

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“,

den „die Weisheit“ wolle, passt für das gesamte Werk, das ja gemäß Untertitel eine Streitschrift sein soll. Die neue Positionierung könnte eher mit dem Erfordernis zusammenhängen, GM II und GM III über den Zarathustra-Bezug miteinander zu verknüpfen. Denn thematisch erscheint der Übergang zu den asketischen Idealen nach der Erörterung der Schuld- und Gewissensfragen keineswegs zwingend (Schacht 2013, 338 hält demgegenüber das in GM III thematisierte „phenomenon of the idealization of life-denying asceticism“ für eine „dangerous flower of the strange plant of ‚bad conscience““. Dies macht N.s Text freilich nicht explizit). Das Motiv der kriegführenden Geister wird schon in GM II 24 ausgiebig bemüht, vgl. NK 336, 3–13; dass auch die Wahrheit „ein Weib“ sei, wird in N.s Spätwerk gerne behauptet, vgl. ausführlich NK KSA 5, 11, 2.

339, 2 *Was bedeuten asketische Ideale?*] Vgl. NK 339, 9 zur Frage als solcher und zu den Antworten. Der Ausdruck „asketisches Ideal“ begegnet in N.s Werken vor GM nur in M 192, KSA 3, 166, 2 f., wo es über den „Gründer der Trappistenklöster“, Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626–1700) heißt, er habe „mit dem asketischen Ideale des Christenthums den letzten Ernst gemacht“. Inspiration hierzu hat sich N. in Hans Lassen Martensens Werk *Die Christliche Ethik* geholt, das er sich am 27. 03. 1880 von seiner Mutter hatte schicken lassen (KSB 6/KGB III 1, Nr. 18, S. 13, Z. 9 f.), vgl. NK KSA 3, 165, 12 und Orsucci 1996, 175. Zwar ist unmittelbar an der fraglichen Stelle (Martensen 1873, 380) nicht von „asketischem Ideal“ die Rede, aber es hätte sich gelohnt, die Spur ein wenig weiter zu verfolgen, um eine in der Forschung fälschlich herumgeistern- de Behauptung zu beseitigen: „Der Ausdruck ‚asketisches Ideal‘ wurde offenbar von N. selbst geprägt“ (NWB 1, 169 nach Stegmaier 1994, 169). Denn Martensen spricht nicht nur unentwegt von „Idealen“, sondern im Band zur *Individuellen Ethik* ausdrücklich auch vom „asketischen Ideal“: „Die Askese (das Leben in gottseligen Uebungen), sofern sie sich als eine selbständige Lebensweise geltend macht, setzt die Bestimmung des Erdendaseins nicht in die Verknüpfung des Himmlischen mit dem Irdischen, sondern darein, daß man dem Irdischen absterbe, welches lediglich bestimmt sei, geopfert, das heißt, verbrannt – zu werden. Entsagung, Resignation, gilt als die Bestimmung des Erdendaseins. So im Eremiten- und Mönchsleben, besonders des Morgenlandes, welches von alter Zeit her die Heimath der Askese ist. Denn bei den Mönchen des Abendlandes, namentlich bei den Benedictinern, erscheint das asketische Ideal nicht in seiner unbedingten Reinheit, da sie zugleich für Culturzwecke wirksam waren, so für die Urbarmachung wüster Landstrecken, für Ackerbau und Gartenpflege, für die Aufbewahrung der classischen Literatur und für die Unterweisung der Jugend in ihren eigenen Schulen. Dieses ist ein durchaus von dem asketischen abweichendes Princip; es ist das Humanitätsprincip, wel-

ches hier hindurchbricht, wenn auch unter streng asketischer Zucht gehalten.“ (Martensen 1878, 354) An der einzigen Stelle, wo vor den GM direkt vorbereitenden Aufzeichnungen vom „asketische [n] Ideal“ die Rede ist, nämlich NL 1880, KSA 9, 4[125], 132, 17–20, ist ebenfalls das Morgenländische dieses Ideals betont („Inder und Juden“). Auch Martensen wendet sich wie N. später in GM entschieden gegen die Verabsolutierung dieses Ideals, aber aus theologischen Gründen: „Je consequenter aber das asketische Ideal verfolgt wird, desto deutlicher wird es sich überall zeigen, daß eine in sich unwahre Existenz, daraus hervorgeht. Der Asket will nämlich das Unendliche ergreifen außerhalb und unabhängig vom Endlichen; und dadurch, daß er die Endlichkeit hinter sich wirft, beraubt er sich selbst der Bedingung, um Jenes wirklich zu eigen zu bekommen. Ihm fehlt gleichsam das Gefäß, es aufzunehmen und zu tragen, und er wird von dem Unendlichen gleichsam überströmt.“ (Martensen 1878, 354) Der emphatische Gebrauch, den N. dann in und im Umfeld von GM von der Formel „asketisches Ideal“ macht, könnte mit einer möglichen erneuten Martensen-Lektüre zusammenhängen, für die es im Spätwerk auch sonst das eine oder andere Indiz gibt. Allerdings kommt die Wendung „asketisches Ideal“ in theologischen Darstellungen recht häufig vor (z. B. Böhringer 1864, 385; Rothe 1875, 2, 55; Gass 1886, 2, 286 nach Albrecht Ritschl).

1.

Der vermutlich zusammen mit GM III 1 erst später ins Druckmanuskript eingefügte Abschnitt GM Vorrede 8 stellt die gesamte Dritte Abhandlung als sorgfältige Auslegung eines einzigen „Aphorismus“ dar, vgl. NK 255, 31–256, 2 u. NK ÜK GM Vorrede 8. Lange hat man das vorangestellte Motto (vgl. NK 339, 3–7) fälschlich als diesen Aphorismus interpretiert. Dagegen spricht freilich nicht nur der Umstand, dass N. GM III 1 zusammen mit GM Vorrede 8 erst nach dem Hauptmanuskript an den Drucker geschickt hat, und davor der jetzige Abschnitt GM III 2 den Anfang der Abhandlung gebildet hatte (vgl. z. B. Clark 1997; Nietzsche 1998, 148; Wilcox 1997, zur Diskussion auch Babich 2006 u. Tongeren 2012a, 6, Fn. 12; zu den Folgerungen für N.s Aphorismus-Begriff Wilcox 1998, 452–462). Das hinzugekommene Blatt mit Abschnitt 1 trägt im Druckmanuskript von N.s Hand rechts oben den Vermerk „Anfang der dritten Abhandlung“ (GSA 71/27,2, fol. 1r); von Blatt 2 wurden dann handschriftlich die Abschnittnummern korrigiert (aus dem ursprünglichen GM III 1 wurde GM III 2 – vgl. GSA 71/27,2, fol. 2r – etc.). Ebenso sprechen auch inhaltliche Gesichtspunkte gegen die Deutung des Mottos als des auszulegenden „Aphorismus“: GM III 1 bietet einen komprimierten, in der Komprimierung allerdings

reichlich opaken Ausblick auf die gesamte Dritte Abhandlung, indem er abbeviaturhaft und thetisch die Bedeutung asketischer Ideale für verschiedene Personengruppen herausstellt. Im Unterschied zu der Suggestion in GM Vorrede 8, KSA 5, 255, 25–256, 2 dürfte freilich die in der Dritten Abhandlung gegebene Auslegung schon festgestanden haben, bevor das Auszulegende, also GM III 1 nachgereicht wurde. Dieser „Aphorismus“ ist also die wohl nachträglich entstandene, bewusst verrätselte Verdichtung und Inhaltszusammenfassung eines längeren Gedankengangs. Ihr Zweck ist es offensichtlich, den Text der Dritten Abhandlung interessant zu machen. Der „Aphorismus“ dient dazu, Leser einzufangen – sicher auch durch die Provokation, dass hier der Ausleger und der Auszulegende in Personalunion auftreten. Denn gemeinhin wird Auslegung autoritativen Texten von anderer Hand, Klassikern und heiligen Schriften zuteil. Wer sich selbst auslegt, nobilitiert und kanonisiert sich – und muss mit Gegenrede rechnen.

Der Anfang von GM III 1 nimmt den Titel der Dritten Abhandlung als Frage auf und gibt nach einem Gedankenstrich gleich unterschiedliche Antworten je nach Gruppe: für „Künstler[.]“ (339, 9) bedeuteten asketische Ideale nichts oder vieles, für „Philosophen und Gelehrte[.]“ (339, 10) ein Mittel zur Arbeitsoptimierung, für „Frauen“ (339, 12) ein Verführungsmittel, für „physiologisch Verunglückte[.]“ einen „Versuch, sich ‚zu gut‘ für diese Welt vorzukommen“ (339, 15–17), für „Priester[.]“ (339, 19) ein Instrument des Machtgewinns, für „Heilige[.]“ die „Ruhe im Nichts“ (339, 21 f.). Dass „das asketische Ideal“ (339, 23 f. – jetzt im Singular!) derart viel bedeutet habe, gründe darin, dass der Wille ein Ziel brauche – er eher das Nichts wolle, als nicht zu wollen. Ob man ihn verstehe, fragt das „Ich“ – um in direkter Gegenrede von einem imaginierten Leser die Antwort zu bekommen: „Schlechterdings nicht! mein Herr!“ (339, 28 f.) Worauf als Antwort außerhalb von Anführungszeichen der Satzsatz folgt, der die Auslegung des Aphorismus in Aussicht stellt: „Fangen wir also von vorne an.“ (339, 29 f.)

Zur Aposiopese als rhetorischer Figur in GM und namentlich in GM III 1 siehe Allison 1994.

339, 9 *Was bedeuten asketische Ideale?* Vgl. NK 339, 2. Diese Frage ist zugleich der Titel der gesamten Dritten Abhandlung von GM – der einzige der drei Abhandlungstitel in Frageform. Abschnitt GM III 1 skizziert eine komprimierte Antwort auf diese Frage. Die folgenden 27 Abschnitte stellen sich dann als weitläufige Explikation und Beantwortung der Frage nach der Bedeutung asketischer Ideale dar (vgl. auch Westerdale 2013, 17 f.).

Gefragt wird nicht nach der Wortbedeutung der asketischen Ideale, sondern danach, was dahinter steckt, welche Relevanz sie im Leben haben – nach ihrer Pragmatik sozusagen. Die Forschungsmethode ist also nicht die der Ety-

mologie, die GM I gewählt hat, sondern erkundet werden sollen hier die unterschiedlichen Bedeutungen asketischer Ideale wie sie aus der unterschiedlichen Existenzweise der Menschen hervorgehen. Vgl. zur expliziten Wiederaufnahme des Themas NK ÜK GM III 23. Bereits in MA I 136 bis 144 werden asketische Praktiken behandelt. Dabei wird nicht die Frage ins Zentrum gestellt, was „der Heilige ist“, sondern was er „bedeutet“ (MA I 143, KSA 2, 139, dazu Saarinen 2017, 88).

339, 13 *morbidezza*] Italienisch: „Weichheit“, „Zartheit“, „Brüchigkeit“. N. benutzt den Ausdruck nur noch, wenn er die hohe Qualität der Kompositionen seines willfährigen Freundes Köselitz alias Peter Gast gegenüber Dritten anpreist (Briefentwurf N.s an Felix Mottl, um den 10. 01. 1886, KSB 7/KGB III 3, Nr. 662, S. 139, Z. 28; N. an Hans von Bülow, 10. 08. 1888, KSB 8/KGB III 5, Nr. 1085, S. 385, Z. 38). Nach Meyer 1885–1892, 12, 796 ist der Begriff besonders in der bildenden Kunst geläufig: „Mürbigkeit; Weichheit, Zartheit, besonders in Bezug auf die koloristische Behandlung des Fleisches in der Malerei“.

339, 21f. *Winterschlaf*] Vgl. NK 379, 16–21.

339, 22 *novissima gloriae cupido*] Lateinisch: „letztes Verlangen nach Ruhm“. Die Wendung stammt aus Tacitus: *Historiae* IV 6, 1: „quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur“ und wird in der unter N.s Büchern erhaltenen Tacitus-Übersetzung von Carl Friedrich Bahrdt wie folgt übersetzt: „wie denn freylich auch bey dem [sic] Weisen die Begierde nach Ehre am letzten erlöscht“ (Tacitus 1781, 2, 1319). Vollständiger zitiert N. den Satz in FW 330, KSA 3, 557, 31f. Die Mitteilung des Satzes dürfte sich freilich keiner rezenten Originallektüre des römischen Historikers verdanken, sondern dem Fingerzeig eines jüngeren Autors, möglicherweise dem Schopenhauers: „Unser Aller Sorgen, Kümern, Wurmen, Aergern, Aengstigen, Anstrengen u. s. w. betrifft, in vielleicht den meisten Fällen, eigentlich die fremde Meinung und ist eben so absurd, wie das jener armen Sünder. Nicht weniger entspringt unser Neid und Haß größtentheils aus besagter Wurzel. // Offenbar nun könnte zu unserm Glücke, als welches aller-/379/größtentheils auf Gemüthsruhe und Zufriedenheit beruht, kaum irgend etwas so viel beitragen, als die Einschränkung und Herabstimmung dieser Triebfeder auf ihr vernünftig zu rechtfertigendes Maaß, welches vielleicht $\frac{1}{50} \frac{1}{50}$ des gegenwärtigen seyn wird, also das Herausziehn dieses immerfort peinigenden Stachels aus unserm Fleisch. Dies ist jedoch sehr schwer: denn wir haben es mit einer natürlichen und angeborenen Verkehrtheit zu thun. Etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur sagt Tacitus (hist. IV, 6). Um jene allgemeine Thorheit los zu werden, wäre das alleinige

Mittel, sie deutlich als eine solche zu erkennen und zu diesem Zwecke sich klar zu machen, wie ganz falsch, verkehrt, irrig und absurd die meisten Meinungen in den Köpfen der Menschen zu seyn pflegen, daher sie, an sich selbst, keiner Beachtung werth sind“ (Schopenhauer 1873–1874, 5, 378 f.). Allerdings fehlt bei Schopenhauer das einleitende „quando“, das in FW 330, KSA 3, 557, 31 wie im Original steht, so dass eine andere unmittelbare Inspirationsquelle wahrscheinlicher ist, nämlich Leckys *Sittengeschichte Europas*: „Der Wunsch nach Ruhm, besonders nach Nachruhm – die ‚letzte Schwäche edler Geister‘ – nahm einen ausserordentlichen Vorrang unter den Triebfedern des römischen Heroismus ein“ (Lecky 1879, 1, 166). Die zugehörige Fußnote 3 vermerkt: „Tacitus hatte sich dieses Ausdrucks vor Milton bedient: ‚Quando etiam sapientibus cupido gloriae novissima exuitur.‘ *Hist.*, IV., 6.“

339, 23–28 *Dass aber überhaupt das asketische Ideal dem Menschen so viel bedeutet hat, darin drückt sich die Grundthatsache des menschlichen Willens aus, sein horror vacui: er braucht ein Ziel, – und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen.*] Zunächst fällt auf, dass sich der Plural der asketischen Ideale aus dem Titel der Dritten Abhandlung und der Eingangsfrage von GM III 1 zu einem Singular verdichtet, als ob es nur noch ein einziges asketisches Ideal in womöglich unterschiedlicher Erscheinungsform gäbe. Sodann sticht ins Auge, dass das in 339, 23–28 Behauptete keineswegs aus dem bis dahin Gesagten folgt, wollen demzufolge doch die genannten Personengruppen mit ihren asketischen Idealen (im Plural!) ganz Unterschiedliches – sie wollen z. B. Geistigkeit optimieren, sie wollen verführen, sie wollen Macht gewinnen etc. Hiergegen wird eine allgemeine Hypothese über die Struktur des Willens formuliert – nämlich, dass er stets etwas wollen müsse und nicht nicht wollen könne, ohne aufzuhören, Wille zu sein. Deswegen müsse dieser Wille noch eher das Nichts wollen, wenn er sonst keinen Gegenstand findet. Insinuiert, aber bewusst nicht ausgeführt und dargestellt, sondern im Modus der Rätselhaftigkeit belassen wird eine Verbindung zwischen dem asketischen Ideal im Singular und dem Wollen des Nichts, das sich paradoxerweise einem „horror vacui“, einer Angst vor der Leere, dem Nichts verdanke: Es scheint, als ob die Leser zur Folgerung kommen sollten, in diesem asketischen Ideal bringe sich der Wille zum Nichts zum Ausdruck, unabhängig davon, was bestimmte Menschengruppen sonst noch damit im Sinne haben. Diese Folgerung wäre durch das Vorangegangene nicht gedeckt, dem zufolge asketische Ideale den genannten Lebensformen zur Fokussierung dienen – der Notwendigkeit gehorchend, vieles auszublenden, um Bestimmtes zu bekommen, eben nicht alles zu wollen, sondern nur *etwas*.

Der letzte Satz von GM nimmt den Gedanken noch einmal auf, dass der menschliche Wille so strukturiert sei, dass er „eher noch das Nichts“ will

als „nicht“ zu wollen. Damit schließt der Sprecher – nachdem er einen großen Bogen gespannt hat – die ausführliche Explikation der Bedeutung asketischer Ideale ab (GM III 28, KSA 5, 412, 14–16). Die Frage nach der Möglichkeit, dass der Wille nicht oder Nichts will, steht im Horizont der Willensmetaphysik Schopenhauers, der ja die Möglichkeit der Willensverneinung als asketischen Erlösungsweg für möglich und wünschenswert erachtet hatte. Aus der Perspektive von GM III 1 und GM III 28 hätte Schopenhauer dabei aber verkannt, dass diese Willensverneinung gleichfalls eine Willensäußerung ist, während die eigentliche Willensverneinung als Nicht-Wollen unmöglich sei, so dass man – wie die religiösen und metaphysischen Asketen aller Zeiten – stattdessen das Nichts-Wollen anstrebte. GM III 1 und III 28 postulieren, dass sich der Wille nicht so weit verleugnen könne, nichts mehr zu wollen – stattdessen strebe er auch in der Askese ein „Ziel“ an, das Nichts. Ausgeblendet bleibt in dieser Erörterung die fundamentale Kritik am Konzept des Willens, wie sie JGB 19 gerade auch gegen Schopenhauer vorgebracht hat. Ihr zufolge ist der Wille eben nichts Einfaches, sondern etwas Zusammengesetztes, vgl. NK 5/1, S. 182–190. Vor diesem Hintergrund könnte sich die Formel vom Nicht-Wollen und Nichts-Wollen des Willens als eine unangemessen vereinfachende Metapher für sehr viel kompliziertere und uneindeutigere Sachverhalte erweisen.

339, 26 *horror vacui*] Lateinisch: „Furcht, Scheu vor der Leere“. Die Wendung, die in N.s veröffentlichtem Werk nur an dieser Stelle vorkommt, stammt aus der Scholastik und schreibt der Natur die aktive Eigenschaft zu, vor der Leere zurückzuschrecken (vgl. zur Begriffsgeschichte ausführlich Krafft 1974).

339, 27–30 – *Versteht man mich?... Hat man mich verstanden?... „Schlechterdings nicht! mein Herr!“ – Fangen wir also von vorne an.*] Vgl. NK KSA 6, 371, 15. Wilcox 1998, 448, Fn. 6 argumentiert gegen Janaway 1997, dieser Kurzdialog am Ende von GM III 1 gehöre nicht zum „Aphorismus“, dessen Auslegung GM Vorrede 8, KSA 5, 255, 31–256, 2 ankündigt, sondern stelle bereits den Übergang zum „Commentar“ (256, 2) dar. Man kann freilich daran zweifeln, ob die Frage, was von GM III 1 ganz genau zum auslegungsbedürftigen „Aphorismus“ gehöre, wirklich relevant ist, denn dieser kam ja ohnehin erst nach dem „Commentar“, der Auslegung, hinzu. Klar ist, dass der Kurzdialog 339, 27–30 den Übergang zur Auslegung markiert und rechtfertigt, was jetzt folgt. Textgenetisch stellt der nachträglich vorangestellte „Aphorismus“ die nachträgliche Verrätselung und Verknappung eines bereits ausführlich Gesagten dar.

Das „Ich“ taucht in 339, 28 über das Personalpronomen im Akkusativ „mich“ erstmals in GM III 1 auf. In 339, 29 gibt es dann ein eingemeindendes „Wir“, das den zunächst verständnislosen Leser einschließt.

2.

Mit GM III 2 begann ursprünglich das Manuskript der Dritten Abhandlung. Am Anfang des Abschnitts steht noch einmal die Titelfrage dieser Abhandlung nach der Bedeutung der asketischen Ideale, um dann sogleich einen „einzelnen Fall“ (340, 2f.) in Augenschein zu nehmen, nämlich Richard Wagner, oder genauer: die Frage, was es bedeute, dass „ein Künstler wie Richard Wagner“ (340, 4f.) am Ende seines Schaffens der „Keuschheit“ (340, 6) huldige. Gemeint – wenn auch erst in GM III 3 KSA 5, 341, 25 f. ausdrücklich genannt – ist damit das „Bühnenweihfestspiel“ *Parsifal* (Wagner 1877, Uraufführung 1882). Zwar habe Wagner in gewisser Weise solche Huldigungen immer schon vorgebracht, „aber erst zu allerletzt in einem asketischen Sinne“ (340, 7f.), womit er einen tiefgreifenden Sinneswandel vollzogen habe. In seinen besten Zeiten, als er sich mit dem letztlich nie verwirklichten Projekt trug, Luthers Hochzeit in Szene und Musik zu setzen, hätte der Komponist auch „ein Lob der Keuschheit“ im Sinne gehabt, das zugleich aber ein „Lob der Sinnlichkeit“ (340, 21–23) geworden wäre. Es gebe nämlich keinen „nothwendigen Gegensatz“ (340, 25) von Keuschheit und Sinnlichkeit – gerade Luther habe zu seiner Sinnlichkeit gestanden. Und selbst da, wo ein „Gegensatz zwischen Keuschheit und Sinnlichkeit“ (341, 3) auftrete, müsse dieser keineswegs tragisch sein, solange man ihn eben nicht als Einwand gegen das Dasein begreife, sondern mit Goethe und Hafis vielmehr als „einen Lebensreiz mehr“ (341, 10), der den verführerischen Reiz des Daseins noch verstärke. Allerdings gebe es auch „die verunglückten Schweine“ (341, 12), die die Keuschheit als ihren Gegensatz anhimmelten – und gerade dies habe der späte Wagner vertont. Doch warum und wozu nur?

In NW wird die zweite Hälfte von GM III 2 (340, 24–341, 20) mit einigen Varianten wiederverwertet (vgl. NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 17–430, 5; hierzu NK 6/2, S. 767–770). Scheier 1994, 452 erklärt die vielleicht überraschende Fokussierung auf Wagner und *Parsifal* in GM III 2–3 – die schon in JGB 256, KSA 5, 204, 8–29 vorweggenommen ist – mit der These, N. habe versucht, durch die Bezugnahme auf damals aktuelle kulturpolitische Themen Angelhaken für seine Schriften auszuwerfen. Die Rolle Wagners in GM III als prototypischer moderner Dekadenzkünstler wird eingehend von Faustino 2014 u. Faustino 2015 untersucht (dazu auch Salanskis 2015b, 20–22).

340, 12–24 *Hier kommt uns, gesetzt, dass wir bei dieser Frage ein wenig Halt machen wollen, alsbald die Erinnerung an die beste, stärkste, frohmüthigste, muthigste Zeit, welche es vielleicht im Leben Wagner's gegeben hat: das war damals, als ihn innerlich und tief der Gedanke der Hochzeit Luther's beschäftigte. Wer weiss, an welchen Zufällen es eigentlich gehangen hat, dass wir heute an*

*Stelle dieser Hochzeits-Musik die Meistersinger besitzen? Und wie viel in diesen vielleicht noch von jener fortklingt? Aber keinem Zweifel unterliegt es, dass es sich auch bei dieser „Hochzeit Luther’s“ um ein Lob der Keuschheit gehandelt haben würde. Allerdings auch um ein Lob der Sinnlichkeit: – und gerade so schiene es mir in Ordnung, gerade so wäre es auch „Wagnerisch“ gewesen.] Dass „wir heute an Stelle“ der von Wagner nie verwirklichten Werkidee zu Luthers Hochzeit mit Katharina von Bora die Oper *Die Meistersinger von Nürnberg* vor uns hätten, ist historisch nicht ganz adäquat: Deren triumphale Uraufführung fand bereits am 21. Juni 1868 statt, während Wagner erst am 19. und 22. August 1868 – unter dem Eindruck der Scheidungsaffäre von Cosima von Bülow, die er selbst heiraten wollte – die ersten Aufzeichnungen zum Luther-Werk anfertigte: „Hochzeit: Lukas Kranach, (Melancht). – Gäste. – Musik: ‚Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang‘. – // Gemüthliche Tendenz nach den Zielen der deutschen ‚Widergeburt‘ [sic] durch Philosophie, Dichtkunst u. Musik – in der Entwicklung des Protestantismus vorgebildet u. populär durch Luther’s Verheirathung ausgedrückt. – 22 Aug [1868]“ (Wagner 1988, 184). Diese Aufzeichnungen fehlen freilich in Wagners *Gesammelten Schriften und Dichtungen* (Wagner 1871–1873) ebenso wie in den unter N.s Büchern gleichfalls vorhandenen *Entwürfen. Gedanken. Fragmenten. Aus nachgelassenen Papieren zusammengestellt* (Wagner 1885). Das N. ebenso zur Verfügung stehende *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein hat zwar ein Lemma zum „Reformatorischen Wirken Luther’s“ mit einschlägigen Wagner-Auszügen (Glasenapp/Stein 1883, 649 f.), aber nichts zu den Werkplänen des Hochzeitsdramas von 1868. Es erscheint daher wahrscheinlich, dass N. persönlich von Wagner über die Idee, ein solches Werk zu verfassen, unterrichtet worden ist; er hatte Wagner am 08. 11. 1868 in Leipzig kennengelernt, also nur wenige Monate nach der ersten Ideen-Niederschrift. Vgl. allgemein auch Ward 2015, 112; Guéry 1994, 136 f. u. Kofman 1994, 198.*

340, 32–341, 1 *Luther’s Verdienst ist vielleicht in Nichts grösser als gerade darin, den Muth zu seiner Sinnlichkeit gehabt zu haben*] Von einem solchen Lob Luthers, der eben dem asketischen Mönchsdasein entflohen und eine entlaufene Nonne heiratete, findet sich in AC 61 dann keine Spur mehr, vgl. NK KSA 6, 251, 16–26. Rupschus 2016, 75 weist darauf hin, dass der Sinnlichkeitsmut Luthers in FW 358, KSA 3, 603 f. gerade „als wesentlicher Auslöser des fatalen Niedergangs der vornehmen Institution Kirche gedeutet wird“. Ausführlich zum Thema Sommer 2017d.

341, 1f. (– *man hiess sie damals, zart genug, die „evangelische Freiheit“...*) N. nimmt dieses Stichwort in Nachlassnotaten aus der Entstehungszeit von GM

auf (KGW IX 6, W II 1, 33, 10; KGW IX 6, W II 1, 39, 1; KGW IX 9, W II 6, 100, 43 f.); hier wird es mit sexueller Freizügigkeit konnotiert, die Luther gerade von seinen Gegnern nach dem Aufgeben der zölibatären Lebensweise vorgeworfen wurde. Der Sache nach geht das Stichwort der „evangelischen Freiheit“ auf Luthers berühmte Streitschrift von 1520 *Von der Freyheytt eyñiß Christen menschen* zurück; sie spielt in der Auseinandersetzung für und wider die Sache der Reformation eine große Rolle (vgl. die Belege von Maudemarie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 150). Den Band *An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den drei ersten Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes* von Johannes Janssen hat N. ausweislich seiner zahlreichen Lesespuren intensiv studiert. Dort heißt es – mit dezidiert antiprotestantischer Stoßrichtung: „Luther’s Schlagwort von der ‚evangelischen Freiheit‘ war in Aller Mund, und Ritter, Bürger und Bauern legten dasselbe je nach ihrer Weise und ihren Wünschen aus. Unzählige, sagt Melanchthon, hingen Luther an, nicht aus Vorliebe für seine dogmatischen Ansichten, sondern lediglich deßwegen, weil sie ihn als einen Wiederhersteller ‚der Freiheit‘ betrachteten, unter welcher Freiheit Jeder die Wegräumung dessen verstand, was ihm im Wege war, und /120/ Erfüllung seiner Hoffnungen. ‚Die evangelische Freiheit‘, ‚das Evangelium‘ war die Fahne, unter der zuerst die Reichsritter unter Sickingen, dann die Bürger und Bauern in der socialen Revolution in’s Feld gezogen waren.“ (Janssen 1882, 119 f.).

341, 6 f. *labiles Gleichgewicht zwischen „Thier und Engel“*] In NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 23 f. steht stattdessen: „labiles Gleichgewicht zwischen Engel und petite bête“ und spielt damit vielleicht auf Bourget 1889a, 1, 327 an. Den Menschen als „Mittelding[.] zwischen Thier und Engel“ ([Weber] 1868, 1, 38) zu beschreiben, ist im 18. und 19. Jahrhundert geläufig; N. konnte die Formel auch in David Friedrich Strauß’ *Der alte und der neue Glaube* finden (Strauß 1872, 165. Ausführliche Nachweise in NK KSA 6, 429, 23 f.).

341, 8–10 *die Feinsten und Hellsten, gleich Goethen, gleich Hafis, haben darin sogar einen Lebensreiz mehr gesehn*] Der mittelalterliche persische Dichter Hafis (eigentlich Chadsche Schams al-Din Mohammad Hafeße Schirazi, ca. 1319–1389) gewann durch seinen von Joseph von Hammer-Purgstall 1812/13 übertragenen *Diwan* sowie durch Goethes freie Adaption im *West-östlichen Divan* (1819, erweitert 1827) ein breites Publikum und wurde zum Ausgangspunkt von allerlei sinnlichen Orientphantasien. NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 26 spricht von „Reiz“ statt „Lebensreiz“. Den Begriff des Lebensreizes hat N. zwar schon früh verwendet, ihn aber erst in einem Exzerpt zu Wilhelm Roux’ *Der Kampf der Theile im Organismus* terminologisch stark gemacht

„Es entstehen Prozesse, wo der Reiz nothwendig wird, zum Lebensreiz wird: sonst tritt Schwinden und Verfall ein.“ (NL 1883, KSA 10, 7[98], 22–24, nach Roux 1881, 81). In JGB 200 kehrt er dann emphatisch wieder, vgl. NK 5/1, S. 540.

341, 11–19 *Andrerseits versteht es sich nur zu gut, dass wenn einmal die verunglückten Schweine dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten – und es giebt solche Schweine! – sie in ihr nur ihren Gegensatz, den Gegensatz zum verunglückten Schweine sehn und anbeten werden – oh mit was für einem tragischen Gegrünz und Eifer! man kann es sich denken – jenen peinlichen und überflüssigen Gegensatz, den Richard Wagner unbestreitbar am Ende seines Lebens noch hat in Musik setzen und auf die Bühne stellen wollen.*] In der Adaption von NW Wagner als Apostel der Keuschheit 2, KSA 6, 429, 29 fehlt die zoologische Bezeichnung der fraglichen Tiere, um sie stattdessen mythologisch zu umschreiben: „die verunglückten Thiere der Circe“. Bekanntlich soll die Zauberin Kirke, bei der Odysseus strandete, dessen Gefährten in Schweine verwandelt haben (Homer: *Odyssee* X 237–240, vgl. NK KSA 6, 305, 21 f.). Hedonisten und Utilitaristen wie Jeremy Bentham wurde gerne der Vorwurf gemacht, sie missverständen Menschen als Schweine und empfahlen ihnen daher ein Schweineglück. Dagegen hat sich etwa John Stuart Mill verwahrt (Mill 1869–1886, 1, 134 f.), während Thomas Carlyle in satirischer Absicht eine „pig philosophy“ entworfen hatte, was N. aus der Lektüre von Froude 1887, 2, 210–213 vor Augen gestanden haben könnte, siehe die Quellenauszüge in NK KSA 6, 429, 28–430, 5.

3.

Dieser Abschnitt benennt nun eindeutig das in GM III 2 als Beleg für Wagners asketische Wende schon präsente, aber nicht namentlich genannte, letzte Musikdrama Wagners, den 1882 in Bayreuth uraufgeführten *Parsifal*. Das Werk handelt vom reinen Toren Parsifal, der schließlich aus Mitleid zum Gralskönig wird. Aus der Zeit seiner freundschaftlichen Verbundenheit mit Wagner kannte N. Wagners Parzival-Projekt indessen schon seit seinen ersten Basler Jahren (vgl. NK KSA 6, 327, 16–25). Am 01. 01. 1878 hat Wagner N. den gedruckten Text mit der Widmung: „Herzlichsten Gruss und Wunsch / seinem / Theuren Freunde / Friedrich Nietzsche / Richard Wagner / (Oberkirchenrath: / zur freundlichen Mittheilung / an Professor Overbeck.)“ (KGB II 6/2, Nr. 1025, S. 788 u. NPB 642) zukommen lassen (vgl. NK KSA 6, 327, 19 f.). N. kommentierte diese Widmung mehrfach, etwa in seinem Brief an Lou von Salomé vom 16. 07. 1882 (KSB 6/KGB III 1, Nr. 269, S. 229, vgl. NK KSA 6, 327, 16–25), und fühlte sich durch Wagners Hinwendung zum Christentum „auf eine tödtli-

che Weise beleidigt [...] – sein langsames Zurückgehn und -Schleichen zum Christenthum und zur Kirche habe ich als einen persönlichen Schimpf für mich empfunden“ (N. an Malwida von Meysenbug, 21. 02. 1883, KSB 6/KGB III 1, Nr. 382, S. 335, Z. 21–25). Gehört und auf der Bühne gesehen hat N. den ganzen *Parsifal* freilich nie. Dafür besaß er einschlägige Sekundärliteratur: Schlaeger 1884a; Schlaeger 1884b u. Förster 1886. Erst Anfang 1887 kam N. in Monte-Carlo immerhin das Vorspiel zu Ohren. In seinem Brief an Köselitz vom 21. 01. 1887 konnte er seine Begeisterung kaum verhehlen: „Abgesehn übrigens von allen unzugehörigen Fragen (wozu solche Musik dienen kann oder etwa dienen soll?) sondern rein ästhetisch gefragt: hat Wagner je Etwas besser gemacht? Die allerhöchste psychologische Bewußtheit und Bestimmtheit in Bezug auf das, was hier gesagt, ausgedrückt, mitgetheilt werden soll, die kürzeste und direkteste Form dafür, jede Nuance des Gefühls bis aufs Epigrammatische gebracht; eine Deutlichkeit der Musik als descriptiver Kunst, bei der man an einen Schild mit erhabener Arbeit denkt; und, zuletzt, ein sublimes und außerordentliches Gefühl, Erlebniß, Ereigniß der Seele im Grunde der Musik, das Wagnern die höchste Ehre macht, eine Synthesis von Zuständen, die vielen Menschen, auch ‚höheren Menschen‘, als unvereinbar gelten werden, von richtender Strenge, von ‚Höhe‘ im erschreckenden Sinne des Worts, von einem Mitwissen und Durchschauen, das eine Seele wie mit Messern durchschneidet – und von Mitleiden mit dem, was da geschaut und gerichtet wird. Dergleichen giebt es bei Dante, sonst nicht. Ob je ein Maler einen so schwermüthigen Blick der Liebe gemalt hat als Wagner mit den letzten Accenten seines Vorspiels?“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 793, S. 12f., Z. 39–59, vgl. NK KSA 6, 29, 6–11).

Zwar schien N. in seinen direkten Bezugnahmen auf die *Parsifal*-Widmung an ihn Wagners Selbstironie in der Titulatur „Oberkirchenrath“ überhören zu wollen, die noch verstärkt wurde durch den Hinweis, N. möge dies doch auch Franz Overbeck übermitteln, den Wagner als Vertreter einer vom Kirchenchristentum völlig entfremdeten, radikal kritischen Theologie kannte. Aber GM III 3 macht gerade den Versuch, das scheinbar so weihevollen „Bühnenweihfestspiel“ als womöglich doch nicht so ernst gemeinte Parodie des Christentums zu verstehen. Damit befindet N. sich – ohne das kenntlich zu machen – in der guten Gesellschaft mancher Wagner-Kritiker seiner Zeit (vgl. NK 342, 14–17). Es wäre ja möglich, dass das Werk „heiter gemeint sei“ (341, 30), als „Satyrdrama“, mit dem der „Tragiker Wagner“ (341, 31) sich von der Tragödie verabschiedet habe – „mit einem Excess höchster und muthwilligster Parodie auf das Tragische selbst“ (342, 2f.). Könnte es nicht sein, wird gefragt und gewünscht, dass Wagner hier über sich selbst lache? Denn was wäre im Gegenzug „der ernstgemeinte Parsifal“ (342, 14)? Eine völlige Abkehr von Sinnlichkeit und Erkenntnis, die Selbstverneinung „eines Künstlers, der bis dahin

mit aller Macht seines Willens auf das Umgekehrte, nämlich auf höchste Vergeistigung und Versinnlichung seiner Kunst aus gewesen war“ (342, 21–24). Früher habe Wagner im Gefolge Ludwig Feuerbachs einer Philosophie der „gesunden Sinnlichkeit“ (342, 27) gehuldigt. In den letzten Jahren seines Lebens und seiner „ebenso unfreien als rathlosen Schriftstellerei“ (342, 33 f.) verrate sich freilich ein gebrochener Wille, der sich vergeblich an christlicher Selbstverleugnung zu erbauen suche.

NW Wagner als Apostel der Keuschheit 3 ist die Wiederaufnahme von GM III 3. Allerdings weicht die dortige Fassung am Ende signifikant von der Vorlage ab, siehe NK 6/2, S. 772–774.

341, 24 f. „Einfalt vom Lande“] *Die Einfalt vom Lande* ist der Titel eines 1835 uraufgeführten und einst auf deutschen Bühnen sehr populären Lustspiels von Karl Töpfer (1792–1871).

341, 26 f. *der von ihm mit so verhänglichen Mitteln schliesslich katholisch gemacht wird*] „Der Parsifal W[agner]s war zu allererst= und anfänglichst eine 'Geschmacks=' Condescendenz / W[agner]s zu den katholischen Instinkten seines Weibes, 'der Tochter Liszt's“ (KGW IX 7, W II 3, 190, 9–12 = NL 1887/88, KSA 13, 11[27], 16, 11–14).

341, 30–342, 2 *gleichsam als Schlussstück und Satyrdrama, mit dem der Tragiker Wagner auf eine gerade ihm gebührende und würdige Weise von uns, auch von sich, vor Allem von der Tragödie habe Abschied nehmen wollen*] Damit wird auf die Aufführungspraxis im antiken Athen angespielt, die NL 1869, KSA 7, 1[109], 42, 30–43, 11 wie folgt beschreibt: „In der Blüthezeit Brauch, daß an den großen Dionysien (am Hauptfeste der dramatischen Aufführungen) von jedem Tragiker vier Dramen zur Aufführung kamen, drei Tragödien, ein Satyrdrama, während die Komödiendichter nur mit einem auftraten. Solche Listen sind uns mehrfach noch erhalten: zufällig nicht von Sophokles. Bei Euripides findet unter den Stücken kein Zusammenhang statt. Dagegen ausnahmslos bei Aeschylus. Orestie. Herstellung der Tetralogie. Aeschylus wählte also einen mythologischen Stoff, theilte ihn in vier Theile, drei Bilder tragisch-ernster Färbung, eine heitere Seite desselben Stoffes. Die dramatische Bewegung durch die Aufeinanderfolge der Dramen hergestellt: drei Akte. Das Satyrdrama Forderung des dionysischen Kultes.“ (In NK KSA 5, 99, 10–12 ist nachgewiesen, dass es sich bei dieser Aufzeichnung um ein Exzerpt aus Rudolf Westphals *Prolegomena zu Aeschylus Tragödien* handelt: Westphal 1869, 1 u. 5).

342, 13 f. *was würde der ernstgemeinte Parsifal sein?*] Dieter Schellong stellt gegen den Chor der *Parsifal*-Bewunderer von Hans Küng bis Hans Mayer heraus, dass die Kritik in GM und NW in den asketisch -mitleidsethischen Kern

des Werks zielt: Dessen Pessimismus perhorresziere „den Geschlechtstrieb, weil er das aus ihm folgende Leben um des Leides willen ablehnt“ (Schellong 1991, 214). Scharf arbeitet Schellong die seltsame Synthese von „Schlüpfrigkeit und stimmungsmäßiger Erlösungsreligiosität“ im *Parsifal* heraus, so dass schließlich eine „Apotheose“ der „Verklemmtheit“ dabei herauskomme (ebd., 215). Man müsse sich tatsächlich fragen, ob dieses Werk „überhaupt ernst gemeint sein kann – oder ob es ein Komödiennachspiel ist: nicht nur zu Wagners Werk, sondern zu früheren lebensmäßig inszenierten Tragödien“ (ebd., 216). Huddleston 2016 argumentiert von N.s Kritik ausgehend, der *Parsifal* sei dezidiert nicht christlich, sondern zielen auf die Überwindung des Christentums durch eine neue Kunstreligion.

342, 14–17 *Hat man wirklich nöthig, in ihm (wie man sich gegen mich ausgedrückt hat) „die Ausgeburt eines tollgewordenen Hasses auf Erkenntniss, Geist und Sinnlichkeit“ zu sehn?* Wer sich dem sprechenden „Ich“ gegenüber schriftlich oder mündlich derart vernichtend über den *Parsifal* geäußert habe, wird nicht weiter konkretisiert. Vorbehalte gegenüber dem vermeintlich religiösen Gehalt des Werks waren allerdings weit verbreitet, und auch der Vorwurf der „Tollheit“ wurde an Wagner verschiedentlich adressiert (Tappert 1878, 38). Zum Erkenntniss Hass im *Parsifal* siehe NK KSA 6, 43, 33 f. Eduard Hanslick hat in seiner 1882 entstandenen *Parsifal*-Kritik unter dem Eindruck der Bayreuther Uraufführung Wagners neureligiösen Eifer für unfreiwillig komisch gehalten und dabei den Begriff des „Übermenschen“ ins Feld geführt, dem dann N. zu enormer Popularität verholfen hat: „Die menschliche Natur in uns verliert schließlich jede Fühlung mit diesen in lauter heiligen Mirakeln kreisenden Begebenheiten und den abnormen /309/ Ueber- und Unmenschen, die sich vor uns wie an einem göttlichen Marionettendrath bewegen.“ (Hanslick 1884, 308 f.) Und gleich dem in GM III 3 sprechenden Ich fragt Hanslick, wie Wagner seine frühere antichristliche Haltung habe aufgeben können: „Ist das wirklich Wagner, wird man fragen, derselbe Richard Wagner, der in seinem berühmten Buche ‚Die Kunst und die Religion‘ [sic! Korrekt ist: *Die Kunst und die Revolution*] (1850) gegen die ‚beklagenswerthe Einwirkung des Christenthums‘ so energisch kämpfte? /311/ Damals also faßte Wagner das Christenthum als einen feindseligen Gegensatz gegen die echte Kunst und gegen die einzig wünschenswerthe natürliche Entwicklung der Menschen auf – heute scheint er, ins andere Extrem umschlagend, nur in den christlichen Mysterien das Heil der Kunst zu finden.“ (Ebd., 310 f.; das Zitat stammt aus Wagner 1871–1873, 3, 32) An sich nimmt Hanslick an Wagners christlicher Wendung keinen Anstoß, wohl aber, wie GM III 2 u. 3 daran, dass „dessen christliches Ideal offenbar das Cölibat bedingt“ (ebd., 310). In einer späteren Besprechung von Neuerscheinungen zum *Parsifal* setzt sich Hanslick mit solchen Kritikern aus-

einander, die in diesem „Bühnenweihfestspiel“ eine theatralische Profanierung des Christentums sehen. „Ich will nicht glauben, dass die Profanations-Weherufer die wahre Religion in ihrer Macht und Bedeutung unterschätzen, aber sie überschätzen, meines Erachtens, die Macht und Bedeutung der Religions-Spielerei im ‚Parsifal‘.“ (Hanslick 1884, 336).

342, 25 f. *Man erinnere sich, wie begeistert seiner Zeit Wagner in den Fusstapfen des Philosophen Feuerbach gegangen ist*] In seiner Autobiographie *Mein Leben*, deren für Freunde angefertigter Privatdruck N. einst in Basel überwacht hatte, berichtet Wagner anlässlich der Revolutionswirren von 1849, dass ihn „ein gewisser *Menzdorff*, deutschkatholischer Prediger, ein ernster jüngerer Mann“ „bei einem bedeutenden Gespräche zum ersten Male auf die Lektüre Feuerbach’s verwiesen“ habe (Wagner 1911, 1, 482), und er beschreibt die „innere Aufregung“, „die namentlich in Folge des Bekanntwerdens mit den Hauptschriften Ludwig Feuerbach’s in mir genährt wurde“ (ebd., 507). „Jetzt brachte mir mein neuer Züricher Freund, der Klavierlehrer *Wilhelm Baumgartner*, dessen Buch über ‚Tod und Unsterblichkeit‘ in das Haus. Der allseits anerkannte, sehr anregende, lyrische Styl des Verfassers übte auf mich, als gänzlich Fachungebildeten, einen grossen Reiz aus. [...] Die Unumwundenheit, zu welcher sich *Feuerbach* in den reiferen Theilen seines Buches endlich über diese tief interessirenden Fragen ermunthigt, gefielen mir eben so ihrer tragischen, wie social-radikalen Tendenz wegen, sehr. Es schien mir rühmlich und lohnend, die einzige wahre Unsterblichkeit nur der erhabenen That, oder dem geistvollen Kunstwerke zugetheilt zu wissen. Etwas schwerer gelang es bereits, mich für ‚das Wesen des Christenthum’s‘ von demselben Verfasser bei dauerndem Interesse zu erhalten, da ich die Breite und unbehülfliche Ausdehnung der Darstellung des einfachen Grundgedankens, die Religion vom rein subjektiven psychologischen Standpunkte aus zu erklären, unter der unwillkürlichen Wirkung der Lektüre nicht unempfunden lassen konnte. Jedoch galt mir *Feuerbach* nun einmal als Repräsentant der rücksichtslos radikalen Befreiung des Individuum’s vom Drucke hemmender, dem Autoritätsglauben angehörender Vorstellungen, und dem Eingeweihten wird es recht wohl erklärlich dünken, welches Gefühl mich bestimmte, als ich meine Schrift ‚das Kunstwerk der Zukunft‘ mit einer Dedikation und einem Vorworte an Feuerbach einleitete. Meinen Freund *Sulzer*, einen wohlgeschulten Hegelianer, verdross es sehr, mich in dieser, zu dem von ihm gar nicht als Philosoph gezählten *Feuerbach* angenommenen, Stellung zu sehen. Das Beste an der Sache wäre, so meinte er, dass mich *Feuerbach* zu Gedanken angeregt habe, während dieser selbst keine besitze. Was mich dagegen wirklich bestimmt hatte, *Feuerbach* eine für mich wichtige Bedeutung beizulegen, war dessen Schluss, mit welchem er von seinem ursprünglichen Meister *Hegel* abfiel: dass nämlich die beste Philosophie sei, gar

keine Philosophie zu haben, womit mir das bisher abschreckende Studium derselben ungemein erleichtert wurde; sowie zweitens, dass nur Das wirklich sei, was die Sinne wahrnehmen. Dass er in die ästhetische /509/ Wahrnehmung unserer Sinnenwelt Das, was wir Geist nennen, setzte, diess war es, was mich, neben der Erklärung von der Nichtigkeit der Philosophie, für meine Conzeption eines allumfassenden, für die einfachste, rein menschliche Empfindung verständlichen Kunstwerkes, des vollendeten Drama's, im Momente seiner, jede künstlerische Intention verwirklichenden Darstellung als ‚Kunstwerk der Zukunft‘, so ergiebig unterstützte; und diesen Erfolg scheint mir *Sulzer* gemeint zu haben, als er geringschätzend über *Feuerbach's* Einfluss auf mich sich äusserte“ (ebd., 509).

342, 26 f. *Feuerbach's Wort von der „gesunden Sinnlichkeit“*] Dieses „Wort“ findet sich schon im Notat NL 1886/87, KSA 12, 7[4], 261, 20–22: „Feuerbach's ‚gesunde und frische Sinnlichkeit‘ / ‚Grundsätze der Philosophie der Zukunft‘ 1843. / gegen ‚die abstrakte Philosophie““. N. hat hier freilich nicht Feuerbach im Original ausgewertet, sondern den Spinoza-Band aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (vgl. NK KSA 6, 431, 8 u. Scandella 2012, 322 f.): „Seit Feuerbach ist die ‚abstrakte Philosophie‘ ein Schlagwort geworden, dem man das Schlagwort der ‚gesunden und frischen Sinnlichkeit‘ als Richtschnur der Philosophie entgegensetzt.“ (Fischer 1865, 2, 561, dazu die Fußnote: „Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843“.) Feuerbach selbst spricht weder von „gesunder“ noch von „frischer Sinnlichkeit“. Fischers Anführungszeichen suggerierten N. ein Originalzitat, um das es sich jedoch nicht handelt.

342, 29 (— *sie nannten sich die „jungen Deutschen“*)] Das ist schon zu N.s Zeit selbstverständliches Konversationslexikonwissen: „*Junges Deutschland*, Name einer Schriftstellergruppe, welche nach 1830 die Führung der deutschen Litteratur zu übernehmen und die weitere Entwicklung dieser Litteratur zu bestimmen beanspruchte. Im engsten Zusammenhang standen die ‚jungdeutsche‘ Auffassung von den künftigen Aufgaben der Litteratur und der Glaube an eine neue Periode eigentümlichen Geisteslebens einerseits mit der allmählich eingetretenen Entartung der Romantik und anderseits mit dem politischen Drang und Bedürfnis der Zeit. Die Erregung, welche durch die französische Julirevolution von 1830 in ganz Europa erweckt war, der Aufschwung, den der Liberalismus überall nahm, begünstigten eine litterarische Richtung, welche danach strebte, die seither geltenden (teils um der Gewöhnung des Publikums, teils um der Zensur willen beizubehaltenden) Formen der Belletristik mit einem wesentlich politischen Inhalt zu erfüllen.“ (Meyer 1885–1892, 9, 314) 1835 beschloss der Frankfurter Bundestag das Verbot aller Schriften der Vertreter die-

ser Gruppe (Heinrich Heine, Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Ludolf Wienbarg, Theodor Mundt, Ludwig Börne), die sich freilich nicht eigentlich als Schule oder Gruppe verstand: Heine beispielsweise wurde ihr zugerechnet, ohne sich zugehörig zu fühlen.

342, 32 f. *Parsifal-Posaunen*] Im Vorspiel zum *Parsifal* sind es die Posaunen, die das „Glaubensmotiv“ zu Gehör bringen. Und im Textbuch heißt es bei der Szenenbeschreibung des ersten Aufzugs: „Von der linken Seite, wie von der Gralsburg her, ertönt der feierliche Morgenweckruf der Posaunen.“ (Wagner 1877, 5, vgl. ebd., 27).

343, 5 f. *Sogar das „Blut des Erlösers“ wird einmal angerufen...*] In einem wohl 1886 verfassten Notat hat N. wahrscheinlich über seine letzte Begegnung mit Wagner in Sorrent Ende 1886 notiert: „er begann vom ‚Blute des Erlösers‘ zu reden, ja v^r [Text bricht ab], es gab eine Stunde, wo er mir ~~von~~ die Entzückungen sprach ‘eingestand’, die er dem Abendmahle abzugewinnen wisse (er ~~hat~~ ‘man weiß daß er’ später auch ‘noch’ eine Musik dazu (oder ‚darnach‘) gemacht hat.) / ~~Damals gelobte ich mir, fürderhin tiefer zu mißtrauen~~“ (KGW IX 5, W I 8, 91, 29–34, vgl. auch KGW IX 4, W I 6, 68, 42–44 u. NK KSA 6, 327, 19 f.). Zwar wird im *Parsifal* das „Blut des Erlösers“ nicht verbaliter beschworen, aber mit dem Heiligen Gral steht es im Zentrum des Werks. Tatsächlich fündig werden konnte N. allerdings in Wagners „Schriftstellerei seiner letzten Jahre“ (342, 34), genauer gesagt in den *Ausführungen zu „Religion und Kunst“*. *Heidenthum und Christenthum* aus den *Bayreuther Blättern* von 1881 (Wagner 1881, 254 f.). Freilich ist weder dieser Jahrgang der *Bayreuther Blätter* noch die spätere Buchpublikation in N.s Bibliothek erhalten. Vielmehr dürfte er das einschlägige Zitat aus Wagners Artikel im *Wagner-Lexikon* von Carl Friedrich Glasenapp und Heinrich von Stein (Lemma „Blut“) gefunden haben: „Wenn wir von der Lügenhaftigkeit unserer ganzen Civilisation auf ein verderbtes Blut der Träger derselben schliessen müssen, so dürfte die Annahme uns nahe liegen, dass eben auch das Blut des Christenthumes verderbt sei. Und welches Blut wäre dieses? Kein anderes als das Blut des Erlösers selbst, wie es einst in die Adern seiner Helden sich heiligend ergossen hatte. / Das Blut des Heilandes, von seinem Haupte, aus seinen Wunden am Kreuze fliessend, wer wollte frevelnd fragen, ob es der weissen oder welcher Race sonst angehörte?“ (Glasenapp/Stein 1883, 63).

4.

Sollten die Leser geneigt sein, den in GM III 2 und 3 erörterten Fall Wagners für abwegig zu halten, wenn es um die allgemeine Relevanz der asketischen

Ideale für Künstler geht, bemüht sich GM III 4 um den Nachweis, dass hier „ein typischer Fall“ (343, 9) vorliege. Das Typische besteht dabei nicht in einer vermeintlich unter Künstlern allgemein verbreiteten christlich-weltverneinenden Tendenz, sondern vielmehr darin, dass sie die Neigung haben, den Graben zwischen dem „Realen“ sowie der „Unrealität“ und Falschheit“ (344, 4 u. 6) der künstlerischen Fiktion zu überspringen, um in die Wirklichkeit einzugreifen. Dieses Trachten werde freilich kaum von Erfolg gekrönt, sondern, wie bei Wagner, von der „typische[n] Velleität“ (344, 11), von Willensschwäche bestimmt. Diese habe im *Parsifal* Wagners Gesamtwerk „Schopenhauerisch“, „nihilistisch“ (344, 30 f.) auslaufen lassen.

Vorausgeschickt wird dieser Kritik in GM III 4 das Argument, man müsse den Künstler vollständig von seinem Werk trennen, für das die Person nur die physisch-psychische Vorbedingung darstelle. Das könne für den Erforscher der „Herkunft eines Werks“, die „Physiologen und Vivisektoren des Geistes“ aufschlussreich sein, aber nicht für „die ästhetischen Menschen, die Artisten“ (343, 17–19). Das sprechende „Ich“ tritt allerdings nicht in letzterer Rolle auf, sondern in ersterer, indem es gleich darüber räsoniert, dass dem *Parsifal*-Komponisten alle möglichen Abnormitäten, „eine Art intellektueller Perversität“ (343, 23) ebenso wenig erspart geblieben seien wie einer Schwangeren „die Widerlichkeiten und Wunderlichkeiten der Schwangerschaft“ (343, 25 f.). Diese müsse man beim Produkt – Werk, Kind – rückblickend vergessen können, um sich daran zu erfreuen. Vor allem aber müsse man sich davor hüten, den Künstler mit dem zu verwechseln, was er in seinem Werk darstelle: Was man sei, könne man nicht darstellen – „ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre“ (344, 1–3). Deshalb eben seien die Künstler „in alle Ewigkeit“ vom „Wirklichen abgetrennt“ (344, 4 f.). Ihre Überwindungsversuche seien allesamt vergeblich.

GM III 4 erprobt einen kalten, nüchternen Zugriff auf die Kunst, nach Maßgabe der psycho-physiologischen Vivisektion: Die Nicht-Identität von Künstler und Kunstwerk und die Zuordnung der Kunst zur Sphäre des Unwirklichen münden in eine weitgehende Depotenzierung der Kunst: Sie erscheint als letztlich nicht lebensrelevant, als schöner Schein, der nie wirklichkeitsmächtig wird – und bei entsprechenden Versuchen ins Lächerliche abgeleitet. Voraussetzung dieser Argumentation ist freilich, dass es eine scharfe und prinzipielle Unterscheidung von Realem und Irrealem gibt, was vor dem Hintergrund von N.s sonstiger Bereitschaft, die lebensweltliche Relevanz beispielsweise von geistigen Entitäten (oder Konstrukten) oder von „Idealen“ herauszustellen, seltsam schematisch anmutet. Die Sphäre der Kunst als die Sphäre des Unwirklichen beiseite zu stellen, steht in scharfem Kontrast zu N.s frühen Bemühun-

gen namentlich in der *Geburt der Tragödie*, gerade die weltumgestaltende Macht der Kunst gegen alle bloß reträtistische Kontemplationsästhetik stark zu machen.

Die Kunst hat in GM III 4 und überhaupt in N.s Spätwerk als Lebensmacht einen schweren Stand (zur starken Relativierung der Kunst und der Künstlerrolle im Spätwerk verglichen mit N.s Frühwerk siehe z. B. Schellong 1999, 250 u. Stephan 2016, 457–460). Aber beweist GM III 4 das, was bewiesen werden soll, dass also der Künstler notwendig verunglückt, wenn er die Sphäre der Kunst verlässt und in die Welt gehen will? Mehr als das eine Beispiel, eben Wagner, und die Behauptung, dass dieses Beispiel „typisch“ sei, wird zur Belegung jedenfalls nicht beigebracht.

Schließlich ist auch die argumentative Verbindung der Ausgangshypothese, wonach Kunstwerk und Künstler prinzipiell zu unterscheiden seien, mit der Schlussfolgerung, dass der Künstler mit seinen Ambitionen in der realen Welt scheitern müsste, ziemlich dünn. Gerade wenn zwischen Künstler und Kunstwerk nur eine genetische Beziehung besteht, ist der Künstler an seine bisherigen Werke in keiner Weise normativ gebunden und er könnte doch – wie Wagner im *Parsifal* – immer etwas Neues ausprobieren. Dass dieses letzte große Werk Wagners ein freventlicher Ausgriff auf die Welt außerhalb der Kunst gewesen sei, wird nur behauptet, nicht bewiesen. Zunächst ist es einfach nur ein weiteres Werk. Dass sich Wagner darin vielleicht das asketische Ideal zueigen gemacht hat, das ihm früher fremd gewesen ist, muss gegen das Kunstwerk nichts beweisen, zumal es ja nach GM III 3, KSA 5, 342, 25–30 früher einfach nur ein anderes, anscheinend nichtasketisches Ideal gewesen ist, das sein Kunstschaffen lenkte.

343, 10–16 *man thut gewiss am besten, einen Künstler in so weit von seinem Werke zu trennen, dass man ihn selbst nicht gleich ernst nimmt wie sein Werk. Er ist zuletzt nur die Vorausbedingung seines Werks, der Mutterschooss, der Boden, unter Umständen der Dünger und Mist, auf dem, aus dem es wächst, – und somit, in den meisten Fällen, Etwas, das man vergessen muss, wenn man sich des Werks selbst erfreuen will]* Kofman 1994, 203 macht auf die sowohl positive als auch negative Konnotation des „Bodens“ in GM III 4 aufmerksam: „[I]t is the medium that allows the work to grow; yet sometimes it is manure—fertile, but nauseatingly smelly. In order to rejoice in the art work’s beauty, it is best to forget its genesis—the disgusting and repugnant conditions of its existence.“

343, 13 *Mutterschooss]* Fälschlich heißt es in KSA 5, 343, 13: „Mutterschoos“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstausgabe steht unmissverständlich: „Mutter-schooss“ (Nietzsche 1887a, 101).

343, 22 *feindseliges Abseits von aller Höhe, Strenge und Zucht]* Im Druckmanuskript steht stattdessen: „rücksichtsloses Abseits von aller Helle und Herrlich-

keit“ (GSA 71/27,2, fol. 5r). N. scheint dies bei der Fahnenkorrektur geändert zu haben.

343, 23 f. *eine Art intellektueller Perversität (wenn man mir das Wort nachsehen will)*] N. hat das Substantiv „Perversität“ – „Verkehrtheit, Verderbtheit“ (Meyer 1885–1892, 12, 897) – nur noch ein einziges Mal in einem seiner publizierten Werke verwendet, und zwar in einem Zitat in GT Versuch einer Selbstkritik 5 von 1886, wo er rückblickend seinem philosophischen Erstling „einen Geist“ attestiert, der sich „gegen die moralische Ausdeutung und Bedeutsamkeit des Daseins zur Wehre setzen wird“, und damit genau jene immoralistische Haltung, „jene ‚Perversität der Gesinnung‘ [...], gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern“ (KSA 1, 17, 25–32). Die fragliche Stelle aus Schopenhauers *Parerga und Paralipomena* (II 8: Zur Ethik § 110), die in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert ist, lautet: „Daß die Welt bloß eine physische, keine moralische, Bedeutung habe, ist der grösste, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch Das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 215, vgl. NK KSA 6, 165, 1 f. u. zu einer Schopenhauer-Parallelstelle NK KSA 1, 17, 29–32). N. identifiziert die Position des in GT und erst recht in seinen Spätschriften Sprechenden also gerade mit dem, was für Schopenhauer als „Perversität der Gesinnung“ gilt, und positiviert damit den negativen Begriff. Im Blick auf Wagner als *Parsifal*-Schöpfer negativiert N. erneut den von ihm im Vorjahr umgeprägten Begriff – daher für die Kenner und Leser von GT Versuch einer Selbstkritik die Bitte um Nachsicht im Klammereinschub.

343, 29 f. *aus psychologischer contiguity, mit den Engländern zu reden*] Dem dank David Humes *Treatise of Human Nature* bekannt gewordenen Begriff der „contiguity“ ist N. insbesondere in Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* begegnet (vgl. Thatcher 1989, 593 f. u. Nietzsche 1998, 151; einen Vergleich von N.s und Humes genealogischen Verfahrensweisen stellt Hoy 1994 an). „Es gibt bekanntlich zwei Grundgesetze der Association: 1) Nach der *Aehnlichkeit* des vorgestellten Inhalts und 2) nach dem *öfteren Zusammenvorkommen* (was die Engländer *Contiguity* nennen) desselben.“ (Spir 1877, 1, 76. Markierung von N.s Hand auf derselben Seite. Vgl. ebd., 2, 62 u. 215).

344, 1–3 *ein Homer hätte keinen Achill, ein Goethe keinen Faust gedichtet, wenn Homer ein Achill und wenn Goethe ein Faust gewesen wäre*] Mit der Betonung der Differenz zwischen Autor und fiktiver Figur greift GM III 4 ein Motiv aus MA I 211 auf, das dort ebenfalls an Homer und Achill exemplifiziert wird, ohne dass Goethe und Faust schon herhalten müssten, auch wenn sie es angesichts der Eingangsgeneralisierung durchaus könnten: „Es ist immer wie zwischen

Achilles und Homer: der Eine hat das Erlebniss, die Empfindung, der Andere beschreibt sie. Ein wirklicher Schriftsteller giebt dem Affect und der Erfahrung Anderer nur Worte, er ist Künstler, um aus dem Wenigen, was er empfunden hat, viel zu errathen.“ (KSA 2, 172, 19–21) Was die Sprecherinstanz freilich am Ende des Aphorismus nicht von der Schlussfolgerung abhält: „Künstler sind häufig zügellose Individuen, soweit sie eben nicht Künstler sind: aber das ist etwas Anderes.“ (KSA 2, 173, 4–6).

344, 11 *Velleität*] „*Velleität* (neulat., v. lat. velle, wollen; franz. velléité), kraft- und thatloser Wille, Anwandlung.“ (Meyer 1885–1892, 16, 70) In der Aufzeichnung NL 1885, KSA 11, 34[185], 484, 1–16 (entspricht KGW IX 1, N VII 1, 66, 2–42 u. 65, 28–34) wird „Velleität“ mit „Willelei“ übersetzt (vgl. NK 5/1, S. 131). Als sich N. am 29. 03. 1887 im Brief an Theodor Fritsch die weitere Zusendung der *Antisemitischen Correspondenz* verbat, tat er dies, weil er fürchtete, deren unsäglich Inhalte könnten ihn „aus dem ironischen Wohlwollen herausbringen, mit dem ich bisher den tugendhaften Velleitäten und Pharisäismen der jetzigen Deutschen zugesehen habe“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 823, S. 51, Z. 19–22). „Velleität“ scheint für Künstler (wie Wagner) und Deutsche (wie Wagner) gleichermaßen kennzeichnend – sie können sich nicht zu wirklichem Wollen durchringen. Vgl. auch Müller-Lauter 1999b, 15.

5.

GM III 5 schließt die Antwort auf die Frage, was asketische Ideale für den Künstler bedeuten, erneut unter Rückgriff auf Wagner ab und leitet zum Problem über, was sie denn für die Philosophen bedeuten, wobei Schopenhauer, der späte philosophische Inspirator Wagners, ins Blickfeld rückt, und zwar zunächst mit seinen ästhetischen Überlegungen. Asketische Ideale würden für die Künstler also nichts oder vieles bedeuten, so dass diese fortan außer Betracht bleiben sollen. Denn Künstler seien nie etwas anderes gewesen als „Kammerdiener einer Moral oder Philosophie oder Religion“ (344, 29 f., vgl. FW 1, KSA 3, 371, 2 f.: „Die Poeten zum Beispiel waren immer die Kammerdiener irgend einer Moral“), stets fremder Autorität bedürftig. Und wiederum wird Wagner als Paradebeispiel angeführt: Er habe sich unter die Fittiche Schopenhauers begeben, sei dessen kulturprägend gewordenem Einfluss erlegen, hätte er doch von sich aus nie „den Muth zu einem asketischen Ideal gehabt“ (345, 8). Hier sei man jetzt bei der eigentlich relevanten Frage angelangt, was es nämlich bedeute, wenn „ein wirklicher Philosoph dem asketischen Ideale“ (345, 15 f.) huldige. Dabei gilt als Philosoph ein tatsächlich völlig auf sich ge-

stellter, unabhängiger Geist, nicht etwa ein Universitätsgelehrter oder anderer intellektueller Arbeiter.

Anstatt nun aber diese Frage direkt zu beantworten, wird ein anderes, mit der Kernfrage zunächst scheinbar nur lose verknüpft Thema in den Vordergrund gerückt, nämlich Schopenhauers Stellung zur Kunst. Sie habe Schopenhauer für Wagner erst attraktiv werden lassen: Dank Schopenhauer habe Wagner seine Stellung zur Musik vollkommen verändert. Statt die Musik weiterhin als eine Dienerin des Dramas anzusehen, habe der Komponist sie nun als souverän verstanden, als „die unabhängige Kunst an sich“ (346, 5f.), in der sich der Wille selbst zum Ausdruck bringe. Mit dem Wert der Musik habe auch der Musiker dank Schopenhauers Musikästhetik eine ungeheure Wertsteigerung erlebt. Nun könne der Musiker – also Wagner – sich begreifen als „ein Orakel, ein Priester, ja mehr als ein Priester, eine Art Mundstück des ‚An-sich‘ der Dinge, ein Telephon des Jenseits“ (346, 13–15).

GM III 5 bietet eine fundamentale Abrechnung mit dem Glauben an die Eigenständigkeit und Souveränität der Kunst. Das hier gesetzte große Fragezeichen betrifft keineswegs nur die servilen Kunstformen bis ins 19. Jahrhundert, deren Vertreter den Geld- und Ideologiegebern aus Eigennutz gerne zu Diensten waren. Dieses Fragezeichen bleibt unübersehbar haften an aller angeblich so autonomen modernen Kunst. Deren Grundideologem ist zwar die Unabhängigkeit der Kunst; faktisch auf der Hand liegt aber nicht nur die ökonomische Abhängigkeit der Künstler von ihren Auftraggebern, Kulturfördertöpfen, Mäzenen und Sammlern, sondern auch ihre ideologische Abhängigkeit von jeweiligen Zeitmoden. Wagner stellt hier jenseits aller persönlichen Betroffenheiten N.s tatsächlich ein vorzügliches Exempel dar, denn er scheint die Selbstmacht der Kunst, ihre Souveränität ja geradezu in idealtypischer Weise verkörpert zu haben. Jedoch ist all dies nur leerer Schein und billiger Philosophie-Abklatsch – zumindest entsteht dieser Eindruck in GM III 5.

344, 23–25 *Was bedeuten also asketische Ideale? Im Falle eines Künstlers, wir begreifen es nachgerade: gar Nichts!... Oder so Vielerlei, dass es so gut ist wie gar Nichts!...* Eben hatte es in GM III 4 noch geheißt: „Ein vollkommener und ganzer Künstler ist in alle Ewigkeit von dem ‚Realen‘, dem Wirklichen abgetrennt“ (344, 3–5). Vollkommene Künstler wären offensichtlich – ähnlich wie die in GM III 8 beschriebenen Philosophen – sehr wohl auf asketische Ideale angewiesen, würden sich ihrer als Mittel bedienen, um sich Freiräume zu schaffen. Dann wären die ‚echten‘ Künstler in einer ähnlichen Position wie die Philosophen. Die Schlussfolgerung zu Beginn von GM III 5 kommt vorschnell – sie folgt gerade nicht aus dem Vorangegangenen.

344, 25–29 *Eliminieren wir zunächst die Künstler: dieselben stehen lange nicht unabhängig genug in der Welt und gegen die Welt, als dass ihre Werthschätzung*

gen und deren Wandel an sich Theilnahme verdiente!] Diese Marginalisierung der Künstler, die ja aus dem Gedankengang ‚eliminiert‘ werden sollen, ist bemerkenswert. Als Typus sind sie offenbar geschichtlich noch nicht fest genug ausgeprägt, um zu den asketischen Idealen schon in ein stabiles Verhältnis getreten zu sein. Die nachfolgende Behauptung, „die Künstler stehen nie für sich, das Alleinstehn geht wider ihre tiefsten Instinkte“ (345, 3 f.) impliziert eine Fundamentalkritik am klassizistischen und romantischen Selbstverständnis des autonomen Künstlers. GM III 25 wird den analogen Vorwurf auch an die Wissenschaft (nicht die Wissenschaftler) adressieren, vgl. NK 402, 5 f.

344, 25 f. *Eliminiren wir zunächst die Künstler: dieselben]* KSA 14, 380 vermerkt dazu als Korrektur in „He“, also in N.s Handexemplar: „Zuletzt, was liegt daran! – Die Herren Künstler“. Der Verbleib dieses Handexemplars ist rätselhaft (vgl. NK GM ÜK 1: Textentstehung und Druckgeschichte) – es ist nicht versehentlich das Druckmanuskript gemeint, denn dort fehlen diese Korrekturen. Vgl. auch NK 345, 14–20.

345, 6 „*die Zeit gekommen war*“] Zitat aus Lukas 9, 51.

345, 11–14 (*dabei noch nicht in Anschlag gebracht, ob im neuen Deutschland ein Künstler ohne die Milch frommer, reichsfrommer Denkungsart überhaupt möglich gewesen wäre*)] Die Klammerbemerkung, die gegen Wagners willfährige Anpassung an die reichsdeutschen Verhältnisse ab 1871, seine liebedienersche Beziehung zum bayerischen König Ludwig II. und seine Bayreuther Festspiele 1876 unter Anwesenheit von Kaiser Wilhelm I. stichelt, persifliert einen Monolog Wilhelm Tells aus Friedrich Schillers gleichnamigem Drama (4. Aufzug, 3. Szene), bevor der Freiheitskämpfer den tyrannischen Landvogt Gessler niederstreckt: „Ich lebte still und harmlos – das Geschoss / War auf des Waldes Thiere nur gerichtet, / Meine Gedanken waren rein von Mord – / Du hast aus meinem Frieden mich heraus / Geschreckt; in gärend Drachengift hast du / Die Milch der frommen Denkart mir verwandelt“ (Schiller 1844, 5, 107). N. spielt gerne mit dem Zitat, vgl. NK KSA 5, 165, 29 f.

345, 14–20 *Und damit sind wir bei der ernsthafteren Frage angelangt: was bedeutet es, wenn ein wirklicher Philosoph dem asketischen Ideale huldigt, ein wirklich auf sich gestellter Geist wie Schopenhauer, ein Mann und Ritter mit erzenem Blick, der den Muth zu sich selber hat, der allein zu stehn weiss und nicht erst auf Vordermänner und höhere Winke wartet?*] KSA 14, 380 vermerkt, N. habe diesen Passus in seinem Handexemplar gestrichen. Allerdings ist der Verbleib dieses Handexemplars unklar, vgl. NK GM ÜK 1: Textentstehung und Druckgeschichte sowie NK 344, 25 f.

345, 17 f. *Ritter mit erzenem Blick]* Das ist ein verkürztes Selbstzitat aus GT 20: „Da möchte sich ein trostlos Vereinsamter kein besseres Symbol wählen kön-

nen, als den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn uns Dürer gezeichnet hat, den geharnischten Ritter mit dem erzenen, harten Blicke, der seinen Schreckensweg, unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos, allein mit Ross und Hund zu nehmen weiss. Ein solcher Dürerscher Ritter war unser Schopenhauer: ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit.“ (KSA 1, 131, 24–31) Albrecht Dürers Kupferstich „Ritter, Tod und Teufel“ aus dem Jahr 1513 hat N. im Original 1875 von Adolf Vischer-Sarasin geschenkt bekommen (KGB II 7/3, 1, 54), nachdem er selbst bereits 1870 Wagner einen Abzug zu Weihnachten nach Tribschen mitgebracht hatte, vgl. im Einzelnen NK KSA 1, 131, 26.

345, 20–25 *Erwägen wir hier sofort die merkwürdige und für manche Art Mensch selbst fascinirende Stellung Schopenhauer's zur Kunst: denn sie ist es ersichtlich gewesen, um derentwillen zu nächst Richard Wagner zu Schopenhauer übertrat (überredet dazu durch einen Dichter, wie man weiss, durch Herwegh)* Vgl. NK KSA 6, 20, 21–23. Die entsprechende Information war N. aus dem für nur wenige Freunde zwischen 1870 und 1875 hergestellten Privatdruck der ersten drei Teile von Wagners Autobiographie geläufig, den er teilweise in Wagners Auftrag überwacht hatte (1880 erschien der 4. Teil, zu dem N. keinen Zugang gehabt haben dürfte). Der Einschub „wie man weiss“ ist keine kokette Irreführung, denn das allgemeine Publikum hätte damals durchaus schon wissen können, dass der revolutionär ambitionierte Dichter Georg Herwegh (1817–1875) Wagner 1854 im Zürcher Exil auf Schopenhauer aufmerksam gemacht hatte (bei N. wird Herwegh ansonsten nur noch ein einziges Mal erwähnt – in der frühen Aufzeichnung NL 1865, KGW I 4, 31[1], 60, 10). Bekannt sein könnte es nämlich einerseits aus dem Aufsatz *Tristan und Parsifal* gewesen sein, den Hans von Wolzogen für die *Bayreuther Blätter* schrieb (Wolzogen 1886, 70), sowie andererseits der Andeutung nach aus der eher peripheren, aber immerhin auch in N.s Bibliothek befindlichen Broschüre *Richard Wagner und Schopenhauer* von Friedrich von Hausegger: „Wie mir von glaubwürdigster Seite mitgetheilt worden ist, hat sich R. Wagner erst in Folge einer Hinweisung Herwegh's auf die innere Verwandtschaft, der in seinem Werke dargelegten Ideen mit der Philosophie Schopenhauers dazu bestimmt gefunden, sich mit derselben vertraut zu machen.“ (Hausegger 1879, 4) In Wagners *Mein Leben* heisst es: „Während dem versteckte ich mich tief in meine Arbeit, beendigte am 26. September [1854] die zierliche Reinschrift der Partitur des ‚Rheingoldes‘, und lernte jetzt in der friedlichen Stille meines Hauses ein Buch kennen, dessen Studium von grosser Bedeutung für mich ward. Es war diess *Arthur Schopenhauer's: ‚Die Welt als Wille und Vorstellung‘*. / *Herwegh* nannte mir dieses Buch, von welchem er vor allem das Interessante mitzutheilen hatte, dass es neuerdings auf sonderbaren Umwegen gewissermaassen erst entdeckt worden sei, nach-

dem es bereits vor über dreissig Jahren erschienen war. [...] Ich fühlte mich sofort von dem Werke bedeutungsvoll angezogen, und widmete mich alsbald dem Studium desselben. Zu wiederholten Malen hatte mir ein inneres Bedürfniss das Verlangen eingegeben, die eigentliche Bedeutung der Philosophie mir verständlich zu machen. [...] Nun fesselte mich sofort, ausser dem Interesse für das sonderbare Schicksal dieses Buches, die grosse Klarheit und männliche Präzision, welche ich vom ersten Beginne bei der in ihm enthaltenen Erörterung der schwierigsten metaphysischen Probleme antraf. [...] /604/ [...] Wie jedem leidenschaftlich durch das Leben Erregten es ergehen wird, suchte auch ich zunächst nach der Konklusion des *Schopenhauer'schen* System's; befriedigte mich die ästhetische Seite desselben vollkommen, und überraschte mich hier namentlich die bedeutende Auffassung der Musik, so erschreckte mich doch, wie jeder in meiner Stimmung Befindliche es erfahren wird, der der Moral zugewandte Abschluss des Ganzen, weil hier die Ertödtung des Willen's, die vollständigste Entsagung, als einzige wahre und letzte Erlösung aus den Banden der, nun erst deutlich empfundenen, individuellen Beschränktheit in der Auffassung und Begegnung der Welt gezeigt wird. Für denjenigen, welcher sich aus der Philosophie eine höchste Berechtigung für politische und sociale Agitationen zu Gunsten des sogenannten ‚freien Individuums‘, gewinnen wollte, war allerdings hier gar nichts zu holen, und die vollständigste Ablenkung von diesem Wege zur Stillung des Triebes der Persönlichkeit war einzig gefordert. Diess wollte denn auch mir für das Erste durchaus nicht munden, und so schnell glaubte ich der sogenannten ‚heiteren‘ griechischen Weltanschauung, aus welcher ich auf mein ‚Kunstwerk der Zukunft‘ geblickt hatte, mich nicht ent schlagen zu dürfen. Wirklich war es *Herwegh*, welcher mit einem gewichtigen Worte mich zunächst zur Besonnenheit gegen meine Empfindlichkeit veranlasste. Durch diese Einsicht in die Nichtigkeit der Erscheinungswelt — so meinte er — sei ja eben alle Tragik bestimmt, und intuitiv müsse sie jedem grossen Dichter, ja jedem grossen Menschen überhaupt, inne gewohnt haben. Ich blickte auf mein Nibelungen-Gedicht, und erkannte zu meinem Erstaunen, dass das, was mich jetzt in der Theorie so befangen machte, in meiner eigenen poetischen Konzeption mir längst vertraut geworden war. So verstand ich erst selbst meinen ‚Wotan‘, und ging nun erschüttert von Neuem an das genauere Studium des *Schopenhauer'schen* Buches. Jetzt erkannte ich, dass es vor allem darauf ankam, den ersten Theil desselben, die Erklärung und erweiterte Darstellung der *Kant'schen* Lehre von der Idealität der bisher in Zeit und Raum so real gegründet erschienenen Welt zu verstehen, und meinen ersten Schritt auf dem Wege dieses Verständnisses glaubte ich nun schon durch die Erkenntniss der ungemeinen Schwierigkeit derselben gethan zu haben. Von jetzt an verliess mich das Buch viele Jahre hindurch nie gänzlich, und bereits im Sommer des

darauf folgenden Jahres hatte ich es zum vierten Male durchstudirt. Die hierdurch allmählich auf mich sich einstellende Wirkung war ausserordentlich, und jedenfalls für mein ganzes Leben entscheidend. Ich gewann da-/605/ durch für mein Urtheil über alles, was ich bisher rein nach dem Gefühle mir angeeignet hatte, ungefähr dasselbe, was ich einst, aus der Lehre meines alten Meisters *Weinlich* entlassen, durch das eingehendste Studium des Kontrapunktes für die Musik mir gewonnen hatte. Wenn ich späterhin in zufällig angeregten schriftstellerischen Arbeiten mich wieder über das mich besonders angehende Thema meiner Kunst vernehmen liess, so war diesen zuversichtlich anzumerken, was ich hiermit als den Gewinnst aus meinem Studium der *Schopenhauer'schen Philosophie* bezeichne“ (Wagner 1911, 603–605).

345, 25–27 *dass sich damit ein vollkommner theoretischer Widerspruch zwischen seinem früheren und seinem späteren ästhetischen Glauben aufriss*] Man darf sich die Frage stellen, ob ein solcher Widerspruch nicht auch zwischen der Kunstreflexion in GT und in GM bestehe, siehe NK ÜK GM III 4.

345, 27–29 — *ersterer zum Beispiel in „Oper und Drama“ ausgedrückt, letzterer in den Schriften, die er von 1870 an herausgab*] Wagners *Oper und Drama* ist 1850/51 im Zürcher Exil entstanden und lag 1852 vollständig publiziert vor – also noch vor Wagners Schopenhauer-Lektüre. Es visioniert ein Gesamtkunstwerk, das Drama und Musik vereinigen soll, wobei Musik der „Athem“ der Sprache sei (Wagner 1871–1873, 4, 160). Dabei gab sich Wagner ebenso lebensgerig wie zukunftsfreudig und malte sich aus, wie „das ahnungsvoll bedingende Kunstwerk des sehnsüchtigen Künstlers der Gegenwart sich mit dem Meere des Lebens der Zukunft vermählen“ werde (ebd., 4, 283). N. hat *Oper und Drama* kurz nach seiner ersten persönlichen Begegnung mit Wagner 1868 gelesen und fand sich dadurch zu GT inspiriert. In den späteren Schriften ist nach N.s Einschätzung unter dem Einfluss Schopenhauers Wagners Lebens- und Zukunftsbejahung erlahmt.

345, 29–346, 1 *In Sonderheit änderte Wagner, was vielleicht am meisten befremdet, von da an rücksichtslos sein Urtheil über Werth und Stellung der Musik selbst: was lag ihm daran, dass er bisher aus ihr ein Mittel, ein Medium, ein „Weib“ gemacht hatte, das schlechterdings eines Zweckes, eines Manns bedürfe um zu gedeihn – nämlich des Drama's!]* In der Einleitung zu *Oper und Drama* hatte es noch geheiß: „der Irrthum in dem Kunstgenre der Oper bestand darin, / **daß ein Mittel des Ausdrucks (die Musik) zum Zwecke, der Zweck des Ausdrucks (das Drama) aber zum Mittel gemacht war**“ (Wagner 1871–1873, 3, 282). Vgl. NK KSA 6, 36, 1.

346, 1–9 *Er begriff mit Einem Male, dass mit der Schopenhauer'schen Theorie und Neuerung mehr zu machen sei in majorem musicae gloriam, – nämlich mit*

der Souveränität der Musik, so wie sie Schopenhauer begriff: die Musik abseits gestellt gegen alle übrigen Künste, die unabhängige Kunst an sich, nicht, wie diese, Abbilder der Phänomenalität bietend, vielmehr die Sprache des Willens selbst redend, unmittelbar aus dem „Abgrunde“ heraus, als dessen eigenste, ursprünglichste, unabgeleitete Offenbarung.] Diese Souveränitätserklärung der Musik ist gewiss charakteristisch für Schopenhauers Ästhetik: „Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja wie die Ideen es sind, deren vielfältigste Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 304) Zu Wagners Annäherung an diese Sicht siehe Glasenapp/Stein 1883, VII–VIII.

346, 2 f. *in maiorem musicae gloriam*] Lateinisch: „zum höheren Ruhm der Musik.“ N. hat die alte, auf Papst Gregor I. zurückgehende (*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* I 2) und zur Devise des Jesuitenordens gewordene Formel „ad maiorem Dei gloriam“ („zum höheren Ruhme Gottes“) gerne zitiert (M 298, KSA 3, 222, 5 f.), variiert (AC 51, KSA 6, 231, 7) und noch lieber persifliert (MA I 171, KSA 2, 159, 6 f.; MA II WS 41, KSA 2, 571, 24).

346, 14 f. *ein Telephon des Jenseits*] Was muss man sich 1887 unter einem Telephon vorstellen? „Fernsprecher (Telephon), Apparat, welcher gesprochene Laute auf elektrischem Weg in die Ferne fortpflanzt“ (Meyer 1885–1892, 6, 153). Die technisierte Lebenswelt findet sonst selten in N.s Schriften Eingang.

6.

Die Frage, was das asketische Ideal für den Philosophen bedeute, bildet, nachdem GM III 5 sie aufgeworfen, aber noch nicht zu ihrer Beantwortung angesetzt hat, den Rahmen für eine Erörterung der ästhetischen Theorieentwürfe Kants und Schopenhauers – kontrastiert mit einem wirkungsvollen Einwand von Stendhal (347, 12 f.). Kants Ästhetik der „Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit“ (346, 24 f.) zeichne nicht nur wie die meisten philosophischen Ästhetiken eine rezeptionsästhetische Perspektivierung aus – Philosophen pflegten „die Kunst und das Schöne“ (346, 30) aus der Optik des „Zuschauer[s]“ (346, 31), nicht des Kunstschaffenden zu konzeptualisieren –, sondern sie komme überhaupt ohne eigene, persönliche Erfahrung aus, so dass sie leicht von Inte-

resselosigkeit reden könne. Wenn Stendhal dagegen die Schönheit als Glücksversprechen deutet, ist damit stärkstes Interesse markiert – und ohnehin verstiegen sich die Kant-Verteidiger etwa im Umgang mit Darstellungen nackter Menschen zu allerhand Skurrilitäten. Schopenhauer hingegen, der den Künsten aus Erfahrung selbst nahe war, aber sich doch nicht wirklich aus Kants Bannkreis habe lösen können, meine nun, dass die ästhetische Kontemplation der sexuellen Begierde entgegenwirke. Ja man könne Schopenhauers Idee einer Erlösung vom Willen auf der Folie dieser Perhorreszierung des Geschlechtlichen zu deuten geneigt sein. Selbst wenn Schopenhauer tatsächlich an sich selbst diese Gegensatz Erfahrung von ästhetischer Kontemplation und Geschlechtstrieb gemacht haben sollte – dass das Schöne die Begierde ruhigstelle –, bedeute das jedoch nicht, dass dies die Regelerfahrung des Ästhetischen sei. Mit Stendhal könne man eher dazu neigen, im Schönen die „Erregung des Willens“ (349, 3) erfahrbar zu finden. Und sei schließlich nicht auch Schopenhauer selbst Kants Vorgabe der Interesselosigkeit untreu geworden, da er doch selbst seine ästhetische Erfahrung einem sehr durchsichtigen Interesse unterordne, nämlich demjenigen, vom Leiden an der Sexualität freizuwerden?

Eine eingehende Analyse von GM III 6 im Verhältnis zu Kant stellt Heftrich 1991 vor; zu Kant und Schopenhauers Ästhetik im Spiegel N.s siehe Neymeyr 1995, 239–248 u. im Blick auf GM III 6 Denham 2014, 186–188.

346, 19–25 *Schopenhauer hat sich die Kantische Fassung des ästhetischen Problems zu Nutze gemacht, – obwohl er es ganz gewiss nicht mit Kantischen Augen angeschaut hat. Kant gedachte der Kunst eine Ehre zu erweisen, als er unter den Prädikaten des Schönen diejenigen bevorzugte und in den Vordergrund stellte, welche die Ehre der Erkenntniss ausmachen: Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit.*] In AC 11 belegt N. nicht die Ästhetik Kants, wie sie im ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft* dargelegt ist, mit den Epitheta der „Unpersönlichkeit“ und „Allgemeingültigkeit“, sondern „das Gute“ (KSA 6, 177, 13 f.), um dann Kants Ethik ebenfalls ein verheerendes Zeugnis auszustellen. Die *Kritik der Urteilskraft* postuliert: „Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“, so dass „es sich nicht auf irgend eine Neigung des Subjects gründet“ (AA V, 211). „Allgemeingültigkeit“ nimmt Kant dabei für das ästhetische Urteil wiederholt und ausdrücklich in Anspruch (z. B. AA V, 215; 281 u. 340 f., vgl. auch Fischer 1882, 4, 429 f.). Den Begriff der „Unpersönlichkeit“ benutzt Kant hingegen nicht. Vgl. auch NK 382, 26.

In seiner Evaluation von Kants Sittengesetz hält Schopenhauer fest, „der Inhalt des Gesetzes [sei] nichts Anderes, als seine Allgemeingültigkeit selbst“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 141), um anschließend Kants ethischen Ansatz zu verwerfen. Nicht weniger schroff geht Schopenhauer mit Kants Ästhetik ins Gericht, der er gleichfalls Realitätsferne, ja Realitätsverweigerung

attestiert: „Bei der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft wird zuvörderst sich uns die Bemerkung aufdringen, daß er die Methode, welche seiner ganzen Philosophie eigen ist und welche ich oben ausführlich betrachtet habe, beibehielt: ich meyne das Ausgehen von der abstrakten Erkenntniß, zur Ergründung der anschaulichen, so daß ihm jene gleichsam als camera obscura dient, um diese darin aufzufangen und zu übersehen. Wie, in der Kritik der reinen Vernunft, die Formen der Urtheile ihm Aufschluß geben sollten über die Erkenntniß unserer ganzen anschaulichen Welt; so geht er auch in dieser Kritik der ästhetischen Urtheilskraft nicht vom Schönen selbst, vom anschaulichen, unmittelbaren Schönen aus, sondern vom Urtheil über das Schöne, dem sehr häßlich sogenannten Geschmacksurtheil. Dieses ist ihm sein Problem. Besonders erregt seine Aufmerksamkeit der Umstand, daß ein solches Urtheil offenbar die Aussage eines Vorgangs im Subjekt ist, dabei aber doch so allgemein gültig, als beträfe es eine Eigenschaft des Objekts. Dies hat ihn frappirt, nicht das Schöne selbst. Er geht immer nur von den Aussagen Anderer aus, vom Urtheil über das Schöne, nicht vom Schönen selbst. Es ist daher, als ob er es ganz und gar nur von Hörensagen, nicht unmittelbar kennte. Fast eben so könnte ein höchst verständiger Blinder, aus genauen Aussagen, die er über die Farben hörte, eine Theorie derselben kombiniren. Und wirklich dürfen wir Kants Philosopheme über das Schöne beinahe nur in solchem Verhältniß betrachten.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 629) Anspruch auf Unpersönlichkeit und Allgemeingültigkeit bilden demnach bereits bei Schopenhauer Anknüpfungspunkte, von denen aus sich Kants ästhetische Theorie aushebeln lassen sollte. Ebenso nimmt Schopenhauer den in GM II 6 erhobenen Vorwurf an Kants Adresse vorweg, dass diesem eigene „Erfahrung“, eine „Fülle eigenster starker Erlebnisse“ (347, 3) vollkommen fehlten, um *in aestheticis* mitreden zu können. Vgl. zu N.s Kritik am „Unpersönlichen“ auch Rauh 2016, 382 f. u. Stegmaier 2014, 79.

346, 27–32 *dass Kant, gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom „Zuschauer“ aus über die Kunst und das Schöne nachgedacht und dabei unvermerkt den „Zuschauer“ selber in den Begriff „schön“ hinein bekommen hat.*] Allerdings ist es nicht so, dass der „Zuschauer“ in der *Kritik der Urtheilskraft* eine besonders herausgehobene Position einnähme und der Rezipient von Natur oder Kunstschönem generell als „Zuschauer“ bezeichnet würde, auch wenn das gelegentlich vorkommt (AA V, 243 u. 251). Das Denken in Kategorien der Zuschauerschaft ist freilich in Kernsätzen von Kants ästhetischem Hauptwerk durchaus präsent, so in einem Fall, den auch Kuno Fischer in seiner von N. benutzten Kant-Darstellung prominent zitiert: „Das Angenehme und Gute haben beide eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen [...]. Dagegen ist das Geschmacksurtheil bloß contemplativ“ (AA V 209, vgl. Fischer 1882, 4, 427,

ferner NK 347, 5–11). Auch Liebmann 1880, 582 gibt zu, dass Kant „die Kunst nur vom Hörensagen, nicht durch Autopsie und Autästhesie bekannt war“.

Djurić 1985, 222 argumentiert, N.s Kritik gehe an Kant völlig vorbei. Prominenten Gebrauch macht die *Kritik der Urteilskraft* vom „Zuschauer“ nicht angesichts des Schönen, sondern des Erhabenen, wenn die „Verwunderung“ zur Analyse ansteht, „die an Schreck gränzt, das Grausen und der heilige Schauer, welcher den Zuschauer bei dem Anblicke himmelansteigender Gebirgsmassen, tiefer Schlünde und darin tobender Gewässer, tiefbeschatteter, zum schwermüthigen Nachdenken einladender Einöden u. s. w. ergreift“ (AA V, 269).

346, 32–347, 5 *Wäre aber wenigstens nur dieser „Zuschauer“ den Philosophen des Schönen ausreichend bekannt gewesen! – nämlich als eine grosse persönliche Thatsache und Erfahrung, als eine Fülle eigener starker Erlebnisse, Begierden, Überraschungen, Entzückungen auf dem Gebiete des Schönen!*] Vgl. NK 247, 11 f. und NK 346, 19–25. Obwohl es bei Schopenhauer durchaus auch eine produktionsästhetische Genie-Ästhetik gibt (vgl. Neymeyr 1996, 231 gegen Heftrich 1991, 265), macht auch er den „Zuschauer“ stark, aber als einen, der in der ästhetischen Kontemplation Erholung von der Bürde des rastlosen Willens findet, also erfahrungsgesättigt ist und zu einer seltenen Spezies gehört: „Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert bald Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfniß wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Noth. – [...] Das, was man sonst den schönsten Theil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Daseyn heraushebt und uns in antheilslose Zuschauer desselben verwandelt, also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die ächte Freude an der Kunst, dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst Wenigen und diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 370). Das ästhetische Nur-Zuschauersein-Dürfen befreit nach Schopenhauer also von den Willenslasten des Daseins, aber bloß vorübergehend – es entbindet das in ästhetische Kontemplation versunkene Subjekt, ganz gegen die in GM III 6 privilegierte Haltung, gerade davon, Welterfahrungen machen zu müssen.

Zu welch absonderlichen und irreführenden Schlussfolgerungen der insbesondere bei englischsprachigen Interpreten vorherrschende exklusive Gebrauch von Übersetzungen bei der N.-Auslegung führt, lässt sich exemplarisch anhand von 346, 32–347, 5 bei Ridley 2011, 312 beobachten, der eine unzutreffende Übersetzung gegen eine andere, ebenso irreführende ausspielt, ohne seine Zeit mit einem Blick in den Originaltext zu verschwenden, um sich stattdessen einen N. *ad libitum* zurechtzulegen.

347, 5–11 und so bekommen wir denn von ihnen gleich von Anfang an Definitionen, in denen, wie in jener berühmten Definition, die Kant vom Schönen giebt, der Mangel an feinerer Selbst-Erfahrung in Gestalt eines dicken Wurms von Grundirrthum sitzt. „Schön ist, hat Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt.“ Ohne Interesse! Die von N. zitierte „Definition“ stellt kein authentisches Kant-Zitat dar. Vielmehr handelt es sich um die Verknappung wesentlich elaborierter Überlegungen in der *Kritik der Urteilkraft* wie: „Schön ist das, was in der bloßen Beurtheilung (also nicht vermittelt der Empfindung des Sinnes nach einem Begriffe des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, daß es ohne alles Interesse gefallen müsse.“ (AA V, 267) Die Überschrift zum Geschmacksurtheil lautet: „Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse.“ (AA V, 204) Was N. als vermeintlichen Kant-Wortlaut in Anführungszeichen setzt, beruht vielmehr auf einer Zusammenfassung von Kants Ästhetik in der von ihm studierten Kant-Darstellung aus Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* sowie aus Otto Liebmanns von N. gleichfalls durchgearbeitetem Werk *Zur Analysis der Wirklichkeit*. In beiden Fällen stehen – zur Hervorhebung – Anführungszeichen, die wiederum ein Kant-Zitat suggerieren könnten, um das es sich aber nicht handelt: „Fassen wir alles in eine Erklärung zusammen, so ergiebt sich die kantische Definition des Schönen: ‚Schön ist, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form nothwendig gefällt‘.“ (Fischer 1882, 4, 437) Was Interesselosigkeit bei Kant bedeutet, erläutert Fischer 1882, 4, 426: „Wenn mir ein Gegenstand ohne alles Interesse gefällt, so mischt sich in dieses Wohlgefallen keine Art der Begierde, kein Bedürfniß und keine Regung des Willens, ich will von dem Gegenstande nichts haben oder mit ihm vornehmen, ich bezwecke nichts mit ihm oder durch ihn, ich will ihn weder genießen noch brauchen, weder erkennen noch verwirklichen, sondern bloß betrachten. In der reinen Betrachtung verstummt jede Begierde und Willensunruhe.“ Dieses Moment der „Betrachtung“ ist wiederum das, was GM III 6 polemisch unter „Zuschauer“ fasst, vgl. NK 346, 27–32. Bei Liebmann klingt es ähnlich, wenn er schreibt, Kant habe auf die Frage, wodurch „das ästhetische Wohlgefallen in uns“ sich „von jedem anderen Lustgefühl“ unterscheide, geantwortet: „‚Schön, zum Unterschied von dem bloß sinnlich Angenehmen, ist, was ohne Interesse wohlgefällt‘, will sagen: ohne unsere Begehrlichkeit zu reizen: Gewiß zutreffend! Nur mag man zur Vermeidung des Mißverständnisses, als bedeute jenes ‚ohne Interesse‘ soviel wie ‚was uns ganz kühl läßt‘, den Satz mit Vischer genauer dahin interpretiren: Das Schöne ergreift den Empfänglichen in tiefster Seele, erschüttert, rührt, aber dem Interesse ist sein Stachel entrissen, weil uns das Schöne für die Existenz des Gegenstandes gleichgültig läßt. [Auf Höhe dieser Zeile am Rand von N.s Hand: „oh!“] In der That, der ästhetische Genuß ist eine Erhebung und Veredlung des

Gemüths, keine Anstachelung oder Sättigung des Willens, ein reines, von jeder egoistischen Begehrlichkeit ungetrübtes und insofern, wie Kant sagt, interesse-loses Wohlgefallen an der Anschauung [von N. am Rand mit Ausrufezeichen markiert], nicht an der Existenz des Objects; das selbstsüchtige Haben- und Ergreifenwollen schweigt, die bloße Contemplation, die pietätsvolle Vertiefung in die Erscheinung des Gegenstandes; das seiner selbst vergessende Hinsehen, Betrachten, Hinhören, Lauschen und Auffassen entzückt“ (Liebmann 1880, 580, N.s. Unterstreichungen, zu Beginn und zum Ende Randstriche von seiner Hand). Zum Thema der Interesselosigkeit in der Ästhetik siehe neben GM III 12, KSA 5, 364, 30 f. v. a. NK KSA 5, 52, 2–14.

347, 12 f. *Stendhal, der das Schöne einmal une promesse de bonheur nennt*] Französisch: „ein Glücksversprechen“. Vgl. NL 1884, KSA 11, 25[154], 54. Stendhal schreibt in *Rome, Naples et Florence*: „Je sors du casin de *San Paolo*. De ma vie je n’ai vu la réunion d’aussi belles femmes; leur beauté fait baisser les yeux. Pour un Français, elle a un caractère noble et sombre qui fait songer au bonheur des passions bien plus qu’aux plaisirs passagers d’une galanterie vive et gaie. La beauté n’est jamais, ce me semble, qu’une *promesse de bonheur*.“ (Stendhal 1854b, 30, in N.s. Exemplar mit Eselsohr markiert. „Ich komme aus dem Casino von *San Paolo*. In meinem ganzen Leben habe ich noch nie eine Versammlung von so schönen Frauen gesehen; ihre Schönheit lässt einen die Augen niederschlagen. Für einen Franzosen hat sie einen vornehmen und dunklen Charakter, der viel mehr an das Glück der Leidenschaften als an die vergänglichen Freuden einer lebhaften und lustigen Galanterie denken lässt. Die Schönheit, so scheint mir, ist niemals mehr als ein *Glücksversprechen*.“). Der Anlass, über das Schöne als Glücksversprechen nachzudenken, ist also nicht die Betrachtung von Kunstschönem, sondern die Begegnung mit schönen Frauen (vgl. Thatcher 1989, 594 u. Reginster 2014, 35. Ridley 2011 blendet also diesen Kontext aus, wenn er argumentiert, N. lehne in GM III 6 sowohl die selbstvergessene Konzeption des Schönen bei Kant als auch letztlich diejenige Stendhals als sklavenmoralisch kontaminiert ab, um stattdessen Schönheit mit einer erotisch konnotierten, intensiven Bejahungserfahrung zu assoziieren, die das Selbst in den Mittelpunkt stelle. Gerade diese erotische Komponente steht ja im Mittelpunkt der Stendhal-Stelle. Dennoch nimmt Nehamas 2010, 63 Stendhals Definition als Ausgangspunkt seiner Verteidigung des Schönen in der Kunst, während Adorno mit ihr kalauert: „Kunst ist das Versprechen des Glücks, das gebrochen wird.“ Adorno 1970, 205, vgl. Jauslin 2002, 81).

347, 13–16 *Hier ist jedenfalls gerade Das abgelehnt und ausgestrichen, was Kant allein am ästhetischen Zustande hervorhebt: le désintéressement.*] In KSA 5, 347, 15 f. wird stillschweigend korrigiert zu „désintéressement“, obwohl

sowohl im Druckmanuskript (GSA 71/27,2, fol. 9r) als auch in der Erstausgabe „désintressement“ (Nietzsche 1887a, 106) steht. An der fraglichen Stelle fehlt bei Stendhal der Ausdruck „désintéressement“; N. konnte ihn aber beispielsweise in Alfred Fouillé's *La sociologie contemporaine* (Quellenauszug in NK KSA 6, 133, 28–30) und in Jean-Marie Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* finden (Quellenauszug in NK KSA 5, 154, 27–155, 13). Came 2009 will Schopenhauers Ästhetik als phänomenal reichhaltiger gegen die ihm in GM III 6 angeblich von Nietzsche (und Janaway 2007a, 186–201) unterstellte Fixierung auf „disinterestedness“ in Schutz nehmen. Zur Interpretation des in GM III 6 konstruierten Gegensatzes von Kant und Stendhal siehe Constâncio 2017.

347, 16–23 *Wenn freilich unsre Aesthetiker nicht müde werden, zu Gunsten Kant's in die Wagschale zu werfen, dass man unter dem Zauber der Schönheit sogar gewandlose weibliche Statuen „ohne Interesse“ anschauen könne, so darf man wohl ein wenig auf ihre Unkosten lachen: — die Erfahrungen der Künstler sind in Bezug auf diesen heiklen Punkt „interessanter“, und Pygmalion war jedenfalls nicht nothwendig ein „unästhetischer Mensch“.* Kant vermerkt in der *Kritik der Urteilskraft* zur „Bildhauerkunst“ nur, sie sei diejenige Kunst, „welche Begriffe von Dingen, so wie sie in der Natur existiren könnten, körperlich darstellt (doch als schöne Kunst mit Rücksicht auf ästhetische Zweckmäßigkeit)“, es sei „der bloße Ausdruck ästhetischer Ideen die Hauptabsicht“ der „Bilsäulen von Menschen, Göttern, Thieren u. d. gl.“ (AA V, 322). Plastisch dargestellte weibliche Nacktheit, die Lüsterheit erregen und die interesselose Anschauung trüben könnte, wird schamhaft ausgeklammert. Ganz anders hingegen bei Schopenhauer, der in der Kunst „nur zwei Arten des Reizenden“ findet – „und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stillleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaaren sind, die durch ihre täuschende Darstellung nothwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. [...] – In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt im Beschauer Lüsterheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste /246/ sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde. – Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.“ (Schopenhauer 1874–1874, 2, 245 f.)

Aber der eigentliche Adressat als einer „unsre[r] Aesthetiker“ ist an dieser Stelle in GM III 6 Otto Liebmann, der behauptet: „In der Interesselosigkeit liegt ein subjectives Kriterium der Schönheit. Ein eminentes Beispiel liefern die nackten und halbbekleideten Statuen der hellenischen Plastik. Nie wird von jenen ewigen Meisterwerken die Sinnlichkeit angereizt, wie von den lüstern lächelnden, coketten Phrynen französischer Hetärenmaler, bei denen gerade der zudringliche Reiz, die lascive Anlockung entschieden widerwärtig und af frös einwirkt, – nämlich auf das ästhetische Gefühl. Da betrachte man die Aphrodite des /582/ Praxiteles oder die Venus von Milo, – wie keusch und edel diese herrlichen Göttergestalten, obwohl jene ganz nackt ist, und dieser das Gewand von den Hüften gleitet! Es fehlt diesen vollendeten Formen eben ganz und gar jede Frivolität und Lüsternheit; sie flößen Respect ein, sie sind umgeben von einem unsichtbaren Heiligenschein und Noli me tangere! Man genießt in der reinen Anschauung und denkt nicht, wie bei einer mit Delicatessen besetzten Tafel, an etwas Anderes.“ (Liebmann 1880, 581 f.)

In der berühmtesten Version der antiken Pygmalion-Sage, die bei Ovid: *Metamorphosen* X 243–297 überliefert ist, erschafft der misogyn gewordene Bildhauer eine Frauenstatue, die so menschenähnlich aussieht, dass er sich in sie verliebt und Venus durch ein Opfer dazu bringt, sie zum Leben zu erwecken. Der Künstler hat also nach diesem Mythos das Gegenteil von einem interesse- und leidenschaftslosen Verhältnis zu seinem Werk. Zu Pygmalion und Willensverzicht in GM III 6 siehe Moore 2002a, 106 f., zur Wirkungsgeschichte dieser Passage siehe Riedl 2005, 385.

347, 23–28 *Denken wir um so besser von der Unschuld unsrer Aesthetiker, welche sich in solchen Argumenten spiegelt, rechnen wir es zum Beispiel Kanten zu Ehren an, was er über das Eigenthümliche des Tastsinns mit landpfarrermässiger Naivetät zu lehren weiss!* In seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* hat Kant 1798 ein Kapitel (Erster Theil, Erstes Buch, § 17) „dem Sinne der Betastung“ gewidmet: „Der Sinn der Betastung liegt in den Fingerspitzen und den Nervenwärtchen (*papillae*) derselben, um durch die Berührung der Oberfläche eines festen Körpers die Gestalt desselben zu erkundigen. – Die Natur scheint allein dem Menschen dieses Organ angewiesen zu haben, damit er durch Betastung von allen Seiten sich einen Begriff von der Gestalt eines Körpers machen könne; denn die Fühlhörner der Insecten /155/ scheinen nur die Gegenwart desselben, nicht die Erkundigung der Gestalt zur Absicht zu haben. – Dieser Sinn ist auch der einzige von unmittelbarer äußerer Wahrnehmung; eben darum auch der wichtigste und am sichersten belehrende, dennoch aber der gröbste: weil die Materie fest sein muß, von deren Oberfläche der Gestalt nach wir durch Berührung belehrt sollen. (Von der Vitalempfindung, ob die Oberfläche sanft oder unsanft, viel weniger noch, ob sie warm oder kalt anzu-

fühlen sei, ist hier nicht die Rede.) – Ohne diesen Organsinn würden wir uns von einer körperlichen Gestalt gar keinen Begriff machen können, auf deren Wahrnehmung also die beiden andern Sinne der ersteren Classe ursprünglich bezogen werden müssen, um Erfahrungserkenntniß zu verschaffen.“ (AA VII, 154 f.)

Die eigentliche Inspirationsquelle scheint aber wiederum nicht eine Kant-Originallektüre gewesen zu sein, sondern eine Fußnote in Otto Liebmanns *Zur Analysis der Wirklichkeit*. Im Haupttext wird vom Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn gesagt: „Die drei zuletzt genannten Sinne dienen dem thierischen, /577/ materiell consumirenden Genuß, der gemeinen Lebensnahrung und Nothdurft, schlimmeren Falls der viehischen Völlerei und Wollust; sie sind Sinne des animalischen Bedürfnisses, der positiven und negativen Begehrlichkeit; ihre Sensationen erregen entweder physiologischen Lustkitzel und Appetit oder rein sinnlichen Abscheu. Gesicht und Gehör nehmen einen weit vornehmeren Rang ein, stehen zum thierischen Genus, nur in sehr indirecter Beziehung; ihre Annehmlichkeiten sind vorwiegend intellektueller, nicht grob sinnlicher Art.“ (Liebmann 1880, 576 f.) Und dazu lautet die Fußnote: „Wenn Kant, in der Anthropologie § 14, den Schnitt anders zieht, wenn er den Tastsinn sammt dem Gesicht und Gehör in die Klasse der objectiven, d.h. mehr der intellectuellen Auffassung als dem organischen Genuß dienenden Sinne rechnet, so macht dies zwar der Keuschheit seines Empfindens alle Ehre. Aber richtiger, wiewohl cynischer, urtheilt John Owen“ (Liebmann 1880, 577, Fn. Von N. mit Randstrich, „NB“ und Ausrufezeichen markiert, seine Unterstreichung). Der von Liebmann aufgerufene § 14 entspricht in der Akademie-Ausgabe § 16; er lautet: „Der Organsinne aber können füglich nicht mehr oder weniger als fünf aufgezählt werden, so fern sie sich auf äußere Empfindung beziehen. / Drei derselben aber sind mehr objectiv, als subjectiv, d. i. sie tragen als empirische Anschauung mehr zur Erkenntniß des äußeren Gegenstandes bei, als sie das Bewußtsein des afficirten Organs rege machen; zwei aber sind mehr subjectiv als objectiv, d. i. die Vorstellung durch dieselbe ist mehr die des Genusses, als der Erkenntniß des äußeren Gegenstandes; daher über die erstere man sich mit Anderen leicht einverständigen kann, in Ansehung der letzteren aber bei einerlei äußerer empirischer Anschauung und Benennung des Gegenstandes die Art, wie das Subject sich von ihm afficirt fühlt, ganz verschieden sein kann. / Die Sinne von der ersteren Classe sind 1) der der Betastung (*tactus*), 2) des Gesichts (*visus*), 3) des Gehörs (*auditus*). – Von der zweiten a) des Geschmacks (*gustus*), b) des Geruchs (*olfactus*)“ (AA VII, 154).

347, 28–348, 6 Und hier kommen wir auf Schopenhauer zurück, der in ganz andrem Maasse als Kant den Künsten nahestand und doch nicht aus dem Bann der Kantischen Definition herausgekommen ist: wie kam das? Der Umstand ist

wunderlich genug: das Wort „ohne Interesse“ interpretierte er sich in der allerpersönlichsten Weise, aus einer Erfahrung heraus, die bei ihm zu den regelmässigkeiten gehört haben muss. Über wenig Dinge redet Schopenhauer so sicher wie über die Wirkung der ästhetischen Contemplation: er sagt ihr nach, dass sie gerade der geschlechtlichen „Interessirtheit“ entgegenwirke, ähnlich also wie Lupulin und Kampher, er ist nie müde geworden, dieses Loskommen vom „Willen“ als den grossen Vorzug und Nutzen des ästhetischen Zustandes zu verherrlichen.] Einschlägig hierfür wäre beispielsweise eine Stelle aus Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*, die unmittelbar vor der in 348, 21–25 zitierten steht: „Wann aber äusserer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntniß dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die aus jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entfliehende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 331, vgl. auch Kapitel 34 im Dritten Buch des Hauptwerks: „Ueber das innere Wesen der Kunst“, ebd., 3, 463–468 mit diversen Lesespuren N.s). Zur Rezeption dieser Schopenhauer-Kritik bei Thomas Mann siehe Reents 1998, 44 f.

348, 4 *Lupulin und Kampher*] Lupulin ist der Bitterstoff der Hopfenpflanze; der psychoaktive, pulverförmige Kampfer oder Campher wird aus dem Kampferbaum (*Cinnamomum camphora*) gewonnen. Wie beide nach dem damaligen medizinischen Erkenntnisstand wirkten, konnte N. dem in seinem Besitz befindlichen *Compendium der praktischen Medicin* von Carl Ferdinand Kunze entnehmen, nämlich, dass im Falle der *Tabes dorsalis* oder Rückenmarksdarre „die Neigung zu häufigen Erectionen [...] durch Campher und Lupulin zu mässigen“ sei (Kunze 1881, 64). Im Falle von „Pollutionen und Spermatorrhoe“, genauer: „abnorm häufigen Samenergüsse[n]“, einem „krankhaft vermehrten Geschlechtsreiz und häufige Pollutionen“, insbesondere „nach lange getriebener Onanie“ ist folgende Therapie angesagt: „kalte Sitzbäder und kalte Waschungen der Genitalien (jedoch nicht des Abends), Lupulin 0,3–0,5, Campher“ (ebd., 405). Den beiden Medizinalstoffen wird in der medizinischen Literatur der Zeit also genau jene Wirkung zugeschrieben, die nach Schopenhauer die Kunst haben soll: den Geschlechtstrieb zu bändigen. Vgl. auch NK 370, 1f.

348, 11–14 *Bei allen Fragen in Betreff der Schopenhauer'schen Philosophie ist, anbei bemerkt, niemals ausser Acht zu lassen, dass sie die Conception eines sechszwanzigjährigen Jünglings ist*] Der erste Band von Schopenhauers *Die*

Welt als Wille und Vorstellung erschien zwar erst Anfang 1819, als Schopenhauer schon knapp 31 Jahre alt war. Mit den Vorarbeiten hatte er aber bereits fünf Jahre davor begonnen. „Der Unterschied zwischen Dem, der das Leiden verursacht, und Dem, der es leidet, ist nur in der Erscheinung. Es ist das Alles Ein Wille zum Leben, der mit grossen Leiden Eins ist, durch deren Erkenntniss er sich wenden und enden kann.“ Man mag nun mit diesen Ansichten übereinstimmen oder nicht: so viel steht doch jeden Falls fest, dass ein junger Mann, der so denkt, wie hier der 26jährige Schopenhauer, nicht die politische Begeisterung seiner Zeit und Altersgenossen theilen kann.“ (Schopenhauer 1863, 305).

348, 21–25 „*Das ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries; wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still*“ [...] Die in 348, 18 f. gegebene Seitenangabe „Welt als Wille und Vorstellung I 231“ bezieht sich auf die von Julius Frauenstädt besorgte Ausgabe; Band 1 des Hauptwerks entspricht Band 2 der *Sämmtlichen Werke*. Freilich zitiert N. nicht ganz präzise. Im Original heißt es: „Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikuros als das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbath der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 231) Die Willensqual hat Schopenhauer weiter oben ausgemalt: „So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachkende Tantalus.“ (Ebd.) Ixion, der mörderische König der Lapithen, ist nach der antiken Mythologie vom Göttervater Zeus zum ewigen Rotieren auf einem Feuerrad verdammt worden (vgl. Apollodor: *Bibliothek* IV 69). Zu Epikurs Leidensvermeidungsphilosophie NK 381, 30–382, 6.

7.

Belange der Ästhetik, die sich beim Übergang von der Frage nach der Relevanz der asketischen Ideale für Künstler zur Frage nach ihrer Relevanz für Philosophen in GM III 5 und 6 in den Vordergrund schoben, erwiesen sich schon am Ende von GM III 6 als bloß vordergründig: Für den exemplarischen Philosophen Schopenhauer ist die Erfahrung des Schönen, der Kunstgenuss, bloß ein Mittel, um vom Leiden wegzukommen. GM III 7 schreibt diese individualpsychologische Fokussierung fort, indem nun herausgestellt wird, wie sehr Schopenhauer das Geschlechtliche und insbesondere die Frau „als persönlichen

Feind behandelt“ (349, 20 f.) habe. Allerdings habe er Feinde gerade nötig gehabt, um nicht das zu werden, was er eigentlich sein wollte, nämlich „Pessimist“ (349, 25), Lebensverächter, Lebensverneiner: Er hätte sich ansonsten längst aus diesem angeblich so jämmerlichen Dasein verabschiedet, „seine Feinde aber hielten ihn fest, seine Feinde verführten ihn immer wieder zum Dasein“ (349, 30 f.).

So viel meint GM III 7 zum „Persönlichste[n]“ bei Schopenhauer verraten zu dürfen, zugleich aber sei an ihm auch „noch etwas Typisches“ (350, 2 f.). Tatsächlich gebe es, wohin man blicke, eine starke Neigung der Philosophen, die Sinnlichkeit zu verleugnen und sich das asketische Ideal zu eigen zu machen. Aber warum ist das so? Der Philosoph strebe wie jedes andere Lebewesen nach den für seine Lebensweise besten Bedingungen und trachte danach, alles auszuschließen, was sie behindern könne. Und zu diesen Hindernissen gehört für den ungestört denken wollenden Philosophen eben die Sinnlichkeit, namentlich auch Ehe und Familie, die – wie einst von Buddha – als schlimme Fesseln empfunden werden (vgl. 351, 5 f.). Im asketischen Ideal finden die Philosophen „so viele Brücken zur Unabhängigkeit“ (351, 13 f.), dass sie ihm kaum widerstehen können. Ihr Bestreben sei es, alle „Unfreiheit“ (351, 17) abzuwerfen, und dazu biete ihnen das asketische Ideal ein vorzügliches Instrument. Was, so fragt das Ende von GM III 7 noch einmal, bedeute also das asketische Ideal für den Philosophen? Antwort: Dieser verneine damit keineswegs das Dasein, vielmehr bejahe er gerade sein eigenes Dasein. Dieses erscheint als ein denkendes Dasein, das sich von allen Denkhindernissen freimachen muss. Askese, Weltenthaltungspraktiken sind beim Philosophen kein Selbstzweck, sondern ein Mittel, er selbst zu werden und zu sein.

Fragen bleiben: GM III 7 analysiert keine philosophischen Askese-Lehren, also das, was Philosophen über Askese sagen, sondern vielmehr, was ihr tatsächliches Leben über den Umgang mit asketischen Idealen verrät. So kann Schopenhauer zum Lebensbejaher umgewertet werden, weil er sich insgeheim selbst bejaht habe. Er habe den Hass auf das Sexuelle, auf die Frauen und auf Hegel (349, 27) gebraucht, um sich als Philosoph zu konstituieren, scheint sich also in einem Verhältnis der Abhängigkeit von äußeren Hass-Projektionsfaktoren befunden und jene Unabhängigkeit noch nicht erreicht zu haben, von der in GM III 7 später die Rede ist. Schopenhauer benötigte also die Welt, um philosophisch fruchtbar zu sein. In GM III 8 wird hingegen der – gleich eingang in GM Vorrede 1 nachdrücklich im Selbstbezug erzeugte (vgl. NK 247, 11–15) – Eindruck stärker Raum greifen, der Philosoph würde gar keiner Außenweltkommunikation bedürfen, könne aus intellektueller Jungfrauengeburt die eigene, die gewollte Wirklichkeit erzeugen.

Nach GM III 7 bis 10 haben die Philosophen wesentlich zwei Gründe, sich des asketischen Ideals zu befleißigen: Einerseits benutzen sie es, um sich Frei-

raum zum Denken zu schaffen. Andererseits sind sie auf ein Rollenmuster angewiesen, das sie schützt. Sie unterhalten eigentlich ein rein instrumentelles Verhältnis zum asketischen Ideal, scheinbar im Unterschied zu den Priestern in GM III 11, für die das asketische Ideal Zweck wird (aber letztlich doch nur Zweck, insofern es den Priestern hilft, das Leidensleben zu bewältigen – womit sie es auch schon wieder instrumentalisieren). Am Ende von GM III 10 eröffnet sich die Aussicht, dass der zukünftige Philosoph vielleicht gar kein asketisches Ideal, keinen Schutzraum mehr brauchen werde (vgl. z. B. Migotti 2013, der die vermeintliche Diskrepanz zwischen GM III 7 und 8 sowie GM III 9 und 10 untersucht, wonach die Philosophen zunächst vom asketischen Ideal der Priester geschieden erscheinen und ihm dann doch angenähert werden). Wird der zukünftige Philosoph sich von den Beschränkungen des asketischen Ideals freigemacht haben? Wird er ein dionysischer Philosoph sein, der ganz andere Mittel hat? Wäre er wirklich stark, müsste er nicht mehr den Asketen spielen – und die Priesterrolle würde ihn ohnehin nicht mehr schützen.

Von Leckys *Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa* ist N. nach Ausweis seiner Lesespuren auf die Unterscheidung zwischen einer „asketische[n]“ und einer „industrielle[n] Philosophie“ aufmerksam gemacht worden, die „zu allen Zeiten zwei der wichtigsten Abtheilungen der menschlichen Meinungen gebildet“ habe: „Das Lösungswort der ersten Philosophie heisst Selbstverläugnung, das der zweiten, Entwicklung. Die erste sucht die Begierden zu verringern, die andere zu vermehren; die erste erkennt die Glückseligkeit als einen Gemüthszustand und sucht sie desswegen durch unmittelbare Einwirkung auf das Gemüth, die zweite durch Einwirkung auf die äusseren Verhältnisse zu erreichen. Die erste giebt den Gefühlen eine grössere Stärke und erzeugt die hingebeendsten Menschen, die zweite lenkt die vereinte Thätigkeit der Gesellschaft und bewirkt dadurch die höchstmögliche sociale Ausgleichung. Die erste hat sich dem Bildungsstande von Asien und Aegypten, die zweite dem von Europa am entsprechendsten erwiesen. / Von dem Anfang des vierten Jahrhunderts, als das Mönchssystem zuerst von Aegypten her in die Christenheit eingeführt wurde, bis beinahe zur Reformation war die asketische Theorie überall vorherrschend“ (Lecky 1873, 2, 288. N.s Unterstreichungen, mit Randstrichen markiert).

349, 19–22 *Schopenhauer, der die Geschlechtlichkeit in der That als persönlichen Feind behandelt hat (einbegriffen deren Werkzeug, das Weib, dieses „instrumentum diaboli“)]* Die Vorstellung, dass die Frau ein „Werkzeug des Teufels“ sei, zumal die erste Frau – Eva – im Paradies mit der Schlange gemeinsame Sache machte, reicht schon in frühchristliche und gnostische Zeit zurück (vgl. zur Übersicht Pesthy 2005). Im 19. Jahrhundert wurde das Motiv in der *Décadence*-Literatur bei Charles Baudelaire und Joris-Karl Huysmans aufgegriffen

(vgl. z. B. Kemp 1939, 44) und auch in Schopenhauers Misogynie (vgl. Schopenhauer 1873–1874, 6, 649–662) und Sexualitätsverachtung ist es greifbar, obwohl dieser nie die alte Formel „instrumentum diaboli“ dafür benutzt hat. Wenn er jedoch über Sexualität nachdenkt, ist der Teufel nicht weit: „Geht man, bei der Auffassung der Welt, vom Dinge an sich, dem Willen zum Leben, aus; so findet man als dessen Kern, als dessen größte Konzentration, den Generationsakt: dieser stellt sich dann dar als das Erste, als der Ausgangspunkt: er ist das punctum saliens des Welteies und die Hauptsache. Welch ein Kontrast hingegen, wenn man von der als Erscheinung gegebenen, empirischen Welt, der Welt als Vorstellung ausgeht! Hier nämlich stellt jener Akt sich dar als ein ganz Einzelnes und Besonderes, von untergeordneter Wichtigkeit, ja, als eine verdeckte und versteckte Nebensache die sich nur einschleicht, eine paradoxe Anomalie, die häufigen Stoff zum Lachen giebt. Es könnte uns jedoch auch bedünken, der Teufel habe nur sein Spiel dabei verstecken wollen: denn der Beischlaf ist sein Handgeld und die Welt sein Reich. Hat man denn nicht bemerkt, wie iliico post coitum cachinnus auditur Diaboli? welches, ernstlich gesprochen, darauf beruht, daß die Geschlechtsbegierde, zumal wenn, durch Fixiren auf ein bestimmtes Weib, zur Verliebtheit konzentriert, die Quintessenz der ganzen Prellerei dieser nobeln Welt ist; da sie so unaussprechlich, unendlich und überschwänglich viel verspricht und dann so erbärmlich wenig hält.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 338. Übersetzung des Zitats: „Kurz nach dem Beischlaf ist das Gelächter des Teufels zu hören.“) Die *instrumentum diaboli*-Stelle aus GM III 7 greift später übrigens Thomas Mann wiederholt und ohne deren nachweisende Nennung auf – z. B. in den *Betrachtungen eines Unpolitischen*, wo er den „philanthropischen Literaten“ verunglimpft, für den „Geschlechtsliebe und politische Philanthropie, d. h. Demokratie“ zusammengehören, „in striktem Gegensatz zur christlichen Kirche und zu Schopenhauer, welche im ‚Weibe‘ ein instrumentum diaboli erblickten“ (Mann 1920, 472).

349, 27 ohne Hegel] Die auf Kant folgende deutsche Philosophie wollte Schopenhauer als „Periode der Unredlichkeit“ betrachtet wissen: „Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe, geistlose Scharlatan Hegel“ (Schopenhauer 1873–1874, 4/2, 147). Vgl. NK KSA 5, 130, 28–34.

349, 31–350, 1 sein Zorn war, ganz wie bei den antiken Cynikern, sein Labsal, seine Erholung, sein Entgelt, sein remedium gegen den Ekel, sein Glück] An sich wenden sich die antiken Kyniker wie dann noch viel entschiedener die ihnen nachfolgenden Stoiker gegen den Affekt des Zornes, weil er den Seelenhaushalt in Unordnung bringe (vgl. Niehues-Pröbsting 1979, 192). In dem Lukian

von Samosata zugeschriebenen Dialog *Cynicus* (Kapitel 18) ist es der Kyniker, der dem gewöhnlichen Volk vorwirft, sich dem Zorn auszuliefern, statt ihn abzutöten: „Ein andermal ist es der Zorn, die Furcht, oder irgend ein anderer Affekt, der euch mit sich fortreißt. Denn ihr lasset euch nicht von einem und demselben, sondern zu verschiedenen Zeiten von sehr verschiedenen Pferden dahingetragen: aber da sie alle den Koller haben, so rennen sie mit euch über jähe Höhen in tiefe Gründe, und ihr stürzt, eh' euch ahnte, daß ihr stürzen werdet.“ (Lucian 1827–1832, 15, 1812) Jedoch ist bei Lukian: *Symposion* 16 auch von einem Kyniker namens Alkidamas zu lesen, der sich während eines Gastmahles völlig in lustvollem Zorn verliert (Lucian 1827–1832, 14, 1701). Auch die sehr schroffen Umgangsformen, die der Vorzeigekyniker Diogenes von Sinope an den Tag gelegt haben soll (Diogenes Laertius: *De vitis* VI 20–81), erwecken manchmal den Eindruck, er sei ein zorniger Mann gewesen. Zu N.s eigenem Verhältnis zum Kynismus siehe Niehues-Pröbsting 1980, Niehues-Pröbsting 1989, 306–340 und Niehues-Pröbsting 2005. N. selbst ist von Ludwig Stein schon im Jahr 1893 selbst des „Neo-Cynismus“ verdächtigt worden (Stein 1893, 1), dazu Sommer 2018c, 55–58. Während Stein in N.s angeblicher Kulturfeindlichkeit seine neokynische Stoßrichtung sieht, findet Nussbaum 1994, 152–154 just in GM III 7 ein die stoischen Souveränitätsimpulse noch übertreffendes, kynisches Philosophenideal radikalisierten Bedürfnislosigkeit als N.s eigenes Ideal wiedergeboren.

350, 1 *remedium*] Lateinisch: „Gegenmittel“, „Heilmittel“.

350, 6 f. *von Indien bis England, um die entgegengesetzten Pole der Begabung für Philosophie zu nehmen*] Während im Werk N.s wiederholt die eminente Begabung der Inder für spekulatives und radikales Philosophieren betont wird (vgl. GM III 27, KSA 5, 409, 23–28), erscheinen die Engländer als „Flachköpfe[.]“ (GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 5, KSA 6, 114, 1). Die ironische Pointe ist, dass Indien trotz seiner eminenten philosophischen Überlegenheit bei Erscheinen von GM eine britische Kronkolonie war. Vgl. NK 350, 25–28.

350, 18–20 *Jedes Thier, somit auch la bête philosophe, strebt instinktiv nach einem Optimum von günstigen Bedingungen*] Dass Lebewesen nach den jeweils bestmöglichen Lebensbedingungen streben, stand N. durch entsprechende biologisch-ökonomische Lektüren vor Augen, namentlich durch Emanuel Herrmanns *Cultur und Natur*: „Auf dem Wege der Reichlichkeit und Mannigfaltigkeit gelangt die Natur durch fortwährende Selection zu einem späteren, vollendeteren Entwicklungsperioden angehörigen Principe, zu jenem der Erlangung des Optimums durch Präcision.“ (Herrmann 1887, 267. N.s Unterstreichung) Mit der französischen Bezeichnung „bête philosophe“, „philosophisches Tier“ stellt N. auch die Philosophen unter die gewöhnlichen Lebe-

wesen zurück, für die gilt, was die (sich von Darwin abgrenzende) Evolutionsbiologie erkannt zu haben glaubt: „Wenn die Organismen lange Zeit zwischen dem Maximum /268/ und Minimum jeder einzelnen Existenzbedingung hin und her geschwankt haben, kommen sie durch Ausgleichung der Gegensätze und Extreme, welche der Zuchtwahl, oder vielmehr der nivellirenden und auslesenden Wirkung der äußern Umstände zu verdanken ist, zu jenen mittleren, den Verhältnissen genau angepaßten Formen, Größen, Stoffen und Kräften, welche eine vollendete Benutzung aller zur Verfügung stehenden Vortheile durch ganz präzise Organe und Functionen ermöglichen.“ (Herrmann 1887, 267 f. N.s Anstreichungen, mit Randstrich markiert.) Vor N. ist der dann im 20. und 21. Jahrhundert inflationär gebrauchte Begriff des Optimums – des „Besten“ als eingedeutschem substantiviertem Superlativ des lateinischen Adjektivs *bonum* – in der deutschsprachigen Philosophie kaum nachweisbar, so sehr er seit Leibniz’ Optimismus selbstverständlicher Bestandteil der akademisch-lateinischen Schulsprache ist. Am Ende des 19. Jahrhunderts scheint er sich besonders in der deutschsprachigen, naturwissenschaftlichen Literatur als qualitativer Gegenbegriff zum quantitativen Maximum zu verbreiten (namentlich vom „Optimum der Temperatur“ ist häufiger die Rede) und über N.s Lektüre von Herrmann 1887 in die Philosophie, schließlich ins allgemeine Feuilleton-Vokabular einzuwandern. Außer in GM III 7 kommt er bei N. nur noch in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 33, KSA 6, 132, 4 sowie an sehr wenigen Brief- und Nachlassstellen von 1887/88 vor, jeweils mit biologischer oder klimatologischer Akzentuierung.

Die Bezeichnung „bête philosophe“ wird N. in seinem Brief an Reinhart von Seydlitz vom 12. 02 1888 auf sich selbst anwenden: „Ein Thier verkriecht sich in seine Höhle, wenn es krank ist; so thut es auch la bête philosophe.“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 989, S. 248, Z. 7 f., vgl. KGW IX 11, Z II 9, 22, 28 und zur Höhlenmetapher an dieser Stelle Zanetti 2000, 316 f. Auch Blumenberg 1989, 633 zitiert die Briefstelle). Aurenque 2018, 49 setzt die Selbstoptimierungsüberlegungen in GM III 7 in Beziehung zu N.s persönlicher Diätetik, wie sie beispielsweise in EH Warum ich so klug bin dokumentiert ist (dazu vgl. NK 6/2, S. 394 f.).

350, 23 „höher ist als alle Vernunft“] Philipper 4, 7.

350, 25–28 (— es ist nicht sein Weg zum „Glück“, von dem ich rede, sondern sein Weg zur Macht, zur That, zum mächtigsten Thun, und in den meisten Fällen thatsächlich sein Weg zum Unglück)] Diese Klammerbemerkung, die sich ein wenig kokett von der von Aristoteles bis in die Aufklärung vorherrschenden eudaimonistischen Grundorientierung in der Ethik abwendet, wonach alle Menschen von Natur aus nach Glück streben sollen (Aristoteles: *Nikomachische*

Ethik 1095a 18 f.), lässt sich als Parallelaktion zur Klammerbemerkung 350, 6 f. lesen, wo die unterschiedliche philosophische Begabung in England und in Indien thematisiert wird. In GD Sprüche und Pfeile 12, KSA 6, 61, 1 f. wird dann beides tatsächlich zusammengedacht: „Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer thut das.“

350, 28–351, 4 *Dergestalt perhorresziert der Philosoph die Ehe sammt dem, was zu ihr überreden möchte, — die Ehe als Hinderniss und Verhängniss auf seinem Wege zum Optimum. Welcher grosse Philosoph war bisher verheirathet? Heraklit, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer — sie waren es nicht; mehr noch, man kann sie sich nicht einmal denken als verheirathet. Ein verheiratheter Philosoph gehört in die Komödie, das ist mein Satz: und jene Ausnahme Sokrates, der boshafte Sokrates hat sich, scheint es, ironice verheirathet, eigens um gerade diesen Satz zu demonstrieren.*] Das „Optimum“ des Philosophen bestehe also offensichtlich nicht darin, sich biologisch zu reproduzieren, sondern seine extraordinäre Lebensform selbst idealtypisch zu verkörpern. Dabei kann GM III 7 ebenso großzügig darüber hinweggehen, dass die Philosophiegeschichte von Aristoteles bis Hegel eine stattliche Zahl verheirateter Berühmtheiten aufzuweisen hat, als auch darüber, dass N. selbst vielfältige Anstrengungen unternommen hat – nicht nur im bekanntesten Fall von Lou von Salomé –, unter die Haube zu kommen. Was Sokrates’ sprichwörtlich schlechte Ehe mit der angeblich so zänkischen Xanthippe angeht, so gibt es dafür bereits eine Fülle antiker Zeugnisse, die allesamt in einer sehr ausführlichen Fußnote im Sokrates-Band von Eduard Zellers *Die Philosophie der Griechen* aufgelistet und besprochen sind (Zeller 1859, 46–48, Fn. 3, zu Xanthippes eigener Gegen Darstellung in den *Fragmenta uxorum philosophorum* siehe Sommer 2012i, 89 f.). Übliche philosophiehistorische Meinung ist, dass die Ehe Sokrates gerade die Gelegenheit gegeben habe, die Lebenstauglichkeit seines Denkens unter Beweis zu stellen: „sein häusliches Leben, neben einer Xanthippe, [war] sehr unerfreulich; aber so /47/ wenig er sich durch die Leidenschaftlichkeiten der Letztern in sei-/48/nem philosophischen Gleichmuth stören liess, ebensowenig vermochte die Sorge für sein Hauswesen der Thätigkeit Abbruch zu thun, in der er seine Lebensaufgabe erkannt hatte.“ (Zeller 1859, 46–48) Was die „Komödie“ angeht, für die GM III 7 die verheirateten Philosophen empfiehlt, so ist Zellers Bemerkung beachtenswert: „Merkwürdig ist, dass ARISTOPHANES in den Wolken das eheliche Leben des Philosophen nicht berührt, welches ihm /47/ doch zu den reichlichsten Scherzen Gelegenheit geboten haben müsste; wahrscheinlich war er aber damals noch nicht verheiratet“ (ebd., 46 f., Fn. 3). Auf Basis des Anfangs von GM III 7 ließe sich argumentieren, dass, ebenso wie Schopenhauer der „Feinde“ (349, 22) bedurft hätte, um als Philosoph er selbst zu werden, doch manche Philosophen wie Sokrates gerade der

Ehefrauen bedürfen könnten. Woher will das in GM III 7 sprechende „Ich“ wissen, dass jedem Philosophen exakt dieselben Bedingungen für seine Entfaltung zuträglich wären (gerade das idiosynkratische Beispiel Schopenhauer zeigt ja eher das Gegenteil)? Wie kann das sprechende „Ich“ ausschließen, dass auch andere als Sokrates eine Xanthippe als Stimulans zum philosophischen Leben bräuchten? Könnte nicht gerade die Komödie eine privilegierte Wirkungsstätte für Philosophen sein?

351, 4–7 *Jeder Philosoph würde sprechen, wie einst Buddha sprach, als ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet wurde: „Râhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet“ (Râhula bedeutet hier „ein kleiner Dämon“)]* Das Zitat stammt aus Hermann Oldenbergs Standardwerk *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* und gehört in die legendenhaften Erzählungen von der Jugend des reichen Prinzen Siddhartha Gautama, als er sein Leben umzukrempeln im Begriffe war: „Der Königssohn kehrt von jener Ausfahrt zurück, auf welcher durch die Erscheinung des Mönches der Gedanke an /106/ das Leben seliger Entsagung ihm nahe gebracht war. Als er seinen Wagen besteigt, wird ihm die Geburt eines Sohnes gemeldet. Er spricht: ‚Râhula ist mir geboren, eine Fessel ist mir geschmiedet‘ – eine Fessel, die ihn an das heimische Dasein, aus dem er hinaus strebt, zu ketten droht.“ (Oldenberg 1881, 105 f. KSA 14, 381 gibt eine falsche Seitenangabe, die seither in der Literatur beharrlich wiederholt wird). Oldenberg erläutert: „Bei dem Namen Râhula scheint an Râhu gedacht, den Sonne und Mond verschlingenden (verfinsternden) Dämon“ (Oldenberg 1881, 106, Fn. 1).

351, 10–12 *„eng bedrängt, dachte er bei sich, ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses“: „dieweil er also dachte, verliess er das Haus“]* „Oder, wie es ein andres Mal heisst: ‚Eng bedrängt ist das Leben im Hause, eine Stätte der Unreinheit; Freiheit ist im Verlassen des Hauses; dieweil er also dachte, verliess er sein Haus.‘“ (Oldenberg 1881, 107. Wiederum ist die Seitenangabe in KSA 14, 381 falsch).

351, 12–19 *Es sind im asketischen Ideale so viele Brücken zur Unabhängigkeit angezeigt, dass ein Philosoph nicht ohne ein innerliches Frohlocken und Händeklatschen die Geschichte aller jener Entschlossnen zu hören vermag, welche eines Tages Nein sagten zu aller Unfreiheit und in irgend eine Wüste gingen: gesetzt selbst, dass es bloss starke Esel waren und ganz und gar das Gegenstück eines starken Geistes.]* Die „Wüste“ steht hier zunächst im Vorstellungshorizont jener frühchristlichen Anachoreten im Gefolge Jesu, die zur Verwirklichung ihrer radikalasketischen Auffassung wortwörtlich in die Wüsten des Orients gingen und dort ihr eremitisches Leben zubrachten (vgl. z. B. NK 265, 25–28 sowie die in NK 379, 21–23 mitgeteilte Variante aus N.s Druckma-

nuskript). GM III 8 wird dann weiter ausführen, dass der in den Philosophen wirksame „Wille[.] zur ‚Wüste‘“ (352, 24 f.) keineswegs die „Theater-Wüste“ (353, 4) meint, also tatsächlich menschenleere Gefilde mit Sanddünen und einer unbarmherzigen Sonne: „oh wie anders sieht sie aus, als die Gebildeten sich eine Wüste träumen! – unter Umständen sind sie es nämlich selbst, diese Gebildeten“ (352, 32–353, 1). Die Wüste der Philosophen ist also nichts weiter als ein Refugium, das innere Abgeschiedenheit, Absenz vom Weltgetriebe erlaubt, selbst wenn man in loser Gesellschaft lebt (und kann, ließe sich zurückfragen – vgl. NK 350, 28–351, 4 – nicht gerade die eben geschmähte Ehe eine für Philosophen fruchtbare, weil von der allgemeinen Geschäftigkeit isolierende Wüste sein?). Ein Seitenblick auf Za I Von den drei Verwandlungen kann zu erklären helfen, was der mit „gesetzt selbst“ eingeleitete Nachsatz 351, 17–19 meint: In der berühmten ersten Rede Zarathustra ist es nicht der Esel, sondern das Kamel – der „tragsame Geist“, der „beladen in die Wüste eilt“ (KSA 4, 30, 3 f.) –, bevor es sich in den Löwen verwandelt und alle überkommenen Werte von sich stößt. Der Aufbruch in die Wüste – christliche Asketen beweisen es ohnehin – bietet noch keine Gewähr dafür, dass hier nicht ein strenger Dogmatiker bestehende Spuren nutzt, alte Spuren einfach abgeht, anstatt neue zu legen, das Eigene zu tun. Der Wüste bedürftig zu sein, ist noch kein Beweis für Geistesstärke, verstanden als Stärke, das von sich abwerfen zu können, was jedermann für unabdingbar hält – und als Stärke, das zu tun und zu denken, was noch keiner vorher getan und gedacht hat.

351, 26 f. *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!...*] Lateinisch: „Gehe die Welt auch darüber zugrunde, die Philosophie soll sein, der Philosoph soll sein, ich soll sein!“. Die besonders als Wahlspruch von Kaiser Ferdinand I. (1503–1564) berühmte gewordene Devise „fiat iustitia et pereat mundus“ („es soll Gerechtigkeit sein, gehe die Welt auch darüber zugrunde“) wird gerne variiert und permutiert. Im Kapitel „Ueber Religion“ seiner *Parerga und Paralipomena* lässt Schopenhauer seine Dialogpartner „iustitia“ probenhalber durch „veritas“ (Wahrheit) und „pilulae“ (Pillen) ersetzen (Schopenhauer 1873–1874, 6, 347). Mit der „veritas“ versucht auch N. es in NL 1873, KSA 7, 29[8], 623, 27 f. und UB II HL 4, KSA 1, 272, 9. Interessanter für den vorliegenden Zusammenhang ist allerdings eine weitere Stelle in den *Parerga*, die vom Lebenswillen handelt und damit von der in GM III 7 ja in den Vordergrund gestellten Frage, wie eine bestimmte Lebensform (hier die philosophische) ihr „Optimum“ erreicht: „das Ding an sich, der Wille zum Leben, ist in jedem Wesen, auch dem geringsten, ganz und ungetheilt vorhanden, so vollständig, wie in allen, die je waren, sind und seyn werden, zusammen genommen. Hierauf eben beruht es, daß jedes Wesen, selbst das geringste, zu sich sagt: dum ego salvus sim, pereat mundus.“ (Schopenhauer 1873–1874, 6, 236) Genau diese

Version der Devise nimmt dann MA II VM 26, KSA 2, 391, 1f. auf. Die spätere Variante in GM III 27 hat einen darwinistischen Zungenschlag: Leben – auch das philosophische Leben! – ist Leben auf Kosten von anderem Leben und nimmt dessen Untergang nicht nur in Kauf, sondern verwirklicht in dessen Verdrängung den eigenen Willen zur Macht.

8.

Dieser lange Abschnitt – er ist nach GM III 17 der zweitlängste in GM überhaupt – nimmt zunächst die Philosophen so distanziert in den Blick, als gingen sie den Sprechenden eigentlich nichts an. Sie seien „keine unbestochnen Zeugen und Richter über den Werth des asketischen Ideals“ (351, 29 f.), während der Leser aus seiner sonstigen Lektürepraxis leicht zu folgern geneigt sein wird, das hier sprechende, moralgenealogisierende „Ich“ werde für sich selbst eine solche unbestechliche Zeugen- und Richterschaft reklamieren. Zu Beginn hält sich diese abgeklärte Außenperspektive auf den Umgang der Philosophen mit den asketischen Idealen durch, bis sich dann nach knapp zwei Druckseiten das sprechende „Ich“ in einer Klammer seines Freiluft-Studierzimmers in Venedig entsinnt, nämlich des Markusplatzes, just an der Stelle, wo er über die Rückzugsorte spricht, die den Philosophen eine „Wüste“ (352, 25 u. ö.) zu ungestörtem Denken gewährten. Und außerhalb der Klammer folgt ein inkludierendes „wir“ (353, 23) – „denn wir Philosophen brauchen zu allererst vor Einem Ruhe: vor allem ‚Heute‘“ (353, 26 f.). Das „Ich“ spricht also durchaus in eigener Sache – und man könnte mutmaßen, es sei dabei nicht so unbefangen, wie es den Anschein erweckt. Denn nach GM III 8 ist der Philosoph ein Wesen, das mit sich im Reinen ist, wenn es seinem dominierenden Interesse gehorcht, alles Störende abzuwehren. Im Unterschied zum Künstler mit seinem Lavieren in Sachen des asketischen Ideals verkörpert der Philosoph damit einen Typus, der ganz auf eigenen Füßen stünde und nur sich selbst gegenüber rechenschaftspflichtig wäre. Dieser Gegensatz des Philosophen zum Künstler von GM III 5 ist zwar wirkungsvoll in Szene gesetzt, jedoch nicht leicht mit all dem Spott unter einen Hut zu bringen, der bei N. sonst oft über seine psychisch und geistig angeblich verunglückten Zunftgenossen von Sokrates bis Schopenhauer, von Platon bis Kant ausgegossen zu werden pfl egt.

Jedenfalls erscheinen die Philosophen als radikale Sachwalter ihres eigenen Interesses, das sich im Ungestört-Sein realisieren kann, in Irritationsfreiheit, die äußere Ablenkung ebenso betrifft wie die eigene Sinnlichkeit – „Ruhe in allen Souterrains; alle Hunde hübsch an die Kette gelegt; kein Gebell von Feindschaft und zotteliger Rancune; keine Nagewürmer verletzten Ehrgeizes;

bescheidene und unterthänige Eingeweide, fleissig wie Mühlwerke, aber fern“ (352, 5–8). Dabei ließen sich „die drei großen Prunkworte des asketischen Ideals“, nämlich „Armuth, Demuth, Keuschheit“ (352, 12–14) bei den fruchtbaren Geistern durchaus verwirklicht finden, ohne dass es, wie das „Ich“ zu betonen nicht müde wird, um so etwas wie „Tugend“ gehe. Im Fortgang von GM III 8 soll gerade das plausibel gemacht werden. Um die relative Armut der Philosophen und ihre mannigfachen „Wüsten“ geht es von 352, 31 bis 354, 21, um die Demut von 354, 21 bis 355, 13, schließlich um die Keuschheit von 355, 13 bis 356, 11. Zunächst werden innere Konflikte auch nicht ausgeschlossen. Es könne durchaus sein, dass die „dominirende Geistigkeit“ (352, 22) ihre Dominanz gegenüber anderen „Instinkten“ (352, 29) erst habe durchsetzen müssen. Das habe mit „Tugend“ (352, 31) nichts zu tun. Die „starken, unabhängig gearteten Geister“ (352, 32 f.) – sie werden umstandslos mit den Philosophen identifiziert, bei denen es sich also nicht um die durchschnittlichen Philosophieprofessoren oder philosophischen Arbeiter handeln dürfte (vgl. NK 5/1, S. 557 f., 593 u. 595–597) – sind Wüstenvirtuosen, wobei Wüsten gar nicht das sind, was sich das nach Theatralität lüsterne Publikum darunter vorstellt: pathetische Sandlandschaften unter sengender Sonne. Die Wüsten, von denen GM III 8 spricht, sind vielmehr die Einsamkeitsidyllen, die sich der geistig Schöpferische schafft: „Eine willkürliche Obskurität vielleicht; ein Aus-dem-Wege-Gehn vor sich selber; eine Scheu vor Lärm, Verehrung, Zeitung, Einfluss; ein kleines Amt, ein Alltag, Etwas, das mehr verbirgt als an’s Licht stellt; ein Umgang gelegentlich mit harmlosem heitren Gethier und Geflügel, dessen Anblick erholt“ (353, 6–11). Vor allem sich aus den Zwängen des Heute freizumachen, zeichnet die selbstgewählte philosophische Armut aus, die heitere Stille, die leise Stimme gegen alle laut und schrill Agierenden und Agitierenden. Der Philosoph gehe „dem Ruhme, den Fürsten und den Frauen“ „aus dem Wege“ (354, 17).

Seine Demut zeige sich in der Bereitschaft, „auch eine gewisse Abhängigkeit und Verdunkelung“ (354, 22 f.) in Kauf zu nehmen, Demut ebenso im Hinblick auf Wahrheitsansprüche oder gar im Hinblick darauf, für die Wahrheit sein Leben zu lassen. Keuschheit schließlich gründe darin, dass die Fruchtbarkeit des Philosophen eben in etwas ganz anderem liege als im sexuellen Fortpflanzungsvermögen. Mit „Sinnenhass“ (355, 20) habe das beim Philosophen ebenso wenig zu tun wie im Fall des enthaltsamen Hochleistungssportlers. Wie beim Künstler absorbiere der Instinkt, ein Werk hervorzubringen, alle anderen, schwächeren Kräfte.

Abschließend kommt das sprechende „Ich“ noch einmal auf Schopenhauer zurück: Bei ihm habe die Schönheitserfahrung offenbar als Auslösungsreiz auf die „Hauptkraft seiner Natur“ (355, 34) eingewirkt, sie zur Explosion gebracht, so dass sie dann dominant geworden sei. Damit werde, heißt es wei-

ter, nicht ausgeschlossen, dass die ästhetische Empfindung aus der „Sinnlichkeit“ (356, 6), also aus der Geschlechtlichkeit hervorgehe und damit, entgegen Schopenhauers Beteuerung, keineswegs in der ästhetischen Anschauung „aufgehoben“ (356, 9), sondern nur umgewandelt sei. Das verspricht das „Ich“ bei anderer Gelegenheit in einer „Physiologie der Ästhetik“ (356, 14) weiter zu erörtern.

Überblickt man GM III 8, so überrascht, mit welcher Leidenschaft darin die Weltunabhängigkeit der philosophischen Lebensform verfochten wird. Jeder nähere Weltbezug erscheint nur noch als Belastung, weil der Philosoph ja sein Werk schaffen soll, das er offensichtlich irgendwie souverän aus sich selbst heraus gebiert. Aber wie darf man sich die diesem Gebären vorausgehende jungfräuliche Empfängnis und Schwangerschaft des Philosophen vorstellen? Was für ein Bild von Philosophie kommt hier zum Tragen? Philosophie als Kommunikationsverweigerung, gerade nicht sokratisch-dialogisch, sondern völlig selbstbezüglich, autistisch ‚aristokratisch‘? Immerhin war N. die gemeinsame kommunikative Erzeugung philosophischer Gedanken im Gespräch etwa aus seiner Beziehung zu Lou von Salomé durchaus geläufig. Aber er scheint das, wenn GM III 8 dafür Zeugnis ablegen kann, als Scheitern und nicht als Modell empfunden zu haben.

Der Philosoph bedient sich seiner „Wüste“, nur als Mittel, nie als Zweck. Anders lässt sich Autonomie für ihn nicht realisieren. Einerseits liegt im Selbstgesetzgebungsstreben, in der Unabhängigkeit des Philosophen von allem Weltlichen etwas sehr Kantianisches. Andererseits, und das ist die Pointe, ist Autonomie dem Philosophen nach Maßgabe von GM III 8 nur möglich, wenn er die anderen Menschen immer nur als Mittel ansieht und nie als Zweck, also gegen die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs verstößt. Ebenso wird die Verallgemeinerungsformel des Kategorischen Imperativs bewusst und lustvoll missachtet, denn die Maximen der hier postulierten philosophischen Lebensform sind gerade nicht verallgemeinerbar, ohne die Menschheit in kürzester Zeit auszulöschen.

GM III 8 spielt mit der Metapher der Schwangerschaft. Philosophen gehen mit Werken schwanger und gebären. Das ist eine wirkungsvolle antidemokratische Gegenfigur zur Maieutik, zur Hebammenkunst des Sokrates, der selbst nicht gebären, sondern nur den Andern beim Gebären ihrer eigenen Gedanken helfen will (vgl. JGB 136 u. NK KSA 5, 97, 2f.). Der Philosoph antimaieutischen Zuschnitts umgekehrt will den anderen überhaupt nicht ‚helfen‘, er will nur hervorbringen. Und dennoch funktioniert GM III 8 gerade wie ein exemplarisch maieutischer Text, der die Leser dazu zwingt, sich ihre eigenen Gedanken zu machen, weil die Kinder des herrischen Philosophen notorisch unverlässlich scheinen.

352, 9 *das Herz fremd, jenseits, zukünftig, posthum*] Die Vorstellung eines postumen Geborenwerdens ist in N.s späten Werken angesichts des ausbleibenden Echos auf seine philosophische Schriftstellerei ein wiederkehrendes Motiv, vgl. z. B. NK KSA 5, 91, 5 f.; NK KSA 6, 61, 10–12 und NK KSA 6, 167, 5 f. Es ist etwa auch bei Schopenhauer anzutreffen (Schopenhauer 1873–1874, 6, 491). Lemm 2012 verbindet den Postumitätsanspruch bei N. mit einem Anspruch auf Verantwortlichkeit für die Zukunft (und damit mittelbar auch mit dem in GM II 1–2 diskutierten, versprechen dürfenden, souveränen Individuum).

352, 9–12 *sie denken, Alles in Allem, bei dem asketischen Ideal an den heiteren Ascetismus eines vergöttlichten und flügge gewordenen Thiers, das über dem Leben mehr schweift als ruht*] Das fragliche Tier ist schwerlich der „starke Esel“ (351, 18) aus GM III 7, sondern eher „la bête philosophe“ (350, 19). Wer es vergöttlicht hat, bleibt ebenso offen wie die Frage, ob ihm mit dem Flügge-Werden „Flügel“ (352, 5) gewachsen sind.

352, 12–14 *Man weiss, was die drei grossen Prunkworte des asketischen Ideals sind: Armuth, Demuth, Keuschheit*] Diese Dreiheit der asketischen Tugenden ist bei N. seit NL 1880, KSA 9, 9[14], 412, 24 f. präsent, dort gemünzt auf den sich entweltlichenden „Mönch“. Armut, Demut und Keuschheit repräsentieren das „christliche[.] Ideal[.]“, dessen Kritik sich mehrere Texte aus N.s Feder verschreiben (KGW IX 3, N VII 3, 143, 2 = NL 1886/87, KSA 12, 5[42], 199, 25–28, ähnlich NL 1886/87, KSA 12, 7[61], 315, 23 f., viel ausführlicher NL 1887, KSA 12, 8[3], 329, 19–330, 9). Wie lebensschädlich die Ideale gewesen seien, hebt AC 8, KSA 6, 175, 6–8 hervor. Nur W I 8, 126, 2–6 (KGW IX 5) macht eine Gegenrechnung auf: „Armut, Demuth u. Keuschheit — gefährliche u. verleumderische Ideale / aber, wie Gifte, in gewissen Krankheitsfällen, nütz=/liche Heilmittel z[B.] in der röm[ischen] Kaiserzeit.“ (Vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[98], 108, 26–109, 2.) An all diesen Stellen sind Armut, Demut und Keuschheit für Christlich-Monastisches reserviert. GM III 8 unternimmt dagegen eine ironische Usurpation dieser Tugenden, indem nun die gottlosen Philosophen sich, allerdings auf sehr eigentümliche Weise, als deren praktische Experten erweisen.

Die drei Begriffe sind N. selbstredend seit seiner christlichen Erziehung geläufig, ohne dass sie freilich als dogmatische oder praktisch-theologische Trias traditionell festgeschrieben wären. Zum ersten Mal mit einer Originalquelle mittelalterlich-monastischer Frömmigkeit in nähere Berührung gekommen ist N. wohl, als ihm seine Tante Ida Oehler 1861 zur Konfirmation Thomas von Kempens *Imitatio Christi* schenkte (NPB 592 f.), freilich in einer protestantischen Bearbeitung, in der zwar sehr viel von Demut die Rede ist (Thomas von Kempen 1858, 74 f.; 116–118 u. 126–130), aber kaum von klösterlicher Armut. Später konnte N. manche einzelnen Erkenntnisse zum historischen Bedeu-

tungswandel der drei Tugenden aus Leckys *Sittengeschichte Europas* ziehen, deren besonderes Augenmerk der Demut gilt, dem „eigentliche[n] Princip und [...] [der] Wurzel der sittlichen Eigenschaften des Mönchs“ (Lecky 1879, 1, 139). Den Historiker interessieren die Verschiebungen im Wertegefüge: „Das Christenthum wies zum ersten Male den servilen Tugenden einen hervorragenden Platz in dem sittlichen Typus an. Demuth, Gehorsam, Sanftmuth, Geduld, Ergebung sind Haupt- oder Grundtugenden in dem christlichen Charakter“ (ebd., 2, 54; ausführlich zur Umwertung der Demut, die erst zur Kardinaltugend geworden sei, als die einzelnen Anachoreten sich zu Mönchsgemeinschaften zusammenfanden, ebd., 2, 150–153). Aus seinem Brief an Overbeck vom 23. 02. 1887 geht hervor, dass N. Charles-Forbes-René, Comte de Montalemberts *Les moines d'Occident depuis Saint Benoît jusqu'à Saint Bernard* kannte (KSB 8/ KGB III 5, Nr. 804, S. 28, Z. 53–57). Für Montalembert gehört zum Inbegriff des Mönchs, dass er auf das verzichtet, was normalen Christen erlaubt ist. Und da kommen die drei Begriffe prominent ins Spiel: „Il s'astreint à un genre de chasteté, de soumission et de pauvreté qui n'est pas exigé de tous les chrétiens“ (Montalembert 1860–1877, 1, 42. „Er verpflichtet sich zu einer Art Keuschheit, Demut und Armut, die nicht von allen Christen verlangt wird“).

352, 24 f. *Willen zur „Wüste“]* Vgl. NK 351, 12–19.

352, 32–353, 1 *oh wie anders sieht sie aus, als die Gebildeten sich eine Wüste träumen! – unter Umständen sind sie es nämlich selbst, diese Gebildeten]* Vgl. NK 351, 12–19.

353, 3 f. *für sie ist sie lange nicht romantisch und syrisch genug]* Die „Wüste“ der Philosophen sieht also durchaus prosaisch, unscheinbar, alltäglich aus – keineswegs so, wie man sich die Wüsten Ägyptens und Syriens vorstellte, in die sich seit dem späten 3. Jahrhundert christliche Einsiedler, die sogenannten Wüstenväter in kompromissloser Weltabwendung zurückzogen. Die asketische Faszination der Wüste, von der bereits die biblischen Berichte über Jesu Versuchung zehren (Matthäus 4, 1; Markus 1, 12 f.; Lukas 4, 1), stand N. nicht nur durch Gespräche mit seinem Freund Franz Overbeck vor Augen, der 1864 seine Jenenser Habilitationsprobavorlesung „Ueber die Anfänge des Mönchthums“ gehalten und wiederholt auf das Thema zurückgekommen ist (Overbeck 1994a, 1, 13–37 u. ebd., 1–11 die Einleitung von Niklaus Peter). Durch die Lektüren beispielsweise der Werke Renans, Burckhardts, Lipperts und Leckys konnte N. eintauchen in die Wüstenwelt des Judentums und der frühen Christen (besonders eindringlich bei Lecky 1879, 2, 83–113. „Es ist wahr, dass die Selbstqual einige Jahrhunderte lang als der Hauptmassstab der menschlichen Vollkommenheit betrachtet wurde, dass Hunderttausende der frömmsten Menschen in die Wüste flohen, um sich durch Kasteiung beinahe zum Zustande der wilden

Thiere zu erniedrigen, und dass dieser grässliche Aberglauben eine fast unbeschränkte Herrschaft in der Sittenlehre der Zeit erlangt hatte.“ Lecky 1879, 2, 91). Syrische Beispiele sind überaus zahlreich: „In Mesopotamien und in einem Theile von Syrien gab es eine Secte, die man die ‚Weidenden‘ nannte, welche kein Obdach hatten, weder Brot noch Gemüse assen, sondern in den Bergen umherschweifend, wie Viehherden Gras assen.“ (Lecky 1879, 2, 89) „Indem sie jedes Band der Heimat und Freundschaft zerrissen, allem Ueberflusse und dem meisten von dem entsagten, was für /21/ Unentbehrlichkeit des Lebens gilt, ihre Leiber geisselten und zerfleischten, in Schmutz, Einsamkeit und Trübsal lebten, halbverhungert und halbnackt durch die Wüsten wanderten in alleiniger Gesellschaft von wilden Thieren, ertödteten die ersten Mönche beinahe jedes natürliche Gefühl und befreiten sich, soweit es möglich ist, von den Bedingungen der Menschlichkeit.“ (Lecky 1873, 2, 20 f. Von N. mehrfach am Rand markiert, seine Unterstreichungen).

353, 4 f. *Es fehlt allerdings auch in ihr nicht an Kameelen*] Vgl. Za I Von den drei Verwandlungen, KSA 4, 29–31.

353, 11 f. *ein Gebirge zur Gesellschaft, aber kein todtes, eins mit Augen (das heisst mit Seen)*] Das zeichnet das Oberengadin aus, in das sich N. gerne zurückzog und zu dem es in dem von N. am 14. 05. 1887 ausgeliehenen Buch *Das Oberengadin in seinem Einfluss auf Gesundheit und Leben* von Johann Melchior Ludwig heißt: „Die Thalsohle ist fast ganz von lieblichen Seen [...] eingenommen.“ (Ludwig 1877, 1) Karl Jaspers notiert in seinem Handexemplar zu 353, 11 f. an den Rand: „Sils“ (Nietzsche 1923, 415).

353, 16–18 *Wenn Heraklit sich in die Freihöfe und Säulengänge des ungeheuren Artemis-Tempels zurückzog, so war diese „Wüste“ würdiger*] Vgl. NK 353, 22–25 und Diogenes Laertius: *De vitis* IX 1, 2 f.: „Als sie [sc. die Bewohner von Ephesos] ihn baten, daß er [sc. Heraklit] ihnen Gesetze machen möchte, wies er sie verächtlich ab, weil die verderbte Verfassung in der Stadt schon zu viel Gewalt erlangt habe. Er gieng in den Artemistempel und spielte Würfel mit den Knaben, und wie die umstehenden Efesier sich darüber wunderten, sagte er: Nichtswürdige, was wundert ihr euch? ists nicht besser, dies zu thun, als mit euch das Ruder des Staats zu führen?“ (Diogenes Laertius 1807, 2, 163).

353, 19–21 *eben gedenke ich meines schönsten Studierzimmers, der Piazza di San Marco, Frühling vorausgesetzt*] Nach Venedig zu gehen, plante N. schon im März 1879, wobei, wie sein Brief an Köselitz vom 01. 03. 1879 belegt, San Marco bereits vorab eine wichtige Rolle in seinem Imaginationshaushalt gespielt hatte: „Aber auf dem Markusplatz sitzen und Militärmusik hören, bei Sonnenschein. Alle Festtage höre ich die Messe in S. Marco.“ (KSB 5/KGB II 5,

Nr. 809, S. 389, Z. 14–16) Zu einem ersten, dreieinhalbmonatigen Aufenthalt in Venedig kommt es dann aber erst von März bis Juli 1880, wobei, so am 15. 03. 1880 an die Mutter, „der Markusplatz [...] in der Nähe“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 16, S. 12, Z. 4) seiner Pension liegt. Auch jeweils von April bis Juni 1884 und 1885, von April bis Mai 1886 und schließlich zum letzten Mal von September bis Oktober 1887 verbrachte N. insgesamt einige Monate in Venedig. San Marco und seinen Tauben widmete N. auch ein Gedicht unter dem Titel „Mein Glück“ in den der neuen Ausgabe von FW beigegebenen *Liedern des Prinzen Vogelfrei* (KSA 3, 648). Vgl. zur Raumwirkung des Markusplatzes auf N. auch Neumeyer 2001, 242.

353, 22–25 *Das aber, dem Heraklit auswich, ist das Gleiche noch, dem wir jetzt aus dem Wege gehn: der Lärm und das Demokraten-Geschwätz der Ephesier, ihre Politik, ihre Neuigkeiten vom „Reich“ (Persien, man versteht mich)]* Vgl. NK 353, 16–18. Zur Lebenszeit von Heraklit (ca. 520–460 v. Chr.) stand seine Heimatstadt, die griechische Kolonie Ephesos in Ionien unter der Kontrolle des altpersischen Achämenidenreichs. Es wird ironisch zum Deutschen Kaiserreich in Analogie gesetzt, dessen Gründung N. in UB I DS mit scharfen Worten kommentiert hat. Erstmals in GM III 8 identifiziert sich in 353, 23 das zunächst noch gesperrt gesetzte „Wir“ mit den Philosophen (vgl. aber schon das „uns“ in 353, 18).

354, 2–5 *Jener dort spricht selten anders als heiser: hat er sich vielleicht heiser gedacht? Das wäre möglich — man frage die Physiologen —, aber wer in Worten denkt, denkt als Redner und nicht als Denker]* Dieser Passus spielt mit der seit Sokrates und Platon in der Philosophie allgegenwärtigen Kritik an Sophistik und angeblich leerer Rhetorik (die N. auch in Frary 1884 vor Augen stand). Wie Brobjer 2001, 418 nachgewiesen hat, wird in 354, 2–5 aber auch eine konkrete Beobachtung aus Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen* aufgenommen: „Bei einigen Menschen ist Denken in dem Grade ein inneres Reden, daß sie bei angestrengtem Denken heiser werden. Man hat deshalb das Denken ‚einen unmerklich in den Zentralteilen verlaufenden Sprachprozess‘ genannt, der zum wirklichen Sprechen in demselben Verhältnis steht, wie der Wille zur wirklichen Bewegung.“ (Höffding 1887, 216).

354, 15–17 *Man erkennt einen Philosophen daran, dass er drei glänzenden und lauten Dingen aus dem Wege geht, dem Ruhme, den Fürsten und den Frauen]* Diese Dreierpaarung von Gütern, die der Philosoph – wie ein antiker Stoiker – verachtet, findet sich etwa im Zwiegespräch von Antonio und Leonore in Goethes *Torquato Tasso* (3. Akt, 4. Auftritt). Leonore: „Der Dienst, mit dem du deinem Fürsten dich, / Mit dem du deine Freunde dir verbindest, / Ist wirkend, ist lebendig, und so muß / Der Lohn auch wirklich und lebendig seyn. / Dein

Lorbeer ist das fürstliche Vertraun, / Das auf den Schultern dir, als liebe Last / Gehäuft und leicht getragen ruht; es ist / Dein Ruhm das allgemeine Zutraun. / Antonio. / Und von der Gunst der Frauen sagst du nichts, / Die willst du mir doch nicht entbehrlich schildern?“ (Goethe 1853–1858, 13, 173) Weder Staatssekretär Antonio Montecatino noch Gräfin Leonore Sanvitale von Scandiano können bei Goethe auf den Philosophen-Lorbeer Anspruch erheben.

354, 29–31 *in gleichem Sinne, wie der Instinkt der Mutter im Weibe die abhängige Lage des Weibes überhaupt bisher festgehalten hat*] Die Abhängigkeit der Frau ist in der für Frauenemanzipation eintretenden Publizistik der Zeit ein großer Stein des Anstoßes, vgl. z. B. Mill 1872 und Bebel 1883, 14, 36, 61 u. 96. Die Pointe von 354, 29–31 ist nicht, dass die Frauen nun wiederum auf eine angeblich natürliche Abhängigkeit vom Manne festgelegt werden sollen, wie man es N. mit seiner notorischen „Feminismus“-Kritik (vgl. NK KSA 6, 303, 19–22) nachzusagen geneigt sein mag. Vielmehr erscheint es gerade als listige Strategie der Frauen, sich in Abhängigkeit zu halten, um damit für optimale Brutbedingungen zu sorgen. Natürlich, wird man dagegen einwenden, reduziert auch diese Sicht die Frauen auf ihre Funktion als Gebärmaschinen. Da mag es tröstlich sein, dass auch die Philosophen nach GM III 8 nichts wesentlich anderes sind: Gedanken- und Werkgebärmaschinen. Vgl. NK 382, 30–32.

354, 32 *ihr Wahlspruch ist „wer besitzt, wird besessen“*] Nach William David Williams (Nietzsche 1972, 149) handle es sich hier um die Übersetzung von einem der italienischen Lieblingssprüche N.s, das Williams allerdings nicht nennt und Thatcher 1989, 594 f. nicht dingfest machen kann, der stattdessen an eine Sentenz des Kynikers Bion von Borysthenes erinnert, die Diogenes Laertius: *De vitis* IV 50 überliefert und die an einen „filzigen Reichen“ adressiert ist: „οὐχ οὗτος ἔφη, τὴν οὐσίαν κέκτηται, ἀλλ’ ἡ οὐσία τοῦτον“ („der besitzt [sic] sein Vermögen nicht, sondern es besitzt ihn“. Diogenes Laertius 1807, 1, 272 f.). Zudem hält Thatcher eine Anspielung auf Emersons *The Conduct of Life* für möglich: „If a man own [sic] land, the land owns him.“ (Emerson 1866, 2, 357. N. hat es in der deutschen Ausgabe gelesen: Emerson 1862, 81: „[W]enn jemand Land besitzt, so besitzt das Land ihn“..) Freilich ist der Spruch exakt in dem deutschen Wortlaut, den N. benutzt, die allererste Kapitelüberschrift in der „Frauen-Novelle“ *Achtzehn Töchter* von Leopold Schefer (Schefer 1847, 1). Eine Bekanntschaft N.s mit Schefers einst populärem Werk ist allerdings nicht nachweisbar.

355, 6–11 *Es dünkt ihr ein schlechter Geschmack, den Märtyrer zu machen; „für die Wahrheit zu leiden“ — das überlässt sie den Ehrgeizigen und Bühnenhelden des Geistes und wer sonst Zeit genug dazu hat (— sie selbst, die Philosophen, haben Etwas für die Wahrheit zu thun).*] Das Motiv, dass das Martyrium nichts

für die Wahrheit beweist, um derentwillen jemand zu leiden oder gar zu sterben bereit ist, kehrt in N.s Spätwerk gelegentlich wieder und wird dann in AC 53 zum bestimmenden Thema, während frühere Stellen die Möglichkeit eines philosophischen Martyriums um der Geistfreiheit willen durchaus positiv würdigen (vgl. z. B. M 18, KSA 3, 31 f.). Die Kritik an der – religiösen – Lust am Martyrium konnte N. in der wissenschaftlichen Literatur seiner Zeit bereits scharf formuliert finden, vgl. die Nachweise in NK KSA 6, 234, 16–18; NK KSA 6, 234, 19–23 u. NK KSA 6, 235, 9–12. Zugespißt auf die Philosophen wird dieser Ansatz in JGB 25. Dort wird der in GM III 8 erneut aufgerufene Widerspruch im Verständnis dessen, was den Philosophen ausmacht, bereits klar benannt (vgl. NK KSA 5, 42, 7–18). Geht man vom Martyrium für die Wahrheit als Ideal aus, so hat man den Philosophen als ein heroisch leidendes Wesen zu denken. Dem stellen JGB 25 und GM III 8 den aktiven, handelnden Philosophen gegenüber. 355, 6–11 benennt dann den Gegensatz zwischen Leiden und Tun ausdrücklich.

355, 11–13 *Sie machen einen sparsamen Verbrauch von grossen Worten; man sagt, dass ihnen selbst das Wort „Wahrheit“ widerstehe: es klinge grossthuerrisch...* In AC 53, wo das Thema des Martyriums breit behandelt wird, ist gleichfalls die Bescheidenheit der Philosophen in ihrem Wahrheitsanspruch das Begleitmotiv (KSA 6, 234, 23–30).

355, 17–19 *noch unbescheidener drückte man sich im alten Indien unter Philosophen aus „wozu Nachkommenschaft Dem, dessen Seele die Welt ist?“* Das Zitat stammt aus einer altindischen Quelle, die Paul Deussen in *Das System des Vedānta nach den Brahma-sūtra's des Bâdarâyana* zitiert: „Wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!“ (Deussen 1883, 439) In N.s Handexemplar ist die Seite mit einem Eselsohr markiert. An der fraglichen Stelle ist nicht vom Philosophen, sondern vom „Wissenden“ die Rede. Während GM III 8 vom Philosophen verlangt, dass er große Werke schaffe, geben sich die alten Inder da deutlich entspannter: „Ob der Wissende Werke thun will, /439/ steht in seinem Belieben“ (Deussen 1883, 438 f.).

355, 20–22 *so wenig es Keuschheit ist, wenn ein Athlet oder Jockey sich der Weiber enthält* Dass die athletischen Wettkämpfer sich zeitweilig oder dauernd des Beischlafes enthalten, ist ein seit der Antike geläufiger Topos. Er wird gerne im Zusammenhang der Frage diskutiert, wie es Philosophen mit dem Geschlechtsverkehr halten sollen: „Da nahm Olympikus das Wort. Mir, sagte er, gefällt besonders die Aeußerung des Pythagoreers Kleinias, der auf die Frage, wann man am besten seiner Frau beiwohne, die Antwort gegeben haben soll: Wenn du gerade zumeist Schaden nehmen willst. Auch was Zopyrus so eben vorgebracht hat, finde ich gegründet; ich sehe aber, daß jeder Zeitpunkt wieder andere Unbequemlichkeiten und Schwierigkeiten für dieses Geschäft hat. Wie

nun Thales, einer der Weisen, als seine Mutter in ihn drang, daß er heirathen solle, im Anfang zu ihr sagte: es ist noch nicht Zeit dazu; wie sie ihm dann später noch, als er schon verblüht war, zusetzte, ihr erwiderte: es ist nicht mehr Zeit; so wird auch jeder Andere sich mit der Liebeslust am besten abfinden, wenn er beim Schlafengehen sagt: es ist noch nicht Zeit, und beim Aufstehen: es ist nicht mehr Zeit. / Da bemerkte Soklarus: Lieber Olympikus, das paßt für Athleten und riecht noch ganz nach dem Kottabusspielen und Fleischessen, taugt aber nicht für uns.“ (Plutarch 1856, 34, 1978).

355, 30 *vigor des animalen Lebens*] Vigor (lateinisch) bedeutet „Lebenskraft, Vollkraft, Rüstigkeit“ (Meyer 1885–1892, 16, 202). Vgl. NK KSA 6, 282, 7 f.

355, 34 *auslösender Reiz*] Vgl. NK 264, 21–27.

356, 8–11 *dass somit die Sinnlichkeit beim Eintritt des ästhetischen Zustandes nicht aufgehoben ist, wie Schopenhauer glaubte, sondern sich nur transfigurirt und nicht als Geschlechtsreiz mehr in's Bewusstsein tritt*] Vgl. NK 347, 28–348, 6. Zum Begriff des „aesthetischen/ästhetischen Zustands“, den schon GT 5, KSA 1, 47 evoziert und der Anleihen bei Schiller macht, siehe Därmann 2005.

356, 13 f. *der bisher so unberührten, so unaufgeschlossenen Physiologie der Ästhetik*] Vgl. NK KSA 6, 26, 32, auch zur eng verwandten Wendung „Physiologie der Kunst“. Die Formel „Physiologie der Aesthetik“ taucht schon in einem frühen, erst in einem KGW-Nachtrag veröffentlichten Notat auf (P II 3b, 228 in KGW III 5/1, 111, 24). Kleinert 2016, 28, Fn. 11 führt einige wesentliche Stellen an, die bei N. um das Thema einer Physiologie der Ästhetik kreisen; Moore 2002a, 87 f. weist darauf hin, dass dieses Feld damals keineswegs so „unberührt“ war, wie N. suggeriert. Namentlich Herbert Spencer habe dafür wesentliche Grundlagen geschaffen. Zum Thema auch Politycki 1989, 16 f.

9.

GM III 9 bringt – wie der vorige Abschnitt weiter mit der Frage beschäftigt, welche Bedeutung das asketische Ideal für die Philosophen hat – neben dem evolutionstheoretisch inspirierten Gesichtspunkt der funktionalen Dienlichkeit, der Lebensbedingungsoptimierung asketischer Verhaltensweisen einen stärker konstitutionsgenetisch akzentuierten Gesichtspunkt zur Geltung, nämlich die soziale Dienlichkeit des asketischen Ideals bei der Entstehung der philosophischen Lebensform. Zuerst hätten sich die Philosophen nur unsicher und tapsig in der Welt bewegt, ohne Mut, offen zu ihrem Geschäft zu stehen, weil sie sich mit ihren „Triebe[n] und Tugenden“ (357, 2) in fundamentaler Op-

position zu allem Geltenden befunden hätten, als sie erstmals auftraten: Der Zweifel, das Verneinen, das Abwarten, das Analysieren, der „Wille[.] zu Neutralität und Objektivität“ (357, 7), schließlich die „Vernunft überhaupt“ (357, 11) mussten als verboten erscheinen. Überhaupt hätten – und damit schwenkt GM III 9 zu einer allgemeinen Betrachtung um – alle heute als gut geltenden Dinge, die aus Stärke und nicht aus Schwäche resultierten, einst als verwerflich gegolten (und das scheint nicht polemisch gegen die Sprechergegenwart gemeint). Aus altgriechischer Sicht würden sich heutiges Wertschätzen und Tun „wie lauter Hybris und Gottlosigkeit“ (357, 20) ausnehmen: das Verhältnis zur Natur und die technische Naturausbeutung, das Verhältnis zum (abgeschafften) Gott als Moral-Lenkungsinstanz, das Verhältnis der Menschen – GM III 9 spricht stets von „wir“ und „uns“ – zu sich selbst, sich genüsslich vivisezierend. Überhaupt sei aus „jeder Erbsünde [...] eine Erbtugend“ (358, 10) geworden – die Ehe beispielsweise als Raub an der Gemeinschaft, indem man ihr die Gattin entzieht, oder die Milde als etwas Verachtungswürdiges oder das Recht als Gewalt, der man sich nicht fügen wollte. Den Abschnitt beschließt ein längeres, modifiziertes Zitat aus M 18, wonach nichts in der Geschichte der Menschheit so teuer erkaufte sei wie „das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, was jetzt unsern Stolz ausmacht“ (358, 34–359, 1). Die längste Zeit über habe als Tugend festgestanden, was jetzt nur noch Abscheu hervorruft – und umgekehrt.

Gerade im Rückgriff auf M 18 als Selbstbeglaubigung scheint GM III 9 eine positive Sicht auf die Errungenschaften der jüngeren Geschichte, einer umfassend verstandenen Aufklärung zu indizieren. Zunächst könnte der Eindruck entstehen, es gehe nicht so sehr um die ‚humanitären Errungenschaften‘, sondern ausschließlich um das, was aus „Macht und Machtbewusstsein“ (357, 19 f.) stammt, so dass der erste Teil des Abschnitts noch als Plädoyer für eine gewaltsame Moderne verstanden werden könnte. Der zweite Teil hingegen nennt ausschließlich Ergebnisse des weltgeschichtlichen Geschehensprozesses, die der rohen Machtausübung zuwiderlaufen und individuelle, ‚humanitäre‘ Gesichtspunkte zur Geltung bringen.

357, 23–26 ist eine der seltenen Stellen in N.s Werken, die einen Ansatz zu einer Philosophie der Technik bieten (vgl. Gerhardt 2021). Die moderne technische Welt, die doch N.s Lebensalltag bereits stark bestimmt hat – von der Eisenbahn als hauptsächlichem Transportmittel bis hin zur Schreibkugel, einer Vorform der Schreibmaschine, mit der N. kurzzeitig zu arbeiten versuchte (vgl. Nietzsche 2002) –, bleibt ansonsten in seinem Œuvre weitgehend ausgeblendet. Isoliert betrachtet klingt die Äußerung über die „Hybris“ in unserem Naturverhältnis überaus kritisch, fast wie eine Vorwegnahme von Heideggers Antitechnizismus. Allerdings ist „Hybris“ hier keineswegs ein absoluter Begriff,

der wiederum eine absolute Moral voraussetzen würde, sondern ein relationaler Begriff: Den alten Griechen wäre der moderne technische Umgang mit der Natur als Frevel erschienen. Nimmt man die Natur-Technik-Überlegung zusammen mit den Überlegungen zum modernen hochmütigen Umgang mit Gott und dem Selbst (Kants regulative Ideen aus der *Kritik der reinen Vernunft* stehen im Hintergrund), dann drängt sich der Eindruck auf, moderne Moralität jenseits des Herkommens sei gerade bestimmt von einer rücksichtslosen, gewalttätigen Abkehr vom bis dahin Gültigen. Die danach genannten Gebilde dieser (mehr oder weniger) modernen Moral – Ehe, Milde, Recht – stehen aber eben im Gegenteil gerade nicht für diesen rücksichtslosen, gewalttätigen Wirklichkeitszugriff. Das moralgenealogische Panorama von GM III 9 ist schillernd uneindeutig.

356, 24 f. *am Gängelbände*] Grimm 1854–1971, 4, 1243: „band an dem ein kind gehen lernt, an dem man es gängelt“. Dort finden sich Belege einer metaphorischen Verwendung bei Lessing, Winckelmann, Schiller und Platen. Neben drei Gängelbandstellen in N.s Frühwerk gehört das Gängelband in Za I Von den Verächtern des Leibes, KSA 4, 40, 11 f. zur Selbstbeschreibung des Selbst, das von sich sagt: „Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.“

356, 30–357, 1 *Es ist der Philosophie anfangs ergangen wie allen guten Dingen, — sie hatten lange keinen Muth zu sich selber, sie sahen sich immer um, ob ihnen Niemand zu Hülfe kommen wolle, mehr noch, sie fürchteten sich vor Allen, die ihnen zusahn.*] Dazu stehen die Künstler in GM II 5 im Gegensatz, die als Moralkammerdiener, anders als die Philosophen, offenbar nie das Bedürfnis verspürten, im Eigenen trittsicher zu werden.

357, 4 *seinen abwartenden („ephektischen“) Trieb*] Vgl. NK 398, 30.

357, 8 *sine ira et studio*] Lateinisch: „ohne Zorn und Eifer“ – die berühmte Losung, an der Tacitus: *Annalen* I 1 sein Geschichtswerk orientiert.

357, 11 f. *Vernunft überhaupt, welche noch Luther Fraw Klüglin die kluge Hur zu nennen liebte*] Die drei in altertümlicher Schreibweise als scheinbar originale Luther-Zitate ausgegebenen Stellen in GM III entstammen allesamt weniger „dem bildungsbürgerlichen Allgemeingut“ (so Beutel 2013, 205), sondern einer konkreten Quelle, nämlich Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert“, der erstmals 1882 im *Goethe-Jahrbuch* erschienen war und 1886 in Schmidts Sammelband *Charakteristiken* erneute Aufnahme fand (zum forschungsgeschichtlichen Stellenwert von Schmidts Aufsatz im Rahmen der Faust-Forschung siehe Riedl 2005, 221). Weder das *Goethe-Jahrbuch* noch Schmidts *Charakteristiken* haben sich in N.s Bibliothek erhalten; er erwähnt

den Aufsatz, den Sammelband oder seinen Autor auch nirgends – und doch dürfte er den Text in die Hand bekommen haben, beispielsweise in der Bibliothek in Chur, wo er sich während der Arbeit an GM im Mai und Juni 1887 mehrere Bände ausgeliehen hat (vgl. N. an Köselitz, 20. Mai 1887, KSB 8/KGB III 5, Nr. 851, S. 79, Z. 49 f.). Dort sind Schmidts *Charakteristiken* von 1886 noch heute vorhanden (Kantonsbibliothek Graubünden, Chur, Signatur KGB Nb 142[1]). Die Art der Quellenkontamination lässt kaum einen Zweifel an der Herkunft von N.s einschlägigem Wissen: „Der spätere Luther nennt die selbstherrliche Vernunft, deren Bande er selbst hatte lockern helfen: ‚Bestia‘, ‚Fraw klüglin‘, ‚Meister klügel‘, ‚die kluge Hur, die natürliche Vernunft‘.“ (Schmidt 1882a, 89 = Schmidt 1886, 9) Vgl. NK 390, 2 f.; NK 394, 24 u. NK 394, 27 f. Für die Annahme, N. habe nicht den Sammelband von 1886, sondern das *Goethe-Jahrbuch* 1882 zur Hand gehabt, gibt es ein in NK 390, 30–32 vorgestelltes Indiz.

357, 14 „*nitimur in vetitum*“] Der lateinische Spruch kommt aus Ovid: *Amores* III 4, 17 f.: „*Nitimur in vetitum semper cupimusque negata / Sic interdictis iminet aeger aquis.*“ („Wir streben immer nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wird. / So lechzt der Kranke nach dem Wasser, das ihm untersagt ist.“) N. dürfte ihn in Galianis Brief an Madame d'Épinay vom 13. 04. 1776 gefunden haben: „On ne connaît pas les hommes: *Nitimur in vetitum*. Plus une chose est difficile, pénible, coûteuse, plus les hommes l'aiment, s'y attachent, en raffolent.“ (Galiani 1882, 2, 222, vgl. Campioni 1995, 403 „Man kennt die Menschen nicht: *Nitimur in vetitum*. Je schwieriger, anstrengender, kostspieliger eine Sache ist, desto stärker lieben die Menschen sie und hängen daran bis zum Wahnsinn.“ Von N. mit Randstrichen markiert.) Das Motiv, zum Verbotenen Mut zu haben, kehrt bei N., gelegentlich auch in der lateinischen Form, mehrmals wieder, vgl. NK KSA 6, 167, 15 f. u. NK KSA 5, 162, 30.

357, 17–34 *selbst noch mit dem Maasse der alten Griechen gemessen, nimmt sich unser ganzes modernes Sein, soweit es nicht Schwäche, sondern Macht und Machtbewusstsein ist, wie lauter Hybris und Gottlosigkeit aus: denn gerade die umgekehrten Dinge, als die sind, welche wir heute verehren, haben die längste Zeit das Gewissen auf ihrer Seite und Gott zu ihrem Wächter gehabt. Hybris ist heute unsre ganze Stellung zur Natur, unsre Natur-Vergewaltigung mit Hülfe der Maschinen und der so unbedenklichen Techniker- und Ingenieur-Erfindsamkeit; Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit — wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen „je combats l'universelle araignée“ —; Hybris ist unsre Stellung zu uns, — denn wir experimentiren mit uns, wie wir es uns mit keinem Thiere erlauben würden, und schlitzen uns vergnügt und neugierig die Seele bei lebendigem Leibe auf:*

was liegt uns noch am „Heil“ der Seele!] Eine Kurzfassung des Gedankens, wonach aus Sicht der Griechen sowohl unser technisch-instrumentelles Verhältnis zur Natur als auch unser experimentell-schamloses Verhältnis zu uns selbst Ausdruck des Hochmuts seien – womit zwei der drei in 357, 17–34 auftretenden Formen der Hybris genannt wären – findet sich in NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 23–25: „wir giengen ihnen gegen den Geschmack / unsre Menschenkenntniß schamlos / unsre Technik ὕβρις gegen die Natur“. Eine sich gleich anschließende Notiz – vgl. NK 404, 12–18 – macht deutlich, worauf sich diese Äußerung bezieht, nämlich auf Leopold Schmidts *Die Ethik der Griechen*. Brusotti 1992b, 126, Fn. 63 und Orsucci 1996, 260 haben den Zusammenhang eingehend untersucht. Angesichts der sehr viel ausführlicheren Behandlung des Themas in GM III 9 dürfte N. dort nicht bloß auf die älteren Notate (vgl. neben NL 1883, KSA 10, 8[15], 338 auch NL 1883/84, KSA 10, 24[1], 643), sondern direkt auf Leopold Schmidt zurückgegriffen haben. Interessant ist, dass Schmidts Kapitel „Der Mensch im Verhältniss zur Naturumgebung“ den Unterschied zwischen modernem und griechischem Naturverhältnis ausdrücklich mit dem Christentum begründet – ein Aspekt, der in N.s Notaten noch durchaus präsent ist, hingegen in GM III 9 ersatzlos entfällt. „Wenn der heutige Europäer Alpentunnels baut und die Dampfkraft sich dienstbar macht um den Ocean zu durchschneiden, so kann er den Einfluss der Bibel nicht verleugnen, denn weil diese ihn gelehrt hat sich als den Herrn der Schöpfung zu betrachten, schaut er aufgerichteten Hauptes den Hindernissen entgegen, die sie seinem Thun bereitet. [...] Bei den Griechen mischte sich in die Erkenntniß, dass die civilisatorische Aufgabe des Menschen zum grossen Theile in einem unablässigen Ankämpfen gegen die Natur besteht, fortwährend das Gefühl, dass mit der Verfolgung derselben die Gefahr einer Ueberschreitung der seinem Geschlecht gesetzten Schranke, einer den Zorn der Götter herausfordernden Vermessenheit verbunden war, und darum blickten sie auf Alles, was in dieser Richtung erreicht wurde, halb mit Bewunderung und halb mit Grauen.“ (Schmidt 1882b, 2, 80) „Vielleicht ist die gemischte Empfindung, welche die allmählich errungene Herrschaft über die Natur hervorruft, niemals schöner in Worte gekleidet worden als es von Sophokles in den berühmten ersten Strophen des zweiten Chorgesanges der Antigone (332 fgg.) geschehen ist: Vieles Gewalt'ge lebt, doch nichts / Ist gewaltiger als der Mensch.“ (Schmidt 1882b, 2, 81) Mit Ikaros und Phaeton führt Schmidt Mythenfiguren an, die das Unbehagen der Griechen angesichts überbordender, die Götter provozierender menschlicher Tatkraft exemplarisch vorführen. „So erscheint das, was wir Durchbrechung der Naturgesetze nennen, auf dem Boden des Mythos nicht als ein physisch Unmögliches, wohl aber als ein von Seiten des Menschen moralisch Unzulässiges; auf dem Boden der Geschichte verfällt der gleichen Verurtheilung der Versuch die geo-

graphische Beschaffenheit des Erdbodens zu verändern und den durch göttliche Ordnung gesetzten Unterschied von Land und Meer anzutasten.“ (Ebd., 2, 83) Entsprechend kritisch werden etwa die gigantischen Unternehmungen von Xerxes beurteilt: „Bei allem diesem wirkt neben dem Gedanken an die dem Menschen gesetzte /84/ Schranke wohl noch ein Anderes mit, das Gefühl, dass die Ordnung der Natur nicht weniger heilig sei als die sittliche und durch dieselben Mächte geschützt werde“ (ebd., 2, 83 f.). „Ueberall aber ist so viel deutlich, dass es den Griechen unmöglich war, in dem Flusse bloss eine unbelebte Masse dahinströmenden Wassers zu sehen; daher ist es ein echt nationales Gefühl, welchem Plutarch Ausdruck giebt, wenn er in seinem Bericht über die Vorgänge vor der Schlacht bei Platäa im Leben des Aristides (16) erwähnt, die Griechen hätten ihre Stellung verändert und eine Gegend mit gutem Wasser aufgesucht, weil die in der Nähe ihres früheren Lagers befindlichen Gewässer von den Barbaren bei Gelegenheit des Reiterkampfes mit Hybris behandelt und verdorben worden waren (καθύβριστο καὶ διέφθαρτο)“ (ebd., 2, 86).

Den „Begriff der Hybris“ wiederum hatte N. im ersten Band von Schmidts Werk näher bestimmt gefunden als einen, „welcher ein Ueberschreiten der dem /171/ Menschen überhaupt gesetzten Schranke zum Inhalt hat“ (Schmidt 1882b, 1, 170 f.). So sei „auf dem sittlichen Gebiete [...] die Ueberschreitung des Maasses, an das der Mensch gebunden ist, Hybris“ – „zum Wesen der Hybris gehört, dass sie das Ich zum Centrum zu machen und von den Bedingungen seines und alles Daseins loszureissen sucht“ (ebd., 1, 254, vgl. die zahlreichen Beispiele ebd., 1, 255 f.). Die Pointe in GM III 9 ist die unverhohlene Positivierung der Hybris. Dieser Abschnitt predigt nicht, dass wir vom rücksichtslosen Umgang mit der Natur und uns selbst Abstand nehmen sollten; er propagiert keine ökologische Ethik *avant la lettre*. Schlecht verträgt sich mit der – womöglich überraschenden – Positivierung der Übersteigerungsmoderne die von Schmidt geltend gemachte Überlegung, dass nämlich erst die schöpfungstheologische Einsetzung des Menschen als Herr dieser Erde in Juden- und Christentum sie ermöglicht hatte (vgl. NK 282, 14).

357, 26–30 *Hybris ist unsre Stellung zu Gott, will sagen zu irgend einer angeblichen Zweck- und Sittlichkeits-Spinne hinter dem grossen Fangnetz-Gewebe der Ursächlichkeit – wir dürften wie Karl der Kühne im Kampfe mit Ludwig dem Elften sagen „je combats l’universelle araignée“]* Vgl. NK KSA 6, 185, 2f. N.s unmittelbare Quelle für diesen beim burgundischen Chronisten Jean Molinet in seinen *Faictz et Dictz* überlieferten Ausspruch (Thatcher 1989, 595) Karls des Kühnen, dass er im französischen König „die universelle Spinne“ bekämpfe, ist vermutlich Paul de Saint-Victors Aufsatzband *Hommes et dieux*. Dort heisst es über Ludwig XI.: „Sa politique était équivoque et louche comme son caractère, toute de police, d’inquisition, d’espionnage. Elle fit horreur à ce que ce

siècle avait encore de chevaleresque et de seigneurial. On comprend la colère des hommes de force et de violence qui le combattaient, en se sentant enlacés par cette diplomatie hypocrite. On admire le rugissement de lion que poussa Charles le Téméraire aux prises avec son inextricable réseau: ‚Je combats, – s’écrit-il dans une proclamation, – l’universelle araignée.‘ Il la combattit en vain. C’était l’araignée magique des légendes, qui enferme un héros dans ses toiles aussitôt refaites que rompues: il a beau les trouser à grands coups d’épée, la prison subtile se dédouble et se multiplie.“ (Saint-Victor 1867, 144. „Seine Politik war zweideutig und dubios wie sein Charakter, bestimmt von Überwachung, Inquisition und Spionage. Sie flößte dem, was dieses Jahrhundert noch an Ritterlichkeit und Vornehmheit hatte, Entsetzen ein. Wir verstehen den Zorn der starken und gewalttätigen Männer, die gegen ihn kämpften und sich von dieser heuchlerischen Diplomatie umgarnt fühlten. Wir bewundern das Löwengebrüll, mit dem Karl der Kühne in den Kampf mit seinem unentwirrbaren Netz stieß: ‚Ich bekämpfe, – rief er in einer Proklamation aus, – die universelle Spinne.‘ Er hat sie vergeblich bekämpft. Es war die magische Spinne der Legenden, die einen Helden in ihren Netzen gefangen nimmt, ihn aufrichtet, um ihn sogleich wieder zu brechen: Egal wie hart er sie mit seinem Schwert trifft, das subtile Gefängnis verdoppelt und vervielfacht sich.“) Vgl. zu Saint-Victor auch NK 367, 14–16.

358, 4–9 *Wir vergewaltigen uns jetzt selbst, es ist kein Zweifel, wir Nussknacker der Seele, wir Fragenden und Fragwürdigen, wie als ob Leben nichts Anderes sei, als Nüsseknacken; ebendamt müssen wir nothwendig täglich immer noch fragwürdiger, würdiger zu fragen werden, ebendamt vielleicht auch würdiger – zu leben?...*] Im Druckmanuskript lautete die Stelle ursprünglich: „Wir knacken heute an uns herum, wie Nußknacker der Seele, als ob wir nichts als Nüsse und Räthsel wären; gewiß ist, daß wir eben damit uns täglich räthselreicher werden, daß wir das Leben selbst immer zärtlicher um unsrer Räthselmann-Natur willen lieben – lieben lernen!“ (GSA 71/27,2, fol. 19r) Diese Version ist mit blauem Farbstift durchgestrichen; ein beigelegter Zettel von N.s Hand ergänzt die neue, schließlich gedruckte Version.

358, 11–16 *Die Ehe zum Beispiel schien lange eine Versündigung am Rechte der Gemeinde; man hat einst Busse dafür gezahlt, so unbescheiden zu sein und sich ein Weib für sich anzumaassen (dahin gehört zum Beispiel das jus primae noctis, heute noch in Cambodja das Vorrecht der Priester, dieser Bewahrer „alter guter Sitten“).*] Hier ist es wiederum zeitgenössische rechts- und kulturhistorische Literatur, aus der N. seine Informationen besorgt, vgl. z.B. Kohler 1885a, 7 (mit N.s doppelter Anstreichung bei der Erwähnung des *jus primae noctis*, des „Rechtes der ersten Nacht“, d.h. eines Höhergestellten, anstelle des Bräuti-

gams die Hochzeitsnacht mit der Braut verbringen zu dürfen) und Frary 1884, 270 f. zur Ehe (diverse Anstreichungen N.s). 358, 11–16 ist vorgeformt in NL 1883, KSA 10, 8[6], 327, 19–24: „Die Ehe mit schlechtem Gewissen: das Weib muß, bevor es heirathet, eine Zeit des Hetärisms durchmachen, es muß entjungfert sein. Es muß sich den Stammesgenossen preisgeben, bevor es Einem Manne gehört. Letzter Rest das jus primae noctis der Häuptlinge oder auch Priester (wie bei den Buddhisten in Cambodja)“. Dafür wiederum liefern, wie Thatcher 1989, 595 und Stingelin 1991 nachgewiesen haben, einmal mehr Albert Hermann Posts *Bausteine für eine allgemeine Rechtswissenschaft* die Vorlage: „Sodann gilt die individuelle Ehe zunächst als eine Verletzung des natürlichen Gesetzes, welches daher eine Sühne verlangt. Das Weib muss deshalb, bevor es sich verheiratet, eine Zeit des Hetärismus durchmachen unter Gebräuchen, wie sie sich an die Kulte der Mylitta, Anaitis, Aphrodite u. s. w. anschließen. Das Weib darf nicht eher zur Ehe schreiten, bis es entjungfert und damit dem natürlichen Recht genug geschehen ist. [...] /93/ [...] Dieses allgemeine Recht der Stammgenossen schmilzt allmählich zu dem jus primae noctis der Häuptlinge, Könige und Priester zusammen, wie es sich z. B. in Indien, im alten Abyssinien, unter den brasilianischen Indianern, im Inkareiche, auf den Marianen findet, und wie es früher auch in Russland und Deutschland vorkam“ (Post 1880–1881, 1, 92 f.; von N. mit Randstrichen markiert). Die Kambodscha-Episode stammt aus der Fußnote: „In Cambodja findet alljährlich eine Ceremonie unter dem Namen Tchinthan statt, bei welcher nach vorheriger Aufforderung an die Eltern, welche heiratsfähige Töchter haben, dies anzuzeigen, ein Budhapriester das jus primae noctis ausübt.“ (Ebd., 93, Fn. 3) Das Exzerpt NL 1883, KSA 10, 8[6], 327, 19–24 blendet einen Aspekt aus, der in GM III 9 noch eigens herausgestellt wird, so dass vermutet werden darf, dass N. bei der Abfassung nicht (nur) auf das Exzerpt, sondern (auch) auf Posts Originaltext Zugriff hatte, nämlich den Aspekt, dass die „Gemeinde“ durch die eheliche Zweisamkeit Schaden erleidet, der gesühnt werden muss. Post 1880–1881, 1, 97 spricht hier von der „Sitte, welche eine eheliche Verbindung zwischen zwei Individuen als eine Verletzung der Rechte der Stammesgenossen auffasst“ (von N. mit Randstrich markiert; nachgewiesen bei Nietzsche 1998, 154, dort allerdings mit falscher Seitenangabe).

358, 21 „Jenseits von Gut und Böse“ S. 232] Nietzsche 1886a, 232 = JGB 260, KSA 5, 209, 19–210, 13.

358, 23 f. *Verzicht auf Vendetta*] In N.s sonstigem Gebrauch ist der italienische Ausdruck „vendetta“, Blutrache (vgl. knapp auch Kohler 1885b, 22) exklusiv entsprechenden Praktiken auf Korsika vorbehalten, vgl. NL 1880, KSA 9, 2[28], 38, 6 f.: „Ein Corse hält Betteln für unmoralisch, als Bandit leben nicht; Töden

der vendetta wird sogar moralisch. Stolz! als Maßstab.“ In seinem Brief vom 07. 08. 1885 empfahl N. Heinrich Köselitz die korsische Schauergeschichte um Marianna Pozzo di Borgo samt (schließlichem Verzicht auf) Vendetta dringlich als zu vertonenden Opernstoff (KSB 7/KGB III 3, Nr. 619, S. 76 f.). N. hatte sie in Ferdinand Gregorovius' *Corsica* gefunden (Gregorovius 1878, 2, 196–198). Köselitz nahm den Vorschlag einer korsischen Vendetta-Oper begeistert, wenn auch erfolglos auf, vgl. Love 1981, 110 f.

358, 24 *vetitum*] Lateinisch: „Etwas Verbotenes“. Vgl. NK 357, 14.

358, 29–31 „dass nicht nur das Vorwärtsschreiten, nein! das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt hat“] Das ist ein abgewandeltes Zitat aus Nietzsche 1881/1887b, 19, wo es heißt: „Jeder kleinste Schritt auf dem Felde des freien Denkens, des persönlich gestalteten Lebens ist von jeher mit geistigen und körperlichen Martern erstritten worden: nicht nur das Vorwärts-Schreiten, nein! vor Allem das Schreiten, die Bewegung, die Veränderung hat ihre unzähligen Märtyrer nöthig gehabt“ (M 18, KSA 3, 31, 20–25).

358, 32 f. *ich habe ihn in der „Morgenröthe“ S. 17 ff. an's Licht gestellt*] Das entspricht Nietzsche 1881/1887b, 17–20 = M 17–18, KSA 3, 29, 24–32, 16.

358, 33–359, 13 „Nichts ist theurer erkauf, heisst es daselbst S. 19, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, was jetzt unsern Stolz ausmacht. Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der „Sittlichkeit der Sitte“ zu empfinden, welche der „Weltgeschichte“ vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat: wo das Leiden als Tugend, die Grausamkeit als Tugend, die Verstellung als Tugend, die Rache als Tugend, die Verleugnung der Vernunft als Tugend, dagegen das Wohlbefinden als Gefahr, die Wissbegierde als Gefahr, der Friede als Gefahr, das Mitleiden als Gefahr, das Bemitleidetwerden als Schimpf, die Arbeit als Schimpf, der Wahnsinn als Göttlichkeit, die Veränderung als das Unsittliche und Verderbenschwangere an sich überall in Geltung war!“ —] Das Zitat stammt aus Nietzsche 1881/1887b, 19 f. = M 18, KSA 3, 31, 33–32, 13, weicht aber im Wortlaut und in den Sperrungen von der Vorlage ab (Abweichungen mit Unterstreichungen kenntlich gemacht): „Nichts ist theurer erkauf, als das Wenige von menschlicher Vernunft und vom Gefühle der Freiheit, welches jetzt unseren Stolz ausmacht. Dieser Stolz aber ist es, dessentwegen es uns jetzt fast unmöglich wird, mit jenen ungeheuren Zeitstrecken der ‚Sittlichkeit der Sitte‘ zu empfinden, welche der „Weltgeschichte“ vorausliegen, als die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der

Menschheit festgestellt hat: wo das Leiden als Tugend, die Grausamkeit als Tugend, die Verstellung als Tugend, die Rache als Tugend, die Verleugnung der Vernunft als Tugend, dagegen das Wohlbefinden als Gefahr, die Wissbegier als Gefahr, der Friede als Gefahr, das Mitleiden als Gefahr, das Bemitleidetwerden als Schimpf, die Arbeit als Schimpf, der Wahnsinn als Göttlichkeit, die Veränderung als das Unsittliche und Verderbenschwangere in Geltung war!“.

10.

GM III 10 führt den unterbrochenen Gedanken vom Beginn des Abschnitts GM III 9 zu Ende, dass das asketische Ideal einst eine Schutzfunktion für die Philosophen gehabt habe. Den Faden wieder aufzunehmen erlaubt der Rückgriff auf eine weitere Stelle aus M, die die gewaltige Bedrängung thematisiert, unter der „das älteste Geschlecht kontemplativer Menschen“ (359, 16 f.) gelebt habe. Deren vermeintliche Inaktivität und Kriegsferne hätten „Misstrauen“ (359, 23) gesät, so dass die einzige Chance für diese kontemplativ Gesonnenen darin bestanden habe, Furcht zu wecken – wobei sie wesentlich auch „vor sich selbst Furcht und Ehrfurcht“ (359, 30 f.) gewinnen sollten und wollten, war doch ihre bisherige Lebensform keine, deren Wert irgendwie schon festgestanden hätte. Die asketischen Ideale erwiesen sich dabei als ideale Einkleidung, mit der die Kontemplativen, die bald als Philosophen auftraten, Furcht und Ehrfurcht zu verbreiten verstanden – anfangs als eine listige „Hülle“ (360, 32), später dann versteinert als scheinbarer Inbegriff dessen, was das Philosoph-Sein überhaupt ausmacht. Ohne diese Hülle hätten sie die längste Zeit gar nicht unbehelligt leben können, so dass sie sich den Habit(us) des „asketische [n] Priester[s]“ (360, 34–361, 1) aneigneten. GM III 10 endet mit der Frage, ob sich die Philosophen mittlerweile erfolgreich dieser Einkleidung entledigt haben, die zu ihrer zweiten Natur zu werden drohte. „Ist heute schon genug Stolz, Wagniss, Tapferkeit, Selbstgewissheit, Wille des Geistes, Wille zur Verantwortlichkeit, Freiheit des Willens vorhanden, dass wirklich nunmehr auf Erden ‚der Philosoph‘ – möglich ist?...“ (361, 7–11).

Hans Blumenberg merkt in seinem nachgelassenen Manuskript *Die nackte Wahrheit* zu GM III 10 an: „Damit rückt die ganze Geschichte der Philosophie in den überraschendsten Verdacht, Vorspiegelung und Vorspielung dessen zu sein, was ihre Intention am Ende herauszutreten, unerkant und unerkennbar bleiben ließ: *insofern nämlich die längste Zeit Philosophie auf Erden gar nicht möglich gewesen wäre ohne eine asketische Hülle und Einkleidung, ohne ein asketisches Selbst-Mißverständnis.* / Im Hintergrund ist als implizite Metapher der

doketistische Christus erkennbar, der vergessen haben mußte, daß er Gottes Sohn war, um *glaubwürdig* das menschliche Geschick erleiden zu können. Nicht anders die Philosophie; sie wiederholt nicht die Geschichte des Priesterbetrugs vor aller Aufklärung, sondern arbeitet emsig daran zu glauben, was sie darstellen soll, um sich eines Tages gegen das wenden zu können, was sie eben *nur* dargestellt hatte.“ (Blumenberg 2019, im Druck. Manuskript Deutsches Literaturarchiv Marbach, S. 17).

359, 15–18 *In demselben Buche S. 39 ist auseinandergesetzt, in welcher Schätzung, unter welchem Druck von Schätzung das älteste Geschlecht contemplativer Menschen zu leben hatte, — genau so weit verachtet als es nicht gefürchtet wurde!*] Das entspricht Nietzsche 1881/1887b, 39 f. = M 42, KSA 3, 49, 10–50, 18.

359, 21–31 *Das Inaktive, Brütende, Unkriegerische in den Instinkten contemplativer Menschen legte lange ein tiefes Misstrauen um sie herum: dagegen gab es kein anderes Mittel als entschieden Furcht vor sich erwecken. Und darauf haben sich zum Beispiel die alten Brahmanen verstanden! Die ältesten Philosophen wussten ihrem Dasein und Erscheinen einen Sinn, einen Halt und Hintergrund zu geben, auf den hin man sie fürchten lernte: genauer erwogen, aus einem noch fundamentaleren Bedürfnisse heraus, nämlich um vor sich selbst Furcht und Ehrfurcht zu gewinnen.*] Die indischen Brahmanen erscheinen hier – wohl auch unter Eindruck von Deussen 1883 – als frühere Verkörperungen jenes kontemplativen Typus, der später Philosoph genannt wird, also nicht eigentlich als Priester. Dass die Brahmanen Furcht vor sich zu erwecken verstanden hätten, konnte N. beispielsweise Oldenbergs *Buddha* entnehmen, wo es heißt: „Der junge Inder arischer Geburt gilt als ausgestossen, wenn er nicht zu rechter Zeit einem brahmanischen Lehrer zugeführt wird, um von ihm die heilige Schnur, das Abzeichen des geistlich Wiedergeborenen, zu empfangen und in die Weisheit des Veda eingeführt zu werden. [...] Und durch die langen Jahre, die der Schüler im Hause des Lehrers zubringt, ist er in dessen Furcht und Gehorsam gebannt“ (Oldenberg 1881, 15). Dass Philosophen Furcht erweckt haben sollen, um überhaupt respektiert zu werden, ist eine historische Hypothese, die bei N. mehrfach aktualisiert wird. Auch nur zu dem Zweck, dem Philosophen Spielraum für seine eigene Lebensform zu verschaffen? Und nach 359, 30 f. auch um eine „Furcht und Ehrfurcht“ (vgl. NK 273, 26–33 u. NK 277, 9–13) vor sich selbst zu erzeugen, die das Innerste und Eigentlichste zu schützen vermöchte – auch vor der vivisektorischen Selbstzersetzungslust (vgl. GM III 9, KSA 5, 358, 4–9)?

Die Ehrfurcht, die die Philosophen vor sich selbst hegen und die ihnen als Mittel zur Selbstbestätigung dient, erscheint als Gegenentwurf zu dem in

GM III 10 nicht namhaft gemachten Ressentiment, das in Selbstqual und Selbstverachtung ausläuft. Die Philosophen erscheinen demgegenüber als Spezialisten der Selbstrespektierung, weil sie ihren Kredit, ihre Legitimation nur aus sich heraus ziehen (wenigstens, bevor es Philosophie-Lehrstühle gab). Zu dem beim späten N. sehr prominenten Begriff der Ehrfurcht (vor sich) siehe z. B. NK KSA 5, 233, 15 f.; NK KSA 6, 152, 13 u. NK KSA 6, 151, 25 f.

360, 7–11 *Ich erinnere an die berühmte Geschichte des Königs Viçvāmītra, der aus tausendjährigen Selbstmarterungen ein solches Machtgefühl und Zutrauen zu sich gewann, dass er es unternahm, einen neuen Himmel zu bauen*] Die Geschichte wird bereits in M 113, KSA 3, 103, 24–27 erzählt. N. hat sie – vgl. Brusotti 1992a, 391 – aus Jacob Wackernagels Vortrag *Über den Ursprung des Brahmanismus*: „Als König Viçvāmītra in der Begierde ein Brahmane zu werden, sich tausendjährigen Bussübungen unterzog, schöpft er aus diesen eine solche Kraft, dass er einen neuen Himmel aufzubauen unternehmen kann.“ (Wackernagel 1877, 29) Hans Blumenberg deutet in seinem Buch über *Das Lachen der Thrakerin* König Viçvāmītra in 360, 7–11 als „praktische[n] Gnostiker oder gnostische[n] Praktiker“, „wie Nietzsches selbst es mit dem Übermenschen war, der auch auf nichts anderem beruht als auf der durchgestandenen Fähigkeit, den Tod Gottes zu ertragen oder sogar, ihn selbst getötet zu haben. Das heißt, die Apokalypse in die eigenen Hände zu nehmen“ (Blumenberg 1987, 145).

361, 4 *das bunte und gefährliche Flügelthier*] Vgl. NK 247, 9.

11.

GM III 11 setzt mit der Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals neu ein, indem das wortführende „Wir“ nun dessen eigentlichen Repräsentanten ins Auge fasst, der zugleich „Repräsentant[.] des Ernstes“ (361, 16 f.) sei, nämlich „den asketischen Priester“ (361, 13). Dessen Verhältnis zum in GM III 10 behandelten Philosophen, der sich als Priester getarnt hat, wird in GM III 11 nicht weiter bestimmt. Was beim Philosophen meist noch Mittel war, scheint beim Priester zur Hauptsache zu werden: Das Dasein und die Macht des Priesters gründe auf dem asketischen Ideal. Daher habe es das „Wir“ mit einem „furchtbaren Gegner“ (361, 24 f.) zu tun, falls das „Wir“ denn wirklich „Gegner jenes Ideals“ (361, 25 f.) sein sollte, was es zunächst offenlässt, zumal eine „interessierte Stellung zu unsrem Probleme“ (361, 28 f.) dessen Lösung vermutlich nicht fördere. Immerhin helfe es dem Priester wenig, Verteidiger des eigenen Ideals sein zu wollen, weil Befangenheit offensichtlich die

Schlagkraft der eigenen Argumentation mindert. Daher will das „Wir“ dem asketischen Priester zur Hand gehen – eine bemerkenswerte Perspektivenumkehr (vgl. Dellinger 2017, 64 f.) – und das asketische Ideal so profilieren, dass ein Kampf darum geführt werden kann – nämlich um „die Werthung unsres Lebens seitens des asketischen Priesters“ (362, 7 f.). Diese Bewertung des Lebens zehrt vom Gegensatz zu einem anderen, besseren, jenseitigen Leben, mit dem verglichen das hiesige, irdische Leben elend und nichtswürdig erscheint, „es sei denn, dass es sich etwa gegen sich selber wende, sich selbst verneine“ (362, 12 f.).

Als überraschend stellt GM III 11 den Sachverhalt dar, dass diese selbstwidersprüchliche Lebensform nicht bloß eine periphere Randerscheinung der Weltgeschichte ist, sondern der asketische Priester fast jederzeit und überall aufgetreten ist. Wie kommt es, dass der priesterliche Asketismus nicht ausstirbt, obwohl seine Repräsentanten doch gerade auf Fortpflanzung, damit auf die direkte biologische Reproduktion verzichten? Anscheinend sei dabei ein „Interesse des Lebens selbst“ (363, 6) wirksam (vgl. Ridley 2006, 83 f. u. Morrisson 2014). Nach dieser Mutmaßung wird eingehend geschildert, wie sehr es sich beim asketischen Leben um ein Leben handle, das, indem es über das Leben überhaupt Herr werden, es aber nicht einfach wegwerfen wolle, mit sich selbst im Zwiespalt sei und diesen Zwiespalt wolle, ja sogar genieße. Falls freilich die Mutmaßung stimmt, dass das „Leben[.] selbst“ – als um- und übergreifender Begriff für jede Form organischen Seins? – ein Interesse am Fortbestand asketischer Lebensformen hat, droht jede Polemik gegen das asketische Ideal überflüssig zu werden. Die fragliche Mutmaßung, im asketischen Ideal äußere sich ein „Interesse des Lebens selbst“, wäre dann nur auf der Metaebene der Reflexion und damit jenseits des Kampfes von lebensverneinenden und lebensbejahenden Mächten anzusiedeln, wo sich das „Wir“ zunächst noch positionieren zu wollen schien. Im Leiden findet der asketische Priester überdies zu einem eigentümlichen Lebensgenuss – er verleugnet keineswegs den Macht- oder Lebenswillen, obwohl er das doch zu tun behauptet.

Wenn man nach der im Blick auf Priester (und Frauen: 361, 32–362, 2) gegebenen Diagnose das Eigene am schlechtesten zu verteidigen vermag, müsste das wohl auch für das „Wir“ gelten, das sein Eigenes, also die bejahende Werthung des Lebens – und im Übrigen schon in GM III 10 die philosophische als die programmatisch riskante Lebensform – zu verteidigen sich anschickt. Entsprechend lässt GM III 11 offen, ob das „Wir“ denn tatsächlich und aus eigenem (Macht-)Interesse ein Gegner des asketischen Ideals ist, wenngleich es dies mit einem „gesetzt“ und einem Konjunktiv II als Möglichkeit in den Raum stellt (361, 25 f.). Über das Leben an sich nachdenkend, scheint das „Wir“ wiederum auf einen Metastandpunkt zu aspirieren, von dem aus es die asketische und

die ihr entgegengesetzte Position gegeneinander ausspielen könnte. Damit stünde es doch dem „Ernst“ (361, 16) entgegen, der mit dem asketischen Ideal liiert ist. Der ganze Abschnitt lässt sich gleichsam als Szenenanweisung für ein Spiel der Wertungsgegensätze interpretieren – ein Spiel, das dann in den folgenden Abschnitten durchgeprobt wird. Indiz für diese Betrachtungsweise ist auch die versuchsweise gewählte extraterrestrische Sicht (362, 23–30), der die Erde als der „asketische Stern“ (362, 26) erschiene.

Dellinger 2017, 43 stellt für GM III 11 einen markanten Stilwechsel fest: „Waren die vorhergehenden Abschnitte noch weithin von einem gelassen dahinplätschernden, kolloquialen und teils jovialen Ton geprägt, setzt nun ein nachdrückliches Pathos ein.“

Während in GM III 11 asketische Priester ein universelles Phänomen darstellen, hat GM I 6 ihr Auftreten als politisch bestimmender Kaste an einem bestimmten frühgeschichtlichen Ort festgemacht (KSA 5, 264–266). Wie diese einstige Priesteraristokratie, deren Ziel auch schon das Nichts war, mit dem universellen Priestertyp von GM III 11 zusammengeht, bleibt unerörtert und unklar.

Mindestens zwei wesentliche Fragen wirft GM III 11 auf. Erstens: Wer sind die „asketischen Priester“, und zweitens: Warum sind sie ein Problem? Ganz offensichtlich handelt es sich bei den „Priestern“ nicht einfach und vielleicht nicht einmal in erster Linie um Funktionäre einer institutionalisierten Religion, die bestimmte Kulthandlungen vollziehen dürfen und damit ihr Auskommen haben. Vielmehr inkorporiert diese Priester-Typisierung die antikatholischen Affekte der Reformationszeit und die antiklerikalen Affekte der Aufklärung, um sie, physiologisch-psychologisch grundiert, zur Grundlage einer polemisch akzentuierten Generaldeutung der menschlichen Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart zu machen. „Dass der Priester für Nietzsche ein moralischer Typus ist, das zeigt sich darin, dass sein religionsgeschichtlicher Ort gleichgültig wird.“ (Trillhaas 1983, 42) Der asketische Priester – abgesehen von der durch GM schwerlich zu beantwortenden Frage, was er „für Nietzsche“ ist – ist aber nicht einfach nur der Asket, der Heilige, der dieser Welt abgestorben ist, sondern gerade darin Priester, dass er auf andere Menschen wirkt, indem er mit ihnen interagiert – weil er predigt, opfert, belehrt, anleitet, vorlebt. Er gibt sich als Mittler zwischen einer höheren Wirklichkeit und den leidenden Menschen, was ihm eine privilegierte Machtposition sichert, ganz gleichgültig, ob er Amtsträger einer Kirche, Schamane eines Stammes oder Vorsteher eines Vereins zur moralischen Aufrüstung ist – oder auch nichts von alledem, sondern nur die fromme Großmutter, die ihren Enkeln den Glauben an die Nichtswürdigkeit der Welt einimpft. Priester sind Domestikatores, aber nicht alle Domestikatores – siehe die früher besprochenen Eroberer-Eliten – sind Priester. Auffällig

ist, dass der Staat als primäre Domestikationsanstalt bei der Besprechung des asketischen Ideals kaum thematisiert wird – so, als käme dieser Staat nicht ans Innenleben der Menschen heran. GM II hatte im Blick auf die Verinnerlichung der Triebenergie, die zum schlechten Gewissen führt, noch eine andere Lesart nahegelegt: Die Etablierung staatlicher Strukturen als Etablierung asketischer (Selbst-)Zwänge.

Auf die zweite Frage, warum die asketischen Priester überhaupt ein Problem darstellen, könnte man zu antworten geneigt sein, eigentlich seien sie keines, da sie nur diejenigen erreichten und mit ihrer lebensfeindlichen Ideologie infizierten, die ohnehin schon am Leben litten. Da die Priester sich biologisch nicht gerne selber reproduzieren (vgl. 363, 2f.), also die Fortschreibung, die Fortexistenz des priesterlichen Typus prekär ist, liegt die Vermutung nahe, dass nur diejenigen sich diesem Typus anverwandeln, die des Lebens bereits überdrüssig sind. Gesunde könnten davon letztlich nicht affiziert werden, weil ihnen der Leidensdruck fehlt. Für sie fiele die Motivationsgrundlage weg; ihr Asketismus wäre Spleen. Wie also kann das asketische Ideal der Priester überhaupt Wohlgeratenen gefährlich werden? Liegt dieses Ideal, wie N.s Sprecherinstanz ja selber fragt, nicht womöglich sogar im Interesse des Lebens selbst – im Sinne eines allgemeinen Ausgleichs oder, in darwinistischem Vokabular: im Sinne der Selektion?

Soll 1994, 183f. sieht in GM III 11 bis 13 zwei Hauptparadoxien des asketischen Ideals verhandelt: Zum einen das „*hedonistic paradox*“ eines als wohltuend empfundenen Schmerzes, zum anderen das „*vital paradox*“ einer Lebensform, die gegen das Leben selbst kämpft. Michel Foucault hat nach Konoval 2013 seine Geschichte der Sexualität wesentlich auf N.s Analyse des asketischen Priesters gegründet. Schrift 2006, 151–153 zeigt, wie Gilles Deleuze und Félix Guattari ihre Kritik am Psychoanalytiker als dem Priester der modernen Gesellschaft in Analogie zu GM III konstruiert haben: Die Praktiken der Psychoanalyse erscheinen als exakte, zeitlich versetzte Parallelaktionen zu den in GM analysierten Praktiken des Christentums.

361, 25–27 *dass wir die Gegner jenes Ideales wären? eines solchen, der um seine Existenz gegen die Leugner jenes Ideales kämpft?*] KSA 5, 361, 26 korrigiert wie z. B. auch Nietzsche 1972, 98 nach Karl Schlechta fälschlich „einen solchen“ aus „eines solchen“ – offenbar eine stillschweigende, verschlimmbessernde Emendation, während sowohl in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 123) als auch im Druckmanuskript (GSA 71/27,2, fol. 23r) eindeutig „eines solchen“ steht. Gemeint ist, dass „wir“ Gegner desjenigen „wären“, der gegen die „Leugner jedes Ideales kämpft“, also des asketischen Priesters.

362, 23–28 *Von einem fernen Gestirn aus gelesen, würde vielleicht die Majuskel-Schrift unsres Erden-Daseins zu dem Schluss verführen, die Erde sei der eigentlich asketische Stern, ein Winkel missvergnügter, hochmüthiger und widriger Geschöpfe, die einen tiefen Verdruss an sich, an der Erde, an allem Leben gar nicht loswürden*] Die von N. nie veröffentlichte Abhandlung *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* beginnt mit einem Blick von außen auf das im Weltall hoffnungslos abgelegene „Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden“ (WL 1, KSA 1, 875, 4, vgl. CV 1 Ueber das Pathos der Wahrheit, KSA 1, 759, 31). Zu den literarischen Vorbildern dieser kosmischen Peripherisierung der Erde und ihrer Menschen bei Schopenhauer, Pascal und Leopardi siehe NK KSA 1, 875, 2–11. Der Beginn von WL lässt diese „hochmüthigste und verlogenste Minute der ‚Weltgeschichte‘“ gleich vorüber sein: „Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben.“ (KSA 1, 875, 5–7) Abgesehen davon, dass sich diese Wesen fälschlich klug wähnten und damit ebenso hochmütig waren wie die Erdenbewohner in GM III 11, wird in der Eingangssequenz von WL nichts über die psychische Verfassung der Erdlinge gesagt. In GM III 11 ist es hingegen das, was den extraterrestrischen Beobachtern zuerst ins Auge springt, nämlich der Lebensüberdruß, das Missvergnügen am Dasein, was sie dieses Dasein geringschätzen lässt. Und trotz aller Ähnlichkeit bleibt die Perspektive different: In WL 1 schaltet sich kein „Wir“ ein, während in GM III 11 ausdrücklich von „unsrem Erden-Dasein“ die Rede ist. Die Beobachter-Perspektive wird explizit verdoppelt: Wir beobachten, wie die Extraterrestrischen uns beobachten. Das „Wir“ legt ihnen in den Mund, wie sie uns zu sehen geneigt sein könnten. Und die Formulierungen sind vorbehaltvoll („würde vielleicht [...] zu dem Schluss verführen“) – das Als-ob lässt sich nicht vermeiden, wenn man sich der Sichtweise Außerirdischer anverwandeln will. 362, 23–28 ist der *locus probans* für Peter Sloterdijks *Du mußt dein Leben ändern*. „Mit dieser Notiz präsentiert sich Nietzsche als Pionier einer neuen Humanwissenschaft, die man als Kultur-Planetenkunde bezeichnen könne. Ihre Methode besteht in Beobachtungen unseres Himmelskörpers mit Hilfe von Aufnahmen kultureller Formationen wie aus großer Höhe“ (Sloterdijk 2011, 61).

Majuskeln sind Großbuchstaben. Bei N. kommt das Wort nur noch in FW Vorrede 2 vor, wo ebenfalls ein Ausgreifen ins Kosmische stattfindet, nämlich seitens der lebensfrohen Philosophien, die die „Dankbarkeit“ „in kosmischen Majuskeln an den Himmel der Begriffe“ schreiben, vgl. NK KSA 3, 347, 14–16.

362, 33 f. *er wächst aus allen Ständen heraus*] Wenn der asketische Priester tatsächlich aus allen gesellschaftlichen Schichten stammen kann, fragt sich, woher dann das „Ressentiment sonder Gleichen“ (363, 9) rührt, falls er das

Glück gehabt hat, in privilegierte Umstände hineingeboren zu werden. Der asketische Priester muss also weder aus der Sklavenschaft noch nach GM I 6 aus einer frühgeschichtlichen Priesteraristokratie kommen, deren Angehörige freilich auch miesepetrig zu sein scheinen (vgl. KSA 5, 265 f.). Jedoch fragt sich, warum unter bestimmten historischen Umständen das asketische Ideal grandiose Konjunkturen erlebt, die von Priestern befeuert werden. Weil es den Priestern unter diesen konkreten Umständen gelingt, das Ressentiment breiter, zu kurz gekommener Volksschichten zu kanalisieren?

363, 15 f. *gegen deren Ausdruck*] In KSA 5, 363, 15 f. heißt es: „gegen dessen Ausdruck“. Im Druckmanuskript und in der Erstaussgabe steht hingegen: „gegen deren Ausdruck“ (GSA 71/27,2, fol. 25r u. Nietzsche 1887a, 125). Entweder ist das ein Versehen N.s oder der grammatische Bezug wären „die Quellen der Kraft“ (363, 13)

363, 18 *Entselbstung*] Vgl. NK KSA 6, 372, 27–32.

363, 25 *„Der Triumph gerade in der letzten Agonie“*] Als Zitat lässt sich diese Wendung nicht nachweisen; sie bringt auf den Punkt, wie insbesondere das Christentum vom Tod(eskampf) fasziniert war und im Sterben Christi zugleich dessen Triumph über diese Welt zu erkennen meinte. Besonders drastisch hat das der N. wohlbekannte Pietist Nikolaus Ludwig von Zinzendorf – wollte er ihn 1883 lesen? (vgl. NL 1883, KSA 10, 15[8], 481, 13 u. 15[60], 494, 17) – in einem 1755 erstmals publizierten Passionslied zum Ausdruck gebracht, Christi „letzte Agonie“ ausdrücklich besingend und des eigenen Todes harrend: „Bis dahin laß kein Augenblickgen / Uns ohne Blutgesauße geh’n, / Laß meine Aeuglein jedes Stückgen / An deinem Marterbilde seh’n: / Laß meinen Ohren das Geläute / Von deiner letzten Agonie, / Daß sie dein Angstgeschrei begleite / Den ganzen Tag, die Nacht und Früh.“ (Koch 1853, 4/2, 181).

363, 29 *Crux, nux, lux*] Lateinisch: „Kreuz, Nuss, Licht“. Die Emendation von Peter Pütz: „Crux, nox, lux“ (Nietzsche 1992, 106. „Kreuz, Nacht, Licht“) widerspricht dem Textbestand von Druckmanuskript und Erstaussgabe (GSA 71/27,2, fol. 25r u. Nietzsche 1887a, 125). Weitere Fundstellen in Briefen und im Nachlass machen die Absichtlichkeit der „Nuss“ unmissverständlich: „Nux et crux. Eine Philosophie für gute Zähne.“ (NL 1885, KSA 11, 34[172], 477, 22f., den Brief an Irene von Seydlitz vom 07. 05. 1886 unterschreibt N. als „Fridericus Nux Crux / Lux Dux etc.“ KSB 7/KGB III 3, Nr. 699, S. 189, Z. 39 f. Und am 13. 09. 1888 kündigt N. Reinhart von Seydlitz die Publikation von GD mit den Worten an: „Ende des Jahres wird eine andre Sache von mir veröffentlicht, welche meine Philosophie in ihrer dreifachen Eigenschaft, als lux, als nux und als crux, zur Erscheinung bringt.“ KSB 8/KGB III 5, Nr. 1110, S. 424,

Z. 40–43. In NL 1881, KSA 9, 12[231], 617, 4 f. standen „lux“ und „crux“ noch alleine). Warum die Nuss ins Spiel kommt, macht GM III 9, KSA 5, 358, 5 deutlich, wo der moderne (in christlicher Tradition stehende) inquisitorische Selbstumgang uns „Nussknacker[n] der Seele“ zugeschrieben wird. Das moderne und philosophische Nussknackertum hat in der christlichen Selbstzerfleischung (etwa eines Blaise Pascal) seine große Vorläuferin. Zum Kreuz vgl. NK KSA 6, 52, 16 f.

12.

Von der inneren Widersprüchlichkeit des asketischen Priesters ausgehend, die der vorangehende Abschnitt postuliert hat, fragt GM III 12 zunächst, was denn geschehe, wenn ein solcher selbstwidersprüchlicher Wille ins Philosophieren gerate. Nach der gegebenen Analyse tut er zunächst das Erwartbare: Er unterwerfe nämlich das Naheliegendste, „die Leiblichkeit“ resoluter Kritik und degradiere sie „zur Illusion“ (364, 6). Aber der philosophierende asketische Wille belässt es nicht dabei, sondern gibt auch die Vernunft preis, indem er sie als unfähig hinstelle, irgendetwas zu erkennen, was des Erkennens wert wäre – das Höhere, das „Reich der Wahrheit und des Seins“ (364, 15).

Das sprechende „Wir“ verurteilt diese leib- und vernunftverachtende Position jedoch mitnichten pauschal, denn diese Verkehrung der landläufigen Sicht- und Wertungsweisen drücke eine bewunderungswürdige Selbstdisziplinierung, eine „Zucht und Vorbereitung des Intellektes zu seiner einmaligen ‚Objektivität‘“ (364, 28 f.) aus, als „das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen weiss“ (364, 31–365, 1). In diesem philosophierenden Asketismus kommt also durchaus so etwas wie Souveränität zum Tragen – nämlich Herr seiner Vorstellungen zu sein. Die asketisch gesinnten Philosophen erscheinen, unabhängig vom Gegenstand, vom Inhalt ihrer Abstraktionskünste, gerade als Vorläufer des „Wir“, jener Philosophen der Gegenwart und der Zukunft, die nach einer neuen Art der „Objektivität“ (365, 17 f.) trachten und gleichzeitig die „alte[.] Begriffs-Fabelei“ (365, 3) hinter sich gelassen haben – eine „Begriffs-Fabelei“, die von einem reinen Erkenntnissubjekt, reiner Erkenntnis, „absolute[r] Geistigkeit“ (365, 6) faselt und sich damit in Widersprüchlichkeiten verstrickt. Jedes Sehen sei „nur ein perspektivisches Sehen“, jedes Erkennen „nur ein perspektivisches ‚Erkennen‘“ (365, 13 f.). Als Ziel wird ausgegeben, was man in der N.-Rezeption N.s ‚Perspektivismus‘ zu nennen sich angewöhnt hat, ohne dass N. sich selbst zu einem solchen Ismus

bekannt hätte (vgl. Dellinger 2015b): eine Vervielfältigung der Perspektiven, um etwas angemessener und vollständiger zu begreifen: „je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ‚Begriff‘ dieser Sache, unsre ‚Objektivität‘ sein“ (365, 14–18). Der von den asketisch motivierten Philosophen unternommene Versuch, den „Willen“ und die „Affekte“ (365, 18) gänzlich auszuschalten, mutet hingegen – so suggeriert die rhetorische Frage, mit der GM III 12 schließt – wie eine widernatürliche Beschneidung, eine Kastration des Intellekts an.

GM III 12 liest sich wie eine Metareflexion auf die moralgenealogische Arbeit in der Dritten Abhandlung insgesamt. Ein exemplarisches Verfahren kritischer Evaluation der asketischen Ideale könnte entsprechend darin bestehen, möglichst viele Perspektiven und Affekte zur Sprache zu bringen. In einer solchen Perspektiven- und Affektenvervielfältigung versucht sich diese Dritte Abhandlung, wobei eben nicht nur möglichst viele imaginierbare Sichtweisen aneinander gereiht werden, sondern die Sprecherinstanz aus ihren starken Affekten keinen Hehl macht: Das „Wir“ will über die asketischen Ideale Herr werden und mimt nicht den unparteiischen Beobachter. Einen derartigen unparteiischen Beobachter kann es unter irdischen Bedingungen, ohne extraterrestrischen Blick (vgl. NK 362, 23–28) nicht geben.

GM III 12 ist, wie gesagt, als Schlüsseltext für N.s angeblichen Perspektivismus Gegenstand vielfältiger Interpretationsbemühungen geworden. Leiter 1994, 343 deduziert aus dem Abschnitt erstens eine „*Doctrine of Epistemic Affectivity*“, wonach es keine interessen- oder affektenfreie Erkenntnis gebe, und zweitens eine „*Doctrine of Perspectives*“, wobei er darauf aufmerksam macht, dass N.s Argument wesentlich von der Analogisierung von Sehen und Erkennen zehrt. Falls Sehen und Erkennen nicht auf gleiche Weise funktionieren, so Leiter, wäre N.s Argumentation akut bedroht. Und bleibe sie selbst dann, wenn man die Analogie von Sehen und Erkennen als tragend akzeptiert, nicht doch ganz der Kantischen Erkenntniskritik verhaftet (Leiter 1994, 351)? Janaway 2009, 51 macht hingegen darauf aufmerksam, wie sehr sich GM III 12 von dieser erkenntniskritischen Tradition durch die Betonung der Affekte unterscheidet, die eben nicht mehr als Erkenntnishindernis, sondern als Erkenntnismöglichungsgrund erscheinen. Trotzdem bleibe ein kontrollierendes, affektausgleichendes, bewusstes Erkenntnissubjekt, das Herr sein, Perspektiven ein- und aushängen könne, nach wie vor mitgedacht (Janaway 2009, 56 f., unter Hinweis auf MA I Vorrede 6). Poellner 2009, 155 schaltet den in distanzierende Anführungszeichen gesetzten Begriff der „Objektivität“ in GM III 12 mit „objektiver Wirklichkeit“ gleich; er meint, N. (den er umstandslos mit dem sprechenden „Wir“ gleichsetzt) „claims explicitly that the concept of objective reality is

dependent on affectivity“. Er folgert, der hier vorausgesetzte Subjektivitätsbegriff „requires the experience of agency, and the latter presupposes affectivity“. Dellinger 2017, 41 stellt hingegen zu Recht heraus, dass GM III 12 „wesentlich selbstbezüglich“ operiere, „insofern Perspektiven zugleich Gegenstand und Methode des Textes sind“. Zu unterstreichen ist auch Dellingers Mahnung, das scheinbare Bekenntnis zu einer erkenntnistheoretischen Position, nämlich dem Perspektivismus in GM III 12 nicht isoliert, sondern im Funktionskontext des gesamten Absatzes und der Dritten Abhandlung zu betrachten. „Perspektiven und Werthungen“ (364, 25 f.) sind enggeführt, woraus Dellinger folgert, dass es N. keineswegs (wie etwa Clark 1990 und Leiter 1994 glauben machen wollen) um eine modifizierte neokantianische Erkenntnistheorie und damit um die Erkenntnis von Außenweltgegenständen geht. „Die ‚Perspektiven und Werthungen‘, im Hinblick auf die der Exkurs über die Perspektivität des Erkennens beginnt, sind Sichtweisen auf abstrakte philosophische Probleme, nicht aber raumzeitliche Objekte.“ (Dellinger 2017, 46) Zur Interpretation von GM III 12 siehe ferner Gentili 2015a und Berry 2011, 112–118 sowie zum Aspekt der „Objektivität“ insbesondere Constâncio 2011 u. Constâncio 2012, 135–140.

364, 4–8 *Er wird zum Beispiel, wie es die Asketen der Vedânta-Philosophie thaten, die Leiblichkeit zur Illusion herabsetzen, den Schmerz insgleichen, die Vielheit, den ganzen Begriffs-Gegensatz „Subjekt“ und „Objekt“ – Irrthümer, Nichts als Irrthümer!*] Loukidelis 2017, 243 f. stellt für diese Stelle mit ihrer Fundamentalkritik am Subjekt-Objekt-Gegensatz eine diesen Gegensatz gleichfalls problematisierende Passage in Paul Heinrich Widemanns *Erkennen und Sein* als mögliche Quelle zur Diskussion (Widemann 1885, 216 f.). Dort ist freilich nicht vom Vedânta die Rede. Näher liegt daher ein Bezug zu Paul Deussens *Das System des Vedânta*, wo das Problem sehr eingehend erörtert wird, im Zusammenhang mit Leiblichkeit und Vielheit: „Es war die einfache Konsequenz dieser Konzeptionen, wenn der Vedânta die empirische Anschauung, welche uns eine ausser dem Selbst vorhandene Vielheit, eine unabhängig vom Subjekte bestehende Welt der Objekte vorspiegelt, für ein Blendwerk (*mâyâ*), eine angeborne Täuschung (*bhrama*) erklärt, beruhend auf einer unberechtigten Übertragung /55/ (*adhyâsa*), vermöge deren wir diejenige Realität, welche allein dem Subjekte zukommt, auf die Welt der Objekte, und umgekehrt die Bestimmungen der objektiven Welt, z. B. die Körperlichkeit, auf das Subjekt, das Selbst, die Seele übertragen.“ (Deussen 1883, 54 f.) So ist klar, „dass es ein von Brahman Verschiedenes (*nânâ*), eine Vielheit der Dinge (*prapañca*) überhaupt nicht giebt“ (ebd., 107). Der „Illusion alles Schmerzes“ ist bei Deussen ein ganzes Kapitel gewidmet (ebd., 322 f.), wo es u. a. referierend heißt: „nur durch das Nichtwissen gelangt die Seele zu dem Wahne, in dem Leibe ihr Selbst zu erblicken, und nur auf diesem Wahne (*abhimâna*), von dem Gott frei ist, beruht die

Empfindung des Schmerzes. Der Schmerz ist also eine Täuschung (*bhrama*), welche davon herrührt, dass wir unser Ich nicht unterscheiden von den Bestimmungen wie Leib, Sinne u. s. w., welche aus dem durch das Nichtwissen gesetzten Reiche der Namen und Gestalten entspringen ([...]). Somit beruht der Schmerz nur auf einer falschen Einbildung“ (ebd., 322). Vgl. NK 378, 32–379, 6.

364, 17–23 (*Anbei gesagt: selbst noch in dem Kantischen Begriff „intelligibler Charakter der Dinge“ ist Etwas von dieser lüsternden Asketen-Zwiespältigkeit rückständig, welche Vernunft gegen Vernunft zu kehren liebt: „intelligibler Charakter“ bedeutet nämlich bei Kant eine Art Beschaffenheit der Dinge, von der der Intellekt gerade soviel begreift, dass sie für den Intellekt – ganz und gar unbegreiflich ist.*)] Zur Geschichte des Kantischen Begriffs des „intelligiblen Charakters“ siehe NK KSA 5, 55, 32f. Zwar hat N. bei der Lektüre von Fischer 1869, 4, 421–423 Exzerpte angefertigt, die den Begriff korrekt auf menschliche Subjekte anwenden (NL 1886, KSA 12, 7[4], 268, 12–21, vgl. z. B. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* B 567), aber bereits in JGB 36 spricht er – vielleicht vor dem Hintergrund von Schopenhauers Entgrenzung des Begriffs (Schopenhauer 1873–1874, 2, 185 f., vgl. dazu auch Hödl 2005, 189 u. Estadiou 2019) – vom „intelligiblen Charakter“ der „Welt“ (KSA 5, 55, 32f.). Das scheinbare Kant-Zitat in GM III 12 ist keines (zur Interpretation vgl. auch Marton 2016, 49 f.). Hingegen handelt vom „intelligiblen Charakter der Dinge“ ausführlich Ludwig Noiré in seiner *Grundlegung einer zeitgemässen Philosophie* – ein Buch, das N. 1875 zwar zunächst erwerben zu wollen schien, dann aber an den Buchhändler zurückschickte. Darin konnte N. lesen: „Empirisch ist nach Kant alles das, was von aussen gegeben ist und was unsere Vernunft in ihr ursprüngliches Material; Raum, Zeit und Causalität verwandelt. So entstehen unsere Vorstellungen. Das ist die empirische Causalität der Dinge, wie sie uns erscheinen. Aber die Vorstellungen als solche mussten doch auch eine Causalität haben; ebenso wie alle anderen Dinge. Das wäre der intelligible Charakter der Dinge.“ (Noiré 1875, 46) Noiré macht nun diesen „intelligiblen Charakter der Dinge“ zum Leitbegriff seiner Philosophie und gelangt dabei zu Definitionen wie: „Die Aufgabe der Kunst ist die Darstellung des intelligiblen Charakters der Dinge.“ (Ebd., 81) Oder: „Es hat also jede Wissenschaft zugleich die Aufgabe, den intelligiblen Charakter der Dinge zu erforschen“ (Ebd., 86). Aufgenommen wird die Wendung dann z. B. bei Koeber 1880, 27.

364, 30 f. *letztere nicht als „interesselose Anschauung“ verstanden (als welche ein Unbegriff und Widersinn ist)]* Vgl. NK KSA 5, 52, 2–14 u. NK 347, 5–11.

364, 31–365, 1 *das Vermögen, sein Für und Wider in der Gewalt zu haben und aus- und einzuhängen: so dass man sich gerade die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu*

machen weiss] Vgl. NK KSA 5, 231, 23–25 u. MA I Vorrede 6, KSA 2, 20, 16–21: „Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen – die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch das Stück Dummheit in Bezug auf entgegengesetzte Werthe und die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht.“ Zur imperativischen Form Dellinger 2017, 48–50, der betont, dass diesem imperativischen Insistieren eine „Art züchtende, formierende Funktion zukomme[.], mittels derer der seinerseits perspektivisch interessierte Sprecher den Entwicklungsgang der Figuren der ‚Erkennenden‘ und des ‚freien Geistes‘ vorantreibt“ (ebd., 50). Explizit umgesetzt wird das Perspektivenaustauschpostulat in GM III 17, vgl. NK 377, 18–21. Vor dem Hintergrund des Identitätsbegriffes bei Afrikan Spir gibt Guerreschi 2018 eine begrifflich elaborierte Interpretation von 364, 31–365, 1.

365, 3 f. „*reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntniß*“] Das ist ein Zitat aus Schopenhauers *Die Welt als Wille und Vorstellung*: „Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zu einander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt; sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingiebt, sich ganz in diese versenkt und das ganze Bewußtseyn ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen Deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand verliert, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne Jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide Eines geworden sind, indem das ganze Bewußtseyn von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses /211/ Subjekt der Erkenntniß.“ (Schopen-

hauer 1873–1874, 2, 210 f., vgl. Janaway 1998, 27 u. Dellinger 2017, 52, Fn. 29 mit der wichtigen Einsicht: „GM III 12 bedient sich zwar zur Charakterisierung des traditionellen Verständnisses von ‚Erkenntnis‘ als ‚unpersönlich und allgemeingültig‘ (GM III 6) schopenhauerscher Motive und Begrifflichkeiten, löst diese dabei jedoch weitestgehend von ihrem ursprünglichen Kontext ab.“). N. zitiert die Wendung aus Schopenhauer 1873–1874, 2, 210 f. etwas umfassender (wenngleich nachweislich nicht nach dem Originaltext, sondern nach Schopenhauer-Zitaten aus Mainländer 1876, 501) auch im Rahmen einer Kritik an Schopenhauers „Schwärmerei vom Genie“ in FW 99, KSA 3, 454, 20–23 u. NK 3/2 hierzu. Gerade um die Genie-Ästhetik geht es in GM III 12 nicht, die den ungenannt bleibenden Schopenhauer nur als exemplarische Verkörperung traditioneller Erkenntnistheorie gebraucht.

365, 7–12 *hier wird immer ein Auge zu denken verlangt, das gar nicht gedacht werden kann, ein Auge, das durchaus keine Richtung haben soll, bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte unterbunden sein sollen, fehlen sollen, durch die doch Sehen erst ein Etwas-Sehen wird, hier wird also immer ein Widersinn und Unbegriff von Auge verlangt]* Dellinger 2017, 53, Fn. 31 sieht in der Augenmetaphorik eine mögliche Replik auf Schopenhauers willensneutrales, objektives, überindividuelles „Weltauge“: „Jenes Freiwerden der Erkenntniß hebt uns aus dem Allen eben so sehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntniß: wir sind nur noch da als das eine Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 233) Über die Unmöglichkeit eines Blicks aus dem Nirgendwo denkt in der jüngeren Analytischen Philosophie, durchaus unter Bezugnahme auf N.s Motive, Thomas Nagel (1986) nach.

365, 12–14 *Es giebt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches „Erkennen“]* Ein buntes Panorama divergenter Deutungsansätze geben – in chronologischer Abfolge – Leiter 1994, 334 f.; Blackburn 2005, 86; Allsobrook 2008, 707 f.; Gori 2011, 102 und Swanton 2015, 159–161. Sie verraten oft mehr über die erkenntnistheoretischen Optionen der Verfasser als über N.s listenreiche Texte.

365, 14–18 *und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsre „Objektivität“ sein]*

Die ironisierenden Anführungszeichen ausblendend, deduzieren Interpreten wie Swanton 2011, 298 aus dieser Passage „objectivity as an intellectual (and I might say moral) virtue“, die bei N. ihre Gültigkeit behauptete.

365, 18 f. *Den Willen aber überhaupt eliminiren, die Affekte sammt und sonders aushängen]* Das ist wiederum – siehe Dellinger 2017, 53, Fn. 32 – ein ironisierendes Schopenhauer-Echo. N. hat in seinem Handexemplar an der entsprechenden Stelle diverse Lesespuren in Form von Randstrichen, Ausrufezeichen (gleich drei davon bei der „Elimination des Wollens“), einem NB und zahlreichen nachfolgend dokumentierten Unterstreichungen hinterlassen: „Zur Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewußtseyn, kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbstverläugnung betrachten könnte; sofern sie darin besteht, daß die Erkenntniß sich ein Mal vom eigenen Willen gänzlich abwendet, also das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen läßt und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniß zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem ächten Kunstwerk muß eine so bedingte Erkenntniß, als sein Ursprung, zum Grunde liegen. Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür seyn, d. h. nicht in unserem Belieben stehen. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirnthatigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 419). Das Motiv des reinen Spiegels nimmt dann GM III 26 mit Blick auf das Objektivitätsideal der Historiker auf, vgl. NK 405, 30 f. Zum „Aushängen“ der Affekte siehe NK 322, 2–19.

365, 20 f. *wie? hiesse das nicht den Intellekt castriren?*] Im Druckmanuskript stand vor einer Korrektur von N.s Hand: „das hieße den Intellekt kastriren.“ Darauf folgte der gestrichene Nachsatz: „Mehr noch: es hieße – nicht denken!“ Das k am Anfang von „kastriren“ ist mit anderem Stift durchgestrichen und durch ein c ersetzt worden (GSA 71/27,2, fol. 27r).

13.

Getreu der in der Metareflexion von GM III 12 propagierten Perspektivenvervielfältigung zur Erkenntnisoptimierung bringt GM III 13 bei der Rückkehr auf die Gegenstandsebene zur Wirkungsweise des asketischen Ideals einen neuen Gesichtspunkt zum Tragen: Der „im Asketen“ sich scheinbar manifestierende

„Selbstwiderspruch“ sei „physiologisch“ statt „psychologisch“ betrachtet nichts weiter als „Unsinn“ (365, 23–26, zur Entgegensetzung von „physiologisch“ und „psychologisch“ Dellinger 2017, 66–69). Denn hier stehe keineswegs „Leben gegen Leben“ (365, 24 f.) – der angebliche Selbstwiderspruch erweist sich als Selbstmissverständnis. Vielmehr sei der physiologisch feststellbare, gegen die psychologische Fehlinterpretation geltend zu machende „Thatbestand“ ein anderer: „das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens“ (366, 1–3). Dabei ist es jetzt – trotz der in N.s Texten wiederholten Polemik gegen den Darwinismus (vgl. z. B. Venturelli 1999; Sommer 2010b u. Johnson 2010; im Blick auf GM Woodford 2018, 44 u. ö.) – gerade ein evolutionsbiologisches Argument, das diese physiologische Betrachtungsweise beglaubigen soll: Das niedergehende Leben kämpfe mit allen Mitteln um seine Selbsterhaltung, sein Dasein (inwiefern dieser Ansatz mit heutiger Evolutionsbiologie kompatibel ist, erörtert Forber 2013). Und ein wesentliches Mittel sei eben just das asketische Ideal, bei dem es sich also gerade nicht so verhalte, wie die Anhänger dieses Ideals glaubten, denn es ziele nicht darauf ab, dieser Welt zu entfliehen und möglichst bald den physischen Tod (und womöglich ein besseres Jenseitsleben) herbeizuführen. Vielmehr diene es als „ein Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens“ (366, 11 f.). Dass dieses Ideal geschichtlich so dominant habe werden können, bringe eine „große Thatsache“ zum Ausdruck, nämlich die „Krankhaftigkeit“ (366, 16) des im Prozess der Zivilisierung gefügig und zahm gemachten Menschen. GM III 13 zufolge findet sie Ausdruck im Wunsch nach dem Ende, dem Willen zum Tode.

„Der asketische Priester“ (366, 20 f.) nun verkörpere zwar einerseits diesen Wunsch nach dem Ende und dem Anderssein, andererseits sei aber gerade die Größe, die „Macht seines Wünschens“ (366, 24) das Band, das ihn ans hiesige Leben fessle – und mit dieser Macht könne er auch alle Zu-Kurz-Gekommenen und am eigenen Leben Leidenden als „Heerde“ (366, 27) an sich „als Hirt“ (366, 30) binden. Dieser vermeintlich ganz auf Verneinung gepolte asketische Priester zähle in Wahrheit „zu den ganz grossen conservirenden und Jasschaffenden Gewalten des Lebens“ (366, 32–34). Er sorgt augenscheinlich dafür, dass krankes Leben gerade nicht den Weg zur Selbstvernichtung geht, sondern am Leben bleibt. Diese Passage in GM III 13 liest sich wie eine verspätete Antwort auf eine Frage, die Paul Michaelis in seiner JGB-Rezension für die *National-Zeitung* vom 04. 12. 1886 (KGB III 7/3, 2, S. 865–871, hier S. 871) gestellt hat: „Wenn nun einmal auch die ‚Herde‘ sein Lebensprinzip, den Willen zur Macht, sich aneignen wollte?“

Woran die bereits zur Sprache gekommene „Krankhaftigkeit“ (366, 34–367, 1) des Menschen hänge, der als nicht-festgestelltes Tier „das kranke Thier“

(367, 3) schlechthin sei, erkundet GM III 13 im letzten Drittel. Dabei erscheint der Mensch als jenes Wesen, das nie mit sich selbst und seiner Welt zufrieden ist, in unablässigem Kampf mit sich und andern liegt, mit sich und mit andern experimentiert, sich nie mit dem Gegebenen und der Gegenwart arrangieren kann, sondern stets in die Zukunft ausschweift: „— wie sollte ein solches muthiges und reiches Thier nicht auch das am meisten gefährdete, das am Längsten und Tiefsten kranke unter allen kranken Thieren sein?...“ (367, 11–14) Diese wiederum als Frage formulierte Antwort auf die Ausgangsfrage, worin die Krankhaftigkeit des Menschen begründet sei, entfaltet freilich nur eine geringe Erklärungskraft und gewinnt wenig hinzu durch die den Abschnitt abschließenden Hinweise auf epidemisch auftretende Lebensüberdrussempfindungen sowie auf den Umstand, dass die menschliche Lebensverneinung stets wieder in Lebensbejahung münde.

Die eigentliche Frage, die GM III 13 jedoch sorgfältig zu stellen vermeidet, ist doch die, ob „Krankhaftigkeit“, „Krankheit“, zumal zunächst mit denunziatorisch-pejorativem Unterton ins Spiel gebracht, überhaupt eine passende Kategorie sind, um das Spezifische des menschlichen Lebens zu erfassen. Gesetzt, man hält die Beschreibung des Menschen in seiner ewigen Bewegung, seinem ungestillten Zukunftsdrang, seiner Unfähigkeit, sich mit dem Hier und Jetzt zu bescheiden, für eine angemessene Darstellung dessen, was ihn ausmacht (und es gibt gute Gründe, dies zu tun), folgt daraus doch keineswegs, dass das ein krankhafter Zustand ist. Es wäre einfach nur der Zustand, in dem sich Homini-ni befinden – ‚krankhaft‘ allenfalls im Vergleich mit Göttern oder Tieren, die ganz in sich ruhen. Zunächst ist etwa in der Mitte des Textes „Krankhaftigkeit“ mit „Civilisation und Zähmung“ (366, 14–16) assoziiert, so dass der Eindruck entstehen könne, das sprechende „Wir“ liebäugle hier mit einem verspäteten Rousseauismus, dem zufolge der Mensch als glückliches und gesundes Naturwesen erst durch die Erfindung von Kultur unglücklich und krank geworden sei. Dass Zähmung als Affektumlenkung nach innen – und damit das schlechte Gewissen – aber überhaupt erst ein menschliches Innenleben hervorbracht habe, war bereits eine Hypothese der Zweiten Abhandlung von GM (vgl. besonders GM II 16 u. 17), und auch, dass die durch das zivilisatorische Korsett erzwungene Triebumlenkung von außen nach innen den Menschen krank gemacht habe. Der Mensch als „der grosse Experimentator mit sich“ (367, 5 f.) hat freilich mit diesem Gedrückten, in die innere Affektemigration Gezwungenen wenig Ähnlichkeit. Bei den allgemeinen anthropologischen Erörterungen gegen Ende von GM III 13 haben sich die Anklänge an vulgären Spätrousseauismus verflüchtigt – kein Gedanke mehr an den vermeintlich schädlichen Einfluss der Zivilisation auf den Menschen. Aber ist dann Krankhaftigkeit überhaupt mehr als eine bloße Metapher für die Unvollkommenheit der

menschlichen Gattung? Was erklärt die Behauptung, der Mensch sei ein krankes oder von Krankheit in einzigartiger Weise – wegen allseitiger Exposition – gefährdetes Wesen? Und warum sollten dann Remedien wie das asketische Ideal problematisch sein, zumal letzteres ja offensichtlich die letzten Lebensreserven in einem siechen Individuum mobilisiert?

Das scheinbar so selbstverständliche, tatsächlich aber frappierende Reden vom Krank-Sein ist liiert mit einer anderen Erstaunlichkeit von GM III 13: Im vorangegangenen Abschnitt ist eben noch die Irreduzibilität unterschiedlicher Perspektiven aufeinander und die Unmöglichkeit eines objektiven Weltauges herausgestellt worden; jetzt plötzlich suggeriert das „Wir“, es habe Zugriff auf einen „Thatbestand“ (366, 1), auf die „eigentliche Natur“ (365, 29 f.) von etwas, was durch psychologische Selbstmissverständnisse der Akteure verstellt worden sei – das eigentliche Wesen des asketischen Lebens. Nach dem Ausflug auf die Metaebene (oder in den Maschinenraum), der in GM III 12 die Aussicht darauf eröffnete, wie durch die Entgegensetzung von Meinungen sich Horizonte öffnen, sind die Leser jetzt wieder zurückversetzt ins Meinungskampfgetümmel, wo das „Wir“ wie selbstverständlich den Anschein erweckt, es könne auf die Wirklichkeit an sich zugreifen. „Das Objektivitätsverständnis des Sprechers von GM III 13 scheint nicht das im 12. Abschnitt proklamierte, sondern vielmehr jenes des asketischen Ideals zu sein, das keine andere Interpretation als seine eigene als wahr gelten lassen bzw. diese gar nicht erst als ‚Interpretation‘, sondern vielmehr als ‚Thatbestand‘ verstanden wissen will“ (Dellinger 2017, 60).

In einer überaus scharfen, damals in dieser Form freilich unveröffentlichten Rezension von Karl Löwiths Buch *Von Hegel zu Nietzsche* (1941) wirft Günther Anders unter Rückgriff auf GM III 13 Löwith vor, er blende die Evolutionstheorie in seinem Epochenpanorama ebenso vollständig aus wie den Umstand, dass der Mensch wieder unter die Tiere zurückgestellt worden sei. „Es ist schwer verständlich, dass ein so profunder Nietzschekenner wie Löwith diese für Nietzsche entscheidende Klassifizierung des Menschen als *Tiers* auslassen konnte. Die Definition des Menschen als kranken Tiers ist eines der Leitmotive Nietzsches. [...] Freilich hielt Nietzsche diese Dehumanisierung des Menschen nur dadurch aus, dass er den als Tier wohlgeratenen Menschen gleichzeitig zum Übermenschen promovierte. /106/ Diese Ambivalenz kommt auch dem vom Nationalsozialismus verwendeten Rasse-Begriff zu.“ (Anders 2018, 105 f., zum Kontext Rottmann 2018).

365, 24–26 „*Leben gegen Leben*“ ist – so viel liegt zunächst auf der Hand – *physiologisch und nicht mehr psychologisch nachgerechnet, einfach Unsinn*] Im Sinne von ‚Einzelleben gegen ein anderes Einzelleben‘ ist die in Anführungszeichen gesetzte Wendung insbesondere in der rechtswissenschaftlichen und moralphilosophisch-anthropologischen Literatur der Neuzeit durchaus verbreit-

tet (vgl. z. B. Kant in AA XV, 480 u. AA XXVII, 599). Hier hingegen ist gemeint, dass es ein psychologisches Selbstmissverständnis sei, zu glauben, ein Leben könne sich gegen sich selbst richten, tatsächlich seine eigene Abschaffung betreiben. Vielmehr richte sich „das Leben“ im asketischen Ideal und „durch dasselbe“ „gegen den Tod“ (366, 10 f.). Damit wird die physiologische Unmöglichkeit genau dessen propagiert, was Schopenhauer als ethische Zielvorgabe gesetzt hat, nämlich die Selbstnegation des Willens durch die Erkenntnis desselben: „Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit.“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 448) Schopenhauer selbst will den Willen gelegentlich auch „physiologisch“ betrachten, siehe das Zitat in NK 365, 18 f. Zum Motiv „Leben gegen Leben“ vgl. auch Saar 2008, 462 u. zum Schopenhauer-Hintergrund Brusotti 2001, 115 f.

Harald Höffding bemüht sich, zwischen den Aufgabenfeldern der Physiologie und der Psychologie Unterscheidungen einzuziehen (vgl. NK 374, 13–15). „Die Physiologie untersucht gerade die unbewussten Funktionen, welche den seelischen Thätigkeiten vorhergehen und deren beständige Grundlage bilden.“ (Höffding 1887, 30) Dabei sei „klar“, „dass wir — trotz der Selbstständigkeit, die wir der Psychologie am Ausgangspunkte wahrten — diese doch als einen Teil der allgemeinen Biologie betrachten müssen“ (Höffding 1887, 31). Weiter heißt es: „Die Biologie muss einen Begriff des Lebens aufstellen, der zu allen Stufen desselben passt, vom organischen Ernährungsprozesse in seinen einfachsten Formen bis zum ideellsten Gefühls- oder Gedankenprozess.“ (Ebd. N.s Unterstreichungen, am Rand von ihm mit „ja!“ und „NB“ glossiert.)

366, 1–4 *das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerirenden Lebens, welches sich mit allen Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft*] In seiner „Einleitung“ als Herausgeber der von N. benutzten Schopenhauer-Ausgabe hat Julius Frauenstädt sich darum bemüht, die Aktualität des Philosophen nachzuweisen: „Den ‚Kampf ums Dasein‘ hat Schopenhauer schon lange vor Darwin gelehrt. Man vergleiche, um sich hiervon zu überzeugen, das Kapitel ‚Charakteristik des Willens zum Leben‘ im zweiten Bande der ‚Welt als Wille und Vorstellung.‘ (Kap. 28) und den §. 27 des ersten Bandes. Schopenhauer dehnt nur den ‚Kampf ums Dasein‘ weiter aus, als Darwin, und verfährt überhaupt gründlicher als dieser, indem er den Widerstreit der Erscheinungen des Naturwillens auf allen Stufen nachweist. Wir sehen nach Schopenhauer in der Natur ‚überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges und erkennen darin die dem Naturwillen wesentliche Entzweiung mit sich selbst. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende

Materie die Form wechseln indem am Leitfaden der Kausalität mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die ganze Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht eben wieder nur durch ihn: ... ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweigung mit sich selbst“, u. s. w. (Welt als Wille und Vorstell. I, 174 fg.)“ (Schopenhauer 1873–1874, 1/1, XVII) GM III 13 nimmt nun vor dem Hintergrund von N.s eigener Rezeption darwinistischer Theorien Schopenhauer unerbittlich beim Wort, indem jede Lebensregung als Teil des Daseinskampfes erscheint – aber eben auch das, worin Schopenhauer den Ausweg aus just diesem Kampf gesehen hat, nämlich die Verneinung des Lebenswillens (vgl. NK 365, 24–26). Diese vermeintliche Verneinung erscheint vielmehr als psychologische Selbsttäuschung; selbst in ihr wolle sich das Leben – eben in reduzierter, geschwächter Form – doch bloß perpetuieren. Schopenhauer hat noch beweisen wollen, dass der Suizid im Gegensatz zur Askese gerade keinen Ausweg aus der Willensbefangenheit biete, sondern sich dieser Wille im Akt der Selbsttötung gerade freventlich bejahe (siehe Schopenhauer 1873–1874, 2, 471–476). GM III 13 agiert nun mit Schopenhauer gegen Schopenhauer, indem dieser Abschnitt plausibel zu machen sucht, dass selbst in der Willensverneinung keine wirkliche Verneinung zu finden sei. Dazu wird probenhalber der Kampf ums Dasein als ontologische Grundgegebenheit voraussetzt, während in N.s Texten ansonsten gerne gegen diese Vorstellung polemisiert wird, die sie durch den Kampf um Macht, Machtsteigerung ersetzen möchten (vgl. NK KSA 6, 120, 19–24, ferner z. B. NL 1885, KSA 11, 34[208], 492, 12–14).

366, 11 f. *das asketische Ideal ist Kunstgriff in der Erhaltung des Lebens*] In GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 14 wird der „Kampf um’s Leben“ nicht geleugnet, aber „als Ausnahme“ (KSA 6, 120, 19–21) betrachtet: Gegen die Darwinisten wird insinuiert, dass es ‚normalerweise‘ im Leben nicht um bloße Erhaltung gehe, sondern um Überbietung. Es hat den Anschein, als könne das vom asketischen Ideal bestimmte Leben nun als diese „Ausnahme“ durchgehen. Bei ihm wird nicht Steigerung, sondern Erhaltung erreicht – während es sich täuschenden Illusionen über die Selbstverneinung und Selbstauslöschung hingibt: „Der asketische Priester ist der fleischgewordne Wunsch nach einem Anders-sein, Anderswo-sein, und zwar der höchste Grad dieses Wunsches, dessen eigentliche Inbrunst und Leidenschaft: aber eben die M a c h t seines Wunsches ist die Fessel, die ihn hier anbindet“ (366, 20–24).

366, 26 *das Hier-sein*] In KSA 5, 366, 26 heißt es fälschlich: „das Hiersein“. In der Erstausgabe und im Druckmanuskript steht unmissverständlich: „das Hiersein“ (Nietzsche 1887a, 129 und GSA 71/27,2, fol. 28r).

366, 29 f. *indem er ihnen instinktiv als Hirt vorangeht*] Vgl. NK 260, 12–14. Während in der von N. zu menschlicher Herde(nbildung) gerne herangezogenen Literatur wie z. B. Spencer 1879 und Galton 1883 von Hirten wenig die Rede ist und auch bei N. selbst Hirten „eher Randfiguren“ zu sein scheinen (Bröckling 2017, 27), ist doch bei ihrem Auftreten ihre negative Zeichnung auffällig. Dabei scheint die Zielrichtung der Kritik zu changieren: Akzentuiert wird wechselseitig die symbiotisch Verbundenheit des Hirten mit der Herde oder aber seine Bedeutung als Inbegriff von Leitungs- und Herrschaftshandeln, die ihm die platonisch-christliche Tradition verschafft hat. In GM III 13 hat es den Anschein, als ob der Hirte quasi nur eine Funktion der Herde wäre, anstatt sie wie ein Tyrann zu formen. Bei Espinas 1879, 166 hat sich N. über die Anfänge der Zähmung von Tieren durch Menschen kundig gemacht: „Aber es genügt nicht, dass der Mensch den Willen bricht, er muss ihn auch an sich fesseln. Dabei kommt ihm eine mächtige erbliche Neigung zu Hülfe, der Instinct der freiwilligen Unterordnung unter Intelligenz und Stärke, den man bei allen domesticirten Thieren im freien Zustande antrifft.“ (N.s. Unterstreichungen, mehrfache Randstriche.) Und dann interessiert N. einem langen Randstrich zufolge vor allem, wie sich der Hirte von seiner Herde abhängig macht: „Man glaubt kaum, bis zu welchem Grade sowohl in unserer, auf diese gleichgültigen Thatsachen so unaufmerksamen Civilisation, als noch mehr auf der Grenze zwischen Civilisation und Barbarei, die Freundschaft zwischen dem Hirten und seiner Heerde gehen kann. ‚Was für ein Leben führen diese Leute,‘ sagt B r e h m von den Fjeldlappen. ‚Nicht sie bestimmen es, sondern ihre Heerde: die Renthiere gehen, wohin sie wollen, und die Lappen müssen ihnen folgen... Der Fjeldlappe führt ein wahres Hundeleben.““ (Ebd.)

367, 1–3 *Der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst, daran ist kein Zweifel, – er ist d a s kranke Thier*] Vgl. NK KSA 5, 81, 20–23, zur Krankheitsmetapher auch Aurenque 2013, 51 f. Die Neue Phänomenologie kann dieser Beobachtung, die N. selbst als Autormeinung zugeschrieben wird, manches abgewinnen: „Behauptet man mit Nietzsche, der Mensch sei ‚das noch nicht festgestellte Thier‘ ([KSA] 5, 81), und fügt man hinzu, er werde niemals ein festgestelltes Tier sein, so versetzt man den Menschen auf die Schwelle zwischen Natur und Kultur. Der Mensch ist *nicht mehr* festgestellt durch natürliche Instinkte und *noch nicht* festgestellt durch kulturelle Normen.“ (Waldenfels 1993, 507).

367, 10 f. *so dass ihm seine Zukunft unerbittlich wie ein Sporn im Fleische jeder Gegenwart wühlt*] Nach Platon: *Apologie* 30e sieht sich Sokrates als Sporn oder Stachel im Fleisch der Athener: „ἐὰν γάρ με ἀποκτείνητε, οὐ ῥαδίως ἄλλον τοιοῦτον εὐρήσετε, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοιότερον εἰπεῖν, προσκείμενον τῇ /80/

πόλει [ὑπὸ τοῦ θεοῦ] ὥσπερ ἵππῳ μεγάλῳ μὲν καὶ γενναίῳ, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέρῳ καὶ δεομένῳ ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύωπος τινος οἷον δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθηκέναι τοιοῦτόν τινα, ὃς ὑμᾶς ἐγείρων καὶ πείθων καὶ ὀνειδίζων ἕνα ἕκαστον οὐδὲν παύομαι τὴν ἡμέραν ὅλην πανταχοῦ προσκαθίζων.“ (Platon 1875, 79 f. N.s. Unterstreichung und ein Randstrich. „Denn wenn ihr mich hinrichtet werdet ihr nicht leicht einen andern solchen finden, der ordentlich, sollte es auch lächerlich gesagt scheinen, von dem Gotte der Stadt beigegeben ist, wie einem großen und edlen Rosse, das aber eben seiner Größe wegen sich zur Trägheit neigt, und der Anreizung durch den Sporn bedarf, wie mich scheint der Gott dem Staate als einen solchen zugelegt zu haben, der ich auch euch einzeln anzuregen zu überreden und zu verweisen den ganzen Tag nicht aufhöre, überall euch anliegend.“ Modifizierte Übersetzung von Friedrich Schleiermacher.) N. hat die „für den Schulgebrauch“ mit Erläuterungen versehene Ausgabe der *Apologie* von Christian Cron für Unterrichts- oder eigene Studienzwecke mit diversen Lesespuren versehen. Das von ihm hier unterstrichene Wort wird in der Anmerkung wie folgt erläutert: „ὑπὸ μύωπος, μ. bedeutet sowohl B r e m s e als S p o r n, S t a c h e l. Dem Zusammenhang mit δεομ. ἐγείρ. entspricht nur die zweite Bedeutung. Das Bild erstreckt sich nur auf die Vergleichung der Stadt mit einem Rosse, das des Spornes bedarf zur Erweckung. Diesen Beruf eines Weckers verrichtet S. [sc. Sokrates], wobei der Gedanke an den Reiter durchaus fern gehalten werden muss. S. betrachtet sich ja nur als Werkzeug im Dienste des Gottes, dem, wollte man das Bild weiter verfolgen, als es zu verfolgen ist, die eigentliche Lenkung des Pferdes zukäme.“ (Platon 1875, 80, Fn. 2) Übrigens hat auch Schopenhauer eine gewisse Schwäche für die equestrische Metapher: „Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den /249/ Sporn das Pferd über das natürliche Maaß seiner Kräfte hinaus treibt.“ (Schopenhauer 1873–1874, 3, 248 f.).

367, 14–16 *es giebt ganze Epidemien dieses Satthabens* (– so um 1348 herum, zur Zeit des Todtentanzes)] Im Zuge der 1348 grassierenden großen Pest kam in Europa auch das Genre des gemalten Totentanzes auf. Die Zusammenstellung des Datums 1348, des Todtentanzes und einer todessüchtigen Kultur konnte N. in jenem Werk finden, das ihm bereits für die Sentenz über Ludwig XI. die Vorlage lieferte (vgl. NK 357, 26–30), Paul de Saint-Victors *Hommes et dieux*, wo es einen Aufsatz unter dem Titel „Les comédies de la mort“ gibt, der vom gespenstisch werdenden Tod handelt: „Le Moyen-Age s'éprit de ce spectre. Il y a des époques dans son histoire où on peut dire qu'il était amoureux de la Mort. Tel fut le XIV^e siècle, qui créa le drame aux mille tableaux de la *Danse Macabre*. / Qui veut avoir une image de ce siècle atroce n'a qu'à se représenter le cimetière du cinquième acte d'*Hamlet*, où les vivants s'égorgent sur des tas

de morts et tombent pêle-mêle dans les fosses. Ce furent d'abord des guerres horribles qui saignèrent à blanc le genre humain; puis vinrent des famines qui l'exténuèrent; enfin, en 1348, surgit cette fameuse Peste /320/ Noire dont, selon Froissart, ,bien la tierce partie du monde mourut.' [...]. La Mort devint la déité de ce monde de sang et de larmes. On la comparait à la vie et on la trouvait adorable.“ (Saint-Victor 1867, 319 f. Ebd., 321–327 folgt eine ausführliche Darstellung des Totentanzes, seiner Motive und Intentionen. „Das Mittelalter ist von diesem Geist beseelt. Es gibt Epochen in seiner Geschichte, von denen man sagen kann, dass sie in den Tod verliebt waren. So war es das 14. Jahrhundert, es erschuf das Drama der tausend Bilder vom *Totentanz*. / Wer eine Vorstellung von diesem schrecklichen Jahrhundert haben will, der muss sich nur den Friedhof des fünften Aktes von *Hamlet* vorstellen, wo die Lebenden ihre Kehlen auf Haufen von Toten durchschneiden und in die Gruben fallen. Es waren anfangs schreckliche Kriege, die die Menschheit ausbluten ließen; dann kamen Hungersnöte, die sie erschöpften; schließlich brach 1348 diese berühmte Schwarze Pest, an der nach Froissart ,gut ein Drittel der Welt gestorben ist.' [...]. Der Tod wurde zur Gottheit dieser Welt aus Blut und Tränen. Man verglich ihn mit dem Leben und fand ihn anbetungswürdig.“) Unmittelbar nach der zitierten Stelle spricht Saint-Victor über die Veitstänze, was in GM III 21 anzuklingen scheint, vgl. NK 391, 25–30.

367, 20–23 *ja wenn er sich verwundet, dieser Meister der Zerstörung, Selbstzerstörung, — hinterdrein ist es die Wunde selbst, die ihn zwingt, zu leben...*] In Wagners *Parsifal* leidet der Gralskönig Amfortas seit einem sexuellen Abenteuer und der Verletzung durch die vergiftete Heilige Lanze an einer sich nicht schließenden Wunde im Genitalbereich, die bei jeder Gralsenthüllung neu aufbricht. Er kann mit der Wunde weder wirklich leben noch an ihr sterben.

14.

Das Ende von GM III 13 hat alle Menschen als Angehörige einer wagemutigen, damit aber auch allseits bedrohten Gattung unter Krankhaftigkeitsverdacht gestellt. GM III 14 etabliert demgegenüber einen Gegensatz zwischen Krank- und Gesund-Sein innerhalb dieser Gattung. Demnach gibt es „Gesunde[.]“ (367, 31), „Fälle der seelisch-leiblichen Mächtigkeit“ (367, 27 f.), die vor den „Kranken“ (367, 30) geschützt werden müssten, denn die größte Gesundheitsgefährdung der Gesunden gehe nicht von den noch Stärkeren aus, sondern vielmehr just von den Kranken. Angesichts dieser Kranken würden die Gesunden leicht von „Ekel“ und „Mitleid“ befallen, und sobald diese beiden chronifizierten Affekte verschmelzen, verleide einem das Dasein überhaupt – der „Wille zum

Nichts, der Nihilismus“ (368, 11 f.) brächen sich Bahn. Die „Schwächsten sind es, welche am Meisten das Leben unter Menschen unterminieren, welche unser Vertrauen zum Leben, zum Menschen, zu uns am gefährlichsten vergiften und in Frage stellen“ (368, 21–24). Die „Selbstverachtung“ (368, 31 f.), die sie plagt, versuchen sie allen anderen einzupflanzen; sie gäben sich den Anschein der „Tugend“ (369, 17) und täten so, „als ob Gesundheit, Wohlgerathenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büssen, bitter büssen müsse“ (369, 22–24). Wohin man blicke, entdecke man den „Kampf der Kranken gegen die Gesunden“ (370, 12 f.) – in der Familie, wo sich das „kranke Weib“ (370, 6) unrühmlich hervortue ebenso wie in der Wissenschaft, wo Eugen Dühring den „Rache-Apostel“ (370, 21) mime. Die Strategie der „Menschen des Ressentiment“ (370, 25) besteht darin, den Gesunden, Glücklichen ihr Glück madig zu machen, „so dass diese sich eines Tags ihres Glücks zu schämen begönnen“ (370, 33 f.). Damit das nicht geschieht, müssten „die Gesunden von den Kranken abgetrennt bleiben, behütet selbst vor dem Anblick der Kranken, dass sie sich nicht mit den Kranken verwechseln“ (371, 10–13). Keineswegs sei es die Obliegenheit der Gesunden, die Kranken zu pflegen oder zu therapieren; „das Höhere“ dürfe sich nicht „zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen“ (371, 15–17), denn ihre Aufgabe liegt in der Gestaltung der „Menschen-Zukunft“ (371, 22), deren Besorgung augenscheinlich nichts mit der Verbesserung der Situation der Leidenden zu tun hat. Das sprechende „Wir“, das sich ganz selbstverständlich zu den Gesunden zählt, will entweder ausschließlich seinesgleichen zur Gesellschaft oder aber in die „Einsamkeit“ (371, 28 f.) fliehen, um sich zu wappnen: „gegen die zwei schlimmsten Seuchen [...], die gerade für uns aufgespart sein mögen, – gegen den grossen Ekel am Menschen! gegen das grosse Mitleid mit dem Menschen!...“ (371, 32–372, 2).

Die Argumentation von GM III 14 ist sonderbar: Wenn die „Gesunden“ wirklich gesund sind, müsste es für sie doch ein Leichtes sein, entsprechende Widerstandskräfte gegen eine mögliche Ansteckung zu entwickeln. Wenn sie hingegen nicht stark genug sind, den Kranken und der Krankheit zu trotzen, ist es mit ihrer Gesundheit offensichtlich nicht weit her.

Die Fragen potenzieren sich: Warum sollten die „Gesunden“ überhaupt in Versuchung geraten, Ekel und Mitleid zu empfinden? Von welchem lebensweltlichen oder geschichtlichen Befund geht der Sprecher aus, wenn er den Starke die Anfälligkeit für Selbsttherabsetzung attestiert? Von den Erbaristokraten des 19. Jahrhunderts, die die Selbstverständlichkeit ihrer eigenen Legitimation völlig verloren haben und sich ständig unter Rechtfertigungsdruck wännen? Von frühneuzeitlichen Großbürgern, die sich in die reformatorische Zerknirschungstheologie hineinkomplimentieren ließen? Von der spätantiken Senato-

renklasse oder germanischen Stammeskriegern und ihrer Anfälligkeit für christliche Armsünderlust? Von dem Abkömmling eines altindischen Fürstengeschlechtes, der unsanft mit den Abscheulichkeiten des Daseins konfrontiert, als Asket in die Welt hinausging, bevor er unter dem Bodhi-Baum die Erleuchtung fand? Oder gehören die Gesunden gar nicht diesen politisch-ökonomisch-militärischen Oberschichten an, sondern sind im Verborgenen lebende Philosophen (der Zukunft)? Zöge die Behauptung vom Angekränkt-Sein der Eliten ihre Plausibilität aus einer empirischen oder historischen Realität, wäre damit noch nicht viel über die Ursachen gesagt: Gesetz, es wäre festzustellen, dass sich wie auch immer beschaffene Eliten nicht so „gesund“ verhielten und fühlten, wie man es von ihnen erwarten dürfte, sie also einen Mangel an Selbstgewissheit, eine Neigung zur Selbstpeinigung aufwiesen, wäre damit noch keineswegs bewiesen, dass sie von den „Kranken“, den Zu-kurz-Gekommenen angesteckt worden sind. Und da es sich ja nicht um eine Ansteckung im physiologisch-epidemischen Sinne zu handeln scheint (oder doch?, vgl. GM III 13, KSA 6, 365, 25 f.), gegen die auch der Gesündeste womöglich nicht resistent ist: Warum sollte ein Gesunder versucht sein, sich die Daseinsdeutung der Kranken zu eigen zu machen – sich sein eigenes Glück schlechtreden zu lassen? Wenn er denn wirklich gesund ist. Sollte er es hingegen nicht sein, löste sich die prinzipielle Unterscheidung von Kranken und Gesunden auf.

Vor dem Hintergrund von GM III 13 und der allgemeinen Kränklichkeitsanthropologie ist die Erhebung von Gesundheit zur normativen Richtschnur ohnehin schwierig – wo doch eben noch die Unausweichlichkeit der Krankheit eingeräumt worden war – und offenbar gerade die Kühnsten das größte Krankheitsrisiko tragen. In GM III 14 geht die Argumentation von nüchterner Beschreibung über zur Polemik angesichts einer angeblichen „Verschwörung der Leidenden gegen die Wohlgerathenen und Siegreichen“ (369, 3 f., zu verschwörungstheoretischen Versatzstücken und ihren Quellen in N.s Spätwerk siehe Sommer 2000, 257 f. u. 654). Erst diese Verschwörungs-Suggestion im Verein mit der Krankheits-Diagnose aktiviert die negativen Affekte der Leser gegen die Vertreter des asketischen Ideals – wobei die Abwehrreaktionen der Leser, die sich dem „Wir“ beigesellen wollen, selber wiederum reaktiv statt aktiv zu sein scheinen und als solche von zweifelhaftem Wert sind. Jedenfalls lassen die affektiven Abwehrreaktionen, die sich gegen die „verkehrte[.] Welt“ (371, 6) des Nihilismus regen, jenes „Pathos der Distanz“ vermissen, das „in alle Ewigkeit auch die Aufgaben aus einander halten“ (371, 17 f.) solle: Jener doch so gefürchtete „Ekel“ scheint sich längst eingestellt zu haben.

Die Ausdrücke „krank“ oder „Krankheit“ werden nicht metaphorisch verstanden: Bei dem zur Debatte stehenden Phänomen handelt es sich tatsächlich um eine Krankheit, zwar vornehmlich psycho-mentaler Art, doch auch tief und

schwächend eingreifend in die Leiblichkeit des Menschen. Dadurch entsteht die Suggestion, es wäre klar, was Ansteckung bedeutet, dass und womöglich wie sie stattfindet. Aber genau dies ist nicht der Fall: So sehr sich in GM III 14 das „Wir“ in Empörung angesichts der zersetzenden Umtriebe der „Kranken“ hineinsteigert, so wenig wird doch klar, warum die „Gesunden“ überhaupt gefährdet sind, es sei denn, man fände „Ekel“ und „Mitleid“ als Einfallstore der „Krankheit“ hinreichend plausibel: Die Starken sehen die Elenden, werden von Mitleid und Ekel bewegt und so zu denjenigen hinabgezogen, die von ihnen doch so unterschieden sein sollen. Dass Mitleid denjenigen schwäche, der es empfindet, ist ein Grundton der bei N. wiederholt vorgetragenen Mitleidskritik. Weshalb jedoch Ekel und Mitleid nicht fokussiert bleiben auf die Kontakterfahrungen mit den Elenden, sondern sich so auswachsen, dass sie die eigene, doch eigentlich gesunde und starke Existenz und schließlich die Welt als ganze affizieren, bleibt rätselhaft.

Rückfragen bestehen auch fort, wenn man das Wesen der „Krankheit“ zu ergründen sucht. Wie ist es beispielsweise um das Verhältnis von Krankheit und Leiden bestellt? GM III 14 suggeriert bei Krankheit Illegitimität, während nach GM III 28 menschliches Leben überhaupt von Leiden bestimmt sei (ist das Leiden dort eigentlich unausrottbar?). Leiden und Krankheit sind offenbar nicht deckungsgleich: Es gibt Leiden, das keine Krankheit ist, auch wenn GM III 13 den Menschen als das krankhafte Tier anspricht. Wenn jemand leidet, weil er etwas nicht bekommt, ist er deswegen nicht krank. Auch gibt es Krankheiten, die nicht mit gefühltem Leiden verbunden sind, während Leiden, das nicht gefühlt wird, ein begrifflicher Widerspruch zu sein scheint. Krankheit verfällt in GM III 14 moralischer Ächtung, Leiden als solches hingegen nicht.

Schließlich ist auch die therapeutische Prognose von GM III 14 einigermaßen fragwürdig, wenn sie den einzig erfolgversprechenden Weg, der Krankheit auszuweichen, in der Isolation der Kranken (oder der Gesunden) zu erkennen wähnt. Wäre statt Abschottung nicht eher Immunisierung durch Kontakt dazu geeignet, Widerstandskräfte zu wecken – so wie die bei N. ja seit GT immer wieder gern bemühte griechische Tragödie nach Aristoteles durch Jammer und Schauer angesichts fremden Leidens einen heilenden Effekt erzielt haben soll (vgl. z. B. NK 304, 2)? Und auch das „Wir“ von GM III 14 spricht zwar von der Notwendigkeit der Isolation, schottet sich jedoch nicht ab, sondern konfrontiert sich und die Leser mit dem angeblich Kranken. Kann letztlich doch nur gesund sein, wer durch die Krankheit hindurchgegangen ist?

GM stellt grundsätzlich in Frage, was landläufig als gut gilt. Der Zweck dieses Werks, bei all seiner inneren Uneinheitlichkeit, versteht sich durchaus auch therapeutisch – kurativ im Umgang mit einer als Krankheit verstandenen Moral, beispielweise mit einem zum Selbstzweck gewordenen asketischen Ide-

al als deren Symptom. Das therapeutische Mittel der Wahl ist allerdings gerade die Konfrontation mit dem Übel und nicht die Abschottung: Aussicht auf Besserung hat nur, wer sich in die trübe Moralgeschichte hineinfrisst. Also wer sich ihr aussetzt, anstatt ihr auszuweichen und sich abzusondern.

Morrisson 2001, 138–144 deutet im Blick auf GM III 14 den Nihilismus als Verbindung aktiven Wollens und passiven Empfindens.

367, 31–368, 1 *nicht von den Stärksten kommt das Unheil für die Starken, sondern von den Schwächsten*] Dieser Befund steht in Spannung zu den Darlegungen in GM II 16, wie die Menschen ursprünglich zu einem schlechten Gewissen gekommen sind, nämlich durch die erzwungene Umlenkung ihrer Triebenergie, die auf die plötzliche Unterwerfung durch noch Stärkere, durch rücksichtslose Eroberer zurückging, siehe z. B. NK 325, 20–25.

368, 5–9 *Was zu fürchten ist, was verhängnissvoll wirkt wie kein andres Verhängniss, das wäre nicht die grosse Furcht, sondern der grosse Ekel vor dem Menschen; insgleichen das grosse Mitleid mit dem Menschen.*] Die Konstellation erinnert an die Anekdoten zur Jugend des Prinzen Siddhartha Gautama, der, einst dem väterlichen Palast entflohen, dem Alter, der Krankheit, dem Tod begegnet und schließlich erkennt, dass alles Leben Leiden ist, Buddha wird und durch Mitleid den Ekel überwindet. In der Selbsterlösungslehre Buddhas ist das Mitleid also nicht negativ, sondern positiv mit dem Ekel korreliert. „Die spätere Zeit hat den Wunsch gehabt, in concreten Erlebnissen veranschaulicht zu sehen, wie dem Jungen, Gesunden, Lebensfrischen die Gedanken von Alter, Krankheit und Tod zum erstenmal und mit entscheidender Gewalt nahe getreten sind und wie er dann auf den Weg, der über die Macht alles Leidens hinwegführt, durch ein bedeutungsvolles Vorbild hingewiesen worden ist. So erfand man, oder vielmehr man übertrug auf die Jugend Gotama's eine Legende, die von einem der sagenhaften Buddha's vergangener Zeitalter erzählt wurde: die bekannte Geschichte von den vier Ausfahrten des Jünglings nach den Gärten vor der Stadt, auf denen ihm die Bilder der Vergänglichkeit alles Irdischen nach einander in der Gestalt eines hülflosen Greises, eines schwer Kranken und eines Todten entgegentreten, und ihm endlich ein Mönch mit geschorenem Haupt im gelben Gewände begegnet, ein Bild des Friedens und der Erlösung von allem Leid der Vergänglichkeit.“ (Oldenberg 1881, 105) In der wohl viel ursprünglicheren Lehrrede ist es gerade der Ekel, der im Zentrum steht, wenn Buddha zu seinen Jüngern über seine Jugend spricht: „Mit solchem Reichthum, ihr Jünger, war ich begabt, in solch übergrosser Herrlichkeit lebte ich. Da erwachte in mir dieser Gedanke: ‚ein thörichter Alltagsmensch, ob er gleich selbst dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei ist, fühlt Abscheu, Widerwillen und Ekel, wenn er einen Andern im Alter sieht: der

Abscheu, den er da fühlt, kehrt sich gegen ihn selbst. Auch ich bin dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei. Sollte auch ich, der ich dem Altern unterworfen und von des Alters Macht nicht frei bin, Abscheu, Widerwillen und Ekel fühlen, wenn ich einen Andern im Alter sehe? Das käme mir nicht zu.' Indem ich, ihr Jünger, also bei mir dachte, gieng in mir aller Jugendmuth, der der Jugend innewohnt, unter.“ (Ebd., 104) Dieser Mechanismus der Ekelübertragung auf den Sich-Ekelnden ist der gefährliche Mechanismus, den GM III 14 im Auge hat. Zu Ekel und Mitleid bei Schopenhauer siehe die Einleitung von Julius Frauenstädt zu der von N.s benutzten Werkausgabe: Schopenhauer 1873–1874, 1/1, CXII.

368, 13 f. *Wer nicht nur seine Nase zum Riechen hat, sondern auch seine Augen und Ohren]* N.s Schriften der achtziger Jahre bieten olfaktorische, akustische und visuelle Metaphern zur Charakterisierung von Erkenntnisprozessen in reicher Fülle und markieren die Abkehr von einem rein intellektualistischen Erkenntnisbegriff, vgl. hierzu z. B. Blondel 2006.

368, 15–18 *etwas wie Irrenhaus-, wie Krankenhaus-Luft, — ich rede, wie billig, von den Culturgebieten des Menschen, von jeder Art „Europa“, das es nachgerade auf Erden giebt]* Vgl. NK 277, 19 f.

368, 31–369, 2 *Auf solchem Boden der Selbstverachtung, einem eigentlichen Sumpfboden, wächst jedes Unkraut, jedes Giftgewächs, und alles so klein, so versteckt, so unehrlich, so süßlich. Hier wimmeln die Würmer der Rach- und Nachgefühle; hier stinkt die Luft nach Heimlichkeiten und Uneingeständlichkeiten]* Für Martha Nussbaum zeigen Stellen wie diese, dass N. in seiner Mitleidskritik stoischen Positionen sehr nahe komme. „Like the Stoic tradition, Nietzsche observes that pity is very closely linked to the desire to retaliate; for once we ascribe significance to the events of life that others can harm, we have no end of occasions for envy and resentment against those who cause *us* to suffer in one way or another. This argument is most fully made in the Third Essay of the *Genealogy*. Here Nietzsche argues that the ‚veiled glance‘ of pity, which looks inward on oneself with ‚a profound sadness,‘ acknowledging one’s weakness and inadequacy — this glance of the pitier is the basis of hatred, directed against a world that makes human beings suffer, and against all those, in that world, who are self-respecting and self-commanding: ‚It is on such soil, on swampy ground, that every weed, every poisonous plant grows... Here the worms of vengefulness and rancor swarm...‘ [...] This material shows more clearly than anything else the extent of Nietzsche’s acceptance of the full Stoic position regarding the extirpation of passion.“ (Nussbaum 1994, 154). Freilich reflektiert Nussbaum nicht darauf, wie sehr N. seinen Lesern Leidenschaft ab-

fordert und damit die stoische Orthodoxie verlässt, bevor er sich in ihr eingerichtet hat.

369, 14–17 *die Falschmünzer-Geschicklichkeit, mit der hier das Gepräge der Tugend, selbst der Klingklang, der Goldklang der Tugend nachgemacht wird*] Vgl. NK 280, 25 u. Sommer 2000a, 153–159. Hier ist die Metapher der Falschmünzerei nicht nur wie oft in N.s Spätwerk schon begrifflich erstarrt, sondern wird numismatosophisch ausgeschmückt: „Gepräge“, „Klingklang“, „Goldklang“ und „nachgeahmt“ gehören ins selbe metaphorische Feld und machen den Vorwurf der moralischen Verfälschung anschaulich.

369, 20 *homines bonae voluntatis*] Lateinisch: „Menschen guten Willens“, nach dem Vulgata-Text von Lukas 2, 14. N. bemüht diese Formel aus der sogenannten Doxologia maior öfters, um sich von Ethik-Konzepten abzugrenzen, die auf den „guten Willen“ abheben, vgl. z. B. NK KSA 5, 125, 1–126, 3 u. NK KSA 5, 153, 31.

369, 33 „schöne Seelen“] Von einer „schönen Seele“ ist schon bei Platon: *Symposion* 209b die Rede, aber die Wendung bekommt später eine dezidiert christliche und später humanistische Bedeutung (vgl. Konersmann 1993 u. Konersmann 1995). N. greift sie gerne ironisierend auf (vgl. NK 406, 23–28), auch in Anspielung auf die „Bekenntnisse einer schönen Seele“ im 6. Buch von Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (Goethe 1853–1858, 17, 94). In Schillers Aufsatz *Ueber Anmuth und Würde* heißt es: „Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grad versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als daß sie ist.“ (Schiller 1844, 10, 47) Vgl. ausführlich NK KSA 6, 157, 2–4 und NK KSA 6, 221, 9.

369, 34–370, 1 „Reinheit des Herzens“] Die Formel geht zurück auf wiederholte Herzensreinheitsforderungen in der Bibel, z. B. Matthäus 5, 8: „Selig sind, die reinen Herzens sind; denn Sie [sic] werden GOtt schauen.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 6, vgl. Psalm 51, 12: „Schaffe mir, GOtt, ein reines Herz“. Die Bibel: Altes Testament 1818, 580). Die „Reinigung“ oder „Reinheit des Herzens“ (ἁγνισμὸς τῆς καρδίας) wird im Barnabasbrief 8, 3 verkündigt (vgl. Arndt 1980, 51). In der christlichen Erbauungsliteratur des 19. Jahrhunderts ist „Reinheit des Herzens“ inflationär vertreten, aber auch in N. wohl bekannten philosophi-

schen Werken wie Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (Hartmann 1869, 206) und Friedrich Albert Langes *Geschichte des Materialismus* (Lange 1887, 21 zu Demokrit: „Die Glückseligkeit besteht in der heitern Ruhe des Gemüths, die der Mensch nur durch Herrschaft über seine Begierden erlangen kann. Mässigkeit und Reinheit des Herzens verbunden mit Bildung des Geistes und Entwicklung der Intelligenz geben jedem Menschen die Mittel, trotz aller Wechselfälle des Lebens dies Ziel zu erreichen“).

370, 1f. *die Species der moralischen Onanisten und „Selbstbefriediger“*] Offensichtlich zieht diese Art Menschen aus ihrer vermeintlichen moralischen Überlegenheit einen rein egozentrischen Lustgewinn. Bewusst ist eine sexuelle Terminologie gewählt, zurückbezogen auf die „verhunzte Sinnlichkeit“ (369, 33 f.), die die Betreffenden auch moralisch diskreditiert. Die einzige weitere Stelle, an der bei N. sonst noch von Masturbation unverhüllt die Rede ist, steht im Entwurf zu einem Vorwort zur Neuauflage von M. Es klingt dort so, als habe sich sprechende Autor-„Ich“ selbst im Verdacht, damals der masturbatorischen Selbstgenügsamkeit anheimgefallen zu sein, wenn auch nur „ironisch“: „Ich zweifle nicht: es war der Zustand des Weisen, wie ihn das Volk sich / denkt, über den ich damals mit einer ironischen Selbst=Überlegenheit hinweglebte. / : die sanfte Unfruchtbarkeit und Selbstbefriedigung des Weisen, wie ihn 'sich' das Volk denkt, das 'Abseits u. Jenseits' des ‚Rein-Erkennenden‘, wie ~~ihn selbst~~ Philosophen beschrieben haben, dieser 'der ganze' sublime Onanismus des eines Geistes, dem der gute Wille ~~zum Schaffen, zur Zeugung,~~ 'zur That, zur Zeugung, zum Schaffen' i[n] großem 'jedem' Sinne fehlt abhanden gekommen / ist“ (KGW IX 5, W I 8, 68, 8–17 [Das Notat ist durchgestrichen], vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[164], 146, 18–25). Politycki 1989, 426, Fn. 255 glossiert dazu: „Sollte etwa die ganze Philosophie des Schaffens nur – ?“ Richard Wagner hat 1877 gegenüber dem N. behandelnden Arzt den Verdacht geäußert, N.s gesundheitliche Leiden gründeten in übermäßiger Onanie, was N., als es ihm zu Ohren kam, sehr erboht hat (vgl. Janz 1978, 2, 173–175). Angesichts all der Schauermärchen, die über die Folgen der Onanie damals verbreitet waren, klingt das von N. auch selbsttherapeutisch genutzte *Buch vom gesunden und kranken Menschen*, bei aller Ablehnung der Onanie, geradezu aufklärerisch: „Die **Selbstbefleckung** (Onanie, Masturbation) [...] ist aber zur Zeit beim männlichen, weit weniger beim weiblichen Geschlechte eine sehr verbreitete Unart. Daß durch dieselbe die Kraft und Lebensfrische eines guten Theiles unserer jetzigen Generation schon in der Jugend untergraben wird, ist gewiß, allein daß die Folgen der Onanie so schlimme wären, wie sie in vielen Büchern (zumal in solchen nichtsnutzigen Schriften, wo gleichzeitig Geheimmittel gegen das männliche Unvermögen empfohlen sind) /801/ geschildert werden, ist unwahr. Schon sehr oft wurden durch solche übertriebene Schilderungen

Personen, die früher einige Zeit der Onanie ergeben waren, ganz unnützer Weise in Angst und Verzweiflung gebracht. Wer von der Onanie sobald als möglich abläßt und seinen Körper bei heiterem Gemüthszustande und Ruhe der Geschlechtsorgane durch richtige Ernährung (mit Hülfe nahrhafter, leichtverdaulicher Kost, guter Luft und passender Bewegung) kräftigt, wird sehr bald die nachtheiligen Folgen der Onanie schwinden sehen. Die Impotenz (das Unvermögen zum Beischlafe) bei Solchen, die früher Onanie getrieben haben, ist in den allermeisten Fällen eine Folge der Melancholie und des Mißtrauens auf ihre männliche Kraft, welches den meisten Onanisten eigen ist. Die Impotenz verschwindet in der Ehe bei regelmäßigem Geschlechts genuß stets; niemals wird sie durch Arzneien gehoben. [...] Am leichtesten führt zur Onanie: der Müßiggang, Wohlleben, Verzärtelung und eine durch Romane, Statuen, Bilder, Theaterstücke, Bälle, Kunstreiter und Seiltänzer u. s. w. verdorbene Phantasie. Die häufigste Gelegenheitsursache ist die Verführung durch Andere (besonders auf Gymnasien, in Pensionen, Arbeits- und Zuchthäusern). Nicht genug kann vor heftigen und häufigen Ruthenhieben auf den Hintern (zumal bei Knaben) gewarnt werden, weil diese nicht selten einen sehr großen Reiz in den Zeugungstheilen (Erektion und selbst Samenausfluß) erregen und so zur Onanie verleiten.“ (Bock 1870, 800 f.) Vgl. auch NK 348, 4.

370, 10 *die Bogos sagen: „das Weib ist eine Hyäne“*] Es handelt sich – vgl. Thatcher 1989, 595 u. Stingelin 1991, 431 f. – um die Adaption eines Zitates, das Albert Hermann Post in seinen von N. studierten Werken mindestens drei Mal anbringt, nämlich in Post 1880–1881, 1, 67; Post 1880–1881, 1, 245 sowie Post 1884, 161. An allen drei Stellen wird das aus Werner Munzingers *Ueber die Sitten und das Recht der Bogos* bezogene Zitat dazu verwendet, die (fehlende) Rechtsstellung der Frau bei den Bogos, einem nordabessinischen Hirtenvolk (heute Bilen oder Blin) auf jeweils ganz analoge Weise zu thematisieren. An der einzigen von N. mit einem Randstrich markierten Stelle heißt es: „Die Weiber stehen auf geschlechtsgenossenschaftlicher Stufe gänzlich ausserhalb des Rechtsverbandes. Sie sind daher für Verbrechen niemals verantwortlich, wohl aber haften ihre Blutsfreunde für das, was sie begangen. Das Recht der Bogos hat den Grundsatz: die Frau ist eine Hyäne, sie hat weder Recht noch Pflicht, kann daher auch wegen Mordes nie vor Gericht gezogen werden.“ (Post 1880–1881, 1, 245. Die Vorlage dazu: „Die Frau, ob ledig oder verheirathet, ist rechtsunfähig. Diess drückt der Grundsatz aus: Ogheina woga gen: Die Frau ist eine Hyäne. Sie kann nicht erben, noch bürgen, noch zeugen, noch zum Eid gehalten werden. Sie hat keine Rechtsverantwortlichkeit. Sie hat weder Pflicht, noch Recht. Eine Frau, des Mordes angeklagt, kann dafür niemals zu Gericht gezogen werden.“ Munzinger 1859, 60) GM III 14 instrumentalisiert also einen rein rechtsethnologischen Befund, um „das Weib“ – bei Post und Munzinger

ist von der „Frau“ die Rede – moralpsychologisch zu diskreditieren. Das dekontextualisierte Zitat lebt davon, dass in der Imagination der Mitteleuropäer die Hyäne als heimtückisch-hinterhältiges Tier gilt. Ob das auch für die Imagination der Bogos zutrifft, ist völlig offen; die rechtsethnologischen Quellen sagen letztlich nicht mehr, als dass die Frau bei diesem Volk so rechtlos ist wie ein Tier. Vgl. auch NK KSA 6, 274, 8–10 und NK KSA 5, 88, 22 f.

370, 16 „die edle Entrüstung“] Vgl. KGW IX 6, W II 1, 41, 26 = NL 1887, KSA 12, 9[130], 411, 23 u. GM III 26, KSA 5, 408, 13. Die Wendung ist etwa aus Justinus Kerners *Bilderbuch aus meiner Knabenzeit* (1840) belegt (Grimm 1854–1971, 32, 96); N. könnte ihr aber in Kuno Fischers Kant-Darstellung (Fischer 1882, 4, 452: „Mit Recht redet man von einem edlen Zorn und einer edlen Entrüstung“) oder in Adolf Stahrs Übersetzung von Aristoteles' *Rhetorik* (II 9, 2) begegnet sein: Es sei „sittliche Pflicht“, „sich über unverdientes Glück zu entrüsten, weil alles, was einem Menschen wider sein Verdienst geschieht, dem Begriffe der Gerechtigkeit widerspricht, darum legen wir auch den Göttern diese Eigenschaft der edlen Entrüstung bei“ (Aristoteles 1862, 154; Seite von N. mit Eselsohr markiert. Im Original lautet der letzte Halbsatz: „διὸ καὶ τοῖς θεοῖς ἀποδίδομεν τὸ νεμεσᾶν“. *Rhetorik* 1386b14 f.).

370, 20–25 (— ich erinnere Leser, die Ohren haben, nochmals an jenen Berliner Rache-Apostel Eugen Dühring, der im heutigen Deutschland den unanständigsten und widerlichsten Gebrauch vom moralischen Bumbum macht: Dühring, das erste Moral-Grossmaul, das es jetzt giebt, selbst noch unter seines Gleichen, den Antisemiten).] Matthäus 11, 15: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 17, vgl. z. B. Markus 7, 16 u. Offenbarung 2, 11). Zu Dührings Racheidee z. B. NK 310, 9–22 u. NK 310, 22–28; zum tragenden Motiv des „Bumbum“ in N.s Spätwerk siehe NK KSA 6, 25, 31 und die eingehende Untersuchung in Sommer 2016i, 246. Yovel 1994, 228 und Yovel 2006, 283 analysiert diese Passage im Horizont der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus bei N. Zu Dührings Antisemitismus und N. siehe Venturelli 1986, 137–139 sowie Gemes 2019. Ein direkter Beleg dafür, dass N. auch Dührings einschlägiges antisemitisches Pamphlet *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* von 1881 gelesen hat, gibt es bislang nicht, obwohl der gemeinsame Verleger Ernst Schmeitzner es ihm über einen Brief an Heinrich Köselitz vom 04. 09. 1881 nahegelegt hatte: „Apropos; kennen Sie das Buch von Dühring über die Juden?! Es kostet nur 3 Mark und ist etwas Vorzügliches, etwas ganz Einziges. Sie könnten Nietzsche vielleicht mal etwas davon mit in die Hand spielen?“ (KGB III 7/1, 857, dort wird fälschlich „das Buch“ mit der bei Schmeitzner erschienenen Nachfolgeschrift *Die Parteien in der Judenfrage* identifiziert. Diese jedoch ist erst im Folgejahr 1882 als Separatdruck nach einer Erstpublikation in Gestalt

zweier Aufsätze für die Juli- und August-Ausgabe von *Schmeitzner's Internationaler Monatsschrift* 1882 veröffentlicht worden. Die Nummern der Zeitschrift sind in N.s Bibliothek erhalten, NPB 690).

In ihrer monographischen „Würdigung“ von Dühring zitiert Helene Druskowitz (vgl. z. B. NK KSA 5, 50, 17 f.) den gesamten Passus 370, 10–26 und kommentiert ihn wie folgt: „Doch ist diese Stelle in jeder Beziehung für Nietzsche charakteristisch und als ein unbewußter Racheakt der geringeren und schwächeren Natur an der höheren, stärkeren, gesunden, an dem ‚Rache-Apostel‘ Dühring aufzufassen. Wir fürchten daß in die Kategorie der ‚physiologisch Verunglückten‘ Allen voran Professor Nietzsche selbst wird einzureihen sein. Denn es kommt ihm immer mehr der Sinn für einfach menschliche Empfindungen und für natürliches Denken abhanden, er schwelgt in immer /62/ haltlosen und zugleich gefährlicheren Paradoxien, gefällt sich in immer abstoßenderen Gesalbader, und Großmannssucht und Dünkelhaftigkeit nehmen immer bedenklichere Dimensionen bei ihm an. [...] Einer der glänzendsten Stilisten und geistvollsten Köpfe unserer Zeit, täuscht er sich und die Welt über die gleichwohl bestehende Insuffizienz seines Wesens und den Mangel an selbstständigen Gedanken, es wären denn solche, die jeder Haltbarkeit und Berechtigung entbehren. So ist er nach jahrzehntelangem Umhertasten zu Resultaten gelangt, die mit Leichtigkeit ad absurdum können geführt oder geradezu als ungeheuerlich müssen bezeichnet werden, wie z. B. die Behauptung, daß die fortschreitende ‚Moralisirung‘ der Menschheit den Untergang des höheren menschlichen Typus bedeute, eine Anschauung, die eben in einer grundfalschen Auffassung des Humanitätsideals wurzelt.“ (Druskowitz 1889, 61 f.) Dühring selbst hat in einer äußerst scharfen Aufzeichnung von 1896 wenigstens privatim auf N. repliziert; dieses Notat ist veröffentlicht und kommentiert von Rauh 2018.

371, 6 Fort mit dieser „verkehrten Welt“! Die Wendung „verkehrte Welt“ taucht in N.s Nachlass schon früh auf und findet später dann auch ins Werk Eingang (z. B. MA I 484, KSA 2, 317, 7; MA II VM 217, KSA 2, 471, 2, vgl. NL 1880, KSA 9, 5[22], 185, 19 f.; NL 1880/81, KSA 9, 10[E94], 435, 27 u. 436, 7). Sie ist keineswegs an Hegel gebunden, wie die Herausgeber in Nietzsche 1998, 155 f. suggerieren, sondern ist längst sprichwörtlich, ja gassenläufig, beispielsweise durch die Oper *Die verkehrte Welt* von Georg Philipp Telemann nach einem Text von Johann Philipp Praetorius aus dem Jahr 1728 (nach der 1718 uraufgeführten Komödie *Le monde renversé* von Alain René Le Sage und Jacques-Philippe d'Orneval). Ludwig Tieck nimmt mit seinem „historischen Schauspiel“ *Die verkehrte Welt* von 1798 den auch auf deutsch längst etablierten Topos auf, der schon bei N.s frühen philosophischen Lektüren etwa von Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (Hartmann 1869, 579) zu einer fahlen Metapher ge-

ronnen ist, während in Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* „verkehrte Welt“ als Beispiel für „Paradoxa und Oxymora“ herhält (Gerber 1874, 2/2, 286). Und dass für Schopenhauer fast alles, was nicht in seine Vorstellung von der Welt passte, „verkehrte Welt“ sein musste, versteht sich fast von selbst, so z. B. das Denken Hegels, also die „in unsern Tagen berühmt gewordene[.] philosophische[.] Charlatanerie, welche, statt die Begriffe für aus den Dingen abstrahierte Gedanken zu erkennen, umgekehrt die Begriffe zum Ersten macht und in den Dingen nur konkrete Begriffe sieht, auf diese Weise die verkehrte Welt, als eine philosophische Hanswurstiade, die natürlich großen Beifall finden mußte, zu Markte bringend“ (Schopenhauer 1873–1874, 2, 603). Die „verkehrte Welt“ wie in 371, 6 pathetisch hinweg zu wünschen, ist selbst also nur ein zitierter Gestus.

371, 15–18 *das Höhere soll sich nicht zum Werkzeug des Niedrigeren herabwürdigen, das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben aus einander halten!* Vgl. NK 259, 20–23. Die Entstehungsgeschichte dieses Distanzpathos aus Macht- und Herrschaftskonstellationen reflektieren die Notate N VII 2, 165, 16–24 (KGW IX 3, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[7], 12) und N VII 2, 166, 18–34 (KGW IX 3, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 1[10], 13).

371, 31–372, 2 *Damit wir uns selbst nämlich, meine Freunde, wenigstens eine Weile noch gegen die zwei schlimmsten Seuchen vertheidigen, die gerade für uns aufgespart sein mögen, – gegen den grossen Ekel am Menschen! gegen das grosse Mitleid mit dem Menschen!...* Die 371, 31–372, 2 zugrundeliegende These besagt offenbar, dass das Zusammenkommen beider „Seuchen“ eine Pandemie auslöst. Es ist klar, dass der Ekel erst zum Problem wird, wenn er sich vom partikularen Objekt abwendet (das Monster, der Aussätzige, vor dem man sich ekelt) und alles affiziert, bis der Sich-Ekelnde selbst zum Gegenstand seines Ekels wird, und sich der Ekel auf die Welt im Ganzen erstreckt. Ebenso klar ist, dass das Mitleiden bei N. ein Problem ist, weil es den Mitleidenden in Mitleidenschaft ziehe und damit schwäche. Aber ist die Prophezie von GM III 14 überzeugend, dass eine Zukunftsgefahr gerade im Zusammenfließen von Ekel und Mitleid liegt, die sich quasi gegenseitig potenzieren? Ist dieser Fall je eingetreten? Ist er psychologisch überhaupt plausibel? Denn das, wovor sich jemand ekelt, provoziert im Normalfall gerade kein Mitleid – man wendet sich mit Grausen ab. Setzt Mitleid nicht Identifikation voraus, die notwendig etwas jenseits des Ekels anzeigt? Kurzum: Wie gehen Mitleiden und Ekel begrifflich und sachlich überhaupt zusammen?

Zur Theoriegeschichte des Ekels vgl. Menninghaus 1999, bes. das N.-Kapitel (ebd., 225–274); über GM formuliert Menninghaus mit Blick auf die hier zu kommentierende Stelle die Globalthese: „*Zur Genealogie der Moral* progrediert in einer sich selbst verstärkenden Ekel-Schleife.“ (Ebd., 241).

15.

Wenn also gemäß GM III 14 zwischen Gesunden und Kranken eine scharfe Apartheid herrschen soll und den Gesunden nicht die Aufgabe zukommen könne, die Kranken zu pflegen, braucht es „Ärzte[.] und Krankenwärter[.], die selber krank sind“ (372, 9f.). Und diese Rolle werde nun vom asketischen Priester übernommen, dessen Herrschaftssphäre die Leidenden seien. Selbst sei er zwar gleichfalls krank, aber ausgestattet mit einem ungestillten „Willen zur Macht“ (372, 21), der ihn die Herde aus Kranken zusammenzuzwingen, zu beherrschen, aber auch „[g]legen die Gesunden“ (372, 25) zu verteidigen heiße. Dieser Priester gebe sich den Anschein eines Raubtieres und vermöge „über Leidende jederzeit Herr zu werden“ (373, 12f.). Aber er heile nicht, sondern vergifte stattdessen noch die Wunden, indem er das Leiden durch die Idee der Sünde perpetuiere.

Innerhalb seiner Herde stelle das „Ressentiment“ (373 26 f.) ein gewaltiges Zersetzungsrisiko dar. Der Priester finde nun seine Bestimmung darin, die Richtung des Ressentiments zu verändern. Als natürlichen Mechanismus stellt GM III 15 das angebliche Faktum dar, dass ein Leidender nach der Ursache, dem Täter, „einen für Leid empfänglichen schuldigen Thäter“ (374, 1) suche, an dem er dann seine negativen Affekte abreagieren könnte. Die dafür gegebene physiologische Erklärung besagt, „die Affekt-Entladung“ (374, 4) am vermeintlich Verantwortlichen sei ein Versuch, das eigene Leiden zu betäuben. GM III 15 generalisiert diese Erklärung – als „Vermuthung“ (374, 7) des sprechenden Subjekts gekennzeichnet – auch für die Rache und Verwandtes, die man nicht als bloße Reaktion auf negative Einwirkung missverstehen dürfe. Vielmehr bestimme sie das „Verlangen [...] nach Betäubung von Schmerz durch Affekt“ (374, 9f.). Es gehe also bei Rache und Ressentiment nicht um Schmerzvermeidung, sondern darum, diesen Schmerz wenigstens für die Dauer des Abreaktionsakts zum Vergessen zu bringen. Der Leidbeladene wisse nicht um die wirklichen physiologischen Ursachen seines Leidens, sondern suche diese Ursache in Personen, namentlich in denjenigen, die mehr oder weniger zufällig um ihn herum leben, beispielsweise in Angehörigen. Die Lösung, die der Priester anbiete, besteht darin, das leidende Subjekt selbst für sein Leiden verantwortlich zu machen. Es werden also nicht die körperlichen Ursachen dingfest gemacht und kuriert, wie man das von jemandem erwarten könnte, der therapeutisch ernsthaft interessiert ist. Vielmehr wird rein physiologische Ursächlichkeit priesterlich umgemünzt zu einem rein moralischen Schuld-Verhältnis. Der Priester lenkt den negativen Affekt auf das leidende Subjekt um. Das hätte – ohne dass GM III 15 das direkt namhaft machen müsste – die Folge, dass die Leidenden ihr Leiden zu betäuben verstünden, indem

sie sich selbst, als vermeintlich Schuldige, in anderer Weise leiden machen, sei es durch verbale und intellektuelle Selbstanklage – Armsünderzerknirschung –, sei es durch körperliche Selbstzüchtigung.

GM III 15 gibt sich zwar den Anschein nüchterner kulturhistorischer Analyse und suggeriert ein eigenes therapeutisches Interesse, die Menschen über die wahren Ursachen ihres Unwohlseins aufzuklären. Aber dieser Abschnitt scheut (wie durchgehend die einschlägigen Ausführungen in der Dritten Abhandlung) keineswegs den lauten moralisierenden Ton, der wiederum die asketischen Priester zu weltgeschichtlich Schuldigen erklärt, ebenso wie diese die Leidenden für schuldig an ihrem eigenen Leiden erklärt haben sollen. GM III 15 bietet demnach, obwohl dieser Abschnitt auch über die physiologische Befindlichkeit der Priester – ihr Kranksein im Verein mit ihrem Willen zur Macht – spricht, selbst eine Lesart der Weltgeschichte in Kategorien von Schuld und Sühne unter dem Deckmantel von Krankheit und Gesundheit. Es findet keine Exstirpation der moralischen Perspektive zugunsten moralfreier Diagnose statt, sondern nur eine Vorzeichenveränderung in der Moralität der Perspektive. GM III 15 sucht die moralische Empörung der Leser gegen das unmoralische Tun der Priester zu schüren. Insofern verwandelt sich auch GM der priesterlichen Denkungsart an – wenngleich in der Absicht ihrer Depotenzierung.

Genauer besehen ist nicht wirklich klar, inwiefern die Priester krank sind, was GM III 15 ja behauptet. Wie kann jemand krank sein, dessen Wille zur Macht nicht angetastet wird und der imstande ist, ihn gegenüber Dritten, nämlich seiner Herde und den von ihm bekämpften Starken auszuleben, also im Unterschied zu den von ihm domestizierten Leidenden gerade nicht gezwungen ist, diesen Machtwillen und seine Affekte gegen sich selber zu richten? Zudem sind die Priester nach Ausweis von GM III 15 so gesund, dass ihnen die Krankheit ihrer Herde nichts anhaben kann und sie sich ihrer zu bedienen verstehen – ganz im Unterschied zu den als „Gesunde“ Titulierten, die nach GM III 14 ja hochgradig ansteckungsgefährdet erscheinen.

Obwohl die asketischen Priester mit dem Verdikt „Krankheit“ belegt werden, ist es um ihre Widerstandsfähigkeit offensichtlich viel besser bestellt als um die der angeblich so Gesunden und Starken. Der Vorwurf an die Adresse der Priester müsste wohl lauten, sie machten diese Gesunden krank, indem sie ihnen ebenso erfolgreich wie den Kranken einreden, dass die Schuld am Leiden – vor dem auch Gesunde nicht gefeit sind – ganz bei ihnen selbst, in ihrer Sündhaftigkeit liege. Gesunde sind offenbar nicht immer ganz gesund und wenden sich dann fatalerweise an die Priester, die sie dauerhaft krank machen. Aber warum sollten die Gesunden glauben, was ihnen die Priester einflüstern?

Eigentlich müsste nach der Apartheidslogik von GM III 14 die Ressentiment- und Affektumlenkung der Priester den Gesunden vorzüglich ins Konzept

passen: Die Kranken würden fortan nur um sich selbst kreisen, fänden die Ursache ihres Übelbefindens nur noch bei sich selbst und ließen die Gesunden unbehelligt. Dann käme es auch niemals zu einem Sklavenaufstand, wären die Kranken doch nur mit sich selbst, mit ihrer eigenen Sündhaftigkeit beschäftigt. Mit seinem antipriesterlichen Empörungsgestus würgt GM III 15 freilich diese naheliegende Schlussfolgerung ab, weil die Leser ganz von der Schuld der Priester überzeugt werden sollen. GM III 16 hingegen wird dann unverhohlen zugeben, dass die priesterliche Strategie „die Kranken bis zu einem gewissen Grade unschädlich“ mache (KSA 5, 375, 23 f.).

Der Krankheitsbegriff in GM III 15 bereitet im Abgleich mit den beiden vorangehenden Abschnitten ohnehin weitere Schwierigkeiten. GM III 13 hatte Menschsein mit Kranksein enggeführt und letzteres als Gattungsspezifikum geltend gemacht. Dann jedoch wären auch die Starken und Gesunden von GM III 14 nur relativ stark und relativ gesund, so dass die geforderte totale Apartheid nur aufgezwungen wäre und den differenzierten Abschattungen von Krankheit und Gesundheit in der Realität widerspräche. GM III 15 verunklart die Situation weiter, indem nun ausdrücklich von Krankheiten gehandelt wird, die die Medizin zu heilen vermag (während die Priester sie angeblich perpetuieren wollen). Also stellt Kranksein eben kein unwiderrufliches Schicksal dar, wie GM III 14 glauben machen will. Der Teufelskreis der Selbstbeschuldigung ließe sich jederzeit unterbrechen, sobald man das Leiden richtig therapiert (will die Sprecherinstanz damit suggerieren, dass deshalb in der Moderne die Medizin die Religion überflüssig gemacht habe?).

Viel klarer ist bei näherem Hinsehen auch nicht, was denn eigentlich Ressentiment mit dem starken, wilden Affekt zu tun hat und wie es überhaupt um die Affekte in GM III 15 bestellt ist. Rache und Ressentiment werden hier identifiziert, aber man darf vermuten, dass Ressentiment gerade dort auftritt, wo die davon Heimgesuchten keine Möglichkeit haben, direkt zurückzuschlagen. Sie können weder direkte Rache üben, also nicht gleich die Affekte entladen, noch das negative Ereignis, das Leiden verdauen, sondern müssen sich anderweitig Genugtuung verschaffen, schließlich an sich selbst durch Affektumleitung. Jedoch mag man sich fragen, ob es denn für das Ressentiment und seine weltprägende Kraft wirklich der Priester bedürfe. Müsste denn nicht auch der Gläubiger nach GM II, dem der Schuldner die Schuld nicht zurückzahlt und der keine Entschädigung bekommt – etwa in der Form von Grausamkeit, an der sich weiden kann, wenn er den säumigen Schuldner quält –, müsste nicht auch dieser Gläubiger von Ressentiment gepeinigt werden? Oder kann er den Verlust verschmerzen, sprich: verdauen, weil genügend andere Schuldner mit der Schuldrückzahlung nicht säumen? Und wie ist es um das Ressentiment in N.s Gegenwart bestellt, in einer Gesellschaft, in der die Priester nicht mehr

das Sagen haben (auch nicht die säkularen)? In einer solchen Gesellschaft darf niemand direkte Rache üben; Vergeltung ist nicht mehr unmittelbar möglich, sondern nur noch der umwegige Ausgleich über das Rechtssystem. Anders gefragt: Produziert nicht jede Kultur – und erst recht eine solche, die das Sicherheitslevel hoch veranschlagt und jede Privatrache streng ahndet – notwendig Ressentiment, weil sie immer Triebenergien am Ausleben hindert? Entsprechend argumentiert Risse 2009, 240 im Blick auf GM III 15, Ressentiment sei eine zwingende Zivilisationsfolge.

Und überdies ist Ressentiment im Unterschied zur Rache doch etwas Langfristiges, Habituelles. Was nützt da ein betäubender Augenblicksaffekt? Oder kann man einen Affekt chronifizieren?

Nach GM III 15 suchen die asketischen Priester den Schuldigen im Leidenden selbst. Das machen traditionell auch die Philosophen, indem sie beispielsweise behaupten, man leide, weil man falsche Bedürfnisse habe. Aber im Unterschied zur priesterlichen Therapie, die sagt, man könne sich nicht selbst gerecht und glücklich machen, sondern müsse von einer höheren Instanz, etwa Gott gerechtfertigt werden – wodurch sich der Priester als Mittler unentbehrlich macht –, agiert der Philosoph nicht als Dauertherapeut, sondern er macht sich entbehrlich. Er sagt, wie tatsächliche Leidensvermeidung möglich ist: Durch Bedürfnisseinschränkung, durch Einsicht in die Wahnhaftigkeit des Leidens. Da wären sich Epikureer, Stoiker und Sokratiker ganz einig gewesen. Doch wie steht es um N.s philosophische Therapieabsichten?

372, 25 f. *Neid auf die Gesunden*] In dem von N. gelesenen *Handbuch des Demagogen* widmet Raoul Frary dem Neid, den er in der Demokratie für konstitutiv hält, ein ganzes Kapitel (Frary 1884, 150–162, vgl. ebd., 275, wonach „der Neid eine Tugend ist“; von N. mit Randstrich markiert). Frary gibt detaillierte Anweisungen, wie der Demagoge sich des Neides zum Zwecke der Selbstermächtigung bedienen kann und gibt damit den Priestern in GM III 15 eine Steilvorlage, wenn sie ihrer denn überhaupt bedürfen: „Der Neider sagt sich: ‚Die Ungleichheit ist ungerecht. Es ist möglich, ja selbst leicht sie aus der Weit zu schaffen. Ist sie nicht mehr da, so wird es mein Vortheil sein.‘ Sollten Sie den Neid zu demagogischen Zwecken erregen und sich seiner zu solchen bedienen wollen, so könnten Sie auf jene drei Sätze, um sie ausser allen Zweifel zu stellen und um sie den Köpfen und Herzen mehr und mehr einzuprägen, nie zu oft zurückkommen.“ (Frary 1884, 153) Zu Frarys Überlegungen zur „rancune“ vgl. Campioni 2009, 56.

372, 29–373, 13 *Der Priester ist die erste Form des delikateren Thiers, das leichter noch verachtet als hasst. Es wird ihm nicht erspart bleiben, Krieg zu führen mit den Raubthieren, einen Krieg der List (des „Geistes“) mehr als der*

Gewalt, wie sich von selbst versteht, — er wird es dazu unter Umständen nöthig haben, beinahe einen neuen Raubthier-Typus an sich herauszubilden, mindestens zu bedeuten, — eine neue Thier-Furchtbarkeit, in welcher der Eisbär, die geschmeidige kalte abwartende Tigerkatze und nicht am wenigsten der Fuchs zu einer ebenso anziehenden als furchteinflössenden Einheit gebunden scheinen. Gesetzt, dass die Noth ihn zwingt, so tritt er dann wohl bärenhaft-ernst, ehrwürdig, klug, kalt, trügerisch-überlegen, als Herold und Mundstück geheimnissvollerer Gewalten, mitten unter die andere Art Raubthiere selbst, entschlossen, auf diesem Boden Leid, Zwiespalt, Selbstwiderspruch, wo er kann, auszusäen und, seiner Kunst nur zu gewiss, über Leidende jederzeit Herr zu werden.] Das Erzähltempus wechselt vom (historischen) Präsens ins Futur, als könne der Leser der Selbstkonstitution des Priesters als Beobachter beiwohnen. Es wird dem Priester – ein *vaticinium ex eventu* – nicht nur vorausgesagt, dass er gegen die Raubtiere, die physisch „Gesunden“ (372, 25 f.) werde Krieg führen müssen, sondern auch, dass ihn das „beinahe“ dazu nötigen werde, „einen neuen Raubthier-Typus“ zu verkörpern oder ihn „mindestens zu bedeuten“ (373, 2 f.). Das klingt nach klassischer Mimikry, auf die in N.s Texten wiederholt explizit rekurriert wird – vgl. z. B. NK 329, 17–21 –, als ob also sich der Priester bloß den Anschein gäbe, ein Raubtier zu sein, ohne es tatsächlich zu verkörpern, wie die Fliege, die nach einer Wespe ausschaut, um sich vor Feinden zu schützen. Im Falle des asketischen, herdenführenden Priesters verfängt diese Mimikry-Idee bei näherem Hinsehen aber nicht, denn nach der in GM II 15 gegebenen Schilderung ist er tatsächlich hochgefährlich, nicht nur für die Kranken in seiner Herde, sondern auch für die verführungsanfälligen Gesunden.

Auch die Dreifachkreuzung, die 373, 3–13 zur halb fabelhaften, halb zoologischen Charakterisierung aufruft, gibt Rätsel auf. Zunächst sind es nicht gemeinhin im europäischen Assoziationshorizont als besonders heimtückisch geltende Lebewesen, die im Priester humanoide Gestalt annehmen, weder die Hyäne (vgl. NK 370, 10) oder die Spinne (vgl. NK 357, 26–30) noch der Basilisk (vgl. NK KSA 6, 254, 16), sondern drei andere Tiere. In N.s Assoziationshorizont steht der Eisbär bei seinem gelegentlichen Auftauchen einerseits für die unwirtlichen Gegenden bar jeder menschlichen Wärme, in denen das immoralistische Ich sich aufzuhalten gezwungen ist (vgl. JGB Aus hohen Bergen, KSA 5, 242, 3 u. NK KSA 5, 141, 31 f.), andererseits für brachial-urtümliche Stärke, während der Fuchs wie gemeinhin in der europäischen Tradition für Schlaueit und List, gelegentlich auch, im Anschluss an Aesops und Phaedrus' berühmte Fabel *De vulpe et uva* als Meister des Selbstbetrugs (MA II WS 244, KSA 2, 661; zu *Reinecke Fuchs* siehe NK KSA 6, 70, 17 f.). Erheblich mehr Kopfzerbrechen scheint den Interpreten die dritte zoologische Referenz bereitet zu haben, bei

der es sich keineswegs um den Tiger (*Panthera tigris*) handelt, wie diverse Übersetzungen (Nietzsche 1989, 126; Nietzsche 1996, 105) und Interpretationen (Acampora 2004, 298; Conway 2006, 315) fälschlich meinen. Vielmehr wurden nach dem Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts unterschiedliche mittelgroße und kleinere Katzenartige so bezeichnet, namentlich in Mittel- und Südamerika der Ozelot (Meyer 1885–1892, 15, 708), also *Leopardus pardalis*, die Ozelotkatze oder *Leopardus tigrinus*, die Langgeschwänzte Tigerkatze (*Leopardus macrurus*, Brehm 1864, 1, 254) oder die Kleine Tigerkatze (*Felis macrura*, Burmeister 1853, 529; vgl. Bates 1866, 40 u. 219. Zu N.s möglichen Burmeister- und Bates-Lektüren vgl. NK KSA 5, 207, 3–8). In Afrika zeichnet den Serval, *Serval Galeopardus*, *Leptailurus serval* oder *Felis serval* (Grimm 1854–1971, 21, 497) nach Brehm „große[.] Beweglichkeit und Geschmeidigkeit“ aus; in Europa nenne man ihn „afrikanische Tigerkatze“ (Brehm 1864, 1, 274). Während der Ausdruck „Tigerkatze“ bei N. ein Hapax legomenon ist, muss er den Zeitgenossen geläufig gewesen sein; Goethe beispielsweise weiß die „Tigerkatze“ und ihre „bewunderungswürdige Geschicklichkeit“, Lianen hochzuklettern, in der Besprechung eines Werks von Alexander von Humboldt wortreich zu preisen (Goethe 1853–1858, 32, 110). Die Pointe bei der Synthetisierung der drei Raubtiere, die der Priester zu vereinen scheint, liegt nicht nur im breiten Spektrum ihrer Fähigkeiten: Kraft, Geschmeidigkeit und List, sondern vor allem auch darin, dass sie aus völlig unterschiedlichen Klimazonen und Habitaten stammen: Der Eisbär aus der Arktis, der Fuchs aus Europa, der Ozelot und die Ozelotkatze aus dem Dschungel Südamerikas, der Serval aus der Savanne Afrikas: Der Priester ist ein derart listiges Tier, dass er sich allen, auch extremen äußeren Gegebenheiten anzupassen vermag.

373, 13–19 *Er bringt Salben und Balsam mit, es ist kein Zweifel; aber erst hat er nöthig, zu verwunden, um Arzt zu sein; indem er dann den Schmerz stillt, den die Wunde macht, vergiftet er zugleich die Wunde – darauf vor Allem nämlich versteht er sich, dieser Zauberer und Raubthier-Bändiger, in dessen Umkreis alles Gesunde nothwendig krank und alles Kranke nothwendig zahm wird.*] Metaphorisch im Hintergrund steht wiederum die nie heilende Wunde des Gralskönigs Amfortas in Wagners *Parsifal*, vgl. NK 367, 20–23. Um ihre Herrschaftsmacht zu erhalten, müssen sich die Priester bei ihrer Klientel unentbehrlich machen. Das Interesse der Priester entspricht somit exakt demjenigen der Demagogen, für die Raoul Fray Handlungsanweisungen gegeben hat: „Sagen Sie also nicht: ‚Ich werde die Leidenschaften erregen und die Menschen werden durch mich geleitet werden.‘ Das reicht nicht aus. Sie bedürfen auch Grundsätze sowie eines sittlichen und eines politischen Systems. Sie müssen denen, die sich Ihrer Leitung anvertrauen, den Seelenfrieden verleihen, ohne den sie sich bald Ihrem Einfluss entziehen würden.“ (Fray 1884, 167; N.s Un-

terstreichung). Bei den Priestern funktioniert nach GM III 15 dieses Sich-unentbehrlich-Machen nur, wenn sie das Leiden, dessen Linderung sie versprechen, perpetuieren. Augenscheinlich sind die Kranken doch nicht so unwiderruflich krank, wie GM III 14 nahegelegt hat, und sie könnten nach 373, 13–19 sehr wohl genesen, wenn man sie nicht künstlich krankhielte. „Ein geschlagner General wird sich schwerlich das Vertrauen seiner Regierung bewahren. Ein Arzt dürfte, indem er seine Kranken sterben lässt, kaum seine Praxis erweitern, und nur in den politischen Prozessen wachsen die Advokaten mit ihren verunglückten Vertheidigungen.“ (Fräy 1884, 175; von N. mit NB und Randstrich markiert.) Man könnte ergänzen: Ein asketischer Priester behält und erweitert seine Herde, indem er ihr Leiden verlängert und vergrößert.

373, 31–33 *der Priester ist der Richtungs-Veränderer des Ressentiment]* Darin besteht die Hauptkompetenz des asketischen Priesters – die Herde soll sich nicht selbst zersetzen, so die Vorgabe in den vorangehenden Zeilen. Die Richtungsänderung erfolgt aber nicht nach außen, wie man vielleicht erwarten würde, gegen die Herren, die einem Übles antun, sondern nach innen, gegen den Herdenmenschen selbst als den eigentlich Schuldigen. Die Frage bleibt, warum sich dann die Herde nicht zersetzt, die doch besser bedient wäre, nach außen zu agieren und sich als Herde zusammenzuschweißen? Und wenn sich das Ressentiment nach innen richtet, ist jene Zähmungsaufgabe voll erfüllt, deren Erledigung durch Dritte die Gesunden und Ressentimentfreien doch in höchstem Maße erfreuen müsste: Es hält ihnen die Schwachen und Kranken vom Leib, die „unschädlich“ gemacht werden, wie es dann in GM III 16, KSA 5, 375, 24 heißt. Vgl. Elgat 2016, 249 f., der die Frage aufwirft, warum sich in GM I das Ressentiment gegen die Herren wendet, in GM III hingegen nach innen (ausführlich auch Elgat 2017).

373, 33–374, 3 *Jeder Leidende nämlich sucht instinktiv zu seinem Leid eine Ursache; genauer noch, einen Thäter, noch bestimmter, einen für Leid empfänglichen schuldigen Thäter, – kurz, irgend etwas Lebendiges, an dem er seine Affekte thätlich oder in effigie auf irgend einen Vorwand hin entladen kann]* Zum „in effigie“ vgl. NK 271, 20–25. N. adaptiert hier eine Passage aus Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen*, die ihrerseits von der Joseph Guislain entlehnten Definition der „Geisteskrankheit“ als „einer krankhaften Störung des Gefühlslebens“ (Höffding 1887, 388) ausgeht. „Mir erscheint die Geistesstörung,“ sagt Guislain, „in den meisten Fällen als Schmerz des Gemütes (une douleur du sens affectif“. Ein stadium melancholicum macht in den meisten Fällen den ersten Abschnitt /389/ der Geschichte der Geisteskrankheit aus. Die Intelligenz ist vorläufig unversehrt. Der Kranke forscht aber unwillkürlich der Ursache seiner schmerzlichen Gefühle nach. Nur mit grosser Selbstbeherrschung kann

er die Überzeugung festhalten, dass die Ursache einzig und allein in seinem eignen krankhaften Zustand liegt. Bald bildet er sich eine Erklärung. Er richtet Beschuldigungen gegen seine Umgebungen oder andre unschuldige Personen (vorzüglich wenn sie etwas Mystisches in ihrem Auftreten haben, wie die geheime Polizei, die Freimaurer, die Jesuiten). Er glaubt sich verfolgt, verkannt und belästigt. Besonders wenn diese Vorstellungen durch Illusionen und Halluzinationen begünstigt werden, setzen sie sich im Bewusstsein des Kranken fest. / Diese Trugvorstellungen sind ein Versuch, die neuen, veränderten und abnormen Gefühle zu erklären.“ (Höfding 1887, 388 f.; N.s. Unterstreichungen. Am Rand Notiz von N.s. Hand: „Carlyles Dyspepsie und deren Interpretation als Haß gegen den ‚Atheismus‘“; vgl. dazu NK KSA 6, 119, 11 f.) GM III 15 wendet also das von Guislain und Höfding stammende Konzept der Geisteskrankheit auf die kranken Herdentiere an. Die Ingeniosität der Priester besteht gerade darin, den Ursachentrieb vom äußeren Täter wieder auf das leidende Ich selbst zurückzulenken (vgl. NK 374, 23–26). N. verwertet in GM III 25 eine bei Höfding fast unmittelbar folgende Stelle, vgl. NK 405, 11–17.

Ob es nur zur menschlichen oder allgemein tierischen Ausstattung gehört, nach den Ursachen des jeweiligen (Schlecht-)Befindens zu suchen, lässt GM III 15 offen. Offenbar verlangt dieser Ursachentrieb, gefüttert zu werden. Zum Begriff „Ursachentrieb“ siehe NK KSA 6, 93, 13 f.

374, 3–6 *denn die Affekt-Entladung ist der grösste Erleichterungs- nämlich Betäubungs-Versuch des Leidenden, sein unwillkürlich begehrtes Narcoticum gegen Qual irgend welcher Art]* Der elektrischen Entladungsvorstellung hat sich im Gefolge von Alexander Bain auch Harald Höfding gerne bedient, der z. B. schreibt: „Starke Gemütsbewegung führt ausserdem eine Reihe organischer Reflexe mit sich, und mit dieser Entladung ist ein gewisses Wohlbehagen verbunden“ (Höfding 1887, 326; von N. mit Randstrich markiert). Schon die „lebhaften Bewegungen“ des Fötus im Mutterleib könnte man „durch einen unbewussten Drang zur Entladung der angesammelten Spannkraft erklären“ (ebd., 112; N.s. Unterstreichungen, doppelte Randanstreichung). Auch die psychologischen Mechanismen der Selbsttäuschung versucht Höfding offenzulegen: „der Mensch kann, so wunderlich es auch klingt, sich selbst täuschen wollen, kann um seiner Leidenschaft willen die besonnene Überlegung zurückdrängen. Wenn die Befriedigung der Leidenschaft auf Widerstand im Gemüt des Menschen stösst, so kann er Verstand und /382/ Phantasie in Bewegung setzen, um Gründe zur Betäubung der innern Stimme zu finden. Der innere Widerspruch ist unerträglich und muss auf irgend eine Weise beseitigt werden.“ (Ebd., 381 f.; N.s. Unterstreichungen, S. 381 am Rand markiert.) Die „Betäubung“ bezieht sich hier und an anderen Stellen bei Höfding allerdings nicht auf den Schmerz, sondern auf die „innere Stimme“, die freilich eher zum

Schweigen zu bringen als zu betäuben wäre. Wenn N. das Wort hier unterstreicht, dann vielleicht, um ihm schließlich in GM III 15 seine ursprüngliche Bezogenheit auf den Schmerz zurückzugeben. Bei Frary 1884, 179 hat er Folgendes markiert: „Jemehr die Politik der Moral zuwiderläuft, destomehr fühlen sich die Staatsmänner gedrungen, in einer sittlichen Idee ihren Stützpunkt zu suchen. Und das nicht nur aus Heuchelei, sondern weil sie eines Gegengewichts, eines Ableiters, eines Betäubungsmittels bedürfen“ (Seite mit Eselsohr markiert).

374, 13–15 einer „Reflexbewegung“ im Falle irgend einer plötzlichen Schädigung und Gefährdung, von der Art, wie sie ein Frosch ohne Kopf noch vollzieht, um eine ätzende Säure loszuwerden] Die fast wörtlich übereinstimmende Quelle ist Höffding 1887, 12f., wo freilich der Kontext nicht die nach N.s Text falsche Herleitung von Ressentiment aus Reflex ist, sondern die Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche von Psychologie und Physiologie (vgl. NK 365, 24–26): „Die Physiologie leugnet natürlich nicht das Seelenleben in der Bedeutung eines Bewusstseinslebens. Sie untersucht in jedem einzelnen Fall, ob die körperlichen Bewegungen, die wir vor uns sehen, zu der Annahme berechtigen, dass Bewusstsein mit denselben verbunden sei. Es wird hier teils darauf ankommen, ob die Bewegungen so zweckmässig sind, dass wir annehmen müssen, sie seien mit Überlegung ausgeführt, teils ob sie denjenigen ähnlich sind, welche wir selbst unternehmen, wenn wir Lust oder Schmerz fühlen. In beiden Beziehungen legen wir oft zu viel hinein. Zweckmässige Bewegungen können entweder vermittelt eines angeboren oder vermittelt eines durch Übung hervorgebrachten Mechanismus ganz ohne Bewusstsein unternommen werden. Es sind dann blosser Reflexbewegungen, d. h. /13/ solche, die dadurch entstehen, dass ein von einem nach innen gehenden Nerv in ein Zentralorgan geführter Reiz von diesem gleich wieder durch einen auswärts gehenden Nerv entsendet („reflektiert“) wird. Als solche unwillkürliche und unbewusste Bewegungen muss man diejenigen ansehen, welche ein des Kopfes beraubter Frosch unternimmt, um sich von einer ätzenden Säure oder von einem Zwange zu befreien, obgleich man ihrer Zweckmässigkeit wegen gemeint hat, das Vorhandensein einer ‚Rückenmarksseele‘ im kopflosen Tiere annehmen zu können.“ Ähnliche, aber nicht wörtlich übereinstimmende Stellen finden sich bei Foster 1881, 506 (Nachweis bei Brusotti 1992b, 84 f.) und Lange 1887, 650 (Nachweis bei Moore 1998, 549, während Brobjer 2001, 418 auf Höffding 1887, 48 verweist, wo die Froschexperimente freilich ohne Säure auskommen müssen. Vgl. ferner Thatcher 1989, 595 f.).

374, 17 hindern.] Im Druckmanuskript danach gestrichen: „oft genug selbst noch ohne Bewußtsein von Schmerz [– – –]“ (GSA 71/27,2, fol. 34r).

374, 23–26 „Irgend Jemand muss schuld daran sein, dass ich mich schlecht befinde“ — diese Art zu schliessen ist allen Krankhaften eigen, und zwar je mehr ihnen die wahre Ursache ihres Sich-Schlecht-Befindens, die physiologische, verborgen bleibt] Vgl. NK 373, 33–374, 3. Die direkte Rede des nach einem Schuldigen suchenden Kranken kehrt als variiertes Refrain in 375, 8 f. wieder.

374, 27 *Erkrankung des nervus sympathicus*] N.s Quelle hierfür ist Richet 1884, 473 f., vgl. NK KSA 6, 92, 16–21. Zu den Krankheitsdiagnosen 374, 27–31 siehe Nehamas 1994, 277: „For years, I considered this as one of those horribly embarrassing passages that Nietzsche’s readers inevitably have to put up with in defensive silence. Then I realized that Nietzsche was actually making a joke, that he was reducing one of the ‚highest‘ expressions of being human — our capacity for suffering — to one of the ‚lowest.‘ And, having seen the passage as a joke, I realized that it was after all serious or, at least, that it was a complex joke with a point to make.“

374, 28 *in einer übermässigen Gallen-Absonderung*] Einerseits klingt in diesem Krankheitsbild die antike Idee von der Melancholie als Schwarzgalligkeit an, andererseits ist damit durchaus ein schulmedizinischer Befund angesprochen: „Bekanntlich wird die Abströmung der Galle aus der Leber durch die vis a tergo der nachrückenden Galle und durch die Athembewegungen herbeigeführt, indem das bei der Inspiration herabsteigende Zwerchfell eine Compression auf die Leber ausübt. Diese treibenden Kräfte sind jedoch ziemlich schwach und wird ihre Wirkung schon durch leichte Störungen des Gallenabflusses in den Gallenwegen aufgehoben.“ (Kunze 1881, 352, zu den eigentlichen Erkrankungen der Gallenwege ebd., 356–360).

374, 29 *Armuth des Blutes an schwefel- und phosphorsaurem Kali*] Vgl. NL 1881, KSA 9, 11[244], 533, 24–534, 2: „Die Temperaments-Unterschiede sind vielleicht durch die verschiedene Vertheilung und Masse der unorganischen Salze mehr als durch alles andere bedingt. Die biliösen Menschen haben zu wenig schwefelsaures Natrium, den melancholischen Menschen fehlt es an schwefel- und phosphorsaurem Kali; zu wenig phosphorsaurer Kalk bei den Phlegmatikern. Die muthigen Naturen haben einen Überfluß von phosphorsaurem Eisen.“ Eine Übertragung aufs moralische Feld unternimmt NL 1881, KSA 9, 12[27], 580, 20–24: „Während es dem Melancholiker allzusehr an phosphorsaurem Kali in Blut und Gehirn gebricht, sieht er den Grund seines Mangelgefühls und seiner Depression in den moralischen Zuständen der Menschen, der Dinge, seiner selber!!!“ Die Anregung, sich auch selbst mit Kalium phosphoricum zu therapieren, hat N., wie Volz 1990, 175–180 im Detail nachweist, Wilhelm Heinrich Schüsslers Buch *Eine abgekürzte Therapie, gegründet auf Histologie und Cellular-Pathologie* entnommen, in dem es heißt: „Das phosphorsaure Kali ist ein

Bestandtheil des Gehirns, der Nerven, der Muskeln und der Blutkörperchen. Eine Störung der Function der Moleküle dieses Salzes veranlasst a) im Gehirn, je nach Ort, Ausdehnung respective Intensität der Störung, α) Gemüthsdepression, sich kund gebend durch Aergerlichkeit, Reizbarkeit, Schreckhaftigkeit, Weinerlichkeit, Furchtsamkeit, β) Gehirnerweichung; b) in den Nerven: lähmende Schmerzen, am meisten in der Ruhe empfunden, gebessert durch Bewegung ohne Anstrengung; Gefühl der Abgeschlagenheit und Hinfälligkeit; /16/ c) in den Muskelzellen: fettige Metamorphose; im Muskelsaft oder Fleischflüssigkeit: faulige Zersetzung; d) in den Blutkörperchen: zu rascher Zerfall derselben. / Demnach heilt das Kali phosphoricum folgende Krankheitszustände: Septische Blutungen, Scorbut, Brand, Wasserkrebs, brandige Bräune, phagedänischen Schanker, aashaft stinkende Durchfälle, adynataische, typhöse Zustände u. s. w. Es ist auch wahrscheinlich gegen Gehirnerschütterung anwendbar.“ (Schüssler 1881, 15 f.)

374, 31 *Entartung der Eierstöcke*] Beispielsweise in Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin* konnte sich N. dazu eingehend belesen (Kunze 1881, 441–446).

16.

Dieser Abschnitt räumt ein, was GM III 15 noch ausgeblendet hat, dass nämlich die priesterliche Strategie mittels Affektumlenkung nach innen und Sündenbegriffsregime „die Kranken bis zu einem gewissen Grade unschädlich“ (375, 23 f.) mache. Das helfe zwar mitnichten, die Krankheit und ihre Ursachen zu beseitigen, aber halte sie in der „Zusammendrängung und Organisation der Kranken“, vulgo der „Kirche“ (376, 3–5) in Schach und erlaube so „eine Art vorläufiger Sicher-Stellung der Gesünder-Gerathenen“ (376, 5 f.), sind diese doch dann nicht mehr Zielscheibe von Ressentiment-Entladungen, die im Sünderbewusstsein hinreichend temperiert werden. Das Resultat der priesterlichen Prozedur bestehe in der „Aufreissung einer Kluft somit zwischen Gesund und Krank – das war für lange Alles!“ Und es wird gleich nachgeschoben: „Und es war Viel! es war sehr Viel!“ (376, 7–9) Das klingt zwar in der Würdigung ganz positiv – als ob also die Priester geradezu die Sachwalter der Starken und Gesunden gewesen seien, insofern die kirchliche Ruhigstellung der Kranken deren Absonderung zementieren und damit Ansteckungsrisiken minimieren muss. GM III 14 hat ja gerade diese Absonderung für eine nach wie vor bestehende Notwendigkeit gehalten. In GM III 16 hört es sich jedoch so an, als hätte es Alternativen gegeben. Welche das sind – außer physische Krankheiten mit den Mitteln der Medizin zu behandeln –, lässt der Abschnitt offen.

Stattdessen macht das sprechende „Ich“ in einer langen Bemerkung, die in eckige Klammern (376, 9 u. 377, 9) gesetzt ist, noch einmal deutlich, was ohnehin schon klar geworden sein dürfte, dass nämlich „Sündhaftigkeit“ am Menschen kein Thatbestand“ (376, 12) sei – egal wie schuldig oder sündig sich jemand fühle – und dass seelisches Leiden eher als an jemandes Seele, „wahrscheinlicher noch an seinem Bauche“ (376, 32f.) liege. Ein Starker vermöge seine Erlebnisse und Taten zu verdauen „wie er seine Mahlzeiten verdaut“ (377, 3), während ein schlechter Disponierter gerade dazu nicht imstande sei.

375, 27 „Eins ist noth“] Lukas 10, 41f.: „Jesus aber antwortete, und sprach zu ihr: Martha, Martha, du hast viele Sorge und Mühe; EINS aber ist noth. Maria hat das gute Theil erwählet, das soll nicht von ihr genommen werden.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 85) N. liebte die Wendung, vgl. ausführlich NK KSA 6, 217, 17. „Wir haben die Tugenden nicht mehr nöthig: folglich / verlieren wir sie. / : sowohl die Moral vom / ‚Eins ist noth‘, vom Heil der Seele / von der Unsterblichkeit: ein / Mittel, um dem M[enschen] eine / ungeheure Selbstbezwungung zu ermöglichen (durch den Affekt / einer ungeheuren Furcht::: /116/ die verschiedenen Arten Noth, durch deren / Zucht der M[ensch] geformt ist / : Noth lehrt arbeiten, / denken / sich zügeln“ (KGW IX 3, N VII 3, 115, 20–116, 10 = NL 1886/87, KSA 12, 5[61], 207, 22–29). In Albert Trolles Buch *Das italienische Volkstum* hat N. eine Stelle markiert, die besagt, dass die Not uns nicht nur beten, sondern auch denken lehre (Trolle 1885, 130).

375, 29–376, 3 *Es kann sich, wie sich von selbst versteht, mit einer „Medikation“ dieser Art, einer blossen Affekt-Medikation, schlechterdings nicht um eine wirkliche Kranken-Heilung im physiologischen Verstande handeln; man dürfte selbst nicht einmal behaupten, dass der Instinkt des Lebens hierbei irgendwie die Heilung in Aussicht und Absicht genommen habe.*] Das Wort „Medikation“, das hier in ironisierenden Anführungszeichen steht und „Heilmethode“, „Heilverfahren“ bedeutet, wird von N. ausschließlich in GM benutzt, dort dafür wiederholte Male jeweils zur Charakterisierung des priesterlichen Tuns, das eben gerade nicht zur Heilung führe (auch in GM III 17, KSA 5, 377, 17; GM III 18, KSA 5, 383, 8; GM III 20, KSA 5, 388, 33 u. GM III 21, KSA 5, 391, 2f.). Von „Medication“ ist in der von N. benutzten praktisch-medizinischen Literatur häufig die Rede, in Kunzes *Compendium* beispielsweise, ohne Worterläuterung, stets im Sinne von „Medikamentenverabreichung“ (Kunze 1881, 91, 152, 334, 410, 413 u. ö.). Nach 375, 29–376, 3 scheint es die Option der Heilung, wenngleich sie nicht „in Aussicht und Absicht genommen“ wurde, doch gegeben zu haben, obwohl GM III 14 dezidiert Kranke und Gesunde voneinander sondern wollte, als habe das Eine mit dem Anderen schlechterdings nichts zu schaffen, sondern sei für immer kategorial geschieden. Könnten die Kranken jetzt doch geheilt werden? Und wenn ja, von wem?

376, 3–9 *Eine Art Zusammendrängung und Organisation der Kranken auf der einen Seite (— das Wort „Kirche“ ist dafür der populärste Name), eine Art vorläufiger Sicherstellung der Gesünder-Gerathenen, der Voller-Ausgegossenen auf der andern, die Aufreissung einer Kluft somit zwischen Gesund und Krank — das war für lange Alles! Und es war Viel! es war sehr Viel!...*] Eine solche Separation von Gesunden und Kranken fordert GM III 14, damit sich die Gesunden nicht anstecken. Wie aber soll die Trennung anders bewerkstelligt werden als mit der Strategie des Priesters, wie sie GM III 15 vor Augen stellt, nämlich dadurch, dass Ressentiment erzeugt wird, welches die Kranken nach innen richten? Das wirkt zwar nicht therapeutisch, sondern nur palliativ – aber bisher war die Suggestion doch auch die, dass ohnehin keine Heilung möglich sei, sondern nur die Isolation bleibe. In GM III 15 wird immerhin von Krankheiten gesprochen, für die es sehr wohl heilende, das Leiden in seinen Ursachen bekämpfende Therapien geben könnte (vgl. KSA 5, 374, 26–31). Niemand wäre hier gezwungen, krank zu bleiben. In GM III 26 erscheint die „Kirche“ als die eigentlich wünschenswerte Institution, um die Separation von krank und gesund institutionell zu vollziehen.

376, 16–19 *Damit, dass Jemand sich „schuldig“, „sündig“ fühlt, ist schlechterdings noch nicht bewiesen, dass er sich mit Recht so fühlt; so wenig Jemand gesund ist, bloss deshalb, weil er sich gesund fühlt.*] Die Parallelisierung lässt stolpern. Zu erwarten wäre: Wenn sich jemand schuldig fühlt, ist das kein Beweis, dass er es ist, ebenso wenig wie ein Krankheitsgefühl beweist, dass jemand wirklich krank ist. Sündig-Sein gibt es 376, 12–14 zufolge nicht, sondern ist eine irreführende Interpretation physiologischen Missbefindens. Warum aber sollte es Gesund-Sein ‚an sich‘ geben – zumal angesichts der in GM III 13 behaupteten kranken Grunddisposition der menschlichen Spezies? Nicht beantwortet wird die Frage, inwiefern Krank-Sein mehr als eine Interpretation bestimmter materieller Gegebenheiten ist.

376, 19–24 *Man erinnere sich doch der berühmten Hexen-Prozesse: damals zweifelten die scharfsichtigsten und menschenfreundlichsten Richter nicht daran, dass hier eine Schuld vorliege; die „Hexen“ selbst zweifelten nicht daran, — und dennoch fehlte die Schuld.*] Orsucci 2002, 316 macht als Quelle für 376, 19–24 Charles Richets Buch *L’homme et l’intelligence* geltend (Richet 1884, 311 u. 364, ferner, ebd. 68, 284, 293 u. 366). Zwar hat N. in Richets Werk nach Ausweis seiner Lesespuren mit Sicherheit gelesen, dennoch kann es für 376, 19–24 nicht die Quelle sein, da es sich bei dieser Passage um ein Echo von FW 250, KSA 3, 515, 21–24 handelt: „Schuld. — Obschon die scharfsinnigsten Richter der Hexen und sogar die Hexen selber von der Schuld der Hexerei überzeugt waren, war die Schuld trotzdem nicht vorhanden. So steht es mit aller

Schuld.“ Die erste Auflage von FW ist, einschließlich dieses Aphorismus, bereits 1882 erschienen, zwei Jahre vor Richet 1884. Richet kommt also nicht als Quelle in Frage – es sei denn, N. habe Richets Aufsatz *Les démoniaques d'autrefois* in der *Revue des deux mondes* von 1880 gelesen, wo sich bereits einschlägige Stellen finden. Als Ausgangspunkt für FW 250 und so mittelbar für GM III 16 ist eher Lecky 1873, 1, 11 zu erwägen, ein Passus, den N. am Rand markiert und mit „gut“ glossiert hat: „Der Gegenstand wurde, wie wir gesehen, in hunderttausend Fällen in fast jedem Lande Europas von Gerichtshöfen geprüft, welche die scharfsinnigsten Rechtsgelehrten und Geistlichen der Zeit umfassten, auf dem Schauplatze und zu der Zeit, wann die beregten Handlungen stattgefunden, und unter dem Beistande von unzähligen beschworenen Zeugen. Die Richter hatten nicht den geringsten Beweggrund, die Verurtheilung der Angeklagten zu wünschen, und da eine Schulderklärung einen schrecklichen Tod nach sich zog, so hatten sie die stärksten Beweggründe, ihre Macht mit Vorsicht und Ueberlegung zu gebrauchen. Die ganze Kraft der öffentlichen Meinung war viele Jahrhunderte lang stets und ernst auf diese Frage gerichtet; und obgleich es einige Streitigkeit betreffs der Einzelheiten der Hexerei gab, die Thatsache ihrer Existenz wurde lange als unzweifelhaft erachtet.“ Und weiter: „Die Vertheidiger des Glaubens konnten behaupten, dass Unzählige sich freiwillig des Verkehrs mit dem Bösen schuldig bekannt und in ihren Bekenntnissen bis zum Tode ausgeharrt hätten. Der Wahnsinn ist, seiner Natur nach, während grosser religiösen und politischen Umwälzungen häufig; und im sechszehnten Jahrhundert waren alle seine Formen in das System der Hexerei aufgegangen und nahmen die Farbe der herrschenden Geisteskrankheit an. Gelegentlich finden wir auch alte und faselnde Weiber, anfangs von ihrer Unschuld überzeugt, bald jedoch vor der Würde des Richters erzitternd, furchtsam fragen, ob es möglich sei, mit dem Teufel in Verbindung zu stehen, ohne etwas davon zu wissen, und am Ende fast selbst überzeugt, gethan zu haben, was man ihnen Schuld gab“ (Lecky 1873, 1, 49; N.s Unterstreichungen, Randmarkierungen und vom Buchbinder beschnittene Randglosse). Vgl. NK 391, 34–392, 3.

376, 24–33 der „*seelische Schmerz*“ selbst gilt mir überhaupt nicht als *Thatbestand*, sondern nur als eine *Auslegung* (*Causal-Auslegung*) von bisher nicht exakt zu formulirenden *Thatbeständen*: somit als *Etwas*, das vollkommen noch in der Luft schwebt und wissenschaftlich unverbindlich ist, — ein fettes Wort eigentlich nur an Stelle eines sogar spindeldürren Fragezeichens. Wenn Jemand mit einem „*seelischen Schmerz*“ nicht fertig wird, so liegt das, grob geredet, *n i c h t* an seiner „*Seele*“; *wahrscheinlicher noch an seinem Bauche*] Von „*seelischem Schmerz*“ ist bei N. ausschließlich an dieser Stelle die Rede; sie ist ein kritischer Reflex auf Harald Höffding, der sich seinerseits gegen einen mit dem Begriff des „see-

lischen Schmerzes“ insinuierten Körper-Seele-Dualismus verwahrt, indem er jeden Schmerz zum Gefühl erklärt, diesem jedoch eine zwingende körperliche Grundlage zuweist: „Nach [Joseph Wilhelm] Nahlowsky ist physischer Schmerz eine ‚Empfindung‘, die der Seele aus dem Körper vermittelt wird, wogegen seelischer Schmerz ein wirkliches ‚Gefühl‘ ist, ein Ausdruck für den eignen innern Zustand der Seele während der gegenseitigen Wechselwirkung der Vorstellungen. Die Empfindungen werden deshalb durch das Verhältnis zwischen Seele und Körper erklärt, die Gefühle durch das Verhältnis der Vorstellungen zu einander. / Hierzu muss bemerkt werden, dass jedes Gefühl, ob hoch oder niedrig, durch den grossen Gegensatz zwischen Lust und Unlust charakterisiert wird. Diese beiden Pole machen sich geltend, so weit das Gefühlsleben sich erstreckt, und das erste Merkmal, um die Natur eines Gefühls anzugeben, ist deshalb, ob es Lust oder Unlust enthält. Die Gültigkeit dieses Gegensatzes entscheidet die Eigentümlichkeit der Gefühlselemente den andern Bewusstseins-elementen gegenüber. Hier findet sich also etwas, das allem Gefühl gemeinschaftlich ist. — Und alles Gefühl muss seelisches Gefühl sein, indem ein Seelenleben nur als Bewusstseinsleben unmittelbar von uns erfahren wird. Die Verschiedenheiten der Gefühle muss man durch die verschiedenen Erkenntniselemente, die mit denselben verbunden sein können, zu erklären suchen. Der sogenannte physische Schmerz, d. h. derjenige, welcher aus unmittelbaren Sinnesempfindungen entsteht, ist weniger zusammengesetzt, enthält weniger und einfachere /280/ Erkenntniselemente als der sogenannte seelische Schmerz. Zahnweh ist ein einfaches, elementares Gefühl, während Trauer und Reue Gefühle sind, die Vorstellungen und Erinnerungen voraussetzen. Anderseits gibt es keinen Grund zu bezweifeln, dass die höhern Gefühle ebensowohl als die niedern ihren entsprechenden physiologischen Prozess haben. Der Unterschied kann nur darin bestehen, dass die zentralen, im Hirn verlaufenden Prozesse bei den höhern Gefühlen eine grössre Rolle spielen als bei den niedern, die überwiegend durch die Wirkung des einzelnen Eindrucks bestimmt werden.“ (Höfdding 1887, 279 f.)

377, 1–9 *Ein starker und wohlgerathener Mensch verdaut seine Erlebnisse (Thaten, Unthaten eingerechnet) wie er seine Mahlzeiten verdaut, selbst wenn er harte Bissen zu verschlucken hat. Wird er mit einem Erlebnisse „nicht fertig“, so ist diese Art Indigestion so gut physiologisch wie jene andere — und vielfach in der That nur eine der Folgen jener anderen. — Mit einer solchen Auffassung kann man, unter uns gesagt, immer noch der strengste Gegner alles Materialismus sein...* Vgl. NK 247, 11 f. Entsprechend intensiv beschäftigt sich EH Warum ich so klug bin 1, KSA 6, 278–283 mit Fragen der Diätetik, vgl. NK 6/2, S. 392–405. Für Materialisten wie Ludwig Feuerbach galt Ernährung, Einverleibung als Paradigma von Erkenntnis, siehe ausführlich Sommer 2012 f. Das Bild der Verdau-

ung, so anschaulich es scheint, lässt doch gerade die Frage offen, was denn genau im Hinblick auf „Erlebnisse“ damit gemeint ist (vgl. zur Erlebnisabstinenz des „Wir“ NK 247, 11 f.). Diese sind ja augenscheinlich etwas Psychisches, wie immer es um ihre physische Basis bestellt ist. Physisch zu verdauen gibt es jedenfalls bei „Erlebnissen“ gewöhnlich nichts; Verdauung ist hier offenbar wenig mehr als eine Metapher. Die Suggestion von GM III 15, dass eigentlich nur über Physisches physiologisch gesprochen werde, hebt sich selbst auf, so dass am Ende das Zugeständnis einleuchtet: „Mit einer solchen Auffassung kann man, unter uns gesagt, immer noch der strengste Gegner alles Materialismus sein...“ Inwiefern ist das „Wir“ ein solcher „Gegner“, wenn es feststellt, dass „man“ ein solcher Gegner sein könne? Und was genau ist mit Materialismus gemeint (vgl. Lange 1887 – ein N. schon früh vertrautes Werk, das er 1887/88 erneut studierte)?

17.

GM III 17 ist der längste Abschnitt in GM überhaupt. Dabei ist er zu einem guten Teil eine Materialsammlung, die einige Virtuosen der Selbstqual vor Augen stellt, vor allem aber die Narkotisierungs- und Hypnotisierungsstrategien der Religionen. Deren Absicht, ja Wesensmerkmal – ihre „allgemeinste Formel“ (378, 11) – sei es, einem Zustand eigentlich körperlichen, aber sich psychisch manifestierenden Unwohlbefindens, einem „physiologische[n] Hemmungsgefühl“ (378, 6) „psychologisch-moralisch“ (378, 9 f.) Abhilfe schaffen zu wollen, anstatt diesem Zustand mit medizinisch-pharmakologischen Mitteln therapeutisch beizukommen. Diese Abhilfe freilich bestünde statt in einer Beseitigung der Ursachen in einer Prolongation des Leidens bei gleichzeitiger Hypnotisierung. Dass die Religionen diesen „Kampf mit dem Unlustgefühl“ (378, 30 f.) durchaus erfolgreich führen, bestreitet das sprechende „Ich“ dabei nicht, sondern nur, dass damit das Übel bei den Wurzeln gepackt werde. Als kollektives Phänomen – es wird jetzt nicht mehr zwischen Gesunden und Kranken innerhalb einer Gesellschaft unterschieden, sondern die Gesellschaft jeweils insgesamt unter Krankheitsverdacht gestellt – könne dieses „Hemmungsgefühl“ oft durch plötzliche Vermischung von Rassen oder von Ständen verursacht worden sein, ebenso wie durch Rassenalterung und -ermüdung, durch falsche Ernährung oder Epidemien wie Syphilis und Malaria.

Die religiöse Eindämmungspraxis bestehe nun „erstens“ (379, 6) – ein ausdrückliches „zweitens“ folgt nicht, aber beginnt wohl in GM III 18, KSA 5, 382, 9 f. – darin, „das Lebensgefühl überhaupt auf den niedrigsten Punkt“ (379,

7 f.) zu dimmen, also die Bewegungsenergie, den Bewegungsaufwand des Lebens möglichst zu minimieren. Dabei gibt es eigentlich asketische Athleten, „sportsmen der ‚Heiligkeit‘“ (379, 23), denen es mittels selbsthypnotischer Anstrengung tatsächlich gelinge, von ihrer „tiefen physiologischen Depression“ (379, 27 f.) loszukommen, so dass sie sich schließlich in einem Zustand der „Erlösung“ (380, 17) wähen können. Diese Erscheinung lasse sich im Christentum ebenso beobachten wie im Hinduismus und im Buddhismus – wobei die Erlösung gerade nicht „als erreichbar durch Tugend“ (380, 27), durch moralische Bemühung gelte. Vielmehr habe man es bei diesen Selbsterlösungspraktiken offenkundig mit rein physiologischen Vorgängen zu tun. Während der Sprechende diesen Selbsterlösungspraktiken Achtung zollt, gibt er sich deutlich reservierter gegenüber dem Ansinnen eines „tiefe[n] Schlaf[s] [...] als Eingehen in das Brahman“ (381, 12 f.). Worum es hier eigentlich gehe, werde beim Philosophen Epikur deutlich, nämlich um „Leidlosigkeit“ (382, 2).

So sehr GM III 17 in die geschichtlichen Einzelheiten der religiösen Leidens-temperierungsversuche eintaucht, so entschieden bleibt – jenseits der Deskription – der „grundsätzlichste[.] Einwand gegen die priesterliche Medikation“ (377, 17) bestehen, eben nicht zu heilen, sondern bestenfalls Symptome zu lindern. Damit suggeriert das sprechende „Wir“, ihm wäre – wie aller religiösen Verkündigung – an der wahrhaften Heilung der Kranken gelegen, während sein Interesse nach GM III 14 doch erklärtermaßen im „Pathos der Distanz“ (371, 17) und in der Abschottung der Gesunden besteht. GM III 13 hat die Unaufhebbarkeit der Krankheit als einer biologisch-anthropologischen Gegebenheit nahegelegt, so dass sich fragt, woher jetzt plötzlich ein ernstliches (sozial-)therapeutisches Interesse herrühren soll, abgesehen von der Frage, wer denn da tatsächlich als Therapeut auftreten soll. Handelt es sich um Ärzte? Oder um Philosophen der Zukunft, nachdem die Philosophen der Vergangenheit dazu offensichtlich nicht im Stande waren (vgl. 378, 32–379, 6)?

Der in den vorangehenden Abschnitten mitschwingende Vorwurf an die Adresse der Priester, die Starken krank und damit schwach zu machen, bleibt in GM III 17 im Hintergrund, erscheint das „physiologische Hemmungsgefühl“ hier doch vornehmlich als Folge ungewollter und ungesteuerter sozialer, demographischer und epidemisch-infektiöser Ereignisse. Dennoch bleibt das Hauptentrüstungsmoment für das „Wir“ bestehen – dass nämlich auch die Starken krank geworden sind. Als Beweis, dass sie es seien, muss ein Gegenwartsbefund herhalten, nämlich der heutige Zustand einer Durchmischung von Kranken und Gesunden. Die Frage, wie es dazu gekommen sei, impliziert, dass es sich nicht um einen immerwährenden Normalzustand der Menschheit handelt – was man ja angesichts der in GM III 13 behaupteten dispositionellen Krankhaftigkeit ‚des‘ Menschen vermuten könnte. Diese Frage erlaubt Antwort-

ten, die in zwei Richtungen gehen: Die eine Richtung klammert jegliche Absichtlichkeit aus und nimmt das Geschehen als rein biologisch-phisches in den Blick. Das Reden von Rassenvermischung und Ansteckungskrankheiten in GM III 17 fällt unter diese Rubrik. Die andere Richtung hingegen operiert mit Intentionalität – damit, dass irgendjemand schuld daran sein muss, dass man sich so übel befindet, wie man sich angeblich befindet. Das ist genau die Logik, die GM III 15 als Fehlschluss der Leidenden zurückweist, nämlich nach einem „schuldigen Thäter“ (374, 1) zu suchen. Wenn nun „die Priester“ als die für die fatale Gegenwartssituation Verantwortlichen gebrandmarkt werden, wird auf sie just jene Gedankenfigur angewendet, die sie zur Unterjochung allseits virtuos anzuwenden wussten. Aber soll man die immoralistische Schuldzuweisung an die Adresse der Priester ernst nehmen? Vielleicht stimmt ja schon die Ausgangsvoraussetzung nicht, nämlich die strikte Binarität von krank/gesund, stark/schwach als Fundamentalgegensätze. Vielleicht war immer schon alles vermischt, relativ, teils – teils. Das in GM III 17 angewandte Verfahren ist abduktiv: Es geht von einem beobachtbaren und (vermeintlich) erklärungsbedürftigen Endzustand aus, behauptet dann eine Gesetzmäßigkeit, mit deren Hilfe wir auf einen empirisch nicht belegbaren Anfangszustand zurückschließen. Diese Gesetzmäßigkeit – nämlich Schwachmachen, Krankmachen durch Priesterlist – ist freilich ein dünnbrettiges Postulat, von der Unbelegtheit (und wohl Unbelegbarkeit) des ursprünglichen Trennungszustandes gar nicht zu reden.

377, 18–21 *Stellt man sich aber erst einmal in die Perspektive, wie der Priester sie allein kennt und hat, so kommt man nicht leicht zu Ende in der Bewunderung, was er unter ihr Alles gesehen, gesucht und gefunden hat.*] Hier soll explizit praktiziert werden, was GM III 12 methodologisch gefordert hat, nämlich „die Verschiedenheit der Perspektiven und der Affekt-Interpretationen für die Erkenntniss nutzbar zu machen“ (KSA 5, 364, 33–365, 1). Dabei lernt der Perspektivenwechsler die Leistungsfähigkeit der priesterlichen Sichtweise durchaus zu schätzen, da sie offensichtlich wahrnehmbar macht, was sonst nicht sichtbar wäre. Die Wendung „wie der Priester sie allein kennt und hat“ bereitet Übersetzern gelegentlich Kopfzerbrechen. Ist gemeint, wie Walter Kaufmann vorschlägt, „the only perspective known to the priest“ oder ist, wie Maudemarie Clark und Alan J. Swensen argumentieren, gemeint, „that the priest knows this perspective as no one else does, not that he knows no other“ (Nietzsche 1998, 156)? Die Entscheidung ist angesichts der Satzgliedstellung eine Aufgabe für angewandten Perspektivismus.

377, 20 *was er unter ihr Alles gesehen*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 377, 20: „was unter ihr Alles gesehen“. Das ist ein Druckfehler; in der Erstaussgabe steht unmissverständlich: „was er unter ihr Alles gesehen“ (Nietzsche 1887a, 141).

377, 24–26 *Das Christenthum in Sonderheit dürfte man eine grosse Schatzkammer geistreichster Trostmittel nennen]* Das ist eine ironische Anspielung auf die scholastische Lehre vom Gnadenschatz der Kirche, vom *Thesaurus ecclesiae*: „Schatz der Kirche (Thesaurus spiritualis oder meritorum supererogationis Christi et perfectorum), ein durch Alexander von Hales und die nachfolgenden Scholastiker ausgebildeter Artikel der katholischen Dogmatik, wonach die Kirche unbeschränkte Verwalterin eines Schatzes von überschüssigem Verdienst heiliger Personen ist. Den Grundstock bildet das unendliche Verdienst Christi selbst“ (Meyer 1885–1892, 14, 409).

378, 1–3 *Denn allgemein gesprochen: bei allen grossen Religionen handelte es sich in der Hauptsache um die Bekämpfung einer gewissen, zur Epidemie gewordenen Müdigkeit und Schwere.]* Dieser Ansatz zu einer allgemeinen Religions-theorie, der dann in 378, 6–12 noch ausgebaut wird, macht polemisch zur Hauptsache, was für Religion(svertreter) ihrem Selbstverständnis nach nur Nebensache ist, nämlich ihr sozialtherapeutischer Effekt. 378, 1–3 lässt sich immerhin noch positiv in dem Sinne lesen, dass Religionen dazu da seien, eine allseitige „Müdigkeit“, also eine Art kollektiver Depression tatsächlich und tatkräftig zu bekämpfen, während 378, 9f. dann deutlich macht, dass sie die „Ursache“ auf falschem Feld suchen, nämlich dem „psychologisch-moralisch[en]“. Religion ist demnach also nicht einfach eine sozialtherapeutische Unternehmung zur Depressionsbeseitigung, sondern eine sozialtherapeutische Unternehmung mit vollkommen verkehrtem Ansatz, zumindest aus der Perspektive dessen, dem es „an physiologischem Wissen“ (378, 8) nicht gebricht. Während das „Ich“ in GM III 17 damit nicht weniger aufstellen will als seine „allgemeinste Formel für Das, was gemeinhin eine ‚Religion‘ genannt wird“ (378, 11f.), wird AC diese Verallgemeinerung nicht aufrechterhalten. Dort wird – etwa im Alten Israel – auch die Möglichkeit einer Religion als Ausdruck der „Selbstbejahung eines Volks“ (AC 25, KSA 6, 193, 21) erwogen. In AC 20 bis 23 werden dann die *décadence*-Religionen Christentum und Buddhismus, für die die Formel aus GM III 17 greift, einem eingehenden Vergleich unterzogen (vgl. NK 6/2, S. 110–126). Dort wird dem Buddhismus eine physiologische Heilungswirkung zuerkannt, die dem Christentum gerade abgehe.

378, 4–7 *Man kann es von vornherein als wahrscheinlich ansetzen, dass von Zeit zu Zeit an bestimmten Stellen der Erde fast nothwendig ein physiologisches Hemmungsgefühl über breite Massen Herr werden muss]* So wichtig Höffdings *Psychologie in Umrissen* für die in GM ansonsten in Anschlag gebrachten psychologischen Überlegungen ist, intendiert GM III 17 mit der Rede vom „physiologischen Hemmungsgefühl“ und den „Physiologisch-Gehemmten“ gerade nicht den Hemmungsbegriff, den Höffding benutzt. Für ihn ist Hemmung we-

sentliches Indiz für die Kontrolle höherer psychophysischer Instanzen über niedrigere: „Durch solche Hemmungsthätigkeit erhält das, was in den höhern Zentren geschieht, Bedeutung für die niedern. Es ist bekannt, um ein einfaches Beispiel zu nehmen, wie ein plötzlicher Sinnesreiz das Niesen verhindern kann. [...] Nicht nur einzelne Sinnesreize lösen auf diese Weise hemmende Wirkungen aus; auch mehr verwickelte Hirnfunktionen üben diesen Einfluss aus, und in einem spätern Abschnitt werden wir sehen, dass ein wichtiger Teil der Herrschaft des Willens hiermit zusammenhängt.“ (Höfdding 1887, 54; N.s. Unterstreichungen, dazu Randstriche. Vgl. die in NK 265, 20 mitgeteilte Fortsetzung des Zitats sowie Höfdding 1887, 64, 123 u. 427.) In GM III 17 geht es nicht um die Hemmung unmittelbarer Reaktionen zum Wohle des Organismus, sondern um die Hemmung aller Lebenstriebe zu dessen Schaden.

378, 12–18 *Ein solches Hemmungsgefühl kann verschiedenster Abkunft sein: etwa als Folge der Kreuzung von zu fremdartigen Rassen (oder von Ständen — Stände drücken immer auch Abkunfts- und Rassen-Differenzen aus: der europäische „Weltschmerz“, der „Pessimismus“ des neunzehnten Jahrhunderts ist wesentlich die Folge einer unsinnig plötzlichen Stände-Mischung)]* Ausführlich zum Problem der Rassen- und Ständemischungen vgl. NK KSA 5, 138, 25–28, zum Begriff des „Weltschmerzes“, den Jean Paul in Umlauf bringt, und der die romantische Seelenzerrissenheit charakterisiert, siehe die Übersicht bei Rasch 2005; er kommt in N.s. Werken nur in GM III 17 vor.

378, 18–21 *oder bedingt durch eine fehlerhafte Emigration — eine Rasse in ein Klima gerathen, für das ihre Anpassungskraft nicht ausreicht (der Fall der Inder in Indien)]* Vgl. NK 289, 23. Gemeint ist die frühgeschichtliche Einwanderung arischer Stämme auf den indischen Subkontinent. „Es ist uns versagt, an die Vorgänge jenes siegreichen Kampfes, in dem Arierthum und vedische Cultur das Gangesland erobert haben, den Massstab von Jahren oder auch nur von Jahrhunderten anzulegen. Wohl aber vermögen wir, was das wichtigere ist, aus den über einander gelagerten Schichten der vedischen Literatur eine Vorstellung davon zu gewinnen, wie unter den Einflüssen der neuen Heimath, der indischen Natur, des indischen Klimas sich im Leben des Volkes — zunächst und zuvörderst des vedischen Volkes, der Stämme des Nordwestens — ein Wandel vollzogen und der Volksseele jener schmerzliche Zug von Leiden und Krankheit sich aufgeprägt hat, der ihr durch allen Wechsel der Geschicke geblieben ist und bleiben wird, so lange es ein indisches Volk giebt. / In dem schwülen, feuchten, von der Natur mit Reichthümern üppig gesegneten Tropenlande des Ganges hat das Volk, das in frischer Jugendkraft steht, als es von Norden her eindringt, bald aufgehört jung und stark zu sein“ (Oldenberg 1881, 11).

378, 21f. *oder die Nachwirkung von Alter und Ermüdung der Rasse (Pariser Pessimismus von 1850 an)*] Vgl. NK KSA 5, 198, 20–28 u. NK KSA 6, 427, 18–25 sowie NK KSA 6, 106, 12–31 u. NK KSA 6, 115, 28–31.

378, 22–25 *oder einer falschen Diät (Alkoholismus des Mittelalters; der Unsinn der Vegetarians, welche freilich die Autorität des Junker Christoph bei Shakespeare für sich haben)*] Über die verheerenden Wirkungen des Alkoholmissbrauchs hat N. sich Aufklärung beispielsweise bei Richet 1884, 92–10 geholt, vgl. NK KSA 6, 104, 12–15. Junker Christoph kommt bereits in NL 1883, KSA 10, 8[4], 326, 13–15 zu Wort: „Die Autorität des Junkers Christoph bei Shakespeare: ‚ich bin ein großer Rindfleischesser, und ich glaube, das thut meinem Witz Schaden!‘“ Beim fraglichen Junker handelt es sich – vgl. Thatcher 1989, 596 u. Thatcher 1981 – um Sir Andrew Aguecheek aus Shakespeares *Twelfth Night* (*Was ihr wollt*) (I 3), der in der Übersetzung von August Wilhelm Schlegel und Ludwig Tieck Junker Christoph von Bleichenwang heißt. Dort heißt es – nach der Ausgabe in N.s Bibliothek: „Manchmal kommt mir’s vor, ich habe nicht mehr Witz als ein Christenmensch oder ein ganz ordinärer Kerl; aber ich bin ein großer Rindfleischesser und ich glaube, das thut meinem Witz Eintrag.“ (Shak[e]speare 1853–1855, 4, 133) Im Druckmanuskript folgt nach 378, 22–25 eine mit Kreuz markierte Ergänzung am Blattende, die N. dann allerdings wieder durchgestrichen hat, so dass sie teilweise unleserlich ist: „ich bin ein großer Rindfleischesser, ich glaube [– – –]“ (GSA 71/27,2, fol. 38r). Vgl. NK 379, 30–380, 1.

Eine scharfe Kritik am Vegetarismus hat N. beispielsweise bei Löwenfeld 1887, 14 f. gefunden. N. gibt sich im Spätwerk dezidiert karnivor, vgl. z. B. NK KSA 6, 281, 2f., was ihn freilich früher nicht von vegetarischen Experimenten abgehalten hatte, vgl. hierzu z. B. Lemke 2017.

378, 25 f. *oder von Blutverderbniss, Malaria, Syphilis und dergleichen*] In den populären Medizinhandbüchern, die sich in N.s Bibliothek befinden, gelten sowohl die Malaria als auch die Syphilis als Erkrankungen des Blutes: „Das **kalte, intermittierende** oder **Wechselfieber**“, das „dem in den Tropenländern vorkommenden, aber weit gefährlichern Sumpf- und Malariafieber ([...]) entspricht“, verdanke „seine Entstehung höchst wahrscheinlich einer Entartung des Blutes durch Sumpfluft“ (Bock 1870, 627, vgl. Kunze 1881, 508). „[B]ei der Syphilis“ sei „der ganze Körper von dem syphilitischen Gifte durchdrungen [...] und selbst das Blut“ bilde „den Träger des Giftes“ und vermöge „die Ansteckung zu vermitteln“ (Kunze 1881, 417).

378, 26–29 (*deutsche Depression nach dem dreissigjährigen Kriege, welcher halb Deutschland mit schlechten Krankheiten durchseuchte und damit den Boden für deutsche Servilität, deutschen Kleinmuth vorbereitete*) Die Seuchen

während des Dreißigjährigen Krieges wurden in der einschlägigen Literatur drastisch in ihren Folgen ausgemalt, z. B. bei Reich 1871, 379 f. „Da der dreissig-jährige Krieg Seuchen, materielles Elend, Massenarmuth und Sittenlosigkeit zur Folge hatte, die Syphilis in erschrecklicher Weise sich ausbreitete, verlor das Geschlecht seine körperlichen und moralischen Kräfte, verfiel wegen der zunehmenden Verschlechterung der Blutmischung in Siechthum, und erzeugte so unter elenden Bedingungen eine elende Nachkommen-/380/schaft.“ Das sprechende „Wir“ in GM III 17 nutzt diesen Bildungswissensbestand, um den widerwärtigen sklavischen Mentalitätszustand der späteren und zeitgenössischen Deutschen sowohl zu erklären als auch zu brandmarken.

378, 29–31 *In einem solchen Falle wird jedes Mal im grössten Stil ein Kampf mit dem Unlustgefühl versucht*] Diesem Unlustgefühl werden im religiösen Kontext dann imaginäre, moralisch-psychologische Ursachen hinzuassoziiert, deren vermeintliche Beseitigung wohl das Gefühl dämpfen, nicht aber die wahren Ursachen des Leidens ausschalten wird. Höffding untersucht die Mechanismen des Lust- oder Unlustgefühls: „Ein Gefühl der Lust oder Unlust wird naturgemäss eine Association mit der Vorstellung dessen eingehen, was beim Entstehen des Lust- oder Unlustgefühls eine Rolle spielt /295/ oder zu spielen scheint, also mit der wirklichen oder anscheinenden Ursache desselben. Bevor eine solche Association eintritt, hat das Gefühl keine Richtung oder kein Objekt, ist also nicht Gefühl bei etwas oder für etwas.“ (Höffding 1887, 294 f.)

378, 32–379, 6 *(Ich lasse hier, wie billig, den eigentlichen Philosophen-Kampf gegen das Unlustgefühl, der immer gleichzeitig zu sein pflegt, ganz bei Seite – er ist interessant genug, aber zu absurd, zu praktisch-gleichgültig, zu spinneweberisch und eckensteherhaft, etwa wenn der Schmerz als ein Irrthum bewiesen werden soll, unter der naiven Voraussetzung, dass der Schmerz schwinden müsse, wenn erst der Irrthum in ihm erkannt ist – aber siehe da! er hütete sich, zu schwinden...)*] GM III 12 erkennt im Vedânta eine „Philosophie“, die den Schmerz als Illusion abtut, vgl. NK 364, 4–8. Aber auch manche abendländischen Philosophen hatten die Tendenz, den Schmerz für nichtig zu erklären, so insbesondere die Stoiker, über die N. sich in Georg Peter Weygoldts *Die Philosophie der Stoa* unterrichten konnte: „[f]rei gebiete“ der stoische Weise „über Lust und Schmerz“ (Weygoldt 1883, 15); „er fühlt keinen Schmerz, wenn er gefoltert wird“ (ebd., 104). Über Poseidonios wird berichtet, er habe sich von Krankheit nicht am philosophischen Gespräch hindern lassen: „liegend habe er mit Nachdruck und Fülle über das Thema gesprochen, dass ausser der Tugend nichts gut sei. Und als ihn die Schmerzen brannten, habe er öfters gesagt: Nichts vermagst du, o Schmerz! Wie lästig du auch seist, werde ich doch nie-

mals zugestehen, dass du ein eigentliches Übel seist!“ (Ebd., 126 nach Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae disputationes* II 25).

379, 6 *Man bekämpft erstens jene dominierende Unlust durch Mittel, welche das Lebensgefühl überhaupt auf den niedrigsten Punkt herabsetzen.*] Obwohl das „Lebensgefühl“ schon früher bei N. vorkommt, steht der Wortgebrauch in GM (vgl. GM III 19, KSA 5, 384, 27) wohl auch unter dem Eindruck der Höffding-Lektüre: „Der Gemeinempfindung eigentümlich ist der Mangel an bestimmter und lokaler Charakteristik der einzelnen Empfindungen. Diese verschwinden in einem allgemeinen Gefühl des Wohl- oder Unwohlseins, welches gleichsam das Resultat ausmacht, zu welchem das Hirn durch die aus verschiedenen Teilen des Organismus erhaltenen Meldungen gelangt. Wir haben hier ein Gefühl von unsrer Existenz überhaupt, von dem allgemeinen Gang des Lebensprozesses; dieses mit den Gemeinempfindungen verbundene Gefühl nennen wir deshalb das *Lebensgefühl*.“ (Höffding 1887, 283. Von N. teilweise mit Randstrich markiert.) Gegen Schopenhauer wird argumentiert: „Mit der normalen Ausübung der organischen Funktionen ist eine Grundstimmung des Glücks verbunden, ein Gefühl der Leichtigkeit und Freiheit, dem wir unsre Aufmerksamkeit freilich nur selten direkt zuwenden, und welches wir gewöhnlich nur dann merken, wenn es ein Übelbefinden ablöst oder von diesem abgelöst wird. Gesundheit, Jugend und Freiheit sind Güter gerade deshalb, weil sie die volle Entwicklung und Anwendung unsrer Kräfte ermöglichen. Krankhaftes Lebensgefühl lähmt bald alle unsre Kräfte; Geisteskrankheit fängt in der Regel mit Störungen und Kränklichkeit des Lebensgefühls an.“ (Höffding 1887, 361, von N. teilweise mit Randstrich markiert.) Von einem derart angekränkelten Lebensgefühl sind in GM III 17 diejenigen betroffen, die sich nun Abhilfe zu schaffen trachten, indem sie es mittels asketischer Praktiken möglichst ganz zum Schweigen bringen.

379, 10 f. *kein Salz essen: Hygiene des Fakirs*] Siehe z. B. Preyer 1873, 56: „Kochsalz ist zu vermeiden. Viele Fakirs nehmen jahrelang kein Salz zu sich; halten es für höchst schädlich.“

379, 13 f. *in geistiger Hinsicht das Princip Pascal's „il faut s'abêtir“*] Dieses „Princip“ hat N. freilich nicht bei der Pascal-Originallektüre gefunden, sondern in Höffdings *Psychologie in Umrissen* (nachgewiesen von Brusotti 1992a, 390 f.): „Mechanisches Einüben kann indessen allmählich das Bewusstsein schwächen. Wir sind Pascals Ausdruck zufolge, Automat ebensowohl als Geist, weshalb Pascal uns anrät, den Anfang damit zu machen, dass wir Weihwasser nehmen und die Zeremonieen befolgen: das übrige werde sich dann schon finden. Dies ist sein berühmtes Prinzip: *il faut s'abêtir*.“ (Höffding 1887, 94. N.s. Unterstreichung, von ihm am Rand mit Strich und „NB“ markiert. Die Wen-

dung ließe sich übersetzen: „Man muss sich dumm machen / Tier werden.“) Zur Interpretation von 379, 13 f., allerdings ohne Blick auf die Quellenlage, siehe auch Zwierlein 2001, 238, Fn. 226, der N. hier ein „recht gewalttätiges Mißverständnis“ attestiert.

379, 15 „Entselbstung“] Vgl. NK KSA 6, 372, 27–32.

379, 16–21 *der Versuch Etwas für den Menschen annähernd zu erreichen, was der Winterschlaf für einige Thierarten, der Sommerschlaf für viele Pflanzen der heißen Klimaten ist, ein Minimum von Stoffverbrauch und Stoffwechsel, bei dem das Leben gerade noch besteht, ohne eigentlich noch in's Bewusstsein zu treten*] Vgl. NK 265, 31–266, 1 u. NK KSA 6, 272, 24 f. James Braids Aufsatz *Beobachtungen über die Katalepsie und den Winterschlaf beim Menschen* (Braid 1882, 39–93) scheint den Weg für diese Überlegungen gebahnt zu haben (vgl. Brusotti 2001, 121–123): „Die Leute bringen sich selbst in einen hypnotischen Zustand, in eine kataleptische Starre, so zu sagen in einen vorübergehenden Winterschlaf, während dessen das Lebenslicht, wenn auch schwach, so doch fortbrennt, denn sonst müsste der Tod das unvermeidliche Ende eines solchen Versuchs sein.“ (Braid 1882, 60, auch zitiert in [Anonym] 1883, 199. Vgl. Braid 1882, 43 f. Ähnlich allerdings schon Preyer 1873, 29.) Vom „Sommerschlaf“ scheint Braid nicht zu sprechen; dieser gehörte allerdings zu N.s Zeit bereits zum Lexikonwissen (vgl. Meyer 1885–1892, 16, 681); auch Preyer 1873, 64 handelt mit Rekurs auf Alexander von Humboldt davon. Auf Humboldt verweist auch ein Feuilletonartikel der Zeitschrift *Kladderadatsch*, der 1875 die Möglichkeit eines menschlichen Sommerschlafs satirisch ausmalt: „Daß es auch einen Sommerschlaf gibt, wissen wir von Humboldt und anderen Gelehrten. Wir erfahren, daß es in gewissen Gegenden Krokodile und Schlangen gibt, die sich in den Sand eingraben, um ohne Nahrung und bewegungslos die reglose Zeit zuzubringen. [...] / Sollte der Mensch es nicht ähnlich machen können? Obgleich Experimente nicht vorliegen, so glauben wir doch diese Frage mit Ja beantworten zu dürfen. / Man versuche es! / Sobald es anfängt sehr warm zu werden, ziehe man sich in ein ruhig belegenes Zimmer zurück und umgebe sich, in einem bequemen Stuhl sitzend, mit einer möglichst großen Masse möglichst langweiliger Roman- oder Zeitungslecture. Also eingesponnen, fange man eines Nachmittags zwischen zwei und drei Uhr an zu lesen, mit dem festen Entschluß, nicht wieder aufzuhören. Unserer Meinung nach wird es dann nicht lange dauern, bis der Sommerschlaf anfängt. Möge er sanft und fest sein!“ ([Anonym] 1875, 86).

379, 21–23 *Auf dieses Ziel ist eine erstaunliche Menge menschlicher Energie verwandt worden — umsonst etwa?...*] Im Druckmanuskript hieß es ursprünglich: „Die Prozeduren der meisten Wüsten-Heiligen beiläufig gesagt, gehn auf die-

sen Schlaf hinaus – und viele von ihnen haben es erreicht – auf die absolute Langeweile, die nicht mehr als Langeweile empfunden wird, vielmehr als Nichts, als das Gefühl des Nichts [– – –]“ (GSA 71/27,2, fol. 39r). N. hat diesen Passus dann gestrichen und die in 379, 21–23 abgedruckte Version eingefügt. Zum Wüsten-Motiv vgl. NK 379, 21–23.

379, 23 *sportsmen der „Heiligkeit“*] Das englische Wort, im korrekten Plural und zumal im Verbund mit „training“ (379, 26), dürfte deutschen Lesern des 19. Jahrhunderts wesentlich weniger geläufig gewesen sein als heutigen – jedenfalls musste damals das Konversationslexikon erklären: „Sportsman heißt der Liebhaber oder Pfleger des S[port]“ (Meyer 1885–1892, 15, 188). Die Benutzung der beiden modernen englischen Vokabeln lebt vom Kontrast zwischen der scheinbaren Archaik der hier verhandelten Praktiken und deren Persistenz zu „alle[n] Zeiten“ (379, 24). Es handelt sich um Leistungsethiker der Selbstbezwungung, für die gerade in der Moderne reichlich Platz vorhanden zu sein scheint.

379, 30–380, 1 *Insgleichen fehlt jede Erlaubniss dazu, um schon an sich eine solche Absicht auf Aushungerung der Leiblichkeit und der Begierde unter die Irrsinns-Symptome zu rechnen (wie es eine täppische Art von Roastbeef-fressenden „Freigeistern“ und Junker Christophen zu thun beliebt).*] Eine vorschnelle Psychopathologisierung dieser asketischen Selbsttechniken hält der Sprecher für verfehlt, weil sie die Leistungs-, d. h. Leidminderungsfähigkeit dieser Techniken verkennen. Der Hinweis auf das „Roastbeef“ – es kommt sonst bei N. nicht vor, vgl. aber zu seiner intensiven Reflexions- und Verdauungsarbeit am „Beefsteak“ NK 6, 196, 16 f. und NK KSA 6, 280, 7 –, also „nach englischer Weise gebratene Rindslende“ (Meyer 1885–1892, 13, 862), lässt die britische Herkunft dieser irreführenden „Freigeister“ leicht erschließen: Es handelt sich einmal mehr um die „englischen Psychologen“ (vgl. NK 257, 4 u. NK 257, 9–21; zum Junker Christoph NK 378, 22–25). Mit übereiltem Irrsinnsverdacht ist freilich auch ein Franzose wie Jean-Marie Guyau bei der Hand, vgl. NK 380, 5 f.

380, 3 f. zu „inneren Lichtern“ zum Beispiel, wie bei den Hesychasten vom Berge Athos] N VII 3, 188, 2–22 (KGW IX 3, vgl. NL 1887, KSA 12, 5[110], 229, 5) nennt auf einer Bücherliste die einschlägige Monographie zum Thema: Franz J. Steins *Studien über die Hesychasten des vierzehnten Jahrhunderts*. Dort ist sehr viel vom „göttliche[n] und unerschaffene[n] Licht“ die Rede, das die byzantinischen Mystiker-Mönche auf dem Klosterberg Athos „mit leiblichen Augen zu schauen“ vermögen (Stein 1873, 36). Freilich sind die Auskünfte zum Thema in GM III 17 derart spärlich, dass sie auch einer sehr viel oberflächlicheren Quelle entstammen können – Lampl 1989, 581–583 schlägt Théodule Ribots *Les maladies de la volonté* vor, wo die Hesychasten freilich nicht so, sondern

„*omphalopsyches*“ (Ribot 1883, 124) heißen. Näher liegt deshalb William Thierry Preyers *Die Entdeckung des Hypnotismus*: „Möglicherweise versetzten sich auch manche religiöse Enthusiasten, wie die Mönche vom Berge Athos und die Säulenheiligen, in den hypnotischen Zustand.“ (Preyer 1881, 15) Dazu heißt es in der zugehörigen Fußnote: „Der ‚religiöse Autosomnambulismus‘ der Hesychasten, der Quietisten u. a. Secten war darum wahrscheinlich ein hypnotischer Zustand, weil er durch völlige Ruhe („Abtödtung“ gegen die Außenwelt) und durch Concentration der Aufmerksamkeit (z. B. Anstarren des Nabels bei den Omphalopsychikern, wohl auch des an die Nase gehaltenen Zeigefingers bei den Taskodrugiten [...]) herbeigeführt wurde“ (ebd., 15, Fn. 1).

380, 5 f. *Ekstasen der Sinnlichkeit (Geschichte der heiligen Therese)*] Auch hier liegt gegen Lampls Vermutung wohl nicht Ribot 1883, 126 zugrunde (Lamp 1989, 581–583), sondern ein Buch, das N. nachweislich intensiv studiert hat, Jean-Marie Guyaus *L'irréligion de l'avenir*: „Que dirons-nous des mystiques visionnaires, des sainte Thérèse, des Chantal et des Guyon? La piété ici, dans son exagération, touche à la folie de l'amour; sainte Thérèse eut pu être une courtisane de génie, comme elle a été une sainte. Les physiologistes et les médecins ont souvent observé de nos jours des cas pathologiques analogues, où l'effusion religieuse n'est pour ainsi dire qu'une méprise.“ (Guyau 1887, 101, vgl. NK KSA 6, 113, 12–16. N.s Unterstreichungen, mehrere Markierungen am Blattrand. „Was sollen wir über die visionären Mystikerinnen, über die heilige Theresa, Chantal oder Guyon sagen? Diese Frömmigkeit berührt in ihrer Übertreibung den Wahnsinn der Liebe; die heilige Theresa hätte genauso gut eine geniale Kurtisane werden können, wie sie eine Heilige gewesen ist. Die Physiologen und Mediziner haben heutzutage oft ähnliche pathologische Fälle beobachtet, wo der religiöse Erguss eigentlich bloß eine Verwechslung gewesen ist.“)

380, 19–25 „*Gutes und Böses, sagt der Buddhist, — Beides sind Fesseln: über Beides wurde der Vollendete Herr*“; „*Gethanes und Ungethanes, sagt der Gläubige des Vedânta, schafft ihm keinen Schmerz; das Gute und das Böse schüttelt er als ein Weiser von sich; sein Reich leidet durch keine That mehr; über Gutes und Böses, über Beides gieng er hinaus*“: — *eine gesamt-indische Auffassung also, ebenso brahmanistisch als buddhistisch.*] Hier werden zwei Stellen aus Hermann Oldenbergs *Buddha* zusammengeführt. Für 380, 19 f. ist die Quelle Oldenberg 1881, 311: „Die letzte Existenz Buddha's, die Zeiten der errungenen Heiligkeit, des Wanderns und Lehrens sind in den Erzählungen der Gemeinde mit keinen derartigen Wunderthaten der Selbsthingabe geschmückt. Gute Werke zu thun gebührt dem, der nach der Vollendung strebt. Der Vollendete selbst ‚hat Gutes und Böses, beide Fesseln überwunden‘.“ Die zugehörige Fußnote 2 gibt den Stellennachweis sowie die von N. gleichfalls behauptete Parallele zwi-

schen Buddhismus und Brahmanismus: „Dhammapada 412. Der Buddhismus steht hier durchaus auf dem Boden der ihm vorangehenden brahmanischen Philosophie, s. oben S. 50.“ Die Stelle, auf die die Fußnote verweist, ist die Quelle für 380, 20–24: „In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma zu führen vermag keine That. Auch die gute That ist etwas, das in der Sphäre des Endlichen befangen bleibt; sie findet ihren Lohn, aber des Endlichen Lohn kann auch nur ein endlicher sein. Der ewige Âtman ist über Lohn und Strafe, über Heiligkeit und Unheiligkeit gleich hoch erhaben. ‚Ueber Beides geht er hinaus, der Unsterbliche, über Gutes und Böses; Gethanes und Ungethanes schafft ihm keinen Schmerz; sein Reich leidet durch keine That.‘ So sind That und Erlöstsein zwei Dinge, die /51/ einander ausschliessen“ (Oldenberg 1881, 50 f.). Vgl. auch Orsucci 2008, 28, Fn. 10 mit weiteren Oldenberg-Stellen.

380, 26–28 *Weder in der indischen, noch in der christlichen Denkweise gilt jene „Erlösung“ als erreichbar durch Tugend, durch moralische Besserung*] Sowohl der Vergleich von christlicher und indischer „Denkweise“ als auch deren Spezifikationen gehen bereits auf jenen Autor und N.-Schulfreund zurück, auf den 381, 5–8 explizit verweist, nämlich Paul Deussen. In dessen *System des Vedânta nach den Brahma-sûtra’s des Bâdarâyana und dem Commentare des Çaṅkara über dieselben als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çaṅkara* aus heißt es: „Sonach handelt es sich bei der Erlösung nicht um ein Werden zu etwas, was noch nicht vorhanden ist, sondern nur um das zum-Bewusstsein-Kommen eines von je her schon Vorhandenen. Hierauf beruht es, dass die Erlösung durch keine Art von Werk, auch nicht durch moralische Besserung, sondern allein durch die Erkenntnis (wie die christliche Erlösung allein durch den Glauben, *sola* /434/ *fide*, welcher die hier in Rede stehende, metaphysische Erkenntnis sehr nahe kommt) vollbracht wird.“ (Deussen 1883, 433 f.) Aus Çaṅkaras Ausführungen wird dann eine Stelle zitiert, die sich gleichlautend in Deussens *Sûtra’s des Vedânta oder die Çârîra-ka-Mîmâṃsâ des Bâdarâyana nebst dem vollständigen Commentare des Çaṅkara aus dem Sanskrit übersetzt* wiederfindet, die Rahden 2001, 413 f. für N.s eigentliche Quelle hält (Deussen 1887, 24): „Aber auch in sofern ist die Erlösung durch kein Thun bedingt, als sie durch [moralische] Besserung (*saṃskâra*) nicht erreichbar ist. Denn alle Besserung geschieht an dem zu Bessernden durch Zulegung von Tugenden oder Ablegung von Fehlern.“ (Deussen 1883, 435. Eckige Klammern im Original. Die Fortsetzung des Zitats wird in GM III 17 gleich wörtlich zitiert, siehe NK 380, 34–381, 8). Da sich der bei N. wiederkehrende Vergleich mit dem Christentum nur in Deussen 1883, nicht aber in Deussen 1887 findet, wird man letzteres Werk an dieser Stelle als N.s Quelle ausschließen können.

380, 28 *Hypnotisierungs-Werth*] Während GM III 17 sehr freihändig das Wortfeld der Hypnose bedient, fehlt es bei Deussen 1883 und Deussen 1887 vollständig. Dafür ist es aber bei Höffding 1887, 57 präsent, vgl. das Zitat in NK 266, 1–4.

380, 33 f. „Für den Wissenden giebt es keine Pflicht“ [...] Wiederum steht hier Deussens *System des Vedânta nach den Brahma-sûtra's des Bâdarâyana* Pate: „Wie es für den Wissenden keine Welt, keinen Leib, keine Schmerzen mehr [giebt], so giebt es für ihn auch keine Vorschrift des Handelns mehr.“ (Deussen 1883, 513) Am Rand steht dazu die gedruckte Marginalie: „Aufhebung aller Pflichten“ (ebd.).

380, 34–381, 8 „Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlösung nicht zu Stande: denn sie besteht im Einssein mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebenso wenig in der Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, mit dem Eins zu sein Das ist, was Erlösung ausmacht, ist ewig rein“ – diese Stellen aus dem *Commentare des Çaṅkara*, citirt von dem ersten wirklichen Kenner der indischen Philosophie in Europa, meinem Freunde Paul Deussen.] Das Zitat stammt aus Deussen 1883, 435 (und nicht aus Deussen 1887, 24): „Durch Zulegung von Tugenden kommt Erlösung nicht zu Stande: denn sie besteht in der Identität (*svarûpatvam*) mit dem keiner Zulegung von Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebensowenig durch Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, in der Identität mit welchem die Erlösung besteht, ist ein ewig reines Wesen.“ Siehe NK 380, 26–28.

381, 9–14 *dagegen wird es uns ein wenig schwer, bei der Schätzung, welche schon der tiefe Schlaf durch diese selbst für das Träumen zu müd gewordenen Lebensmüden erfährt, ernsthaft zu bleiben, – der tiefe Schlaf nämlich bereits als Eingehen in das Brahman, als erreichte unio mystica mit Gott*] In Deussens *System des Vedânta* ist gelegentlich von diesem „Eingehen in das Brahman“ die Rede, z. B.: „die Seele besteht mitsamt ihren Organen (*Prâṇa*'s) und dem ‚feinen Leibe‘ von Ewigkeit her und, falls nicht Erlösung eintritt, in Ewigkeit hinein; ihr Eingehen in das Brahman beim Tiefschlaf, Tode und Weltuntergang geschieht so, dass der Same von ihr übrig bleibt, aus dem sie, nebst ihren Organen, unverändert wieder hervorgeht“ (Deussen 1883, 257, vgl. ebd., 297 u. 326 sowie Deussen 1887, 514, dort freilich ohne die prägnante Formulierung). Deussen benutzt den lateinischen Ausdruck „Unio mystica“ sogar als Kapitelüberschrift (Deussen 1883, 468 f., vgl. auch Deussen 1887, XXIV), um das Aufgehen der Seele im Brahman zu fassen. Zum Begriff der Unio mystica siehe NK 266, 1–4 und NK KSA 5, 71, 2–4.

381, 14–22 „Wenn er dann eingeschlafen ist ganz und gar – heisst es darüber in der ältesten ehrwürdigsten „Schrift“ – und völlig zur Ruhe gekommen, dass

er kein Traumbild mehr schaut, alsdann ist er, oh Theurer, vereinigt mit dem Seienden, in sich selbst ist er eingegangen, — von dem erkenntnissartigen Selbste umschlungen hat er kein Bewusstsein mehr von dem, was aussen oder innen ist. Diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod, nicht das Leiden, nicht gutes Werk, noch böses Werk.“] Das ist die Kontraktion mehrerer Stellen aus Deussens *Die Sûtra's des Vedânta* (Rahden 2001, 413 f.): „Nachdem wir den Zustand des Traumes betrachtet haben, so ist nunmehr der Zustand des Tiefschlafes zu untersuchen. Hierbei kommen die folgenden auf den Tiefschlaf bezüglichen Schriftstellen in Betracht. Einmal heisst es: ‚wenn er dann so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekommen, daß er kein Traumbild schaut, dann ist er in diese Adern geschlüpft‘ (Chând. 8, 6, 3); [...] ebenso heisst es anderweit [...]: ‚alsdann ist er, o Teurer, vereinigt mit dem Seienden; in sich selbst ist er eingegangen‘ (Chând. 6, 8, 1); und ebenso: ‚von dem erkenntnisartigen Selbste umschlungen, hat er kein Bewußtsein von dem was außen oder innen ist‘ (Bṛih. 4, 3, 21).“ (Deussen 1887, 510, vgl. zur Erläuterung der letzten Stelle ebd., 199) Einige Seiten später wird zitiert: „Denn die Schrift sagt doch in Bezug auf den Tiefschlafenden: ‚alsdann ist er, o Teurer, eins geworden mit dem Seienden‘ (Chând. 6, 8, 1); — ‚dann ist der Dieb nicht Dieb‘ (Bṛih. 4, 3, 22); — ‚diese Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses Werk“ (Chând. 8, 4, 2).“ (Deussen 1887, 518, vgl. ebd., 707) Chând. ist die Abkürzung für die Chandogya Upanishad; Bṛih. für die Brihadaranyaka Upanishad.

381, 22–30 *„Im tiefen Schläfe, sagen insgleichen die Gläubigen dieser tiefsten der drei grossen Religionen, hebt sich die Seele heraus aus diesem Leibe, geht ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: da ist sie der höchste Geist selbst, der herumwandelt, indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern oder mit Wagen oder mit Freunden, da denkt sie nicht mehr zurück an dieses Anhängsel von Leib, an welches der prâna (der Lebensodem) angespannt ist wie ein Zugthier an den Karren.“*] Vgl. Deussen 1883, 198 f. (S. 198 in N.s Exemplar mit Eselsohr markiert; eckige Klammern im Original): „„Körperlos ist der Wind; die Wolke, der Blitz, der Donner sind körperlos. Sowie nun diese aus dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele im Leibe, /199/ „gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und dadurch hervortreten in ihrer eigenen Gestalt, so auch erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele im tiefen Schläfe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: das ist der höchste Geist, der dort umherwandelt, indem er scherzt und spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern, oder mit Wagen, oder mit Freunden [vgl. S. 173] und nicht zurückdenkt an dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâna angespannt ist wie

ein Zugtier an den Karren.“ Die Definition von *prâṇa* konnte N. an anderen Stellen finden: „*prâṇa*, Hauch, Odem, Leben“ (Deussen 1883, 532): „Das System des unbewussten Lebens besteht aus dem *Prâṇa* im engeren Sinne, ge-/353/nauer *Mukhya Prâṇa*, d. h. Hauptlebensodem genannt. Dieser wiederum zerfällt in fünf einzelne *Prâṇa*’s, nämlich: *prâṇa* (im engsten Sinne), *apâna*, *vyâna*, *udâna* und *samâna*, auf denen die Funktionen der Respiration und Nutrition, sowie auch die Verrichtung des Sterbens beruht.“ (Ebd., 352 f.)

381, 30–382, 6 *Trotzdem wollen wir auch hier, wie im Falle der „Erlösung“, uns gegenwärtig halten, dass damit im Grunde, wie sehr auch immer in der Pracht orientalischer Übertreibung, nur die gleiche Schätzung ausgedrückt ist, welche die des klaren, kühlen, griechisch-kühlen, aber leidenden Epikur war: das hypnotische Nichts-Gefühl, die Ruhe des tiefsten Schlafes, Leidlosigkeit kurzum – das darf Leidenden und Gründlich-Verstimmten schon als höchstes Gut, als Werth der Werthe gelten, das muss von ihnen als positiv abgeschätzt, als das Positive selbst empfunden werden.*] Zu Epikurs Philosophie einer konsequenten Leidensvermeidung siehe NK KSA 5, 80, 32–81, 3 und NK KSA 6, 201, 12–18 sowie Schopenhauer in NK 348, 21–25. Nach Diogenes Laertius: *De vitis* X 136 hat Epikur die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία) und die Leidlosigkeit (ἀπονία) als Lustempfindungen der Ruhe hochgeschätzt (vgl. ebd., X 139). Gemeinhin wird ἀπονία allerdings mit „Schmerzlosigkeit“ übersetzt (z. B. Diogenes Laertius 1807, 2, 298; Lange 1887, 78).

382, 6 f. *(Nach derselben Logik des Gefühls heisst in allen pessimistischen Religionen das Nichts Gott.)*] Vgl. NK 266, 1–4.

18.

Bringt GM III 17 ausführlich und kulturübergreifend die mitunter geradezu heroisch anmutende Methode der asketischen Lebensenergiereduktion zur Lebensunlustbewältigung zur Sprache, rücken in GM III 18 weniger drastische, aber dennoch wirkungsvolle Mittel gegen „Depressions-Zustände“ (382, 12) in den Vordergrund, nämlich zunächst die repetitive, abstumpfende „*machinale Tüchtigkeit*“ (382, 14). Diese umfasst offensichtlich die Berufstätigkeit in Landwirtschaft und Industrie, deren entscheidender Vorteil darin liegt, das unablässige Tun in den Mittelpunkt des Daseins zu rücken, so dass gar keine Zeit bleibt, sich mit dem eigenen Leiden abzugeben. Die maschinale Tätigkeit erzwingt Regelmäßigkeit, füllt die Zeit restlos aus und bewirkt Selbstvergessenheit; ihrer habe sich „der asketische Priester“ virtuoso zu bedienen gewusst, namentlich „wenn er mit Leidenden der niederen Stände, mit Arbeitssklaven

oder Gefangenen zu thun hatte (oder mit Frauen: die ja meistens Beides zugleich sind, Arbeitssklaven und Gefangene)“ (382, 29–32). Ein bloßer Namenswechsel wirke da schon schon Wunder – das Verhasste werde zur „Wohlthat“ (383, 2) umgemünzt.

Als weiteres Mittel, vornehmlich in Kombination mit dem eben genannten, würden „kleine Freude[n]“ (383, 6) verschrieben, namentlich die Freude, sich gegenseitig Freude zu machen, Wohltaten zu erweisen, „Nächstenliebe“ zu üben, womit der „asketische Priester“ eine geringe Dosis Lebensbejahung, also „Willen[.] zur Macht“ verordne (383, 12–15). Diese Praxis des gegenseitigen Wohltuns sei greifbar in der Vereinsstruktur des frühen Christentums, der „Heerdenbildung“ (383, 29). Alle Kranken wollten sich vergemeinschaften, um ihre negativen Empfindungen loszuwerden, eben aus Schwäche, so dass der „Priester“ sie dann organisieren kann. Während zwischen den Kranken starke Kohäsionskräfte wirkten, sei das Leben der Gesunden von Zentrifugalkräften bestimmt; „die Starken streben ebenso naturnothwendig aus einander, als die Schwachen zu einander“ (384, 9 f.). Letztere würden sich gerade in der Zusammenrottung, in der sozialen Ordnung und Organisation wohlfühlen, während „der Instinkt der geborenen ‚Herren‘“ (384, 16) durch eine solche Organisation und Ordnung gereizt werde: Jede Oligarchie als Herrschaftsgebilde weniger Mächtiger sei innerlich bedroht durch das tyrannische Bedürfnis der Einzelnen, die die Bürde von Ordnung und Organisation abwerfen wollten.

Die in GM III 18 vollzogene Blickwendung auf Produktions- und Arbeitsprozesse ermöglicht es, auch die scheinbar säkularisierte moderne Welt unter dem Diktat asketisch-priesterlicher Interessen stehen zu sehen. Dass es freilich ausgerechnet die asketischen Priester seien, die die Sklaven, Frauen und Arbeiter zu stumpf-repetitiver Tätigkeit anhielten, ist nicht so leicht in Einklang zu bringen mit dem Umstand, dass die ihre Arbeit doch wohl hauptsächlich im Interesse mächtiger Herren verrichten, seien es nun antike Großgrundbesitzer oder moderne Fabrikpatrone. Dass das moderne Arbeiterdasein sich nur in der Terminologie, aber kaum in der Sache vom antiken Sklavendasein unterscheide, hat schon der junge N. in seiner damals unveröffentlichten Vorrede zum *Griechischen Staat* behauptet (CV 3 Der griechische Staat, KSA 1, 767), um dies als Bedingung der Möglichkeit für das gelingende Leben der „Starken“ auszugeben. Demnach wäre die priesterliche Strategie, das Sklavendasein schönzureden, vollkommen im Sinne jener „Starken“, die am Ende von GM III 18 ganz selbstverständlich mit den Gesunden gleichgesetzt werden. Die Verherdung der Kranken scheint unmittelbar den Interessen der Starken zu gehorchen, insofern ihnen die Kanalisierung der Ressentiment-Energien nur zustattenkommen kann: Gäbe es die Priester mit ihrem Talent zur Herden-Organisation nicht,

müssten die Starken sie erfinden. Die Herdenbildung selbst vollzieht sich nach GM III 18 auch nicht auf äußeren Druck hin, aus Selbstverteidigungsinteresse, sondern zum gegenseitigen Nutzen der „Schwachen“. Sie erzeugt Kooperationsgewinn – und müsste gleichfalls im Interesse der „Starken“ sein, denen zufriedene Sklaven und Arbeiter ja nur dienlich sind.

382, 11 f. *vor Allem Muth, Verachtung der Meinung, „intellektuellen Stoicismus“ voraussetzt*] Die Anführungszeichen dienen beim „intellektuellen Stoicismus“ nicht der Hervorhebung oder der ironischen Distanzierung. Vielmehr ist die Wendung ein Zitat, nämlich aus dem Aufsatz über Hippolyte Taine in Paul Bourget's *Essais de psychologie contemporaine*. Es ist allerdings weder auf Taine noch auf die antike Stoa gemünzt, sondern auf Spinoza: „Si le mélancolique et souffreteux poitrinaire n'avait pas été maudit par ses frères en religion, persécuté par sa famille, dédaigné par la jeune fille qu'il désirait épouser, s'il n'avait senti, dès son adolescence, la table de /204/ fer de la réalité peser sur sa personne et la meurtrir, certes il n'aurait pas écrit avec une soif si évidente d'abdications des vains désirs les terribles phrases où se complaît son stoïcisme intellectuel: „Ni dans sa façon d'exister ni dans sa façon d'agir la nature n'a de principe d'où elle parte ou de but auquel elle tende...““ (Bourget 1883, 203 f. „Wenn der traurige, leidende Brustkranke nicht von seinen Glaubensgenossen ver-/176/flucht, von seiner Familie verfolgt, von dem jungen Mädchen, welches er gern heiraten wollte, verachtet wäre, wenn er nicht von seiner Jugend an den eisernen Druck der Wirklichkeit auf seine Person gefühlt und unter ihm gelitten hätte, so würde er niemals mit einer so offenbaren Aufgabe aller eiteln Wünsche die furchtbaren Sätze geschrieben haben, an denen sein geistiger Stoicismus seine Freude hat: „Die Natur hat weder in ihrer Art zu sein, noch in ihrer Art zu handeln, irgend einen Grundsatz, von dem sie ausgeht, noch ein Ziel, dem sie zustrebt...““ Bourget 1903, 175 f.). Scandella 2012, 318 zitiert aus dieser Passage und vermutet zu Recht in Bourget's Aufsatz eine Quelle für N.s Spinoza-Interesse, vermerkt aber die Aufnahme des Begriffs eines intellektuellen Stoizismus in GM III 18 nicht (vgl. Scandella 2013, 29). In GM III 24, KSA 5, 399, 31 f. gibt es die Variante „Stoicismus des Intellekts“.

382, 12–14 *wird gegen Depressions-Zustände ein anderes training versucht, welches jedenfalls leichter ist: die machinale Thätigkeit*] Schon der frühe N. hat gegen ein mechanisches Betreiben von Philologie und eine Mechanisierung des modernen Berufsalltages polemisiert. Den Begriff des „Mechanismus“ nimmt er 1879 bei Baumann auf, der das Adjektiv „machinal“ freilich nicht verwendet (siehe Brusotti 1997, 39–47, darauf Bezug nehmend Hubert Treiber in NH 523, wobei dort die Fügung „machinale Thätigkeit“ fehlt, für die Brusotti gerade keine Quellenerschließung bieten will. Allgemein zu N.s Verhältnis zum

zeitgenössischen philosophischen Mechanismus Gori 2014). Bei N. ist „machinal“ – im Unterschied zu „mechanisch“ (dazu die Belege NWB 1, 84) – erst 1887/88 belegt, dafür dann recht häufig, namentlich in NL 1887, KSA 12, 10[11], 459 f. = KGW IX 6, W II 2, 133–134 (wird aufgenommen in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 29, dazu NK 6/1, S. 477–479), in KGW IX 6, W II 2, 130, 18, in KGW IX 8, W II 5, 117 = NL 1888, KSA 13, 14[102], 279, 32 sowie in AC 14 (dazu NK KSA 6, 180, 15–21). Die Verschiebung von biologischer zu maschinaler Bildlichkeit im Spätwerk erörtert Müller-Lauter 1999b, 161–166, ohne jedoch einen Vorschlag zu machen, woher N.s plötzliche Präferenz fürs Maschinale rührt. Auffällig ist, dass das Maschinale als Daseinsmetapher in den zeitgenössischen Ansätzen zu einer Technikphilosophie sehr präsent ist, namentlich in Ernst Kapps *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (vgl. NK 306, 11–14), für den klar ist, „dass der Mensch selbst, wie er leibt und lebt, das ideal machinale System darstellt“ (Kapp 1877, 188). Seine Referenz ist dabei vor allem Franz Reuleaux' *Theoretische Kinematik* von 1875, deren Lektüre sich bei N. bislang freilich ebenso wenig nachweisen ließ wie diejenige Kapps. Reuleaux spricht vom „machinalen System“ (Reuleaux 1875, 1, 37, 240 u. ö.) und von der „machinalen Thätigkeit“, die durch die „neuere Technik“ schon vielfach überflüssig geworden sei (ebd., 1, 499). Er gibt zu bedenken: „Wenn die Maschinenlehre es sich angelegen sein liess, das lebende Wesen in seiner Eigenschaft als Motor, als Kraftmaschine, zu studiren und darauf mit einer unverkennbaren Breite einzugehen, so liesse sich daraus auch ableiten, dass sie das machinale Eingreifen der Menschenhand bei Fertigstellung des Erzeugnisses der Maschine nicht unbeachtet lassen dürfte, dass sie, mit anderen Worten, den Menschen auch in seiner Eigenschaft als Arbeitsmaschine hätte studiren müssen.“ (Reuleaux 1875, 1, 498, teilweise zitiert bei Kapp 1877, 203.)

382, 17 „den Segen der Arbeit“] Schon der frühe N. behandelt das zeitgenössische Schlagwort von der „Würde der Arbeit“ ironisch distanziert (CV 3 Der griechische Staat, KSA 1, 765 u. 775). Auch dem „Segen der Arbeit“ kann er zeitlebens wenig abgewinnen (NL 1874, KSA 7, 34[27], 800, 24; NL 1875, KSA 8, 5[82], 62, 20; M 173, KSA 3, 154, 3 f.; NL 1883, KSA 10, 7[167], 296, 21 f.; FW 359, KSA 4, 605, 30 u. NL 1888/89, KSA 13, 25[15], 645, 24, vgl. Djurić 1985, 167 u. 259). Zu N.s Zeit war die Fügung „Segen der Arbeit“ gassenläufig, aber in unterschiedlichen Bedeutungsvarianten. Wenn im Kirchenlied und überhaupt im praktisch-theologischen Kontext davon die Rede war, dann weniger im Sinne, dass die Arbeit selbst ein Segen sei, sondern dass man sich erhoffe, die Arbeit werde von Gott gesegnet, so etwa als „Flehen um Segen der Arbeit“ (Rambach 1822, 4, 395). Vielfach aufgelegt wurde die volksaufklärerische Schrift *Der Segen der Arbeit oder Geschichte des Bauers Frühauf* von Carl Fraas, die in erzählerischer

Manier agronomisches Wissen vermittelte, der Sozialdisziplinierung diene und sehr wohl in der Arbeit selbst einen Segen sah ([Fraas] 1861). Im Kapitel „Der Werth der Arbeit“ von Olga Plümachers *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart* konnte N. lesen: „Die Arbeit im weitesten Sinne, als Bewegung mit ausser-subjectivem Zwecke, ist nichts Zufälliges, nichts Willkürliches, nichts, was auch nicht sein könnte; sie liegt im Plan der Welt, wie das Athmen im Plan der Organismen; und in beiden Fällen ist dieser Plan nichts unserm innersten Sein von Aussen aufgedrängtes, sondern wie die Herzwurzel unseres Seins mit der Weltwurzel eins ist, so stammt auch die Bestimmung zur Arbeit aus unserem eigensten Innern heraus. Wir wollen arbeiten, weil wir unserer innern Natur nach arbeiten müssen, und wir müssen arbeiten, weil wir arbeiten wollen – fügen wir als Bekenner der Willensphilosophie hinzu. / Damit ist vollständig derjenigen Thatsache Rechnung getragen, welche man den ‚Segen der Arbeit‘ nennt.“ (Plümacher 1884, 214) Gerade gegen eine solche zeittypische Anthropologisierung der Arbeit verwahrt sich GM III 18, indem der Abschnitt die Arbeit für untere soziale Gruppen reserviert und in ihr ein priesterliches Mittel sieht, deren Übelbefinden abzufedern.

382, 26 Zucht zur „Unpersönlichkeit“] GM III 6 attestiert Kants Ästhetik „Unpersönlichkeit“ und „Allgemeingültigkeit“, wobei Unpersönlichkeit kein Kantischer Begriff ist, vgl. NK 346, 19–25. Im Spinoza-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie*, aus dem das folgende Zitat stammt (NK 382, 27), wird die „Unpersönlichkeit Gottes“ (Fischer 1865, 2, 249) bei Spinoza diskutiert, woraus freilich nicht die Forderung abgeleitet wird, selbst unpersönlich zu werden.

382, 27 „incuria sui“] In NL 1881, KSA 9, 11[194], 518, 29–31 hat N., und zwar ausdrücklich als Zitat des niederländischen Philosophen Arnold Geulincx (1624–1669), notiert: „Humilitas est incuria sui. Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui et despectio sui.“ („Demut ist Sorglosigkeit um sich: Die Demut hat zwei Teile: Die Selbstprüfung und die Selbstverachtung.“) Geulincx hat als von Descartes beeinflusster Okkasionalist jede Möglichkeit des Menschen, auf das Weltgeschehen Einfluss zu nehmen, geleugnet und ihn als reinen Zuschauer betrachtet. Das fragliche Zitat hat N. in GM III 18 auseinandergerissen, die „despectio sui“ als „Abneigung gegen sich“ unter ausdrücklicher Nennung der Herkunft gegen Ende platziert (384, 2 f.) – und sie kehrt, als Apposition zu „Nagewurm“ und „schlechte[m] Gewissen“ in GM III 23, KSA 5, 397, 18 f. wieder. N. hat die Stelle freilich nicht beim Lesen von Geulincx’ Originaltext aufgetan, sondern aus dem Referat, das Kuno Fischer im Spinoza-Band seiner *Geschichte der neuern Philosophie* davon gegeben hat. Diese wiederum hatte N. schon 1881 aus der Bibliothek in Chur ausgeliehen. Fischer teilt das

Zitat wortwörtlich – mit derselben Hervorhebung wie in 11[194] – in einer Fußnote mit und weist es nach (Geulincx: *Ethica*, Tract. I, Sect. II, § 1 – Fischer 1865, 2, 26 f., Fn.), um dazu im Haupttext zu erläutern: „Die Macht unseres Willens reicht nicht weiter als unser Denken, als das Gebiet unsrer Innenwelt. In dieser allein sollen wir leben und handeln. Aus der ächten Selbsterkenntniß entspringt daher nothwendig eine vollkommene auf Gott gerichtete Weltentsagung. Wir leisten Verzicht auf unser eigenes Selbst, soweit dasselbe weltlicher Natur ist. Unser weltliches Dasein, unser Wohl und unsere Geltung in der Welt hören damit auf, Gegenstand unserer Interessen, unserer Sorgen und Wünsche zu sein. Diese Entsagung ist nicht eitel, sondern fromm und bescheiden. Wir kehren aus dem falschen Verhältniß zur Welt, das uns die Einbildung vorspiegelt, in das richtige Verhältniß ein, das uns die Selbsterkenntniß erleuchtet. Die Selbsterkenntniß schlägt die Selbstliebe zu Boden und fordert das Aufgeben alles eitlen Wollens. / Diese Art der Selbstentsagung nennt Geulinx ‚despectio sui‘. Sie ist die Folge und gleichsam die negative Kehrseite der ‚inspectio sui‘. Selbsterkenntniß und Selbstentsagung sind demnach die beiden Bestandtheile der Demuth, die selbst nichts anderes ist als die Ergebung in die göttliche Ordnung der Dinge, als die von allen Sorgen der Selbstliebe befreite Gemüthsstimmung: die ‚incuria sui‘, wie Geulinx vortrefflich die despectio sui erklärt.“ (Fischer 1865, 2, 26) Geulinx kann N. so als herausragender Repräsentant christlicher Welt- und Selbstverachtung dienen – und zudem als Vorgänger der später von Schopenhauer propagierten, im Bann der asketischen Ideale stehenden Willensverneinung.

382, 30–32 (*oder mit Frauen: die ja meistens Beides zugleich sind, Arbeitssklaven und Gefangene*)] Diese sklavische Position der Frau noch in der zeitgenössischen Gesellschaft war ein wesentlicher Angriffspunkt in der damaligen Emanzipationsbewegung, der N. durchaus reserviert gegenüberstand (siehe z. B. NK 354, 29–31 u. NK KSA 6, 303, 19–22). Die Parallele zwischen Sklaverei und dem Eheleben aus weiblicher Perspektive hat John Stuart Mill besonders stark gemacht: „Ich bin weit entfernt, behaupten zu wollen, die Frauen würden im Allgemeinen nicht besser behandelt als Sklaven; aber kein Slave ist Slave in solcher Ausdehnung und in so vollem Sinne des Wortes, wie es die Frau ist. So leicht ist kein Slave, vielleicht mit alleiniger Ausnahme dessen, welcher den Herrn persönlich bedient, in jeder Stunde, jeder Minute Slave; im Allgemeinen hat er sein bestimmtes Tagewerk, und ist dies vollbracht, so verfügt er innerhalb gewisser Grenzen über seine übrige Zeit und hat ein Familienleben, in das der Herr selten störend eingreift. [...] / 55 / [...] Wie steht es dagegen mit der Frau? Sie mag zu ihrem Unglück an den brutalsten Tyrannen gekettet sein, mag wissen, daß er sie haßt, mag täglich von ihm gequält und gemißhandelt werden, so kann er doch von ihr die tiefste Erniedrigung, die einem menschli-

chen Wesen nur zugemutet werden kann, verlangen und sie dazu zwingen, nämlich sich gegen ihre Neigung als Werkzeug zur Befriedigung eines thierischen Bedürfnisses gebrauchen zu lassen.“ (Mill 1872, 54 f., vgl. z. B. Mill 1869–1886, 12, 17, wo N. die folgende Stelle mit Randstrichen markiert hat: „Im Anbeginn und bei Stämmen, die sich noch auf einer primitiven Culturstufe befinden, waren und sind die Frauen die Slavinnen der Männer zu Zwecken der Arbeit. [...] Auf einer etwas vorgerückteren Stufe, wie in Asien, waren und sind die Frauen Slavinnen der Männer zu Zwecken der Sinnlichkeit. In Europa ist darauf frühzeitig eine dritte mildere Weise der Herrschaft gefolgt, die nicht durch Schläge oder durch Schlösser und Riegel, sondern durch eine sorgfältige Geistesdrill gesichert wurde. [...] Aber es wurde viele Jahrhunderte hindurch kein Verhältniß von Genossen, selbst nicht von ungleichen, daraus. Das Weib war ein Stück der Ausstattung des Hauses, des Ruheplatzes, an den sich der Mann vom Geschäft oder vom Vergnügen zurückzog.“)

383, 3 f. *die Unzufriedenheit des Sklaven mit seinem Loos ist jedenfalls nicht von den Priestern erfunden worden]* Insofern kann man den „Priestern“ ja eigentlich dankbar sein, dass sie diese Unzufriedenheit kanalisieren. Und dann ist das sklavisches Los offenbar kein von den Sklaven selbst als natürlich und recht empfundenen Los. Droht aber mit diesem Gedanken nicht die antipriesterliche Argumentation zu implodieren?

383, 8–12 *Die häufigste Form, in der die Freude dergestalt als Kurmittel ordinirt wird, ist die Freude des Freude-Machens (als Wohlthun, Beschenken, Erleichtern, Helfen, Zureden, Trösten, Loben, Auszeichnen)]* Damit wird das Kranksein sogar noch sozial nützlich – symptomatische Selbsttherapie durch die Therapie anderer.

383, 21–28 *Wenn man nach den Anfängen des Christenthums in der römischen Welt sucht, so findet man Vereine zu gegenseitiger Unterstützung, Armen-, Kranken-, Begräbniss-Vereine, aufgewachsen auf dem untersten Boden der damaligen Gesellschaft, in denen mit Bewusstsein jenes Hauptmittel gegen die Depression, die kleine Freude, die des gegenseitigen Wohlthuns gepflegt wurde, – vielleicht war dies damals etwas Neues, eine eigentliche Entdeckung?]* Wo N. sich einschlägig kundig gemacht hat – vgl. Orsucci 1996, 292 f. – verrät NL 1883, KSA 10, 7[261], 321, 11 f.: „Ursprung des Christenthums unter Armen-Vereinen. Baumann p. 22 göttliche Hülfe und gegenseitige Unterstützung“ (vgl. NL 1884, KSA 11, 25[388], 113, 21 f.). Gemeint ist Johann Julius Baumanns *Handbuch der Moral*, wo an der fraglichen Stelle allerdings gerade umgekehrt argumentiert wird als die Frage 383, 27 f. suggeriert – dass nämlich das Christentum zunächst nichts Neues gebracht, sondern nur an Altes angeschlossen habe: „Selbst das Christenthum ist im römischen Reich nicht anders eingedrungen

als dadurch, dass sich Analoges zu ihm vorfand und es sich unwillkürlich an dies Analoge zuerst wendete. Vorhanden war 1) eine Tendenz zum Monotheismus; 2) ein Gefühl der Gleichheit aller Menschen von Natur, d. h. vor Gott, besonders durch die Stoiker; 3) gab es ἑταῖροι, θίασοι, bei den Römern collegia z. B. funeraticia, bestehend aus humiliores, tenuiores, Armen, /22/ Sklaven, auch Frauen; in diesen waren alle Mitglieder gleich, sie machten monatliche Beisteuern zum Zweck gegenseitiger Unterstützung und mit Verehrung eines besonderen Gottes. Vornehme und reiche Leute waren nicht ausgeschlossen, sie fanden sich wohl ein aus Menschenliebe und als Wohlthäter (εὐεργέται, φιλοτιμούμενοι) und patroni, patronae des Vereins. Diese Cult- und Liebesvereine waren die Rechtsform, unter welcher das Christenthum zunächst that-sächlich Duldung im römischen Reiche fand (Heinrici). Indem das Christenthum in diese Kreise trat und einer von ihnen wurde, trat es zugleich auf als eine universelle Proclamirung dessen, was jeder dieser Kreise für sich suchte, nämlich göttliche Hülfe und menschliche gegenseitige Unterstützung. Die Kirche war ein universeller Cult- und Unterstützungsverein inmitten der besondern, sie fand in ihnen das bereite Material, welches sie sich aneignen konnte, und brachte ihnen zugleich etwas, was sie nicht hatten, die universelle Anschauung und Organisation und damit die Kraft, was bloß halb geduldet wurde von der alten Gesellschaft als eine Hülfe gegen sociale Uebel, zu einer aufstrebenden Macht gegenüber der alten Gesellschaft zu erheben.“ (Baumann 1879, 21 f. N.s. Unterstreichungen, Randstriche von seiner Hand.) Auch bei Renan 1866, 357–360 finden sich ähnliche Passagen.

383, 30 „Cönakel“] Das Wort „Cönakel“, das N. nur hier benutzt, war ihm schon aus seiner Schulzeit in Pforta geläufig, wo der Esssaal so bezeichnet wurde (Kirchner [1843], 5). Hier sind aber weniger die Räumlichkeiten gemeint, in denen die *cena* oder *coena*, die Mahlzeit abgehalten wird, als vielmehr die Versammlung zum gemeinsamen Mal selbst. N. könnte sich hier bei Ernest Renan Anregung geholt haben, der wiederholt vom „cénacle“ handelt, zu dem sich die frühen Christen, ja bereits die allerersten Jesus-Jünger zusammengefunden hätten (Renan 1867, 171). Renan spricht gelegentlich vom „petit céna-cle“ (Renan 1866, III, 63 u. 150), wenn er die Urgemeinde Jesu meint, der die nachfolgenden Christen-Generationen nacheiferten.

383, 28 f. „Willen zur Gegenseitigkeit“] In N.s spätem Werk und Nachlass wird wiederholt die Idee einer moralisch gebotenen Gegenseitigkeit als sklavischerdentypisch kritisiert (vgl. z. B. JGB 201, KSA 5, 121, 28; KGW IX 6, W II 2, 14, 2–46 = NL 1887, KSA 12, 10[188], 568, 21 f.; KGW IX 7, W II 3, 142, 16–40 = NL 1887/88, KSA 13, 11[127], 60 f.; KGW IX 7, W II 3, 100, 2–6 = NL 1887/88, KSA 13, 11[258], 98 u. KGW IX 8, W II 5, 176, 22 = NL 1888, KSA 13, 14[29], 232,

7 f.). Nach Espinas 1879, 163 sind Zähmung und Gegenseitigkeit unmittelbar miteinander verbunden: „Die Domesticität selbst ist die höchste Form der Gegenseitigkeit, welche zwischen verschiedenen Arten vorkommen kann, weil sie die Unterordnung voraussetzt. Unterordnung und Organisation ist eines. Die Vergesellschaftung ist hier auf beiden Seiten eine freiwillige, und das ist die Grundbedingung für jede Gegenseitigkeit“.

383, 32 f. *die Heerdenbildung ist im Kampf mit der Depression ein wesentlicher Schritt und Sieg*] Das unter Verwertung von Lektüreeindrücken namentlich aus Baumann 1879 und Renan 1866 (vgl. dazu Orsucci 1996, 298–303) in GM III 18 entworfene Bild der frühchristlichen Gemeindebildung aus Schwäche und Not dient als Anschauungsbeispiel für die Entstehung menschlicher Herden (vgl. z. B. NK 260, 12–14 u. NK 5/1, S. 536–538), die der Priester als Leithammel bedürfen. NL 1884, KSA 11, 25[99], 34, 15 spricht stattdessen von „Vor-Ochsen“ und nimmt damit den Begriff „fore-ox“ aus Francis Galtons *Inquiries into Human Faculty and Its Development* auf (Galton 1883, 72 f., siehe mit weiteren Belegen zu N.s Galton-Lektüre Haase 1989, 643–649 u. Resa von Schirnhofer Bericht, wie ihr N. Galton 1884 nahezubringen suchte, in Gilman 1987, 479 f.). Der sklavische Instinkt ist dabei den Herdentieren inhärent: „They are essentially slavish, and seek no better lot than to be led by any one of their number who has enough self-reliance to /74/ accept that position. No ox ever dares to act contrary to the rest of the herd, but he accepts their common determination as an authority binding on his conscience.“ (Galton 1883, 73 f.) Siehe auch Thatcher 1989, 596 u. Balke 2005, 60.

384, 2 f. „despectio sui“ *des Geulinx*] Vgl. NK 382, 27.

384, 9–13 *die Starken streben ebenso naturnothwendig auseinander, als die Schwachen zu einander; wenn erstere sich verbinden, so geschieht es nur in der Aussicht auf eine aggressive Gesamt-Aktion und Gesamt-Befriedigung ihres Willens zur Macht*] Trifft diese Aussage zu, dann sozialisieren sich die „Starken“ doch eigentlich nur, weil sie schwach sind und der Stärke der andern bedürfen, um ihren Willen durchzusetzen – oder um sich an ihnen zu messen. Wie sich da auf Dauer ein Gemeinwesen konstituieren soll, bleibt rätselhaft, zumal wenn sich in jeder „Oligarchie“ „das tyrannische Gelüst versteckt“, und sie zittert „von der Spannung her, welche jeder Einzelne in ihr nöthig hat“ (384, 18–21). Dann wäre eine „gesunde Aristokratie“, von der JGB 259 schwärmt (KSA 5, 207 f.), doch wohl eher eine herrenmoralisch-fromme Fiktion?

Das Adjektivkompositum „naturnothwendig“ kommt in N.s Werken nur hier vor. Naturnotwendigkeit ist eine gefährliche, weil des metaphysischen Dogmatismus verdächtige Kategorie, die angewendet auf sehr wandlungsfähige, kontingenzanfällige Lebewesen wie Menschen jenseits basaler biologischer

Funktionen wie der körperlichen Selbsterhaltung eigentlich nur als polemischer Schlagstock durchgeht. In Otto Liebmanns *Gedanken und Thatsachen* hat N. sich nach Ausweis seiner Lesespuren über „Die Arten der Nothwendigkeit“ kundig gemacht (Liebmann 1882, 1–45). Dort konnte er erfahren, dass die „theoretische[.] Naturwissenschaft“ die „Aufgabe“ der „Deduction, d. h. Nachweisung der Nothwendigkeit des Thatsächlichen“ habe (ebd., 19). „Ob aber das Ziel, d. h. die Auflösung der realen Naturnothwendigkeit in eine von wenigen Urthatsachen eingeschränkte und auf die Fundamentalhypothese der Allgemeingültigkeit des Causalprincips gebaute intellectuelle Nothwendigkeit, je vollständig erreichbar ist, das bleibt dahingestellt.“ (Ebd., 20, N.s. Unterstreichung.) Die Idee, dass bestimmte menschliche Verhaltensweisen wie die der in GM III 18 beschriebenen „Starken“ „naturnothwendig“ seien, liegt Liebmann dabei denkbar fern.

384, 12 *aggressive*] Hier korrigiert KSA 5 stillschweigend einen Druckfehler der Erstausgabe: „aggressive“ (Nietzsche 1887a, 149). Im Druckmanuskript steht „aggressive“ (GSA 71/27,2, fol. 42r).

384, 23 f. *Plato bezeugt es an hundert Stellen, Plato, der seines Gleichen kannte – und sich selbst...*] Vgl. z. B. Platon: *Politeia* 550c–555a; *Politikos* 301a–303b; *Nomoi* 691c–d, 711d–712a, 713c, 714d, 715a–d u. 875b (Zusammenstellung bei Nietzsche 1998, 158).

19.

Die vorangegangenen Abschnitte hätten die „unschuldigen Mittel im Kampfe mit der Unlust“ (384, 32–385, 1) behandelt, deren sich der asketische Priester bedient habe. Jetzt gelte es weiter fortzuschreiten zu den „schuldigen“ (385, 2) Mitteln. Darunter sei vor allem eins zu verstehen, nämlich die Erzeugung einer „Ausschweifung des Gefühls“ (385, 3 f.), wofür die Priester sehr viel Phantasie aufgewendet hätten. Von Gefühlsausschweifung zu reden, möge empfindlichen Ohren anstößig klingen, die deshalb das Wort „Begeisterung“ (385, 11) vorzögen. Aber das sprechende „Wir“ verweigert eine derart beschönigende Redeweise, weil aus ihr jene allgemeine Vermoralisierung rede, die allenthalben grassiere. Charakteristisch für moderne Seelen und moderne Bücher sei „nicht die Lüge, sondern die eingefleischte Unschuld in der moralistischen Verlogenheit“ (385, 24 f.). Diese „Unschuld“ müsse „ein Psychologe“ (385, 28), so sehr ihm dieses Geschäft auch widerstrebe, heute überall dingfest machen – bedrohe es ihn auch mit „Ekel“ (385, 30). Man lüge nicht mehr frank und frei, sondern gebe sich „unschuldig-verlogen,

treuherzig-verlogen, blauäugig-verlogen, tugendhaft-verlogen“ (386, 15–17). Entsprechend sei niemand mehr bereit, „eine Wahrheit ,über den Menschen““ (386, 20) auszuhalten – eine Wahrheit, so die Implikation, die als ungeschönte stets auch eine unangenehme ist. Beispiele dafür werden in der zeitgenössischen Biographik gefunden – im Umgang mit Byron, Schopenhauer, Beethoven und Luther, wo allenthalben die Verschönerer und Vermoralisierer die Lebensgeschichten in moralische Form brächten.

Worin die von den Priestern erzeugte Gefühlsausschweifung liegt, führt GM III 19 noch nicht weiter aus, um stattdessen dem Verdacht einer Verfälschung durch Vermoralisierung nachzugehen. Die Perspektive ist ausdrücklich die entlarvende von „uns Psychologen“ (385, 15). So spiegelt auch die Eingangsunterscheidung von „schuldig“ und „unschuldig“ nicht das Werturteil des sprechenden „Wir“, sondern gibt ein Fremdurteil wieder und sei „nach modernem Maasse gemessen“ (384, 32). „Modern“ ist nach 385, 21 eine Wertungsweise, von der sich die Sprecher-Instanz mit Hohn abwendet. Die bis GM III 18 behandelten, „unschuldigen“ Strategien der Priester sind also keine, die nachträglich die Billigung des „Wir“ finden, sondern nur solche, die aus moderner, verfehlter Moralperspektive akzeptabel erscheinen, während diese die von den Priestern erzeugte Gefühlsausschweifung missbilligen müsste, weil diese Gefühlsausschweifung aktiv lügenhaft zu sein scheint und vor allem, wie es dann in GM III 20 heißt (388, 24 f.), weil sie die „Kranken kränker“ (388, 23) macht. Vor den gestrengen Blicken des Sprechers finden weder die „schuldigen“ noch die „unschuldigen“ Priester Mittel Gnade.

384, 27 *Gesammt-Dämpfung des Lebensgefühls*] Vgl. NK 379, 6.

384, 27 f. *machinale Thätigkeit*] Vgl. NK 382, 12–14.

384, 29 *Heerden-Organisation*] Vgl. NK 383, 32 f.

385, 3 f. *Ausschweifung des Gefühls*] „[T]hatsächlich giebt es einen Cultus der / Ausschweifung des Gefühls“, notierte N. in W II 2, 121, 20–22 (KGW IX 6, vgl. NL 1887, KSA 12, 10[25], 470, 5 f.; siehe auch NK KSA 6, 13, 14 u. KGW IX 8, W II 5, 28, 54–56). Die Wendung „Ausschweifung des Gefühls“ ist nicht N.s Prägung, sondern findet sich mit antiromantischem und antimystizistischem Zungenschlag schon gelegentlich im Laufe des 19. Jahrhunderts, so 1842 bei N.s späterem Basler Professorenkollegen, dem Kirchenhistoriker Karl Rudolf Hagenbach in einer Darstellung der mittelalterlichen Mystik, in der „eine Ausschweifung des Gefühls in sinnlose Schwärmerei eben so möglich war“ wie in der Scholastik „ein Ausarten des Scharfsinnes in thörichte Spitzfindigkeiten“ (Hagenbach 1842, 65). Mit pluralisierten Gefühlen ist die Wendung eine durchaus gängige Definition von „Schwärmerei“, so z. B. bei Klencke 1873,

187: „Ein anderer Zustand ist die *Schwärmerie*; sie beruht auf einem Mißverhältnisse zwischen Gefühlen und Geiste, auf einer Ausschweifung der Gefühle“. Die N.-Forschung hat oft auf die Wendung Bezug genommen, ohne freilich das Quellenproblem zu berücksichtigen, vgl. z. B. Müller-Lauter 1971, 73; Heller 1972, 304; Grau 1984, 147; Brusotti 1992b, 86; Gasser 1997, 590 f.; Brusotti 2001, 127 f. u. Bornedal 2010, 422 f.

385, 14 *Tartüfferie*] Vgl. NK 253, 13.

386, 2 f. *Versüsslichung*] Dieses Wort, das bei N. nur hier vorkommt, ist keineswegs, wie gelegentlich behauptet (Nietzsche 2000, 237), ein Neologismus N.s. Die verbale Form führt Grimm 1854–1971, 25, 1894 an („*seltene bildungen tadelnden sinnes sind versüszeln, versüszgen, versüszlichen. versüszeln entstammt dem 16., die andern beiden dem 18. jh.*“). Die Substantivierung „Versüßlichung“ ist während des 19. Jahrhunderts durchweg in polemischem Gebrauch (vgl. Belege bei Sanders 1876, 2/2, 1274).

386, 3 *Femininismus*] Ausführlich zu diesem Begriff NK KSA 6, 303, 19–22.

386, 7 f. *die ächte resolute „ehrliche“ Lüge (über deren Werth man Plato hören möge)*] Siehe Platon: *Politeia* 382c, 389b, 414b–c u. 459c–d; *Nomoi* 663d–e.

386, 22–24 *Lord Byron hat einiges Persönlichste über sich aufgezeichnet, aber Thomas Moore war „zu gut“ dafür: er verbrannte die Papiere seines Freundes.*] Die Episode, die nach neuerer Forschung nicht zutreffen soll (vgl. Thatcher 1989, 596), wird in der Literatur des 19. Jahrhunderts oft und mit unterschiedlicher Akzentuierung kolportiert. Felix Eberty beispielsweise weist Moore die Hauptschuld zu: „Außerdem hat er [sc. Byron] später noch unter dem Titel ‚Mein Leben und meine Abenteuer‘ seine Memoiren geschrieben, und die Handschrift derselben im Jahre 1819 an Thomas Moore geschenkt, mit der Erlaubniß sie seinen Freunden zu zeigen und nach des Verfassers Tode drucken zu lassen. [...] Nach des Dichters Tode trat nun Moore mit Byron's Schwester, und der Familie der Lady Byron in Verbindung, und man kam dahin überein, aus dem handschriftlichen Nachlasse alles Dasjenige zu verbrennen, was /258/ nahestehende Personen verletzen könnte, ohne zur Aufklärung über Byron's Leben und Charakter wesentlich beizutragen. So wurde denn auch die Handschrift jener Memoiren vernichtet.“ (Eberty 1862, 1, 257 f.) In seinem Brief an Köselitz vom 26. 02. 1888 berichtet N. über seine Lektüre von Baudelaires *Œuvres posthumes*, wo man von „unschätzbaren Psychologics der *décadence*“ Kenntnis erhalte – „von der Art, wie man sie im Falle Schopenhauers und Byrons **verbrannt** hat“ (KSB 8/KGB III 5, Nr. 1000, S. 263, Z. 33–35). Wenig später sollten N.s letzte schriftliche Hinterlassenschaften in den Händen seiner Mutter und Schwester teilweise dasselbe Schicksal erleiden.

386, 25–28 Dasselbe soll Dr. Gwinner gethan haben, der Testaments-Vollstrecker Schopenhauer's: denn auch Schopenhauer hatte Einiges über sich und vielleicht auch gegen sich („εἰς ἑαυτόν“) aufgezeichnet.] Wilhelm von Gwinner war der Testamentsvollstrecker Schopenhauers und Erbe seiner Bibliothek. 1862 stellte er *Arthur Schopenhauer aus persönlichem Umgange* dar (Gwinner 1862, revidiert Gwinner 1878) und geriet in eine Kontroverse mit Julius Frauenstädt, dem Erben von Schopenhauers wissenschaftlichem Nachlass, und Ernst Otto Lindner. Letzterer schildert den Sachverhalt wie folgt: „In dieser Beziehung ist es ein unersetzlicher Verlust, dass eine Schrift, welche Schopenhauer im Laufe des spätern Alters begonnen, nicht mehr vorhanden ist. Er nannte dieselbe εἰς ἑαυτον. Wiederholt habe ich mit ihm darüber gesprochen. Zuletzt im Jahre 1858. Nach seinen Aeusserungen wollte er darin eine Reihe von rein persönlichen Lebenserinnerungen niederlegen, zum Theil mit der Absicht, sich selbst einen Spiegel über einzelne Seiten seines natürlichen Wesens vorzuhalten. Zugleich bemerkte er, dass diese Aufzeichnungen vor seinem Tode durchaus nicht gedruckt werden könnten. Und nicht mit mir allein hat Schopenhauer in solcher Weise gesprochen. Stets aber scheint er einen besonderen Werth auf diese Schrift gelegt zu haben, und ich wenigstens war in Folge seiner Andeutungen gerade auf diesen Theil seines Nachlasses besonders gespannt, da ich ihn nach Schopenhauer's eigenen Aeusserungen für wichtiger und eigenthümlicher halten musste als einzelne Gedanken, Studienhefte und zurück gelegte frühere Arbeiten. Als daher Dr. Frauenstädt in den Besitz des handschriftlichen Nachlasses gelangte, war meine erste Frage auf das εἰς ἑαυτον gerichtet. Aber kein derartiges Werk, oder auch nur das Bruchstück eines solchen war ihm zugekommen. Nichtsdestoweniger fand sich das Werk in dem mit Papier durchschossenen Schopenhauerschen Handexemplare der Parerga für die zweite Auflage, welche Schopenhauer selbst nicht mehr erlebte, citirt [...]. In Folge dieser Bemerkungen richtete Dr. Frauenstädt an Herrn Dr. Gwinner eine Anfrage über den Verbleib dieser Handschrift, die, jenen Anführungen zufolge, zu dem ihm vermachten wissenschaftlichen Nachlasse Schopenhauer's /6/ zu gehören scheine. Hierauf wurde ihm nachstehende Antwort zu Theil: „Das εἰς ἑαυτον war kein wissenschaftliches Manuscript, sondern betraf nur Persönliches, seine Privatverhältnisse zu einigen Personen, untermischt mit einigen Klugheitsregeln und Lieblingsstellen, wie er sie auf allen seinen Briefftaschen einzuzeichnen pflegte, und, soweit es ihm passend erschien, bereits in den Parergon benutzt hat. Es war ein Heft von etwa 30 losen Blättern, aus dem er mir zuweilen etwas mitgetheilt hatte, und das, seinem Willen gemäss, nach dem Tode vernichtet wurde. Es ist möglich, dass er eine oder die andere Stelle für eine neue Auflage der Parergon noch zu benutzen gedachte, doch vermute ich, dass dies nur Variationen im Ausdruck betraf; denn er war gewohnt jede

Reflexion, die er für seine Schriften benutzen wollte, den wissenschaftlichen Manuscripten, resp. deren Repertorium einzuverleiben.’ Aus diesen Zeilen ging unzweifelhaft hervor, dass das Heft *εἰς ἑαυτόν* nicht mehr vorhanden war. Welche Mittheilungen Herr Dr. Gwinner daraus erhalten, oder nach dem Tode Schopenhauer’s vor der Vernichtung der Handschrift daraus entnommen, dafür fehlt es nun an jedem sicheren Massstabe.“ (Schopenhauer 1863, 5 f.) Die altgriechische Überschrift *εἰς ἑαυτόν* adaptiert den Titel, unter dem die ursprünglich wohl titellosen *Selbstbetrachtungen* des Stoikers Mark Aurel überliefert sind: *Τὰ εἰς ἑαυτόν*, „Das an sich selbst Gerichtete“.

386, 28–31 *Der tüchtige Amerikaner Thayer, der Biograph Beethoven’s, hat mit Einem Male in seiner Arbeit Halt gemacht: an irgend einem Punkte dieses ehrwürdigen und naiven Lebens angelangt, hielt er dasselbe nicht mehr aus...* Die damals als Standardwerk geltende Biographie des amerikanischen Bibliothekars Alexander Wheelock Thayer erschien zunächst in deutscher Übersetzung in drei Bänden (Thayer 1866–1879), reichte aber nur bis ins Jahr 1816 (Beethoven starb 1827). Erst nach Thayers Tod 1897 wurden bis 1908 von Hugo Riemann zwei weitere Bände nachgeschoben, die auf Thayers Vorarbeiten beruhten. N. besaß Thayers Werk nicht und erwähnt es auch sonst nirgends. Vgl. zu N.s spätem Beethoven-Bild auch NK KSA 5, 187, 9–21, zu N. und Beethoven insgesamt Babich 2013, 203–262.

386, 34–387, 2 *Man verspricht uns eine Selbstbiographie Richard Wagner’s: wer zweifelt daran, dass es eine kluge Selbstbiographie sein wird?...]* Dieser Satz suggeriert, N. kenne Wagners *Mein Leben* nur vom Hörensagen, während er doch in Wahrheit den für einen ausgewählten kleinen Adressatenkreis in Basel produzierten Privatdruck (in 15 bis 18 Exemplaren) dieses auf Geheiß von König Ludwig II. von Bayern entstandenen Werks von 1870 bis 1875 (Teile 1–3, die Jahre 1813 bis 1862 umfassend) selbst überwacht hatte, vgl. NK 345, 20–25. Ein vierter Teil wurde 1880 über die Jahre 1861 bis 1864 auf dieselbe klandestine Weise in Bayreuth gedruckt und dürfte N. nicht unter die Augen gekommen sein. Später versuchte Cosima Wagner, aller verteilten Exemplare wieder habhaft zu werden und verbrannte sie. Erst 1911 erschien eine gekürzte Version des gesamten Werks, 1963 gab Martin Gregor-Dellin schließlich den vollständigen Text heraus.

387, 2–5 *Gedenken wir noch des komischen Entsetzens, welches der katholische Priester Janssen mit seinem über alle Begriffe viereckig und harmlos gerathenen Bilde der deutschen Reformations-Bewegung in Deutschland erregt hat]* Zur Lektüre des zweiten, die Reformationszeit behandelnden Bandes der *Geschichte des deutschen Volkes* des katholischen Theologen und Historikers Johannes Janssen ist N. von Jacob Burckhardt ermuntert worden (Janssen 1879), und

noch am 10. 11. 1882 berichtet er Franz Overbeck von der Lektüre eines Ergänzungsbandes (Janssen 1882): „Für das Buch von Janssen bin ich Dir großen Dank schuldig, es präzisirt vorzüglich alles Unterscheidende zwischen seiner und der protestantischen Auffassung (der ganze Handel läuft auf eine Niederlage des deutschen Protestantismus hinaus — jedenfalls der protestantischen ‚Geschichtsschreibung‘) Ich selber habe in der Hauptsache nicht viel umzulernen gehabt. Die Renaissance bleibt mir immer noch die Höhe dieses Jahrtausends; und was seither geschah, ist die große Reaktion aller Art von Heerden-Trieben gegen den ‚Individualismus‘ jener Epoche“ (KSB 6/KGB III 1, Nr. 327, S. 275 f., Z. 20–29). Nach Janssen hat Luther mit „Anarchisten“ wie Ulrich von Hutten oder Franz von Sickingen die Revolution gegen die heile Ordnung der mittelalterlichen Welt angezettelt. Welche Aufregung Janssens Darstellung mit ihrer Abwertung Luthers namentlich unter protestantischen Historikern verursacht hat, spiegelt der *An meine Kritiker* betitelte Ergänzungsband von 1882 wider, der sich mit zahlreichen Lesespuren in N.s Bibliothek erhalten hat. Janssens unbestrittener Einfluss auf N.s Lutherbild wird gewöhnlich überschätzt (vgl. detailliert die Parallelen bei Orsucci 1996, 352–364, ferner NK KSA 5, 66, 19–22 u. NK KSA 6, 251, 12–26, zur Interpretation auch Reschke 2016, 38–40 und Sommer 2017d).

387, 5–13 *was würde man erst beginnen, wenn uns Jemand diese Bewegung einmal anders erzählte, wenn uns einmal ein wirklicher Psycholog einen wirklichen Luther erzählte, nicht mehr mit der moralistischen Einfalt eines Landgeistlichen, nicht mehr mit der süßlichen und rücksichtsvollen Schamhaftigkeit protestantischer Historiker, sondern etwa mit einer Taine'schen Unerschrockenheit, aus einer Stärke der Seele heraus und nicht aus einer klugen Indulgenz gegen die Stärke?...* Der Witz dieser Passage besteht wie im Falle des Hinweises auf Wagners *Mein Leben* (vgl. NK 386, 34–387, 2) darin, dass das sprechende „Ich“ eine Unwissenheit mimit, der N. selbst keineswegs unterliegt: Was hier wie die kontrafaktische Wunschaussage klingt, der von N. geschätzte französische Philosoph und Historiker Hippolyte Taine möge sich des Themas Reformation einmal kritisch und moralisch unerschrocken annehmen, hat in Wahrheit längst stattgefunden. Für die lutherkritischen Passagen in FW 358, AC 61 und EH WA 2 dürfte das Kapitel „Die christliche Renaissance“ im ersten Band von Taines *Geschichte der englischen Literatur* erheblich relevanter gewesen sein als Janssen. In diesem Kapitel findet man genau jene Kontraktion von Luther und Cesare Borgia wieder, die es in AC 61 mit den historischen Daten nicht ganz so genau nimmt. Taine beginnt mit den traumatischen Erfahrungen, die der „Mönch“ Luther mit dem „zügellose[n] Heidenthum der italienischen Renaissance“ in Rom gemacht habe, die er „vom Standpunkte seines Gewissens aus“ beurteilt habe: „Er betrachtet diese südliche Civilisation als Kind des Nordens

und sieht nur deren Laster“ (Taine 1878–1880, 1, 549). Luther wird nun ausgiebig mit seinen Expektionen gegen Rom, gegen den epikureisch und skeptisch gewordenen Papst und gegen die verschlagenen, gottlosen oder abergläubischen Italiener zitiert, bevor Taine resümiert: „Diese scharfen Worte erscheinen neben der Wirklichkeit matt“ (ebd., 551). Und dann stellt er dem Reformator Cesare Borgia als Inbegriff der Renaissance-Immoralität gegenüber, für den das Morden zum Alltag gehöre; „zweifellos haben er und sein Vater mit ihrem Genie, ihrer Sittenlosigkeit, ihrer vollendeten Niederträchtigkeit, ihrer offenen und systematischen Schurkerei der europäischen Welt die zwei gelungensten Copien des Teufels dargeboten“ (ebd., 553). Der Punkt ist aber, dass Cesare Borgia bei Taine wie bei N. nicht ein Exzess oder eine Degenerationserscheinung der Renaissance war, sondern ihre eigentliche Verkörperung: „Die vollkommene Entwicklung aller Geistesgaben und aller Begierden, die gänzliche Beseitigung aller Schranken und jeder Scham, – dies sind die beiden hervorstechenden Züge dieser großartigen und verderbten Cultur. Den Menschen zu einem genialen, kühnen, geistesgegenwärtigen, schlaue berechnenden, verstellungsfähigen, geduldigen Wesen zu machen und all’ diese Gaben auf die Erstrebung aller Vergnügungen – solche des Leibes, der Künste, der Prachtentfaltung, der Wissenschaft, der Macht – hinzulenken, das heißt: ein wunderbares, fürchterliches, blutdürstiges und wohlbewaffnetes Thier zu schaffen, – dies ist das Ziel jener Cultur [...]. Diese Menschen zerreißen sich unter einander, wie schöne Löwen und prächtige Panther“ (ebd., 553). Das klingt affirmativ und wird bei N. auch affirmativ verstanden. Aber Taines letztes Wort in dieser Angelegenheit ist es nicht; er malt gleich darauf die Entartung in völlige Verrohung aus, die er keineswegs der Reformation und der Gegenreformation anlastet, sondern einer inneren Verfallslogik der Renaissance selbst: „[W]ie überhaupt alle Civilisationen des Südens, leidet auch die italienische an einem unheilbaren Grundfehler: einer schlechten und falschen Auffassung des Menschen. Das haben die Deutschen des sechzehnten – wie einst die Germanen des vierten – Jahrhunderts wohl erkannt und mit ihrem gesunden Sinn und ihrer eingewurzelten Geradheit die geheime Wunde ausgeschnitten. Eine Gesellschaft soll niemals auf der Pflege des Vergnügens und der Gewalt beruhen, sondern stets auf Achtung vor der Freiheit und der Gerechtigkeit“ (ebd., 554). Gerade dieser Schlussfolgerung widersetzt sich N.: Er übernimmt in AC 61 Taines Setting, kehrt die Bewertung aber um (nach Sommer 2017d).

387, 13–18 *Die Deutschen, anbei gesagt, haben den klassischen Typus der letzteren zuletzt noch schön genug herausgebracht, – sie dürfen ihn sich schon zu rechnen, zu Gute rechnen: nämlich in ihrem Leopold Ranke, diesem gebornen klassischen advocatus jeder causa fortior, diesem klügsten aller klugen „That-sächlichen.“* Vgl. NK KSA 6, 295, 21–23. Dass der in den Adelsstand erhobene

Leopold von Ranke als preußischer Hofhistoriograph vor der „causa fortior“, der „stärkeren Ursache“, also der sich welthistorischen etablierenden Macht, die Knie gebeugt haben muss, versteht sich für den Preußenverächter N. fast von selbst. Rankes monumentale *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* in sechs Bänden (1839–1847) bettet das reformatorische Geschehen in die real- und machtgeschichtlichen Zusammenhänge ein, vermeidet protestantische Apologetik, aber kann doch gelegentlich einen frommen Ausruf nicht unterdrücken: „Wie weit übertreffen die göttlichen Geschehnisse menschliche Gedanken und Entwürfe“ (Ranke 1839–1847, 5, 426).

20.

GM III 20 beginnt mit einer kritischen Selbstbeäugung der Sprecherinstanz: „wir Psychologen“ würden das „Misstrauen“ (387, 21 f.) gegen „uns“ selbst nicht los: Könnte es nicht sein, dass „wir“ selbst von den moralischen Vorurteilen angesteckt sind, die „wir“ doch so sehr verachten? Daher wird Selbstmisstrauen gegenüber den eigenen „ersten Regungen“ (388, 1) zur methodischen Pflicht – „erste Regungen“, die einen womöglich vorschnell das Tun der asketischen Priester verurteilen lassen.

Nach dieser Vorbemerkung kehrt GM III 20 zu der im vorangehenden Abschnitt angesprochenen priesterlichen Strategie zurück, nämlich durch „Gefühls-Ausschweifung“ (388, 3) die Unlust zu bekämpfen. In GM III 15, KSA 5, 374 wurde ja bereits argumentiert, durch einen plötzlich erzeugten Affekt könne es gelingen, von der allgemeinen, unbestimmten Unlust wenigstens zeitweilig loszukommen. Entsprechend, so GM III 20, benutze der Priester „alle grossen Affekte“ wie „Zorn, Furcht, Wollust, Rache, Hoffnung, Triumph, Verzweiflung, Grausamkeit“ (388, 12–14), um diesen Zweck zu erreichen. Jedoch sei die Folge dieses priesterlich implementierten Gefühlsexzesses nicht die Genesung. Im Gegenteil: der Gefühlsexzess „macht den Kranken kränker“ (388, 23). Dabei glaube der agierende asketische Priester aber dennoch aufrichtig an den Nutzen, die Zuträglichkeit seines Tuns, denn der Effekt sei unverkennbar: Die „Depressions-Unlust“ (389, 1 f.) werde betäubt.

Aber um welchen Preis? Das werde klar, wenn man sich den „Hauptgriff“ (389, 3) vergegenwärtigt, mit dem der asketische Priester die Kranken unter sein Joch zwang, nämlich, indem er sich „das Schuldgefühl zu Nutze machte“ (389, 7). Unter Verweis auf die Zweite Abhandlung von GM wird daran erinnert, dass es ein „Schuldgefühl“ „in seinem Rohzustande“ (389, 9 f.) gegeben habe, ein quasi naives „schlechte[s] Gewissen“ als „rückwärts gewendete[.] Grausamkeit“ (389, 14), die sich nicht mehr gegen außen abreagieren konnte

und daher ein innerliches Unbehagen erzeugte. Der ingeniöse Kniff des Priesters habe nun darin bestanden, den Gepeinigten davon zu überzeugen, dass er selbst für sein Leiden verantwortlich sei; „er soll sein Leiden selbst als einen Stra fzustand verstehn“ (389, 26 f.) – er ist ein „Sünder“. Das Leiden werde in der Logik des Sünderbewusstseins als Konsequenz einer Schuld verstanden, so dass überall das böse Gewissen, „überall das zum Lebensinhalt gemachte Missverstehen-Wollen des Leidens, dessen Umdeutung in Schuld-, Furcht- und Strafgefühle“ (390, 5–7) überhandnähmen. Sich selbst als verwerflichen Sünder zu martern, sei unter priesterlicher Anleitung zur Hauptbetätigung der Kranken geworden, die darob tatsächlich ihre alte Unlust vergessen hätten – „das Leben wurde wieder sehr interessant: wach, ewig wach, übernächtigt, glühend, verkohlt, erschöpft und doch nicht müde“ (390, 14–16). Nun habe die Schmerzenslust um sich gegriffen – man habe begonnen, nach immer mehr Schmerz zu gieren. „Alles stand dem Zauberer zu Diensten, Alles diene fürderhin dem Siege seines Ideals, des asketischen Ideals...“ (390, 26–29).

Die Strategie, durch die Einpflanzung eines Armesünder-Bewusstseins das Gefühlsleben der Kranken aufzupeitschen, ist das exakte Gegenstück zu der in GM III 17 geschilderten Strategie der asketischen Bedürfnisminimierung und Gefühlsabtötung. Für beide Strategien hätte ein reicher Fundus religionsgeschichtlichen Anschauungsmaterials insbesondere aus dem Christentum zur Beglaubigung angeführt werden können. Noch immer bleibt freilich die Frage, warum die Starken daran Anstoß nehmen sollten, dass die Priester ihnen die Kranken und die Schwachen auf diese Weise vom Leibe halten. Wäre es nicht auch nur ein modernes, moralistisches, humanitäres Vorurteil, dass es unstatthaft sei, die Kranken kränker zu machen (vgl. 388, 23–25)? Käme das priesterliche Handeln nicht genau jenem in GM III 14 artikulierten Wunsch der Starken entgegen, von den Kranken isoliert zu bleiben? Was diene diesem Wunsch mehr, als dass sich die Kranken nur noch mit sich selbst, ihrer eigenen vermeintlichen Sündhaftigkeit beschäftigten?

Versteht man GM III 20 nicht bloß als Beschreibung einer priesterlichen Strategie, sondern als deren fundamentale Kritik, so klingt darin das alte Motiv vernunftorientierten Philosophierens seit Sokrates nach, das den Affekten nur unter strikter Kontrolle der Vernunft Raum gewähren will und sich von der vernünftigen Affektbeherrschung einen Heileffekt verspricht (vgl. zur Rolle des antiken Philosophen als Arzt, der durch seine selektiv rezipierten Schriften wirkt, Erler 2017). Affekte, weil scheinbar wild und regellos, haben seit jeher philosophischen Widerwillen provoziert. N.s Texte lassen sich freilich schwer auf eine rationalistische Position bringen. Denn fordern sie nicht wiederholt Ausschweifungen des Gefühls heraus, als Ausdruck eines nicht länger domestizierten Lebens, eines ungebändigten Willens zur Macht? Sind sie nicht sehr

oft darauf angelegt, bei ihren Lesern Ausschweifungen des Gefühls zu wecken? Oder soll man als Interpret eine Grenze einziehen zwischen Affekten, die aus dem Leben heraus das Leben verneinen, also selbstwidersprüchlich sind, und solchen, die das Leben bejahen? Aber auf welche Weise sollte ein Kranker sein Leben anders bejahen können?

387, 27–30 *Wovor warnte doch jener Diplomat, als er zu seines Gleichen redete? „Misstrauen wir vor Allem, meine Herrn, unsren ersten Regungen! sagte er, sie sind fast immer gut“...*] Gemeint ist Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord; in W II 2, 84, 2–10 (KGW IX 6) hat N. den originalen Wortlaut zitiert: „*méfiez-vous du premier mouvement; il est toujours / généreux.*“ / Talleyrand zu / den jungen Gesandtschafts=Se=/kretären.“ (Vgl. NL 1887, KSA 12, 10[78], 500, 22f.) In N.s Übersetzung für GM III 20 ist das „fast“ seine Zutat. N. hat den Ausspruch, wie Patrick Wotling in Nietzsche 2000, 240 und Campioni 2008, 281 nachgewiesen haben, vermutlich in Stendhals *Mémoires d'un touriste* gefunden, die er gelesen und besessen hat: „D'abord, il faut me déprier à diner chez l'homme obligéant qui m'a prêté son cheval avant-hier; un moment je suis tenté de lui dire tout bonnement la vérité. Mais, par bonheur je me souviens du mot de M. de Talleyrand aux jeunes secrétaires d'ambassade: *Méfiez-vous du premier mouvement, il est toujours généreux.*“ (Stendhal 1877b, 2, 295. „Zuerst muss ich mir verbieten, bei dem verbindlichen Herrn zu essen, der mir vorgestern sein Pferd geliehen hat; für einen Moment bin ich versucht, ihm einfach die Wahrheit zu sagen. Aber glücklicherweise erinnere ich mich an die Worte von M. de Talleyrand, die er an die jungen Botschaftssekretäre richtete: *Hütet euch vor der ersten Regung, sie ist immer großmütig.*“)

388, 2–6 *Das asketische Ideal im Dienste einer Absicht auf Gefühls-Ausschweifung: — wer sich der vorigen Abhandlung erinnert, wird den in diese neun Worte gedrängten Inhalt des nunmehr Darzustellenden im Wesentlichen schon vorwegnehmen.*] Die formelhafte Wendung in „neun Worte[n]“ provoziert allerdings Rückfragen: Warum steht „das asketische Ideal“ jetzt „im Dienste einer Absicht“, nämlich eine Ausschweifung des Gefühls zu erzeugen? Sollte nicht gerade umgekehrt dieses Ideal der Zweck statt das Mittel sein, also die zu erzeugende Gefühlsausschweifung zur Durchsetzung und habituellen Verstetigung des asketischen Ideals eingesetzt werden? Der Rückverweis auf die Zweite Abhandlung wird von 389, 6f. an verständlicher – Schuld, schlechtes Gewissen, Sünde sind die Begriffsmittel, mit denen die asketischen Priester Affektumlenkung zustande bringen sollen. Was in 388, 6–10 hingegen unmittelbar folgt, nämlich die priesterliche Taktik, vom Schmerz durch einen plötzlichen Affekt abzulenken, ist Thema in GM III 15, vgl. z. B. NK 374, 3–6.

388, 14–16 *und wirklich hat der asketische Priester unbedenklich die ganze Meute wilder Hunde im Menschen in seinen Dienst genommen*] Vgl. Za I Von den

Freuden- und Leidenschaften, KSA 4, 43, 9–12: „Am Ende wurden alle deine Leidenschaften zu Tugenden und alle deine Teufel zu Engeln. / Einst hattest du wilde Hunde in deinem Keller: aber am Ende verwandelten sie sich zu Vögeln und lieblichen Sängerinnen.“ Hier ist es Zarathustra selbst, der zu einem nicht weiter spezifizierten „Bruder“ (KSA 4, 42, 2 u. 43, 18) spricht und offensichtlich eine Veredlung der Leidenschaften visioniert. Seggern/Martins 2016, 71 sehen in der in Za I beschriebenen Verwandlung von Leidenschaften in Tugenden die Adaption eines Modells aus Spinozas *Ethica* und verweisen zudem auf das Katharsis-Modell in Lessings *Hamburgischer Dramaturgie* (vgl. auch NK 304, 2). In GM III 20 sind es hingegen die Priester, die sich die als wilde Hunde verbildlichten „grossen Affekte“ (388, 12) zunutze machen – nicht, indem sie sie in „Tugenden“ verwandeln, sondern „bald diesen, bald jenen los[.]lassen, immer zu dem gleichen Zwecke, den Menschen aus der langsamen Traurigkeit aufzuwecken“ (388, 17–19). Der Thymos, der leidenschaftlich-mutartige Seelenteil, wird schon in der antiken Philosophie gerne mit einem Hund verglichen, so in Platon: *Politeia* 375a-e und Aristoteles: *Nikomachische Ethik* 1149a25–32: er verhalte sich „wie der Hund, der, sobald ein Geräusch entsteht, anschlägt, ehe er untersucht, ob es ein Freund ist: gerade so stürmt der Zorn wegen der Hitze und Raschheit seiner Natur auf die Rache los, indem er etwas hört, aber die Vorschrift der Vernunft nicht anhört“ (Aristoteles 1856, 209). Metaphorologisch ist bemerkenswert, dass N. mit den Hunden eine Spezies aufruft, die man sich normalerweise als domestiziert vorstellt – und nicht canide Wildtiere wie Wölfe oder Kojoten –, sie mit dem Epitheton „wild“ aber renaturalisiert. Freilich ist die Rede von „wilden Hunden“ im 19. Jahrhundert durchaus gebräuchlich. Gemeint sind herrenlose Hunde, die also aus der Domestizierung wieder ausgebücht sind (und deren ‚Wildheit‘ wohl deshalb so bemerkenswert erscheint). Insofern ist gerade der Hund geeignet, um Ambivalenzen des Verhältnisses von Natur und Kultur in den Blick zu nehmen und eine starre Grenzziehung zu unterlaufen. In Za I Von der Keuschheit ist die Rede von der „Hündin Sinnlichkeit“ (KSA 4, 69, 16), die den Mann wie ein Dämon besetzt halte und von innen heraus das äußere Verhalten lenke.

388, 21–23 *Jede derartige Ausschweifung des Gefühls macht sich hinterdrein bezahlt, das versteht sich von selbst – sie macht den Kranken kränker* Es findet also gerade keine Spontanheilung, keine dauerhafte Genesung wie durch „Blitzschlag“ (388, 10) statt, sondern die Krankheit kehrt noch stärker zurück. In 388, 34–389, 2 wird ausgeführt, dass die Priester nicht die Heilung wollten, sondern nur den Depressionsaufschub. Die Fluchtrichtung des Gedankens, der Hauptvorwurf ist eben, dass nicht bloß eine Prolongation des Leidens statfinde, sondern der Kranke noch kränker werde.

389, 8f. *Thierpsychologie*] Den Ausdruck „Thierpsychologie“ benutzt N. nur hier; er ist aber in der von ihm gelesenen anthropologischen und biologischen Fachliteratur bereits etabliert. So handelt Otto Caspari in seiner *Urgeschichte der Menschheit* eingehend von den „Schwierigkeiten und Mängel[n] einer genauen Thierpsychologie“ (Caspari 1877, 1, 73), und Georg Heinrich Schneider stellt in seinem Buch *Der thierische Wille* fest, dass „[v]on den Fachpsychologen [...] bisher die Beobachtung der Thiere fast ganz vernachlässigt worden“ sei (Schneider [1880], 8), und meint im Blick auf Espinas 1879, dieses Werk sei „charakteristisch“ „für den gegenwärtigen Stand der Thierpsychologie, die sich noch ganz in den Anfängen befindet“: „Die größte Schwäche der bisherigen Thierpsychologie besteht in der äußerst mangelhaften kritiklosen Beurteilung der Thiergewohnheiten“ (Schneider [1880], 15. In N.s Exemplar mit Eselsohr markiert.) Risse 2005b, 143 argumentiert, N. wolle GM insgesamt „als eine Übung in ‚Thierpsychologie‘ verstanden wissen und lege damit „für den außerordentlichen kulturellen Einfluss der biologischen Wissenschaften, insbesondere der Physiologie und Evolutionsbiologie, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Zeugnis ab“.

389, 12–17 *Die „Sünde“ — denn so lautet die priesterliche Umdeutung des thierischen „schlechten Gewissens“ (der rückwärts gewendeten Grausamkeit) — ist bisher das grösste Ereigniss in der Geschichte der kranken Seele gewesen: in ihr haben wir das gefährlichste und verhängnissvollste Kunststück der religiösen Interpretation.*] Die Formulierung von der „rückwärts gewendeten Grausamkeit“ wird N. aufnehmen, wenn er in EH GM, KSA 6, 352, 20–24 den Inhalt der Zweiten Abhandlung von GM wiedergibt.

389, 18 *irgendwie, jedenfalls physiologisch*] Bettina Wahrig-Schmidt benutzt diese Phrase als Titel ihres Aufsatzes zu N.s Rezeption der Werke von Alexandre Herzen (fils) und Charles Féré, untersucht dort aber ausschließlich N.-Texte von 1888 und nicht Quellen zu GM (Wahrig-Schmidt 1988).

389, 28–30 *jetzt geht es ihm wie der Henne, um die ein Strich gezogen ist. Er kommt aus diesem Kreis von Strichen nicht wieder heraus*] Das Experiment, auf das N. hier anspielt, kommt bei ihm erstmals 1882 zur Sprache. Schon da stellt er den Bezug zur Hypnose her, die in GM III 20 mit dem „hypnotische[n] Blick des Sünders“ auf seine „Schuld“ (389, 33–390, 1) ebenfalls thematisiert wird: „Verbrecher werden von den moralischen Menschen als Zubehör Einer einzigen That behandelt — und sie selber behandeln sich so, je mehr diese Eine That die Ausnahme ihres Wesens war: sie wirkt wie der Kreidestrich um die Henne. — Es giebt in der moralischen Welt sehr viel Hypnotismus.“ (NL 1882, KSA 10, 3[1]96, 64, 20–24) Eine erste Metamorphose durchläuft diese Überlegung in Za I Vom bleichen Verbrecher, wo dieser Verbrecher in ähnlich hypno-

tische Banden geschlagen scheint: „Der Strich bannt die Henne; der Streich, den er führte, bannte seine arme Vernunft – den Wahnsinn nach der That heisse ich diess.“ (KSA 4, 46, 8–10, vgl. Brusotti 1997, 557–559.) In W II 5, 28, 46–48 (KGW IX 8) wird schließlich mit der fixen Idee die Brücke zum zeitgenössischen psychiatrischen Diskurs geschlagen und die Sünderanalogie von GM III 20 aufrechterhalten: „die ‚Idée fixe[‘] der Sünde, die Hypnotisierung der / Henne durch den Strich ‚Sünde‘“ (vgl. NL 1888, KSA 13, 14[179], 364, 19–21). Das fragliche Experiment mit der Henne und dem Kreidestrich wird mit dem Barock-Gelehrten Athanasius Kircher in Verbindung gebracht – es handelt sich um sein sogenanntes „Experimentum mirabile“ (Preyer 1878, 3) – und wird öfter diskutiert, so beispielsweise in James Braid's Buch *Der Hypnotismus* (Braid 1882, 99 f. u. 262, kritisch dazu der Braid-Herausgeber Preyer, ebd., 283, der Braid's Parallelisierung der „Kataplexie des Huhns und der Autohypnose der Inder“ zurückweist). Brusotti 2001, 123 f. konstatiert allerdings, dass N. Kirchers Experiment vermutlich schon kannte, bevor er Braid gelesen hat. Überdies fällt auf, dass N. bei allen Erwähnungen des Experimentes von „Henne“ und nicht wie Braid von „Huhn“ spricht, obwohl er in anderen Zusammenhängen das Huhn nicht scheut. Preyer wiederum veröffentlichte 1878 eine Abhandlung unter dem Titel *Die Kataplexie und der thierische Hypnotismus*, in deren Anhang er nachweist, dass das Experiment bereits ein Jahrzehnt vor Kircher im Jahr 1636 von Daniel Schwenter beschrieben worden ist, und zwar wie folgt: „Wilt du eine wunderliche Kurtzweil anfangen, so nimb eine Henne, sie sey beschaffen wie sie wolle, setze sie auff einen Tisch, halt jhr den Schnabel auff den Tisch, fahr jhr mit einer Kreyden über den Schnabel, hernach der Läng hinausz, dass die Kreyde von dem Schnabel an einen starcken langen Strich auff den Tisch mache, lasz die Henne also ledig, so wird sie gantz erschrocken stille sitzen den strich mit vnveränderten Augen ansehen, vnd wann nur die Vmbstehenden sich still halten, nicht leichtlich von dannen fliegen. Eben disz geschiehet auch, wann man sie auff einem Tisch hält, vnd jhr über die Augen einen Span leget.“ (Preyer 1878, 97) Es scheint – da die zeitgenössischen Gelehrten meist von „Huhn“ zu sprechen scheinen (z. B. auch Czermák 1879, 1/2, 839 f.) –, als ob N. Schwenters Originalwortlaut vor Augen gehabt haben könnte – am ehesten vielleicht in Preyers Vortragsband *Naturwissenschaftliche Thatsachen und Probleme*, in dem Schwenter noch einmal vollständig zitiert (Preyer 1880, 179) und das Problem mit neuesten Forschungsergebnissen unter der Kapitelüberschrift „Hypnotismus und Kataplexie“ (ebd., 178–197) ausgiebig diskutiert wird. „Hypnotismus“ ist dann genau auch das Stichwort, unter dem das Experiment bei N. 1882 erstmals auftaucht.

389, 31–390, 2 Und nun wird man den Aspekt dieses neuen Kranken, „des Sünders“, für ein paar Jahrtausende nicht los, – wird man ihn je wieder los? – wohin

man nur sieht, überall der hypnotische Blick des Sünders, der sich immer in der Einen Richtung bewegt (in der Richtung auf „Schuld“, als der einzigen Leidens-Causalität)] Vgl. die in NK 327, 18–22f. mitgeteilte Stelle aus Lippert 1882, 17. Unmittelbar davor heißt es: „Einen nicht minder materiellen Ursprung hat der Begriff der *Sünde*, *Sünder*. Die etymologischen Versuche sind nicht darüber hinausgekommen, den Zusammenhang mit Sühne zu constatiren und die Sünde als das ‚zu Sühnende‘ zu erklären. Die Sünde besteht also – auf dem Standpunkte wenigstens, über welchen unsere Germanen nicht hinaus kamen – so lange die Sühne nicht vollzogen ist, und ist demnach eigentlich die ungetilgte Sühnschuld. Denken wir nun daran, wie im alten Bunde der Mensch ‚durch das Blut versöhnt‘ [Fn.: 3. Mose 17, 11] d. h. wie seine Sühnschuld durch das Blut getilgt wurde, und erinnern wir uns, wie er zu dieser Sühnschuld, die durch Abtretung alles Blutes an Gott abgelöst wurde, gekommen war! War diese Sühnschuld etwa in unserem Sinne eine Strafe für vorangegangene Vergehen, war sie moralischer oder ethischer Art? Ganz entschieden /17/ nicht, so sehr das auch eine spätere Zeit, von moralischem Antriebe gedrängt, so deuten mochte. Es ist ausserordentlich wesentlich, dies festzuhalten. Jene Blutheiligung war die ‚Lösung‘ von jener alten Opferschuld, die nach ‚Einem und dem Andern‘ unter den Menschen griff, und diese Opferschuld wieder lernten wir als die Erbschaft eines älteren Seelencultes kennen.“ (Lippert 1882, 16 f.)

390, 2 f. *dies „grewliche thier“, mit Luther zu reden]* Das Zitat stammt wie die anderen (angeblichen) Luther-Zitate in GM aus Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert“: „Die Ge-/10/wissenspein hat er [sc. Luther], der nach mönchischen Qualen endlich den frohen Gottesfrieden gefunden, aber die ernste Kenntniss seelischer Krankheit mitgenommen und noch manchen Strauß durchzukämpfen hatte, im Wittenberger Colleg geschildert: ‚So ein böse Bestia vnd böser Teuffel ist die Conscientia. Denn alle Scribenten, beide so die heilige Schrifft, vnd auch heidnische Historien beschreiben, haben das Monstrum (dis grewliche Thier) erschrecklich abgemalet, wie das an Oreste vnd andern Vbelthetern zu sehen ist.“ (Schmidt 1882a, 90 = Schmidt 1886, 9 f.) Vgl. NK 357, 11 f.; NK 394, 24 u. NK 394, 27 f.

390, 4 *das „grüne Auge“ für alles Thun]* Die grünen Augen sind hier sichtlich negativ konnotiert und stehen für einen abschätzigen, bösen Blick. „Grüne Augen nehmen in Novellen und Romanen denselben Rang ein, wie die rothen Haare, sie gehören den Intrigants, den Bösewichtern. ‚Seh‘ ich Augen grün wie Gras, / Und das Antlitz fahl und blaß, / Möchte nicht der Gärtner sein, / Der im Grünen schlummert ein –‘ singt der Parodist der blauen Augenhymne.“ (Gayette 1866, 5) Besonders fasziniert haben seit je die grünen Augen der Raubtiere und Katzen, von deren eindringlichem Blick auch in einem nachgelasse-

nen Notat N.s die Rede ist: „Man hat dir die Pfoten gebunden, du Kratz-Katze, nun kannst du nicht kratzen und blickst Gift mit deinen grünen Augen!“ (NL 1884, KSA 11, 31[35], 373, 1–3; ähnlich auch NL 1884, KSA 11, 32[10], 407, 3–5).

Demgegenüber standen in der älteren romanischen Literatur die „grünen Augen“ gerade für besondere Schönheit – wobei Heinermann 1947 nachgewiesen hat, dass es sich dabei um eine Fehlinterpretation der lateinischen „oculi varii“ („bunte Augen“) und altfranzösischen „les yeux vairs“ gehandelt hat, die als „les yeux verts“ falsch gehört und verstanden wurden und so als Schönheitsideal in die iberische Literatur einwanderten, obwohl es bei Menschen medizinisch gar keine vollgrünen Augen geben könne.

390, 16–18 *so nahm sich der Mensch aus, „der Sünder“, der in diese Mysterien eingeweiht war*] Vgl. Lippert 1882, 116 f. zur Nähe von Christentum und heidnischen Mysterienkulten.

390, 19 f. *sein Reich war gekommen*] Bekanntlich wird in dem von Jesu gelehrt Vaterunser Gott gebeten: „Dein Reich komme“ (Matthäus 6, 10 – „ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου“).

390, 29 *„Mein Reich ist nicht von dieser Welt“*] Das ist nach Johannes 18, 36 die Antwort, die Jesus Pilatus im Verhör auf die Frage gibt, was er getan habe: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darob kämpfen, daß ich den Juden nicht überantwortet würde; aber nun ist mein Reich nicht von dannen“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 135).

390, 30–32 *Goethe hat behauptet, es gäbe nur sechs und dreissig tragische Situationen*] Eckermann berichtet von seinem Gespräch mit Goethe am 14. Februar 1830: „Goethe spricht darauf über Gozzi und dessen Theater zu Venedig, wobei die improvisierenden Schauspieler bloß die Sujets erhielten. Gozzi habe die Meinung gehabt, es gebe nur sechsunddreißig tragische Situationen; Schiller habe geglaubt, es gebe mehr, allein es sei ihm nicht einmal gelungen, nur so viele zu finden.“ (Eckermann 1868, 2, 126) Also stammt nach Eckermann die fragliche Behauptung nicht von dem sie bloß rapportierenden Goethe, sondern von Carlo Gozzi. Bemerkenswert ist nun, dass sich die Unterstellung, Goethe selbst vertrete diese Ansicht, ausgerechnet im selben Band des *Goethe-Jahrbuches* von 1882 findet, in dem zum ersten Mal Erich Schmidts Faust-Aufsatz abgedruckt worden ist, den N. für die Luther-Stellen in GM ausbeutet (vgl. NK 357, 11 f.). Es handelt sich um den auf Erich Schmidt unmittelbar folgenden Aufsatz „Goethes Ansicht über das Wesen der Tragödie“ von Heinrich Düntzer, in dem steht: „So wollte Schiller Goethes Behauptung, es gebe nur sechsunddreissig

tragische Situationen, nicht gelten lassen, aber es gelang ihm nicht einmal so viele aufzufinden“ (Düntzer 1882, 156).

21.

Dieser Abschnitt bilanziert die priesterlichen Bemühungen, den Leidenssymptomen durch Gefühlsausschweifung Einhalt zu gebieten, und kommt dabei zu dem absehbaren Ergebnis, dass diese vorgebliche Verbesserung der Menschheit durch das priesterliche „System von Behandlung“ (391, 11) gewiss zur Zähmung und Schwächung der Menschen im Allgemeinen geführt habe, vor allem aber dazu, die Kranken noch kränker zu machen. Diese wenig überraschende Schlussfolgerung soll dann beglaubigt werden durch Beispiele aus der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Religions- und Mentalitätsgeschichte, als extremistische Frömmeler laut und delirierend durch Europa zogen. Daran könne man erkennen, dass „das asketische Ideal“ (392, 12f.) noch vor dem namentlich durch die „Germanen“ (392, 26) verbreiteten Alkohol sowie der Syphilis „das eigentliche Verhängniss in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen“ (392, 21–23) gewesen sei.

Auch hier bleiben Fragen offen: Denn mit alledem wird noch immer ausgespart, inwiefern die hauptsächlich auf die ja ohnehin schon Kranken gerichteten, (pseudo)therapeutischen Bestrebungen der asketischen Priester denn den eigentlich Starken haben gefährlich werden können. Ihnen schien die Sorge des sprechenden „Wir“ doch zunächst zu gelten. Anscheinend greift, ohne dass dies eigens gesagt würde, das allgemeine religiös-asketische Leiden trotz deren Pathos der Distanz auf die Starken über und affiziert auch deren Gesundheit. Ein Vorteil der Argumentation in Begriffen von Gesundheit und Krankheit liegt ja gerade darin, dass damit Gefahren von Kontamination und Ansteckung ausgemalt werden können, gegen die nicht einmal der Stärkste gewappnet ist, ohne dass ausgeführt werden müsste, wie denn solche Kontaminationen und Ansteckungen genau zustande kommen. Die Suggestion allseitiger Bedrohung reicht aus, um auch Leser zu verschrecken, die sich bislang noch immun wähnen.

Sodann fällt auf, dass nach GM III 21 die Priester durch Erzeugung emotionaler Exaltationen die Triebe nach außen abführen, während es doch nach GM III 20 ihre Taktik gewesen sei, die Richtung dieser Triebe nach innen zu lenken. Wohl sollen die kollektiven Erregungszustände als sekundäre, äußere Folgen der Armesünder-Selbstzerfleischungspraktiken erscheinen; sie haben aber anscheinend keinerlei heilsame Wirkung, nicht einmal die Veitstänze (391, 30), die in GT noch als Restposten alter dionysischer Begeisterung in ho-

hem therapeutischem Ansehen standen. Sie wirken nach GM III 21 nur vorübergehend lindernd, weil sie das Leiden vergessen machen, helfen den Kranken aber nicht über das Leiden hinweg. Vielmehr wird gemäß der Exposition dieses Abschnitts das Leiden nach den ekstatischen Zuständen umso stärker fühlbar sein und die Betroffenen der priesterlichen Fürsorge bedürftig machen. Immerhin konkretisiert GM III 21, was bis dahin historisch reichlich unkonkret geblieben ist. Aber historisch lässt sich nur schwer zeigen, wo und wie im Inneren der Wurm des bösen Gewissens nagt, so dass die Beispiele aus dem Feld der äußeren Triebabfuhr genommen werden müssen, die sich als Symptome dieses Nagens deuten lassen.

391, 10–15 *Will man damit ausdrücken, ein solches System von Behandlung habe den Menschen verbessert, so widerspreche ich nicht: nur dass ich hinzufüge, was bei mir „verbessert“ heisst — ebenso viel wie „gezähmt“, „geschwächt“, „entmuthigt“, „raffinirt“, „verzärtlicht“, „entmannt“ (also beinahe so viel als geschädigt...)]* Das führt GD Die „Verbesserer“ der Menschheit breit aus, KSA 6, 98–102, vgl. NK 6/1, S. 357–373.

391, 21 *Erlösungskrämpfen*] Die „Erlösungskrämpfe“, die bei N. nur hier belegt sind, stellen wohl eine Variante der öfter wiederkehrenden „Busskrämpfe“ dar, vgl. z. B. NK KSA 6, 374, 10–12. Entsprechende Krämpfe sind N. in seinen Lektüren häufiger begegnet, z. B. in Leckys *Entstehungsgeschichte und Charakteristik des Methodismus*: „Es wurden indess andere Beschuldigungen gegen die Methodisten vorgebracht, die weit mehr Grund hatten. Ein niederschmetterndes System des religiösen Terrorismus, ein System, das geeigneter ist, einen schwachen Verstand vollends aus den Fugen zu bringen, und eine sensitive Natur zu verdüstern und zu verbittern, hat es selten gegeben. Der Methodist hatte es bei seinem Predigen besonders auf die Nerven abgesehen. Sein Lieblingssatz war, dass, nach christlichem Glauben, ein harmloses und nützliches Leben, Orthodoxie, und eine beständige Beobachtung der religiösen Ordnungen, sämmtlich unfähig seien, die Menschen vor ewiger Qual zu retten. Mit dem leidenschaftlichsten Ton und Gestus, mit jeglichem Kunstgriff, der die dramatische Wirkung seiner Worte erhöhen konnte, verbreitete er sich über die Gewissheit des Todes, über die Schrecken des Gerichts, über die nicht absterbende Pein der Hölle, über den verlorenen Zustand der Menschheit. Das waren fast immer die Themata seiner Predigt, und er verweilte dabei, bis er seine Hörer an den Rand des Wahnsinns gehetzt, und ein nervöses Contagium erzeugt hatte, das sich rasch durch die Gemeinde verbreitete. Viele sah man in Krämpfen, die der Paroxysmus der Angst hervorrief, zu Boden fallen“ (Lecky 1880, 67, vgl. NK 332, 34, ferner Lecky 1879, 2, 92).

391, 25–30 *Ein zerrüttetes Nervensystem, hinzu zu dem, was sonst schon krank war; und das im Grössten wie im Kleinsten, bei Einzelnen wie bei Massen. Wir*

finden im Gefolge des Buss- und Erlösungs-training ungeheure epileptische Epidemien, die grössten, von denen die Geschichte weiss, wie die der St. Veit- und St. Johann-Tänzer des Mittelalters] In GT 1, KSA 1, 29, 6–8 standen die „Sanct-Johann- und Sanct-Veittänzer“ für die im Mittelalter persistierende „dionysische[.] Gewalt“, was NL 1869, KSA 7, 1[34], 19 scheinbar mit Justus Friedrich Carl Heckers Buch *Die Tanzwuth, eine Volkskrankheit im Mittelalter* unterfüttert (vgl. Hecker 1832, 1–26 u. die Quellenauszüge ebd., 83–88; die Seitenangaben in NK KSA 1, 29, 7 f. sind falsch). Die Informationen samt dem Hecker-Buchtitel hat N. aber allesamt aus dem dritten Band von Ludwig Uhlands *Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage* übernommen (bes. Uhland 1866, 3, 399 f. u. 484, vgl. die Nachweise in KGW III 5/2, 1493) und Hecker vielleicht nie in Händen gehalten. (Auch weitere Notate zum St. Veitstanz stehen im Banne Uhlands: NL 1869, KSA 7, 1[1], 10 und dazu GMD, KSA 1, 521, 11–33; NL 1869, KSA 7, 1[33], 19; NL 1870/71, KSA 7, 7[50], 150; NL 1876/77, KSA 8, 23[11], 406.) Eine Schwerpunktverschiebung weg von der Hochschätzung des Dionysischen hin zum Psychopathologischen erlebt der Veitstanz in MA I 214, wo er wie in GM III 21 mit „Epilepsie“ und „Nerven-Epidemien“ in Verbindung gebracht wird (KSA 2, 174, 27 f., vgl. auch NL 1881, KSA 9, 11[114], 482). Dass Nervenzerüttung und Epilepsie mit dem Veitstanz zusammengedacht werden, verweist auf eine Lektüre, aus der N. beispielsweise Informationen über den Totentanz in GM III 13 hat beziehen können. Unmittelbar folgend auf die in NK 367, 14–16 zitierte Stelle heißt es in Paul de Saint-Victors *Hommes et dieux*: „Tant de catastrophes avaient ébranlé les nerfs de l’humanité. La danse de Saint-Guy fut le galop final de cette orgie de douleurs. Elle commence en 1374 sur les bords du Rhin, et de là se répand avec une rapidité électrique en Hollande, en Flandre, en France, en Suisse, en Allemagne. Ceux que piquait cette tarentule infernale entraient subitement en danse: danse enragée, délirante, agitée par les tremblements, couverte de l’écume de l’épilepsie. On voyait les danseurs se prendre par la main dans les rues, former de grandes rondes et tourner jusqu’à ce qu’ils tombassent raidis de fatigue. Ce fut sans doute l’origine de la Danse Macabre.“ (Saint-Victor 1867, 320. „So viele Katastrophen hatten die Nerven der Menschheit erschüttert. Der Veitstanz war der letzte Ritt dieser Orgie der Schmerzen. Er begann 1374 am Rheinufer und breitete sich von dort mit atemberaubender Geschwindigkeit nach Holland, Flandern, Frankreich, in die Schweiz und nach Deutschland aus. Diejenigen, die diese höllische Tarantel stach, reihten sich plötzlich in den Tanz ein: Ein wütender, wahnsinniger Tanz, von Zittern durchwogt, bedeckt vom Schaum der Epilepsie. Man sah, wie die Tänzer sich auf den Straßen gegenseitig die Hände hielten, große Kreise bildeten und sich drehten, bis sie starr vor Erschöpfung zu Boden fielen. Dies war zweifellos der Ursprung des Totentanzes.“)

391, 30–34 *wir finden als andre Form seines Nachspiels furchtbare Lähmungen und Dauer-Depressionen, mit denen unter Umständen das Temperament eines Volkes oder einer Stadt (Genf, Basel) ein für alle Mal in sein Gegentheil umschlägt]* Basel ist nach Saint-Victor 1867, 327 der Ort einer berühmten Totentanzdarstellung; von der anhaltenden Basler „Dauer-Depression“ konnte sich N. ein Jahrzehnt lang als dortiger Professor überzeugen. Genf wiederum steht für die düstere Reformation Johannes Calvins (vgl. z. B. Saint-Victor 1867, 430 u. 438), deren gemütstrübender Effekt dem Christentums- und Reformationskritiker N. (vgl. Heit / Sommer 2019) deutlich vor Augen stand.

391, 34–392, 3 *hierher gehört auch die Hexen-Hysterie, etwas dem Somnambulismus Verwandtes (acht grosse epidemische Ausbrüche derselben allein zwischen 1564 und 1605)]* Vgl. NK KSA 6, 94, 5–7. Orsucci 2002, 316 f. macht Charles Richets *L'homme et l'intelligence* als Quelle für 391, 34–392, 3 namhaft: „A la fin du XVI^e siècle, les épidémies de démonomanie, et par conséquent les exécutions, redoublent. Il y en a en Alsace (1541), à Cologne (1564), en Savoie (1574), à Toulouse (1577), en Lorraine (1580), dans le Jura (1590), dans le Brandebourg (1590), en Béarn (1605). Ces épidémies de sorcellerie n'étaient que des épidémies de folie.“ (Richet 1884, 349, auch schon in Richet 1880, 832. „Am Ende des 16. Jahrhunderts verdoppelten sich die Epidemien des Dämonenwahns und als Konsequenz die Hinrichtungen. Es gab welche im Elsass (1541), in Köln (1564), in Savoyen (1574), in Toulouse (1577), in Lothringen (1580), im Jura (1590), in Brandenburg (1590), im Béarn (1605). Diese Hexenepidemien waren nur Epidemien des Wahnsinns.“) Bei Richet ist viel auch von Somnambulismus die Rede (vgl. z. B. Richet 1884, 293 u. Richet 1880, 851). Es fällt freilich zum einen auf, dass Richet zwar acht große Verfolgungswellen aufzählt, deren erste jedoch schon ins Jahr 1541 und nicht erst wie in GM III 21 ins Jahr 1564 fällt (daher sind es bei Richet ab 1564 nur sieben Ausbrüche). Zum anderen sticht ins Auge, dass eine andere Hexenstelle in GM III 16 aus chronologischen Gründen nicht Richet 1884 zur Quelle haben kann (vielleicht aber Richet 1880), vgl. NK 376, 19–24.

392, 4 f. *deren entsetzlicher Schrei „evviva la morte“ über ganz Europa weg gehört wurde]* Milner 2013 zeigt, dass dieser „Schrei“ – zumal noch auf Italienisch – im Spätmittelalter oder in der Frühneuzeit so wohl nie erklungen ist. Dagegen stellt er fest, dass das Motiv im Kontext der Französischen Revolution im säkular-politischen Kontext populär geworden ist, Malwida von Meysenbug es von Alexander Iwanowitsch Herzen hernimmt („Und deswegen lebe das Chaos und die Extermination! Vive la mort! Platz der Zukunft!“ [Meysenbug] 1876, 2, 99), und N. es sarkastisch gebrochen in Baudelaires *Œuvres posthumes* wiederfinden konnte (Baudelaire 1887, LIII: „Je dis: Vive la Révolution! comme

je dirais: Vive la Destruction! vive l'Expiation! vive le Châtiment! Vive la Mort!“. – „Ich sage: Es lebe die Revolution! wie ich sagen würde: Es lebe die Zerstörung! Es lebe die Züchtigung! Es lebe die Strafe! Es lebe der Tod!“). Die italienische Fassung findet sich im 19. Jahrhundert zwar auch, aber eher selten; am markantesten vielleicht in den *Lebenserinnerungen* von Levin Schücking, bei dem es aber nicht um die Frühneuzeit oder das Spätmittelalter geht, sondern um die Hoffnungen, die Papst Pius IX. unter Zeitgenossen auslöste: „dies heftige, fast wahnsinnige Evviva Pio nono war ein ebenso heftiges: Vorwärts, vorwärts, vorwärts, heiliger Mann – oder: Evviva la morte.“ (Schücking 1886, 2, 192) N. hatte Levin Schücking 1883 in Rom kennengelernt – seine Tochter Theo Schücking, die Elisabeth N. ihrem Bruder in ihrem Brief von Mitte März 1885 (KGB III 4, Nr. 272, S. 12, Z. 15–22) als mögliche Gattin empfahl, hat berichtet, N. habe sich zu ihrem Vater „sympathisch hingezogen“ gefühlt „und begegnete dem viel älteren Manne mit einer Feinheit, ich möchte sagen Anmut der Form, die etwas unbeschreiblich Gewinnendes hatte“ (ediert in Gilman 1987, 459, zu beider Renaissance-Vorliebe ebd., 460). Freilich gibt es keinen Beleg dafür, dass N. Schückings *Lebenserinnerungen* gekannt hat, und die dortige „Evviva la morte“-Stelle hat keinen Bezug zur Epoche, in die GM III 21 den Ausruf versetzt. Milner 2013, 115 f. schlägt deswegen eine andere Quelle vor, nämlich Émile Gebharts *Les origines de la Renaissance en Italie*, die N. nachweislich studiert hat. Dort heißt es über die große Pest in Florenz, von der Machiavelli berichtet: „Machiavel nous a laissé une image plus vraie et plus saisissante des passions de l'amour, telles que l'Italie les a connues alors, où le délire des sens fut d'autant plus brûlant que l'émotion du cœur était plus vive. A Florence, en pleine peste, dans Santa Croce, où il s'est réfugié pour / 251/ échapper aux fossoyeurs qui dansent et chantent vive la mort! il voit, couchée sur le pave, dans ses draperies de deuil, les cheveux épars, une belle jeune femme qui gémit et se frappe la poitrine; c'est son amant qu'elle pleure, transfigurée par une passion sans mesure.“ (Gebhart 1879, 250 f.; S. 251 in N.s Exemplar mit Eselsohr. „Machiavelli hat uns ein wahrhaftigeres und eindringlicheres Bild von den Leidenschaften der Liebe hinterlassen, wie Italien sie damals kannte, wo das Delirium der Sinne umso mehr brannte, je intensiver die Emotion des Herzens war. In Florenz, zur Zeit der Pest, in Santa Croce, wo er Zuflucht sucht, um den Totengräbern zu entkommen, die tanzen und singen ‚es lebe der Tod!‘, sieht er, in ihren Trauergewändern auf dem Boden liegend, die Haare aufgelöst, eine schöne junge Frau, die stöhnt und sich auf ihre Brust schlägt; sie weint um ihren Liebhaber, ‚verwandelt von einer grenzenlosen Leidenschaft‘.“) Milner nimmt an, N. habe in GM III 21 das vermeintliche Machiavelli-Zitat ins Italienienische zurückübersetzt. Freilich bleiben auch andere Quellen möglich, die Milner nicht benennt, etwa die Oper *La Pellegrina* von

Filippo Clementi, die 1887 im Druck erschienen ist, und die im 16. Jahrhundert spielt. Der Capitano Iacopo singt dort: „La morte, amico, è l'angelo / Apportatore di mai provata gioia; / La morte infrange i vincoli, [...] / La morte è la vittoria, / Morte non la chiamar, chiamala gloria. / Evviva la morte! dal colmo bicchiere / Al funebre Nume s'inneggi quaggiù, / Evviva la morte! compagni, da bere! / Chi muore più presto più gode lassù!“ (Clementi 1887, 16. „Der Tod, Freund, ist der Engel / Überbringer nie gefühlter Freude; / Der Tod bricht die Fesseln, [...] / Der Tod ist der Sieg, / Tod nennt es nicht, nennt es Ruhm. / Es lebe der Tod! aus dem vollen Glas / Singt dem Totengott ein Loblieb hier unten, / Es lebe der Tod! Gefährten, zu trinken! / Wer früher stirbt, wird da oben mehr Freude haben!“). Und der Chor nimmt das Motiv auf: „Evviva la morte! dal ecc., ecc.“ (Ebd.) Freilich ist nicht zu belegen, dass N. Clementis Werk je gelesen oder gehört hat.

392, 7 *Intermittenzen*] Unterbrechungen, Zwischenzeiten. Den Ausdruck hat sich N. schon früh bei Schopenhauer geborgt (vgl. z. B. Schopenhauer 1873–1874, 3, 271 f. u. NL 1869/70, KSA 7, 3[19], 65, 28, dazu Günther 2008, 82).

392, 10 f. *die religiöse Neurose erscheint als eine Form des „bösen Wesens“*] Vgl. NK KSA 5, 67, 28.

392, 12 *Quaeritur.*] Lateinisch: „Es wird gefragt“, „die Frage stellt sich“.

392, 18–29 *Ich wüsste kaum noch etwas Anderes geltend zu machen, was dermaassen zerstörerisch der Gesundheit und Rassen-Kräftigkeit, namentlich der Europäer, zugesetzt hat als dies Ideal; man darf es ohne alle Übertreibung das eigentliche Verhängniss in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen nennen. Höchstens, dass seinem Einflusse noch der spezifisch-germanische Einfluss gleichzusetzen wäre: ich meine die Alkohol-Vergiftung Europa's, welche streng mit dem politischen und Rassen-Übergewicht der Germanen bisher Schritt gehalten hat (— wo sie ihr Blut einimpften, impften sie auch ihr Laster ein). — Zudritt in der Reihe wäre die Syphilis zu nennen, — magno sed proxima intervallo.]* Vgl. NK 277, 19 f. Die „Alkoholvergiftung Europa's“ (KSA 486, 3 f.) ist ein Selbstzitat aus FW 134. Dort werden schon ausdrücklich die „germanischen Neigungen“ (KA 3, 486, 2) dafür verantwortlich gemacht, die übrigens schon Tacitus beschreibt (*Germania* 23). Über die verheerenden Folgen des Alkoholkonsums konnte sich N. später besonders bei Richet 1884 kundig machen, siehe z. B. NK KSA 6, 104, 12–15. „Or ce qui caractérise tous les empoisonnements du système nerveux, c'est que le poison, avant de détruire, surexcite: c'est cette surexcitation que l'homme recherche avec ardeur, avec passion. Une fois qu'elle est devenue une habitude, elle s'impose avec une telle force que rien ne peut plus la combattre. Elle est un vrai péril social, aussi bien pour les

Chinois et les Hindous qui fument l'opium que pour les Européens qui boivent de l'alcool.“ (Richet 1884, 92. „Was nun alle Vergiftungen des Nervensystems auszeichnet, ist, dass das Gift, bevor es zerstört, übermäßig erregt: Es ist diese Übererregung, die der Mensch mit Inbrunst, mit Leidenschaft sucht. Sobald sie zur Gewohnheit geworden ist, drängt sie sich mit einer solchen Kraft auf, dass sie nichts mehr bekämpfen kann. Sie ist ein großes soziales Übel, sowohl für die Chinesen und die Hindus, die Opium rauchen, als auch für die Europäer, die Alkohol trinken.“) Alkoholismus und Christentum werden in ihren geschichtlich fatalen Auswirkungen mitunter parallelisiert, vgl. FW 147, KSA 3, 492 und NK KSA 6, 250, 3 f. (und den bald im Druck erscheinenden Vortrag von Eduardo Nasser an der GIRON-Tagung in Basel, Juni 2016). Zur Syphilis vgl. NK 378, 25 f. und NK 378, 26–29. Dass sie hier genannt wird, hat gelegentlich zu biographischen Spekulationen Anlass gegeben. Aber das Argument ist ein kultur-, kein individualdiagnostisches.

392, 29 *magno sed proxima intervallo*] Lateinisch: „am nächsten, aber mit großem Abstand“. Vgl. Vergil: *Aeneis* V 320: „proximus huic, longo sed proximus intervallo“ („Diesem zunächst, doch näher in langausreichendem Abstand“. Übersetzung Johann Heinrich Voß).

22.

Der Absatz bietet eine ästhetische Digression, ohne auf die Frage von GM III 11 explizit zurückzukommen, ob nicht doch ein Lebensinteresse hinter dem asketischen Ideal stehe, nachdem nun zumindest implizit klar geworden ist, dass es zumindest dem Lebensinteresse des Sprechenden „Wir“ und der Starken abträglich und selbst den Lebensinteressen der Kranken keineswegs zuträglich ist. GM III 22 beginnt mit der resümierenden Feststellung, „[d]er asketische Priester“ habe „die seelische Gesundheit verdorben“ (392, 31 f.), wo er herrschend geworden sei, „folglic auch den Geschmack“ (392, 32–393, 1). Die Sprecherinstanz fällt sich gleich selbst ins Wort, versieht das „Folglic“ mit Anführungs- und Fragezeichen (393, 2) und setzt das Einverständnis der Leser voraus: „Ich hoffe, man giebt mir dies Folglic einfach zu; zum Mindesten will ich es nicht erst beweisen.“ (393, 2–4) Stattdessen verlegt sich das „Ich“ auf Beispiele, nämlich die frühchristliche Literatur, einschließlich und besonders das Neue Testament, von dem das Alte Testament sehr vorteilhaft absteche. Dieses Neue Testament zeuge von der Impertinenz kleiner Leute, die sich unendlich wichtig nähmen und mit ihrem Gott auf Du und Du sein zu können wähnten. Es fehle ihnen jede „Ehrfurcht“ (394, 19) und sie scheuten sich nicht, Gott mit all den nichtswürdigen Kleinigkeiten ihrer nichtswürdigen Existenz

zu behelligen. Ein weiteres Beispiel für das christliche Geschmacksunglück gibt Martin Luther ab, der ebenso rüpelhaft mit seinem Gott zu reden begehrte und damit „die gute Etiquette der Kirche verdross, jene Ehrfurchts-Etiquette des hieratischen Geschmacks“ (394, 30 f.). Es scheint also entgegen der Eingangswendung von GM III 22 durchaus auch im Herrschaftsbereich christlich-asketischer Priester, eben der Kirche, zumindest besseren Geschmack gegeben zu haben als ihn beispielsweise Luther verkörperte (vgl. FW 358, KSA 3, 604). Was genau die Kriterien für guten Geschmack sein sollen und in welcher Weise dessen Kontamination durch das christliche Ideal vonstattengeht – abgesehen vom Verdikt einer allgemeinen Verpöbelung –, enthält GM III 22 den Lesern vor. Immerhin wäre auch eine Geschmacksverfeinerung unter dem Einfluss des asketischen Ideals denkbar – die Schulung eines Sinns für Abseitiges, Differentes, für Ausgefallenes und Besonderes.

393, 1 *in artibus et litteris*] Lateinisch: „in Künsten und Literatur“.

393, 4–6 *er gilt dem Grundbuche der christlichen Litteratur, ihrem eigentlichen Modell, ihrem „Buche an sich“]* Die Bibel, so die Unterstellung dieses Passus, ist für den Christen das, was für den Kantianer das „Ding an sich“ ist. Letzteres wird bei N. wiederholt als Chimäre attackiert, vgl. z. B. NK 280, 4. Dass die Bibel entgegen christlicher Überzeugung keineswegs die Verlautbarung oder das Wort Gottes ist, sondern vielmehr die Verlautbarung von sehr mittelmäßigen Menschen, adressiert an Gleichartige, will GM III 22 veranschaulichen. Antibiblische Polemik nimmt N. entsprechend dankbar auf: „Von den Protestanten und den Katholiken wird vollgültig bewiesen, dass das Ansehen von Bibel und Kirche zu Recht bestehe. ‚Da es Gottes Wille war‘, so sagen sie, ‚den Menschen einen Glauben zu geben, so musste er sie gleichzeitig mit einem bequemen Mittel gegen jegliches Abirren vom wahren Glauben begaben. Die Gelegenheiten zu irren sind fast ebenso häufig wie die zu sündigen. Sollte Er, der in unsern Herzen die Fackel des Gewissens entzündet, unserm Verstande eine gleiche Leuchte versagen? Sich nur den Gelehrten und den Philosophen zu offenbaren, würde eines so vollkommenen Wesens unwürdig sein. Er lässt die Sonne ebensowohl für die Armen wie für die Reichen scheinen; sollte er die Sonne der Wahrheit nicht auch für das geistige Auge der Beschränktheit leuchten lassen? Auch hat er den Schatz der Wahrheit für alle Zeiten‘ – nach den Einen ‚in einem für Alle zugänglichen Buche‘ –, nach den Andern ‚bei einem Gerichtshof niedergelegt, dessen Urtheile überall vernommen werden. Also befinden sich die Vorschrift für den Glauben und die Speise für die Seele im Bereiche aller mit Vernunft begabten Wesen.‘ Eine ähnliche Folgerung liesse sich hinsichtlich der Demokratie aufstellen. Natürlich giebt es da weder Bibel noch Pabst.“ (Frary 1884, 167. N.s. Unterstreichung, ganze Passage am Rand doppelt

angestrichen.) Natürlich erscheint Frary die christliche Argumentation zur Beglaubigung der Schrift (Protestanten) bzw. des Papsttums (Katholiken) gleichermaßen hanebüchen, aber er zögert nicht, sie für sein Projekt der politischen Demagogenausbildung dienstbar zu machen.

393, 6–15 *Noch inmitten der griechisch-römischen Herrlichkeit, welche auch eine Bücher-Herrlichkeit war, Angesichts einer noch nicht verkümmerten und zertrümmerten antiken Schriften-Welt, zu einer Zeit, da man noch einige Bücher lesen konnte, um deren Besitz man jetzt halbe Litteraturen eintauschen würde, wagte es bereits die Einfalt und Eitelkeit christlicher Agitatoren – man heisst sie Kirchenväter – zu dekretiren: „auch wir haben unsre klassische Litteratur, wir brauchen die der Griechen nicht“, – und dabei wies man stolz auf Legendenbücher, Apostelbriefe und apologetische Traktätlein hin]* Diesen Prozess, wie sich eine christliche Literatur formierte und eine kanonische „Urlitteratur“ – das Neue Testament – festschrieb, hat N.s Freund Franz Overbeck mit den nüchternen Instrumenten der Literargeschichte zu einem Hauptgegenstand seiner Forschungen gemacht (vgl. insbesondere Overbeck 1880 und Overbeck 1882). GM III 22 gibt in polemischer Weise eine Antwort auf das Problem, das Overbeck zu Beginn seines Aufsatzes *Über die Anfänge der patristischen Literatur* formuliert hat: „Wer vor der Foliantenreihe der Kirchenväter sich fragte, was diese Literatur eigentlich sei und wie sie entstanden sei, würde sich jedenfalls vergeblich an die noch gegenwärtig gangbaren Lehrbücher der Patristik um Antwort wenden.“ (Overbeck 1882, 417 = Overbeck 2010, 3, 33) Die Antwort in GM III 22 pointiert Overbecks Analyse, wonach die sogenannten Kirchenväter versuchen, einen Urschriften-Kanon gegen die „heidnischen“ Klassiker zu setzen und sich selbst als die einzig berufenen Ausleger dieses Kanons zu empfehlen. „Hat man aus der patristischen Literatur die christliche Urliteratur ausgeschieden, so steht der Definition der patristischen nichts mehr im Wege als der griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses“ (Overbeck 1882, 444 = Overbeck 2010, 3, 59). Was N. von den Kirchenvätern, namentlich ihrem berühmtesten Repräsentanten, Augustinus, hält, hat er Overbeck in seinem Brief vom 31. 03. 1885 verraten: „Ich las jetzt, zur Erholung, die Confessionen des h(eiligen) Augustin, mit großem Bedauern, daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! [...] Philosophischer Werth gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen“ (KSB 7/ KGB III 3, Nr. 589, S. 34, Z. 43–57, vgl. NK KSA 5, 12, 33 f.).

393, 16–18 *ungefähr so, wie heute die englische „Heilsarmee“ mit einer verwandten Litteratur ihren Kampf gegen Shakespeare und andre „Heiden“ kämpft.*] Vgl. zu N.s Interesse an der Heilsarmee als wiederauflebendem religiösem Irrsinn NK KSA 5, 68, 23–28. Eine Agitation der ja erst im 19. Jahrhundert gegründeten Heilsarmee – die weltliches Theater ablehnte – besonders gegen Shakespeare ist aus dem zeitgenössischen Schrifttum bislang nicht zu erheben. Der einzige, allerdings sehr lose Zusammenhang ergibt sich aus dem Bericht von Josef Paneth über seine Begegnungen mit N. im Jahr 1884. Dort rapportiert Paneth am 29. 01. 1884 zunächst Überlegungen N.s wie folgt: „Und wir dürften nie daran vergessen, wie naheliegend die Gefahr sei, daß es wieder ganz dunkel werde. Der amerikanische Spiritismus und die ‚Heilsarmee‘, Christenthum mit Tanz bewiesen das.“ (KGW VII 4/2, 20) Wenige Tage später, am 15. 02. 1884, vermerkt Paneth: „Heute mittag kam Nietzsche zu mir. Er blieb aber nicht lange, sondern gieng sehr bald zurück, weil er einem Vortrag über Shakespeare anwohnen wollte.“ (KGW VII 4/2, 21) Was immer das für ein Vortrag war – die Kulturrelevanz der Heilsarmee scheint N. in diesen Wintermonaten parallel zu Shakespeare umgetrieben zu haben.

393, 22 f. *„Hier stehe ich, ich kann nicht anders“]* Anspielung auf die angebliche Antwort Martin Luthers am Wormser Reichstag (18. April 1521) auf die Frage, ob er zum Widerruf bereit sei: „Hier stehe ich. Ich kann nicht anders. Gott helfe mir! Amen.“ Bereits in Büchmann 1882, 372 werden die gelehrten Zweifel an der Authentizität des Ausspruchs dem allgemeinen Publikum unterbreitet. Vgl. NK KSA 6, 302, 5. In N.s Hauptquelle für Luther-Zitate in GM III, Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert“ (vgl. NK 357, 11 f.), kommt die berühmte Stelle nicht vor.

393, 23 *ich habe den Muth zu meinem schlechten Geschmack]* „Il n’a pas peur d’être de mauvais goût, lui.“ Stendhal“, notierte sich N. in NL 1884, KSA 11, 25[169], 59, 10 („Er hatte keine Angst, schlechten Geschmack zu haben“). N. nimmt die Wendung dann erläuternd in seinem Brief an Köselitz vom 09. 12. 1886 auf: „Ihr Wort über den eignen anti-tragischen Instinkt hat mich sehr erquickt, es ist viel erreicht, wenn man es in solchen Dingen bei sich zur Aufrichtigkeit bringt und ‚den Muth zu seinem Geschmacke‘ hat. Letzte Wendung ist von Stendhal: er lobt es an dem jungen Sorel, daß er den Muth zu seinem schlechten Geschmacke habe“ (KSB 7/KGB III 3, Nr. 779, S. 289, Z. 19–25). Gemeint ist Julien Sorel, der Protagonist in Stendhals Roman *Le rouge et le noir*, wo es heißt: „Mon petit Julien /300/ brûlerait la cervelle au jacobin qui viendrait l’arrêter, pour peu qu’il eût l’espérance de se sauver. Il n’a pas peur d’être de mauvais goût, lui.“ (Stendhal 1884, 2, 299 f. „Mein kleiner Julien dagegen würde dem Jakobiner, der ihn festnehmen wollte, eine Ku-

gel durch den Kopf jagen, wenn er auch noch so wenig Hoffnung hätte, sich zu retten. Er hat keine Angst, geschmacklos zu sein!“ Stendhal 1978, 447).

393, 24–29 *alle Achtung vor dem alten Testament! In ihm finde ich grosse Menschen, eine heroische Landschaft und Etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des starken Herzens; mehr noch, ich finde ein Volk. Im neuen dagegen lauter kleine Sekten-Wirtschaft*] Vgl. NK KSA 5, 72, 2–7 u. NK KSA 6, 194, 31–195, 3. Die in GM III 22 auch um des wirkungsvollen Kontrastes willen scheinbar unbedingt positive Sicht auf die Hebräische Bibel sollte sich binnen Jahresfrist empfindlich eintrüben, nachdem N. in den *Prolegomena zur Geschichte Israels* von Julius Wellhausen gelesen hatte, dass die scheinbar ältesten und ‚heroischsten‘ Teile des Alten Testaments aus exilischer und nach-exilischer Zeit stammen und damit Produkte eines priesterlichen Geschichtsfälschungswerks sind (dazu Sommer 2000a, 244–266 und passim). In AC wird das Alte Testament auf neue Weise funktionalisiert, nämlich als Dokument kultureller Dekadenz, was deutlich macht, wie stark situativ in N.s Texten argumentiert wird. 393, 24–29 liest sich wie eine Antwort auf Höffdings *Psychologie in Umrissen*, die eine Erhabensheitsäquivalenz zwischen Altem und Neuem Testament konstatierte: „Erst wo die Gottheit wesentlich als beschützende und huldreiche Macht erscheint, wird die Furcht zur Ehrfurcht ([...]). Man findet Erhabenheit nicht nur im Jehovah des Alten Testaments, der eine Welt durch sein Wort erzeugt und auf dem Gipfel des Berges unter Donner und Blitz seinem Volke das strenge Gesetz gibt, sondern auch in der Lehre des Buddhismus und des Christentums von der Unendlichkeit des göttlichen Erbarmens und der göttlichen Liebe, vor deren Angesicht menschliche Sünden und Leiden verschwinden wie der Nebel vor der Sonne“ (Höffding 1887, 367).

393, 28–394, 3 *Im neuen [sc. Testament] dagegen lauter kleine Sekten-Wirtschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Conventikel-Luft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süßlichkeit, welcher der Epoche (und der römischen Provinz) angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demuth und Wichtigthuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt.*] Vgl. NK KSA 5, 72, 10–24. Im Hintergrund steht das weiche Bild, das Ernest Renan vom jüdisch-frühchristlichen Milieu namentlich in *Les Apôtres* (1866) und *Marc-Aurèle et la fin du monde antique* (1882) gezeichnet hat; siehe hierzu Orsucci 2008, 26 f. u. Orsucci 1996, 298–303. Zum ‚Orientalismus‘ in GM III 22 vgl. Large 2013, 200.

394, 5 *Kein Hahn kräht darnach; geschweige denn Gott.*] Das spielt auf die Geschichte von der Verleugnung des Petrus an (Matthäus 26, 69–75, Markus 14,

66–72, Lukas 22, 56–62; Johannes 18, 15–18 u. 25–27): Jesus hatte prophezeit, Petrus werde ihn drei Mal verleugnen, bevor der Hahn krähe – was dann so geschah. 394, 8 f. fragt sarkastisch: „Ein ‚unsterblicher‘ Petrus: wer hielte den aus!“ – also nicht nur einen der „kleinen Leute der Provinz“ (394, 7), sondern einen unsterblichen Verräter.

394, 5 f. *Zuletzt wollen sie gar noch „die Krone des ewigen Lebens“]* Anspielung auf Jakobus 1, 12 und Offenbarung des Johannes 2, 10, wo den Gläubigen allerdings nur die „Krone des Lebens“ versprochen wird. Die erweiterte Form von 394, 6 mit dem Versprechen des „ewigen Lebens“ ist in der religiösen Literatur sehr weit verbreitet, siehe z. B. die Belege in Grimm 1854–1971, 11, 2358 u. 2361.

394, 11 *Eckensteher]* Vgl. NK KSA 5, 42, 19.

394, 16–21 *Es giebt kleine verachtete „Heidenvölker“ im Osten Asien’s, von denen diese ersten Christen etwas Wesentliches hätten lernen können, etwas Takt der Ehrfurcht; jene erlauben sich nicht, wie christliche Missionare bezeugen, den Namen ihres Gottes überhaupt in den Mund zu nehmen.]* Es könnte das Volk der Karen, Karenen oder Kaya in Birma gemeint sein. In der zeitgenössischen Literatur wurde darüber diskutiert, ob dieses Volk womöglich von den Juden abstamme. „Begreiflich fehlen aber alle weiteren Anhaltspunkte für eine solche Annahme; merkwürdig ist jedoch, daß sie Gott in ihrer Sprache Iuwah nennen, was sehr an Iawäh (Iehova) erinnert; indeß sollen sie diesen Namen nicht gerne aussprechen, was allerdings auch eine jüdische Ueberlieferung, eine Erinnerung an den ‚unaussprechlichen Namen‘ wäre. Wie viel bei diesen Angaben auf die Phantasie der christlichen Missionare zu setzen ist, mag dahingestellt bleiben.“ (Hellwald 1876b, 33) Die Karen erscheinen metaphysisch und religiös bemerkenswert desinteressiert: „Glaubwürdiger dünken uns die Angaben der Gräfin Nostitz, wonach die Karen gänzlich der höheren religiösen Begriffe entbehren. Fragt man sie nach übersinnlichen Dingen, etwa nach ihren Vorstellungen über eine Fortdauer nach dem Tode, so antworten sie: ‚Davon wissen wir nichts, denken auch nicht daran; wir wissen nur, daß /34/ wir auf die Welt kommen und wieder hinausgehen müssen, und da es auf der Welt so schön ist, wird es wol auch hernach gut sein.‘“ (Ebd., 33 f.) Während die Missionare bei den Karen das Tabu, den Gottesnamen auszusprechen, gerade mit ihrer möglichen jüdischen Abstammung in Verbindung bringen, ist in GM III 22 – ein antisemitisches Stereotyp bedienend – die „Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze“ (394, 16) typisch „jüdisch[.]“.

394, 24 *Luther, diesen „beredtesten“ und unbescheidensten Bauer]* Das Bäurische, das Grobianische (vgl. den „Rüpel“ in 394, 29 u. 394, 33) und das Barbarische an Luther (vgl. dazu Kaufmann 2019) ist in der Quelle der Luther-Bezüge

von GM III, nämlich Erich Schmidts Aufsatz „Faust und das sechzehnte Jahrhundert“ ebenfalls herausgearbeitet, jedoch positiv konnotiert: „Luther selbst vereinigte in sich dämonische Kräfte mit drastischer Volksthümlichkeit und dem Grobianismus des Jahrhunderts. Er übernahm als ein Mittler, wie deren jede geistige Umwälzung bedarf, die erschütternde Auseinandersetzung des mittelalterlichen und des modernen Menschen. Diese urkräftige Bauernnatur konnte wohl einmal grollend ihrem Gott den Sack vor die Füße werfen, aber an Leidenschaft und thätiger Entschlossenheit Faust gleich, ward er der apostolische Krieger seines Herrn und ergriff im drückenden Bewusstsein seiner Sündhaftigkeit und im inbrünstigen Verlangen nach Gnade den Glauben. Der Teufel existierte für ihn so leibhaftig wie für Faust.“ (Schmidt 1882a, 87 = Schmidt 1886, 8). Vgl. NK 357, 11 f.; NK 390, 2 f. u. NK 394, 27 f.

394, 27 f. *Luther's Widerstand gegen die Mittler-Heiligen der Kirche (insbesondere gegen „des Teuffels Saw den Bapst“)*] Die Quelle ist einmal mehr Erich Schmidt: „Das heißt gut lutherisch geschimpft, denn Luther poltert: ‚des Teuffels Saw, der Bapst‘“ (Schmidt 1882a, 111 = Schmidt 1886, 24). Vgl. NK 357, 11 f.; NK 390, 2 f. u. NK 394, 24.

395, 6 f. *hieratischen Manieren*] Hier meint „hieratisch“ wohl „priesterlich“, „steif“, „starr“. Im Frühwerk versteht N. unter dem „hieratischen Stil“ der griechischen Kunst nicht, wie sonst eher üblich (z. B. Meyer 1885–1892, 8, 515), die spät- und kaiserzeitliche Nachahmung der archaischen Formen in Architektur und Plastik, sondern den archaisch-strengen Stil selbst (vgl. UB II HL 3, KSA 1, 267, 31–33 u. NL 1872/73, KSA 7, 25[1], 568, 34–569, 1).

395, 8 *todtfeind*] Fälschlich heißt es in KSA 5, 395, 8: „todtfeind“. Das ist ein Druckfehler; im Druckmanuskript (GSA 71/27,2, fol. 52r) und in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 162) steht unmissverständlich: „todtfeind“.

395, 9 *ein „non plus ultra“*] Lateinisch: „nicht darüber hinaus“. Die Losung soll Herakles an den nach ihm benannten „Säulen“ in der Straße von Gibraltar angebracht haben (vgl. schon Pindar: *Nemeische Oden* III 21). Kaiser Karl V. nahm die Säulen des Herakles dann in sein Wappen auf und tat mit der nicht negierten Form „plus ultra“ seinen Anspruch auf ein Reich kund, in dem die Sonne nicht untergeht, eben mit Kolonien in Amerika und Asien.

23.

GM III 23 nimmt zu Beginn das Motiv des vorangegangenen Abschnitts 22 auf, wonach der „asketische Priester“ mit der „seelische[n] Gesundheit“ auch den

„Geschmack“ verdorben habe (392, 31–393, 1). GM III 23 tauscht allerdings das Subjekt aus: Statt vom „asketischen Priester“ wird jetzt wieder direkt vom „asketische [n] Ideal“ (395, 11) gesprochen, das sich dieses Gesundheits- und Geschmacksverderbens schuldig gemacht habe – und es habe auch noch „etwas Drittes, Viertes, Fünftes, Sechstes verdorben“ (395, 12f.), ohne dass das prominent auftretende „Ich“ sagt, worum es sich da handelt. Denn ihm ist es ausdrücklich nicht um Wirkungen dieses asketischen Ideals zu tun, sondern ausschließlich darum, „was es bedeutet, worauf es rathen lässt, was hinter ihm, unter ihm, in ihm versteckt liegt, wofür es der vorläufige, undeutliche, mit Fragezeichen und Missverständnissen überladene Ausdruck ist“ (395, 16–19, vgl. Conway 1994, 324f., der zeigen möchte, wie GM die Überdeterminierung der asketischen Ideale durch vielfältige Bedeutungszuweisungen rückgängig machen will, wobei sich die genealogische Kritik zu diesen Bedeutungen parasitär verhalten müsse: „Genealogical interpretations are always abnormal and reactive, preying upon the normal, authoritative interpretations they challenge. Whatever degree of validity a genealogy acquires is therefore entirely relative to the interpretation it discredits.“ Conway 1994, 325). Mit 395, 16–19 wird die Grundfrage der Dritten Abhandlung, die allerdings das Ideal noch in den Plural gesetzt hat, wieder aufgegriffen (vgl. NK 339, 9) und spezifiziert: Die Frage nach der Bedeutung des asketischen Ideals ist nicht bloß die Frage nach dessen Relevanz im Sinne seiner weltgeschichtlichen Wirkung – angeblich ist sie diese Frage sogar am allerwenigsten (vgl. 395, 14f.), obwohl sich die Dritte Abhandlung mit diesen Wirkungen im Vorangegangenen ausgiebig beschäftigt und sie weidlich dazu genutzt hat, das fragliche Ideal zu diskreditieren. Gerade die Folgen des Ideals sind es ja eigentlich, die es so schlecht dastehen lassen.

Vielmehr gilt in GM III 23 die Frage nach der Bedeutung als Frage nach einem Dahinterliegenden, Verborgenen, das die Oberfläche des Ideals gerade nicht verrät. Was das sein soll oder sein könnte, sagt erst der allerletzte Abschnitt des Buches ganz explizit, nämlich der „Wille[.] zum Nichts“ (GM III 28, KSA 5, 412, 11f.), während GM III 23 eher vage davon spricht, dass das asketische Ideal „ein Ziel“ (395, 29) habe, dem sich alles andere unterordne – ist es das Nichts? Dieses Ideal erscheint als das Mächtigste, was es auf Erden überhaupt gibt, obwohl oder weil es an „sein Vorrecht vor jeder Macht“ (396, 5) glaube und „Rang-Distanz in Hinsicht auf jede Macht“ (396, 6) für sich reklamiere (was wie eine Paraphrase jener auf den Souverän gemünzten Devise nach Hiob 41, 24 – Luther: 41, 25 – auf dem Frontispizkupfer von Thomas Hobbes' *Leviathan* von 1651 klingt: „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei“; „es gibt keine Macht auf Erden, die mit ihm verglichen werden kann“).

Nun lässt sich das „Ich“ von einem „Man“ unterbrechen, das einwendet, lange sei doch schon eine Gegenkraft wirksam, die das asketische Ideal in

Schranken gewiesen und überwunden habe. Für sie stehe „unsre ganze moderne Wissenschaft“ (396, 16 f.), die doch nur an sich glaube und alle theologischen und lebensverneinenden Begriffe aufgegeben habe. Das „Ich“ freilich lässt diesen Einwand nicht gelten, sondern hält dieses seit der Aufklärung und insbesondere im 19. Jahrhundert weitverbreitete Selbstverständnis zahlreicher Wissenschaftsrepräsentanten für bloßen „Lärm und Agitatoren-Geschwätz“ (396, 22). Vielmehr sei das Entgegengesetzte wahr: Wissenschaft habe gerade kein Ideal und kein Vertrauen in sich selbst, sondern da, „wo sie überhaupt noch Leidenschaft, Liebe, Gluth, Leiden ist“ (396, 32 f.), drücke sich just das asketische Ideal selbst aus. Als Argument lässt der Sprechende nun nicht gelten, dass es sehr wohl ein „braves und bescheidenes Arbeiter-Volk auch unter den Gelehrten von Heute“ (397, 2 f.) gebe, das in seinem kleinem Reich mit sich und dem Seinen zufrieden sei. Das beweise nichts für die Wissenschaft als ganze, die dort, wo sie gerade nicht vornehmster Ausdruck des asketischen Ideals sei – „es handelt sich da um zu seltne, vornehme, ausgesuchte Fälle“ (397, 15 f.) – bloß allerlei negative Affekte und Empfindungen kaschiere, eine „Unruhe der Ideallosigkeit“ (397, 19 f.), so dass in der rastlosen Aktivität vieler Gelehrter nichts weiter als „Selbst-Betäubung“ (397, 27 f.) zu erkennen sei. Als Beleg dafür führt das „Ich“ die im Umgang selbst erlebte hochgradige Empfindlichkeit der Gelehrten gegenüber echter oder vermeintlicher Kritik ins Feld, die zeige, dass man es hier mit „Leidenden“ (397, 34) zu tun habe, die als Betäubte fürchteten, „zum Bewusstsein zu kommen...“ (398, 2).

Gemäß der Gegenrede des „Ich“ auf den Einwand des „Man“ gibt es demnach drei Typen von Wissenschaftlern: Die Erstgenannten sind diejenigen, die sich als selten erweisen, nämlich die Verkörperungen des asketischen Ideals in seiner sublimsten, vornehmsten Ausprägung. Auf sie wird in den folgenden Abschnitten weiter eingegangen, um diesen spezifischen Typus des Asketen genauer zu fassen. Die Zweitgenannten sind die wissenschaftlichen Arbeiter, die weder leiden noch leidenschaftlich sind, sondern zufrieden und mit sich im Reinen. Diese Zufriedenheit wird – obwohl diese zweite Gruppe ja womöglich den zahlenmäßig größten Teil der Wissenschaftsgemeinde ausmacht – vom Sprechenden als Argument nicht zugelassen, ohne zu erläutern, warum eigentlich nicht. Das „Ich“ greift selbst bei der dritten Gruppe, bei der Unzufriedenheit und Ruhelosigkeit vorherrscht, weil ihre Vertreter insgeheim leiden und die Wissenschaft nur zur Selbstsedierung benutzen, auf einen psychologischen Verdacht als Argument zurück, der sich auf nichts weiter stützt als auf die persönliche Erfahrung im Umgang mit solchen Wissenschaftlern. Weshalb dieses Argument im Blick auf den Gesamtcharakter von Wissenschaft, ihre asketische oder gegenasketische Idealität, ein stärkeres Gewicht haben sollte als die Beobachtungen bei der zweiten Gruppe der zufriedenen Wissenschaftler,

bleibt unerörtert. Sowohl bei den Zufriedenen als auch bei den Unzufriedenen ist weder klar, ob ihr Befinden in irgendeinem kausalen Verhältnis zu dem steht, was sie beruflich tun – noch ob das, was sie beruflich tun, nämlich Wissenschaft, besonders geeignet ist, ihrem Unwohlsein palliativ, wenn schon nicht therapeutisch abzuhelpen oder aber im anderen Fall ihr Wohlbefinden zu fördern. Könnten sie nicht etwas ganz anderes treiben als Wissenschaft – Kaufleute oder Bauern sein und auch entweder zufrieden oder unzufrieden mit sich und dem Ihrigen? Genau betrachtet sagt die Befindlichkeit der dritten Gruppe genauso wenig über das Verhältnis von Wissenschaft und asketischem Ideal aus wie diejenige der zweiten Gruppe. Aus dem Leiden der dritten Gruppe folgt jedenfalls nicht, dass sie dem asketischen Ideal deswegen verfallen wären, weil sie Wissenschaftler sind. Wissenschaft gäbe ihnen kein Ideal ein, sondern diene ihnen bloß als Affektableiter und Affektbetäuber. Immerhin ließe sich daraus möglicherweise folgern, dass entgegen dem vom „Man“ formulierten Einwand die Wissenschaft im Normalfall ausgesprochen idealschwach ist und eben keine Alternative zum asketischen Ideal zu bieten hat. Freilich muss nur derjenige, der die in GM III 23 behauptete, ungeheure und übergreifende Dominanz des (singularischen!) asketischen Ideals als unangreifbaren Befund akzeptiert, sich dann um die Wissenschaft und ihre asketische Infiltration Sorgen machen. Sollte jemand den Befund bezweifeln, könnte man auch argumentieren, Wissenschaft habe ihrerseits nichts mit Askese oder Anti-Askese zu tun und ihr Ideal – Wahrheit – stehe weder in einem negativen noch in einem positiven Zusammenhang mit dem asketischen Ideal. Gerade diesen Einwand im Keim zu ersticken bemüht sich der folgende Abschnitt, wo dann die erstgenannte Wissenschaftlergruppe im Vordergrund steht, obwohl es in GM III 23 noch heißt, ihr Vorkommen sei so selten, dass im Hinblick auf sie nicht „das Gesamturteil“ über Wissenschaft „umgebogen werden“ könne (397, 16 f.).

Gemes 2006 stellt den Bezug von GM III 23 zu GM Vorrede 1 und der Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis heraus (vgl. NK 247, 24–248, 1); zum Nihilismus der Wissenschaft im Kontext des Suizids siehe Stellino 2013, 173, zu den Möglichkeiten einer „fröhlichen“ Wissenschaft unter den Vorzeichen asketischer Ideale Heit 2015. Johnson 2010, 191–200 versteht die abschließenden Passagen von GM III als Breitseite gegen Wissenschaft überhaupt und GM insgesamt als Streitschrift gegen den Darwinismus (vgl. auch Johnson 2013, 250–255).

396, 3 f. (– und gab es je ein zu Ende gedachtes System von Interpretation?)] Der Komparativ „gedachtes“ ist bei N. singular. Man könnte einwenden, er sei grammatisch unzulässig, da sich Denken nicht steigern lassen, wenigstens sprachlich nicht. Semantisch wird man dagegenhalten, man könne schon et-

was mehr oder weniger konsequent „zu Ende“ denken, so dass der Komparativ zur Kennzeichnung der äußersten Konsequenz, mit der die asketische Welt-sicht Deutungshoheit über das menschliche Leben an sich reißt, unmittelbar verständlich sei. Und man könnte in Erinnerung rufen, dass selbst Schiller in seiner Duplik auf Gottfried August Bürgers Replik zu Schillers überaus scharfer Rezension von Bürgers Gedichten das Gedachte in die Steigerungsform setzte: „Nach der ausführlichen Darlegung der Gründe, wornach Recensent sein Urtheil über die Bürgerschen Gedichte bestimmte, erwartete er durch etwas gedachterer, als durch Autorität, durch Exclamationen, Wortklaubereyen, vorsätzliche Mißdeutung, pathetische Apostrophen und lustige Tiraden widerlegt zu werden“ (Schiller 1869, 6, 335. Der Text fehlt in den Schiller-Ausgaben in N.s Bibliothek).

396, 18 f. *eine eigentliche Wirklichkeits-Philosophie*] Als „Wirklichkeitsphilosophie“ hat Eugen Dühring sein Denken bezeichnet und ihm mit dem Kompositum fortan seinen Markennamen gegeben: „Man könnte es das natürliche System oder die Wirklichkeitsphilosophie nennen, da es die künstlichen und naturwidrigen Erdichtungen beseitigt und zum ersten Mal den Begriff der Wirklichkeit zum Maass aller ideellen Conceptionen macht.“ (Dühring 1875a, 13) Auch von N. eifrig studierte Autoren wie Drossbach, Teichmüller und Spir haben dezidiert Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis erhoben, vgl. NK KSA 5, 23, 33–24, 1.

396, 23 *Wirklichkeits-Trompeter*] Eine Trompeter-Variante in GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 1, KSA 6, 111, 5 f. – „Schiller: oder der Moral-Trompeter von Säckingen“ – erschließt N.s Assoziationshorizont, nämlich Joseph Victor von Scheffels *Der Trompeter von Säckingen. Ein Sang vom Oberrhein* (Stuttgart 1854). Siehe dazu ausführlich NK KSA 6, 111, 5 f.

397, 1 *Klingt auch das fremd?*] Stattdessen heißt es in KSA 5, 397, 1 (wie z. B. auch in GoA 7, 466): „Klingt euch das fremd?“. In der Erstausgabe steht: „Klingt auch das fremd?“ (Nietzsche 1887a, 164). Der handschriftliche Befund im Druckmanuskript ist nicht eindeutig – sowohl die Lesart „auch“ als auch die Lesart „euch“ scheint möglich (GSA 71/27,2, fol. 53r). Conway 2009 übernimmt mit der Titelzeile „Does That Sound Strange to You?“ wie selbstverständlich die philologisch problematische KSA-Fassung.

397, 19 *despectio sui*] Vgl. NK 382, 27.

24.

GM III 24 nimmt eingangs fragend zurück, was GM III 23 eigentlich bereits verraten hat, wenn der neue Abschnitt sich erkundigt, ob die im vorangegange-

nen als erstes genannte Wissenschaftler-Gruppe, nämlich „jene seltneren Fälle“ (398, 4), die von harter Leidenschaft beseelt sind, „vielleicht die gesuchten Gegner des asketischen Ideals, dessen Gegen-Idealisten“ (398, 6–8) verkörpern. GM III 23 hat doch schon herausgestellt, dass sie es nicht seien, sondern im Gegenteil selbst dem asketischen Ideal verpflichtet blieben, wenngleich noch nicht klar benannt wurde, inwiefern dies der Fall sein soll. Das holt GM III 24 nach, beginnend beim „Glaube[n]“ dieser „Ungläubigen“ (398, 9f.), sie seien tatsächlich die Feinde des asketischen Ideals. Gerade dieser Glaube weckt das Misstrauen des „Wir“, das hier an die Stelle des in GM III 23 dominierenden „Ich“ tritt, da ein fester Glaube gerade ein starkes Indiz dafür darstelle, dass das Geglaubte unwahrscheinlich sei (ausführlich entwickelt wird die „Psychologie des ‚Glaubens‘, der ‚Gläubigen‘“ dann in AC 50 bis 55, KSA 6, 229–239, dazu NK 6/2, S. 233–265). Diese scheinbar so „freien Geister“ (399, 3) sind nicht, was sie zu sein wähnen, „denn sie glauben noch an die Wahrheit...“ (399, 11f.). Sie bringen nicht zustande, was einst den Assassinen gelungen sei, nämlich den Glauben an die Wahrheit aufzukündigen. Dieser „unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst“ (400, 9–11). Wobei noch im selben Satz die Erläuterung nachgeschoben wird, es handle sich um einen „unbewusste[n] Imperativ“ (400, 11), und dieser Glaube sei derjenige „an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit“ (400, 12–14).

Unter Rückgriff auf FW und M Vorrede soll diese Erkenntnis plausibilisiert werden, mit dem Hinweis darauf, dass Gott und Wahrheit die längste Zeit über identifiziert worden seien, mit dem Tod Gottes diese Identifikation jedoch hinfällig geworden sei und die Wissenschaft nun eine neue „Rechtfertigung“ (401, 11) nötig habe. Das „Wir“ bestimmt es jetzt als seine „eigene Aufgabe“, den „Werth der Wahrheit [...] versuchsweise einmal in Frage zu stellen“ (401, 24f.).

So eingängig das Ineinander-Blenden des wissenschaftlichen Wahrheitswillens und des asketischen Ideals nach 150 Jahren metaphysikkritischen und dekonstruktiven Trainings im 21. Jahrhundert auch anmutet, ist doch nicht zu verkennen, dass es etliche Schwierigkeiten aufwirft, über die das „Wir“ mit Selbstzitataten hinwegkomplimentiert. Zunächst einmal stünde jede Form der Konzentration, der Fokussierung auf Eines unter zwangsläufiger Vernachlässigung all dessen, was es sonst noch in der Welt gibt, im Verdacht der Kontamination durch das asketische Ideal. In ihrer Leidenschaft wollen die wenigen Wissenschaftler nur das Eine – eben die Wahrheit – und sind bereit, dafür größte Opfer zu bringen. Jedoch müssen sie keineswegs zwangsläufig an eine Wahrheit glauben, die irgendetwas mit Gott zu tun hat – die platonisierend-christliche Gleichsetzung war selten mehr als eine Metapher; sie müssen nicht

einmal an eine metaphysische Wesenheit namens Wahrheit glauben, sondern ihren Erkenntnisinteresse einfach nur in die Ergründung dessen, was der Fall ist, ‚wahre Aussagen‘ oder ‚wahre Sachverhalte‘ investieren wollen (vgl. den „fatalisme“ in 400, 1). Dass sie dabei auf andere Dinge Verzicht leisten – beispielsweise auf Lustbarkeiten, die das Leben sonst noch bietet –, ist zwar offensichtlich, beweist aber noch keineswegs einen Weltverneinungs- oder Verjenseitigungszwang, den die Dritte Abhandlung von GM sonst in den asketischen Idealen angelegt sieht. Der leidenschaftliche Wissenschaftler wirft alles für sein Erkenntnisinteresse in die Waagschale – aber tut das nicht auch jeder Künstler, jeder Philosoph, jeder Politiker, der sich einer Sache verschreibt? GM III 24 unterstellt, der Wahrheitsbegriff des leidenschaftlichen Wissenschaftlers sei metaphysisch, belegt das aber nur mit der alten theologischen Gleichung von Gott und Wahrheit, die dem Wissenschaftler nach dem Tode Gottes ebenso wie davor herzlich egal sein kann: Er will vermutlich nicht „die Wahrheit“, ein metaphysisches Monstrum, sondern Sachverhalte ergründen, um über sie wahre, wissenschaftliche Aussagen zu formulieren. Braucht er wirklich zwingend ein höheres Ideal – für das ihm angeblich bislang nur das asketische zur Verfügung steht? Die Verbindung von asketischem Ideal und wissenschaftlichem Streben nach wahren Aussagen wird in GM III 24 zwar plakativ in Szene gesetzt, aber weder deduktiv erschlossen noch induktiv unabweisbar gemacht.

Zur Interpretation von GM III 24 siehe insbesondere Gori 2015b und Heit 2016b; im Abgleich mit FW 301 Poellner 2009, 170 f.

398, 13 *Wir „Erkennenden“*] Das ist ein Rückverweis auf die allererste Zeile im 1. Abschnitt der Vorrede von GM, vgl. NK 247, 3–5. Dort fehlten den „Erkennenden“, die sich selbst so unbekannt waren, noch die Anführungszeichen. Hier stehen sie in pointiertem Gegensatz zu den „Gläubige[n]“ (398, 14), auch wenn es Gläubige der Wissenschaft und der Wahrheit sind.

398, 19 f. *Auch wir leugnen nicht, dass der Glaube „selig macht“*] Vgl. Markus 16, 16, Lukas 1, 45 und NK KSA 6, 229, 16.

398, 29 *Antichristen*] vgl. NK KSA 6, 84, 8.

398, 29 *Immoralisten*] Vgl. NK 249, 22–26.

398, 30 *Ephektiker*] „Ephektiker“, ἐφεκτικοί wurden die Anhänger der auf Pyrrhon von Elis zurückgehenden Bewegung der Skepsis genannt (Diogenes Laertius: *De vitis* IX 69 f.; Aulus Gellius: *Noctes Atticae* XI 5, 6; Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonische Skepsis* I 7), weil sie ἐποχή, Urteilsenthaltung, üben. Der zwischen konkurrierenden Philosophien hin und her gerissene Anhänger Pyrrhons wollte alles auf seinen Wahrheitsgehalt hin prüfen, bevor er „inne

hielt“ (ἐπέσχευ) und sich die Ataraxie (vgl. NK 404, 31 f.), die Unerschütterlichkeit der Seele daraufhin unverhofft einstellte (Sextus Empiricus: *Grundriss der pyrrhonische Skepsis* I 26–28). Ephektiker halten inne und halten ihr Urteil zurück. N. bildete in GM III 9, KSA 5, 357, 4 dazu auch noch das Adjektiv „ephektisch“ (und erfindet als Synonym für die ἐποχή schließlich noch die Ephexis, vgl. NK KSA 6, 233, 22, die im Sinne von „Urteilsenthaltung“ in der Antike nicht gebräuchlich war). Vor GM ist von „Ephektikern“ und „ephektisch“ in N.s Werken und philosophischem Nachlass nirgends die Rede; ein Bezug auf die später bezugte Lektüre (vgl. NK KSA 6, 284, 27–30) von Victor Brochards Standardwerk *Les sceptiques grecs* (1887) kommt nicht in Frage, denn Brochards Vorwort datiert erst vom September 1887 (Brochard 1887, [I]), so dass das Buch schwerlich früher im Handel verfügbar war. Schon NL 1885, KSA 11, 35[29], 521, 5–9 steht unter der Überschrift „Die Epochisten, die Ephektiker“ und beginnt mit dem Satz: „Er bleibt gern vor offenen Problemen stehn und ist ironisch gegen die schnellen Hypothesen gestimmt; er lehnt die Art Befriedigung ab, welche das Rund-machen, das Voll-machen, das Ausstopfen eines Lochs mit irgend welchem Werg mit sich bringt.“ Brobjer 2003, 446 legt dazu als Quelle Teichmüller 1882, VII nahe: „Die Criticisten sind von dem Für und Wider der verschiedenen Lehrsätze der Philosophen eingeschüchtert und getrauen sich nicht, Partei zu nehmen. So blieben die alten Ephektiker in der Schweben und sagten weder Ja noch Nein; ähnlich liess sich Kant durch die sogenannte praktische Vernunft zwar ‚Gegenstände‘ geben, getraute sich aber nicht, ‚weder das Dasein noch die Möglichkeit‘ derselben einzusehen. Dies ist genau der Standpunkt der Ephektiker, die zwar im praktischen Leben für ihre Gesundheit und Wohlfahrt sorgten, theoretisch aber den Unterschied von Gesundheit und Krankheit, Gutem und Uebel, Gott und Zufall u. dergl. bezweifelten und jede hinreichende Erkenntnisquelle für diese Begriffe leugneten. Es ist daher streng genommen widersinnig, dass die Ephektiker und Kant überhaupt von solchen ‚Gegenständen‘, wie Gott, Seele u. dergl. sprachen, da dieselben ja durch keine Erkenntnisquelle gegeben sein sollen. Mithin hat man eigentlich nur mit Worten ohne Sinn zu thun; denn ein Sinn bei dem Worte ist ohne Erkenntnis nicht möglich.“ Zum Kontext der „Ephektiker“ in GM III 24 und mit Beobachtungen zum Druckmanuskript vgl. Dellinger 2017, 72.

398, 30 f. *Hektiker des Geistes* (letzteres sind sie sammt und sonders, in irgend einem Sinne) Nur hier sowie in der Reprise GM III 25, KSA 5, 403, 32 kommt bei N. ein von Hektik abgeleitetes Wort vor. Im späten 19. Jahrhundert ist Hektik noch ein (rein) medizinischer Begriff: „*Héktik* (griech.), s. v. w. Auszehrung; habitus hecticus, schwindsüchtiges Aussehen (s. Lungenschwind-sucht)“ (Meyer 1885–1892, 8, 345). In Petris *Handbuch der Fremdwörter* aus N.s Bibliothek gibt es unter „Hektiker“ einen Querverweis zu „Hecticus, m., ein

Schwindsüchtiger“ (Petri 1861, 366). Julius Bahnsen spricht im zweiten, unter N.s Büchern erhaltenen Band seines Werks *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* von der „bekannten Erregtheit der Hektiker“ (Bahnsen 1882, 2, 111).

399, 2f. *diese „freien, sehr freien Geister“*] Das ist ein doppeltes Selbstzitat, nämlich zum einen aus der Vorrede von JGB, wo sich das „Wir“ so bezeichnet und überdies als „gute Europäer“ titulierte (KSA 5, 13, 13, der Passus fehlte zunächst im Druckmanuskript, vgl. NK KSA 5, 13, 11–16), zum anderen aus JGB 44, wo die „Philosophen der Zukunft“ so bezeichnet werden (KSA 5, 60, 22f.), um sie zugleich von den „fälschlich [so] genannten ‚freien Geister[n]‘“ (KSA 5, 61, 7) zu unterscheiden. Die Fügung dient dort also jeweils der positiven Charakterisierung, während sich das „Wir“ in GM III 24 mit den „freien, sehr freien Geistern“ gerade nicht gemein machen will, weil sie noch an die Wahrheit glauben: Es sind eben, entgegen ihrer Selbstbeschreibung, keine wirklich freigewordenen Geister vgl. NK 399, 10–12. Die Anführungszeichen in 399, 2f. zeigen das Zitat an und dienen zugleich der ironischen Distanzierung.

399, 10–12 *Das sind noch lange keine freien Geister: denn sie glauben noch an die Wahrheit...*] Ein solcher Glaube an „die Wahrheit“ als eine metaphysische Wesenheit, wie er schon in FW Vorrede 4 nachdrücklich verworfen wird (vgl. Kaufmann 2016, 83–98), mag unter den „Verneinenden und Abseitigen von Heute“, den „Unbedingten in Einem“ (398, 25f.) vorkommen. Freilich unterbleibt in GM III 24 der Nachweis, dass Wissenschaft als spezifische Kulturpraxis auf einen solchen Glauben angewiesen ist. Man könnte argumentieren, Wissenschaft wolle zwar Erkenntnis und orientiere sich an der Leitunterscheidung wahr/falsch, sei aber doch mit kleinen Wahrheiten beschäftigt, mit Einzelerkenntnissen, „petits faits“ (399, 34). Dann wäre sie ein dynamisches System von ständig variierten Sätzen, die entweder wahr oder falsch sein können; ihre Praxis bestünde darin, solche kleinen Wahrheitsaussagen zu treffen oder entsprechende Wahrheitsaussagen zu falsifizieren. Aber deshalb müsste niemand an die große Wahrheit glauben – daran, dass es so etwas wie eine metaphysische Wahrheit gibt, sondern man könnte sich beispielsweise mit der Feststellung begnügen, dass es nützlich oder lebensdienlich sei, zwischen wahren und falschen Aussagen unterscheiden zu können. Ist moderne Wissenschaft tatsächlich noch von einem metaphysischen Wahrheitswillen beseelt, einem Glauben, der den Glauben an Gott substituiert? Oder, aus einer anderen Richtung gefragt: Warum sollte Wissenschaft ein Ziel, einen Zweck haben, der außerhalb ihrer selbst liegt, und sich nicht einfach als Praxis verstehen, die ihren Zweck in sich selbst trägt, Selbstzweck ist? Ist die Frage nach dem Wozu außerhalb, dem großen, jenseitigen Zweck nicht eine sehr

christliche Frage, die die meisten Repräsentanten moderner Wissenschaft schon zu N.s Zeit längst abgelegt haben?

399, 12–18 *Als die christlichen Kreuzfahrer im Orient auf jenen unbesiegbaren Assassinen-Orden stiessen, jenen Freigeister-Orden par excellence, dessen unterste Grade in einem Gehorsame lebten, wie einen gleichen kein Mönchsorden erreicht hat, da bekamen sie auf irgend welchem Wege auch einen Wink über jenes Symbol und Kerbholz-Wort, das nur den obersten Graden, als deren Secretum, vorbehalten war: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“...* Als Assassinen wurde der militante Arm der mittelalterlichen schiitischen Glaubensgemeinschaft der Nizariten bezeichnet, die sich sowohl gegen die westlich-christlichen Invasoren als auch gegen die Sunniten gewaltsam zur Wehr zu setzen wussten und mit Mordanschlägen die Moral der Feinde zermürbten. Die kollektive Phantasie der Europäer haben die Assassinen seit den Kreuzzügen nachhaltig beschäftigt, so dass ihr Name in mehreren Sprachen wie dem Französischen und dem Englischen zum Synonym für (Meuchel-)Mörder geworden ist. In N.s Nachlass sind sie von 1884 an präsent (NL 1884, KSA 11, 24[340], 101, 5; 26[225], 208, 25 f.), ihr nach GM III 24 „den obersten Graden“ vorbehaltenes „Secretum“ (Geheimnis) (399, 17 f.) wird in NL 1884, KSA 11, 25[304], 88, 15 ohne Provenienzanzeige zitiert: „Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.“ (Vgl. Za IV Der Schatten, KSA 4, 340, 11 und Vorarbeiten dazu in NL 1884, KSA 11, 25[322], 95, 4 f.; 26[25], 155, 6 f.; 31[51], 384, 28 u. 32[8]34, 403, 19). Als (mittelbare) Quelle für N.s Assassinen-Kenntnisse wird in der Forschung Joseph von Hammer-Purgstalls *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen* aus dem Jahr 1818 vermutet (vgl. Thatcher 1989, 399; Kuhn 1994, 268–274 u. Köster 1998, 31 f.); eine Vermutung, die noch dadurch gestärkt wird, dass sich bei Hammer-Purgstall auch jener dem Propheten Mohammed zugeschriebene Ausspruch findet, der, ähnlich wie in GM III 24 die (angebliche) Assassinen-Losung, in W I 8, 237, 7–12 (KGW IX 5) als „Symbolon und Kerbholz-Wort“ erscheint: „Das Paradies ist unter dem Schatten der Schwerter“ – „auch“ ein Sym= / bolon und Kerbholz= „Wort“, an dem sich „Seelen“ vornehmer „und kriegereischer Abkunft verrathen“ Seelen-erkennen und / ausspüren. „errathen.“ –“ (vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[19], 75, 11–13). Bei Hammer 1818, 15 erscheint der Satz im Sperrdruck, siehe NK KSA 6, 319, 2f. (Baier 1984, 68, Fn. 66 macht darauf aufmerksam, dass N. ihn in englischer Fassung auch bei Emerson 1858, 179 gefunden haben kann). N.s mögliche Lektüre von Hammer 1818 könnte durch Friedrich Albert Langes *Geschichte der Materialismus* angeregt worden sein, die den Assassinen zwei kurze Absätze widmet und auf Hammer-Purgstall verweist, jedoch das „Secretum“, auf das es N. ankommt, gerade nicht nennt (vgl. Stack 1983, 273 f. u. Kuhn 1994, 271–273).

Allerdings ist nicht zu übersehen, dass sich in Hammer-Purgstalls *Geschichte der Assassinen* der fragliche Satz, den N. wiedergibt, gerade nicht im indikativischen Wortlaut findet, sondern nur in indirekter Rede: „Daß Nichts wahr und Alles erlaubt sey, blieb zwar der Grund der geheimen Lehre, die aber nur sehr wenigen mitgetheilt, und unter dem Schleier der strengsten Religiosität und Frömmigkeit versteckt, die Gemüther mit dem schon eingelegten Zügel der positiven Gebote des Islams um so straffer unter dem Joche des blinden Gehorsams zusammenhielt, jemehr zeitliche Unterwerfung und Aufopferung durch ewige Belohnung und Verherrlichung sanktionirt ward.“ (Hammer 1818, 84, vgl. ebd., 44, 45, 50, 56, 93, 96, 122, 172f. u. 213.) Nun wäre es für N. sicher ein Leichtes gewesen, diesen Satz von der indirekten in die direkte Rede zu übertragen, aber es fällt doch erstens auf, dass der Satz bei Hammer-Purgstall kein direktes Zitat ist, und zweitens, dass der Satz im 19. Jahrhundert vor N.s Verwendung *als* Zitat in (fast) identischer Gestalt wie später bei N. wiedergegeben wurde. In August Joseph Ludwig von Wackerbarths *Die früheste Geschichte der Türken* heißt es beispielsweise über den „geheimen Orden[.]“ oder das „furchtbare[.] Assassinen-Reich[.]“ „Die Grundsätze seiner Anhänger waren grell und seltsam genug, zum Beispiel: ‚Nichts ist wahr, und alles ist erlaubt.‘ Solche geheimen Lehren giengen nun von dem /310/ hohen Alamut aus, und unsichtbare Dolchspitzen bekräftigten oft die mystischen Wahrheiten dieser geschlossenen schreckbaren Gesellschaft.“ (Wackerbarth [1821], 309f.) Auch in allgemeinen historiographischen Werken ohne orientalistischen Schwerpunkt kommt der Spruch vor, so – unter Hinweis auf Hammer – in Wolfgang Menzels *Geschichte der Deutschen bis auf die neuesten Tage*, wo in einer Fußnote über den „Alte[n] vom Berge“ berichtet wird, dass er „sich mit den Assassinen umgab, die aus religiöser Verehrung für ihn lachend in den Tod gingen und jeden mordeten, den er ihnen bezeichnete. Ihre Geheimlehre war: ‚nichts ist wahr und alles ist erlaubt.‘“ (Menzel 1872, 1, 375, Fn. 1) In der von Johann August Moritz Brühl angefertigten und von Cornelius Will umgearbeiteten Übersetzung *Allgemeine Geschichte des Mittelalters* von Cesare Cantù wird beim Assassinenspruch sogar das Wort „Symbolum“ – im Sinne von Glaubensbekenntnis – verwendet, das in GM III 24 wiederkehrt: „Die Adepten hatten neun Stufen zu erklimmen, um zur erhabenen Wissenschaft zu gelangen; in der letzten gelangten sie zur Ueberzeugung des Symbolums: ‚Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt.‘“ (Cantù 1864, 2, 569) Zwar lässt sich keiner dieser Texte als eindeutige Quelle N.s dingfest machen; sie zeigen aber, wie weit verbreitet der Spruch unter dem Rubrum der Assassinen damals bereits war.

Dass von „Symbol und Kerbholz-Wort“ in W I 8, 237, 7–12 (KGW IX 5, vgl. NL 1885/86, KSA 12, 2[19], 75, 11–13) bei einer ganz anderen islamischen Weis-

heit die Rede war, wurde schon erwähnt; in NL 1888, KGW IX 10, W II 8, 83, 2–5 wird N. „die Formel ‚Jenseits v G u Böse‘“ als „mein Symbol u Kerbholz-Wort“ bezeichnen. Der Assoziationshorizont stammt wohl aus der Lektüre von Lipperts *Christenthum, Volksglaube und Volksbrauch*, wo davon gehandelt wird, wie sich die frühen Christen zu einem Glaubensbekenntnis durchrangen: „Dass man ein Glaubenssymbol aufstellte, ergab sich nun aus der Entwicklungsstufe dieser Zeit ebenso nothwendig, wie es zur Apostelzeit unnöthig und wohl auch noch unmöglich gewesen wäre. Wenigstens hätte es, ehe auch die Formen des Mysteriums entwickelt waren, weder diesen Namen führen, noch diesen Sinn erhalten können. Die Bezeichnung Symbol (σύμβολον) ist ganz aus dem Mysterienapparate entnommen. Symbola von συμβάλλω, zusammenfügen, sind ursprünglich Marken, deren Zusammenfügung der Prüfstein für die beanspruchte Zusammengehörigkeit der mit solchen Zeugnissen Versehenen, im bestimmten Falle also der Mysten sein kann. Unser altes Kerbholz war ein sinnliches Symbol, an welchem Schuldner und Gläubiger die Richtigkeit der Aufzeichnung durch Zusammenlegen der zwei mit gleichem Strich gekerbten Theile erprobten. Mit solchen zusammenpassenden Marken wiesen sich die Gastfreunde aus, und eine solche Erkennungsmarke unter einander war ein von Mysten auswendig behaltener Spruch – in unserm Falle das christliche Symbolum. Es hätte diesem Zwecke nicht entsprochen, wenn es nicht von den Eingeweihten hätte geheim gehalten werden müssen. Erst kurz vor der Taufe, also der wirklichen Aufnahme, wurde es mitgetheilt“ (Lippert 1882, 117).

Gegen eine Interpretation, die den Satz „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ als N.s persönliches Symbolon auffasst – und in der N.-Interpretationsgeschichte ist man häufig so verfahren, siehe den kritischen Überblick bei Christian Niemeyer in NLex 2009, 246 f. – ist festzuhalten, dass sich das „Ich“ in GM III 24 keineswegs zu dem Satz bekennt, sondern ihn nur als historische Reminiszenz einsetzt, nämlich um die mangelnde Radikalität der noch immer wahrheitsgläubigen Wissenschaftspathetiker zu demonstrieren (vgl. auch Delinger 2017, 74). Auch außerhalb der N.-Forschung hat der Satz dank N. Karriere gemacht: Der junge Benito Mussolini erwies N. seine Reverenz mit einer Novelle unter dem Titel *Nulla è vero, tutto è permesso* (Sarfatti [1926], 123). Lars Gustafsson erprobt in seinem Roman *En biodlares död* (*Der Tod eines Bienenzüchters*) von 1978 eine Umkehrung des Satzes: „WENN GOTT LEBT, IST ALLES ER-LAUBT.“ (Gustafsson 1984, 114) Aber die Konsequenzen sind nicht weniger nihilistisch als bei den Assassinen: „Wenn es einen Gott gibt, ist es die Aufgabe der Menschen, seine Negation zu sein“ (ebd., 136).

399, 20–23 *Hat wohl je schon ein europäischer, ein christlicher Freigeist sich in diesen Satz und seine labyrinthischen Folgerungen verirrt? kennt er den Minotauros dieser Höhle aus Erfahrung?...* [Das Labyrinth- und Minotauros-

Motiv ist in N.s Spätwerk gängig, um die Erkenntnis- und Orientierungsnöte intellektuell und existenziell Wagemutiger zu veranschaulichen, vgl. z. B. NK KSA 5, 48, 1–6 u. NK KSA 5, 239, 2–6. Nach der griechischen Mythologie hat König Minos das stiermenschliche Mischwesen Minotauros auf Kreta in ein Labyrinth einsperren und ihm Kinderopfer darbringen lassen. Theseus fand sich anhand des Fadens von Minos' Tochter Ariadne im Labyrinth zurecht und tötete das Ungeheuer. Wer aber ist in 399, 20–23 der Minotauros? Der radikale Verneiner aller Wahrheit, aller Moral?

399, 29–400, 9 *Ich kenne dies Alles vielleicht zu sehr aus der Nähe: jene verehrendswürdige Philosophen-Enthaltsamkeit, zu der ein solcher Glaube verpflichtet, jener Stoicismus des Intellekts, der sich das Nein zuletzt eben so streng verbietet wie das Ja, jenes Stehenbleiben-Wollen vor dem Thatsächlichen, dem factum brutum, jener Fatalismus der „petits faits“ (ce petit faitisme, wie ich ihn nenne), worin die französische Wissenschaft jetzt eine Art moralischen Vorrangs vor der deutschen sucht, jenes Verzichtleisten auf Interpretation überhaupt (auf das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen und was sonst zum Wesen alles Interpretirens gehört) – das drückt, in's Grosse gerechnet, ebensogut Ascetismus der Tugend aus, wie irgend eine Verneinung der Sinnlichkeit (es ist im Grunde nur ein modus dieser Verneinung).]*

Zur Interpretation dieser Stelle vgl. ausführlich NK KSA 6, 115, 28–31, zum „intellektuellen Stoicismus“ bzw „Stoicismus des Intellekts“ NK 382, 11 f. Die Referenzautoren für die „petits faits“, die „kleinen Tatsachen“ sind Guyau, Stendhal und Bourget. Das „factum brutum“ ist die „nackte Tatsache“, das Gegebene. Wer also ganz auf Deutung, auf „Interpretation“ verzichtet, befließt sich ebenfalls einer asketisch-negativen Praxis und hat nicht den Mut zur Entscheidung, zur Parteinahme. Was 400, 3–5 als „Interpretation“ kennzeichnet, nämlich „das Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen“, ist eine exakte Beschreibung des Verfahrens, das in GM selbst zur Anwendung kommt – eine radikal zurechtmachende Interpretation der moralgeschichtlichen *faits* in lebenspraktischer Absicht, ein Ausdruck interpretatorischen Machtwissens. Das hält die Sprecherinstanz in AC 52 indes nicht davon ab, den Lesern einen Verzicht auf interpretatorische Zurechtmachung nahezulegen, vgl. NK KSA 6, 233, 17–24. Christian Benne legte in seinem 2016 auf der Tagung über Nietzsche und die Griechen im Nietzsche-Dokumentationszentrum Naumburg gehaltenen Vortrag dar, dass die die Interpretation in GM III 24 charakterisierenden Begriffe „Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen“ travestierte Begriffe aus der Klassischen Philologie seien, die nicht einfach einen Text vorfinde, sondern ihn durch philologische Arbeit erst konstituiere. Mit Blick auf AC 52

ließe sich im Anschluss an Benne fragen, ob in N.s Spätwerk die Philologie nur ironisch in Anspruch genommen und zwar so getan werde, als fänden philologische Methoden Anwendung, während aber in Wahrheit Werke wie GM und AC Antiphilologie betreiben, indem sie gerade nicht die unparteiischste, sondern eine dezidiert parteiische Rekonstruktion des Gewesenen anstreben.

400, 9–15 *Was aber zu ihm zwingt, jener unbedingte Wille zur Wahrheit, das ist der Glaube an das asketische Ideal selbst, wenn auch als sein unbewusster Imperativ, man täusche sich hierüber nicht, – das ist der Glaube an einen metaphysischen Werth, einen Werth an sich der Wahrheit, wie er allein in jenem Ideal verbürgt und verbrieft ist (er steht und fällt mit jenem Ideal).]* Die nachmals berühmte Fügung „Wille zur Wahrheit“ dürfte N. dem Descartes-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* (Fischer 1865, 1, 361) entnommen haben, vgl. NK KSA 5, 15, 4. Zunächst ist unklar, worauf sich das männliche oder sächliche Personalpronomen im Dativ „ihm“ (400, 9) bezieht. Grammatikalisch müsste es den „modus dieser Verneinung“ in der vorangehenden Klammer (400, 8 f.) oder den „Ascetismus der Tugend“ (400, 7) meinen. Dann aber geriete die Aussage in den Verdacht der Tautologie – der „Glaube an das asketische Ideal“ zwänge zum „Ascetismus“. Ist also der Bezug des „ihm“ eher die Apposition „jener unbedingte Wille zur Wahrheit“, die gleich folgt (400, 9 f.), aber eben nicht im grammatisch eigentlich erwartbaren Dativ steht? Dann würde der Satz bedeuten, dass der unbewusste, aber imperativische „Glaube an das asketische Ideal“ noch und wesentlich den wissenschaftlichen Wahrheitswillen bestimme. Dieser Glaube sei, heißt es in einer weiteren, zumindest grammatikalisch klaren Apposition, ein „Glaube an einen metaphysischen Werth [...] der Wahrheit“ (400, 12–14). So entschieden diese Gleichsetzungen daher kommen, so sehr provozieren sie doch Fragen: Warum beispielsweise soll der Glaube an den Wert der Wahrheit Ausdruck des asketischen Ideals sein – zumal, wenn man statt eines metaphysischen nur einen pragmatischen Wert von Wahrheit betont? Der „Wille zur Wahrheit“ muss doch keinen Willen zur metaphysischen Wahrheit implizieren. Zunächst handelt es sich bei diesem Willen ja nur um eine Wertschätzung und Wertsetzung. Warum soll diese „asketisch“ motiviert sein, es sei denn, man verstehe „asketisch“ ganz global als Konzentration auf das Eine und Ausklammerung all des Anderen? Askese als Fokussierungskraft scheint für menschliches Leben, ja animalisches Leben insgesamt allerdings unerlässlich zu sein. Der „Wille zur Wahrheit“ könnte ja beispielsweise auch darauf gründen, dass man die Erkenntnis von faktischen Wahrheiten für lebensdienlich hält – etwa dank technischer Nutzungen: Physikalische Wahrheiten erkennen zu können, ist z. B. beim Brücken- und Tunnelbau unerlässlich, lebensdienlich. Vgl. auch Risse 2009, 229 f. u. Knoll 2012.

400, 20–26 *wer zum Beispiel sich anschickt, die Philosophie „auf streng wissenschaftliche Grundlage“ zu stellen, der hat dazu erst nöthig, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Wahrheit selber auf den Kopf zu stellen: die ärgste Anstands-Verletzung, die es in Hinsicht auf zwei so ehrwürdige Frauenzimmer geben kann!)* Mit dem Gedanken, „[d]ie Philosophie rein zur Wissenschaft zu machen“, beschäftigt sich schon NL 1873, KSA 7, 29[199], 710, 24 und zwar im Hinblick auf Adolf Trendelenburg, wobei im Hintergrund, wie Venturelli 1994, 299–301 zeigt, Teichmüllers *Aristotelische Forschungen* stehen. Dass schon der frühe N. gegenüber einem derartigen szientistischen Philosophieverständnis Fundamentalopposition anmeldete, verwundert nicht. Die Reprise des Themas in GM III 24 hängt freilich weniger an Trendelenburg und Teichmüller, sondern an dem gerade in GM vielgeschmähten Eugen Dühring, dessen *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* N. intensiv durchgearbeitet hat. Die strenge Wissenschaftlichkeit seiner Philosophie nimmt Dühring darin unentwegt in Anspruch und aspiriert darauf, von hier aus auch die Gesellschaft (in sozialistischem Sinn, vgl. Vaihinger 1876, 162) umzugestalten: „Das Gesamtbild, welches wir jetzt von dem Ganzen der Socialität zu entwerfen haben, wird hauptsächlich dazu dienen, die der Wirklichkeitsphilosophie entsprechende und auf der streng wissenschaftlichen Auffassung von Dingen und Menschen beruhende Lebensgestaltung in allen Hauptrichtungen ihres Gefüges sichtbar zu machen.“ (Dühring 1875a, 387) Philosophie hat mit dem in N.s Spätwerk exponierten Verständnis demgegenüber nicht auf Wissenschaft zu gründen, sondern die Philosophie (der Zukunft) hat als gesetzgebende Instanz vielmehr der Wissenschaft den Weg zu weisen.

Wenn man die beiden Damen Wahrheit und Philosophie, über deren Anständigkeit und Züchtigkeit man allerdings geteilter Meinung sein kann (vgl. das Motto zu GM III, wo es zwar um das „Weib“ Weisheit geht, zugleich aber die Kriegsmannpräferenz aller Weiber behauptet wird, dazu NK 339, 3–7), auf den Kopf stellt, sieht man ihre Unterwäsche oder gar ihre Geschlechtsteile. Dass die Wahrheit als Frau womöglich selbst exhibitionistische Gelüste haben könnte, stellt FW Vorrede 4, KSA 3, 352, 20 durch den Vergleich mit Baubo fragend in den Raum, um allerdings zugleich auf ihre Tendenz zu schamhafter Verhüllung hinzuweisen (vgl. Kaufmann 2016, 93–98); siehe auch die Reprise in NW Epilog 2 und dazu NK KSA 6, 439, 8 f.

400, 26–401, 9 *Ja, es ist kein Zweifel – und hiermit lasse ich meine „fröhliche Wissenschaft“ zu Worte kommen, vergl. deren fünftes Buch S. 263 – „der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese „andre Welt“ bejaht, wie? muss er nicht eben damit ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt – verneinen?...*

Es ist immer noch ein metaphysischer Glaube, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — auch wir Erkennenden von Heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von jenem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist... Aber wie, wenn gerade dies immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“] Die Vorlage, nämlich das Ende von FW 344, weicht an einigen hier mit Unterstreichungen kenntlich gemachten Stellen textlich und in den Sperrungen ab: „der Wahrhaftige, in jenem verwegenen und letzten Sinne, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit eine andre Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte; und insofern er diese ‚andre Welt‘ bejaht, wie? muss er nicht ebendamt ihr Gegenstück, diese Welt, unsre Welt — verneinen?... Doch man wird es begriffen haben, worauf ich hinaus will, nämlich dass es immer noch ein metaphysischer Glaube ist, auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht, — dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch _____ unser Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist... Aber wie, wenn dies gerade _____ immer mehr unglaublich wird, wenn Nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrthum, die Blindheit, die Lüge, — wenn Gott selbst sich als unsre längste Lüge erweist?“ (KSA 3, 577, 2–18). Zur Interpretation vgl. NK 3/2, ferner z. B. Owen 2006, 45 f. u. Cherlonneix 2015.

401, 23–25 *Der Wille zur Wahrheit bedarf einer Kritik — bestimmen wir hiermit unsre eigene Aufgabe —, der Werth der Wahrheit ist versuchsweise einmal in Frage zu stellen...*] Vgl. NK KSA 5, 15, 4 und NK KSA 5, 15, 19–21, ferner Hatab 2008b, 114.

401, 26–30 *jenen Abschnitt der „fröhlichen Wissenschaft“ nachzulesen, welcher den Titel trägt: „Inwiefern auch wir noch fromm sind“ S. 260 ff, am besten das ganze fünfte Buch des genannten Werks, insgleichen die Vorrede zur „Morgenröthe“*] Aus dem fraglichen Abschnitt FW 344, KSA 3, 574–577 hat N. eben erst zitiert (vgl. NK 400, 26–401, 9). Das Fünfte Buch mit dem Untertitel „Wir Furchtlosen“ (KSA 3, 573, 2) kam erst mit der Neuauflage von FW 1887 hinzu (KSA 3, 573–638; vgl. Kaufmann 2015). Etwas irreführend ist der Hinweis auf FW V im Ganzen, insofern darin höchst unterschiedliche Themenkomplexe behandelt werden, die mit der Infragestellung des Wahrheitswillens zum Teil nur sehr lose zusammenhängen. M Vorrede war eine auf Herbst 1886 datierte Hin-

zufügung zur Titelaufgabe von 1887 (KSA 3, 11–17). Die Wahrheitsthematik wird hier ausdrücklich nur kurz in M Vorrede 3 angesprochen. Näher hätte jedenfalls ein Hinweis auf die ebenfalls auf Herbst 1886 datierte Vorrede zu FW: In FW Vorrede 4 wird der „Wille zur Wahrheit“ (KSA 3, 352, 5 f.) *expressis verbis* – zugunsten eines Bekenntnisses zum schönen, künstlerischen Schein – verabschiedet.

25.

Mit einem dezidierten „Nein!“ (402, 2) beginnt GM III 25, und zwar als Antwort auf die ja schon in den beiden vorangegangenen Abschnitten zurückgewiesene Mutmaßung, ausgerechnet die Wissenschaft sei die geborene Gegenspielerin des asketischen Ideals. Dabei erscheint die Wissenschaft als konstitutionell schwach und schwankend, sei sie doch „niemals wertheschaffend“ (402, 9), sondern vielmehr selbst eines Wertideals bedürftig. Und wenn der Eindruck entstehe, Wissenschaft bekämpfe das asketische Ideal, so berühre dieser Kampf in Wahrheit doch nur die äußere „Einkleidung“ (402, 14) dieses Ideals – also etwa die christliche Religion – und revitalisiere es geradezu, weil sie mit ihm doch auf derselben Grundlage stehe, nämlich einer „Überschätzung der Wahrheit“ (402, 19 f.). Wer nach dem Wert des asketischen Ideals frage, frage auch nach dem Wert der Wissenschaft, die die Wahrheit wolle – im Unterschied zur Kunst, in der der „Wille zur Täuschung“ regiere (402, 30). Um eine negative Antwort auf die Wertabschätzung vorwegzunehmen, beginnt das „Ich“ mit der „Verarmung des Lebens“ (403, 8 f.), die sich bei den so sehr um „Ernst“ (403, 11) bemühten Wissenschaftlern bemerkbar mache und vom Sprecher mit Stoffwechselproblemen assoziiert wird, bevor eine geschichtsphilosophische These aufs Tapet kommt: Ihr zufolge seien Zeiten, in denen Gelehrte und mit ihnen also die Wissenschaft gesellschaftlich dominant würden, Niedergangsepochen. Das Eingangs-„Nein!“ wird noch einmal ausgesprochen (403, 24) und um die Aussage ergänzt, die „moderne Wissenschaft“ sei „einstweilen die beste Bundesgenossin des asketischen Ideals“ (403, 24–26). Was nach der „modernen“ Wissenschaft folgen wird, die mit so pathetischem Ernst einherschreitet, und was sich nach dem „einstweilen“ wohl ereignen wird, sollen die Leser fragen, denen GM III 24 in Erinnerung gerufen hatte, dass N. auch der Verfasser eines Buches war, das die Losung „fröhliche Wissenschaft“ im Titel trägt.

Die zweite Hälfte von GM III 25 wendet sich den „berühmten Siege[n]“ (403, 33) zu, die die Wissenschaft scheinbar gegen das asketische Ideal erstritten hat, bei denen sie aber tatsächlich nur zu dessen Stärkung beigetragen

habe. Als Hauptbeispiel dient dabei die Ablösung des christlich-geozentrischen Weltbildes durch das kopernikanisch-heliozentrische, mit dem die Astronomie schließlich den Menschen in einen hinteren Winkel des Universums verbannt habe – ebenso, wie die biologische Forschung lehrte, den Menschen als Tier unter Tieren zu verstehen. Die Folge sind Demütigung des menschlichen Stolzes, seine Selbstherabsetzung, so dass das sprechende „Ich“ schnell zur Verallgemeinerung fortschreiten kann, „alle Wissenschaft“ sei darauf erpicht, „dem Menschen seine bisherige Achtung vor sich auszureden“ (404, 26–29). Damit erweise sich Wissenschaft als quasi ideales Einfallstor für das asketische Ideal, was abschließend an Kant und seinen Epigonen deutlich gemacht wird, die zwar die alten theologischen Begriffe eliminiert hätten, aber doch nur, um einen neuen „Schleichweg“ (405, 12) zum alten Ideal zu finden (vgl. NK KSA 6, 176, 27–32; Inspirationsquelle N.s ist dort v. a. Roberty 1887, 38–40). Jetzt werde aus dem Nicht-Wissen als dem Nicht-wissen-Können auch unverfroren Gott selbst wieder herausgezaubert (vgl. 405, 25 f.).

Der Gang in die Wissenschaftsgeschichte, der großzügig ausblendet, wie der Mensch seit der Renaissance dank Wissenschaft auch an Selbstbewusstsein gewonnen hat und statt dessen ausschließlich die narzisstischen Kränkungen aufsummiert, soll das Eingangsvotum unabweisbar machen, dass nämlich die Wissenschaft zu schwach sei, eigene Werte zu bilden, und dass sie sich damit vom Gängelband vorgegebener Werte nicht losreißen könne. Die Desillusionierung angesichts der eigenen peripheren Stellung im Kosmos soll die Wissenschaft und ihre Akteure der lähmenden Macht des Nichts aussetzen, der sie offenbar nur entgehen können, wenn sie dem asketischen Ideal ihre Huldigung darbringen – mit einem neu aufgeputzten Gott. Die beigebrachten wissenschaftsgeschichtlichen Evidenzen mögen ein wenig dünn anmuten für derart weitreichende mentalitätsgeschichtliche Folgerungen.

Hans Blumenberg merkt zu GM III 25 an: „Mit Recht sieht Nietzsche in der kopernikanischen Reform den Versuch, nochmals den Kosmos zu retten oder wiederherzustellen; mit Unrecht unterstellt er, daß dieser Versuch seiner Absicht und seiner primären Wirkung nach zu Lasten des Menschen durchgeführt worden sei“ (Blumenberg 1988, 153).

402, 5 f. *Dazu steht die Wissenschaft lange nicht genug auf sich selber*] Noch nicht auf oder für sich selber stehen zu können, hat GM III 5 den Künstlern zum Vorwurf gemacht, vgl. NK 344, 25–29.

402, 16 f. *sie macht das Leben in ihm wieder frei, indem sie das Exoterische an ihm verneint*] Die Wissenschaft trifft demnach das asketische Ideal nicht im Kern, sondern führt durch die Kritik an seiner äußerlichen Hülle sogar zu seiner Wiederbelebung (ähnlich wie die Reformation nach GM I 16, KSA 5, 287, 19

zur „Wiederherstellung der Kirche“ geführt hat). Zur Unterscheidung esoterisch/exoterisch vgl. NK 409, 10–15; „exoterisch“ kommt in GM explizit nur in 402, 17 vor.

402, 17–22 *Diese Beiden, Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf Einem Boden — ich gab dies schon zu verstehn —: nämlich auf der gleichen Überschätzung der Wahrheit (richtiger: auf dem gleichen Glauben an die Unab-schätzbarkeit, Unkritisierbarkeit der Wahrheit), eben damit sind sie sich not-hwendig Bundesgenossen]* Ganz so steht das nicht in GM III 24: dass das asketische Ideal per se auch die Wahrheit wolle, ist neu, vielmehr erscheint in GM III 24 die Wahrheitsfokussierung als Ausdruck des asketischen Ideals, weil sie erstens Fokussierung ist und zweitens Wahrheit als Metaphysicum theologisch-asketisch angekränkt anmutet. Warum sollte das asketische Ideal als solches an der Wahrheit interessiert sein?

402, 27–32 *Die Kunst, vorweg gesagt, denn ich komme irgendwann des Längeren darauf zurück, — die Kunst, in der gerade die Lüge sich heiligt, der Wille zur Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat, ist dem asketischen Ideale viel grundsätzlicher entgegengestellt als die Wissenschaft]* Das hier namhaft gemachte Konzept einer aus Lebensinteresse täuschenden Kunst, die einer asketischen Wissenschaft entgegengestellt ist, zeichnet sich schon in GT mit der Kritik am Sokratismus und der therapeutischen Funktion tragischer Kunst ab, vgl. Janaway 2014, 47 f. In JGB 2, KSA 5, 16, 2 f. wird erwogen, dass der „Wille zur Wahrheit aus dem Willen zur Täuschung“ hervorgegangen sein könnte, vgl. dazu NK KSA 5, 15, 4 (die Fügung „Wille zur Täuschung“ zur Charakterisierung von Erkenntnis auch in NL 1886/87, KSA 12, 7[54], 313, 3). In GM III 5, KSA 5, 344, 23–25 wird noch behauptet, die asketischen Ideale würden eigentlich für den Künstler nichts oder vielerlei bedeuten. Von einer Fundamentalopposition der Kunst zum asketischen Ideal ist dort nicht die Rede. Die kann erst in GM III 25 konstruiert werden, weil hier asketisches Ideal und Wahrheit eng aneinandergespleißt werden. Im Unterschied zu N.s Frühwerk, namentlich N.s Basler Antrittsvorlesung über *Homer und die klassische Philologie* (KGW II 1, 247–269, dazu Sommer 1997a, 18–29), werden Wissenschaft und Kunst nun so radikal getrennt, dass jede Form der Synthese in weite Ferne rückt. Dies freilich bedeutet nicht, dass das in GM III 25 sprechende „Ich“ die Wissenschaft ganz der Vernichtung anheimstellen will, weil sie selbst asketisch -nihilistisch erkrankt ist; es bedeutet aber auch nicht, dass die Kunst nun die Kuratel über die Wissenschaft übernehmen sollte, denn die Kunst als „Wille zur Täuschung“ mag zwar in vielen Sphären enorm leistungsfähig sein – Kunst als Weltvermehrung, als Völlerei im Schaffen und dadurch antiasketisch, während Wissenschaft im Geruch von Weltverminderung, Weltverkleinerung steht. Aber der

Wille zur Täuschung ist nicht universell verallgemeinerungsfähig: Im Tunnel- oder Brückenbau beispielsweise dürfte auch das sprechende „Ich“ eher dem Willen zur Wahrheit sein Recht einzuräumen geneigt sein. Und wie steht es mit der Selbstanwendung auf GM? Ist dieses Werk von einem künstlerischen Willen zur Täuschung bestimmt oder eher von einem wissenschaftlichen Willen zur Wahrheit? Am Ende soll wohl eine gesetzgebende Philosophie die Vormundschaft sowohl über die Wissenschaft als auch über die Kunst übernehmen.

402, 32–403, 3 *so empfand es der Instinkt Plato's, dieses grössten Kunstfeindes, den Europa bisher hervorgebracht hat. Plato gegen Homer: das ist der ganze, der ächte Antagonismus — dort der „Jenseitige“ besten Willens, der grosse Verleumder des Lebens, hier dessen unfreiwilliger Vergöttlicher, die goldene Natur*] In Platons *Politeia* wird dieser Konflikt ausgetragen: Die Dichter wie Hesiod und Homer verbreiten Lügengeschichten über die Götter und sollen deshalb aus der Wächter-Erziehung ausgeschlossen bleiben (Buch II, 377d; Buch III, 388c–392c). Die Dichter lassen die Laster triumphieren (395d) und geben den niederen Trieben Nahrung (400d). In Buch X verfällt Homer einer Fundamentalkritik, stellt er doch das, was ist, nicht in eigentlicher Gestalt – als Ideen – dar, sondern verfertigt nur Abbilder der Abbilder (595a–607a). Bereits im Frühjahr 1870 notierte N.: „Plato's Feindseligkeit gegen die Kunst ist etwas sehr Bedeutendes. Seine Lehrtendenz, der Weg zum Wahren durch das Wissen, hat keinen größeren Feind als den schönen Schein.“ (NL 1870, KSA 7, 3[47], 74, 1–3) Indem der Kunstfeind Platon als „der grosse Verleumder des Lebens“ tituiert wird, erscheint er als Prototyp des am asketischen Ideal orientierten Philosophen.

403, 3–6 *Eine Künstler-Dienstbarkeit im Dienste des asketischen Ideals ist deshalb die eigentlichste Künstler-Corruption, die es geben kann, leider eine der allergewöhnlichsten: denn Nichts ist corruptibler, als ein Künstler.*] GM III 5, KSA 5, 344, 29–345, 11 hat hingegen argumentiert, die Künstler würden sich ohnehin stets der jeweils dominierenden Macht dienstbar machen – das kann dort, wie im Falle Wagners unter dem Einfluss Schopenhauers, sehr wohl auch das Joch des asketischen Ideals sein. Die Künstler sind in GM III 5 dispositionell immer schon korrumpiert.

403, 10 f. *die Dialektik an Stelle des Instinktes*] Das wird dann breit ausgeführt in GD Das Problem des Sokrates 5–8, KSA 6, 69–71, vgl. NK 6/1, S. 275–280 u. ö.

403, 18 *Übergewicht des Mandarin*] Zur chinesischen Gelehrten-Elite der sogenannten Mandarine siehe NK KSA 5, 239, 27.

403, 21 *Religion des Mitleids*] Hans von Wolzogens Abhandlung „Religion des Mitleidens“ (Wolzogen 1883a) in der Nachfolge Wagners und Schopenhauers war N. geläufig, vgl. NK KSA 5, 125, 22–26.

403, 22–24 (*Wissenschaft als Problem gefasst; was bedeutet Wissenschaft? – vergl. darüber die Vorrede zur „Geburt der Tragödie“.*) Vgl. GT Versuch einer Selbstkritik 2, KSA 1, 13, 7–14, 11 im kritischen Rückblick auf die philosophische Erstlingsschrift: „Was ich damals zu fassen bekam, etwas Furchtbares und Gefährliches, ein Problem mit Hörnern, nicht nothwendig gerade ein Stier, jedenfalls ein neues Problem: heute würde ich sagen, dass es das Problem der Wissenschaft selbst war – Wissenschaft zum ersten Male als problematisch, als fragwürdig gefasst. [...] Aufgebaut aus lauter vorzeitigen übergrünen Selbsterlebnissen, welche alle hart an der Schwelle des Mittheilbaren lagen, hingestellt auf den Boden der Kunst – denn das Problem der Wissenschaft kann nicht auf dem Boden der Wissenschaft erkannt werden –, ein Buch vielleicht für Künstler mit dem Nebenhange analytischer und retrospektiver Fähigkeiten [...]. [T]rotzdem will ich nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht, – vor einem älteren, hundert Mal verwöhnteren, aber keineswegs kälter gewordenen Auge, das auch jener Aufgabe selbst nicht fremder wurde, an welche sich jenes verwegene Buch zum ersten Male herangewagt hat, – die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehn, die Kunst aber unter der des Lebens....“

403, 29 „*Armen des Geistes*“] Zitat aus Matthäus 5, 3, vgl. NK KSA 6, 83, 1.

403, 32 f. *Hektiker des Geistes*] Vgl. NK 398, 30 f.

404, 6 f. *Meint man in der That, dass etwa die Niederlage der theologischen Astronomie eine Niederlage jenes Ideals bedeute?...*] Für eine „theologische Astronomie“ steht das geozentrische Weltbild, das das Christentum von Ptolemäus adaptieren konnte und das die Erde ins Zentrum des Kosmos stellte. Zu N.s Auseinandersetzung mit wissenschaftlicher Astronomie seiner Zeit siehe den Überblick bei Treccani 2014 und vertiefend Treccani 2015, zum Verhältnis von Astrologie und Astronomie NK KSA 5, 12, 3–9.

404, 12–18 *Ist nicht gerade die Selbstverkleinerung des Menschen, sein Wille zur Selbstverkleinerung seit Kopernikus in einem unaufhaltsamen Fortschritte? Ach, der Glaube an seine Würde, Einzigkeit, Unersetzlichkeit in der Rangabfolge der Wesen ist dahin, – er ist Thier geworden, Thier, ohne Gleichniss, Abzug und Vorbehalt, er, der in seinem früheren Glauben beinahe Gott („Kind Gottes“, „Gottmensch“) war...*] Die „Selbstverkleinerung des Menschen“ erscheint hier als ein typisch neuzeitliches, postchristliches Phänomen, hervorgerufen durch

den Verlust der christlichen Gewissheit, im Zentrum von Gottes Aufmerksamkeit zu stehen – als „Kind Gottes“ (vgl. z. B. Galater 4, 7; Römer 8, 17 u. 1. Johannesbrief 3, 1; NK KSA 6, 200, 7–9 205, 28–31) selber „Gottmensch“ (θεῖος ἄνθρωπος) oder der Fürsorge des Erlösers Jesus Christus sicher, der gleichzeitig wahrer Mensch und wahrer Gott sein soll. In NL 1886/87, KSA 12, 7[6], 280, 4f. wird der Begriff der „Selbstverkleinerung“ zwar auch auf eine spezifisch neuzeitliche Konstellation angewandt, steht dort aber in einem ganz bestimmten Kontext, nämlich dem der Herdenmoral nach dem Ende des Gottesglaubens, zu dem auch „der melancholische Scharfsinn der Selbstverkleinerung in Europa (Pascal, Laroche Foucauld)“ zählt. Die Selbstverkleinerung ist dort also mit zwei Denkerpersönlichkeiten des 17. Jahrhunderts assoziiert, die ein pessimistisch-negativistisches Menschenbild pflegten, das sich entweder – bei Pascal – direkt aus der Erbsündentheologie speist oder – bei La Rochefoucauld – den Glauben an die Erbsündenverworfenheit ins Profane transponiert. In dieser Aufzeichnung ist „Selbstverkleinerung“ also noch keineswegs ein generelles Kennzeichen neuzeitlicher Anthropologie. Überraschen mag dabei, dass der ‚Entdeckungszusammenhang‘ der Selbstverkleinerung bei N. nicht die Wissenschafts- oder Philosophiegeschichte der Neuzeit, sondern vielmehr die antike Ethik gewesen ist, genauer: diejenige des Aristoteles. In NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 29f. heißt es: „allgemeines Leiden der Modernen: ‚Selbstverkleinerung‘ p. 399“. Die Stellenangabe bezieht sich auf Schmidts *Ethik der alten Griechen*, wo es am fraglichen Ort um das „Wesen des im engeren Sinne ‚Wahrhaften‘“ geht, das bei Aristoteles „offene Selbstdarstellung“ sei (Schmidt 1882, 2, 399; Unterstreichung von N.s Hand): „Die aristotelische Auffassung, dass jede Tugend zwischen zwei Fehlern in der Mitte liegt trifft wohl in wenigen Fällen so vollständig zu wie in diesem, denn hier besteht die eine Abweichung von dem Richtigen in dem Verhalten dessen, der mehr, die andere in dem dessen, der weniger scheinen will als er ist: der erstere ist der Prahler, der letztere der Selbstverkleinerer oder, wie er mit einem vielbesprochenen griechischen Ausdrucke genannt wird, der Eiron [...]. Vielleicht unter dem mitwirkenden Einflüsse der engeren Beziehung, welche der Begriff des Wahrhaften erhalten hatte, gewöhnte man sich dabei vorherrschend an den zu denken, der sein eigenes Wissen, Können und Thun geflissentlich herabmindert; offenbar war diese Auffassung zur Zeit des Aristoteles die allgemeine und war es wohl etwa seit dem Auftreten des Sokrates geworden, der gewissermaassen als Typus einer solchen für die Griechen ziemlich befremdenden Art des Verhaltens galt [...]. Seine Weise machte durchaus den Eindruck dessen, was durch unsere Redewendung ‚hinter dem Berge halten‘ bezeichnet wird, mochte aber /400/ von Vielen sogar als das empfunden werden, was wir ‚Hinterhältigkeit‘ nennen, und in der That ist der eine wie der andere deutsche Ausdruck geeignet um im

Ungefähren wiederzugeben, was hier und da in den Dialogen Platon's unwillige Mitunterredner meinen, wenn sie das Betragen des Sokrates in substantivischer oder verbaler Form unter den Begriff des Eiron bringen“ (Schmidt 1882, 2, 399 f., ausführlicher zitiert in NK KSA 5, 220, 30–221, 6 zu JGB 267). Der Selbstverkleinerer *par excellence* ist also der Ironiker Sokrates, der sich herabsetzt und damit scheinbar seine Gesprächspartner aufwertet, aber doch, weil er ja nicht wirklich an deren Überlegenheit glaubt, zugleich zu verhöhnen scheint (vgl. Schmidt 1882, 2, 400). Bereits NL 1883, KSA 10, 8[15], 338, 29 f. hält sich weder mit Sokrates noch mit Aristoteles auf, sondern erachtet „Selbstverkleinerung“ pauschal als ein „allgemeines Leiden der Modernen“, wofür es bei Schmidt keinerlei Anhaltspunkte gegeben hatte (vgl. ausführlich Brusotti 1992b, 120 f.). Die Diagnose kehrt nun in GM III 25 in dieser Allgemeinheit wieder, jetzt aber angereichert mit wissenschaftsgeschichtlichen Belegen, die in einer gewissen Spannung zur Hybris stehen, die nach GM III 9 das moderne Selbst- und Weltverhältnis auszeichne und die ebenfalls ihren Ausgang von der Schmidt-Lektüre nehmen, vgl. NK 357, 17–34.

Auf 404, 12–18 wird gerne Bezug genommen in der Debatte um N.s angeblichen oder zweifelhaften Naturalismus, so bei Gardner 2009, 24. Dass der Mensch ein Tier unter Tieren sei, ist zu N.s Zeit bereits evolutionstheoretisches Gemeingut, vgl. z. B. NK KSA 6, 180, 3–9 u. NK 258, 13–19 sowie Sommer 2015g.

404, 18–20 *Seit Kopernikus scheint der Mensch auf eine schiefe Ebene gerathen, — er rollt immer schneller nunmehr aus dem Mittelpunkte weg — wohin?* Dass die Menschheit von Kopernikus an in eine unaufhaltsame Dynamik der Dezentrierung hineingeraten sei, ist ein Gedanke, der N. – im Anschluss an Kants Idee einer Kopernikanischen Wende (diese Fügung hat Kant nicht benutzt) in der Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (AA III, 7–10) – beispielsweise in Alfons Bilharz' *Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung* begegnet ist, dort allerdings positiv gefasst als (Selbst-)Erkenntniszugewinn: „Wenn wir nun in Betracht ziehen, dass unser Subjectpunct selbst eine cyclische Bewegung von der Wiege (*Aphelium*) zur Sonnenhöhe des Daseins und von da bis zum Grab (wieder zum *Aphelium* zurück) durchmacht, so dürfte es uns wirklich schwer werden, den wesentlichen Unterschied eines erkennenden Individuums von einem im unendlichen Raum rotirenden Weltkörper anzugeben. — Noch einmal wiederholt sich der Fall des Kopernikus im strengsten Sinn. Während wir die Welt um unseren Mittelpunkt des Selbstbewusstseins kreisen lassen, ist es gerade umgekehrt: der Objectpunct ist im Brennpunct der Ellipse gelegen, um welchen wir kreisen, bald im Aphel, bald im Perihel stehend (keimender Wunsch — Erfüllung desselben); und eben dadurch kommen alle Widersprüche, alle ‚Schlingen‘ in unser Erkennen, dass wir, wie die Leute vor Kopernikus von der Erde, so von uns glauben, wir seien

das Centrum der Welt, und daher versäumen, uns in Gedanken auf den helio-centrischen Standpunct zu stellen“ (Bilharz 1879, 131, letzter Teil von N. mit Randstrich markiert). N. hat den Hauptgedanken – wie Riccardi 2007, 369 f. nachgewiesen hat – in NL 1880, KSA 9, 6[413], 304, 14–16 verdichtet: „Wir sind die Bewegten, welche sich um die Dinge bewegen: **wir** stehen nicht still, das Umgekehrte ist wahr von dem, was der Augenschein ist.“ Der letzte Aspekt kehrt in JGB 12, KSA 5, 26, 23 f. wieder, während GM III 25 an der Geschichte der Dezentrierung interessiert ist, die mit Kopernikus beginnt und sich mit Kant fortsetzt.

404, 21 in's „durchbohrende Gefühl seines Nichts“?] KGW IX 7, W II 3, 110, 13 u. 22–25 (vgl. NL 1887/88, KSA 13, 11[228], 89, 18 u. 25–28) handelt von den „Hauptarten des Pessimismus“ und vermerkt: „Die dazugehörigen 'die dazugehörigen psycholog.' Zustände kann man alle'sammt' im Irrenhause 'beobachten', wenn auch in einer gewissen Übertreibung, aus der Nähe beobachten. Ebenfalls 'Insgleichen' den ‚Nihilismus‘ (das schauerhafte durchbohrende Gefühl des ‚Nichts‘)“. Die Wendung, die N. im Nachlass nicht ganz klassikersicher zunächst falsch memorierte, variiert einen Auftritt des Titelhelden in Friedrich Schillers *Don Carlos* (2. Akt, 1. Auftritt): „Kann der Ritterstolz / Des Herzogs Alba diesen Auftritt hören? / So wahr ich lebe, den Zudringlichen, / Der zwischen Sohn und Vater, ungerufen, / Sich einzudrängen nicht erröthet, der / In seines Nichts durchbohrendem Gefühle / So dazustehen sich verdammt, möcht' ich, / Bei Gott! Und gält's ein Diadem – nicht spielen.“ (Schiller 1844, 3, 155) „In seines Nichts durchbohrendem Gefühle“ ist zu N.s Zeit sprichwörtlich (Büchmann 1882, 108).

404, 23–26 (und keineswegs nur die Astronomie, über deren demüthigende und herunterbringende Wirkung Kant ein bemerkenswerthes Geständniss gemacht hat, „sie vernichtet meine Wichtigkeit“...) Dieses „Geständniss“ hat N. etwas ausführlicher notiert in NL 1887, KSA 12, 7[4], 269, 7–18, und dort die positiv gestimmte Erhabenheitsrhetorik des Königsberger Sternguckers nicht unterdrückt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns.“ / Er fährt fort: „der erste Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines thierischen Geschöpfes, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit, man weiß nicht wie, mit lebender Kraft versehen gewesen. Der zweite dagegen erhebt meinen Werth als eine Intelligenz unendlich.“ Die Version in GM III 25 ist ersichtlich eine extreme Verkürzung des N. also wohlbekannten

Originalwortlautes – nicht nur durch das Weglassen des „gleichsam“, sondern vor allem dadurch, dass Kant im Unterschied zu GM III 25 die unendliche Erhebung als eines denkenden, das All erfassenden Wesens gerade gegen die Vernichtung des Selbstbewusstseins ins Feld führt. Diese Vernichtung der eigenen Wichtigkeit betrifft bei Kant ja nur die physisch-materielle, aber eben nicht die intellektuelle Seite der Person: Das kantische Subjekt fühlt sich keineswegs gedemütigt und marginalisiert, sondern als intelligentes bzw. intelligibles Wesen über die Natur, hier in Gestalt des Sternenhimmels, erhaben. Thatcher 1989, 597 f. behauptet hingegen, N. missverstehe Kant insofern, als bei diesem ja nicht von Astronomie, sondern von der immensen Weite des Universums die Rede sei. Wie auch Maudemarie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 164 hervorheben, trifft Thatchers Kritik nicht zu, denn es ist ja gerade die neuzeitliche Astronomie, die die unendliche Weite des Universums und die kosmische Marginalität der Erde entdeckt hat, die Kants Betrachtung zugrunde liegt. Das Zitat selbst hat N. nicht aus der Originallektüre der *Kritik der praktischen Vernunft* (AA V, 161 f.), sondern aus dem Kant-Band von Kuno Fischers *Geschichte der neuern Philosophie* übernommen, der den Originalwortlaut (fast) so verkürzt und umstellt, wie er sich dann in NL 1887, KSA 12, 7[4], 269, 7–18 wiederfindet (Fischer 1869, 4, 178). Fischer hat, was N. eben ausblendet, vorausgeschickt: „Was uns als sinnliche Wesen demüthigt, das erhebt uns als geistige Wesen.“ (Ebd., 177) Die einzige bemerkenswerte Abweichung in N.s Wiedergabe sowohl von Fischer wie von Kants Original besteht in NL 1887, KSA 12, 7[4], 269, 9 f. in der Transposition der ersten Person Singular („der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“ bei Kant und Fischer) in die erste Person Plural („der gestirnte Himmel über uns und das moralische Gesetz in uns“). Letztere Fassung war N. aus Liebmann 1880, 392 (mit abgeschnittener Marginalie von N.s Hand) geläufig.

404, 31f. *Form von stoischer Ataraxie*] Es handelt sich um die einzige Stelle, die in N.s Werken den Begriff der ἀταραξία, der Unerschütterlichkeit aufruft. Epikur sah in ihr das Ziel menschlichen Glücksbemühens (Diogenes Laertius: *De vitis* X 128 u. 136), worin ihm die pyrrhonischen Skeptiker folgten (vgl. NK 398, 30). Die späteren Stoiker, die eigentlich den Begriff der Apathie vorzogen, griffen die Ataraxie auf und verbanden sie mit der Apathie (Epiktet: *Encheiridion* 12, 2. In der unter N.s Büchern erhaltenen Epiktet-Übersetzung: „Man verschüttet dir dein bischen [sic] Oel, man stielst [sic] dir dein bischen Wein: Sprich dabei: So theuer kommt Affektlosigkeit, so theuer kommt Gemüthsruhe zu stehen.“ Epiktetos 1783, 21. Die zugehörige Fußnote 21 auf S. 21 f. nennt und erläutert die griechischen Ausdrücke ἀπάθεια und ἀταραξία). Im Epiktet-Kommentar von Simplicios, den N. studiert hat, wird Ataraxie mit „Un-

verstörbarkeit“ übersetzt; N. hat die entsprechenden Stellen mit Randstrichen markiert (Simplikios 1867, 100 u. 103).

405, 1f. *der Verachtende ist immer noch Einer, der „das Achten nicht verlernt hat“...*] Das ist die Variation zu einem bekannten Satz von Friedrich Theodor Vischer: „Es wird so viel heilig gehalten, daß der Mensch in Gefahr kommt, über dem Anbeten das Achten zu verlernen.“ (Vischer 1873, 6, 213) Zu N. und Vischer vgl. NK KSA 6, 359, 3–18, zur Logik des Achtens und Verachtens bei N. siehe Politycki 1989, 127. Vischers Satz nimmt eine Zeile aus Theodor Körners Drama *Zriny* auf, wo Soliman auf die Forderung Vilackys, ihm durch Tötung Achtung zu erweisen, entgegnet: „Christ, Menschen achten hab' ich längst verlernt.“ (Körner 1834, 140) Körners Stück war N. in seiner Jugend durchaus geläufig.

405, 5f. *Kant's Sieg über die theologische Begriffs-Dogmatik („Gott“, „Seele“, „Freiheit“, „Unsterblichkeit“)*] In der transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* hat Kant diese Begriffe einer fundamentalen Kritik unterzogen, da sie für die theoretische Vernunft unerkennbar bleiben, während er sie in der *Kritik der praktischen Vernunft* als Postulate der praktischen Vernunft zu rehabilitieren trachtete. „Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott giebt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältniß, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt.“ (Fischer 1869, 4, 171) In seinem Brief an Overbeck vom 20./21. 08. 1881 macht sich N. darüber lustig, dass Heinrich Romundt ihm geschrieben habe, er baue „die Lehre Kants von Gott — Seele — Freiheit — und Unsterblichkeit wieder“ auf (KSB 6/KGB III 1, Nr. 139, S. 116, Z. 18 f., vgl. Romundt 1882 u. später Romundt 1885). In FW 335, KSA 3, 562, 13–19 gedenkt das sprechende „Ich“ „des alten Kant, der, zur Strafe dafür, dass er ‚das Ding an sich‘ — auch eine sehr lächerliche Sache! — sich erschlichen hatte, vom ‚kategorischen Imperativ‘ beschlichen wurde und mit ihm im Herzen sich wieder zu ‚Gott‘, ‚Seele‘, ‚Freiheit‘ und ‚Unsterblichkeit‘ zurückverirrte, einem Fuchse gleich, der sich in seinen Käfig zurückverirrt“. Vgl. NK KSA 3, 562, 11–21. Während Kant an dieser Stelle noch einigermaßen orientierungslos wirkt, erscheint er dagegen in GM III 25 als findiger Kenner eines „Schleichweg[s]“, den er auch anderen weist (vgl. NK 405, 11–17).

405, 9 *dass alle Art*] In der Erstausgabe heißt es: „das alle Art“ (Nietzsche 1887a, 174). Das ist ein Druckfehler, im Druckmanuskript steht korrekt „dass alle Art“ (GSA 71/27,2, fol. 60r).

405, 9f. *Transcendentalisten*] Damit dürften die Anhänger der Transzendentalphilosophie Kants gemeint sein, auch wenn der Ausdruck an der einzigen an-

deren Stelle, an der N. ihn gebraucht, weitergefasst wird und neben dem Vedanta auch den amerikanischen Transzendentalismus Emersons und Thoreaus mit einbegreift: „Die Transcendentalisten, welche finden, daß alle menschliche Erkenntniß nicht den Wünschen ihres Herzens genugthut, vielmehr ihnen widerspricht und Schauer macht, — sie setzen unschuldig eine Welt irgendwo an, welche dennoch ihren Wünschen entspricht, und die eben nicht unserer Erkenntniß < sich > zugänglich zeigt: diese Welt, meinen sie, sei die wahre Welt, im Verhältniß zu welcher unsere erkennbare Welt nur Täuschung ist. So Kant, so schon die Vedanta-Philosophie, so manche Amerikaner. — ‚Wahr‘, das heißt für sie: was dem Wunsche unseres Herzens entspricht. Ehemals hieß wahr: was der Vernunft entspricht“ (NL 1886/87, KSA 12, 7[3], 254, 9–19).

405, 11–17 *er hat ihnen jenen Schleichweg verrathen, auf dem sie nunmehr auf eigne Faust und mit dem besten wissenschaftlichen Anstande den „Wünschen ihres Herzens“ nachgehen dürfen. Ingleichen: wer dürfte es nunmehr den Agnostikern verargen, wenn sie, als die Verehrer des Unbekannten und Geheimnißvollen an sich, das Fragezeichen selbst jetzt als Gott anbeten?*] Was scheinbar aussieht wie eine Kürzestrekapitulation der Philosophiegeschichte im Anschluss an Kants „Schleichweg“ (dazu NK KSA 6, 176, 27–32) – mit Ausartung einerseits in Richtung eines spekulativ enthemmten Idealismus, andererseits in Richtung eines radikalen Agnostizismus –, ist tatsächlich die Adaption einer Passage aus Harald Höffdings *Psychologie in Umrissen*, die wiederum Karl Wilhelm Idelers *Biographien Geisteskranker* (1841) zitiert: „Oft kann nun inmitten der grössten Verzweiflung ein plötzliches Umschlagen der Finsternis in Licht eintreten ([...]). Durch einen gewissen Instinkt der Selbsterhaltung findet das Gemüt Ersatz für das Verlorne in einer eingebildeten Welt. ‚Eine solche Gemütslage,‘ sagt Ideler von einer Kranken, die /390/ aus unglücklicher Liebe wahnsinnig wurde, kann, wenn wieder einige Sammlung möglich wird, nur einen zwiefachen Ausgang nehmen: entweder die Seele versinkt in die finsternste Schwermut, wenn die Gewissheit ihres Verlustes sie zu Boden drückt; oder wenn es ihr nicht an Widerstandskraft fehlt, zwingt sie sich eine Täuschung auf, welche ihr die Erfüllung der heissesten Wünsche verspricht... Das ganze Streben des Geisteskranken ist fortan darauf hingerichtet, jenen Wahn immer mehr in Uebereinstimmung mit dem Drange des Herzens auszubilden... und mit sophistischer Dialektik alle Widersprüche zu beseitigen, in welche er zur wirklichen Welt getreten ist.“ (Höffding 1887, 389 f. N.s Unterstreichungen. Zum „Instinkt der Selbsterhaltung“ siehe NK KSA 6, 146, 5 f.) An den Rand hat N. zum letzten Satz notiert: „die moral. Ideale u. die ‚Agnostiker‘“ (Höffding 1887, 390). Siehe auch die bei Höffding fast unmittelbar vorangehende Passage in NK 373, 33–374, 3.

Von „Agnostikern“ ist bei N. abgesehen von GM III 25 augenscheinlich nur in N VII 3, 127, 16 (KGW IX 3, vgl. NL 1886, KSA 12, 5[50], 203, 21) sowie in NL 1886/87, KSA 12, 7[3], 254, 2–8 die Rede, wo die folgende definitiorische Annäherung gegeben wird: „Die ‚Agnostiker‘, die Verehrer des Unbekannten und Geheimnißvollen an sich, woher nehmen sie das Recht, ein Fragezeichen als Gott anzubeten? Ein Gott, der sich dergestalt im Verborgenen hält, verdient vielleicht Furcht, aber gewiß nicht Anbetung! Und warum könnte das Unbekannte nicht der Teufel sein? Aber ‚es muß angebetet werden‘ — so gebietet hier der Instinkt für den Anstand: das ist englisch.“ Nach Ausweis zeitgenössischer Konversationslexika ist der Begriff des Agnostizismus als „eine mehr in England und Nordamerika als in Deutschland gebräuchliche Bezeichnung des religionsphilos. Standpunktes, der das Dasein Gottes zwar nicht verneint, aber als für menschliche Erkenntnis unzugänglich ansieht“, bereits weit verbreitet (Brockhaus 1894–1896, 17, 14): Der Agnostiker stütze „sich meist auf die Lehre Herbert Spencers ([...]) vom unerkennbaren Absoluten. Oft stellt er sich als ein Versuch dar, eine Religion auf bloß ethischem oder Gefühlsgrund unter Preisgebung ihrer theoretischen Grundlagen festzuhalten.“ (Ebd.) Meyer 1885–1892, 17, 14 macht demgegenüber Thomas Henry Huxley als Erfinder des Begriffs „Agnostiker“ aus – als „Bezeichnung für diejenigen Personen, welche zwar den Glauben an göttliche Offenbarungen verwerfen, ohne indes die Existenz eines persönlichen, in die Geschicke der Menschen eingreifenden Gottes zu leugnen.“ Zu Huxley vgl. NK 316, 12–15. Auch Salter 1885, 308 setzt sich z. B. definitiorisch und polemisch mit dem Agnostizismus auseinander.

405, 17–21 (*Xaver Doudan spricht einmal von den ravages, welche „l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu“ angerichtet habe; er meint, die Alten hätten dessen entrathen.*) Im Druckmanuskript steht „X. Doudan“ (GSA 71/27,2, fol. 60r), in der Erstausgabe fälschlich „Xaver Doudan“ (Nietzsche 1887a, 174). Korrekt heißt der französische Publizist Ximénès Doudan (1800–1872); N. hat seine *Mélanges et lettres* (1878) und seine *Pensées et fragments* (1881) studiert. „Ravages“ sind Verheerungen. Übersetzt heißt die französische Passage: „die Gewohnheit, das Uneinsehbare zu bewundern statt einfach im Unbekannten zu bleiben“. In NL 1884, KSA 11, 26[441], 268, 6–8 hat sich N. notiert: „l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu: was für ravages hat sie in den Geistern der neuen Zeit hervorgebracht! Doudan.“ Der Passus stammt aus Doudans Brief an Théobald Piscatory vom 03. 03. 1855 und steht dort im Zusammenhang einer Lobpreisung Ciceros, der sich sehr vorteilhaft von den Modernen unterscheide: „On n’a pas fait un compte exact, à mon sens, des ravages qu’a produits dans les esprits des temps nouveaux l’habitude d’admirer l’inintelligible au lieu de rester tout simplement dans l’inconnu. Au temps de Cicé-

ron, aucune croyance surnaturelle ne dominait sur les esprits cultivés.“ (Doudan 1877, 3, 336. „Man hat meiner Ansicht nach nicht genau die Verheerungen berechnet, die in den Köpfen der neueren Zeiten durch die Gewohnheit verursacht wurde, das Uneinsehbare zu bewundern, anstatt einfach im Unbekannten zu bleiben. Zu Ciceros Zeit beherrschte kein übernatürlicher Glaube die kultivierten Geister.“)

405, 26 *elegantia syllogismi*] Lateinisch: „Eleganz der Schlussfolgerung“.

26.

Von asketischem Ideal infiziert sind, wie GM III 26 ausweisen will, keineswegs nur die Naturwissenschaften und die Philosophie, sondern ebenso die Geschichtswissenschaft. In der heute herrschenden Ausprägung verschreibe letztere sich und ihren Lesern quasi einen Kälteschock: Sie verzichte auf jedes Urteil, lege sich auf bloße Beschreibung fest und dringe ganz nihilistisch in Regionen vor, in denen ewiges Eis herrsche: „Hier ist Schnee, hier ist das Leben verstummt; die letzten Krähen, die hier laut werden, heißen ‚Wozu?‘, ‚Umsonst!‘, ‚Nada!‘ – hier gedeiht und wächst Nichts mehr“ (406, 9–11). Eine andere, „vielleicht noch ‚modernere‘“ (406, 13 f.) Ausprägung, gegen die das sprechende „Ich“ lautstarke Abneigung äußert, kann sich mit dem Nichts nicht wirklich arrangieren und schwankt daher zwischen Leben und asketischem Ideal. „Beschaulichkeit“ (407, 10) statt kalter Beschreibung ist die Losung dieser Form von Geschichtsschreibung, die doch nichts weiter sei als „lüsterne[s] Eunuchtenthum[.] vor der Historie“ (407, 10 f.). Der entschiedene Widerwille gegen diesen Typus der Historie leitet gemächlich über zu einer Gegenwartsdiagnose, die Europa insgesamt von einem krankhaften Erregungsbedürfnis gezeichnet sieht, von falschem Heroismus und Idealismus, die sich, wird mit einem sarkastischen Seitenhieb auf die kulturellen und religiösen Missionsbemühungen der imperialistischen europäischen Staaten vorgeschlagen, ideal als koloniale Exportgüter eignen dürften: „Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue Handels-Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen ‚Idealisten‘ ein neues ‚Geschäft‘ zu machen“ (408, 16–19).

Also auch da, wo den Verlautbarungen der zweiten Historikergruppe nach eigentlich das Leben emphatisch zu werden scheint, wittert das sich in Rage redende „Ich“ Betrug, nämlich eine besonders heimtückische Form der Wirksamkeit des asketischen Ideals. Und diese Camouflage erscheint nicht als Spezialproblem der Historiographie, sondern als gesamtkulturelles Gebrechen, bis hin zu den „neuesten Spekulanten in Idealismus, den Antisemiten“ (407, 24 f.),

einhergehend mit der „Verödung des deutschen Geistes“ (407, 32) und überbordendem Nationalismus.

Zur Kritik an der zeitgenössischen Historiographie in GM III 26 siehe Brobjer 2008c, 55 f., der in 408, 16–23 einen impliziten Bezug zur Ewigen Wiederkunft ausmacht, der jedoch nur schwer nachzuvollziehen ist.

405, 30 f. *Ihr vornehmster Anspruch geht jetzt dahin, Spiegel zu sein*] Dieses Objektivitätsideal, reiner Spiegel zu sein, hat sich N. bei seiner Schopenhauer-Lektüre markiert, vgl. NK 365, 18 f.

406, 5–9 *Man sieht einen traurigen, harten, aber entschlossenen Blick, – ein Auge, das hinausschaut, wie ein vereinsamter Nordpolfahrer hinausschaut (vielleicht um nicht hineinzuschauen? um nicht zurückzuschauen?...)*] Vgl. NK KSA 5, 141, 31 f. und zum Thema der Einsamkeit bei N. im Vergleich mit Kierkegaard und Adorno siehe Rauh 2016.

406, 10 f. „Umsonst!“, „Nada!“] „Nada“ ist das spanische Wort für „nichts“, das bei N. nur hier auftaucht. Es könnte ihm in Paul Bourget's *Essais de psychologie contemporaine* begegnet sein, wo es über jene Werke Gustave Flauberts, die antike Stoffe behandeln, heißt: „Comme le squelette du tableau de Goya soulève la pierre de son tombeau, et de son doigt blanc écrit ‚Nada... – il n'y a rien...‘, les morts des civilisations anciennes se dressent devant les yeux évocateurs du poète et viennent lui jurer qu'un même néant était au fond des bonheurs d'alors“ (Bourget 1883, 146, vgl. Marc Sautet in Nietzsche 1991, 60. „Wie das Skelett auf dem Bilde von Goya seinen Grabstein aufhebt und mit seinem weißen Finger schreibt: ‚Nada... hier ist nichts ...‘, so stehen die Toten der Zivilisation vor den beschwörenden Blicken des Dichters auf und schwören ihm, daß dasselbe Nichts dem Glücke der damaligen Welt zu Grunde liege, daß dieselbe Verzweiflung und dieselbe Angst am Ende eines jeden Strebens stehen und daß – ob nun barbarisch oder zivilisiert – der Mensch es nie verstanden habe, die Welt seinem Herzen oder sein Herz der Welt anzupassen“. Bourget 1903, 127).

406, 12 *Petersburger Metapolitik und Tolstoi'sches „Mitleid“*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „Petersburger Metaphysik und Dostojewsky“ (GSA 71/27,2, fol. 61r); das wurde offensichtlich von N. erst in den (nicht erhaltenen) Druckfahnen korrigiert. Es wäre die erste Nennung Dostojewskijs in einem Werk N.s gewesen; nun taucht erst 1888 der Anfang 1887 gelesene, scheinbar russischen Nihilismus repräsentierende Autor bei N. explizit auf (siehe NK KSA 6, 50, 22–24; zu N. und Dostojewskij neuerdings Stellino 2015 und Morillas / Morillas 2016, explizit zu GM III 26 Morillas / Morillas 2016, 287, Fn. 49). Auch St. Petersburg pflegt N. mit Nihilismus zu assoziieren, vgl. z. B. NK KSA 6,

22, 1–4. Statt Dostojewskij hat in der Druckfassung von GM III 26 Lew Nikolajewitsch Graf Tolstoi bei N. seinen öffentlichen Einstand. Tolstoi steht für eine radikale christliche Mitleidsethik, mit der sich N. beim Lesen von Tolstois Bekenntnisbuch *Ma religion* (1885) vertraut gemacht hat. Insbesondere in AC kommt N. wiederholt auf Tolstois Jesus-Verständnis zurück, vgl. z. B. NK KSA 6, 200, 1–3, zum Themenfeld umfassend Poljakova 2013 (zu GM III 26, ebd., 504), zur in 406, 9 f. vorangehenden, winterlichen Metaphorik, die ebenfalls auf Dostojewskij zurückweist, siehe Ottmann 1999, 335, Fn. 25. Der lettische Dichter Jānis Poruks (1871–1911) hat bereits 1894 die Nähe und die Distanz zwischen Nietzsche und Tolstoi zum Gegenstand einer zuerst auf deutsch erschienenen Studie gemacht (Poruks 1929).

Der Ausdruck „Metapolitik“, der in der Erstausgabe (Nietzsche 1887a, 175) die „Metaphysik“ des Druckmanuskripts ersetzte, ist seit dem späten 18. Jahrhundert in Deutschland geläufig (zur Begriffsgeschichte und den diversen Bedeutungsauffäucherungen Forschner/Hügli 1980, 1295–1298). Zu N.s Zeit nimmt er jenen agitatorischen Sinn an, der sich heute im konterkarierenden Anschluss an Antonio Gramsci bei Vordenkern der Neuen Rechten wie Alain de Benoist wiederfindet (zur N.-Rezeption der Neuen Rechten vgl. Kaufmann 2018a). Dafür steht insbesondere der N. wohlbekannte politische Publizist und Philosoph Constantin Frantz (1817–1891), der gegen das zentralistische und nationalistische Reich Bismarcks auch mit antisemitischen Parolen agitierte und in Wagner einen Bundesgenossen gefunden hat. Im ersten Jahrgang der *Bayreuther Blätter* publizierte er 1878 einen *Offenen Brief an Richard Wagner*, in dem es u. a. heißt: „um wirklich *deutsch* zu sein muss daher die Politik über sich selbst hinaus gehen. Sie muss sich zur *Metapolitik* erheben, als welche sich zur gemeinen Schulpolitik ähnlich verhält, wie zur Physik die Metaphysik. Unser Deutschtum geht uns dabei nicht verloren.“ (Frantz 1878, 169, vgl. zur Kritik dieser „Metapolitik“ bei Thomas Mann Zimmermann 2017, 135 f.) Wahrscheinlicher ist es allerdings, dass N. in GM III 26 den Begriff der Metapolitik aus Hans Lassen Martensens *Christlicher Ethik* (vgl. z. B. NK 339, 2) geborgt hat. Martensen handelt an der fraglichen Stelle von der sozialen und staatstragenden Dimension des Christentums: „Seine weitgreifende Bedeutung liegt nicht sowohl in Dem, was es geradezu Politisches aussagt, als vielmehr in dem Ueberpolitischen, welches durch das Christenthum in die Welt /121/ eingeführt ist, dem Metapolitischen, worunter wir Dasjenige verstehen, was dem Politischen vorausgeht, als dessen Voraussetzung, was jenseits des Politischen und über dasselbe hinausliegt, als dessen Zweck und Ziel, wovon aber das Politische durchdrungen werden soll, als der Seele desselben, dem geistig Belebenden darin. Das Metapolitische besteht eben in der maßgebenden Anschauung von dem Menschen, von der menschlichen Natur und dem End-

zwecke des Menschenlebens; und die wahre Metapolitik ist, unsrer Anschauung nach, die christliche Welt- und Lebensanschauung selbst, welche ein völlig neues Licht über den Staat aufgehen läßt, sofern derselbe jetzt in Beziehung zu einem Reiche gesetzt wird, welches nicht von dieser Welt ist, und aus diesem Gesichtspunkte seine eigene Stellung als eine bloße Mittelstellung erkennen muß, als dazu bestimmt, diesem höheren Reiche zu dienen.“ (Martensen 1886, 120f.) Genau diese Schwerpunktverlagerung auf ein Nicht-Irdisches, ein jenseitiges Reich Gottes muss dem in GM III 26 sprechenden „Ich“ als Inbegriff des Nihilismus erscheinen.

406, 18 *süßsen Geistreichen*] Im Druckmanuskript korrigiert aus: „süßlichen Feiglinge“ (GSA 71/27,2, fol. 61r).

406, 23–28 *ganz eigentlich Unhistorischen, Widerhistorischen Gehör zu schenken (wie jenem Dühring, an dessen Tönen sich im heutigen Deutschland eine bisher noch schüchterne, noch uneingeständliche Species „schöner Seelen“ be- rauscht, die Species anarchistica innerhalb des gebildeten Proletariats)*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „*„armen“ Schreiteufel von Agitator „ein- mal“ das Ohr zu schenken (wie jenem „armen-Communist“ Dühring, der, indem er die ganze Geschichte angeifert, uns überreden möchte, „damit“ deren „Histo- riker ebensosehr als deren und“ „jüngstes Gericht“ zu sein insgleichen daß „sein“ Geifer die Gerechtigkeit selbst „bedeute“)*“ (GSA 71/27,2, fol. 61r). N. hat die Textveränderung dann hinten im Manuskript nachgetragen (GSA 71/27,2, fol. 63r). Zu Dühring als Apostel der Rache siehe NK 310, 9–22 u. NK 310, 22–28, zu seinem „moralischen Bumbum“ NK 370, 20–25, zum Anarchismus NK 309, 24–29. Die „schönen Seelen“, die N.s Text aufruft, sind als ressentimentgeplagte Anarchisten das genaue Gegenteil dessen, worauf ihre edle Bezeichnung hoffen lässt, vgl. NK 369, 33.

406, 31 *Parfum Renan*] Dass Ernest Renan für diesen Typus des bequemen und sentimental, unerbittliche Wahrhaftigkeit verschmähenden Historikers die Folie abgibt, erstaunt nicht. Ihn nimmt schon JGB 48 ins Visier (vgl. NK KSA 5, 69, 28–32) und der ganze Abschnitt GD Streifzüge eines Unzeitgemässen 2, KSA 6, 111, 18–112, 14 (vgl. NK 6/1, S. 401–406), was freilich nicht verdeckt, dass N. viel aus Renans *Histoire des origines du Christianisme* ziehen konnte. Vgl. 407, 15–17.

406, 31–34 *der schon mit dem hohen Falsett seines Beifalls verräth, was ihm abgeht, wo es ihm abgeht, wo in diesem Falle die Parze ihre grausame Scheere ach! allzu chirurgisch gehandhabt hat!*] Von den drei Moiren oder Parzen, den Schicksalsgöttinnen der griechischen Mythologie ist es Atropos, die den Lebensfaden abschneidet, den Klotho gesponnen und Lachesis gemessen hat.

Hier jedoch hat die Parze den „Beschaulichen“ (406, 28) entmannt. Den Vorwurf der Kastration adressiert N.s Spätwerk häufig an das Christentum, vgl. z. B. NK KSA 6, 83, 2–4.

407, 5–8 *unversehens kommen mir dabei anakreontische Launen. Diese Natur, die dem Stier das Horn, dem Löwen das χάσμι' ὀδόντων gab, wozu gab mir die Natur den Fuss?... Zum Treten, beim heiligen Anakreon!]* N. paraphrasiert und zitiert – „χάσμι' ὀδόντων“ ist eine „Kluft von Zähnen“ – hier Gedicht 24 aus den *Anakreonteia*, einer anonymen antiken Gedichtsammlung, die unter dem Namen des griechischen Lyrikers Anakreon umlief. N. hatte als eine seiner allerersten Veröffentlichungen 1868 im *Literarischen Centralblatt* Valentin Roses Neuauflage dieser Sammlung besprochen. Dort lautet das Gedicht: „Φύσις κέρατα ταύροις, / ὀπλὰς δ' ἔδωκεν ἵπποις, / ποδωκίην λαγωῖς, / λέουσι χάσμι' ὀδόντων, / τοῖς ἰχθύσιν τὸ νηκτόν, / τοῖς ὀρνέοις πέτασθαι, / τοῖς ἀνδράσιν φρόνημα. / γυναιξὶν οὐκ ἔτ' εἶχεν. / τί οὖν δίδωσι; κάλλος / ἀντ' ἀσπίδων ἀπασῶν, / ἀντ' ἐγγέων ἀπάντων / νικᾷ δὲ καὶ σίδηρον / καὶ πῦρ καλὴ τις οὔσα.“ (Anacreontis Teii quae vocantur ΣΥΜΠΟΣΙΑΚΑ ΗΜΙΑΜΒΙΑ 1868, 26, N.s Unterstreichung.) In der *Anakreontische Lieder* betitelten Übersetzung von Eduard Mörike (dort unter der Überschrift „Naturgaben“ als Nr. 55) wird das Gedicht wie folgt wiedergegeben: „Es gab Natur die Hörner / Dem Stier, dem Roß die Hufe; / Schnellfüßigkeit dem Hasen, / Dem Löwen Rachenzähne, / Den Fischen ihre Flossen, / Den Vögeln ihre Schwingen / Und den Verstand dem Manne. / – So bliebe nichts den Frauen? / Was gab sie diesen? – Schönheit: / Statt aller unsrer Schilde, / Statt aller unsrer Lanzen! / Ja über Stahl und Feuer / Siegt Jede, wenn sie schön ist“ (Anakreon 1864, 131).

407, 15–17 *Aber ich mag alle diese koketten Wanzen nicht, deren Ehrgeiz unersättlich darin ist, nach dem Unendlichen zu riechen, bis zuletzt das Unendliche nach Wanzen riecht]* Das erinnert – Nietzsche 1998, 166 – zusammen mit 406, 28–31 an ein Exzerpt in NL 1884, KSA 11, 26[446], 269, 4–10: „Renan, von dem Doudan sagt: ‚er giebt den Leuten seiner Generation, was sie in allen Sachen wollen, des bons, qui sentent l'infini‘. ‚Ce style rêveur, doux, insinuant, tournant autour des questions sans beaucoup les serrer, à la manière des petits serpents. C'est aux sons de cette musique-là, qu'on se résigne à tant s'amuser de tout, qu'on supporte des despotismes en rêvassant la liberté.‘“ (Die französischen Passagen übersetzt: „Bons, die nach Unendlichkeit schmecken‘. ‚Dieser träumerische Stil, sanft, schmeichlerisch, der um die Fragen schleicht, ohne sie stark anzupacken, in der Art kleiner Schlangen. Es ist zum Klang dieser Musik, dass man sich damit begnügt, sich derart über alles zu amüsieren, dass man den Despotismus erträgt, während man die Freiheit er-

träumt.“ In NL 1885, KSA 11, 38[5], 599, 33–600, 1 wird daraus: „Renan, eine Art katholischer Schleiermacher, süßlich, bonbon, Landschaften und Religionen anempfindend“ (vgl. Campioni 2009, 95). Doudans Äußerung stammt aus seinem Brief an Piscatory vom 06. 04. 1868 (Doudan 1878, 2, 458 f.).

407, 17 f. *ich mag die übertünchten Gräber nicht, die das Leben schauspielern*] Vgl. Matthäus 23, 27: „Wehe euch, Schriftgelehrten und Pharisäern, ihr Heuchler, die ihr gleich seyd wie die übertünchten Gräber, welche auswendig hübsch scheinen, aber inwendig sind sie voller Todenbeine, und alles Unflats.“ (Die Bibel: Neues Testament 1818, 32).

407, 24 *Hanswürste*] Noch mehr als Schopenhauer (vgl. das Zitat in NK 371, 6) hat der späte N. eine Schwäche für Hanswürste jedweder Couleur, vgl. z. B. NK KSA 6, 52, 1; NK KSA 6, 70, 6 f. u. NK KSA 6, 365, 16–18.

407, 24–408, 9 *ich mag auch sie nicht, diese neuesten Spekulanten in Idealismus, die Antisemiten, welche heute ihre Augen christlich-arisches-biedermännisch verdrehn und durch einen jede Geduld erschöpfenden Missbrauch des wohlfeilsten Agitationsmittels, der moralischen Attitüde, alle Hornvieh-Elemente des Volkes aufzuregen suchen (— dass jede Art Schwindel-Geisterei im heutigen Deutschland nicht ohne Erfolg bleibt, hängt mit der nachgerade unablegbaren und bereits handgreiflichen Verödung des deutschen Geistes zusammen, deren Ursache ich in einer allzuausschliesslichen Ernährung mit Zeitungen, Politik, Bier und Wagnerischer Musik suche, hinzugerechnet, was die Voraussetzung für diese Diät abgiebt: einmal die nationale Einklemmung und Eitelkeit, das starke, aber enge Princip „Deutschland, Deutschland über Alles“, sodann aber die Paralysis agitans der „modernen Ideen“). Europa ist heute reich und erfinderisch vor Allem in Erregungsmitteln, es scheint Nichts nöthiger zu haben als Stimulantia und gebrannte Wasser: daher auch die ungeheure Fälscherei in Idealen, diesen gebranntesten Wassern des Geistes, daher auch die widrige, übelriechende, verlogene, pseudoalkoholische Luft überall]* Im Druckmanuskript heißt es stattdessen: „ich mag die ~~fromm-beredten~~ Idealisten 'Spekulanten' in ‚Idealismus‘ nicht, welche heute ihre Augen christlich-deutsch-antisemitisch verdrehn und ~~klug~~ genug durch einen Aufwand dedaigneuser Moral-Attitüden ihre schlechten ~~Instinkte~~ kleinen 'Würmer und interna', Neid, ~~Grobheit~~, verletzte Eitelkeit 'Eitelkeits-Krämpfe und unheilbare Mediokrität' übermänteln möchten (— daß 'jede Art Schwindel-Geisterei im heutigen Deutschland nicht ohne Erfolg bleibt', 'hängt' mit der nachgerade unablegbaren 'und bereits handgreiflichen' ~~Verdummung und Verödung~~ des deutschen Geistes 'zusammen', 'deren Ursache ich in' einer allzu ausschließlichen Ernährung ~~durch~~ 'mit' Zeitungen, 'Politik', Bier und Wagnerischer Musik ~~suchen-mag~~ 'suche', hinzugerechnet, 'was die Voraussetzung für diese Diät abgiebt', die ganze nationalpatriotische Neurose

‘Hysterie’, an der jetzt Deutschland mit allen Ländern Europa’s ‘und vor allen Ländern Europa’s’ krank ist. ‘Cette race douce énergique méditative et passionnée – wo ist sie hin! wo sind die Deutschen hin! ...)’ ‘Der idealistische Schwindel’ verdirbt nicht nur in Deutschland die Luft, er verdirbt heute in ganz Europa die Luft, – Europa ist auf eine peinliche Weise heute furchtbar in Übelriechendem.“ (GSA 71/27,2, fol. 62r u. 66r) Eine weitere Version findet sich auf GSA 71/27,2, fol. 63r u. 64r. Auf einem dem Druckmanuskript beiliegenden Blatt gibt es für 408, 1–4 noch folgende Version: „abgiebt, die ‚Fortschritt‘ sich nennende *paralysis agitans* der modernen Ideen, die Demokratisierung, welcher Deutschland nunmehr mit allen Ländern Europa’s verfallen ist: eine unheilbare Krankheit!“ (GSA 71/27,2, fol. 65r). Zu N. und Europa vgl. auch Rudolph 2007; Brobjer 2008d, 213 nimmt diese Passage zum Anlass, N. eine apolitische, ja antipolitische Haltung zuzuschreiben. Allerdings scheint – abgesehen von der Frage nach der Haftbarkeit des empirischen Autors N. für die Äußerungen der Sprecherinstanzen seiner Texte – die Agitation gegen die Art und Weise, wie in Deutschland politisiert wird, sehr wohl auch als Ausdruck eines politischen oder metapolitischen Willens (vgl. NK 406, 12) lesbar zu sein.

408, 2 f. „*Deutschland, Deutschland über Alles*“] In antideutscher Absicht wird in mehreren Werken N.s die erste Zeile und der Refrain von August Heinrich Hoffmann von Fallerslebens *Lied der Deutschen* (1841) aufgegriffen, vgl. NK KSA 6, 104, 2 f.

408, 3 *Paralysis agitans*] In Carl Ferdinand Kunzes *Compendium der praktischen Medicin*, das sich unter N.s Büchern erhalten hat, findet sich folgende Definition: „**Paralysis agitans, Schüttellähmung.** / Man versteht darunter eine Krankheit, die sich durch unausgesetzte feine Oscillationen der Glieder und durch einen lähmungsartigen Zustand der letzteren charakterisiert. Die anatomischen Unterlagen sind noch unbekannt und weiss man noch nicht einmal, ob die P. agit. eine Gehirn- oder Rückenmarkskrankheit ist. Die Krankheit kommt vorzugsweise in späteren Lebensjahren vor“ (Kunze 1881, 69).

408, 9–19 *Ich möchte wissen, wie viel Schiffsladungen von nachgemachtem Idealismus, von Helden-Kostümen und Klapperblech grosser Worte, wie viel Tonnen verzuckerten spirituosen Mitgefühls (Firma: la religion de la souffrance), wie viel Stelzbeine „edler Entrüstung“ zur Nachhülfe geistig Plattfüssiger, wie viel Komödianten des christlich-moralischen Ideals heute aus Europa exportiert werden müssten, damit seine Luft wieder reinlicher röche... Ersichtlich steht in Hinsicht auf diese Überproduktion eine neue Handels-Möglichkeit offen, ersichtlich ist mit kleinen Ideal-Götzen und zugehörigen ‚Idealisten‘ ein neues „Geschäft“ zu machen*] Als die „neuesten Spekulanten in Idealismus“ werden kurz vorher

die „Antisemiten“ ausgewiesen (407, 24 f.). Nun haben die Vorzeige-Antisemiten in N.s unmittelbarer Umgebung, seine Schwester Elisabeth Förster und sein Schwager Bernhard Förster 1886 genau das getan, was N. hier empfiehlt, nämlich ihre „Schiffsladungen von nachgemachtem Idealismus“ nach Übersee verfrachtet, genauer gesagt: nach Paraguay, wo sie das rein ‚arische‘ Siedlerdorf Nueva Germania gründeten. Die satirische Gegenwartsdiagnose, die beschreibt, wie die europäischen Kolonialmächte ihre militärisch-ökonomischen Interessen mit einer angeblichen zivilisatorisch-missionarischen Sendung bemänteln, adressiert also nicht nur die Weltpolitik, sondern durchaus auch N.s nächstes familiäres Umfeld.

Der Ideal- und Moralexport aus Europa in den Rest der Welt hat sich im 20. Jahrhundert verwirklicht, als sollte diese Satire Realität werden, wohl als Fortsetzung des Imperialismus mit anderen Mitteln, nachdem die militärischen Mittel erschöpft waren: Idealisierung und Moralisierung als Triumph des Kommerzes.

408, 11 f. *wie viel Tonnen verzuckerten spirituosen Mitgefühls (Firma: la religion de la souffrance)*] Im Druckmanuskript ist das ein Einschub auf einem nachgeschobenen Blatt (GSA 71/27,2, fol. 65r). Die französische Formel für „die Religion des Leidens“ hat N. aus Paul Bourget's Roman *Un crime d'amour*, siehe zu den Einzelheiten NK KSA 5, 36, 31–34, ferner Campioni 1990, 531 f. u. Thatcher 1989, 598.

408, 13 „*edler Entrüstung*“] Vgl. NK 370, 16.

408, 18 *Ideal-Götzen*] Dass Ideale zu Götzen geworden seien und es sie zu bekämpfen gelte, wird 1888 eine Grundintuition der *Götzen-Dämmerung* sein, vgl. z. B. NK KSA 6, 57, 19 u. NK KSA 6, 58, 9–13.

408, 21–23 *Aber was rede ich von Muth: hier thut Eins nur Noth, eben die Hand, eine unbefangne, eine sehr unbefangne Hand...*] In EH UB 1 behauptet das N.-Ich, die *Unzeitgemässen Betrachtungen* könnten davon zeugen, dass es ein gefährlich freies „Handgelenk“ habe, vgl. dazu NK KSA 6, 316, 5 f. Die freie, unbefangene Hand kann leicht Waffen führen.

27.

Die wissenschafts- und gesellschaftsdiagnostischen Einzelheiten, die die beiden vorangegangenen Abschnitte erörtert haben, schiebt GM III 27 im Hinblick auf das eigentliche „Problem von der Bedeutung des asketischen Ideals“ (408, 28 f.) als nebensächlich beiseite. Entscheidend sei vielmehr, dass dem

asketischen Ideal „in der geistigsten Sphäre einstweilen“ (409, 4) bloß eine echte Form von Gegnern gegenüberstünden, nämlich „die Komödianten dieses Ideals“ (409, 6). Wer diese „Komödianten“ sind, bleibt indes unbestimmt: Auszuschließen sind vermutlich diejenigen, die das Ideal travestieren in der Art der in GM III 26 kritisierten, halbherzigen Historiker, die das Leben und das asketische Ideal zugleich wollen, „Parfum Renan“ (406, 31) – vermutlich auch jene „Komödianten des christlich-moralischen Ideals“, die heute gerade „aus Europa exportiert werden müssten“ (408, 14 f.), um auf dem Kontinent wieder für anständige Luft zu sorgen, also das asketische Ideal ganz offensichtlich nicht beeinträchtigen.

Den Komödianten stehen diejenigen gegenüber, die mit dem Wissen-Wollen und der Wissenschaft überaus ernst machen, die in ihrem „Atheismus“ (409, 10) auf alle Illusionen und Ideale verzichten – die alles aufgeben, außer eben den „Willen[.] zur Wahrheit“ selbst: „Dieser Wille aber, dieser Rest von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung“ (409, 10–13). Das „Wir“, das sich gleich als die „geistigeren Menschen“ (409, 16) zu erkennen gibt – während es in kein identifikatorisches Verhältnis zu den viel wirkungsvolleren Idealbekämpfern, den „Komödianten“ getreten ist – übt sich in atheistischer Redlichkeit und hat die „Lüge im Glauben an Gott“ (409, 22) preisgegeben, und zwar in Folge, wie mit einem FW-Zitat illustriert wird, einer ursprünglich sehr christlich-redlichen Haltung, wobei sich die Redlichkeit in Indien parallel zur Abschaffung der Götter hin entwickelt habe. Es handelt sich um ein Selbstreflexiv-Werden im weltgeschichtlichen Prozess, das wie eine Parodie der Selbstentwicklung des Geistes bei Hegel anmutet.

Apodiktisch verkündet GM III 27, „große Dinge“ gingen „durch sich selbst zu Grunde“, nämlich selbstaufhebend, „so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen Selbstüberwindung“ (410, 13–15). Woher dieses „Gesetz“ stammt und wo es sich außer in der Religions- und Geistesgeschichte sonst noch zeigt, lässt GM III 27 offen, um stattdessen zu behaupten, dass das Christentum als dogmatisches Gefüge, als Glaubenslehre an seiner „Moral“ zugrunde gegangen sei – und nun müsse es noch „als Moral“ (410, 19) zugrunde gehen: Jetzt werde die „christliche Wahrhaftigkeit“ (410, 21) gegen sich selbst vorgehen und danach fragen, was denn „aller Wille zur Wahrheit“ (410, 24 f.) bedeute – „bedeuten“ wiederum mindestens im Doppelsinn genommen: welche Relevanz dieser Wille hat und was er verbirgt. Und das „Wir“ übt sich am Ende im Gestus der Selbsterkenntnis: Darin kommt der Wahrheitswille „als Problem zum Bewusstsein“ (410, 29 f.). Wobei die Übung nicht nur Übung bleibt, wenn gefragt wird, „welchen Sinn [...] unser ganzes Dasein“ (410, 27 f.) hätte, bliebe eben diese Bewusstwerdung des Prob-

lems aus. „An diesem Sich-bewusst-werden des Willens zur Wahrheit geht von nun an – daran ist kein Zweifel – die Moral zu Grunde“ (410, 30–32): Dies stehe als weltgeschichtliches Schicksal in den nächsten zwei Jahrhunderten an.

GM III 27 unterstreicht noch einmal mit erheblichem rhetorischem Aufwand den bereits in den vorangegangenen Abschnitten behaupteten Konnex zwischen dem Willen zu Wahrheit und dem asketischen Ideal, kann ihn jedoch auch nicht als zwingend ausweisen. Aufmerksame Leser der Dritten Abhandlung könnten einwenden, dass der asketische Priester gerade nicht vom Willen zur Wahrheit, sondern von einem Willen zur Täuschung beseelt werde. Warum also soll der Wahrheitswille das asketische Ideal zum Ausdruck bringen? Nur deshalb, weil er fokussiert ist, also auf viele Dinge verzichtet, um sich durchzusetzen? Dann wäre freilich jede Form der Konzentration asketisch. Oder deshalb, weil das asketische Ideal bereit ist, der Wahrheit alles zu opfern, also etwa auch das Leben? Aber ist ein Gegensatz von „Wahrheit“ und „Leben“ tauglich? Inwiefern liegen „Wahrheit“ und „Leben“ auf einer gemeinsamen Ebene, auf der sie sich möglicherweise ins Gehege kommen und miteinander konkurrieren könnten? Weitere Schwierigkeiten liegen auf der Hand:

1. Von welcher Wahrheit ist überhaupt die Rede? Nur von der großen metaphysischen Wahrheit – Gott als Wahrheit – oder auch von der Wahrheit im Kleinen, also Wissenschaft als Suche nach wahren, wenigstens wahrscheinlichen Sätzen? In diesem Sinne sucht auch eine nachmetaphysische Wissenschaft nach Wahrheit. Dass diese kleinen Wahrheiten große Wahrheiten vernichten – *minutiae* der historischen Bibelkritik oder der astronomischen Forschung können ein ganzes dogmatisches System zum Einsturz bringen –, käme noch hinzu.

2. Hat der Wahrheitswille erst einmal die falschen (metaphysischen) Wahrheiten vernichtet, greift er auf die moralischen Wahrheiten aus und vernichtet sie, suggeriert GM III 27. Inwiefern? Etwa insofern „wir“ erkennen, dass unsere moralischen Überzeugungen – z. B. Gleichberechtigung aller Menschen – nicht wahr sind und „wir“ sie deshalb preisgeben? Nicht „wahr“ in irgendeinem metaphysischen Sinne oder doch als kleine empirische Faktenwahrheit?

3. Gesetzt, der Wille zur Wahrheit ist Ausdruck des asketischen Ideals, warum sollten „wir“ diesem Willen dann nicht in die Radspeichen greifen, bevor er die Moral zersetzt? Warum sollten wir dem Willen zur Wahrheit hörig bleiben? Sollten wir ihn nicht aufgeben, anstatt ihm die Moral zu opfern?

4. Soll der Wille zur Wahrheit mit einem Willen zur Unwahrheit oder zur Täuschung konterkariert werden, wie er angeblich der Kunst eigen ist (vgl. GM III 25, KSA 5, 402, 27–30)? Wenn „wir“ die Unwahrheit wollen sollten, müssten „wir“ dann nicht wissen, was die Wahrheit ist? Dann jedoch blieben „wir“

an die Wahrheit gekettet. Wäre der Wille zur Täuschung als künstlerischer Wille tatsächlich eine nicht-asketische Antwort auf den bisherigen Willen zur Wahrheit, obwohl ja auch der Künstler ein Meister der Fokussierung, der Konzentration ist, die den Habitus des Asketen bestimmt? Die Abschnitte GM III 2 bis 5 versuchen da vorzubauen und den Künstler trotz mancher Ausnahmen nicht genuin auf das asketische Ideal verpflichtet zu sehen.

5. Oder wäre die Antwort auf den Willen zur Wahrheit ein Wille zur Unwahrheit in etwas abgewandeltem Sinne, nämlich als Wille zur Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheitsfrage? Wäre die Lösung eine radikale Relativierung der Wahrheitsfrage, um dem Dilemma der Negation zu entgehen, die unauflöslich an den Wahrheitswillen kettet?

6. Wie sieht es vor diesem Hintergrund mit GM insgesamt aus, insofern dieses Werk so tut, als wäre es von einem Willen zur Wahrheit beseelt – insofern es über die wahre Moralgeschichte im Unterschied zu den bisherigen Genealogen unterrichten will, die stets nur Falschheiten verbreitet haben? Ist in diesem Werk zugleich ein künstlerischer oder wahlweise fröhlich-wissenschaftlicher Wille zur Täuschung am Werk, nämlich die Dinge nach dem jeweiligen Beweisbedürfnis zu arrangieren, zu justieren, umzustellen, die Leser zu manipulieren mit Abwegen und Scheinargumenten? Und schließlich:

7. Was passiert mit „uns“, wenn in „uns“ der Wahrheitswille als „Problem“ (410, 29) ans Tageslicht kommt und sich gerade hierin der eigentliche „Sinn“ (410, 28) des Daseins dieses „Wir“ zeigt? Die semantische Differenz von „Sinn“ und „Bedeutung“ verschwimmt in GM. Ist also die Ausgangsfrage nach der Bedeutung der asketischen Ideale auch die nach dem Sinn, den sie fürs Leben haben? Im Falle des „Wir“ fände sich dieser Sinn dann gerade im Problematisch-Werden.

408, 30–409, 2 *Jene Dinge sollen von mir in einem andren Zusammenhange gründlicher und härter angefasst werden (unter dem Titel „Zur Geschichte des europäischen Nihilismus“; ich verweise dafür auf ein Werk, das ich vorbereite: **Der Wille zur Macht**, Versuch einer Umwerthung aller Werthe).*] Am 10. 06. 1887 entwirft N. in Lenzerheide eine kurze Abhandlung „Der europäische Nihilismus“ (KGW IX 3, N VII 3, 13–24, vgl. NL 1887, KSA 12, 5[71], 211–217), die er so nie veröffentlichen wird, dann aber in AC wiederverwertet, vgl. NK 172, 25 f. Ebenso wenig hat N. – trotz wiederholter öffentlicher Ankündigung, nicht allein hier, sondern auch auf einer in KSA 5 fehlenden Liste von „Friedrich Nietzsche’s Schriften nach den Jahren ihrer Entstehung“ auf dem Rückumschlag der Erstausgabe von JGB (Nietzsche 1886a, unpag. Bl.) – ein Werk, gar ein „Hauptwerk“ (vgl. NK 409, 1) unter dem Titel *Der Wille zur Macht* verfasst. Im August 1888 gruppiert N. zum letzten Mal Aufzeichnungen, die in den *Willen zur Macht* hätten eingehen sollen, um wenig später den Plan eines

solchen Hauptwerks gänzlich fallen zu lassen und stattdessen die *Umwertung aller Werthe* zur Hauptsache zu machen, wie sie N. schließlich in AC verwirklicht haben wollte. Die späteren Bücher unter dem Titel *Der Wille zur Macht*, die das Weimarer Nietzsche-Archiv herausbrachte, berufen sich zwar auf einen überlieferten Werkplan N.s, sind aber nur freihändige (und teilweise entstehende) Kompilate aus N.s Nachlass. Vgl. ausführlich NK 6/2, S. 4 f.

409, 1 *ein Werk, das ich vorbereite*] Im Druckmanuskript steht stattdessen: „mein in Vorbereitung befindliches Hauptwerk“ (GSA 71/27,2, fol. 66r).

409, 4–7 *das asketische Ideal hat auch in der geistigsten Sphäre einstweilen immer nur noch Eine Art von wirklichen Feinden und Schädigern: das sind die Komödianten dieses Ideals, – denn sie wecken Misstrauen*] Komödianten des Ideals waren auch in GM III 26 tätig. Dort entstand der Eindruck, deren Ideal-Export nach Übersee (408, 14–21) diene gerade einer allgemeinen Moralisierung der Welt. Aber das Gegenteil scheint nach GM III 27 der Fall zu sein: Das Ideal zersetzt sich dank der Komödianten, die Misstrauen erwecken. Sie sind freilich zu unterscheiden von denjenigen, die sich jedes Ideals entschlagen und dabei doch noch den Wahrheitswillen als Restideal aufrechterhalten. Die Position, die das sprechende „Wir“ zu diesen Komödianten einnimmt, wirkt einigermaßen schwankend. Es wäre offensichtlich vorschnell, das „Wir“ mit den „Komödianten“ umstandslos zu identifizieren. Sind „wir“ Komödianten unter Vorbehalt? Vgl. auch Maude-Marie Clark und Alan J. Swensen in Nietzsche 1998, 167.

409, 10–15 *abgerechnet seines Willens zur Wahrheit. Dieser Wille aber, dieser Rest von Ideal, ist, wenn man mir glauben will, jenes Ideal selbst in seiner strengsten, geistigsten Formulierung, esoterisch ganz und gar, alles Ausenwerks entkleidet, somit nicht sowohl sein Rest, als sein Kern.*] Vgl. NK 248, 19–26. Es ist die einzige Stelle, wo der Ausdruck „esoterisch“ in GM vorkommt, vgl. auch NK 402, 16 f. und NK KSA 5, 48, 14–22. Zur Unterscheidung von esoterisch/exoterisch bei N.s Freund Overbeck, der als Theologieprofessor lange seinen Unglauben öffentlich verhehlt hat, siehe Emmelius 2016, 319–403.

409, 24–28 *dasselbe Ideal zum gleichen Schlusse zwingend; der entscheidende Punkt fünf Jahrhunderte vor der europäischen Zeitrechnung erreicht, mit Buddha, genauer: schon mit der Sankhyam-Philosophie, diese dann durch Buddha popularisiert und zur Religion gemacht*] In einer Vorarbeit zu JGB 199 schrieb N., dass „heute noch halb Asien einem durch Buddha popularisierten Sankhya=Systeme folgt“ (NK KSA 5, 120, 15–22), siehe auch AC 32 und dazu NK KSA 6, 204, 1 f. Das Samkhya oder Sāṅkhya ist als vedisch orientiertes, altindisches Philosophiesystem, das sich aus der kühlen Erkenntnis ein Ausbrechen aus dem Kreislauf der Wiedergeburten versprach, N. schon in NL 1873/74, KSA 7, 729, 7–9 ein

Begriff. Er scheint bereits als Student in den Vorlesungen von Carl Schaarschmidt damit konfrontiert worden zu sein (Figl 2007, 175–177 u. Figl 1989, 466 f.); von Ernst Windisch hat sich N. später ein Samkhya-Manuskript zeigen lassen (N. an Paul Deussen, Mitte Januar 1875, KSB 5/KGB II 5, Nr. 418, S. 11, Z. 23–36); und am 20. 09. 1886 wünscht sich N. in einem Brief an Deussen, dass es „etwas ähnlich Klares, Dialektisch-Durchgearbeitetes auch für die Sankhya-Philosophie“ gäbe wie Deussen es für das *Das System des Vedânta* (1883) vorgelegt hatte (KSB 7/KGB III 3, Nr. 752, S. 252, Z. 39–41). Was das einst vieldiskutierte Verhältnis von Samkhya und Buddhismus angeht, so zeigt sich N.s Hauptgewährsmann in Buddha-Fragen skeptisch: „Die angebliche Herkunft des Buddhismus aus der Sâmkhya-Philosophie spielt in manchen Darstellungen des einen wie der andern eine Hauptrolle. Ich weiss darüber nichts Besseres zu sagen, als was Max Müller gesagt hat (Chips from a German workshop I, 226): ‚We have looked in vain for any definite similarities between the system of Kapila, as known to us in the Sâmkhyasûtras, and the Abhidharma, or the metaphysics of the Buddhists.‘“ (Oldenberg 1881, 93, Fn. 1).

409, 30–410, 12 *Die Antwort steht in meiner „fröhlichen Wissenschaft“ S. 290: „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Wissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlussabsichten; die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob Alles Fügung, Alles Wink, Alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lüge, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, – mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben gute Europäer und Erben von Europa’s längster und tapferster Selbstüberwindung“...* Die Vorlage in FW 357, KSA 3, 600, 11–27 ist genau text- und zeichenidentisch – nur die „Europäer“ sind in der Vorlage nicht gesperrt. Zum Thema Europa siehe NK 277, 19 f., zur Sublimierung NK 303, 28–34.

410, 13–16 *Alle grossen Dinge gehen durch sich selbst zu Grunde, durch einen Akt der Selbstaufhebung: so will es das Gesetz des Lebens, das Gesetz der notwendigen „Selbstüberwindung“ im Wesen des Lebens* [„Selbstaufhebung der Moral“ lautet die Formel, die M Vorrede 4, KSA 3, 16, 33 dafür anbietet (vgl. z. B. KGW IX 5, WI 8, 34 25 u. 27). Zu den hegelianisierenden Anklängen dieser Formel Pippin 2009, 81, zur „Selbstüberwindung“ z. B. NK KSA 6, 11, 10–13.

Die Fügung „Gesetz des Lebens“ kehrt im Spätwerk gelegentlich wieder, vgl. NK KSA 6, 243, 27–33 u. NK KSA 6, 87, 22–29. Sie ist biblischen Ursprungs: Jesus Sirach 17, 9: „Er [sc. Gott] hat sie [sc. die Menschen] gelehret, und ein Gesetz des Lebens gegeben“ (Die Bibel: Altes Testament 1818, 971).

410, 17 „*patere legem, quam ipse tulisti*“] Lateinisch: „ertrage das Gesetz, das Du selbst erlassen hast“. N. entnahm diese Sentenz Josef Kohlers Broschüre *Das chinesische Strafrecht*: „Der Hauptgesetzgeber war der Minister S c h a n g - Y a n g unter dem König H i a o (362–338 v. Chr.); er war ein Gesetzgeber, welcher es wagte, mancher alten Gewohnheit entgegenzutreten trotz der ultraconservativen Strömung, welche sich gegen ihn erhob. Die Gesetze waren streng; das Abhauen der Nase bestand als Strafe fort; wer einen Verräther nicht anzeigte, wurde enthauptet, und wer einen Menschen /9/ ohne Ausweis beherbergte, wurde verhaftet – diesem Gesetze unterlag der grosse Gesetzgeber selbst, als er, flüchtig geworden und verfolgt, eine Unterkunft suchen wollte. Auch hier hiess es, wie bei Poyet: *patere legem, quam ipse tulisti*.“ (Kohler 1886, 8 f.) Gemeint ist der französische Kanzler Guillaume Poyet (1473–1548).

28.

GM III 28 nimmt den Sinnbegriff aus dem vorangehenden Abschnitt auf, wo über den Daseinssinn des „Wir“ gesprochen wurde, nämlich in sich das „Problem“ des „Willens zur Wahrheit“ „zum Bewusstsein“ zu bringen (410, 29 f.). Jetzt jedoch handelt es sich nicht mehr um das exklusive „Wir“, dessen „Sinn“ als Philosophen womöglich sehr speziell ist, sondern um den Menschen als solchen. „Sinn“ und „Ziel“ (411, 5 f.) werden eng verkoppelt und in der Frage verdichtet: „wozu Mensch überhaupt?“ (411, 6) Bisher habe man auf diese Frage nur eine Antwort gehabt, nämlich die des asketischen Ideals, das alles als „Umsonst!“ (411, 9) verdächtigte. Der Mensch habe mit Ausnahme des asketischen Ideals nie eine Sinnantwort gehabt, sondern vielmehr beständig am Sinnproblem gelitten. Auch sonst wird in GM III 28 dem menschlichen Dasein – implizit mit Buddha und Schopenhauer – eine Dominanz des Leidens attestiert. Aber nicht das Leiden sei das Problem, sondern die Sinnlosigkeit des Leidens – dass man jenseits des asketischen Ideals nicht gewusst habe, wozu man litt. Und das asketische Ideal hat nach GM III 28 virtuose Antworten gegeben, es hat die „Perspektive der S c h u l d“ (411, 30) erfunden, aber die eigentliche Pointe bestand darin, das Wollen erhalten zu haben: „der Wille selbst war gerettet“ (412, 3). Der gerettete Wille ist freilich ein „Wille[.] zum Nichts“ (412, 11 f.): „lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...“ (412, 15 f.).

Das Leiden soll nach der Exposition von GM III 28 weder weggeredet noch abgeschafft werden. Leiden und Wille – auch hier steht ungenannt wieder Schopenhauer Pate – sind offenbar Grundcharakteristika menschlicher Existenz, ohne dass diese spezifische Anthropologie hier näher erläutert (oder auf ihre allfällige kulturelle Bedingtheit hin befragt) würde. Im Blick auf das Leiden werden auch keine Strategien der Betäubung, beispielsweise der stoischen Negation oder der epikureischen Abspannung als Sinnstiftungsoptionen ins Spiel gebracht. Und explizit ist nicht von der Sinnlosigkeit des Lebens, sondern nur von der Sinnlosigkeit des Leidens die Rede (vgl. GM II 7, KSA 5, 304, 3–5). Nur das Leiden braucht ein „Dazu“ (411, 19) – und ein solches „Dazu“ habe bisher eben ausschließlich das asketische Ideal geboten.

Man könnte angesichts des milden Tones versucht sein zu sagen, der Sprecher habe in GM III 28 jegliche Rancune gegen die Askese an sich abgelegt und agitiere jetzt nur noch dagegen, das asketische Ideal als Zweck, als Sinn absolut zu setzen. Vielmehr könnte Askese ein Mittel zu einem höheren Zweck sein – womöglich sogar ein notwendiges Mittel. Worin dieser Zweck bestehen mag – was die Sinnlosigkeit des Leidens aufzuheben vermöchte, bleibt offen. Klar ist nur: Auch hier handelt es sich um einen gemachten, einen gesetzten Zweck, eine Fiktion – so wie die Kunst (oder auch die Religion). Natürlicherweise hat das Leiden keinen Zweck, keinen Sinn.

Bei der Lektüre des Schlussabschnitts von GM fällt auf, wie nachdrücklich behauptet wird, es gebe zur Sinngebung des Leidens durch das asketische Ideal bislang keine Alternative. Hat denn nicht die ganze Dritte Abhandlung immer wieder Alternativen aufgezeigt, etwa jene der Starken, dem Leiden einen alternativen Sinn zu verleihen? Die Behauptung, es habe nur eine entsprechende Sinnstiftung gegeben und die Verweigerung im Schlusskapitel, eine positive Alternative zu benennen, ist auf Provokation angelegt, auf Herausforderung der Leser: Sie sollen gegen diese Behauptung, nach drei Abhandlungen langer Schulung, ihr entschiedenes „Nein“ formulieren: Doch es gibt Alternativen, es gibt den Sinn des Leidens durch die Kunst beispielsweise oder durch die Philosophie, und vor allem: die Bejahung des Lebens! Das Ende von GM verweigert selbst hingegen eine Sinnantwort, es treten (im Unterschied zur Aussicht in JGB) keine Philosophen der Zukunft auf, die sich als Gesetz- und Sinngeber gerieren. GM III 28 entlässt die Leser in eine Leere, die sie nun selbst gestalten müssen.

Zu einer „Verdoppelung des Willens zum Nichts“ in GM III 28 siehe Brusotti 2001, 118 f., zur Suizidalität im Blick auf GM III 28 Loeb 2008.

411, 12–16 *Er litt auch sonst, er war in der Hauptsache ein krankhaftes Thier: aber nicht das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“*] Bernard Williams fragt in seinem Auf-

satz „Unbearable Suffering“, von GM III 28 ausgehend, ob „Sinn“ hier notwendig als Zweck oder doch einfach nur als Erklärung aufgefasst werden könne. Er folgert: „we have one relevant sense in which suffering might have a meaning: that it has an appropriate relation to a purpose that has authority for the sufferer“ (Williams 2006, 333). Dasjenige, was dieser Zweck sein könnte, ist dann für Williams wie für N.s Sprecherinstanz das Leben selbst (vgl. ebd., 337). Dass damit nichts wirklich erklärt werde, stellt Klaiber 2017 scharfsinnig heraus.

411, 16–22 *Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich nicht das Leiden: er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein Dazu des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot ihr einen Sinn!* Man könnte mutmaßen, das Leiden sei gerade zur Intensivierung des Lebens da – in dieser Intensivierung liege sein neuer Sinn, auch wenn GM III 28 das keineswegs explizit behauptet. Könnten wir uns ständig glücklich und leidlos halten, wäre dann nicht alles wertlos? Wie viel Leiden ist also nötig, für das in GM sprechende „Ich“, für uns? Aber ist die Idee einer Notwendigkeit des Leidens nicht ein Relikt des asketischen Ideals? Den Priestern wird ja gerade vorgeworfen, dass sie das Leiden verlängern statt abschaffen wollten. Ist jedoch heroischer *amor fati* nicht ebenfalls eine asketische Ideologie, die eigentlich an der Leidensverstetigung interessiert ist? Vgl. auch May 2009, 99; May 2011a, 10 f. u. May 2011b, 78, ferner Gardner 2009, 25–28, der aus GM III 28 ein Argument gegen eine naturalistische N.-Interpretation gewinnen will, sowie Poellner 2009, 172, der in GM III 28 eine Verbindung von phänomenalem Werteobjektivismus und metaphysischem Antiobjektivismus belegbar findet. Gemes/Sykes 2014, 81 argumentieren, die in 411, 19–22 artikulierte Sichtweise werde bereits in GT vertreten. Angehrn 2017, 159 gleicht die Einsicht, nicht das Leiden, sondern dessen Sinnlosigkeit sei das Problem, mit Adorno und Levinas ab.

411, 24 *„faute de mieux“* Französisch: „in Ermangelung eines Besseren“. Siehe Negri 2015.

411, 31–412, 1 *er hatte einen Sinn, er war fürderhin nicht mehr wie ein Blatt im Winde, ein Spielball des Unsinns, des „Ohne-Sinns“* Vgl. Za I Von der schenkenden Tugend 2, KSA 4, 100, 14–16: „Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn.“

412, 14–16 *Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch das Nichts wollen, als nicht wollen...* Dieser Satz

nimmt die Formulierung aus GM III 1 auf und schlägt den Bogen zurück zu der dort angekündigten, ausführlichen Explikation, was asketische Ideale bedeuten, vgl. NK 339, 23–28. Schopenhauers Philosophie der Willensverneinung zielt zwar darauf ab, nicht mehr zu wollen, aber gerade dies ist nach 412, 14–16 unmöglich: Schopenhauers Existenzideal des Willensverneiners konnte auch nur das Nichts wollen: Der sich selbst verneinende Wille will immer noch etwas und kann sich daher doch nicht verneinen.