHG) angewendet zu haben: „Meine liebe Lou, Ihr Gedanke einer Reduktion der philosophischen Systeme auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht ein Gedanke aus dem ‚Geschwistergehirn‘: ich selber habe in Basel in diesem Sinne Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte gern meinen Zuhörern: ‚dies System ist widerlegt und todt – aber die Person dahinter ist unwiderlegbar, die Person ist gar nicht todt zu machen‘ – zum Beispiel Plato.“ (KSB 6/KGB III/1, Nr. 305, S. 259, Z. 2–8) Psychologisierung und Personalisierung sabotieren in GM II 15 freilich nicht Spinozas System, sondern sollen die moralgeschichtliche These von der fehlenden Kausalität zwischen Strafe und schlechtem Gewissen beglaubigen: Hier wälzte nicht bloß ein blutleerer Abstraktionskünstler weltfremde moralphilosophische Probleme, sondern ein immoralistischer Philosoph fühlte sich selbst betroffen und gelangte zu Schlüssen, die auf den Punkt und Begriff bringen, was Verbrecher stets empfunden haben – alles Mögliche, nur kein schlechtes Gewissen.

Zu systematischen Implikationen von GM II 15 siehe Ioan 2017, 9; zum Aufbrechen des Kausalzusammenhangs von Strafe und Schuld Reginster 2011, 61.

320, 15–17 (zum Verdruss seiner Ausleger, welche sich ordentlich darum bemühen, ihn an dieser Stelle misszuverstehn, zum Beispiel Kuno Fischer)] Vgl. NK 320, 26–32.

320, 20–25 er, der Gut und Böse unter die menschlichen Einbildungen verwiesen und mit Ingrim die Ehre seines „freien“ Gottes gegen jene Lästere vertheidigt hatte, deren Behauptung dahin gieng, Gott wirke Alles sub ratione boni („das aber hiesse Gott dem Schicksale unterwerfen und wäre fürwahr die grösste aller Ungereimtheiten“ —)] Die Vorlage dazu – fast noch ein reines Exzerpt, aber doch schon eingruppiert in eine Werkdisposition zum nie fertiggestellten Buch *Der Wille zur Macht* – findet sich mit genauer Quellenangabe nach Spinozas *Ethica* in NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 262, 8–13 u. 16–22: „Wenn Alles im letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist Alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Übel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es kein Böses in der Natur des menschlichen Willens; so sind die Übel und das Böse nicht in den Dingen, sondern nur in der Einbildung des Menschen. [...] Spinoza wehrt sich gegen die, welche sagen, Gott wirke alles sub ratione boni. Diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf er sich wie auf ein Musterbild in seinem Handeln richtet oder wohin er, wie nach einem Ziele trachtet. Das heißt fürwahr Gott dem Schicksale unterwerfen: was die größte Ungereimtheit ist. Eth. 1 Prop. XXXIII Schol. 2.“ Gott „Sub ratione boni“, „unter den Gesichtspunkt des Guten“ zu zwingen, würde also bedeuten, ihn seiner Freiheit zu berauben und ihn quasi zu moralisieren. N. las freilich nicht Spinozas Original, sondern Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, wo es heißt: „Wenn alles in seinem letzten Grunde vermöge der göttlichen Macht geschieht, so ist alles in seiner Art vollkommen, so giebt es kein Uebel in der Natur der Dinge; ist der Mensch durchgängig unfrei, so giebt es /209/ kein Böses in der Natur des menschlichen Willens: so sind die Uebel und das Böse nicht in den Dingen, sondern bloß in der Vorstellung des Menschen.“ (Fischer 1865, 2, 208 f.) N. tauschte im weitgehend identischen Exzerpt „Vorstellung“ durch „Einbildung“ (vgl. Scandella 2012, 325), um daraus in GM II 15 „die menschlichen Einbildungen“ zu machen. Und einige Dutzend Seiten später heißt es bei Fischer: „Wäre aber gar der göttliche Wille in seinem Wirken durch einen Endzweck bestimmt, wie die Idee des Guten, so würde damit eine von ihm verschiedene Ursache seines Handelns gesetzt, er /258/ wäre abhängig gemacht und jenem Endzweck unterworfen, wie die Götter der Alten dem Schicksal. Damit ist die Nothwendigkeit der Dinge nicht erklärt, aber die Freiheit Gottes vernichtet. ‚Ich gestehe,‘ sagt Spinoza, ‚daß jene Ansicht, welche Alles dem unbedingten Willen Gottes unterwirft und von seinem Gutdünken Alles abhängen läßt, weniger von der Wahrheit abirrt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter der Idee des Guten (sub ratione boni). Denn diese scheinen etwas außerhalb Gottes anzunehmen, das von Gott nicht abhängig ist, worauf sich Gott, wie auf ein Musterbild, in seinem Wirken richtet, oder wohin er wie

nach einem bestimmten Ziele trachtet. Dieß heißt fürwahr nichts anderes als Gott dem Schicksal unterwerfen, und das ist das Ungereimteste, was von Gott behauptet werden kann, der, wie wir gezeigt haben, sowohl von dem Wesen als von dem Dasein aller Dinge die erste, einzige und freie Ursache ist.“ (Fischer 1865, 2, 257 f.) Dazu gibt es eine Fußnote, die wie N. im Exzerpt das „sub“, „unter“ hervorhebt (vgl. Scandella 2012, 326): „Eth. I. Prop. XXXIII. Schol. II (Ende). Gott handelt ‚sub ratione boni.‘ Dieses sub ist sehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinoza’s. Gott handelt unter der Idee des Guten, wie einer bestimmenden Macht, die ihn nöthigt und sich unterwirft, gleichsam unter dem Zwange derselben. Die ganze bedeutsame Stelle erleuchtet den Gegensatz Spinoza’s gegen die teleologische Betrachtungsweise.“ (Ebd., 2, 258, Fn.) In GM II 15 schließt N.s sprechendes „Ich“ sich also vollkommen Fischers Deutung an, ohne nach der Breitseite gegen Fischer in 320, 15–17 diese Übereinstimmung kenntlich zu machen.

320, 26–32 *Die Welt war für Spinoza wieder in jene Unschuld zurückgetreten, in der sie vor der Erfindung des schlechten Gewissens dalag: was war damit aus dem morsus conscientiae geworden? „Der Gegensatz des gaudium, sagte er sich endlich, – eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist.“ Eth. III propos. XVIII schol. I. II.]* Vgl. Scandella 2012, 319–329; Sommer 2012b, 181, Anm. 14; Große Wiesmann 2015, 26 u. 43; ferner Wollenberg 2013; Rehmann 2014 u. Böhm 2017. Der in 320, 15–18 namhaft gemacht Dissens mit der Spinoza-Lesart Kuno Fischers wird fassbarer in der Fischer-Paraphrase NL 1887, KSA 12, 7[4], 261, 27–262, 7: „Merkwürdig Spinoza: ‚ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist‘. Eth. III Prop. XVIII. Schol. I. II. p. 147. 48. Affect. Def. XVII p. 188. / Als Gegensatz das gaudium, wenn der erwartete Ausgang nicht eintrifft und die Furcht plötzlich aufhört. Trotz K. Fischer wäre es möglich, daß hier Spinoza die Bezeichnung a potiori gewählt habe: und daß er als den objektiven Kern jedes ‚Gewissensbisses‘ das Bezeichnete ansah. Er mußte ja bei sich die Schuld leugnen: was war also ihm die Thatsache ‚conscientiae morsus‘, welche übrig blieb?“ „A potiori“, Lateinisch: „vom Stärkeren her“, „der Hauptsache nach“. Die fragliche Passage aus Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* lautet wie folgt: „Wenn aber der erwartete Ausgang, den wir gefürchtet oder gehofft haben, nicht eintrifft, vielmehr ein unerwarteter in dem einen Falle die Furcht, in dem andern die Hoffnung zu Schanden macht, so entstehen Affecte eigenthümlicher Art. Dort werden wir plötzlich von dem Drucke der Furcht erlöst, wir athmen wieder auf, wir werden fröhlich: diesen Affect nennt Spinoza ‚gaudium‘. Hier wird plötzlich unsere Hoffnung niedergeschlagen, unser Bewußtsein, das in der Hoffnung gelebt hatte, wird verwun-

det, oft auf die schmerzlichste Weise: diesen Affect der plötzlich fehlgeschlagenen, bitter getäuschten Hoffnung nennt Spinoza ‚conscientiae morsus‘; er war offenbar um den Ausdruck verlegen und wollte die Art und Weise bezeichnen, wie wir diesen Affect empfinden: wie einen Biß ins Innere. Er hätte vielleicht gut gethan, den Affect anders zu bezeichnen, um den Leuten die Thorheit zu sparen, seinen Ausdruck mit ‚Gewissensbiß‘ zu übersetzen. Gedankenloser kann man nicht übersetzen. / Unter Gewissensbiß verstehen wir nichts anderes als die Empfindung einer peinlichen Reue, deren Object die eigene Handlung und deren Folgen sind. Unter ‚conscientiae morsus‘ versteht hier Spinoza die Trauer über eine vernichtete Hoffnung, z. B. die Empfindung, mit welcher der Landmann auf den Hagelschlag hinblickt, der seine Saat zerstört hat. Wie hätte er sonst definiren können: ‚ich verstehe unter conscientiae morsus die Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist?‘ Wie hätte er sonst diesen /359/ Affect entgegengesetzen können der Freude (‚gaudium‘), da doch den Gewissensbissen die Zufriedenheit mit sich entgegengesetzt ist, die niemand ‚gaudium‘ nennt? Der Begriff der Gewissensbisse schließt den eines unerwarteten Ausgangs nicht nothwendig in sich, er fordert aber nothwendig den des selbstverschuldeten Ausgangs, und von der Selbstverschuldung ist in diesem Falle nirgends die Rede.“ (Fischer 1865, 2, 358 f. Eine Fußnote ebd., 2, 359 bringt als Belege für den ganzen Passus: „Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I. II. pg. 147. 48. Affect. Def. XVII pg. 188.“). Die so entschieden namhaft gemachte Deutungsdifferenz zu Fischer besteht also darin, dass N. sehr wohl die Übersetzung „Gewissensbiss“ für möglich, ja adäquat hielt. Denn Spinoza hatte zwar, darin ist sich N. mit Fischer einig, moralische Schuld geleugnet, aber hat das Phänomen des Gewissensbisses durchaus beobachtet, welches „übrig blieb“ (NL 1887, KSA 12, 7[4], 262, 7). Es ist nach N. also nicht einfach nur Verlegenheit um Worte, die Spinoza, wie Fischer suggeriert, zum „morsus conscientiae“ greifen ließ, sondern ein an sich selbst beobachtbares psychologisches Faktum, mit etwas Geschehenem unzufrieden zu sein und daran zu leiden. Fischer und N. sind sich allerdings darin einig, dass es Spinoza nicht um persönliche Verantwortung zu tun war. Gerade in deren Ablehnung sei sich Spinoza, wie es in 321, 1–4 heißt, mit den „Übel-Anstifter[n]“ von Jahrtausenden enig gewesen: „hier ist Etwas unvermuthet schief gegangen“, nicht: „das hätte ich nicht thun sollen“.

321, 5–8 mit jenem beherzten Fatalismus ohne Revolte, durch den zum Beispiel heute noch die Russen in der Handhabung des Lebens gegen uns Westländer im Vortheil sind] Als Quelle für N.s gelegentliche Bezugnahme auf den „russischen Fatalismus“ kommt die direkte oder indirekte Bekanntschaft mit Anatole Leroy-Beaulieu's *L'empire des Tsars et les Russes* in Frage. Die einschlägige Stelle

(Leroy-Beaulieu 1883, 150 f.) wird kommentiert und diskutiert in NK KSA 6, 272, 14–24.

321, 21–23 („Schaden macht klug“, sagt das Volk: soweit er klug macht, macht er auch schlecht. Glücklicher Weise macht er oft genug dumm.)] Die durchgestrichene Vorarbeit in KGW IX 2, N VII 2, 10, 2–6 lautet (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[233], 62, 6–8): „NB. Der Schaden macht klug, sagt der Pöbel: / — So weit er klug macht, macht er auch schlecht. / Ich Aber wie oft macht der Schaden dumm!“ Das Sprichwort ist in einschlägigen Handbüchern vielfach belegt und auch mit fremdsprachigen Varianten versehen (Wander 1867–1880, 4, 43 f. u. 47), so beispielsweise mit dem lateinischen „Post mala prudentior“ (ebd., 4, 47), während Grimm 1854–1971, 14, 1974 diverse einschlägige Klassiker-Belege dazu anführt. Bei Lichtenberg hat N. lesen können: „Benvenuto Cellini macht die vortreffliche Bemerkung: ‚Schaden macht nicht klug, weil der neue sich immer unter einer verschiedenen Form ankündigt.‘ Dieses kenne ich recht aus eigener Erfahrung“ (Lichtenberg 1867, 1, 133).

16.

Dieser Absatz markiert nun nach den rechtsgeschichtlichen Erörterung der Strafzwecke und Strafwirkungen einen Einschnitt: Das sprechende „Ich“ präsentiert jetzt nach einigen deliberativen Verzögerungsmanövern den eigenen Lösungsansatz zur Frage nach dem „Ursprung des ‚schlechten Gewissens‘“ (321, 26 f.), der „lange bedacht, bewacht und beschlafen sein“ (321, 28 f.) wolle und ausdrücklich als „Hypothese“ (321, 26) ausgewiesen und damit als falsifizierungsfähiger Vorschlag für eine wissenschaftliche Debatte gekennzeichnet wird. Das schlechte Gewissen wird verstanden als „tiefe Erkrankung“ (321, 30), die einsetzte, als die bis dahin „der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthiere[.]“ (322, 4–6) in den Bannkreis einer nun gewaltsam implementierten Friedensordnung gerieten, einer sich etablierenden, rigiden staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung. Fortan seien den Menschen alle Möglichkeiten verschlossen gewesen, ihre wilden, natürlichen Instinkte nach außen auszuleben. Diese überschäumende Triebenergie, diese Lust an „Feindschaft“, „Grausamkeit“ und „Zerstörung“ (323, 1–3) hätten die Betroffenen, zwangsweise Domestizierten nun umgelenkt, nämlich gegen sich selbst: Man habe sich selbst zum Objekt dieser destruktiven Lust gemacht und sie an sich selbst auszuleben begonnen. Damit einher sei eine entscheidende Vertiefung, „Verinnerlichung des Menschen“ (322, 24) gegangen; erst jetzt sei das entstanden, was man später „seine ‚Seele‘“ (322, 25) genannt habe. Dieser Innenraum, den sich die Menschen aus Triebabreak-

tionsnot geschaffen haben, erscheint zwar als „eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildniss“ (323, 11 f.), hat aus diesen seltsamen Tieren aber etwas Einmaliges gemacht, an dem sich nicht nur der erneut bemühte Zuschauergott des Weltgetriebes ergötzen kann. Das aus Not innerlich geweitete Menschenwesen erscheint auch als ein „grosses Versprechen“ (324, 4). Die „Erkrankung“ des schlechten Gewissens ist also keineswegs nur negativ, sondern verspricht in weltgeschichtlicher Perspektive erheblichen Sublimationsgewinn.

Mindestens vier Beobachtungen drängen sich auf: Wenn erstens GM II 16 nahelegt, dass das schlechte Gewissen durch Affektumleitung nach innen zustande kommt, müsste dieses schlechte Gewissen von Anfang an offensichtlich die raubtierhaften, wilden Menschen betreffen, von denen beispielsweise GM I 11 spricht, nicht die natürlicherweise aus Schwäche Friedfertigen. Dann wäre das schlechte Gewissen kein Problem der Sklaven und der Schlecht-Weggekommenen, sondern der domestizierten Herren im Zwinger der Zivilisation. Jedoch wird GM II 17 im Gegensatz zu dieser Hypothese ausdrücklich diejenigen als die zur Affektumkehrung Gezwungenen charakterisieren, die das Opfer rücksichtsloser, staatsbildender Gewalt geworden sind, also gerade nicht die dort als Eroberer und Formgeber auftretenden „blonde[n] Raubthiere“ (324, 21 f.).

Zweitens scheint die Entstehung des schlechten Gewissens entgegen der Suggestion von GM II 14 nun doch ausdrücklich eine Sekundärfolge der Strafen zu sein, gehörten diese doch „vor Allem“ zu den „Bollwerken“ (322, 32), mit denen eine überaus harte staatliche Ordnung über die Halbtiere Herr wurde: Strafen bewirken zwar kein direktes Schuldbewusstsein, aber kanalisieren die Triebenergien nach innen. Die zivilisatorische Massentierhaltung des in Zwänge eingepferchten Menschen erzeugt das schlechte Gewissen.

Drittens verwischt GM II 16 ebenso wie der folgende Abschnitt II 17, auf welcher Zeitebene sich die behaupteten moralgeschichtlichen Einschnitte eigentlich vollzogen haben. Angesichts des prominent gemachten Vergleiches zwischen sozialisierten Menschen und zum Landdasein gezwungenen Wassertieren (vgl. NK 322, 2–19) liegt die Vermutung nahe, es gehe um frühe Stufen menschlicher Evolution. Aber soll man sich ernsthaft vorstellen, dass Hominini ‚ursprünglich‘ monadisch-ver einzelt gelebt haben? Oder haben das nur einzelne getan – womöglich die Starken, die jedoch, wie GM II 17 dann erhellen wird, gerade nicht diejenigen sind, die unters Joch gezwungen werden, sondern diejenigen, die alle anderen unters Joch zwingen? Wann genau ist das schlechte Gewissen aufgetreten, wie unterscheidet sich das archaische vom griechischen, wenn die Griechen nach GM II 23, KSA 5, 333, 29–32 das schlechte Gewissen mittels ihrer Götter von sich fernhalten konnten. Und wie das christliche einerseits vom griechischen und andererseits vom modernen Gewissen (zu letzterem Kittsteiner 1995)?

Viertens schließlich wirken die mehrfach bemühten „Instinkte“, gegen die die Habitat-Veränderung gerichtet ist, seltsam statisch, als ob sie selbst nicht formbar und historisch geworden, sondern irgendwie für immer da wären. Diese suggerierte Konstanz der Instinkte, die erst den Menschen zu einem sozialen und sozial notwendig unglücklichen Wesen machen, entspricht nicht dem evolutionsbiologischen Befund, den N. bei Wilhelm Roux entlehnt hat (vgl. NK 322, 2–19), um den Übergang von Wasser- zu Landtieren mit der Sozialisierung des Menschen zu vergleichen: Instinktveränderung und Instinktanpassung heißt in diesem evolutionsbiologischen Kontext vielmehr die Devise. Das blendet der Sprecher in GM II 16 jedoch aus, während auf der anderen Seite im selben Abschnitt sowohl das schlechte Gewissen als auch die Seele historisiert und dadurch moralgenealogisch depotenziert wird. Die Instinkte vor Historisierung und Depotenzierung zu bewahren, ist geschickt, denn erst so kann ein welthistorischer Unheils- und Verfallszusammenhang konstruiert werden: Wenn die Instinkte der halb- oder dreiviertelwilden Ursprungsmenschen die einzig authentischen sind, sind sie unter zivilisatorischen Bedingungen zu Unrecht zurechtgestutzt, verfolgt, verpönt, während ein nüchterner Beobachter ohne moralpolitische Hintergedanken sich womöglich einfach mit der Feststellung ihrer Wandel- und Formbarkeit begnügen würde.

Conway 2006, 307 macht auf die geschichtsmethodischen Schwierigkeiten dieses Abschnitts aufmerksam, dessen Geschichtsschreibung er als spekulativ kennzeichnet; May 1999, 60 schlägt eine auf „social acceptance“ abzielende Lesart von GM II 16 vor, während Risse 2009, 233 (vgl. ebd., 238 f.) auf der Grundlage dieses Abschnitts dafür plädiert, eine mit der Sozialisierung verbundene Frühform des schlechten Gewissens von seiner ausgereiften, destruktiven Form zu unterscheiden. Brusotti 1992b, 100–113 rekonstruiert im Detail die Verinnerlichungseffekte der Affekte in GM II 16 bis GM III 20 (vgl. unter dem Stichwort der Internalisierung auch Beals 2013, allerdings ohne Kenntnis der internationalen Forschung).

322, 2–19 *Nicht anders als es den Wasserthieren ergangen sein muss, als sie gezwungen wurden, entweder Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehn, so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren, — mit Einem Male waren alle ihre Instinkte entwerthet und „ausgehängt“. Sie sollten nunmehr auf den Füßen gehn und „sich selber tragen“, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen. Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelenk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusst-sicherführenden Triebe, — sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf ihr „Bewusstsein“, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes*

Organ! Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Missbehagen dagewesen ist, – und dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen!] Das Motiv des im Wasser lebenden, dann an Land plötzlich seine Erdschwere empfindenden Tieres bemüht N. prominent in Za I Vorrede 2, KSA 4, 12, 28–30 (vgl. NL 1882/83, KSA 10, 4[186], 165, 8 u. NL 1883/83, KSA 10, 5[1]258, 217, 19–21). Es handelt sich, wie Campioni 1990, 533 f. nachgewiesen hat, freilich nicht einfach um ein schönes poetisches Bild, sondern um die Verarbeitung einer naturwissenschaftlichen Lektüre, nämlich von Wilhelm Roux' *Der Kampf der Theile im Organismus*, wo der phylogenetische Übergang von der Wasser- zur Landlebensweise besprochen wird. Dabei setzt Roux – ganz entgegen der in GM II 17 dann für die Entstehung des schlechten Gewissens behaupteten Plötzlichkeit („jene Veränderung“ sei „keine allmähliche“ gewesen – KSA 5, 324, 7 f.) – gerade die Gemächlichkeit des Übergangs voraus: „Graduell ist die Anpassung eine allmähliche gewesen. Die Thiere werden zuerst einen nur kurzen Aufenthalt auf dem Lande genommen haben und bald wieder in das Wasser zurückgekehrt sein.“ (Roux 1881, 40) Der Vorgang war mit unendlichen Schwierigkeiten verbunden: „Sobald das Thier auf das Land aus dem Wasser herauskommt, müsste es zunächst das schrecklichste Unbehagen empfinden, denn es werden mit einem Male sein Körper und seine Glieder vielmal schwerer, als vorher, da sie im Wasser bloß so viel, oder subjectiver gesprochen, so wenig wogen, als sie schwerer sind, als das verdrängte Wasser. Wie unangenehm ist es z. B. uns schon, wenn wir längere Zeit im Wasser geschwommen haben und an das Land steigend, plötzlich unsern Körper wieder selber tragen müssen. Dieser geringe Grad von Unannehmlichkeit, den wir, an das Tragen unserer Gliedmassen unser Leben lang gewöhnt, bei diesem Uebergange empfinden, ist aber gar nicht zu vergleichen mit dem Eindruck, den ein Thier haben muss, welches seine Körpertheile nie selber getragen hat. / Ferner müssen die Thiere sich sofort ganz anders bewegen, in anderen Coordinationen ihre Muskeln gebrauchen: sie können eine Menge Bewegungen, die sie im Wasser, der Schwere fast nicht unterworfen, auszuführen gewohnt waren, nicht machen, sondern müssen ganz energisch fast alle Muskeln des Körpers in bestimmter, durch die Statik vorgeschriebener Weise gebrauchen. Ferner die Knochen, welche bisher fast bloß der Muskelwirkung Widerstand zu leisten hatten, müssen jetzt auf einmal nach den statischen Verhältnissen tragen, und zwar so stark, dass das Tragen des Körpers im Wasser, beim Laufen auf dem Grunde, kaum als Vorübung dazu in Betracht kommen kann.“ (Ebd., 41) „Sauerstoffmangel wird eintreten; denn die Lungen sollen jetzt auf einmal den ganzen Bedarf für eine grössere Dauer allein beschaffen. / Durch das Trockenwerden der Haut, der Kiemen und der Seitenorgane werden abnorme Sensationen entstehen. Der gewohnte, sichere

Verkehr mit der Aussenwelt wird aufgehoben, denn die Sinnesorgane treten für das Thier ausser Function, da sie alle ganz neue, nicht durch Erfahrung verständlich gewordene Eindrücke empfangen.“ (Ebd., 42) N. prägt also einen strikt naturhistorischen Befund zum metaphorischen Modell für eine menschheitsgeschichtliche Entwicklung um, die wiederum nicht eigentlich physisch, sondern sozial und psychisch gewesen ist. Mit der Behauptung, dass die „Wasserthiere“ gezwungen gewesen seien, entweder „Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehen“, wird ein evolutionärer Selektionsdruck suggeriert und auf das „Halbthier“ Mensch übertragen, den Roux an der fraglichen Stelle gar nicht geltend macht: Dass die Wassertiere Landtiere hätten werden *müssen*, sagt er nicht, während den menschlichen Halbtieren offensichtlich keine Wahl bleibt.

Es entspricht freilich nicht Roux' Sprachgebrauch, mit hervorhebenden Anführungszeichen davon zu reden, die „Instinkte“ der in eine neue Umgebung versetzten Tiere seien „ausgehängt“. In GM II 1 war ohne Anführung davon die Rede, manchmal sei „die Vergesslichkeit ausgehängt“ (292, 11), und GM III 12 sinniert über asketische Praktiken, die „die Affekte sammt und sonders aushängen“ möchten (365, 18 f.). Beim „grossen Menschen“ soll nach GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 44 der Selbsterhaltungsinstinkt „gleichsam ausgehängt“ sein (vgl. NK KSA 6, 146, 5 f.), nach EH Za 5 die „kleinen Defensiv-Vermögen“ (KSA 6, 342, 24 f.). Die unter N.s Zeitgenossen sonst nicht häufig zu belegende Verwendung des Wortes „Aushängen“ im Sinne eines metaphorisch verstandenen „Aushenkens“ (vgl. Grimm 1854–1971, 1, 881 u. 886) erfreut sich in Philipp Mainländers *Philosophie der Erlösung* einiger Beliebtheit, auch dort gerne garniert mit einem „gleichsam“. Aber im Unterschied zu N. sind es nicht Affekte und Instinkte, die bei Mainländer ausgehängt werden, sondern der Verstand: „Versenken wir uns in unser Inneres, so hören die Sinne und der Verstand, das nach außen gerichtete Erkenntnißvermögen, /43/ gänzlich zu functioniren auf; sie werden gleichsam ausgehängt“ (Mainländer 1876, 43, vgl. ebd. 63, 466 u. 496).

322, 22–29 *Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen – dies ist das, was ich die Verinnerlichung des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen gehemmt worden ist.* Unter dem Eindruck von Jacob Bernays *Grundzügen der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie* hatte der junge N. die Metaphorik des Entladens in inflationärer Weise gebraucht, vgl. NK KSA 1, 134, 3 f. u. NK KSA 1, 101, 13–18, ferner Pearson 2016, 21–23 u. Emden

2018. Bernays hat die von N. immer wieder herangezogene (vgl. z. B. NK 304, 2 u. NK KSA 5, 166, 9–13) Stelle aus Aristoteles' *Poetik* über die Wirkung der Tragödie wie folgt übersetzt (eckige Klammern in Bernays' Text): „die Tragödie bewirkt durch [Erregung von] Mitleid und Furcht die erleichternde Entladung solcher [mitleidigen und furchtsamen] Gemüthsaffectionen“ (Bernays 1857, 148). In N.s gesamtem Œuvre spielen Entladungsvorgänge eine wichtige Rolle, auch in GM kommt das Wort häufiger vor (z. B. KSA 5, 275, 11–13 u. 292, 20; zur Differenz von Entladung und Auslösung Chaves 2014). Während eine Vielzahl der einschlägigen Stellen von nach außen gerichteter Entladung handeln und damit Bernays' Aristoteles-Lesart in die Jetztzeit transponieren, macht GM II 16 die Erkrankung des schlechten Gewissens gerade daran fest, dass eine solche Außenentladung ebenso wenig möglich sei wie ein Vernichten oder Einschläfern der Triebenergien. In der Werkdisposition NL 1887, KSA 12, 8[4], 335, 11–20 gibt es eine ausführliche Darstellung des Sachverhalts, die den Aspekt der Vorstellungskraft, der Imagination als wesentliches Moment noch hinzufügt, das in 322, 22–29 fehlt: „Die Verinnerlichung des Menschen (als Krankheit) / Die V<erinnerlichung> entsteht <dadurch>, daß mächtige Triebe, denen mit Einrichtung des Friedens und der Gesellschaft die Entladung nach außen versagt wird, sich nach innen zu schadlos zu halten suchen, im Bunde mit der Imagination. Das Bedürfniß nach Feindschaft, Grausamkeit, Rache, Gewalt-samkeit wendet sich zurück, ‚tritt zurück‘; im Erkennen-wollen ist Habsucht und Erobern; im Künstler tritt die zurückgetretene Verstellungs- und Lügenkraft auf; die Triebe werden zu Dämonen umgeschaffen, mit denen es Kampf giebt usw.“ Auch auf die spezifische Wendung hin zum Erkennen-Wollen verzichtet GM II 16, um den Gedanken der erfolglosen Triebaußenabfuhr und der daraus folgenden Nötigung zur Triebinnenabfuhr umso deutlicher als welthistorisches Unglücksgeschehen herauszustellen. Im sehr kurzen Resümee zu GM in EH beschränken sich die Hinweise zur Zweiten Abhandlung auf zwei Sätze, deren erster lautet: „Die zweite Abhandlung giebt die Psychologie des Gewissens: dasselbe ist nicht, wie wohl geglaubt wird, ‚die Stimme Gottes im Menschen‘, — es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann.“ (EH GM, KSA 6, 352, 20–24) Im Rückblick von EH scheint dieser Gedanke der fehlgeleiteten Entladung offenkundig für zentral gehalten zu werden – ohne noch das zu erwähnen, was in GM II 16 ja durchaus zu Gunsten der Triebinnenabfuhr spricht, dass so nämlich überhaupt erst das zustande kam, „was man später [...] ‚Seele‘ nennt“ (322, 25). Vgl. NK 328, 1.

322, 31 *Instinkte der Freiheit*] Vgl. NK 325, 20–25.

323, 26–31 *In der That, es brauchte göttlicher Zuschauer, um das Schauspiel zu würdigen, das damit anfieng und dessen Ende durchaus noch nicht abzusehen*

ist, — ein Schauspiel zu fein, zu wundervoll, zu paradox, als dass es sich sinnlos-unvermerkt auf irgend einem lächerlichen Gestirn abspielen dürfte!] Vgl. NK 304, 21–31. Die Metapher von den Menschen als ephemeren Wesen auf einem lächerlich abgelegenen Gestirn leitet WL 1 ein, vgl. NK KSA 1, 875, 2–11. Das Motiv vom menschlich-irdischen Tun als Schauspiel für Gott/Götter begegnet nicht nur in GM II 7 in der heidnischen Variante, sondern in GM I 15 unter Rückgriff auf Tertullian auch in der christlichen Ausführung. In GM II 16 ist dieses Motiv nicht einfach ein religionsgeschichtlicher Topos, sondern scheint eine systematische Funktion zu erfüllen – auch wenn die Zuschauergötterthese im Imperfekt und nicht im Konjunktiv II vorgetragen wird (nicht „bräuchte“, sondern „brauchte“ in Zeile 323, 27 steht sowohl in der Erstauflage – Nietzsche 1887a, 78 – als auch im Druckmanuskript – GSA 71/27,1, fol. 34r). Wie in GM II 7, wo mit Hilfe dieses Topos die bei N. ansonsten als absurd verdächtige Willensfreiheit vermeintlich gerechtfertigt werden kann, wird er in GM II 16 ebenfalls zur Unterfütterung einer in N.s Texten ansonsten der Lächerlichkeit preisgegebenen, metaphysischen Theorie eingesetzt, nämlich der Physikoteleologie, der zufolge sich die Welt in die bestmögliche Richtung entwickle und also der Mensch bloß ein Übergangswesen zu höherem Ziele darstelle. Diese Sicht auf den Menschen als „grosstes Versprechen“ (324, 4) wird kein Leser, der gerade im selben Abschnitt GM II 16 Zeuge wurde, wie der Mensch sich selber verdirbt, indem er sich eine Seele, ein Innenleben mittels Triebinnenabfuhr schafft, für bare Münze nehmen. Ebenso wie im Falle von GM II 7 wird er weder an die jeweilige absurde metaphysische Theorie – der Willensfreiheit, der Physikoteleologie – noch an die gleichfalls absurden, zuschauenden Götter zu glauben geneigt sein, aber sich doch dem jähen Stimmungsumschwung nur schwer entziehen: Auch wenn Theorie und Theologie ersichtlich falsch sind, kann dieser Leser sich dennoch kaum der Suggestion ausweichen, dass das schlechte Gewissen doch nicht nur schlecht sei, sondern womöglich ein Mittel zu höheren Zwecken, obgleich die außerhalb gemeinmenschlicher Reichweite liegen.

323, 31–34 *Der Mensch zählt seitdem mit unter den unerwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das „grosse Kind“ des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt]* Vgl. NK KSA 6, 208, 18–21. Im Frühwerk hatte N. wiederum im Anschluss an Jacob Bernays – Bernays 1850, 109–112 – das berühmte Heraklit-Fragment gerne aufgerufen, siehe NK KSA 1, 153, 11–17. Es lautet: „Der Aion ist ein Kind, das spielt, hin und her die Brettsteine setzt: eines Kindes Königreich“ („αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων-παιδὸς ἢ βασιλῆϊν“. Diels / Kranz 1951, 22 B 52).

323, 34–324, 4 — *er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vor-*

bereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei...] Das spielt auf Zarathustras Rede vom Übermenschen an, die insbesondere in Za I Vorrede das Transitorische des Gegenwartsmenschen herausstreicht und dabei Gebrauch macht von der Weg- und Brückenmetaphorik, z. B.: „Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist“ (KSA 4, 16, 30–17, 1).

17.

GM II 17 benennt zwei Voraussetzungen für die in GM II 16 namhaft gemachte „Hypothese über den Ursprung des schlechten Gewissens“ (324, 6 f.), nämlich zum einen, dass die Veränderungen im sozialen Gefüge plötzlich und unerwartet eingetreten seien und also den Betroffenen keine Zeit für eine langsame Anpassung geblieben sei. Und zum andern, dass ein gewaltsamer Umbruch, nämlich die rücksichtslos tyrannische Staatsbildung durch „irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse“ (324, 21 f.) den Menschen eine neue Organisationsform aufgezwungen und ihre Freiheit radikal eingeschränkt habe. Daher habe sich der „Instinkt der Freiheit“ (325, 23 f.) fortan nach innen entladen und das schlechte Gewissen heraufbeschworen.

Während der Abschnitt nur einen Satz lang beim ersten Punkt, der Ingressivität und Plötzlichkeit der Veränderung verweilt (und zwar entgegen der in GM II 16 bemühten biologischen Vorlage – Roux 1881 –, vgl. NK 322, 2–19) – eine Plötzlichkeit, gegen die kein Widerstand, geschweige denn die Ausbildung von „Ressentiment“ (324, 12) möglich gewesen sei –, wird der zweite Punkt ausgiebig erörtert: Der „älteste ‚Staat‘“ müsse eine „furchtbare Tyrannei“ (324, 15 f.) gewesen sein, initiiert von Eroberern, die die ursprünglich ansässige Bevölkerung unterjocht und gefügig gemacht haben (vgl. JGB 257, KSA 5, 205 f.). Der Staat habe auf diese Weise, durch die rücksichtslose Durchsetzung überragender Machtinteressen, begonnen und nicht etwa durch den Abschluss eines Vertrages. Diese Eroberer waren aber nicht nur imstande, zu erobern – zu morden und zu brandschatzen –, sondern vermochten es als „die unfreiwilligsten, unbewusstesten Künstler, die es giebt“ (325, 3 f.), ein Gemeinwesen aus dem Boden zu stampfen, in dem zwar die meisten unterdrückt werden, das aber sinnvoll geordnet ist, „in dem Nichts überhaupt Platz findet, dem nicht erst ein ‚Sinn‘ in Hinsicht auf das Ganze eingelegt ist“ (325, 7 f.). Diese aus dem Nichts auftauchenden Machtkünstler sind demnach auf wunderbare Weise nicht nur physisch überlegen und zur Eroberung befähigt, sondern sie verfügen offensichtlich auch über einen unwiderstehlichen politi-

schen Gestaltungswillen sowie über die Fähigkeit, diesen in die Tat einer Staatsgründung umzusetzen.

Ob sie historisch tatsächlich plausible Figuren sind – welche historischen Beispiele es für solche Erobererstämme gibt, denen es nach schnellen Gebietsgewinnen gelungen wäre, eine dauerhafte, völlig eigenständige und autoritäre politische Ordnung zu etablieren, ohne lokale Eliten weitreichend einzubinden –, darf der Kommentator dahingestellt lassen. Wichtig ist die Bemerkung, diese Machtkünstler seien mit ihrem unbändigen Formungswillen nicht die ersten Opfer des schlechten Gewissens gewesen – eine solche Vermutung hätte GM II 16 noch nahelegen können –, sondern erst als Umlenker der Affektenergie bei ihren neuen Untertanen zu Verursachern des schlechten Gewissens geworden. Die „Halbthiere[.]“ (GM II 16, KSA 5, 322, 6), die dem schlechten Gewissen anheimfallen, sollen also keine blonden Bestien gewesen sein, sondern im Vergleich zu diesen Raubtiernmenschen bereits schwächere, unterlegene Individuen, das Gros der Menschheit?

Lawtoo 2008, 686 f. gibt zu bedenken, dass die in GM II 17 erzeugte Vorstellung, die Menschen seien eine rohe, ungeformte Masse, bis sie in die gestaltenden Hände der Eroberer-Künstler gerieten, nicht als historisch adäquate Beschreibung zu verstehen sei. Eine genaue Analyse von GM II 17 auf dem Hintergrund des Versuchs von GM, sich auch im Blick auf die Staatsentstehung von Dührings Rache-Theorie abzusetzen, gibt Brusotti 1992b, 101–103.

324, 15–26 *dass der älteste „Staat“ demgemäss als eine furchtbare Tyrannei, als eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie auftrat und fortarbeitete, bis ein solcher Rohstoff von Volk und Halbthier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch geformt war. Ich gebrauchte das Wort „Staat“: es versteht sich von selbst, wer damit gemeint ist – irgend ein Rudel blonder Raubthiere, eine Eroberer- und Herren-Rasse, welche, kriegerisch organisirt und mit der Kraft, zu organisiren, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzten auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheuer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt.*] Theorien von einer ursprünglichen gewaltsamen Kultur- und Staatsentstehung waren N. aus diversen Lektüren geläufig, so beispielsweise aus Otto Casparis *Urgeschichte der Menschheit* (Caspari 1877, 1, 229–234) oder Friedrich von Hellwalds *Culturgeschichte* (Hellwald 1876a-1877a, 1, 172–180), siehe die Quellenauszüge in NK KSA 5, 205, 20–206, 10 und zur Herren-Rasse NK 264, 2–9. Das Substantiv „Staat“ kommt in GM zum ersten Mal in diesem Abschnitt vor; die Anführungszeichen dienen sowohl der Hervorhebung wie der Distanzierung, und zwar der Distanzierung in doppeltem Sinne: Zum einen ist dieses ursprüngliche Gebilde kein Staat im modernen Sinne, obwohl der Gesichtspunkt der funktionalen Ausdifferenzierung gleich ausdrücklich erwähnt wird (325, 6 f.); zum anderen ist der Staat in all seinen Erscheinungsfor-

men, namentlich seinen jüngeren, ein Erzeugnis, das bei N. öfter erbitterten Widerspruch herausfordert: „Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer.“ (Za I Vom neuen Götzen, KSA 4, 61, 6) Dieses eifrigen N.-Lesern natürlich bekannte Zarathustra-Wort könnte zum Fehlschluss verleiten, in GM II 17 solle dem Staat noch weiter die Legitimation entzogen werden, indem seine für empfindliche moderne Ohren widerwärtigen Entstehungsumstände in grelles Licht gestellt werden: Der Grausamkeitsverdacht wäre dann das, was N.s Sprecher-„Wir“ Staaten überhaupt, gleichgültig ob gegenwärtigen oder frühzeitlichen, entgegenhielte. Das jedoch ist gerade nicht der Fall. Im Gegenteil liegt die Provokation der Staatsentstehungsthese von GM II 17 gerade darin, dass sie ins Zentrum rückt, was der moderne Staat systematisch ausblendet, nämlich die Grausamkeit als ursprüngliche Bedingung von Sozialisierung. Die implizierte Kritik an moderner Staatlichkeit zielt gerade nicht darauf ab, dass sich dort nach wie vor ‚strukturelle Gewalt‘ und Grausamkeit notdürftig verdeckt manifestiere. Die Sprecherinstanz von GM II 17 ist weder Herbert Marcuse noch Foucault. Die implizierte Kritik des Abschnitts richtet sich zunächst nur gegen das naive, falsche Selbstverständnis moderner staatlicher Akteure und Legitimato- ren, die den Ursprung ihrer Institution verkennen, indem sie sie auf Vertrag und allseitige Nützlichkeit gegründet sehen. Wie bei anderen menschlichen Einrichtungen auch müssen gemäß den genealogischen Überlegungen der vorangegangenen Kapitel von GM Herkünfte und gegenwärtige Zwecke säuberlich unterschieden werden. Aus der Staatsentstehungsthese von GM II 17 folgt aber auch noch nicht zwangsläufig eine Kritik an moderner Staatlichkeit, an Demokratie und Massengesellschaft, wie sie N. andernorts vortrug. Aus der (angenommenen) ursprünglichen Grausamkeit folgt nichts Normatives für die (Sprecher-)Gegenwart – nur, dass man gut daran tut, das Grausamkeitspotential bei Angehörigen unserer Gattung nicht zu unterschätzen. Vor allem aber zielt die Staatsentstehungsthese von GM II 17 auf die moralische Zimperlichkeit der Moderne, der schon der Gedanke an Grausamkeit ein Abscheu erregendes Ärgernis ist. Diese Staatsentstehungsthese dient dazu, die moralische Selbstsicherheit von Gegenwartsmenschen zu erschüttern, die den Staat tendenziell für eine moralische Anstalt halten. Könnte es nicht sein, fragt GM II 17, dass der Staat mit den Maßstäben der geltenden Moral einst eine ganz und gar unmoralische Anstalt war? Könnte es sein, dass die scheinbar so traumwandlerisch sicheren moralischen Urteile des späten 19., aber auch die des 21. Jahrhunderts in Wahrheit nur sklavenmoralische Vorurteile sind?

Nach Conway 2008c, 47 f. gehe es N. in GM II 17 darum, eine strikt naturalistische Erklärung für das Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft zu geben. Das setzt freilich erstens einen auf N.s Texte nur schwer applizierbaren (in der anglophonen N.-Debatte der Gegenwart aber umso beliebteren) Begriff des

Naturalismus voraus und unterstellt zweitens fälschlich, dass die in GM der Lächerlichkeit preisgegebene, konkurrierende Staatsentstehungsthese des Kontraktualismus *per se* weniger ‚naturalistisch‘ ist (vgl. auch Conway 2006, 307–309). Das plausibel zu finden, fällt einem Leser, der mit den Absonderlichkeiten der aktuellen Naturalismus-Debatte nicht vertraut ist, allerdings schwer: Kontraktualismus kann leicht auf alle übernatürlichen Annahmen verzichten und genau auf die Empirie abheben, die GM beim Gläubiger-Schuldner-Verhältnis herausstellt: Dass nämlich einzelne Menschen Wesen sind, die nicht alles aus sich heraus schöpfen und daher sich mit anderen Ihresgleichen arrangieren müssen. Naturalismus im Sinne einer Wirklichkeitsauffassung, die auf alle theologischen und metaphysischen Prämissen verzichtet, war für sehr viele von N.s wissenschaftlich aktiven und von ihm scharf kritisierten Zeitgenossen schon eine Selbstverständlichkeit, die sich deshalb nicht dazu eignet, N.s spezifisches intellektuelles Profil herauszuarbeiten. Urs Marti spricht im Blick auf GM II 17 zwar von N.s „realistische[r] Staatstheorie“ (NH 333), gibt jedoch zu bedenken, dass diese „keine ausreichende Grundlage für die Kritik der modernen, liberalen Staatskonzeption abzugeben“ vermöge.

Zu blonden Bestien/Raubtieren siehe NK 275, 9–16.

324, 26–30 *Dergestalt beginnt ja der „Staat“ auf Erden: ich denke, jene Schwärmererei ist abgethan, welche ihn mit einem „Vertrage“ beginnen liess. Wer befehlen kann, wer von Natur „Herr“ ist, wer gewalthätig in Werk und Gebärde auftritt — was hat der mit Verträgen zu schaffen!]* Vorangehende Passagen der Zweiten Abhandlung räumen der quasi privatrechtlichen Gläubiger-Schuldner-Beziehung nicht nur eine zentrale Bedeutung für die soziale Selbstkonstitution des Menschen als Gedächtniswesen ein, sondern bezeichnen diese Beziehung explizit als Vertrag, vgl. NK 299, 3–10 u. NK 305, 28–306, 2. Dort wird freilich nirgends behauptet, der Staat sei als großes Vertragswerk zu sehen (vgl. jedoch MA I 235, KSA 2, 197, 23 f.). Die scharfe Wendung gegen den staatstheoretischen Kontraktualismus in 324, 26–30, wie er sich in der politischen Philosophie insbesondere mit Hobbes, Locke und Rousseau verbindet, steht also zu diesen früheren Äußerungen nicht in einem prinzipiellen Widerspruch. Genau genommen weist 324, 26–30 auch nur die historische Hypothese zurück, den Staat „mit einem ‚Vertrage‘ beginnen“ zu lassen. Da die Leser nun in den vorangehenden Kapiteln hinreichend darüber belehrt worden sind, dass die Entstehung einer Sache nichts mit deren späterer Funktion zu tun zu haben braucht, wird ein Staatsvertragstheoretiker dem Sprecher von GM II 17 großzügig einräumen können, dass die Staatsgenese nichts mit einem Vertrag und viel mit Gewalt zu tun gehabt haben möge, aber dennoch sei das moderne Staatsgefüge das eines Vertrages zum allseitigen Nutzen der Bürger (oder dieses Staatsgefüge sollte wenigstens so gerechtfertigt werden). Der Antikontraktualismus von 324,

26–30 ist also streng fokussiert auf die genetische Frage und blendet vollständig aus, ob wir womöglich gut beraten sein könnten, den Staat, in dem wir leben, als vertragsförmige Institution zu begreifen und zu legitimieren. Obwohl, wie gesagt, kein prinzipieller Widerspruch zwischen dem privatrechtlich-debitorischen Kontraktualismus und dem staatsentstehungshistorischen Anti-kontraktualismus besteht, klappt da eine Lücke: Während offenbar Schuldner-Gläubiger-Verhältnisse sich vollständig friedlich vollziehen, bis jemand seinen Zahlungsverpflichtungen nicht mehr nachkommen kann, ist bei der Staatsentstehung nur rohe Überwältigung am Werk, die ganz offenkundig den Interessen der Überwältigten zuwiderläuft. Dass diese Interessen bei der plötzlichen Eroberung eine Zeit lang betäubt bleiben, mag plausibel wirken, aber kann sich ein Staat stabilisieren, wenn die größte Mehrzahl der Menschen das, was sie für ihre Interessen hält, dauerhaft mit Füßen getreten sieht? Müssen die Überwältigten auf längere Sicht nicht mindestens derart integriert werden, dass der Anschein entsteht, ihre Interessen würden ebenfalls zur Geltung kommen? Würden sie damit nicht doch noch zu Vertragspartnern, die beispielsweise Wohlverhalten mit Sicherheit kompensiert bekommen? Tongeren 2000, 205 merkt an, dass zwar die Theorien vom ursprünglichen Sozialvertrag unhistorisch sein mögen, dies aber ebenso für den Staatsherkunftsmythos in GM gelte. Man sollte freilich die kalkulierte Schockwirkung nicht unterschätzen, mit der honorige Vertragstheorien in die Sphäre naiver „Schwärmerei“ verbannt werden, um scheinbar rohe Gewalt an ihre Stelle treten zu lassen: Wer so schreibt, empfiehlt sich nicht unbedingt selbst als Gewaltprediger, aber doch als illusionslos-unerbittlicher Aufklärer, dem mit seiner extremen Sicht zumindest Aufmerksamkeit sicher ist.

325, 9–13 *Sie wissen nicht, was Schuld, was Verantwortlichkeit, was Rücksicht ist, diese geborenen Organisatoren; in ihnen waltet jener furchtbare Künstler-Egoismus, der wie Erz blickt und sich im „Werke“, wie die Mutter in ihrem Kinde, in alle Ewigkeit voraus gerechtfertigt weiss.*] Die Analogisierung von Eroberer, Herrscher und Künstler hat Jacob Burckhardt in seiner *Cultur der Renaissance in Italien* populär werden lassen, als er den ersten Abschnitt übertitelte mit „Der Staat als Kunstwerk“ (Burckhardt 1869b, 1, vgl. NK KSA 6, 246, 1 f.). Aber Burckhardts Idee war es gerade, dass erst im späten Mittelalter der Grundstein für diese Auffassung gelegt worden sei, als „eine Menge politischer Gestaltungen – Städte und Gewaltherrscher“ auf den Plan traten, in denen „der moderne europäische Staatsgeist zum erstenmal frei seinen eigenen Antrieben hingeben“ erscheine; „sie zeigen oft genug die fessellose Selbstsucht in ihren furchtbarsten Zügen, jedes Recht verhöhrend, jede gesunde Bildung im Keim erstickend; aber wo diese Richtung überwunden oder irgendwie aufgewogen wird, da tritt ein neues Lebendiges in die Geschichte: der Staat als berechnete,

bewußte Schöpfung, als Kunstwerk. In den Stadtrepubliken wie in den Tyrannenstaaten prägt sich dies Leben hundertfältig aus, und bestimmt ihre innere Gestalt sowohl als ihre Politik nach außen.“ (Ebd., 2) Burckhardt hält also ein Verständnis von Staat als kunstanaloger Schöpfung für etwas Neuzeitspezifisches, während GM II 17 die poetische Kraft der Renaissance-Politiker zurückprojiziert auf eine zeitlich unbestimmt bleibende Staatsursprungssituation. Burckhardt macht das Neue am bewussten Staatsschöpfungstum der Akteure fest, während der in GM Sprechende seinen blondbestialischen Eroberer-Herrscher-Künstler-Wundertieren eine unbewusste Schöpferkraft attestiert.

325, 18 f. *mindestens aus der Sichtbarkeit geschafft und gleichsam latent gemacht worden wäre*] Den Gegensatz von Sichtbarkeit und Latenz hat N. bei Nägeli 1884, 183 f. markiert: „Von den Wellenzügen, /184/ welche die Oberfläche modellieren und den Anpassungsveränderungen im Idioplasma entsprechen, werden nur die kräftigsten zu sichtbaren Merkmalen, indess die anderen latent bleiben“ (N.s Unterstreichungen).

325, 20–25 *Dieser gewaltsam latent gemachte Instinkt der Freiheit – wir begriffen es schon – dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, in's Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen.*] Die Fügung „Instinkt der Freiheit“ lässt sich bei N. nur an drei Stellen, in den drei aufeinander folgenden Abschnitten GM II 16 (322, 31, dort im Plural), GM II 17 und schließlich GM II 18 nachweisen – dort ebenfalls gesperrt und mit der Klammererläuterung: „in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht“ (326, 2 f.). Komposita wie ‚Freiheitsinstinkt‘ sucht man bei N. vergebens; zu N.s Instinkt-begriff im Allgemeinen vgl. z. B. NK KSA 6, 90, 3–8. Der „Instinkt der Freiheit“ ist als stehende Wendung zu N.s Zeit durchaus schon eingeführt. Im bürgerlichen Lager kann Karl Rosenkranz sie brauchen, wenn er über die Entstehung des „magischen Handelns“ spricht, nämlich „negativ aus der Verzweiflung des Egoismus, eine Schranke zu haben, positiv aus dem Instinct der Freiheit, die Natur beherrschen zu können“ (Rosenkranz 1875, 1, 382). Im sozialistischen und radikal-demokratischen Lager hat die Wendung schon lange eine stark politische Färbung: Arnold Ruge berichtet, die demokratische Partei habe „die Tradition der Revolution und den Instinkt der Freiheit, welcher alle französischen Herzen durchzieht, für sich“ (Ruge 1848, 5, 153). Lorenz von Stein notiert in seiner *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsre Tage*, die „Logik des Elends“ sei „unerbittlich gegen die anerkanntesten Ueberzeugungen der Menschheit, und ehe das klare Bewußtsein entsteht, langt der Instinkt der Freiheit unfehlbar bei dem Punkte an, wo er seinen mächtigsten wahren Gegner findet“, nämlich bei „Eigen-

thumsrecht und Familie“ (Stein 1850, 2, 102). Rudolf Meyer schließlich ruft in seinem *Emancipationskampf des vierten Standes* in Erinnerung, dass Bakunin von den revolutionären Akteuren verlange, sie müssten „den Teufel im Leibe haben.“ Bakunin definiert uns an einer anderen Stelle, was er unter dieser von ihm oft und gern gebrauchten Redensart versteht: „den Instinct der Freiheit, die Leidenschaft der Gleichheit, die heilige Revolte.“ (Meyer 1874–1875, 2, 402) Im zeitgenössischen Sprachgebrauch ist „Instinkt der Freiheit“ also stark klassenkämpferisch und sozialistisch kontaminiert, so dass es als abgefeimte politische Bosheit der Sprecherinstanz von GM erscheinen mag, diesen Instinkt nicht zu leugnen, jedoch zu behaupten, er sei vom Anfang der Sozialisierungsgeschichte des Menschen an nach innen umgeleitet worden, anstatt dass er sich politisch gegen die Herrschenden gewandt hätte: Der auf äußeren Druck hin fehlgeleitete Freiheitsinstinkt wird dafür verantwortlich gemacht, dass sich der Mensch elend fühlt, unter schlechtem Gewissen leidet.

Zur Interpretation vgl. Grau 1984, 138 f.; Gerhardt 1996, 212; Müller-Lauter 1999b, 105 f.; Schank 2000, 242; Schacht 2004, 121; Broisson 2006, 127; Wachter 2010, 151 u. Pearson 2016, 21 f. Der „Instinkt der Freiheit“ spielt übrigens in der frühen japanischen N.-Rezeption eine bedeutsame Rolle, siehe Becker 1983, 122 f. u. ö. sowie Oishi 1988, 319. Gasser 1997, 305 f. und Jochen Schmidt in NK KSA 3, 76, 24 betonen die Verwandtschaft von N.s Überlegung zur Verinnerlichung des Freiheitsinstinktes und ähnlichen Überlegungen Sigmund Freuds.

18.

GM II 18 macht zunächst Anstalten, die allenfalls bei den Lesern aufkommende Abwehrhaltung gegenüber dem als schädlich empfundenen schlechten Gewissen zu zerstreuen. Es verberge sich dahinter ja dieselbe „aktive Kraft“ (325, 29), die auch jene Eroberer-Herrscher-Künstler beseele, die der Welt ihren Stempel aufdrücken, nur eben könne sich dieser Formungs- und Freiheitsinstinkt bei den meisten Menschen nicht an äußerem „Stoff“ (326, 4) abreagieren und wende sich deshalb gegen den Träger selbst. Da dieser Instinkt nun aber *per se* als gewalttätig und grausam gedacht wird, resultiert daraus im Modus der Selbstanwendung „Selbst-Vergewaltigung“ (326, 8), „Lust am Leidenmachen“ (326, 14). Dabei drückt sich in diesem auf das Selbst zurückgewendeten Freiheitsinstinkt ein Gestaltungswille aus, sich selbst als Material umzumodeln und in Form zu bringen (eine Technik, die an die Stoiker erinnert, die N. beispielsweise durch Lektüren wie Simplicios 1867 und Weygoldt 1883 vor Augen gestanden haben dürften). Dieses „aktive schlechte Gewissen“ (326, 15) habe „eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an's Licht ge-

bracht und vielleicht überhaupt erst die Schönheit..." (326, 17–19, vgl. auch Harald Höffdings Gewissenskonzept, zitiert in NK 294, 28–295, 2). Skizzierte GM II 17 eine ästhetische Rechtfertigung rücksichtsloser Staatsbildung durch despotische Potentaten, so unternimmt GM II 18 eine ästhetische Rechtfertigung des schlechten Gewissens, dem eine schaffende Potenz zugeschrieben wird, die in einem wohlgeformten Selbst oder großen Kunstwerken Gestalt gewinnen kann.

GM II 18 postuliert einen offensichtlich allen Angehörigen der menschlichen Spezies innewohnenden „Instinkt der Freiheit“ oder „Wille[n] zur Macht“ (326, 2f.). Wenn es so sein sollte, dass dieser Instinkt *gleichermaßen* allen zukommt, er sich nur in unterschiedlicher Weise abreagiert, handelt sich der Sprecher allerdings erhebliche Schwierigkeiten mit der von ihm öfter vorgebrachten Unterscheidung zwischen Starken und Schwachen ein (vgl. z. B. 280, 4–11 u. NK 384, 9–13). Denn wenn alle über diese aktive Kraft verfügen, erscheint es doch in hohem Maße zufällig, woran sie sich abreagieren kann. GM II 17 suggeriert zwar, das „Rudel blonder Raubthiere“ (324, 21f.) hätte sich irgendwie zwangsläufig erobernd und staatsbildend durchsetzen müssen, aber es ist ebenso leicht denkbar und historisch wahrscheinlich, dass diese Raubtiere mit ihrem aggressiven Unterfangen scheitern und dann gezwungen sind, ihren Freiheitsinstinkt an sich selbst auszuleben. GD Die „Verbesserer“ der Menschheit 2 schildert, wie christliche Priester die „Germanen“ so umgepolt hätten, dass sie nun ihre Aggressionen an sich selbst ausließen (vgl. NK KSA 6, 99, 17–32). Wenn also die Chance, seinen Freiheitsinstinkt an anderen auszuleben, kontingent ist, dann wäre das Stark- oder Schwachsein in gleicher Weise kontingent – es sei denn, es gäbe tatsächlich unterschiedliche Grade des fraglichen Instinkts, die entsprechend unterschiedliche Realisierungswahrscheinlichkeiten haben. Und das ist genau der Ausweg, den die Sprecherinstanz von GM II 18 wählt: Die „aktive Kraft“ derjenigen, die keine „Gewalt-Künstler[.]“ sind, sei eben „kleiner, kleinlicher“ (325, 29–31). Zur Interpretation von GM II 18 vgl. z. B. White 1994, 67 f. im Blick auf Autonomie/Heteronomie. Lou Andreas-Salomé berichtet von entsprechenden Gesprächen mit N. über Praktiken der Selbstquälerei: „Insofern als grausame Menschen immer auch Masochisten sind, hängt das Ganze mit einer gewissen Bisexualität zusammen. Und es hat einen tiefen Sinn –. Als ich zum ersten Mal im Leben mit jemandem dies Thema besprach, war es Nietzsche (dieser Sadomasochist *an sich selber*). Und ich weiß, daß wir hinterher nicht wagten, uns anzusehn.“ (Andreas-Salomé 1983, 155 f.)

325, 31 und *Staaten baut*] Im Druckmanuskript stand stattdessen ursprünglich nach einem Komma: „aber nach außen gewendet“ (GSA 71/27,1, fol. 35r).

325, 32–326, 1 im „*Labyrinth der Brust*“, um mit Goethe zu reden] Die letzten beiden der neun Strophen von Goethes Gedicht *An den Mond* in der zweiten Fassung lauten: „Selig, wer sich vor der Welt / Ohne Haß verschließt, / Einen Freund am Busen hält / Und mit dem genießt! // Was von den Menschen nicht gewußt, / Oder nicht bedacht, / Durch das Labyrinth der Brust / Wandelt in der Nacht.“ (Goethe 1853–1858, 1, 81) Diese beiden letzten Strophen hat der Schüler N. – ohne sie voneinander zu trennen und ohne Gedichttitel, zusammen mit drei weiteren Goethe-Versen sowie zwei Gedichten von Herder und Hölderlin – vielleicht aus einer Anthologie – abgeschrieben (NL 1863, KGW I 3, 15A[3], 222), so dass fraglich ist, ob N. tatsächlich das ganze Gedicht geläufig war. Alle drei Gedichte werden, allerdings vollständig und mit Titeln, beispielsweise in Wilhelm Wackernagels *Deutschem Lesebuch* abgedruckt (Wackernagel 1840, 2, 944 [Herder], 1025 [Goethe] und 1253 [Hölderlin]). Die in GM II 18 explizit als Zitat ausgewiesene Wendung ruft N. auch schon – allerdings ohne sie als Zitat kenntlich zu machen – in UB III SE 3 auf, wo von den einsamen Philosophen die Rede ist, die den Tyrannen und der Öffentlichkeit verhasst seien, „denn die Philosophie eröffnet dem Menschen ein Asyl, wohin keine Tyrannei dringen kann, die Höhle des Innerlichen, das Labyrinth der Brust“ (KSA 1, 354, 1–3). Der Funktionalisierungskontext ist dort also ein gänzlich anderer: Die erhabene Innerlichkeit der Philosophen wird mit einer Klassiker-Sentenz illustriert, die dechiffrieren kann, wer zu den einsamen Erwählten gehört. „Labyrinth der Brust“ steht für das freiwillige, dem Zugriff Unberufener entzogene Refugium des Geistes und damit für den Stolz intellektueller Selbstbehauptung (vgl. dazu auch Leibrich 1983, 321 u. Gerhardt 1996, 106). In GM II 18 ist dieses innere Labyrinth hingegen zum Austragungsort jener Affekte geworden, für die es in der Welt keinen Raum gibt – wenn die „aktive Kraft“ (325, 29) schwindet oder bereits „kleiner, kleinlicher“ (325, 31) ist, nistet sie sich dort *faute de mieux* ein und brütet schlechtes Gewissen aus. Nimmt man an, dass N. nicht nur ein paar Zeilen des Gedichtes, sondern auch dessen Entstehungskontext gekannt hat, nämlich den Suizid eines unbekannten Mädchens, das sich mit Goethes *Werther* in der Tasche in der Ilm ertränkt hat, dann weitet sich der Deutungshorizont: Die Metapher vom „Labyrinth der Brust“ könnte dann verstanden werden als „anschauliches Beispiel für die Dynamik der Triebe und der Kräfte auch in Bezug auf die historisch-anthropologische Perspektive der ‚Verinnerlichung‘ [...] (als gehemmte Entladung, die der inneren Welt Tiefe und Breite verleiht)“ (Vivetta Vivarelli in einem Brief an den Verf., 23. 10. 2017). Zu Goethes *An den Mond* im minotaurischen Labyrinth von Leiris und N. siehe Benne 2009, 185, ferner Brock 2012, 189 f.

326, 2 f. *jener Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht)*] Vgl. NK 325, 20–25, NK ÜK GM II 12 u. NK 314, 16–23. Es fällt auf,

dass N.s angeblicher Grundbegriff „Wille zur Macht“ an markanten Stellen im Spätwerk in Einschübe oder Parenthesen gesetzt und ausdrücklich als Ausdruck des sprechenden „Ich“ markiert wird (zu einem anderen markanten Beispiel NK 314, 16–23). Aus diesem Befund könnten unterschiedliche und teilweise unvereinbare Schlussfolgerungen gezogen werden: 1. dass der entsprechende Sachverhalt (hier die Identifikation von Freiheitsinstinkt und Machtwille) ein besonderes Gewicht habe, 2. dass sich tatsächlich vermeintlich verschiedenartige empirische Sachverhalte auf einen Begriff bringen ließen, 3. dass jeweils mit der Betonung seiner eigenen Begriffsschöpfungskraft ein philosophischer Markenkern, ein Wiedererkennungsmerkmal etabliert werden solle (wobei das mit diesem Wiedererkennungsmerkmal jeweils Bedachte keineswegs zwingend zueinander passen muss), 4. dass durch die Einklammerung und die verbale Subjektivierung gerade Distanz zum Behaupteten geschaffen werde, also quasi ein Sprechen im Modus des ontologischen Als-Ob erprobt werde, um so apodiktische ontologische Setzungen, was die Welt ‚eigentlich‘ sei, in ihrer Lachhaftigkeit zu entlarven. Gerhardt 1996, 225 argumentiert im Blick auf 326, 2 f., alles Wollen laufe auf „das Gefühl der Befreiung“ hinaus, so dass „Wille und Freiheit in ihrem emotionalen Substrat als eins“ erschienen: „Was er in einer boshaft paradoxen Wendung den ‚Instinkt der Freiheit‘ nennt, das heißt in seiner Sprache: ‚Wille zur Macht‘“.

326, 19–22 Was wäre denn „schön“, wenn nicht erst der Widerspruch sich selbst zum Bewusstsein gekommen wäre, wenn nicht erst das Hässliche zu sich selbst gesagt hätte: „ich bin hässlich“?...] Vgl. Hamacher 1997, 91–93 u. Schacht 2004, 124. Die Frage impliziert die ironische Umkehrung im klassischen Ansatz der Ästhetik, wonach das Hässliche nur eine Beraubung, eine *privatio* oder *στέρησις* des Schönen sei (vgl. Plotin: *Enneaden* VI 1, 9). In seiner berühmten *Asthetik des Hässlichen* wendet sich Karl Rosenkranz zwar gegen „den trivialen Satz“, „die Schönheit bedürfe der Häßlichkeit oder könne sich ihrer doch wenigstens bedienen, um als Schönheit desto nachdrücklicher zu erscheinen; — ähnlich, wie man wohl das Laster zu einer Bedingung der Tugend macht. Von der dunklen Folie des Häßlichen hebe sich das reine Bild des Schönen um so leuchtender ab.“ (Rosenkranz 1853, 36) Sein eigener Ansatz erscheint freilich auch nur als Variante des Privations- oder Kontrastargumentes: „Sollen aber Natur und Geist nach ihrer ganzen dramatischen Tiefe zur Darstellung kommen, so darf das natürlich Häßliche, so darf das Böse und Teuflische nicht fehlen.“ (Ebd., 39) GM II 18 kehrt nun im Modus der Frage das Verhältnis von Schönheit und Hässlichkeit um, nimmt es aus dem allgemeinen Weltzusammenhang – der Sphäre des An-sich-Seins – heraus und stellt es zumindest dem Anspruch nach auf ein hartes psychologisches Fundament: Als schön wird das empfunden, was das Gegenteil von einem selbst ist: Man nimmt sich

selbst, weil von psychischer Selbstzerfleischung entstellt, als widerwärtig, eben hässlich wahr und projiziert das Schöne nach außen. Die Frage von 326, 19–22 legt nahe, dass erst dadurch, dass in ihrem Triebhandeln nach innen umgelenkte Individuen sich selbst verabscheuten, überhaupt so etwas wie Schönheitsbewusstsein und die Produktion von schönen Kunstwerken in die Welt kamen: Wer mit sich völlig eins ist und sich nicht als hässlich empfindet, muss nichts Schönes erdenken oder erschaffen.

326, 27 zweifle] Fälschlich heißt es in KSA 5, 326, 27: „zweiflle“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht: „zweifle“ (Nietzsche 1887a, 82).

326, 30 f. *Soviel vorläufig zur Herkunft des „Unegoistischen“ als eines moralischen Werthes]* Dass das „Unegoistische“ moralisch geboten sei, hat bereits der Sprecher in GM Vorrede 5 als nihilistische Sicht zurückgewiesen und sich damit sowohl von Schopenhauer als auch von Rée schroff distanziert, vgl. NK 252, 4–9. Wenn GM II 18 darauf zurückkommt, dann um den Nachweis zu führen, dass dieses Unegoistische nicht, wie Rée mutmaßte, etwas Ursprüngliches, sondern etwas historisch, unter dem Einfluss von Unterdrückung Gewordenes ist: „erst das schlechte Gewissen, erst der Wille zur Selbstmisshandlung giebt die Voraussetzung ab für den Werth des Unegoistischen. —“ (326, 32–327, 2) In der hier rekonstruierten Trieb- und Affektlogik bejaht das Individuum also ursprünglich sein eigenes Wollen, die Durchsetzung seiner eigenen Interessen, seinen „Instinkt der Freiheit“ (326, 2). Die durch die situativen Umstände der Fremdherrschaft erzeugte Unfähigkeit, diesen Instinkt gegen andere und anderes auszuagieren, soll nun dazu geführt haben, dass sich dieses aktive Vermögen als Lust an der Grausamkeit gegen einen selbst richtet. Die Lust an der Grausamkeit zielt nach dieser Lesart auf die Vernichtung jenes Selbst, das doch Träger von nichts anderem als „Wille zur Macht“ (326, 3) sein dürfte. Daher erscheinen „Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung, Selbstopferung“ als „widersprüchliche[.] Begriffe[.]“ (326, 24 f., zum Begriff der Selbstverleugnung bei Lecky 1873, 2, 288 siehe NK ÜK GM III 7). Ein „Unegoistisches“ kann es also strikt gesprochen gar nicht geben; es handelt sich vielmehr um umgeleiteten ‚Egoismus‘, der sich selbst zu vernichten sucht – eine Aktivität, die auf die Auslöschung aller Aktivität gerichtet ist. Vgl. auch May 1999, 64.

19.

Widmete sich der vorangehende Abschnitt noch einem trieb- oder affektlogischen Erklärungsversuch für das Auftreten des schlechten Gewissens, begibt sich GM II 19 auf das Feld der historischen Anthropologie und Frühgeschichts-

forschung, wobei es auf das zu Beginn der Zweiten Abhandlung ins Zentrum gestellte Gläubiger-Schuldner-Verhältnis zurückkommt: In den „Urzeiten“ (327, 19) sei das Verhältnis von Nachgeborenen zu ihren Ahnen ein Schuldverhältnis als „juristische Verpflichtung“ (327, 21 f.) gewesen, keineswegs „blosse Gefühls-Verbindlichkeit“ (327, 22), die es während der meisten Zeit in der Menschheitsgeschichte nicht gegeben habe. Die dieser Schuldvorstellung zugrundeliegende Idee besteht darin, dass man alles, was man gegenwärtig darstelle, den „Leistungen der Vorfahren“ (327, 26) verdanke und man daher gehalten sei, das in Form von strenger Traditionsbefolgung und von Opfern – auch und gerade in Gestalt von Menschenopfern – auszugleichen. Dabei wüchsen die „Furcht vor dem Ahnherrn und seiner Macht“ (328, 10 f.) sowie das Schuldenbewusstsein, je besser es den Nachfahren ginge, je machtvoller sie selbst dastünden, während beim Niedergang eines Geschlechts auch diese Ahnenfurcht mit dahinschwände. Den „Ahnherren der mächtigsten Geschlechter“ (328, 22 f.) habe man schließlich in den Rang eines Gottes erhoben. Überhaupt könne hier der Ursprung von Göttern verborgen liegen, „ein Ursprung also aus der Furcht!“ (328, 28). In einer „mittlere[n] Zeit“ (328, 32), die verstanden wird als eine Epoche der Aristokratisierung, „in der die vornehmen Geschlechter sich herausbilden“ (328, 32 f.), habe dann auch eine „Veradligung und Veredelung der Götter“ (329, 3 f.) stattgefunden.

GM II 19 gibt als gesicherte urgeschichtliche Erkenntnis aus, was bloße Behauptung ist. Wie soll denn die angenommene Schuldverpflichtung zustande kommen, wo die Ahnen doch offensichtlich nicht mehr da sind? Sicher, irgendein Stamm mag in den Naturgewalten inkarnierte Ahnen sehen, die ihn zu drangsalieren drohen. Jedoch stellt es für Menschen der „Urzeiten“ (327, 19) eine gewaltige Abstraktionsleistung dar, ausgerechnet in den Ahnen, die sich, weil verstorben, den Gegenwärtigen entzogen haben, die eigenen Gläubiger zu erkennen. Dass man sich den eigenen Eltern gegenüber in einem Schuldverhältnis wähnt, mag ja psychologisch plausibel sein, weil man ihnen sein Aufder-Welt-Sein verdankt, aber gegenüber etwas so Abstraktem wie den Ahnen, die wir nicht mehr kennen und zu denen wir in keinem ‚natürlich‘ empfindbaren Verhältnis stehen? Man mag Ahnenkulte mit N.s anthropologisch-ethnologischen Gewährsleuten oder heutigen Autoren in vielen oder sogar allen archaischen Gesellschaften verbreitet finden (Assmann 2000, 34 argumentiert beispielsweise, das Totengedenken sei die am weitesten verbreitete und ursprünglichste Form der Erinnerungskultur). Daraus folgt aber nicht, dass diese Kulte zwingend einen einzigen, festen Sinn, eben den des Gläubiger-Schuldner-Verhältnisses gehabt haben müssten. Warum sollte ausgerechnet dieser Sinn, der so weit in der Vergangenheit verortet wird, gerade nicht flüssig gewesen sein dürfen? Vgl. zu GM II 19 im Horizont des Opfergedankens Bubbio 2008, 271–273.

327, 5 f. *eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist]* Das klingt wie ein widersprechendes Echo auf Carl Ernst Bocks *Das Buch vom gesunden und kranken Menschen*, das N. zu selbsttherapeutischen Zwecken wohl gerne konsultiert hat: „Man möchte es wirklich für ein Glück halten, daß viele Frauen, aber nur ihrer Schwächlichkeit wegen, das Unglück haben, einen großen Theil der Zeit ihrer Hoffnung von Beschwerden befallen zu werden, die sie an das Zimmer und eine vernünftige Lebensweise binden. Denn das glaube man ja nicht etwa, daß die Schwangerschaft eine Krankheit sei und daß die damit verbundenen Erscheinungen von Unwohlsein bestimmten Arzneimitteln weichen könnten.“ (Bock 1870, 794). Die von Bock verneinte Frage, ob Schwangerschaft eine Krankheit sei, reicht bis in die Antike zurück – schon Aristoteles soll sie als „Krankheit von neun Monaten“ bezeichnet haben (Pierer/Choulant 1827, 7, 346). Zur systematischen Deutung der Schwangerschaftsmetaphorik in GM II 19 siehe Gerhardt 2004, 84, Fn. 1.

327, 18–22 f. *Innerhalb der ursprünglichen Geschlechtsgenossenschaft – wir reden von Urzeiten – erkennt jedes Mal die lebende Generation gegen die frühere und in Sonderheit gegen die früheste, geschlecht-begründende eine juristische Verpflichtung an]* „Geschlechtsgenossenschaft“ ist ein Begriff, dem N. insbesondere bei seiner Lektüre von Albert Hermann Post begegnet ist (siehe Brusotti 1992b, 96, Fn. 28, ferner die in NK 307, 8–13 mitgeteilte Post-Stelle). „Es kann als eine leidlich sicher begründete Thatsache bezeichnet werden, dass alle ethnische Individuenbildung ihren Ausgang genommen hat von einem Gebilde, welches man als die ethnische Urzelle bezeichnen könnte. Dies Gebilde ist die Stammutter mit ihrer Nachkommenschaft, die primitive Geschlechtsgenossenschaft. Das Blutband ist der ursprüngliche Kitt, welcher alle ethnischen Bildungen zusammenhält, und die primitivste ethnische Organisation schliesst sich unmittelbar an den physiologischen Prozess der Geburt an, entspringt also aus der tellurisch-organischen Natur des Menschen.“ (Post 1880–1881, 1, 40, vgl. das Exzerpt NL KSA 10, 8[9], 330, 11–22 u. Stingelin 1991, 423). Bei der archaischen Sozialisierungsform zu Beginn von GM II 19 scheint es sich um eine derartige „primitive Geschlechtsgenossenschaft“ zu handeln, deren sehr einfache, auf die Blutsbande und die Blutrache ausgerichtete Funktionsweise Post 1, 47 f. erklärt. Aber weder hier noch anderswo in Posts Text wird die These von GM II 19 vorweggenommen, es gebe eine ursprüngliche, „juristische Verpflichtung“ gegenüber den Alvorderen und Vorfahren. Post 1880–1881, 1, 75 räumt zwar ein, „dass die Menschheit als tellurisch-organische Rasse sich durch Fortpflanzung erhält, und dass diese Fortpflanzung ein organisches Band von Generation zu Generation schlingt, durch welches der Mensch mit seinen Vorfahren bis in die entlegensten Fernen zusammenhängt“, folgert daraus aber keineswegs, dass sich deshalb in der Frühzeit die Menschen in der

Schuld ihrer Ahnen gewähnt hätten. Erst mit der Ablösung eines ursprünglichen Matriarchats sei der Gedanke des „Ahnherrn“ (vgl. 328, 10 f.) in den Blick gekommen: „Es entsteht eine Vaterschaft und damit die Möglichkeit einer Verknüpfung der Verwandtschaft mit der Abstammung von einem gemeinsamen Ahnherrn. Hierin wird die naturgemässe Ursache des allmählichen Untergangs der Weiberverwandtschaft zu suchen sein.“ (Post 1880–1881, 1, 80) „Wie bei der primitiven geschlechtsgenossenschaftlichen Organisation, so findet man auch dort, wo sich Hausgemeinschaften oder engere von einem Hausvater beherrschte Familien entwickelt haben, so lange das Blutband noch eine ethnisch-morphologische Bedeutung behält, höhere auf der Abstammung von einem gemeinsamen Ahnherrn beruhende Verbände, welche bei den verschiedenen Völkerschaften der Erde verschiedene Namen führen und im Einzelnen sehr verschiedenartig organisirt sind.“ (Post 1880–1881, 2, 32) Aber auch hier fehlt jeder Hinweis auf einen irgendwie schuldbeladenen Ahnenkult, der als ursprüngliches obligationenrechtliches Verhältnis angesehen werden könnte. In Posts *Grundlagen des Rechts* akzentuiert sich freilich sein Interesse für die gemeinschaftskonstituierende Rolle der Vorfahren: „Die vergleichende Ethnologie lässt darüber keinen Zweifel, dass sich die primitivste sociale Organisation der Menschheit überall an die Fortpflanzung der Rasse anschliesst, mit andern Worten, dass die ältesten socialen Verbände überall Vereinigungen blutsverwandter Personen sind, Verbände, deren Mitglieder durch die Abstammung von einem gemeinsamen Ahnen zusammengehalten werden.“ (Post 1884, 54) Und erstmals wird wenigstens an einer Stelle auch ausdrücklich über die Pflichten der Lebenden gegenüber ihren Vorfahren gesprochen: „So lange eine Geschlechterverfassung existirt, ist die Erhaltung des Geschlechts eine unabweisliche Pflicht jedes Mannes. Er verheirathet sich nicht aus irgend welcher persönlichen Zuneigung zu einem Weibe, sondern um einen Sohn zu hinterlassen, welcher geeignet ist, nach des Erzeugers Tode das Geschlecht zu vertreten. Er genügt dadurch einer sittlichen Pflicht gegen seine Vorfahren.“ (Ebd., 381) Das spiegelt eine in den 1880er Jahren rege geführte, ethnologisch-historische Debatte über den Ahnenkult wider (im Gefolge von Herbert Spencer sowie von Numa Denis Fustel de Coulanges' *La Cité antique* von 1864), die Orsucci 1996, 205–213 rekapituliert. An dieser Debatte hat Post in späteren Werken partizipiert, die N. nicht mehr lesen konnte. Vgl. NK 327, 25–32.

Religionswissenschaftlich unterfüttert haben dürfte N. den in GM II 19 vertretenen Standpunkt hingegen durch die Lektüre von Julius Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, das N. am 13. 04. 1885 erworben hatte (NPB 361) und das er ein Jahr später, am 10. 04. 1886, Overbeck nahelegte: „Gestatte mir ein Buch gerade Dir zu empfehlen, von dem man in Deutschland nichts wissen will, aber das viel von meiner Art, über Religion zu denken,

und eine Menge suggestive Fakta enthält: Julius Lippert, Christenthum, Volksglaube, Volksbrauch (Hofmann in Berlin, 1882.)“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 684, S. 171, Z. 36–41) Dort heißt es z. B.: „Die Versöhnung der Geister der Verstorbenen durch die Darbringung der ihnen nach den Anschauungen der ältesten Volksphysiologie nöthigen Pflege, das ist jener älteste Schuldposten, der allmählich ins Unermessliche angeschwollen, mit den entwickeltsten Cult-acten nicht mehr zu tilgen schien. Ehe noch der Urmensch auch nur die Ahnung eines Begriffs von einer ethischen Schuld — wir haben leider keine Worte für die einzelnen Begriffsstufen — hatte, kannte er diese Schuld — auch unser Wort drückt ja nur ein Sollen aus — und von ihr aus entwickelte sich ihm der Begriff der Sünde, Sünder. Dieser fehlt zunächst ganz das subjective Moment des ‚Verschuldens‘, sie ist nur ein objectives ‚Schuldigsein‘.“ (Lippert 1882, 17, vgl. auch Orsucci 1992, 218, der diese Stelle mit NL 1885/86, KSA 12, 1[46], 21 [vgl. KGW IX 3, 151, 5–152, 24] in Verbindung bringt. Der bei Lippert unmittelbar vorangehende Passus ist zitiert in NK 389, 31–390, 2.) N. hat offenbar vorgehabt, Lippert eines seiner Bücher schicken zu lassen (NL 1885/86, KGW IX 5, W I 8, 2, 30).

327, 25–32 *Hier herrscht die Überzeugung, dass das Geschlecht durchaus nur durch die Opfer und Leistungen der Vorfahren besteht, — und dass man ihnen diese durch Opfer und Leistungen zurückzuzahlen hat: man erkennt somit eine Schuld an, die dadurch noch beständig anwächst, dass diese Ahnen in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhören, dem Geschlechte neue Vortheile und Vorschüsse seitens ihrer Kraft zu gewähren.* [Vgl. NK 327, 18–22 f. Orsucci 1996, 213–215 weist nach, dass N. bei seiner ersten intensiven Beschäftigung mit dem Ahnenkult 1875 im Rahmen seiner Basler Lehrtätigkeit namentlich die Bücher von Heinrich Nissen über *Das Templum* (1869) und von Carl Boetticher über den *Baumkultus der Hellenen* (1856) als richtungsweisend nutzte. Gerade die Idee einer Vergöttlichung des Ahnen (vgl. NK 328, 26 f.) ist bei Boetticher bereits präsent. N.s Interesse wurde später, wie Orsucci 1996, 216 zeigt, weiter entfacht durch die Lektüre von Spencers *Thatsachen der Ethik*, in denen es nicht so sehr um Moralvergangenheiten geht, sondern um die Erklärung, warum es um die Moralgegenwart so bestellt ist, wie es um sie bestellt ist: „Die sittliche Richtung, welche mit Recht als bis heute fortlebender Repräsentant der ältesten Schule betrachtet werden kann, ist diejenige, welche kein anderes Gesetz anerkennt als den vermeintlichen Willen Gottes. Sie fängt mit dem Wilden an, welcher, von der Furcht vor seinem Nebenmenschen abgesehen, kein anderes einschränkendes Princip kennt als die Furcht vor dem Geist eines Vorfahren und dessen Begriff von sittlicher Pflicht, soweit er sich von seinem Begriff von socialer Klugheit unterscheidet, einzig /54/ aus dieser Furcht entspringt.“ (Spencer 1879, 53 f.) In W II 1, 105, 17 (KGW IX 6) heißt es: „Für das,

was Einer ist, haben seine Vorfahren die Kosten bezahlt.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 9[45], 358, 27 f., dazu KGW IX 8, W II 5, 1, 46–48 = NL 1888, KSA 13, 14[226], 398, 25 f.; der Gedanke, dass die Gegenwärtigen die Errungenschaften der Vorfahren akkumulieren, findet sich mit N.s Lesespuren bei Herrmann 1887, 104.) In N VII 2, 167, 10–14 (KGW IX 3) heißt es: „die Auslegung aller Unglücksfälle als die / Wirkungen unversöhnter Geister ist das, was bisher die / große[n] Massen zu religiösen Culten trieb.“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 20–22.) Das ist eine Paraphrase von Lippert 1882, 27: „Dass die Menschheit gerade in dieser Weise positiv dem Einflüsse unversöhnter Geister alles Unglück auf Erden zuschreiben musste, ist durch die Art, wie sie zu ihren Religionsvorstellungen gelangte, bedingt.“

328, 1 „seelenarmen“ Zeitalter] Das Wort „seelenarm“ ist hier in N.s Werken und Nachlass ein Hapax legomenon. Bereits in Joachim Heinrich Campes *Wörterbuch der Deutschen Sprache* hat es einen eigenen Eintrag und die Bedeutung „arm an Seele oder Geist“ (Campe 1810, 4, 369). Sieht man sich den Gebrauch des Wortes unter N.s Zeitgenossen an, fällt auf, dass es oft zur negativen Charakterisierung der Gegenwart benutzt wird. So stellt beispielsweise Karl Gutzkow in *Zur Geschichte unserer Zeit* fest, dass „unsere Zeit eine gemüthlose, seelenarme“ sei (Gutzkow 1875, 10, 118, Fn.). N.s Wortverwendung ist die ironische Kontrafaktur dieser Jetztzeitanklagen, liegt doch nach der Analyse von GM II die eigentlich „seelenarme“ Zeit in der menschlichen Frühgeschichte, wo die Seele sich erst herauszubilden im Begriff war, vgl. NK 322, 22–29.

328, 9 *das berüchtigte Erstlingsopfer*] Vgl. NK 295, 24–30.

328, 10–15 *Die Furcht vor dem Ahnherrn und seiner Macht, das Bewusstsein von Schulden gegen ihn nimmt nach dieser Art von Logik nothwendig genau in dem Maasse zu, in dem die Macht des Geschlechts selbst zunimmt, in dem das Geschlecht selbst immer siegreicher, unabhängiger, geehrter, gefürchteter dasteht.*] Vgl. NK 327, 18–22 f. Spencer 1879, 130 spricht vom siegreichen Häuptling, der Eigenmächtigkeiten seiner Stammesangehörigen streng ahndet: „je mehr also seine Macht wächst, desto strenger verbietet er solche Übergriffe und desto härtere Strafen setzt er auf den Ungehorsam. Nicht lange, und die staatlichen Einschränkungen dieser Classe werden, wie es auch mit denen der vorhergehenden Classe geschah, durch religiöse Schranken verstärkt. Der kluge Häuptling, der im Kriege Erfolge errang, theilweise weil er auf die erwähnte Weise die Ordnung unter seinen Untergebenen aufrecht zu erhalten wusste, hinterlässt nach seinem Tode die Überlieferung der Gebote, die er zu geben pflegte. Die Furcht vor seinem Geiste ist wohl geeignet, Achtung vor diesen Geboten zu erzeugen, und so erlangen sie mit der Zeit einen geheiligten Charakter.“ Die Stelle klingt an in NL 1880, KSA 9, 3[101], 74 f., vgl. Orsucci 1996,

216. Zu Anleihen bei Lippert 1882, 16–20 in N.s Nachlass-Notaten von 1885/86, die sich mit Sünde, Sühne, Sühnschuld und Versöhnung mit der Gottheit beschäftigen, siehe Orsucci 1996, 217–219. Lippert 1881b, VI begründet seine eigenen Forschungen damit, dass „die Thatsachen der anthropologischen Wissenschaft dazu drängen, auf dem Gebiete der Entwicklung der Naturreligionen dem ‚Seelen- und Ahnencult‘ in der zu entwickelnden Auffassung eine viel hervorragendere Stellung einzuräumen“, als dies bisher geschehen – was selbst für Otto Caspari gelte, dessen *Urgeschichte der Menschheit* (Caspari 1877) N. wiederum besessen hat. Orsucci 1996, 220 legt nahe, dass N. Lippert 1881b studiert und exzerpiert hat.

328, 26 f. *der Ahnherr wird zuletzt nothwendig in einen Gott transfigurirt*] Vgl. NK 327, 25–32. Spencer 1879, 44 spricht von jenen fernen Zeiten, „wo man die vergötterten Vorfahren durch Selbstpeinigungen zu versöhnen suchte“, die in modernen Moralkonzeptionen noch nachhallten. Caspari 1877, 1, 402 beschreibt „den natürlichen Uebergang des Heroen- und Häuptlingscultus in den späteren Göttercultus“ (vgl. auch Lippert 1881a, 16). Schließlich argumentiert Lippert 1882, 19: „Während es in Urzeiten die einzelnen nicht versöhnten Seelen selbst waren, als deren Racheakte die menschlichen Leiden und Unglücksfälle aufgefasst wurden, traten allmählich weiterreichende strafende Gewalten an ihre Stelle und die betreffenden Cultverschulden verallgemeinerten sich zum Unrecht überhaupt.“

328, 27 f. *Vielleicht ist hier selbst der Ursprung der Götter, ein Ursprung also aus der Furcht!...*] Vgl. Publius Papinius Statius: *Thebais* III 661: „Primus in orbe deos fecit timor“ („Als erste erschuf die Angst in der Welt die Götter“). Siehe auch die in NK 327, 25–32 zitierte Stelle aus Spencer 1879, 53 f. Die religionspsychologische Dimension der Angst lotet Guyau 1887, 160 aus, während Lippert 1882, 29 ausführt: „Im Gegentheile, je geräuschvoller die Apparate der tausendfältigen Heilsanstalten arbeiteten, desto eindringlicher wurde dem Menschen durch die Thatsache dieser Angstarbeit sein Schuldbewusstsein vorgehalten und wie zeitweilig unsere Bussmissionen nicht den Frieden des erleichterten Gewissens in die Dörfer tragen, sondern auch Verzweiflung und Wahnsinn, so erfasste auch damals einen Theil der Menschheit eine Heilssucht von der Art einer Manie. Zum Theil wohl noch in solcher Weise künstlich aufgeregt, sei, so erzählt Plutarch (de superstitione) zu seiner Zeit die Beängstigung so gross gewesen, dass sie – zum Atheismus geführt habe. So sehr fürchtete man die Götter, dass man sich, um diese durch kein Sühnmittel zu bannende Furcht loszuwerden, sich zu überreden bemühte, es gäbe keine Götter.“

328, 31–329, 3 *Um so mehr freilich für die mittlere Zeit, in der die vornehmen Geschlechter sich herausbilden: – als welche in der That ihren Urhebern, den*

Ahnherren (Heroen, Göttern) alle die Eigenschaften mit Zins zurückgegeben haben, die inzwischen in ihnen selbst offenbar geworden sind, die vornehmen Eigenschaften.] Eine Vorüberlegung findet sich in NL 1884, KSA 11, 25[210], 68, 23–26: „Die ehemaligen Mittel, gleichartige dauernde Wesen durch lange Geschlechter zu erzielen: unveräußerlicher Grundbesitz, Verehrung der Älteren (Ursprung des Götter- und Heroenglaubens als der Ahnherren)“. Orsucci 1996, 221 macht für dieses Notat allgemeine Parallelen zu Fustel de Coulanges und Henry Sumner Maine geltend, ohne N. aber eine direkte Lektüre nachzuweisen. Auffällig ist, dass im ersten Band von Adolf Holms *Griechischer Geschichte*, die allerdings erst 1886 erschienen ist, sich eine ähnliche Paarung wie in 25[210] findet: „Die Macht liegt in den Aristokratien in den Händen der Angehörigen der vornehmen Familien, die wir auch als Adlige bezeichnen können. Das Wesen des Adels beruht auf Grundbesitz, der aus verhältnismässig entlegener Zeit her stammt. Herleitung der adligen Geschlechter von Heroen oder Göttern, mit Namhaftmachung sämtlicher Glieder, war in Griechenland nicht selten. Dabei ist aber merkwürdig, dass die Namen, unter denen die Geschlechter bekannt waren, meist nicht direct auf jene berühmten Heroen hingen, sondern auf andere spätere Menschen.“ (Holm 1886, 308). Die Entwicklung vom Ahnen- zum Heroenkult ist Thema bei Lippert 1881a, 15: „Der Ahnencult wird ein Heroencult im besonderen Sinne und dessen Inhalt füllt sich je nach der Geschichte der Völker.“ Und insbesondere für die Griechen gelte: „Noch weniger hat der historische Heroencult je aufgehört als Ahnencult im weiteren Sinne zu erscheinen“ (ebd., 329).

20.

GM II 20 verfolgt die religiös-moralische Verschuldungslogik, die der vorangehende Abschnitt in der archaischen Ahnenverehrung gegründet sieht, bis zum Römischen Reich und zum Christentum. Jetzt bewegen sich die Leser erstmals historisch auf vertrautem Grund; man erfährt konkreter, auf welcher Zeitebene die historische Erzählung angesiedelt ist. Die Eingangsthese besagt, dass trotz des Endes „der blutverwandtschaftlichen Organisationsform der ‚Gemeinschaft‘“ (329, 9–11) und der Herausbildung größerer Sozialverbände die „Geschlechts- und Stammgottheiten“ (329, 15) fortbestanden und mit ihnen die Hypothek der „unbezahlten“, aber nach Ausgleich heischenden „Schulden“ (329, 16). Als Transferinstanz wird die sklavische Unterschicht angenommen, die Götter und Kulte ihrer Herren übernommen hätte, „sei es durch Zwang, sei es durch Unterwürfigkeit und mimicry“ (329, 19 f.). Mehrere tausend Jahre lang sei dabei „[d]as Schuldgefühl gegen die Gottheit“ (329, 21 f.) immer größer ge-

worden; dabei hätten sich, wie es in einer Parenthese heißt, mit der Entwicklung von „Universal-Reichen“ auch „Universal-Gottheiten“ herausgebildet (329, 31 f.). Der christliche Gott als „Maximal-Gott[.]“ (330, 3) habe dabei „auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht“ (330, 4 f.). GM II 20 schließt mit einer weiteren Hypothese für die Gegenwart und Zukunft: Gesetzt, die menschliche Geschichte sei in „die umgekehrte Bewegung eingetreten“ (330, 5 f.), nämlich eine rapide Abnahme der Überzeugungskraft des christlichen Glaubens und seines Gottes, dann gäbe es – das „Wir“ spricht selbst im Konjunktiv II – auch die „Wahrscheinlichkeit“ (330, 7), dass schon gegenwärtig auch das „Schuldbewusstsein[.]“ (330, 10) schwinde. Wenn der „Atheismus“ siege, dürfte er die Menschheit von diesem Schuldbewusstsein gänzlich befreien und eine „Art zweiter Unschuld“ (330, 14) eintreten.

Auf den ersten Blick liest sich die religions- und moralgenealogische Fortsetzungsgeschichte schlüssig. Bei näherem Hinsehen treten allerdings Fragen auf. Zunächst einmal sollen die für die Universalisierung des Gottes- und Schuldbewusstseins verantwortlichen Sklaven ja die Tradition jener Vornehmen aus der „mittlere[n] Zeit“ (GM II 19, KSA 5, 328, 32) fortgeschrieben haben. Dass bei diesen Aristokraten das Schuldbewusstsein gegenüber ihren Göttern besonders hoch gewesen ist, behauptet nicht einmal GM II 19; im Gegenteil haben sie diesen Göttern „vornehme[.] Eigenschaften“ (329, 2) zugeschrieben und scheinen sich nicht in Schuldkomplexen gewunden zu haben. Andernorts bei N. wird dieses Verhältnis als Dankbarkeit beschrieben, gerade im Gegensatz zu den unvornehmen Schuldverdräuflichkeiten (vgl. z. B. NK KSA 6, 182, 16 f.). Nimmt man die Vornehmen also mit ins Kalkül, kann nach der eigenen Lesart des in GM II 20 sprechenden „Wir“ eigentlich nicht von einer unaufhaltsam-linearen Zunahme des Schuldverstrickungsempfindens die Rede sein.

Sodann fragt sich, wieso die Vorstellung hat wachsen können, dass Menschen nicht nur im Allgemeinen schuldig sind gegenüber der Gottheit, der sie ihr Sein und So-Sein verdanken, sondern warum sich diese Vorstellung zwangsläufig immer mehr in Richtung einer völlig Unabzählbarkeit der Schuld entwickelt haben soll. Natürlich ist es richtig, dass das Christentum – was GM II 21 ausführlicher thematisieren wird – die Idee kultiviert hat, dass wir gegenüber Gott in einem Schuldverhältnis stehen. Zugleich besteht die Pointe des Christentums aber gerade darin, diese Schuld durch Christi Heilstat für getilgt zu halten, die den Menschen in den Stand des Gerechtfertigtseins versetzt. Die Schuld wird im „Maximal-Gott“ – und durch diesen – gerade aufgehoben. Damit war die Schuld-Gläubiger-Logik zumindest im Ansatz *ad absurdum* geführt, so sehr das praktische Christentum seinen Gläubigen stets nahegelegt hat, sich als Sünder zu fühlen.

In der Exposition von GM II 20 bleibt auch undeutlich, warum die Unterschichten psychologisch überhaupt ein Bedürfnis und ein Interesse gehabt haben könnten, nicht nur die religiösen Schuldkomplexe ihrer Herren zu reproduzieren, sondern sie sogar noch zu potenzieren: Ihre Situation in der Welt, als Zurückgesetzte und Erniedrigte, dürfte sie kaum dazu prädestiniert haben, irgendjemandem – und sei der ein Gott – für ihr So-Sein dankbar zu sein und sich in seiner Schuld zu fühlen. Bei Erfindung der „Sklaven-Moral“ sollen diese Schichten nach der Analyse in der Ersten Abhandlung zwar reaktiv agiert haben (vgl. NK 270, 25–271, 1), aber das so zustande gekommene Moralegefüge war angeblich das genaue Gegenstück der vornehmen Moral. Demgegenüber sollen jetzt nach GM II 20 in Religionsangelegenheiten die Sklaven die Herren einfach kopiert haben. Wie geht das zusammen?

Damit zusammen hängt ein anderer Aspekt, nämlich die in GM II 19 aufgestellte Behauptung, dass der Aufschwung eines Geschlechts auch seine Ahnenfurcht steigern und schließlich zur Ahnenvergottung führe, der Niedergang hingegen auch die Ahnenfurcht vermindere (328, 15–21). Wenn dem allerdings so ist, wie konnte es dann zu dem christlichen Maximalgott kommen, den sich ja offensichtlich nicht die Starken und Maximalprivilegierten ausgedacht haben sollen und der in keinem Zusammenhang mit der Ahnenfrage mehr steht? Warum hat sich der Gläubiger-Gott nicht einfach verflüchtigt, wie es die Geschlechtsniedergangshypothese des letzten Abschnitts nahelegt?

Schließlich bleibt die Frage am Ende von GM II 20 offen, wie es zu der Gegenbewegung gekommen ist, die Gott und Schuldbewusstsein gleichermaßen abräumen soll. Wie konnte man sich aus der Schuld Gottes lösen und ihn selbst aufgeben?

329, 8–11 *Das Bewusstsein, Schulden gegen die Gottheit zu haben, ist, wie die Geschichte lehrt, auch nach dem Niedergang der blutverwandtschaftlichen Organisationsform der „Gemeinschaft“ keineswegs zum Abschluss gekommen* Dass aus der „ursprüngliche[n] geschlechtsgenossenschaftliche[n] Organisation“ „die ganze spätere politische“ hervorgeht (Post 1878, 103), liegt als These für manche der von N. konsultierten Rechtshistoriker auf der Hand, vgl. Giacoia Junior 2011, 163 (bei Wellhausen 1887, 118 lernte N. dann: „Alle Gemeinschaft ist Blutgemeinschaft“. KGW IX, W II 3, 88 bzw. NL 1887/88, KSA 13, 11[292], 113, 19, dazu Zhavoronkov 2018, 348 f.). Das wird allerdings weder bei Post noch bei Wellhausen im Kontext der Gottesbegriffsentwicklung diskutiert. Die These von der fortdauernden Schuldverpflichtung gegenüber der Gottheit macht vielmehr Lippert 1882 stark.

329, 15 *Geschlechts- und Stammgottheiten* Über „Geschlechts- und Stammgottheiten“ hat N. bereits in seiner Basler Vorlesung *Der Gottesdienst der Griechen*

Auskunft gegeben: „Sodann die θεοὶ πατῶοι, πάτριοι, genau gesprochen immer vom Staatskultus. Der Begriff ist schwankend, einmal der weitere Sinn: alle in einem Lande von alters her verehrten Götter, so heißt Apollo in allen ionischen Staaten πατῶος. Dann sind, enger gefaßt, die angeerbten Götter einer Familie, eines Geschlechts zu verstehen. Mehrere Familien bilden ein Geschlecht, mehrere Geschlechter eine φρατρία, mehrere Phratrien einen Stamm, mehrere Stämme einen Staat.“ (KGW II 5, 402, 25–33) „Wenn Geschlechter in den Verband des Staats eintraten, so überläßt man ihnen offiziell die Verehrung ihrer Geschlechts-Gottheit: man nimmt diese mit in den Kreis der Stadtgottheiten auf, der Hausdienst wird ein Staatsdienst, an dessen Bestehen ist das Heil des Staates geknüpft. So bilden die priesterl. Geschlechter den festen Kern der Bürgerschaft, an welchen sich die loseren Elemente anschlossen. Nun aber hatten sich die Ansprüche der verschiedenen Geschlechter gegen einander auszugleichen, es bedurfte eines Nachdenkens über heiliges Recht, so viele Geschlechterskulte zur Einheit zu organisiren. Diese Einheit der Geschlechterskulte ist im Cultus des δῆμος verwirklicht: während auf der Grundlage der concentrischen Kreise des Hauses, Geschlechtes Phratric die Religion der Stämme beruht, die einen gemeinsamen göttl. Ahnherrn haben; δῆμος ist der der πόλις voranliegende Begriff.“ (KGW II 5, 405, 15–29) Orsucci 1996, 215, Fn. 32 hat nachgewiesen, dass diese Thesen aus Georg Friedrich Schoemanns *Griechischen Alterthümern* stammen (Schoemann 1863, 2. 484–487).

329, 17–21 (*Den Übergang machen jene breiten Sklaven- und Hörigen-Bevölkerungen, welche sich an den Götter-Cultus ihrer Herren, sei es durch Zwang, sei es durch Unterwürfigkeit und mimicry, angepasst haben: von ihnen aus fließt dann diese Erbschaft nach allen Seiten über.*)] Diese sozialgeschichtliche Dimension der Kult-Imitation und Kult-Adaption in den unterjochten Schichten bleibt beispielsweise bei Julius Lippert peripher, obwohl er im Christentum durchaus eine Popularisierung des Mysterienkultes sieht (vgl. die in NK 331, 20–29 mitgeteilte Stelle Lippert 1882, 37). Unklar bleibt auch, von welcher konkreten antiken Erscheinung hier die Rede ist; jedenfalls scheint es nicht zwingend, hier wie Cha 2011, 129 an das klassische Athen zu denken. Nach GM I 10 ist der „Sklavenaufstand in der Moral“ (270, 25) nicht nur Juden- und Christentum assoziiert, sondern vor allem ein Umprägungsgeschehen: Die Herren-Werte seien dabei invertiert worden, was nach GM II 20 offenbar mit den Göttern so nicht geschehen ist.

Zum Begriff „mimicry“, den N. sowohl der zeitgenössischen biologischen als auch der sozialwissenschaftlichen Diskussion entnehmen konnte, ausführlich NK KSA 6, 121, 6–10. N., der auf Mimikry erstmals in M 26, KSA 3, 36, 30 zu sprechen kommt, war einerseits der biologische Wortgebrauch geläufig: „Die

Mimicry oder die Nachahmung eines Thieres durch ein anderes. Bates und Wallace gaben den obigen Namen allen jenen Fällen von schützenden Aehnlichkeiten, in welchen ein sonst schutzloses Thier die Form und Färbung eines andern, auf besondere Weise geschützten nachahmt und dadurch höchst wahrscheinlich den Nachstellungen seiner Feinde leichter entgeht, als es ohne diese Verkleidung zu thun vermochte.“ (Semper 1880, 2, 233)

Die breite Diskussion um Mimikry in der Evolutionsbiologie (unter Rückgriff auf Lamarck) wuchs sich Ende des 19. Jahrhunderts jenseits der Fachbiologie zur Frage aus, ob es so etwas wie menschliche Mimikry gebe (Cha 2010, 142–144 u. ö. untersucht diese „Humanmimikry“ und auch die zentrale Rolle, die N. in diesem Debattenfeld spielt). „Der Mimikryinstinkt ist für Nietzsche ein biologischer Trieb der Demokratisierung *par excellence*.“ (Cha 2011, 134) Für den sozialwissenschaftlichen Gebrauch, den GM II 20 vom „mimicry“ macht – vgl. auch NL 1883, KSA 10, 15[50], 493, 8 f. –, dürfte, worauf Thatcher 1989, 593 hinweist, insbesondere Hellwalds *Culturgeschichte* richtungsweisend gewesen sein. Hellwald spricht von „mimicry“, um die Konstitution des Römischen Reiches plastisch zu fassen: „Anfangs unruhiger Geister im Innern voll, war das Schaffen eines Volkstypus, eines Nationalcharakters ein dringendes Gebot der Selbsterhaltung. Blinder Gehorsam, Mimicry und der – Krieg brachten auch diesen zu Stande.“ (Hellwald 1876a-1877a, 1, 444) In den zugehörigen Fußnoten wird zustimmend auf Bagehot Bezug genommen und der Tadel zurückgewiesen, statt des Wortes „Mimicry“ solle besser „das deutsche ‚Nachahmungstrieb‘ oder eine sonstige Verdeutschung“ verwendet werden: „Ich kann mich selbst nach reiflicher Ueberlegung zu dieser Abänderung jedoch nicht entschliessen. ‚Mimicry‘ ist in der deutschen Naturwissenschaft allgemein als *terminus technicus* angenommen worden, weil es dem Naturforscher mehr sagt als irgend eine Verdeutschung. In diesem naturwissenschaftlichen Sinne ist das Wort hier angewandt und möge desshalb trotz seiner Härte stehen bleiben.“ (Ebd., Fn.) Ganz auf der Linie von GM II 20 argumentiert Hellwald 1876a-1877, 1, 510: „Diese Verbreitung des römischen Einflusses rings um das Mittelmeer rief allmählig eine Neigung zu gleichartigem, übereinstimmenden Denken hervor, und dies ist als die höchste Culturwohlthat des Kaiserthums zu erachten. So trat denn bald zu Tage, dass die politische Einheit, über eine so grosse geographische Fläche hergestellt, die Vorläuferin der intellectuellen und daher religiösen Einheit war. Der Polytheismus ward praktisch unverträglich mit dem römischen Reiche und es entsprang eine weitere Neigung zur Einführung einer Form von Monotheismus, veranlasst durch eine Neigung zur Gleichförmigkeit unter Leuten, welche durch ein gemeinsames politisches Band verbunden sind. Und wie unbewusst durch Mimicry Völker- und Charaktertypen gebildet werden, so musste auch die Anerkennung Eines Kai-

sers von so vielen Nationen bald die Anerkennung Eines Gottes zur Folge haben.“ Das liegt ganz auf der Linie von 329, 30–330, 2, wonach „Universal-Reiche[.]“ zu „Universal-Gottheiten“ tendieren, so wie der Despotismus zum Monotheismus. Von Hellwalds Sicht unterscheidet sich GM II 20 allerdings erstens durch die implizit negative Bewertung dieses Vorganges, der keineswegs als „höchste Culturwohlthat“ in Frage käme, sowie zweitens durch den Umstand, dass die Mimikry praktizierenden Sklaven, der Pöbel-Massen bei Hellwald nicht als ausschlaggebender Veränderungskatalysator im Vordergrund stehen.

329, 27f. *Alles was der endgültigen Rangordnung aller Volks-Elemente in jeder grossen Rassen-Synthesis vorangeht*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „die ganze Thatsächlichkeit der schließlichen Rangordnung aller Volks=Elemente in jeder großen Völker-Synthesis“ (GSA 71/27,1, fol. 36r). Zum Thema der Rangordnung vgl. z. B. Schröder 2005, 53 u. 72, der sie als naturgegeben versteht – dazu kritisch Viesenteiner 2009, 458.

329, 30–330, 2 *der Fortgang zu Universal-Reichen ist immer auch der Fortgang zu Universal-Gottheiten, der Despotismus mit seiner Überwältigung des unabhängigen Adels bahnt immer auch irgend welchem Monotheismus den Weg*] Vgl. NK 329, 17–21.

330, 2–5 *Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat deshalb auch das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht.*] N VII 2, 168, 26–34 (KGW IX 3): „es ist unmöglich, seine Schulden zu be=/zahlen‘, Ausbrüche der Heilsbegierde u. / der Cul-te u. Mysterien. ‚Es ist unmöglich, / seine Sünde loszuwerden‘ Ausbruch des / Christenthums des Paulus Augustin u. Luther.“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 12, 13–16.) Hier paraphrasiert N. großflächig Lippert 1882 (vgl. z. B. die in NK 331, 20–29 mitgeteilte Stelle Lippert 1882, 37).

330, 5–15 *Angenommen, dass wir nachgerade in die umgekehrte Bewegung eingetreten sind, so dürfte man mit keiner kleinen Wahrscheinlichkeit aus dem unaufhaltsamen Niedergang des Glaubens an den christlichen Gott ableiten, dass es jetzt bereits auch schon einen erheblichen Niedergang des menschlichen Schuldbewusstseins gäbe; ja die Aussicht ist nicht abzuweisen, dass der vollkommene und endgültige Sieg des Atheismus die Menschheit von diesem ganzen Gefühl, Schulden gegen ihren Anfang, ihre causa prima zu haben, lösen dürfte. Atheismus und eine Art zweiter Unschuld gehören zu einander. —*] „[D]ie Verheissung einer nachgeborenen zweiten Unschuld“, „eine der schönsten Erfindungen des Christenthums“ ist nach M 321, KSA 3, 229, 33 f. dadurch wirksam geworden, dass das Christentum „die Schuld, das Schuldgefühl und die Verzweiflung“ (KSA 3, 229, 29) höchst effektiv genährt habe. GM II 20 trans-

poniert diese christliche Vorstellung der Wiederherstellung der ursprünglichen, paradiesischen, im Sündenfall verlorenen Unschuld durch Christi Erlösungstat ins Säkulare und damit in ihr Gegenteil: Erst durch die Überwindung Gottes kann auch die Schuld überwunden werden, kann auch die Lust des Schuldgefühls getilgt werden, das für den Moralgenealogen eben keineswegs auf ein objektives Schuldigsein verweist. Es sieht so aus, als ob die Philosophen (der Zukunft), die mit diesem Atheismus ernstmachen, in die Rolle der Erlöser schlüpfen würden. Masini 1988 versucht das Motiv der zweiten Unschuld nihilismushermeneutisch zu verorten (dazu Reckermann 2003, 126). Vgl. auch die in NK 328, 27 f. mitgeteilte Lippert-Stelle über die Erfindung des Atheismus aus übergroßer Angst vor den Göttern nach einer Beobachtung von Plutarch. Atheismus erscheint dabei als eine Art Übersprungsreaktion.

330, 13 *causa prima*] Lateinisch: „erste Ursache“. In der aristotelischen Überformung der christlichen Theologie wird Gott als Erste Ursache gedacht.

21.

Die in GM II 20 gegebene Aussicht auf eine durch die Emanzipation vom Glauben an den christlichen Gott erreichte neue „Unschuld“ (330, 14) wird in GM II 21 wieder zurückgenommen, und zwar, weil die „Moralisierung der Begriffe Schuld und Pflicht“ (330, 28) vom Ausflackern des christlichen Gottesglaubens unberührt bleibt, ja sich umso mehr Gehör zu verschaffen scheint, je mehr der religiös-christliche Hintergrund verfällt. Diese Moralisierung erscheint als Reaktion, als „Versuch“, „die Richtung der eben beschriebenen Entwicklung um zu kehren“ (330, 30 f.). Sie bedeutet, dass nun alles Leben und Handeln unter das Menetekel einer unabzählbaren Schuld gestellt wird: Leben als solches erscheint im trüben Licht dieser Moralisierung recht eigentlich als Schuld, aus der es kein Entrinnen gibt. Und dieses Schuldbewusstsein ist das, was sich im schlechten Gewissen einfrisst und krebsartig ausbreitet. Die Beispiele, die GM II 21 dafür an die Hand gibt, sind trotzdem zunächst religiös-christliche – die Ideenkomplexe der ewigen Höllenstrafe, der Ur- und Erbsünde Adams sowie der Verderbtheit der Natur. Die Argumentation bleibt freilich nicht auf das Christliche und Abendländische beschränkt; offenbar haben wir es mit einem globalen Kulturentwicklungsmuster zu tun: Das Unwertsein des Seins, das Streben nach dem Nichts finde gerade im Buddhismus beredten Ausdruck (331, 20). Die in NK ÜK GM II 20 bereits angesprochene Heilstat Christi wird am Ende von GM II 21 nun gerade nicht als erlösende Aufhebung aller

Schuld, sondern als Mittel ihrer monströsen Verstetigung präsentiert – ein Befund, für den das Unerlöst-Wirken zahlloser Christen empirisch sprechen mag.

GM II 21 formuliert einen fundamentalen Widerspruch gegen eine in der Moralphilosophie, aber auch in der moralischen Praxis landläufige Idee – nämlich gegen die Idee, dass Moral immer etwas mit Schuld zu tun haben müsse. Die moralgenealogischen Mutmaßungen dieses Abschnitts fordern die Schuld- und Gewissensfixierung der moral(philosoph)ischen Annahmen fundamental heraus und stellen zumindest die Möglichkeit einer gewissens- und schuldfreien Moralität in den von religiös-moralischen Vorurteilen gesäuberten Raum. Selbst wenn alle moral- und religionshistorischen Annahmen von GM II 21 falsch sein sollten, bleibt die Dringlichkeit der systematischen Anfrage dieses Textes bestehen: Nämlich ob die Menschen dazu gezwungen sind, Moralität in Kategorien von Schuld und Schuldigkeit zu denken und zu leben. Man wird nicht behaupten können, dass die Moralphilosophie nach N. nennenswerte Ansätze geliefert hat, der Dringlichkeit dieser Anfrage gerecht zu werden. Die Kategorie der Schuld, des Sich-Verschuldens ist moralphilosophisch ein Hauptgesichtspunkt geblieben, so, als ob diese Anfrage nie vernommen worden wäre.

330, 19–32 *ich habe absichtlich die eigentliche Moralisierung dieser Begriffe (die Zurückschiebung derselben in's Gewissen, noch bestimmter, die Verwicklung des schlechten Gewissens mit dem Gottesbegriffe) bisher bei Seite gelassen und am Schluss des vorigen Abschnittes sogar geredet, wie als ob es diese Moralisierung gar nicht gäbe, folglich, wie als ob es mit jenen Begriffen nunmehr nothwendig zu Ende gieng, nachdem deren Voraussetzung gefallen ist, der Glaube an unsern „Gläubiger“, an Gott. Der Thatbestand weicht davon in einer furchtbaren Weise ab. Mit der Moralisierung der Begriffe Schuld und Pflicht, mit ihrer Zurückschiebung in's schlechte Gewissen ist ganz eigentlich der Versuch gegeben, die Richtung der eben beschriebenen Entwicklung umzukehren, mindestens ihre Bewegung stillzustellen]* Der Begriff der „Moralisierung“ taucht bei N. erstmals in JGB 252, KSA 5, 195, 27 (dort in Anführungszeichen) sowie in N VII 3, 77, 46 u. 78, 38 (KGW IX 3) auf, dort mit der Erläuterung: „die Moralisi=/rung selbst ist eine ‚Décadence[‘].“ (Vgl. NL 1886/87, KSA 12, 5[89], 222, 15 f.) Dabei wird der in GM II 21 thematisierte Prozess gerade nicht so verstanden, wie ihn die landläufige Moralgeschichtsschreibung darstellt, für die hier Eduard von Hartmanns 1882 erschienenes Buch *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit* Pate stehen kann. Dort wird unter der Kapitelüberschrift „Die Moralisierung des religiösen Verhältnisses“ (Hartmann o. J., 70–93) sehr ausführlich davon gehandelt, wie sich die „Moralisierung des Kultus“ vollzogen hat und „wie er [sc. der Kultus] mit dem Process der Moralisierung des socialen Lebens und der religiösen Objekte Hand in Hand geht“ (ebd., 93). Hartmanns Absicht ist zu zeigen, „wie Schritt vor Schritt die Moralisierung der Götter sich vollziehen musste. Die-

se Moralisierung entsprang aus der Entwicklung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, welche in den Willen der Götter hineingetragen wurde“ (ebd., 74). Und Hartmann deutet diesen Prozess positiv, während „Moralisierung“ nach GM II 21 das Bestreben ist, trotz der schwindenden Bindungskraft religiöser Überzeugungen die Neigung der Menschen, sich durch Schuldvorstellungen selbst zu quälen, zu bestärken und zu verewigen. Moralisierung meint hier, dass der Mensch nicht aufhört, sich in der Abscheu vor sich selbst zu suhlen.

331, 7 f. *polypenhaft in jede Breite und Tiefe wächst*] Während N. die Polypenmetapher andernorts zoologisch verwendet – siehe M 119, KSA 3, 111 f. und NK KSA 6, 14, 1 f. –, ist sie hier pathologisch gemeint. Um es mit dem *Fremdwörterbuch* von Daniel Sanders zu sagen: „polypenhaft, nam.: mit Polypen (2)“, wo es wiederum heißt: „(2) (Arzn.) fleischartige Auswüchse, die sich in den innern Höhlungen der Körper aus der Schleimhaut bilden“ (Sanders 1871, 2, 304).

331, 10 *der „ewigen Strafe“*] Lippert 1882, 321 schildert die Verschärfung der negativen Jenseitsaussichten im Laufe der Christentumsgeschichte: „Wen nach Pauli Ansicht Gottes Gnade nicht wählte, dem geschah kein Unrecht; er trug eben nur das allgemeine Loos des Todes; er hatte ja keinen Anspruch, nicht zu sterben, keinen Anspruch erweckt zu werden. Nun aber war durch die Entwicklung der Vorstellungen von Himmel und Hölle und ewigen Strafen aus dem quallosen Zustande des Todes eine ewig lebende Qual geworden.“ Vgl. zu früheren Höllen- und Ewigkeitsstrafenvorstellungen ebd., 147.

331, 10–12 *endlich aber sogar gegen den „Gläubiger“, an die causa prima des Menschen, denke man dabei nun an den Anfang des menschlichen Geschlechts*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 331, 10–12: „endlich aber sogar gegen den ‚Gläubiger‘, denke man dabei nun an die causa prima des Menschen, an den Anfang des menschlichen Geschlechts“. Das ist ein Eingriff der Herausgeber; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „endlich aber sogar gegen den ‚Gläubiger‘, an die causa prima des Menschen, denke man dabei nun an den Anfang des menschlichen Geschlechts“ (Nietzsche 1887a, 87).

331, 14 *„Adam“*] Die Umdeutung der Paradiesgeschichte aus dem Buch Genesis durch den Apostel Paulus stand N. durch die rezente Lippert-Lektüre wohl noch vor Augen, nämlich die „Lehre“ „von Adams Schuld und dem Tode.“ (Lippert 1882, 61) Aus dem Umstand der Sterblichkeit folgert Paulus, „dass schon der erste Mensch eine Sühnschuld auf sich geladen, d. h. eine ihm obliegende Sühne nicht abgetragen haben muss“ (ebd., 64). „Nun kann aber Niemand die Thatsache leugnen, dass der Tod ein Erbe der Menschen geblieben ist, trotzdem sie nun eigentlich gleich Minderjährigen eine Schuld nicht contra-

hiren konnten. Nimmt man nun das Alles als thatsächlich – und der lehrende Paulus konnte doch nicht anders – so folgt mit logischer Nothwendigkeit, dass dieser Tod die Folge einer Schuld sein muss, die sich ungetilgt auf alle Menschen vererbt habe. Dies ist mit dem von jeder ethischen Beziehung ganz unabhängigen Grundbegriffe der alten Sühnschuld völlig vereinbar, auch wenn man nicht zu der rationalisirenden Erklärung Pauli greift, dass ja doch alle Menschen in Adam als ihrem Stammvater gesündigt hätten. Hier geräth Paulus wieder aus dem älteren in den jüngeren Schuldbegriff. Seiner Zeit scheint es doch schon anstössig, so ganz auf den aller Ethik baaren Schuldbegriff der Urzeit zurückzugreifen“ (Lippert 1882, 66).

331, 14 „*Erbsünde*“, „*Unfreiheit des Willens*“] Lippert 1882, 320–326 stellt dar, wie Augustinus den Begriff der Erbsünde aus Paulus heraus entwickelt. „Zu der Degradirung, welche so das Leben auf der Erde erfährt, stimmt die finstere Anschauung von der völligen Verderbtheit und Sündhaftigkeit des Menschen von Haus aus, beziehungsweise seit der Erbsünde.“ (Lippert 1882, 320) Resümiert wird diese Stelle in N VII 2, 167, 32 (KGW IX 3, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[5], 11, 29). Für Augustinus musste dann auch die Unfreiheit des Willens nach dem Sündenfall zum Dogma werden: „Sobald diese ‚Erbsünde‘ in den Mittelpunkt des Systems gestellt wurde, konnte dem Christenthum seine höhere Berechtigung und sein besonderer Werth im Gegensatze zum Pelagianismus nur in seinem *Mysterium* scharakter vindizirt werden. Wer nur mit diesem das höchste Gut – das ewige Leben – in Beziehung bringen konnte, dem erschien alles individuelle Handeln der Menschen belanglos, und nur so konnte wohl Augustinus zu seiner berühmten Leugnung des ‚freien Willens‘ im Menschen überhaupt gelangen. [...] Bedroht der von Pelagius hervorgehobene ‚freie Wille‘ des Menschen diesen einzig hohen Werth des Erlösungswerkes, indem er auch jenen andern Weg eröffnet, so muss dieses *liberum arbitrium* fallen, und Augustinus vernichtete es rücksichtslos, indem er es dem Menschen zwar vor der ersten Sünde zutheilt, dann aber infolge dieser abspricht“ (Lippert 1882, 322).

331, 16 f. „*Verteufelung der Natur*“] In M 76 wird von der „Verteufelung des Eros“ (KSA 3, 73, 29) gehandelt – es sind die beiden einzigen Stellen mit dem Abstraktum „Verteufelung“, während M 197 von der „vergöttlichten oder verteufelten Natur“ (KSA 3, 171, 22 f.) spricht und W II 2, 104, 10–14 (KGW IX 6) zu bedenken gibt: „Natürlicher ist unsere Stellung zur Natur: wir lieben sie / nicht mehr um ihrer ‚Unschuld‘ ‚Vernunft‘ ‚Schönheit‘ willen, wir ha=ben sie hübsch ‚verteufelt‘ u. ‚verdummt‘.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[53], 483, 15–18.) In der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts ist öfter davon die Rede, dass in der Gnosis und im Manichäismus eine „Verteufelung der Natur“ stattge-

habt habe; die danach vielzitierte Formel geht zurück auf Johann Adam Möhlers *Versuch über den Ursprung des Gnosticismus* (zuerst 1831), wo es über die antike Gnosis heißt: „Sie ist, wenn ihr Charakter negativ bezeichnet wird, Ver-teufelung der Natur; und darum als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, und diese finden wir im Heidenthume“ (Möhler 1839, 1, 411). Vgl. auch den Ausspruch der Figur des Kanzlers in Goethes *Faust II*, der generell aus christlicher Perspektive dekretiert: „Natur ist Sünde“ (V. 4900).

331, 20–29 *bis wir mit Einem Male vor dem paradoxen und entsetzlichen Aus-kunftsmittel stehn, an dem die gemarterte Menschheit eine zeitweilige Erleichterung gefunden hat, jenem Geniestreich des Christenthums: Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfernd, Gott selbst sich an sich selbst bezahlt ma-chend, Gott als der Einzige, der vom Menschen ablösen kann, was für den Men-schen selbst unablösbar geworden ist – der Gläubiger sich für seinen Schuldner opfernd, aus Liebe (sollte man's glauben? –), aus Liebe zu seinem Schuld-ner!...*] Die christliche Erlösungslehre als Opfertheologie wird in AC 41 wieder aufgegriffen, und dort mit noch einmal verstärktem Empörungspathos. Eine für N.s Sicht einschlägige Stelle aus Lippert 1882, 34 ist mitgeteilt in NK KSA 6, 215, 1–3. Dabei versucht Lippert die Zeitstimmung einzufangen, aus der heraus die Soteriologie des Paulus entstanden ist, die besagt, dass sich Jesus Christus als Gottessohn aus Liebe freiwillig selbst geopfert habe, um die Sünden der Menschheit gegenüber Gott abzugelten. „Auf den Gedanken eines Alles über-treffenden, alle Sühnschuld tilgenden und Heilsgewissheit schaffenden Opfers arbeitete das ganze Cultstreben der Zeit hin. Die ganze Heilssucht der Zeit, das Haschen und Jagen nach fremden Culten und schaurigen Mysterien entsprang ja diesem mehr oder weniger abgeklärt zum Bewusstsein gelangten Bedürfnis-se. Ein neues, alle Mysterien überbietendes, im Gegensatz zur aristokratischen Abgeschlossenheit jener, jedermann zugängliches Mysterium mit solchem In-halte musste bei Tausenden einer vorbereiteten Stimmung und freudigen Auf-nahme sicher sein; und wer es, wie geringern Mysterien gegenüber üblich, nur als Versuch aufnahm, den konnte die Lebensgemeinschaft bei der Fahne hal-ten. Diesem Bedürfnisse der Zeit entsprach der Inhalt der paulinischen Lehre um so mehr, als er auf einmal die Menschen über den Grund der durch die That-sachen constatirten Unzulänglichkeit aller bisherigen Sühnmittel wie durch eine göttliche Erleuchtung zu belehren schien“ (Lippert 1882, 37). Das entstehende Christentum wird also, ähnlich wie in GM II 21, als popularisierter Mysterienkult verstanden, der sich an breiteste Bevölkerungsschichten wand-te, denen der Zugang zu den aristokratischen religiösen Gemeinschaften ver-wehrt war. Dabei kam die junge christliche Theologie auch jüdischen Bedürf-nissen entgegen: „für einen gebildeten Juden konnte doch nur feststehen, dass

der Sühneanspruch der gesamten Menschheit gegenüber nur dem Einen Gotte zustehe; diesem Einen Gotte also musste sich Jesus als ablösendes Sühnopfer darbringen“ (ebd., 96). „Jesus ist wirklich im N. T. das, was im alten stellvertretend das Osterlamm war: er ist das wahre Osterlamm.“ (Ebd., 95) Das Paradoxe an den diversen Varianten der Erlösungs- und Opferlehre von Paulus über Augustinus und Anselm von Canterbury bis zur Reformation besteht nach der Implikation von GM II 21 gerade darin, dass sie ja eigentlich die völlige Abgeltung der Schuld gegenüber Gott durch Christi Opfertod verheißt, faktisch aber das Schuldgefühl mindestens verdoppelt, obwohl die Schuld angeblich getilgt ist: Gott hat die Menschen nicht nur erschaffen, sondern auch erlöst. Ihre Dankbarkeit sollte keine Grenzen kennen: sie brüten schlechtes Gewissen in übelster Form aus. Freilich tun sie das in GM II 21 doch offensichtlich bei aufrechterhaltenem Gottesglauben und nicht, wie das Ende von GM II 20 und der Beginn von GM II 21 nahelegen, aus einer von Glaubensinhalten abgelösten Moralisierung heraus. Die Macht der Moralisierung jenseits religiöser Inhalte zu zeigen bleibt GM II 21 schuldig.

22.

GM II 22 führt die beiden Stränge zusammen, die die Entstehung des schlechten Gewissens in seinen extremen, nämlich christlichen und moralischen Ausprägungen erklären sollen: Die aus GM II 16 und 17 bekannte Hypothese von der ur- oder frühgeschichtlichen Umleitung der Triebenergien bei unterworfenen und zwangsweise sozialisierten Hominini wird kombiniert mit dem Ahnen- und Gottschuldigkeitskomplex, den GM II 20 und 21 bis hinab ins Christentum verfolgt haben. Eine gefährliche Mischung sei hier aufgetreten: Der zur Affekt-ableitung nach außen Unfähige macht aus seinem Herzen eine Schlangengrube und adoptiert zu diesem Zwecke jenen Gott, demgegenüber er sich absolut schuldig fühlen kann (zur Schwierigkeit, diese innerseelische Umpolung zu verstehen, siehe Janaway 2009, 66). „Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug.“ (332, 9 f.) Verbunden sei das gewesen mit einer radikalen Verneinung des Eigenen, das als frevelhaft-fluchwürdige Opposition gegen Gott verstanden wird, während dieser Gott wiederum als allmächtiges und allgerechtes Gegenwesen zur eigenen Verworfenheit, zugleich als Lenker, Richter und Henker, in hellstem Licht erstrahlt. Für dieses Phänomen hat der Sprechende dann nur ins Verächtliche gewendete, pseudopsychiatrische Begriffe in petto: „Willens-Wahnsinn in der seelischen Grausamkeit“ (332, 22), „Labyrinth von ‚fixen Ideen‘“ (332, 28 f.), „Paroxysmen des Unsinnns“ (332, 34). Das sei zwar alles „interessant bis zum Übermaass“ (333, 3), aber zugleich auch

todtraurig, „die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet“ (333, 6 f.) habe. „Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!...“ (333, 13 f.)

Nach GM II 22 hat es das Christentum also offensichtlich auf geradezu geniale Weise geschafft, jene negativen Energien zu bündeln, die das zwangsweise sozialisierte „Halbthier“ aufgestaut und an sich selbst abreagiert hat. Ein ausgeblendetes Problem dieser Darstellung ist der Umstand, dass der eine Vorgang, nämlich die zwangsweise Sozialisierung sich in ziemlich grauer Vorzeit abgespielt haben soll, während das Christentum doch vermutlich viel später auf den Plan getreten ist: Bis dahin hätte es wohl schon eine Menge Individuen gegeben haben müssen, die von dem angeblich ja ganz plötzlichen Überwältigungs- und Sozialisierungsschock (vgl. NK ÜK GM II 17) betroffen waren. Kurzum: Es müssten doch in den vielen Jahrhunderten, die dazwischen liegen, schon passable Strategien entwickelt worden sein, mit denen die Triebinnenregulierung hat bewerkstelligt werden können. Warum hat das Christentum als welthistorischer Nachzügler dann eine solche Attraktivität gewinnen können? Waren die Probleme der Domestizierten zu Zeiten des Römischen Kaiserreichs denn tatsächlich noch dieselben wie in jener fernen Vergangenheit, als sich politische Räume und Herrschaften überhaupt erst konstituierten?

Auffällig ist überdies die Empörung, in die die Sprecherinstanz sich hier hineinsteigert und mit der sie die Sphäre der nüchtern-historischen Rekapitulation verlässt. Das hat zum einen den Effekt, die in GM II 24 gleich bemühten Griechen mit ihrer psychotechnischen Alternativprozedur umso wirkungsvoller als Gegenmodell empfehlen zu können. Zum anderen verhindert die mit medizinischem Vokabular kaschierte Empörungsrhetorik, dass die Leser auch die Gegenrechnung aufmachen und sich fragen, welche anderen, positiven Effekte eine entsprechende Entwicklung gehabt hat. Bei der Frühgeschichte von Schuld und Gewissen waren die Leser immerhin darüber belehrt worden, dass dadurch überhaupt erst so etwas wie eine Seele, ein Innenleben zustande gekommen sei. Eine solche positive Würdigung versagt der Sprecher in GM II 22 dem christlichen Gewissensselbstquäler, um stattdessen auszurufen: „Im Menschen ist so viel Entsetzliches!...“ (333, 12 f.) Als würde in GM sonst das Vorhandensein von Entsetzlichem, von Grausamkeit als Argument gegen eine Entwicklung gelten lassen. Die Empfindlichkeitsbekundung, die Empörung gegenüber dem Grausamen wirkt in GM II 22 seltsam aufgesetzt und ein wenig misstönend.

Angesichts von so viel Verdruss über den angeblichen Triumph des menschlichen Schuldbewusstseins darf man mit Peter Sloterdijk an eine Gegenlektüre der Moral- und Kulturgeschichte erinnern, die das typisch Moderne moralgeschichtlich gerade darin sieht, „den Schuldner, zumal den großen, mehr und mehr von der Verfolgung durch den Gläubiger“ zu emanzipieren und

„den sozialen Versager von eigener Schuld“ freizusprechen. „Mehr noch, das Leiden-Machen als Vergeltung für unretournierte Schulden wird verpönt, der Bankrotteur kommt schmerzlos davon, ein Leidensausgleich findet nicht mehr statt. Wenn es der Staat ist, der sich bis zum Bankrott überschuldet, heißt es sogar, nicht der Schuldner, der Gläubiger ist schuldig.“ (Sloterdijk 2012, 610, vgl. Sommer 2016h, 131 f.).

332, 9 f. *Eine Schuld gegen Gott: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug* Die Formel „Schuld gegen Gott“ kommt im theologischen Sprachgebrauch zu N.s Zeit als Charakterisierung des Gottesverhältnisses häufig vor (vgl. z. B. Ritschl 1870, 21; Dorner 1873, 171 u. 322). Reginster 2011, 57 (vgl. May 2011a, 5) argumentiert, GM II 22 zeige hier die christliche Perversion eines natürlichen Schuldbewusstseins. So sehr der Abschnitt gewiss das schlechte Gewissen christlicher Ausprägung als besonders abwegige Art der Selbstquälerei darstellt, ist doch festzuhalten, dass es nach der Exposition in GM II eben gerade kein natürliches Schuldbewusstsein gibt, sondern jede Form von Schuldempfinden sozial indiziert und konditioniert ist. Eine auf natürlichem Schuldempfinden, auf natürlichen Schuldthatbeständen beruhende Moral lässt sich aus N.s Text gerade nicht ableiten. Kiesel 2015, 67 findet die darin vorgetragene Kritik am christlich-moralischen Schuldkomplex in jüngeren kognitiven Depressionstheorien bestätigt (Aaron Beck, Lyn Yvonne Abramson u. a.).

332, 15 *er spannt sich in den Widerspruch „Gott“ und „Teufel“* Die allmähliche Entwicklung der christlichen Vorstellung vom Teufel als eine Art Ersatzgläubiger zeichnet Lippert 1882, 96–111 nach.

332, 19 *Henkerthum Gottes* Im Dionysos-Dithyrambus *Klage der Ariadne* erscheint Dionysos zweimal als „Henker-Gott“ (KSA 6, 399, 31 u. KSA 6, 401, 8, vgl. NK 6/2, S. 646 u. 685), während in GD Die vier grossen Irrthümer 7 das Christentum als „eine Metaphysik des Henkers“ gilt (vgl. NK KSA 6, 96, 9 f.). In Martin Luthers *Tischreden* heißt es: „Der Teufel ist unsers Herrn Gottes Henker.“ (Luther 1912, 1, 347). Im imaginären Trauerspiel des schlechten Gewissens christlicher Sünder übernimmt Gott dieses Scharfrichteramt selbst, wenn er denn nicht die Menschen zu „Selbsthenkern“ macht (vgl. NK KSA 6, 390, 31 f.).

332, 29 *„fixen Ideen“* Vgl. NK 295, 32–296, 5.

332, 30 f. *„heiligen Gottes“* Zu Beginn von GM II 23 wird die Wendung noch einmal prominent herausgestellt (333, 16 f.). M 68 (dazu ausführlich NK KSA 3, 64, 21) hat beim psychopathologisierenden Zugriff auf den Apostel Paulus und angesichts dessen banger Frage, wie das jüdische Gesetz denn zu erfüllen sei, vermerkt, die Juden seien ein „Volk, welches die Phantasie der sittlichen Erhabenheit höher als irgend ein anderes Volk getrieben hat und welchem allein

die Schöpfung eines heiligen Gottes, nebst dem Gedanken der Sünde als eines Vergehens an dieser Heiligkeit, gelungen ist“ (KSA 3, 65, 25–29). In Nachlassaufzeichnungen aus demselben zeitlichen Umkreis werden die Juden wiederholt als Erfinder des „heiligen Gottes“ adressiert (NL 1880, KSA 9, 3[103], 75, 19 f.; 3[115], 80, 18; 6[229], 257, 7, vgl. auch Gentili 2010, 258). Hermann Lüdemanns Studie *Die Anthropologie des Apostels Paulus*, die für N. damals eine Hauptquelle zu Paulus darstellte, fragt, was mit Paulus’ „Wegschaffung des Gesetzes erreicht“ werde: Die Sünde erscheine „im Galaterbrief keineswegs als unüberwindlich, wenn man nur nicht die Unbesonnenheit begeht, sich wieder unter das Gesetz zu begeben (v. 18). Sie ist hier noch nicht das selbstständige diabolische Princip des Römerbriefes, sie ist, gemäss dem alttestamentlichen *οἰαξι*-Begriff, eine den Menschen dem erhabenen heiligen Gott gegenüber verschuldende Schwäche und verwerfliche Unvollkommenheit desselben“ (Lüdemann 1872, 191, vgl. ebd., 170).

332, 34 *Paroxysmen des Unsinn[s]* Der medizinische Begriff „Paroxysmus“ kommt in N.s Werken nur hier und in MA I 358, KSA 2, 254, 12 vor. „*Paroxysmus* (griech., lat. Exacerbatio), eigentlich Verschärfung, bei Krankheiten, welche mit periodisch wiederkehrende Anfällen von Fieber, Krampf, Delirium etc. verbunden sind, das Auftreten dieser Erscheinungen in Form von Anfällen, welche gleichsam den höchsten Punkt bezeichnen, den die Störung im Organismus unter den vorhandenen Umständen erreichen kann“ (Meyer 1885–1892, 12, 743). Besonders oft findet sich der Ausdruck unter N.s religionshistorischen Lektüren bei William Edward Hartpole Lecky, namentlich in dessen *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*: „Paroxysmen krankhafter Andacht“ (Lecky 1880, 36), „hysterische Paroxysmen der Andacht oder Reue“ (ebd., 44), „Paroxysmus der Angst“ (ebd., 67, dazu NK 391, 21), „Paroxysmus äusserster, wenn auch meist vorübergehender Agonie“ (Lecky 1880, 70), „convulsivische Paroxysmen“ (ebd., 99), „krampfhaftes Paroxysmen“ (ebd., 107). All die Paroxysmus-Beispiele, die Lecky gibt, stammen aus dem Bereich der erwecklich-methodistischen Frömmigkeit. „In diesen Beispielen erwies sich der Paroxysmus als vorübergehend, das war aber nicht immer der Fall. Religiöser Irrsinn, der vermöge der Beschaffenheit seiner Hallucinationen meist die traurigste von allen Wahnsinnsformen ist, war in diesem ‚Revival‘, wie in manchen späteren, kein seltenes Vorkommnis“ (ebd., 72).

333, 3 f. *aber auch von einer schwarzen düsteren entnervenden Traurigkeit* Mit der Gräcisierung und Romanisierung sei es, so Julius Lippert, dem jüdischen Volk ergangen wie nach Gustav Theodor Fritsch den südafrikanischen Ureinwohnern: „Bemerkenswerth ist die oft beobachtete Thatsache, dass die in Rede stehenden Eingeborenen, wenn sie sich längere Zeit im Dienste von Europäern

finden, ihr heiteres Wesen verlieren und einen mürrischen, düsteren Charakter annehmen“ (Lippert 1882, 31).

333, 4 f. *dass man es sich gewaltsam verbieten muss, zu lange in diese Abgründe zu blicken*] Vgl. JGB 146, KSA 5, 98, 19–21: „Und wenn du lange in einen Abgrund blickst, blickt der Abgrund auch in dich hinein.“

333, 10 f. *der Schrei Liebe, der Schrei des sehnsüchtigsten Entzückens, der Erlösung in der Liebe geklungen hat*] Dass die Liebe nicht nur in 1. Korinther 13 ein zentrales Motiv des christlichen Selbstverständnisses ist, nimmt N. auch in AC 29 auf, wo er über den „psychologischen Typus des Erlösers“ spricht, also über Jesus, dessen einzige Lebensoption die Liebe als Aufgeben aller Distanz ist, vgl. NK KSA 6, 200, 4–7. Zu zwei wesentlichen Quellen von N.s Liebesreflexionen in den 1880er Jahren, nämlich Stendhal 1854c und Mantegazza 1877, siehe Piazzesi 2015.

333, 13 f. *Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!...*] Die Welt als Irrenhaus ist eine bei N. gerne bemühte Metapher – vgl. z.B. AC 38 und AC 51 (Loeb 2006, 165 f. stellt Parallelen zu Za II Von der Erlösung, KSA 4, 177–182 heraus. Zum Motiv auch Bittner 1994, 127 f.). Sie hat ehrwürdige literarische Ahnen, siehe NK KSA 6, 210, 2.

23.

Als Kontrast zum Christentum, dem Gott ausschließlich dazu gedient haben soll, sich als Mensch selbst schlecht und ein schlechtes Gewissen zu machen, bemüht GM II 23 den Umgang der Griechen mit ihren Göttern. Diese seien „Widerspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen“ gewesen, „in denen das Thier im Menschen sich vergöttlicht fühlte“ (333, 26–28). Diese Götter hätten gerade den Zweck erfüllt, schlechtes Gewissen zu vermeiden, indem die Griechen nämlich den Göttern die Schuld zuschöben. GM II 23 führt dabei eine Passage aus Homer: *Odyssee* I 32–34 an, die Zeus als Kritiker dieser menschlichen Tendenz auftreten lässt, den Göttern die Verantwortung für das Böse zuzuschieben, während die Menschen selbst daran schuld seien. „Doch hört und sieht man hier zugleich, auch dieser olympische Zuschauer und Richter ist ferne davon, ihnen [sc. den Menschen] deshalb gram zu sein“ (334, 14–16). GM II 23 nimmt also die bei Homer dem Göttervater in den Mund gelegte Kritik an den menschlichen Projektionen als Beleg dafür, wie es um die griechische Religion eigentlich bestellt gewesen sei – dass man eben gerade die Götter für alles Übel verantwortlich gemacht habe. Das wird im Fortgang des Abschnitts noch unterstrichen durch die Erklärungsnot vornehmer Griechen angesichts

zunächst unerklärlicher menschlicher Greuelthaten. Die Lösung habe schließlich darin bestanden, einen Gott, göttliche Besessenheit für das Schlimme verantwortlich zu machen: Für die Griechen seien Götter als „Ursachen des Bösen“ beansprucht worden – „damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es vornehmer ist, die Schuld...“ (335, 1f.).

In der Absicht, den Gegensatz von aristokratischem Griechentum und pöbelhaftem Christentum möglichst drastisch erscheinen zu lassen, bietet GM II 23 eine quasi divinatorische Lesart der griechischen Religionsgeschichte an: Die bei Homer beginnenden, wiederholten Versuche, die Götter von der Verantwortung für die Schlechtigkeit freizusprechen, wird gerade als Beleg dafür genommen, was „der vornehme Grieche“ (334, 27) eigentlich über die Götter gedacht habe – eben das Gegenteil des vom Homerischen Zeus Verlangten, nämlich Seinesgleichen nicht mit Anschuldigungen zu behelligen. Methodisch ist dieses Vorgehen nicht unproblematisch, weil man aus Zeus' Verlangen zwar schließen kann, manche Griechen hätten den Göttern die Schuld für alles menschliche Ungemach gegeben, aber nicht, wie stark verbreitet eine solche Vorstellung war (früher war stattdessen davon die Rede, dass sich die griechischen Götter an der Grausamkeit ergötzt hätten, vgl. NK 304, 21–31). Im Christentum wird der Verdacht, Gott könne am Übel schuld sein, ebenfalls immer wieder von den rührigen Sachwaltern dieses Gottes zurückgewiesen, ohne dass die Sprecherinstanz von GM II 23 daraus den analogen Schluss zöge, ‚eigentlich‘ würden auch die Christen ihrem Gott die Schuld anlasten und ihn nicht nur für die Schuld der andern sterben lassen. GM II 22 leitet aus einer offensichtlichen, extremen Erscheinungsform des Christentums – der selbstanklägerischen Armsünderzerknirschung – das eigentliche Wesen dieser Religion ab, während GM II 23 aus dem Nicht-Offensichtlichen, nämlich *ex negativo* aus der Kritik, das Wesen des griechischen ‚Heidentums‘ zu erschließen sich anheischig macht. Diese Zugangsdiscrepanz macht einen Vergleich zumindest anfechtbar.

Fußend auf GM II 23 könnte man Religionen danach kategorisieren, ob sie als Kreditbeziehungsreligion oder als Tauschbeziehungsreligion funktionieren. Das Christentum erschiene als die klassische Kreditbeziehungsreligion: Es erzeugt langfristige, längstfristige Kreditbeziehungen – angefangen im Paradies mit dem Urelternpaar über Christi Erlösungstat bis hin zu Jüngstem Gericht, Himmel und Hölle –, und es erzeugt damit höchste Verbindlichkeiten zwischen Schuldner (Mensch) und Gläubiger (Gott). Hingegen wäre das ‚Heidentum‘ beispielsweise in griechischer Ausprägung eine klassische Tauschbeziehungsreligion: Entweder erduldet man Übel und verunglimpft die Götter dafür, oder man bekommt eine Wohltat, ein Gelingen und opfert, zeigt sich dankbar. Die Wohltat der Gottheit ist abgegolten und das Geschäft erledigt – man häuft kei-

ne langfristigen spirituellen Schulden an. Vielleicht liegt in diesem Unterschied viel eher als in dem zwischen Polytheismus und Monotheismus eine Fundamentalbegründung für den Unterschied ganzer Kulturen. Erst im Römischen Reich, mit zunehmender Kapitalisierung und Verschuldung, werden die Kreditbeziehungsreligionen (neben dem Christentum z. B. Isis- und Mithras-Kult) populär, ja ‚notwendig‘.

333, 16 f. *Dies genüge ein für alle Mal über die Herkunft des „heiligen Gottes“*] Vgl. NK 332, 30 f.

333, 21–24 *dieser Selbstkreuzigung und Selbstschändung des Menschen, in der die letzten Jahrtausende Europa's ihre Meisterschaft gehabt haben*] Vgl. NK 277, 19 f.

334, 6 *Fall des Ägisthos*] Aigisthos aus dem Geschlecht der Tantaliden, Spross der blutschänderischen Beziehung von Thyestes mit seiner Tochter Pelopeia, stellt die griechische Mythologie als ehebrecherischen Liebhaber von Klytāimnestra und als Mörder ihres Gatten Agamemnon dar. Agamemnons und Klytāimnestras Sohn Orestes soll dann den Vater durch die Tötung der Mutter und ihres Liebhabers Aigisthos gerächt haben. Vgl. NK 334, 8–13.

334, 8–13 *„Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen / wider die Götter! / „Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber / sie selber / „Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, / sich das Elend.“*] Homer: *Odyssee* I 32–34. Die Vorlage ist aber nicht eine direkte Homer-Lektüre, sondern vielmehr, wie Brusotti 1992b, 123 f. nachgewiesen hat, Leopold Schmidts *Ethik der alten Griechen*: „Aber im Allgemeinen war allerdings die Vorstellung vorhanden, dass die Götter die Urheber des von den Menschen begangenen Unrechts sein können, denn ein unverächtlicher Zeuge, der Zeus der Odyssee, erwähnt sie und weist sie zurück, indem er sagt (1, 32–34): / Wunder, wie sehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! / Nur von uns sei Böses, vermeinen sie; aber sie selber / Schaffen durch Unverstand, auch gegen Geschick, sich das Elend.“ (Schmidt 1882b, 232. N.s. Unterstreichungen, mit Randstrichen markiert.) Die Einleitung zu den Versen hat N. mit einer durch das Neubinden des Bandes abgeschnittenen Marginalie versehen: „[V]iel / [m]ehr“, darunter auf der Höhe der Verse: „[n]ur“ und dieses „nur“ mit einem Strich zum Anfang des zweiten Verses „Nur von uns sei Böses“ verbunden. Brusotti 1992b, 123 f. interpretiert N.s. Lesespuren wie folgt: „Mit seiner Randbemerkung nimmt Nietzsche gegen das abschwächende ‚können‘ in Schmidts Text Stellung – Nietzsche hat dieses Wort unterstrichen, weil es den Unterschied zwischen Schmidts Auffassung und seiner eigenen markiert –, indem er dagegen das Zitat völlig zur Geltung bringt. Das ‚Nur‘ der Randbemerkung weist auf das ‚Nur‘ am Anfang des zwei-

ten Verses hin, mit dem es durch einen Schrägstrich verbunden ist. Der Sinn der Randbemerkung ist: Es ist ‚nicht nur‘ so, daß für die alten Griechen die Götter in Einzelfällen die Verantwortung für einige von den Menschen verübte Übeltaten tragen können, sondern, die alten Griechen meinten, es sei *in allen Fällen* so, ‚nur‘ die Götter seien schuldig, nicht die Menschen selbst. Nietzsches Einwand läuft also auf eine deutliche und zugleich kritische Radikalisierung von Schmidts Text hinaus. In der *Genealogie* trägt Nietzsche zwar der Tatsache Rechnung, daß in den homerischen Versen Zeus der Meinung, allein die Götter seien schuldig, schließlich widerspricht. Zuletzt jedoch hebt Nietzsche den Unterschied zwischen den beiden im Zitat gegenübergestellten Ansichten auf“. Tatsächlich zielt GM II 23 darauf ab, aus einem einzigen Aspekt der griechischen Religiosität – der in der herangezogenen Quelle, Homers *Odyssee* sogar nicht einmal selbst in Erscheinung tritt, sondern negiert wird – auf den Charakter dieser Religiosität insgesamt zu schließen – ein zumindest anfechtbares Verfahren.

Dass es, wie in 334, 6 erwähnt, bei Zeus' zitierter Rede „um den Fall des Ägisthos“ geht, erwähnt Schmidt 1882b, 1, 232 unmittelbar nach den Homer-Versen: „Das hieran geknüpfte Beispiel des Aegisthos ist so behandelt, dass die Strafe als selbstverständlich mit der Sünde gegeben erscheint, eine Auffassung, die sich auch in der Ausdrucksweise der mitgetheilten Verse spiegelt, in welchen durch das für Uebel gewählte griechische Wort – *κακά* – das moralische und das als Folge aus ihm entstehende physische Uebel gleichmässig umfasst wird.“ (Zu Aegisthos ausführlich ebd., 1, 241.) Dieser Gesichtspunkt aber scheint N. bei seiner Adaption weniger interessiert zu haben, während er den folgenden Satz immerhin mit zwei kleinen Randstrichen markierte: „Einzelnen Wendungen, welche jener Neigung die Sünde auf die Götter zurückzuführen ihren Ursprung verdanken, begegnen wir in den homerischen Gedichten noch mehrfach, wie wenn es in der *Odyssee* (19, 396) von Autolykos heisst, er sei von Hermes mit Diebssinn und Meineid begabt worden, und wenn im neunzehnten Buche der *Ilias* mehrmals (87. 137. 270) über die Sinnesbethörungen geklagt wird, durch welche Zeus den Agamemnon veranlasst habe dem Achilleus sein Ehrengeschenk zu entreissen.“ (Schmidt 1882b, 1, 232) Schmidt nivelliert diese Beispiele, die Götter für menschliches Fehlverhalten verantwortlich zu machen; keinesfalls hätte er die Schlussfolgerung von GM II 23 gebilligt, es sei eine generelle Tendenz griechischer Religiosität, den Göttern die Schuld an menschlichem Tun aufzubürden. Dennoch muss er zugeben: „Indessen finden sich auch mit Beziehung auf das Leben der Individuen Spuren der durch die oben ausgehobene Stelle der *Odyssee* bezeugten Auffassung, nach der die Götter die Urheber des Schlechten sind, mehrfach noch lange nach Homer.“ (Ebd., 1, 234, von N. mit Randstrich markiert.)

334, 17–22 „Thorheit“, „Unverstand“, ein wenig „Störung im Kopfe“, so viel haben auch die Griechen der stärksten, tapfersten Zeit selbst bei sich zuge lassen als Grund von vielem Schlimmen und Verhängnissvollen: — Thorheit, nicht Sünde! versteht ihr das?...] Schmidt 1882b, 1, 233 hebt hingegen den Unterschied zwischen Torheit und moralischer Verfehlung nicht auf und ist nicht geneigt, die entsprechenden Selbstrechtfertigungsstrategien homerischer Protagonisten als ernsthaften Ausdruck griechischer Frömmigkeit zu verstehen: „Vollends bedeutungslos und nur aus den einmal angenommenen Sprachgewöhnungen zu erklären ist der Ausdruck der Helena (Od. 4, 261), Aphrodite habe ihr Sinnesbethörung gegeben und sie aus ihrem Vaterlande nach Troja entführt, denn sie giebt in demselben Zusammenhange ihre Reue unzweideutig zu erkennen und ist weit entfernt ihre Schuld zu bemänteln; ähnlich steht es mit der verstellten Selbstanklage des Telemachos, der sich Angesichts der von seiner Mutter zu treffenden wichtigen Entscheidung zu grosser Heiterkeit zeihet und dabei sagt, Zeus habe ihn sehr unverständlich gemacht (Od. 21, 102). Auch unterscheiden sich alle diese Aeusserungen nicht wesentlich von anderen, in welchen ein bloss thörichtes, aber mit keinem sittlichen Makel behaftetes Verhalten der Menschen dem Einflusse eines Gottes zugeschrieben wird“. Wenn GM II 23 solche Stellen in ein anderes Licht rückt und bei den Griechen eine allgemeine Tendenz zu erkennen wähnt, sich durch das Delegieren der Schuld an die Götter zu exkulpieren, steht dies in starker Spannung zum tragischen Bild der Griechen, wie es N.s Frühwerk auch unter dem Eindruck Schopenhauers, namentlich in GT entworfen hat: Dort ächzten die Menschen noch unter der Schuldlast, war die menschliche Schuldverstrickung unaufhebbar geblieben und kein Ausweg in Sicht, sich durch Götterprojektionen zu entschulden. Von heiteren Griechen, wie sie in GM II 23 dank theologischer Entlastung ihre unvermutete Wiederauferstehung feiern, hätte dort keine Rede sein können. Eine Synthese zwischen pessimistischen und optimistischen Griechen liefert dagegen FW Vorrede 4, wo das sprechende „Wir“ ihnen attestiert, sich gerade aus schmerzlicher Erkenntnis der Wahrheit an den schönen Schein gehalten zu haben: „Diese Griechen waren oberflächlich – aus Tiefe!“ (KSA 3, 352, 24 f.)

334, 29 f. „Es muss ihn wohl ein Gott bethört haben“] Vgl. Schmidt 1882b, 1, 233 (von N. mit Randstrich markiert): „einmal sagt Eumaios von Telemachos, es müsse ihn einer der Götter oder einer der Menschen berückt haben, dass er trotz der ihm bei seiner Rückkunft drohenden Nachstellungen der Freier die Reise nach Pylos gewagt habe (Od. 14, 178)“. So wenig Schmidt zur generalisierenden Sicht von GM II 23 geneigt ist, bringt er doch mannigfache Beispiele, die das Argument dieses Abschnitts hätten stützen können. „Der Gedanke einer bethörenden Verführung durch die Götter war aber einer geläuterten Modification fähig, in welcher er bei den attischen Schriftstellern mehrfach vorkommt,

denn wiederholt wird von diesen die Ansicht ausgesprochen, dass die Götter den Frevlern eine Verstandesverblendung zusenden, die sie der verdienten Strafe entgeneilen lässt.“ (Ebd., 1, 236) Schmidt konzidiert überdies, „dass die Begriffe Bethörung und Verschuldung sich so vielfach berühren“ (ebd., 1, 239).

334, 31–335, 2 *Dergestalt dienten damals die Götter dazu, den Menschen bis zu einem gewissen Grade auch im Schlimmen zu rechtfertigen, sie dienten als Ursachen des Bösen — damals nahmen sie nicht die Strafe auf sich, sondern, wie es vornehmer ist, die Schuld...*] Vgl. NK KSA 6, 271, 28–32.

24.

Nach dem in GM II 23 gegebenen Rückblick auf die Griechen und ihre angeblich aller Gewissensqualen und Selbstquälerei ledigen Religion der Lebensbejahung bricht mit GM II 24 die historische Rekonstruktion ab, um nach einer Abschweifung zur nichtswürdig-nihilistischen Sprechergegenwart den Ausblick in die Zukunft zu wagen. Eingangs behauptet das „Ich“, es „schliesse mit drei Fragezeichen“ (335, 4 – tatsächlich kommen in GM II 24 sieben Fragezeichen vor). Die erste Frage stellt freilich nicht das sprechende „Ich“, sondern die von ihm imaginierten Leser, ob nämlich hier „ein Ideal“ (335, 5) errichtet oder vielmehr zerstört werde. Anstatt zu antworten, fragt das „Ich“ seine Leser, ob sie sich „selber je genug gefragt“ (335, 7) hätten, unter welchen ungeheuren Kosten ein neues Ideal jeweils errichtet worden sei – man habe dazu die „Wirklichkeit“ verleugnen und die „Lüge“ (335, 8f.) heiligen müssen. „Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heiligthum zerbrochen werden: das ist das Gesetz – man zeige mir den Fall, wo es nicht erfüllt ist!...“ (335, 11–14) Diese Behauptung klingt zunächst wiederum nach einer nüchternen historischen Feststellung. Sie lässt sich jedoch auch als indirekte Antwort auf die Publikumsfrage verstehen, ob in diesem Text denn ein Ideal vernichtet oder aufgestellt würde. Ausbuchstabierte würde sie lauten – und der Fortgang des Textes, der auf einen „erlösende[n] Menschen“ (336, 16) ausblickt, der das alte Ideal vernichte und die Menschen mit der „Wirklichkeit“ (336, 20 u. 22f.) versöhne, könnte dies beglaubigen –: Die Vernichtung eines alten und die Errichtung eines neuen Ideals gehen Hand in Hand. Das Pathos, zu dem sich GM II 24 aufschwingt, von den „Fragezeichen“ abkommend und schließlich in der pseudoprophetischen Verkündigung im Satzesatz (336, 25–32) gipfelnd, unterstreicht diese Texttendenz aufs Anschaulichste.

Trotzdem sind gegenläufige Tendenzen gleichfalls mit Händen zu greifen: Wenn es tatsächlich so ist, dass bei jeder Idealerrichtung „Wirklichkeit“ „ver-

leumdet und verkannt“ sowie „Lüge geheiligt“ (335, 8f.) worden ist, dann müsste das ja auch für die Idealvernichtungs- und Idealerrichtungspraxis gelten, die das „Ich“ als Wünschbarkeit ins Auge fasst. Fällt sich also das sprechende „Ich“ selbst ins Wort, indem es seinen eigenen moralgeschichtlichen Aufriss als tendenziös, wirklichkeitsverzerrend, lügnerisch unter Verdacht stellt? Ein weiteres Indiz für eine solche Selbstdistanzierung ist der Umstand, dass das „Ich“ sich gerade nicht selbst als den weltgeschichtlichen Umwerter darstellt – das wird das „Ich“ dann in den Schriften des Jahres 1888 tun –, sondern vielmehr wie in *Jenseits von Gut und Böse* solche Umwerter (dort als „Philosophen der Zukunft“, vgl. z. B. NK 5/1, S. 302–304) erst in Aussicht stellt.

In der Sache geht freilich die Identifikation des Sprechenden „Ich“ mit dem in Aussicht gestellten Ideal sehr weit: Zwar seien „[w]ir modernen Menschen“ (335, 14) die Nachfahren einer vieltausendjährigen Selbstquälerei, die es immerhin zu „Raffinement“ (335, 17) gebracht habe. „Der Mensch“ (335, 18) habe sich angewöhnt, seine natürlichen Anlagen als böse zu qualifizieren und diesen „böse[n] Blick“ (335, 19) dann mit dem „schlechten Gewissen“ (335, 20) amalgamiert. An sich sei aber auch das Gegenteil möglich und denkbar, nämlich „alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Thierwidrigen, kurz die bisherigen Ideale, die allesamt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumder-Ideale sind, mit dem schlechten Gewissen zu verschwistern“ (235, 23–27). Und nun fragt das „Ich“ weiter, an wen man denn derartige „Hoffnungen und Ansprüche[.]“ (335, 27f.) adressieren könnte. Die „guten Menschen“ (335, 28) seiner Gegenwart kommen dafür nicht in Frage. Vielmehr müssten es abenteuer- und eroberungslustige Geister sein, „an Eis und Gebirge in jedem Sinne“ (336, 9) Gewöhnte, ausgestattet mit dem „letzten selbstgewissesten Muthwillen[.] der Erkenntniss“ (336, 10f.), gesegnet mit einer „grossen Gesundheit“ (336, 13). Ob diese gegenwärtig auch nur möglich sei, wird zweifelnd gefragt – künftig aber müsse „der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt“ (336, 16–19), schon kommen. Und er werde „uns“ von allem Weltekel und aller Nichtssehnsucht erlösen – „dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen...“ (336, 31f.).

Auffällig ist im Vergleich mit anderen Abschnitten von GM, dass auch die Erste Abhandlung in den Schlussabschnitten GM I 16 und GM I 17 auf eine Dichotomisierung und Aktualisierung hinausläuft. Auch dort gibt es ein schroffes Entweder-Oder, wie es sich analog in den Abschnitten GM II 24 und 25 findet. Während die gelehrte Anmerkung am Ende von GM I (KSA 5, 288f.) den appellativen und aktualisierenden Charakter noch ein wenig abschwächt, wirkt das Ende von GM II in dem überdehnten Prophetengestus wie eine Kari-

katur – plötzlich wird aus der Geschichte nicht nur in die Gegenwart, sondern auch in die Zukunft gesprungen (vgl. Richardson 2009, 148 f.), was GM I 17 erst sachte erprobt hat. Jetzt wird von Heiligtümern, Erlösung und vom „schöpferische[n] Geist“ (336, 17) gesprochen, als ob eine allgemeine mystische Verzückung ausgebrochen wäre. Aber was bedeutet „Erlösung“ (336, 23) hier überhaupt? Wird hier ironisch mit religiösen Versatzstücken gespielt, weil das Christentum den von schlechtem Gewissen Geplagten die Erlösung versprochen hat? Wovon genau soll nach GM II 24 erlöst werden? Vom schlechten Gewissen, von der Verachtung des Natürlichen, von der Virtuosität, sich selbst zu quälen und an die Kandare zu nehmen? Auch der Zukunftsgeist in „Eis und Schnee“ scheint ein asketischer Virtuose zu sein, der die Produktivität, mit sich selbst hart zu sein, keineswegs leugnet. Würde, wer der Grausamkeit abschwört, nicht lauter ‚letzte Menschen‘ züchten? Und endlich: Wie verlässlich ist der Eindruck, das ungehinderte Ausagieren der Triebe, der natürlichen Affekte sei Selbstbejahung? Denn was kann an Natürlichkeit übrig geblieben sein nach einer Jahrtausende währenden Geschichte der Verinnerlichung und des schlechten Gewissens? Ist die Idee von einer wiederzugewinnenden Natürlichkeit nicht bloß eine typisch kulturelle Chimäre? Wie soll man die Natürlichkeit des angeblich Natürlichen bestimmen und messen?

335, 11–13 *Damit ein Heiligthum aufgerichtet werden kann, muss ein Heiligthum zerbrochen werden: das ist das Gesetz*] Als historisch-archäologische Hypothese hat die Behauptung einiges für sich; in Jacob Burckhardts *Die Zeit Constantin's des Großen* hätte N. beispielsweise nachlesen können, wie der titelgebende Kaiser heidnische Heiligtümer zerstören ließ, damit an deren Stelle schließlich christliche treten konnten (Burckhardt 1853, 406–408). Natürlich wirkt es als Provokation, dass der Sprecher von GM II 24 ernstlich mit dem Gedanken zu liebäugeln scheint, neue Heiligtümer zu errichten. Wäre nicht der Abschied von allen Heiligtümern die angemessen nüchterne Haltung gegenüber allen Zwangsideen, die im abendländischen Schuld-Gewissens-Komplex ausgebrütet wurden? Oder würde sich eine solche definitiv alle Heiligtümer schleifende Haltung nicht mit der Inthronisation Zarathustras vertragen, die am Ende von GM II 24 und in GM II 25 proklamiert wird? Soll man das als ironische Hypertrophie abbuchen?

335, 15 *Gewissens-Vivisektion*] Der Passus 335, 15–27 ist grundgelegt in einem von N. stark korrigierten Notat KGW IX 5, W I 8, 53, 26–34 (fehlt in KSA und findet sich dafür in WzM² 295). Auch an anderer Stelle wird dort die Gewissensvivisektion thematisiert: „Andererseits: unsere geistige Feinheit / ist wesentlich durch Gewissens-Vivisektion erreicht worden“ (KGW IX 5, W I 8, 31, 8–10, entspricht NL 1885/86, KSA 12, 2[207], 168, 19 f.). Zum Begriff der Vivisektion,

den N. gerne auch im übertragenen Sinn benutzt, um beispielsweise den unerbittlichen Umgang des Menschen mit seiner eigenen Psyche auf den Begriff zu bringen, siehe z. B. NK KSA 5, 118, 23–25 u. NK KSA 6, 53, 6–10 sowie Barbera/Campioni 2013.

335, 19 mit „bösem Blick“] Zur magischen Vorstellung des schädlichen „bösen Blicks“ siehe NK KSA 6, 115, ferner NK KSA 6, 278, 8–16.

335, 26 *Weltverleumder-Ideale*] Vgl. NK KSA 6, 371, 6.

336, 3–13 *Es bedürfte zu jenem Ziele einer andren Art Geister, als gerade in diesem Zeitalter wahrscheinlich sind: Geister, durch Kriege und Siege gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist; es bedürfte dazu der Gewöhnung an scharfe hohe Luft, an winterliche Wanderungen, an Eis und Gebirge in jedem Sinne, es bedürfte dazu einer Art sublimen Bosheit selbst, eines letzten selbstgewissesten Muthwillens der Erkenntniss, welcher zur grossen Gesundheit gehört, es bedürfte, kurz und schlimm genug, eben dieser grossen Gesundheit!...*] Vgl. W I 8, 67, 24–30 und 68, 22–28 und 68, 6 (KGW IX 5) [Die Notate sind jeweils gekreuzt durchgestrichen]: „Ein durch Kriege u. Siege gekräftigter Geist, dem die Eroberung, ~~u.~~ das Abenteuer, 'die Gefahr, der Schmerz sogar' zum / Bedürfniß geworden war 'ist'; 'andernfalls' eine Gewöhnung an scharfe 'hohe' Luft, an winterliche Wanderungen, an / Eis und Gebirge in jedem Sinne; ~~mit einem schnell bereiteten Überdruß vor allem~~ 'eine Art sublimen Bosheit u. letzten Muthwillens der Rache eine Art Rache selbst – denn hier rächt sich ein[.] Schwer=Leidender' [,] [denn es ist die Rache dadurch[,]] daß er ~~am Leben, rächt, indem er~~ / 68/ das-selbe 'das Leben' unter seine Protektion nimmt [,] / denn es ist Etwas von Rache 'Rache darin, Rache' am Leben 'selber', wenn ein Schwerleidender / das Leben in seine Protektion nimmt / 67/ Dies Buch[,]] 'dem nicht nur Eine Vorrede noth thun mag, ist aus vielen Gründen' [...] schwer verständlich, ~~nicht durch ein Ungeschick seines Verfassers 'Urhebers'~~, noch weniger durch dessen / 68/ schlechten Willen, ~~sondern etwa aus einem gefallsüchtigen~~ / sondern [durch] den letzten Muthwillen eines Schwer-Leidenden, der sich beständig über / ein 'den' Ideal lustig macht, an das das Volk glaubt[,]] / welches er vielleicht in diesem / Zustande erreicht hat. / – Und vielleicht habe ich ein Recht, über diese Zustände, ~~we~~ mitzureden, weil ich ihnen nicht 'nur zugesehen habe.'“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[164], 146, 3–17.) In dieser früheren Fassung wird das Geschilderte noch emphatisch als persönliche Erfahrung des Sprechenden „Ich“ markiert, das in GM II 24 hinter dem am Ende beschworenen Zukünftigen zurücktritt. Das Motiv der geistigen Kriegführung wird aufgenommen im Za-Motto zu GM III, vgl. NK 339, 3–7.

336, 6 f. *denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfniss geworden ist*] Die abschließende Klimax wirkt wie eine Travestie oder eine Fortsetzung der Gewissensselbstquälerei, die GM II zum Gegenstand hat und lässt sich leicht ins Christlich-Masochistische zurückübersetzen.

336, 9 *Eis und Gebirge in jedem Sinne*] Spätestens seit seinen regelmäßigen Aufenthalten in Sils-Maria hat N. eine Schwäche für alpinistisch-glaziologische Metaphern entwickelt. „Eis“ und „Gebirge“ erscheinen seither als seine eigentlichen Lebenselemente: Philosophie als bewusst eisig-hochgebirgliches Dasein, vgl. z. B. NK KSA 6, 169, 5 f.; NK KSA 6, 258, 23–27 u. NK KSA 6, 258, 27–30.

336, 14–19 *Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muss er uns doch kommen, der erlösende Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt*] In 336, 23 ist dann noch explizit von „Erlösung“ die Rede. Woher dieser Adventismus, dieser Pfingstlergeist? Es ist die Travestie des *veni creator spiritus* zu Pfingsten. Soll man das ernst nehmen?

336, 23–32 *heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen musste, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts – er muss einst kommen...*] Im Druckmanuskript stand ursprünglich nur: „wird... Dieser Mensch der Zukunft, der uns von den bisherigen Idealen erlöst, der Besieger Gottes muß einst kommen“ (GSA 71/27,1, fol. 39r). Die Streichung und Änderung erfolgte beim Hinzufügen von GM II 25 (KSA 14, 380). Die in der Erstfassung also noch fehlende Formel „Besieger Gottes und des Nichts“ macht die gewaltige Paradoxie augenfällig, dass der christliche Gott zugleich auch das Nichts will, – und die Menschen mit ihm das Nichts wollen. Die Gottesbesiegung wird als Motiv in GM II 25, KSA 5, 337, 6 wieder aufgenommen. Faulkner 2013 möchte plausibel machen, dass N. die Umwertung als Reinigungsprozess verstehe, der eine philosophische Zukunftsgemeinschaft von allem Ekel befreie.

25.

Der letzte Abschnitt der Zweiten Abhandlung ist der kürzeste im ganzen Werk: Das „Ich“ fällt sich selbst ins Wort und verordnet sich Schweigen, weil nur

einem „Zukünftigeren“ (337, 4 f.) hier das Sprechen zustehe – „Zarathustra dem Gottlosen“ (337, 6). Auffällig ist, wie GM II 25 Zarathustra vom sprechenden „Ich“ unterscheidet, das wie Johannes der Täufer nach Johannes 3, 30 als bloßer Ankündiger auftritt – Ankündiger dessen, was sein Autor freilich selbst literarisch erst erschaffen hat. Nach dem Modell und mit den Attributen der Titelfigur von *Also sprach Zarathustra* war bereits „der erlösende Mensch“ (336, 16) gestaltet. Jetzt ist diese literarische Figur der Literatur entlaufen und wird zur Zukunftslichtgestalt. Handelt es sich tatsächlich um den Übermenschen, wie manche Forscher forschen behaupten (Bubbio 2008, 276)? Wie kann ein Buchwesen die Buchweisheit hinter sich lassen? Immerhin schafft die Zarathustra-Evokation die Überleitung zur Dritten Abhandlung, der ein Zarathustra-Motto vorangestellt ist (339, 3–7).

337, 6 *Zarathustra dem Gottlosen...*] Er soll derjenige sein, der nach GM II 24, KSA 5, 336, 31 f. „einst kommen“ muss – obwohl er als literarische Fiktion schon da ist.

Dritte Abhandlung: was bedeuten asketische Ideale?

339, 3–7 *Unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig /— so will uns die Weisheit: sie ist / ein Weib, sie liebt immer nur einen / Kriegsmann. / Also sprach Zarathustra.*] Dieses Motto fehlt im Druckmanuskript von GM III an dieser Stelle; N. scheint es spätestens bei der Fahnenkorrektur eingefügt zu haben. Während die Erstauflage von GM es in sehr kleiner Type auf einem Zwischentitelblatt zur Dritten Abhandlung einrückt (1887a, 95, so auch in KGW VI 2, 355), setzt die KSA dieses Motto nicht nur unter den Abhandlungstitel, sondern platziert es auf derselben Seite direkt vor GM III 1. Das hat das Missverständnis befördert, der in GM Vorrede 8, KSA 5, 255, 31–256, 2 angesprochene „Aphorismus“, den die gesamte Abhandlung kommentiere, sei nicht GM III 1, sondern das Motto. Es stammt aus Za I Vom Lesen und Schreiben und schlägt eine Brücke zum letzten Abschnitt von GM II, der mit dem gottlosen Zarathustra endet. Im Za, wo das Zitat der Rede der Titelfigur Zarathustra angehört, fehlt die Hervorhebung des Akkusativ-Personalpronomens, steht an der Spitze ein „Muthig“ und ist zwischen die beiden Teilsätze statt eines Kommas eine nebenordnende Konjunktion gesetzt: „Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig — so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.“ (KSA 4, 49, 8–10) In NL 1887, KGW IX 3, N VII 3, 32 u. 34 erscheint das Za-Zitat als Motto jeweils zum Titelentwurf von GM insgesamt, also nicht nur der Dritten Abhandlung. Es hat auch keinen direkten thematischen Bezug auf die in GM III zum Gegenstand gemachten, asketischen Ideale: Das Plädoyer zugunsten des „Kriegsmannes“,