



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Die ‚tiefe Erkrankung‘ und ihre Potenziale.
Friedrich Nietzsches Pathologisierung des schlechten
Gewissens.“

verfasst von / submitted by

Maximilian Neuhold, BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2023 / Vienna 2023

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Hans Bernhard Schmid

Inhaltsverzeichnis

Abstract	3
1. Einleitung	4
2. Zu den Begriffen Gesundheit und Krankheit	8
3. Zum Begriff der Genealogie	23
4. Das schlechte Gewissen als Krankheit	29
4.1 Erinnern als philosophisches Problem	32
4.2 Zucht: Die Sittlichkeit der Sitte	41
4.3 Lust an der Grausamkeit	46
4.4 Theorie der Verinnerlichung	53
4.5 Die christliche Interpretation des schlechten Gewissens und ihre Folgen	57
4.6 Pathologisierung	60
5. Ein neues Ideal der Gesundheit?	67
6. Konklusion	72
Literatur	76

Abstract

In dieser Arbeit versuche ich die Frage zu beantworten, in welcher Weise Nietzsche in der Zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* das schlechte Gewissen als Krankheit fasst. Dazu stelle ich zunächst einige allgemeine Überlegungen zu seinem Verständnis von Gesundheit und Krankheit sowie der philosophischen Methode der Genealogie an. Folgend rekonstruiere ich seine Argumentationslinie, wobei ich insbesondere auf den Aspekt des Erinnerns und der damit verbundenen Zuchtarbeit sowie den menschlichen Hang zur Grausamkeit eingehen werde. Der Darstellung von Nietzsches Hypothese über die Entstehung des schlechten Gewissens folgt eine davon getrennte Analyse der christlichen Interpretation desselben. Schließlich werden diese beiden, als zwei verschiedene Phänomene, in ihrer jeweiligen von Nietzsche postulierten Pathologie betrachtet. Abschließend werde ich kurz über die Potenziale von Gesundheit sprechen, die Nietzsche in der Zweiten Abhandlung darstellt.

In this paper, I try to answer the question in which way Nietzsche understands the bad conscience (“schlechtes Gewissen”) as a sickness in the Second Treatise in the *Genealogy of Morality*. Therefore, I will start with some general thoughts on his understanding of health and sickness and the philosophical method of genealogy. Then I will depict his line of argument with emphasis on the aspect of memory and the work of cultivation (“Zuchtarbeit”) which is connected to it, and the human tendency of cruelty. The picturing of Nietzsche’s hypothesis of the origin of bad conscience will be followed by a separate analysis of the Christian interpretation of it. Following that, I will look at these two different phenomena in their pathology. Finally, I will shortly discuss the potentials of health that Nietzsche draws in the Second Treatise.

1. Einleitung

[W]er nur steigt auf seiner eignen Bahn, /Trägt auch mein Bild zu hellerm Licht hinan. (KSA 3, 357)

Es ist kein leichtes Unterfangen, über Nietzsche zu schreiben. Seine Philosophie, so direkt und unmittelbar sie in unsere Existenz vorzudringen imstande ist, erfährt eine merkwürdige Verwandlung, sobald man ihr mit akademischem Interesse und ebensolchen Zielsetzungen begegnet: Selbst verhältnismäßig einfache Fragen, die man nun zu beantworten versucht, führen in immer unüberschaubare Labyrinth des Geistes. Die vielen Gegensätze, Umschwünge, beabsichtigten wie unbeabsichtigten Undeutlichkeiten sowie natürlich das große Unglück, dass dieser Geist mitten aus dem Sommer seines Schaffens gerissen worden und vieles Antizipierte so nur fragmentarisch geblieben oder schlicht nicht vorhanden ist, setzen ein Fragezeichen selbst hinter die deutlichsten seiner Sätze. Sucht man nun nach Hilfestellungen in der Fachliteratur, so zeigt sich bald, dass die Pluralität von Ansätzen und Positionen nur eines nahezulegen scheint: das gewaltsame Entkommen aus dem Labyrinth – das Durchbrechen einer seiner Mauern, um in die Freiheit zu gelangen. Man muss, all jenen zum Trotz, die dies schon zuvor versucht und getan haben, seinen eigenen Nietzsche finden, und dazu ist es erforderlich, ihn durch das eigene Blut lebendig werden zu lassen. Ein solcher für uns lebendig gewordener Nietzsche ist ein Wagnis, weil er eben durch uns lebendig geworden ist. Er bleibt, trotz aller Versuche der Differenzierung, Umsicht und Transparenz, eine Aneignung – jedoch ist es gerade diese Bewegung, die seine von Jaspers hochgehaltene Unerschöpflichkeit ausmacht (vgl. Jaspers 1981, 22).

Ein beträchtlicher Teil der beschriebenen Schwierigkeit hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, dass Nietzsche über Themen schreibt, die uns unmittelbar berühren, und in einer Weise über sie schreibt, die die für das wissenschaftliche Arbeiten so wichtige affektive Ruhe Satz um Satz unterwandert. So verhält es sich auch bei dem von mir gewählten Thema des schlechten Gewissens: Es handelt sich dabei um ein Phänomen, dem die meisten von uns früh, nämlich im Kindesalter begegnen, als Teil unserer Erziehung zu moralischen Wesen. In diesem Alter ist man trotz aller Neugier und Skepsis anfällig für metaphysische Erklärungen, und so wird das schlechte Gewissen eine psychische Konstante, ohne die zu leben man sich nicht vorstellen kann.

In dieser Sicherheit des Alltags trifft uns Nietzsche und erklärt das schlechte Gewissen in der Zweiten Abhandlung seines Werks *Zur Genealogie der Moral* zu einer „tiefe[n] Erkrankung“ (KSA 5, 322), schließlich gar zu der „furchtbarste[n] Krankheit, die bis jetzt im Menschen

gewüthet hat“ (ebd., 333). Gegenstand dieser Arbeit ist es, die Frage zu beantworten, wie Nietzsche zu dieser Pathologisierung des schlechten Gewissens kommt.

Ich werde zunächst über Nietzsches Verständnis von Gesundheit und Krankheit nachdenken, wobei ich unter anderem auf den Zusammenhang desselben mit seinem eigenen Gesundheitszustand, jenen von Gesundheit und Krankheit mit der Philosophie sowie jenen von Gesundheit und Krankheit mit dem, was Nietzsche als Rangordnung bezeichnet, eingehen werde. Die Große Gesundheit wird in diesen von Widersprüchen geleiteten Überlegungen als ein zentraler Aspekt von Nietzsches Gesundheitsphilosophie erscheinen. Den Abschluss des Kapitels bilden acht Merkmale von Gesundheit und Krankheit bei Nietzsche, die ich Huddleston 2016 entnehme, und die bei der Analyse des schlechten Gewissens als Krankheit von entscheidender Bedeutung sein werden. Folgend werde ich die Genealogie als philosophische Methode behandeln¹, wobei ich auf Foucault zurückgreifen werde. In dieser kurzen Darstellung soll es schließlich vor allem auch um die Widersprüche gehen, in die sich die Genealogie im Spannungsfeld von Gesundheit und Krankheit begibt.

Im vierten Kapitel, das seinerseits in sechs Unterkapitel gegliedert ist, werde ich Nietzsches in der Zweiten Abhandlung verfolgte Argumentationslinie in ihren für meine Fragestellung wesentlichen Aspekten darstellen. Zuerst werde ich mich dem gleich im ersten Satz aufgeworfenen Problem der Erinnerung widmen, wobei ich eine Verbindung zu früheren Überlegungen aus dem Aufsatz *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, der zweiten der vier verfassten *Unzeitgemässen Betrachtungen*, herstellen werde. Dann werde ich die Zuchtarbeit behandeln, die erforderlich war, um im Menschen gegen das Vergessen anzukommen, wobei ich den Begriff der Zucht bei Nietzsche kritisch reflektieren werde. Damit verbunden wird uns die von Nietzsche postulierte menschliche Lust an der Grausamkeit beschäftigen – ein Phänomen, das ich in einem größeren Kontext setzen werde. Diese Überlegungen münden in der Darstellung der Hypothese des schlechten Gewissens sowie jener der christlichen Interpretation desselben, zwei voneinander zu trennenden Phänomenen, die auch in den das vierte Kapitel beschließenden Ausführungen über Nietzsches Pathologisierung des schlechten Gewissens getrennt voneinander untersucht werden. Die Widersprüche und Fragen, die uns dabei begegnen werden, führen in das kurze fünfte Kapitel, in dem ich

¹ Es wird im Rahmen dieser Arbeit immer wieder notwendig sein, einerseits von der Genealogie als Kurzform für Nietzsches 1886 veröffentlichtes Buch *Zur Genealogie der Moral*, andererseits von der Genealogie als von ihm genutzte philosophische Methode zu sprechen. Um jeglicher Verwirrung vorzubeugen, stelle ich klar, dass *Genealogie* als Buchtitel stets in der für Titelzitate üblichen Kursivschrift auftauchen wird, die Genealogie als Methode hingegen stets in normaler Schrift.

versuchen will, die in der Zweiten Abhandlung angedeuteten Potenziale von Gesundheit kritisch zu betrachten, wobei wir zuletzt dem Übermenschen begegnen werden.

Nach Janaway (vgl. 2007, 124) handelt es sich bei der Zweiten Abhandlung um die am schlechtesten rezipierte von allen dreien. Die relevante Literatur legt den Fokus vor allem auf die Rolle der Grausamkeit und die Theorie der Verinnerlichung (vgl. ebd., 125f. oder Risse 2001, 57) oder die Interpretation der Genese der spezifisch christlichen Ausformung des schlechten Gewissens (vgl. Morrisson 2018, 984f.). Arbeiten, die sich wiederum mit Nietzsches Verständnis von Gesundheit und Krankheit befassen, lassen das schlechte Gewissen entweder ganz außen vor und beschäftigen sich mit der *Genealogie* nur im Hinblick auf Ressentiment und asketisches Ideal (vgl. Lee 2014 oder Huddleston 2016). Selbst in Diana Aurenques so ausführlichem und hilfreichen Buch *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches* wird das schlechte Gewissen nicht als Pathologie besprochen (vgl. Aurenque 2018, 113f. und 135f.).

Die einzige Arbeit, die das schlechte Gewissen spezifisch in seiner pathologischen Dimension behandelt, kommt von Neuhouser 2020, der das Thema jedoch nur auf einigen wenigen Seiten und als Beispiel im Rahmen einer übergeordneten Fragestellung behandelt. Zudem beschäftigt er sich lediglich mit der christlichen Interpretation des schlechten Gewissens, nicht aber mit dem schlechten Gewissen in seiner ursprünglichen Form. Ich werde seine Gedanken an gegebener Stelle aufgreifen, mich jedoch in der Analyse des schlechten Gewissens (beziehungsweise der zwei Varianten des schlechten Gewissens) an die von Huddleston genannten Charakteristika von Gesundheit und Krankheit bei Nietzsche halten.

Diese Arbeit setzt es sich dediziert nicht zum Ziel, die ihn ihr dargestellte Argumentation zu kritisieren. Es wird zwar immer wieder dazu kommen, dass ein Schwachpunkt angesprochen, eine offene Frage aufgeworfen, eine Lücke bemerkt wird – der Zweck ihrer Behandlung besteht jedoch darin zu erkennen, mit welchen argumentativen und rhetorischen Mitteln Nietzsche die Pathologisierung des schlechten Gewissens vollzieht. Der Wert meiner Arbeit besteht in einer differenzierten Sicht derselben, wobei vor allem die Scheidung zwischen dem schlechten Gewissen in seiner ursprünglichen Form sowie der christlichen Interpretation desselben hilfreich sein wird. Ich werde dennoch in der Konklusion kurz auf einige Probleme von Nietzsches Argumentation eingehen, die mir beim Verfassen dieser Arbeit immer wieder begegnet sind.

Die Motivation, sich mit dieser Thematik zu befassen, gründet nicht zuletzt auf meinem Bestreben, eine Ausbildung zum Psychotherapeuten zu beginnen. Im Rahmen des Philosophiestudiums hatte ich glücklicherweise die Möglichkeit, dem dahinterstehenden

Interesse in verschiedenen Lehrveranstaltungen nachzukommen. So durfte ich herausfinden, dass Freud in seinem Text *Das Unbehagen in der Kultur* (1930), in der er ebenfalls das schlechte Gewissen behandelt, Gedanken zum Ausdruck bringt, die jenen Nietzsches überraschend ähnlich sind. Meine ursprüngliche Intention, auch Freud in meine Arbeit zu integrieren, musste ich allerdings aus Gründen der Stringenz und des Umfangs fallen lassen. Ich möchte an dieser Stelle noch die Gelegenheit nutzen, einigen Personen meinen Dank auszudrücken: Unserem Dekan Hans Bernhard Schmid, der sich trotz seines vollen Terminkalenders bereiterklärt hat, die Betreuung meines Projektes zu übernehmen, meinen Eltern, die es geduldig unterstützt haben, und meiner Freundin Daryna, die mich an entscheidenden Punkten seiner Realisierung immer wieder zu mir selbst gebracht hat.

2. Zu den Begriffen Gesundheit und Krankheit

Aber lassen wir Herrn Nietzsche: was geht es uns an, dass Herr Nietzsche wieder gesund wurde?...
(KSA 3, 347)

Fragt man nach Nietzsches Verständnis von Gesundheit und Krankheit beziehungsweise der Bedeutung dieser Begriffe für seine Philosophie, so gilt es zunächst zu klären, an welchem Ort dieses Verständnis überhaupt seinen Ausdruck findet. Freilich gibt es über sein ganzes Werk verstreut Stellen, an denen er ausdrücklich über das Wesen von Krankheit und Gesundheit schreibt, so etwa KSA 1, 226f., KSA 2, 174f., KSA 3, 56f., 477, KSA 4, 270-284, KSA 5, 100 oder KSA 6, 72f., um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Bei der Beschäftigung vor allem mit den Werken der letzten Jahre wird man jedoch feststellen, dass eine Mannigfaltigkeit von Themen mit den Begriffen Gesundheit und Krankheit verbunden beziehungsweise in ihrem Licht bearbeitet werden. Besonders anschaulich wird dies etwa, wenn Nietzsche ab dem Jahr 1888 mit dem Konzept der *décadence* eine breite Kulturkritik entfaltet (vgl. etwa KSA 6, 11f.). *Décadence* – ein Sammelbegriff für einen allgemeinen Krankheitszustand der abendländischen Kultur – findet ihren Niederschlag in einer Vielzahl verschiedener Phänomene, betreffend etwa die Kunst (vgl. KSA 6, 21ff.), die Ethik (ebd., 172), die Religion (ebd., 181f.), die Ethnologie (ebd., 185), die Politik (ebd., 358ff.), aber auch in Nietzsches eigener Biografie (ebd., 264ff.). Hier wird ein erstes wesentliches Charakteristikum des nietzscheanischen Verständnisses von Krankheit und Gesundheit sichtbar: Es handelt sich dabei nicht nur um Zustände von Individuen, sondern auch um Zustände von Kulturen. Neuhouser (2020, 2) schreibt dazu:

Für Nietzsche können sowohl Kulturen als auch Individuen geistig erkranken. Wenn eine Kultur geistig krank ist, dann sind es auch die einzelnen Individuen, die zu dieser Kultur gehören – oder zumindest eine signifikante Anzahl von ihnen. Doch die Feststellung, eine Kultur sei geistig krank, ist mehr als nur eine quantitative Aussage. Sie bedeutet darüber hinaus, dass kulturelle Prozesse eine systematische Rolle dabei spielen, geistig kranke Individuen hervorzubringen (oder dass sie dazu beitragen, sie hervorzubringen).

Nietzsche war bereits früh daran interessiert, jene krankheitserzeugenden Prozesse der Kultur seiner Zeit zu identifizieren. Entscheidend für die Entwicklung dieser gedanklichen Stoßrichtung war, wenig verwunderlich, sein eigenes Erleben von Krankheit: Bereits 1868 war er nach einem Reitunfall im Kriegsdienst für mehrere Monate ans Bett gefesselt, 1870 zog er sich, ebenfalls im Kriegsdienst, diesmal jedoch als Sanitäter, eine Ruhrerkrankung zu (vgl. Jaspers 1981, 35). Letztere markiert nach verbreiteter Auffassung den Beginn des chronischen

Krankheitszustands Nietzsches (vgl. Montinari 1991, 40f.)². Bemerkenswert an Nietzsches Umgang mit seinen Krankheiten ist, dass er mit der Zeit feststellte, wie stark sein leiblicher mit seinem existenziellen Zustand verbunden ist: Wiewohl es nach der Aufgabe der Professur in Basel im Jahr 1879 zunächst zu einer Verschlechterung seines Zustandes kam, die ihn im Winter dieses Jahres sogar zum Verfassen eines Abschiedsbriefes veranlasste, verbesserte sich sein Zustand im darauffolgenden Jahr drastisch, nachdem er in den Süden gereist war (vgl. Jaspers 1981, 94f.). Freilich gab es von diesem Zeitpunkt an weiterhin auch Verschlechterungen seines Zustandes, doch mit der Erkenntnis, dass die Umstände seines Professorendaseins ihn in der Krankheit gehalten hatten, während hingegen eine freiere Gestaltung seines Alltages, verbunden mit einem Reisedasein, das den Zweck verfolgte, stets in den für ihn passendsten klimatischen – diesen Begriff auch weit gefasst – Bedingungen zu leben (vgl. Brandes 2004, 29), schärfte sich Nietzsches Auge mehr und mehr für die lebensweltlichen Einflüsse, die ihn krank beziehungsweise gesund machten.

Es braucht hier kaum erwähnt zu werden, dass es für Nietzsche keine Trennung zwischen körperlicher und geistiger Gesundheit gibt. In der hinsichtlich seiner Gesundheits- und Krankheitsphilosophie so aufschlussreichen 1886 verfassten Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt er:

Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, — wir müssen beständig unsre Gedanken aus unsrem Schmerz gebären und mütterlich ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust, Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben. (KSA 3, 349)

Verfolgt man diese gedankliche Stoßrichtung, so kommt man früher oder später zu der Vermutung, die er dem von ihm erwarteten „philosophischen Arzt“ in den Mund legt: „[B]ei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um ‚Wahrheit‘, sondern um etwas Anderes, sagen wir um *Gesundheit* [Hervorh. v. mir, M.N.], Zukunft, Wachsthum, Macht, Leben...“ (ebd., 349) Wenn Philosophie, verstanden als „Kunst der Transfiguration“ (ebd.), in ihrer Hauptsache leibliche Zustände in „die geistigste Form und Ferne“ (ebd.) umsetzt, und diese leiblichen Zustände vornehmlich vor dem Hintergrund von Krankheit und Gesundheit gesehen werden, ist dann nicht letztlich alles, was philosophisch gesagt wird, entweder krank oder gesund? Und mehr noch: Lässt sich so gedacht nicht überhaupt alles menschliche (und

² Die Krankheitsgeschichte Nietzsches ist umfassend, sie hier wiederzugeben und die wiederkehrenden Episoden von Verschlechterung und Genesung einerseits in Hinblick auf die dafür mehr oder weniger ursächlichen Lebensumstände, andererseits in ihrer Wirkung auf sein Werk zu interpretieren, wäre eine eigene, sehr interessante Arbeit. Für eine sehr gute Darstellung siehe Jaspers 1981, 92-101.

nicht nur menschliche) Tun auf „physiologische“ (KSA 5, 17f.) Krankheits- oder Gesundheitszustände zurückführen?

Nimmt man diese extreme Position ein, so gibt es in Nietzsches Werk (wie auch seinem Leben) kein Wort, welches nicht irgendwie mit Krankheit und Gesundheit befasst wäre – zumindest als ein Ausdruck seiner je eigener Krankheits- oder Gesundheitszustände zum Zeitpunkt der Niederschrift³. Eine solche Auffassung läuft natürlich Gefahr, sämtliche seiner Gedanken zu bloßen Symptomen zu degradieren, im schlimmsten Fall zu Symptomen eines sich temporär zwar mitunter verbessernden, insgesamt jedoch kontinuierlich verschlechternden permanenten Krankheitszustandes Nietzsches, in welchem er sich seit seinem 24. Lebensjahr befand. Somit wäre letztlich selbst sein Verständnis von Gesundheit und Krankheit nicht mehr als kranke Gedanken eines kranken Geistes in einem kranken Leib – so könnte man etwa den Wert der Krankheit für das Erkennen, den Nietzsche immer wieder betont (vgl. etwa KSA 3, 477), als eine Art sture Apologie fassen, mit der ein kranker Denker die eigenen widrigen Existenzbedingungen philosophisch aufwertet⁴.

Bevor ich eine dringend notwendige Kritik dieser ebenso verbreiteten wie banalen Sichtweise ins Feld führe, möchte ich zunächst bei der Perspektive auf Nietzsches Philosophie als Philosophie eines Kranken verweilen. Eine in Hinblick auf die oben zitierte Passage der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* mögliche Interpretation derselben stammt von Kirchhoff: Er versteht sie als einen groß angelegten Versuch der Genesung – und das schon ab der *Geburt der Tragödie* (vgl. Kirchhoff 2019). Eine Position, die Nietzsche selbst rückblickend eingenommen hat: „[I]ch machte aus meinem Willen zur *Gesundheit*, zum L e b e n , meine Philosophie...“ (KSA 6, 267) Qua „Kunst der Transfiguration“ sublimiert sich demnach der höchstpersönliche, letztlich leibliche Wunsch Nietzsches, von seinen Leiden zu gesunden, zu philosophisch abstrakten Theoremen über Mensch und Kultur – negativ formuliert, wenn er in den von ihm angegriffenen Positionen Hindernisse in der Verfolgung dieses Wunsches oder überhaupt Ursachen für seinen Krankheitszustand ortet, positiv, wenn er ihnen ein seiner Genesung dienlicheres, also gesünderes Ideal entgegenzustellen versucht. *Décadence* ist demnach nicht bloß ein durch Studien und Beobachtung gewonnenes Konzept, mit dem

³ Dies ist im Übrigen eine Perspektive, die Nietzsche mitunter einnimmt, wenn er rückblickend seine Werke einordnet (vgl. etwa KSA 6, 326).

⁴ Ähnlich wie Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* das Hauptbestreben aller Philosophie bloß in einer „Apologie der Erkenntnis“ (KSA 2, 28) mit dem Zweck, dieser „den *höchsten* Nutzen zuzuschreiben“ (ebd.) sieht, was letztlich nicht mehr ist als der Versuch der Rechtfertigung des Daseins des*der Philosoph*in, ließe sich Nietzsches Apologie der Krankheit für Leben und Denken fassen: als einen rhetorischen Taschenspielertrick.

Nietzsche einen kulturellen Zustand einordnet, sondern eine der vielen Antworten auf seine Frage: Wieso bin ich krank geworden und geblieben?

Diese Perspektive wirft die berechtigte Frage auf, mit welchem Recht Nietzsche derartig gewonnene Gedanken und Urteile verallgemeinert: Wieso soll das, was *für ihn* Gesundheit oder Genesung bedeutet, eben dies auch *für alle anderen* Menschen, Lebewesen, ja das gesamte All bedeuten? Und wieso ist das, was *ihn* krank macht, ebenso das, was *alle anderen* krank macht?⁵ Bereits in der *Morgenröthe* findet sich ein Aphorismus, der den Gedanken der „Kunst der Transfiguration“ in dieser Hinsicht bis zum Äußersten entfaltet:

Wohin will diese ganze Philosophie mit allen ihren Umwegen? Thut sie mehr, als einen stäten und starken Trieb gleichsam in Vernunft zu übersetzen, einen Trieb nach milder Sonne, heller und bewegter Luft, südlichen Pflanzen, Meeres-Athem, flüchtiger Fleisch-, Eier- und Früchtenahrung, heissem Wasser zum Getränke, tagelangen stillen Wanderungen, wenigem Sprechen, seltenem und vorsichtigem Lesen, einsamem Wohnen, reinlichen, schlichten und fast soldatischen Gewohnheiten, kurz nach allen Dingen, die gerade mir am besten schmecken, gerade mir am zuträglichsten sind? Eine Philosophie, welche im Grunde der Instinct für eine persönliche Diät ist? Ein Instinct, welcher nach meiner Luft, meiner Höhe, meiner Witterung, meiner Art Gesundheit durch den Umweg meines Kopfes sucht? (KSA 3, 323)

Anstatt jedoch eine vermeintliche „Objektivität“ oder zumindest eine asymptotisch angestrebte Intersubjektivität an die Stelle des Höchstpersönlichen zu stellen, das Nietzsche hier selbsttransparent als den Grund seiner Philosophie ausmacht, nimmt er mit dem nächsten Satz jeder mögliche Kritik den Wind aus den Segeln: „Es giebt viele andere und gewiss auch viele höhere Erhabenheiten der Philosophie, und nicht nur solche, welche düsterer und anspruchsvoller sind, als die meinen, — vielleicht sind auch sie insgesamt nichts Anderes, als intellectuelle Umwege derartig persönlicher Triebe?“ (Ebd., 323f.) Insofern Philosophie an sich „Kunst der Transfiguration“ ist, kann sie auf nichts Anderes gründen als das je Höchstpersönliche. Die oben aufgeworfene Frage der Verallgemeinerung wiederaufnehmend bedeutet dies einen Perspektivwechsel: Nietzsche hat ein Recht auf sie, weil er es sich nimmt – die Frage ist lediglich, ob *er*, als denkendes Wesen aus Fleisch und Blut, in einer Weise verallgemeinern kann, die hinsichtlich ihres Erkenntniswerts für *uns* wertvoll ist.

Es ließe sich dies als eine Spielart des in der 1886 verfassten Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches* aufgeworfenen „Problem[s] der R a n g o r d n u n g “ (KSA 2, 20) fassen, das Nietzsche, an seine „freien Geister“ (ebd., 15) gerichtet, im Rahmen mosaisch anmutender Gebote artikuliert:

⁵ Dies freilich auch mit dem Zusatz gefragt, ob Nietzsche überhaupt in Bezug auf sich selbst richtig „diagnostiziert“.

Du solltest das Perspektivische in jeder Werthschätzung begreifen lernen — die Verschiebung, Verzerrung und scheinbare Teleologie der Horizonte und was Alles zum Perspektivischen gehört; auch [...] die ganze intellektuelle Einbusse, mit der sich jedes Für, jedes Wider bezahlt macht. Du solltest die nothwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablässig vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit. Du solltest vor Allem mit Augen sehn, wo die Ungerechtigkeit immer am grössten ist: dort nämlich, wo das Leben am kleinsten, engsten, dürftigsten, anfänglichsten entwickelt ist und dennoch nicht umhin kann, sich als Zweck und Maass der Dinge zu nehmen und seiner Erhaltung zu Liebe das Höhere, Grössere, Reichere heimlich und kleinlich und unablässig anzubröckeln und in Frage zu stellen, – du solltest [...] mit Augen sehn [...] wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive mit einander in die Höhe wachsen. (Ebd., 20.)

Insofern es durch perspektivische Wertschätzungen konstituiert wird (und diese wiederum konstituiert), ist alles Erkennen selbst perspektivisch, und jede Perspektive, indem sie notwendig das eine in den Vordergrund setzt, das andere zum Hintergrund erklärt und manches gar vollständig außer Acht lässt, ungerecht (gerecht hingegen wäre ein objektives, vollständiges, also perspektivloses und damit faktisch unmögliches Erkennen)⁶. Allerdings sind nicht alle Perspektiven gleichwertig: Diejenigen, die ein Wesen⁷ entfaltet, das „klein[], eng[], dürftig[], anfänglich[] entwickelt ist“, sind selbst ebenso klein, eng, dürftig und anfänglich. Insofern es sich selbst notwendig als „Zweck und Maass der Dinge“ nimmt, ist es dazu geneigt, das „Höhere, Grössere, Reichere“ durch das Auge des Ressentiments zu sehen. Auf der anderen Seite dieses Spektrums steht – Nietzsche führt dies zwar nicht aus, doch regt die Leser*innen an, es selbst zu tun – ein Wesen, das im ungebremsen Strom seines eigenen Machtwillens in stetiger Fort- und Höherentwicklung begriffen immer weitere, vollständigere und tiefere Perspektiven entwickelt; dies in eins mit Wertschätzungen, die das Große, Vornehme und vor allem auch *Gesunde* unverfälscht in dem ihm gebührenden Licht auftreten lassen.

Um den Wert einer Philosophie zu bestimmen, gilt es also, die Frage zu beantworten, ob das durch die „Kunst der Transfiguration“ Gewonnene bloß eine bedeutungsarme Idiosynkrasie basaler Selbsterhaltungsinstitute beziehungsweise eines verkappten Machtwillens darstellt, oder anders sich das Leben bis in die Abstraktion hinein sich in einer holistischen Bewegung des Aufstiegs befindet (vgl. etwa KSA 6, 50). Unweigerlich hat sich so das Auge auf das zu legen, was da transfiguriert wird – auf den, der transfiguriert. Der Wert von Nietzsches persönlicher Philosophie der Gesundheit (und Krankheit) bemisst sich demnach, seinen

⁶ Ähnliches argumentiert Husserl, mit deutlich weniger Pathos, etwa in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (vgl. Husserl 1976, 83-86).

⁷ Nietzsche scheint hier nicht ausschließlich über menschliche Wesen zu sprechen.

eigenen Maßstäben folgend, nach der Größe, Höhe und Vornehmheit beziehungsweise Kleinheit, Niedrigkeit seines eigenen Daseins – und vor allem, um das oben Ausgeführte wiederaufzunehmen, *seiner Gesundheit beziehungsweise Krankheit*. Um in seinen eigenen Bildern zu sprechen: Auf welcher Sprosse der Leiter (vgl. KSA 2, 21f.) befindet er sich?

Nietzsches Krankengeschichte ist, wie ich bereits andeutete, umfangreich und schwerwiegend genug, dass man sich leicht zu einer pauschalen Herabwertung seiner Philosophie hinreißen lassen könnte. Dass diese im Wahnsinn endet, scheint dieses Urteil nur noch zu bestärken. Nun scheint auch noch er selbst in dieser Frage gegen sich Partei zu ergreifen – was könnte man zu seinen Gunsten entgegenen?

Eine Möglichkeit bestünde freilich in einer ebenso pauschalen Umkehrung des Urteils – zuvorkommend veranstaltet von Nietzsche selbst, in der sich überschlagenden Tonalität des *Ecce Homo*: „Man würde Jahrhunderte zurückzugehn haben, um diese vornehmste Rasse, die es auf Erden gab, in der Masse instinktrein zu finden, wie ich sie darstelle.“ (KSA 6, 268). Er attestiert sich eine vollständige „Freiheit vom Ressentiment“ (ebd., 272) und gibt an, „i m G r u n d e g e s u n d “ (ebd., 266) zu sein. Ich unterlasse es, die bekannteren Passagen des Werks anzuführen, die hier noch anzuführen wären – ihr Pathos reproduziert Jaspers verhältnismäßig nüchtern, wenn er schreibt: „Nietzsche zeigt sich als die zuletzt unbegreifliche Ausnahme, die, ohne Vorbild für Nachahmung zu sein, schlechthin unersetzlich ist in der erweckenden Wirkung auf uns Andere, die nicht Ausnahme sind.“ (Jaspers 1981, 23). Auch Stefan Zweigs bekanntes Nietzsche-Portrait aus *Der Kampf mit dem Dämonen* verdankt seine Wortgewalt einem ins Ideal verklärten Nietzsche (vgl. Zweig 2016).

Derartige Verengungen des Blicks auf Nietzsches Philosophie sind, wiewohl in ihrer Einfachheit verführerisch, wenig fruchtbar für ein tieferes Verständnis seines Werks. Jaspers zeigt, wie fehlgeleitet es ist, dieses als bloßes Symptom abzutun beziehungsweise zu pathologisieren – ich erlaube mir an dieser Stelle, seine brillante Ausführung in Form eines längeren wörtlichen Zitats wiederzugeben:

Es ist für uns verwirrend, wenn dasselbe, was eben der von Nietzsche in rechtem Selbstverständnis erfaßte Schritt der notwendigen Entwicklung seines Denkens war, oder was eben die geistige Größe und existentielle Tiefe seines Wesens ausmachte, [...], nun plötzlich Krankheit [...] sein soll. Unsere Darstellung könnte als die Zweideutigkeit erscheinen, die das, was sie wegen seiner unersetzlichen Bedeutung im Ganzen zu ihrem Gegenstand macht, heimlich, wenn auch mit allen Verkläuterungen, umwirft und zur Gleichgültigkeit erniedrigt. Was als geistige Schöpfung aufgedeckt wird, würde sogleich als Krankheit wieder zugedeckt. Dazu ist jedoch zu sagen, daß wir jene „Identität“ nirgends behaupten, daß uns vielmehr alles, was wir von einem Menschen w i s s e n , jeweils ein besonderer, unter Gesichtspunkt sich ergebender Aspekt, nie der ganze Mensch ist; ferner, daß das uns immer wieder vor den Kopf stoßende scheinbare Umschlagen eines Aspekts in den anderen, als ob beide dasselbe seien, auf

den dunklen Grund weist, den wir nicht erkennen. Es gehört in der Tat zu den Unauflösbarkeiten des Insdaseintretens, der spezifischen Ausnahme — analog und doch immer wieder anders bei Hölderlin, van Gogh —, daß Nietzsche erst mit dem Sprung von 1880 zu seiner eigentlichen Höhe kommt. Die „kranken“ Faktoren [...] haben n i c h t n u r g e s t ö r t, sondern vielleicht sogar ermöglicht, was sonst nicht so entstanden wäre. Erst jetzt kommt Nietzsche an die Ursprünge mit einer Unmittelbarkeit des am ersten Anfang Stehens; in all dem Reichtum der Reflexionsmöglichkeiten vermag sein Wesen in dem Grundzuge der völligen Ursprünglichkeit — aber erst nach 1880 — an die Vorsokratiker zu erinnern. Die Entgleisungen des Stils scheinen aus demselben Grunde zu kommen, aus dem das Unerhörte sagbar wurde. Es ist keine Frage, daß die dichterische Kraft wächst, daß wie im spielenden Überwinden aller Störungen gerade auch die störungsfreie Sicherheit des Gelingens bis in jede Silbe, das glühende, aus der Tiefe des Ursprungs kommende, ohne vermittelnde Gedankenbleiche unmittelbare Sprache werdende Seinsbewußtsein immer wieder da ist. Das einmal Zufällige und fremd Anmutende kann mit einem Schlage tiefste Wahrheit oder die sinnvolle Fremdheit der Ausnahme scheinen. Bis in die Wahnsinnszettel hinein ist der Geist gegenwärtig, durch den noch der Wahn einen Sinn erhält, so daß auch noch diese Wahnsinnszettel unentbehrlicher Bestandteil des Werks für uns sind.

So koinzidiert z.B. die erst nach 1880 zu ihrer vollen Tiefe kommende Erfahrung der Weltkrise — Nietzsches ungeheures Erschrecken vor seinen Visionen der Zukunft, sein Verzehrtwerden von der Aufgabe, Boden zu gewinnen in diesem Augenblick der Weltgeschichte, wo alles auf den Menschen gelegt ist und die entsetzliche Gefahr des Zerrinnens da ist —, mit den qualvollen, gesteigerten und depressiven Zuständen, die zugleich eine ganz andere Herkunft haben; das Selbstbewußtsein, das in Augenblicken pathologisch bedingt scheint, ist zugleich auch verständlich und berechtigt. Wer hier mit klarem Entweder-Oder entscheiden will, macht sich die rätselhafte Wirklichkeit eindeutig auf Kosten möglicher Wahrheit, die hier fordert, das Rätsel anzuerkennen und auf jedem Wege das Erforschbare zu ergreifen.

Hinsichtlich der Idealisierungen scheint es müßig, nach Gegenargumenten zu suchen – doch lassen wir den Nietzsche wieder selbst zu Wort kommen. „Abgerechnet nämlich, dass ich ein *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegensatz.“ (KSA 6, 266) Dieser scheinbare Widerspruch mag ob der anderen bereits zitierten Passagen des *Ecce Homo* irritieren, tatsächlich aber gibt er uns die Möglichkeit, einen Grundzug der Philosophie Nietzsches zu fassen, der uns hinsichtlich der Frage nach ihrem Wert, die uns zuletzt den Menschen Nietzsche infrage stellen ließ, hilfreich sein wird.

Bloß zu fragen, ob eine Philosophie, ein Mensch krank ist oder gesund ist, lässt uns leicht in der Trivialität versinken. Es handelt sich dabei nicht nur um eine Trivialisierung Gesundheit und Krankheit, sondern vor allem um eine Trivialisierung von begrifflichen Gegensatzpaaren überhaupt: Wie Michael Sugrue (2020) in seinem in Princeton gehaltenem Vortrag *The Bible and Western Culture III, Lecture 23 - Nietzsche and the Death of God* ausführt, ist Nietzsches Stilmittel der Wahl das Oxymoron. Dies ist keine bloße stilistische Idiosynkrasie, sondern Ausdruck einer zentralen philosophischen Grundüberzeugung beziehungsweise die Methode, dieser Grundüberzeugung sprachlich nachzukommen: Es geht ihm darum zu zeigen, dass scheinbar unvereinbare Widersprüche, sich gegenseitig ausschließende Oppositionen zumeist

nur oberflächlich den Charakter des Gegensatzes aufweisen, während eine tiefergehende philosophische Analyse zeigt, dass der Gegensatz in dieser Form gar nicht besteht – sei es, weil beide Pole letztlich ein und denselben Ursprung haben, weil sie einander gegenseitig bedingen oder weil Elemente, die exklusiv nur einem Pol zugewiesen werden, bei genauem Hinsehen auch im anderen enthalten sind und vice versa. Diese Weise des Philosophierens beziehungsweise des philosophischen Blicks artikuliert sich in Nietzsches Werk immer und immer wieder; gleichsam als sein Torwächter bringt der erste Aphorismus von *Menschliches, Allzumenschliches* die dahinterliegende Grundüberzeugung pointiert zum Ausdruck:

Die philosophischen Probleme nehmen jetzt wieder fast in allen Stücken dieselbe Form der Frage an, wie vor zweitausend Jahren: wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern? Die metaphysische Philosophie half sich bisher über diese Schwierigkeit hinweg, insofern sie die Entstehung des Einen aus dem Andern leugnete und für die höher gewertheten Dinge einen Wunder-Ursprung annahm, unmittelbar aus dem Kern und Wesen des „Dinges an sich“ heraus. Die historische Philosophie dagegen, welche gar nicht mehr getrennt von der Naturwissenschaft zu denken ist, die allerjüngste aller philosophischen Methoden, ermittelte in einzelnen Fällen (und vermuthlich wird diess in allen ihr Ergebniss sein), dass es keine Gegensätze sind, ausser in der gewohnten Übertreibung der populären oder metaphysischen Auffassung und dass ein Irrthum der Vernunft dieser Gegenüberstellung zu Grunde liegt: nach ihrer Erklärung giebt es, streng gefasst, weder ein unegoistisches Handeln, noch ein völlig interesseloses Anschauen, es sind beides nur Sublimirungen, bei denen das Grundelement fast verflüchtigt erscheint und nur noch für die feinste Beobachtung sich als vorhanden erweist. (KSA 2, 23)

Nicht anders steht es um Krankheit und Gesundheit. Um dies zu begreifen, ist es zunächst wichtig, die Dynamik dieser nur scheinbar voneinander getrennten, keineswegs statischen Zustände zu begreifen. Lee (2014, 9) schreibt dazu:

Der Mensch steht an der Grenze zwischen Gesundheit und Krankheit. Damit soll nicht gesagt werden, dass der gesunde Mensch und der kranke Mensch dualistisch eingeteilt werden, sondern, dass alle Menschen immer an sich im Vorgang der existenzialen Veränderung zwischen Gesundheit und Krankheit stehen – sie können nicht anders.

Eine der zentralen Thesen Nietzsches über das Wesen der Gesundheit besagt, dass diese kein absolutum ist, sondern durch die Überwindung von Krankheit wachsen kann (vgl. ebd., 5). Dies geschieht, wenn sie in den Dienst einer tieferliegenden, existenziellen, in Nietzsches Worten „Grossen“ Gesundheit genommen wird. Auf diese Weise kann sie einen Zugang zu Erkenntnissen oder Erkenntnisweisen ermöglichen, die einem immerzu nur gesunden Dasein verwehrt bleiben (vgl. ebd., 16) – und damit auf einer höheren Ebene selbst zum Mittel der Genesung werden. In Jaspers oben zitierter Verteidigung der Philosophie Nietzsches gegen den Vorwurf, nicht mehr als ein Symptom seiner Krankheiten zu sein, machte er genau diesen Punkt geltend: Weit davon entfernt, bloße Störfaktoren zu sein, schaffen die ab 1880 eintretenden

depressiven Phasen Nietzsche überhaupt erst einen erkenntnismäßigen Zugang zu der sich anbahnenden „Weltkrise“ – und damit zugleich eine Möglichkeit, den dahinterliegenden philosophisch-existenziellen Ursachen etwas entgegenzusetzen.

Im Fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche:

Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werthe und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen „Mittelmeers“ umschiffen zu haben, wer aus den Abenteuern der eigenen Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zu Muth ist, insgleichen einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Weisen, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Wahrsager, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils: der hat dazu zuallererst Eins nöthig, die g r o s s e G e s u n d h e i t — eine solche, welche man nicht nur hat, sondern auch beständig noch erwirbt und erwerben muss, weil man sie immer wieder preisgibt, preisgeben muss!... (KSA 3, 636)⁸

Das ist es, wovon Nietzsche spricht, wenn er sich selbst „i m G r u n d e g e s u n d “ nennt. Seine zahlreichen körperlichen Leiden dringen in ihrer Krankhaftigkeit nicht nur nicht in jenen Bereich seines Daseins vor, der diese Grosse Gesundheit verbürgt, vielmehr vergrößern und vertiefen sie sie beständig. Mag der „Augenschein“ (KSA 4, 312) ihn als den beständig Kranken zeigen – tatsächlich ist, was sich scheinbar als Krankheit zeigt, eben genau das, was ihn in seinen Augen zuletzt gesünder als alle anderen Menschen macht. Werfen wir wieder einen Blick in den *Ecce Homo* um zu sehen, was dies konkret bedeutet:

Eine lange, allzulange Reihe von Jahren bedeutet bei mir Genesung, — sie bedeutet leider auch zugleich Rückfall, Verfall, Periodik einer Art *décadence*. Brauche ich, nach alledem, zu sagen, dass ich in Fragen der *décadence* e r f a h r e n bin? Ich habe sie vorwärts und rückwärts buchstabirt. Selbst jene Filigran-Kunst des Greifens und Begreifens überhaupt, jene Finger für nuances, jene Psychologie des „Um-die-Ecke-sehns“ und was sonst mir eignet, ward damals erst erlernt, ist das eigentliche Geschenk jener Zeit, in der Alles sich bei mir verfeinerte, die Beobachtung selbst wie alle Organe der Beobachtung. Von der Kranken-Optik aus nach g e s ü n d e r e n Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des r e i c h e n Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des *Décadence*-Instinkts — das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister. Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, P e r s p e k t i v e n u m z u s t e l l e n : erster Grund, weshalb für mich allein vielleicht eine „Umwerthung der Werthe“ überhaupt möglich ist. — (KSA 6, 265f.)

Es stellt sich die Frage, was es ausmacht, dass Krankheit für manche Menschen einen insgesamt gesundheitsfördernden Effekt hat, während es für die anderen nicht so steht. Der Regelfall ist doch, dass Krankheit, gerade wenn sie wiederkehrt oder sich verschlimmert, den Menschen zermartert und sich langsam in die Tiefe der Existenz vorarbeitet. Von dort aus

⁸ Es ist bemerkenswert, dass in dieser einzigen tatsächlichen Definition der Großen Gesundheit in Nietzsches Werk lediglich deren erkenntnistheoretische Dimension – und hier auch nur jene Erkenntnispotenziale im Hinblick auf die Ethik – beleuchtet wird. Man muss sich die Frage stellen, die sich bei ihm nur allzu oft stellt: Gäbe es dazu nicht viel mehr zu sagen?

vermag sie es, sich etwa im zwielichtigen Schein des asketischen Ideals in eine Philosophie zu transfigurieren, die ihrerseits, kaum anders als ein Virus, die ihr zugrundeliegende Krankheit weiterzugeben imstande ist (vgl. KSA 5, 349ff.). Sie kann dann scheinbare Forderungen der Gesundheit formulieren, die tatsächlich den Zweck verfolgen, einen latent krankhaften Zustand aufrechtzuerhalten, zu vertiefen oder überhaupt erst zu erzeugen – Forderungen, die unter für sie günstigen Bedingungen das Potenzial haben, zu weithin gesellschaftlich anerkannten „Weisheiten“ der Gesundheit zu mutieren (vgl. etwa KSA 4, 32f.). Dieser Fall – die *décadence* – ist eingetreten, und zwar in einem solchen Ausmaß, dass man nicht mehr von einzelnen kranken Individuen, sondern von einer erkrankten Kultur sprechen muss: Im *Antichristen* erzählt Nietzsche die Verfallsgeschichte der abendländischen Kultur durch das Christentum, dessen sich gegen das Leben wendenden Werte zu *den* Werten überhaupt geworden sind (vgl. etwa KSA 5, 171).

Zu diesem Fall sei, um der naheliegenden Dichotomisierung vorzubeugen, bemerkt, dass dieser ganze Prozess, als ein – wiewohl verzweifelt-verlogenes – Wieder-Herr-werden über das von der Krankheit durchsetzte Leben, zwar ein „Selbstwiderspruch“ (ebd., 363) ist – dass dieser jedoch selbst getrieben ist vom Willen zur Macht, und damit letztlich, in einem wie es scheinen mag abermaligen Widerspruch, „ein I n t e r e s s e d e s L e b e n s s e l b s t“ (ebd.) darstellt. Man könnte sich nun fragen, ob diese gesamte Verfallsgeschichte, der zweitausendjährige Siegeszug von *décadence*-Werten, der diese so tief in den Menschen eingepägt hat, dass die aus ihnen wachsenden, sich gegen das Leben wendenden Triebe fast schon den Platz der Instinkte eingenommen haben – man könnte sich fragen, ob diese kollektive Erkrankung, analog zu den Erkrankungen Nietzsches, auf lange Sicht hin nicht zumindest das Potenzial hat, ebenfalls zu einer Vertiefung und Vergrößerung einer kollektiven Gesundheit zu führen.

Um die oben gestellte Frage wiederaufzunehmen: Ob nun auf individueller oder kollektiver Ebene, ob über kurze Zeiträume oder vergleichsweise lange: Woran liegt es, dass Krankheit mal kränker und mal gesünder macht? Wieso werden die allermeisten von ihren Krankheiten erfasst und erfüllt, ohne es zu jener Großen Gesundheit zu bringen, während Nietzsche aus seinen Krankheiten

n e u g e b o r e n zurück[kommt], gehäutet, kitzlicher, boshafter, mit einem feineren Geschmacke für die Freude, mit einer zarteren Zunge für alle guten Dinge, mit lustigeren Sinnen, mit einer zweiten gefährlicheren Unschuld in der Freude, kindlicher zugleich und hundert Mal raffinierter als [er] jemals vorher gewesen war[?] (KSA 3, 351)

Eine recht simple Antwort auf diese Frage: Die jeweilige Konstitution macht es aus:

[E]ine Gesundheit an sich giebt es nicht, und alle Versuche, ein Ding derart zu definiren, sind kläglich missrathen. Es kommt auf dein Ziel, deinen Horizont, deine Kräfte, deine Antriebe, deine Irrthümer und namentlich auf die Ideale und *Phantasmen* deiner Seele an, um zu bestimmen, w a s selbst für deinen L e i b Gesundheit zu bedeuten habe. (Ebd., 477.)

In erster Linie ist dies eine „existenzialistische“ Definition – oder Nicht-Definition – von Gesundheit, die besagt, dass Gesundheit wesentlich geprägt ist von dem je individuellen Existenzraum, in dem ein Mensch steht. Ideale und Phantasmen, verwandt nebeneinandergestellt, machen ihren Kern aus, Ziel und Horizont verweisen auf ein äußerliches Noch-Nicht beziehungsweise Nicht-hier und bilden die Struktur der Entwürfe, Kräfte und Antriebe füllen diese Möglichkeiten mit Wirklichkeit – und, keineswegs nur eine Nebenrolle einnehmend, sind es vor allem auch die höchstpersönlichen Irrtümer, welche je die Zustände von Krankheit und Gesundheit im Individuum markieren. Wiewohl Nietzsche Gesundheit hier von geistigen Begriffen beziehungsweise Begriffen, die man zumindest auch als geistige verstehen kann, abhängig macht, ist sie für ihn in erster Linie eine Gesundheit des Leibes.

Ist es möglich, diese Konzeption auf eine Kultur zu übertragen? Neuhouser (2020, 3) schreibt, dass Nietzsche deshalb von der Erkrankung von Kulturen sprechen kann, weil er die These vertritt, „dass menschliche Gesellschaften [...] Organismen hinreichend ähnlich sind“. Ein Organismus wiederum zeichnet sich aus durch „eine hierarchische Organisation [...], in der höhere (oder „vornehmere“) Funktionen über die niedrigeren Funktionen herrschen (oder diese regieren) [...] und aus dem Lebewesen ein zweckmäßig geordnetes Ganzes machen“ (ebd., 8). Verstehen wir Gesellschaft derart, so zeigen sich Ziele, auf die ihre Funktionen hinarbeiten, einen Horizont, in dem sie stattfinden, Kräfte und Antriebe, durch sie sie wirken sowie Irrtümer, Ideale und Phantasmen, welche in der Organisation der Funktionen selbst modifizierend wirken. Auf individueller, wie auch auf kollektiver Ebene sind Krankheit und Gesundheit damit, wiewohl sie nicht absolut definiert werden könne, nicht relativ in dem Sinne, dass man sie beliebig definieren könnte – sie können jedoch für verschiedene Individuen und Kulturen zu verschiedenen Zeitpunkten etwas Anderes bedeuten. Ich habe gezeigt, dass Nietzsche seine eigenen Erkrankungen in den Dienst einer Großen Gesundheit genommen sah, die es ihm etwa ermöglichte, eine umfassende Kulturkritik zu entfalten. Analog könnte man nun auch eine Gesellschaft im Zustand der Krankheit sehen, wobei gerade in diesem Zustand Potenziale der Heilung liegen, die anders nicht realisiert werden könnten. Wir werden sehen, wie sich dies hinsichtlich des schlechten Gewissens verhält, von dem Nietzsche nicht nur als „tiefe Erkrankung“ spricht, sondern auch als „etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes,

Widerspruchsvolles und Zukunftsvolles gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich verändert“ (KSA 5, 323).

Blicken wir nun auf die spezifische Weise, in der Krankheit zum Mittel der Erkenntnis werden kann. In der Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche:

Nicht anders als es ein Reisender macht, der sich vorsetzt, zu einer bestimmten Stunde aufzuwachen und sich dann ruhig dem Schlafe überlässt: so ergeben wir Philosophen, gesetzt, dass wir krank werden, uns zeitweilig mit Leib und Seele der Krankheit — wir machen gleichsam vor uns die Augen zu. Und wie Jener weiss, dass irgend Etwas nicht schläft, irgend Etwas die Stunden abzählt und ihn aufwecken wird, so wissen auch wir, dass der entscheidende Augenblick uns wach finden wird, — dass dann Etwas hervorspringt und den Geist auf der Thaterappt, ich meine auf der Schwäche oder Umkehr oder Ergebung oder Verhärtung oder Verdüsterung und wie alle die krankhaften Zustände des Geistes heissen, welche in gesunden Tagen den Stolz des Geistes wider sich [...]. Man lernt nach einer derartigen Selbst-Befragung, Selbst-Versuchung, mit einem feineren Auge nach Allem, was überhaupt bisher philosophirt worden ist, hinsehn; man erräth besser als vorher die unwillkürlichen Abwege, Seitengassen, Ruhestellen, Sonnenstellen des Gedankens, auf die leidende Denker gerade als Leidende geführt und verführt werden, man weiss nunmehr, wohin unbewusst der kranke Leib und sein Bedürfniss den Geist drängt, stösst, lockt — nach Sonne, Stille, Milde, Geduld, Arznei, Labsal in irgend einem Sinne. (KSA 3, 347f.)

Sich der Krankheit zu überlassen wie dem Schlaf, und dabei darauf vertrauen, dass man im rechten Moment „zu sich“ kommt – dies in der Bewegung der Reise gedacht, der ständigen Veränderung der Umwelt in der Zeit. Nietzsche baut auf jenes „Etwas“, das wir nun mit der Instinktsicherheit der Großen Gesundheit identifizieren können. Es sind die Instinkte, durch die wir philosophieren (vgl. Brandes 2004, 107), und es sind Nietzsches gesunde Instinkte, die seine Wandelgänge durch die Krankheit bewachen. Wir können fragen: Wachen in unserer Kultur noch derartige gesunde Instinkte über den gefährlichen Schlaf, dem sie sich überlassen hat?

Nach diesem Blick auf die Strukturen von Krankheit und Gesundheit, ihren Zusammenhang und ihre Dynamik, ihre Verbundenheit mit der Philosophie und dem, was wir als Rang gefasst haben, und schließlich auch auf den besonderen Zustand der Großen Gesundheit ist es nun noch erforderlich, ganz konkret zu fassen, anhand welcher *Symptome* man erkennen kann, ob ein Individuum oder eine Kultur krank oder gesund ist. Ich halte mich in der Auflistung dieser an Huddleston (vgl. 2016, 140-150), der eine treffende Analyse der Gesundheitsphilosophie Nietzsches bietet:

1. Der Wille zur Macht

Hinsichtlich des Stellenwerts, den der Wille zur Macht in der Philosophie vor allem des späten Nietzsches einnimmt, ist es naheliegend, diesen Begriff auch als zentral für sein Verständnis von Krankheit und Gesundheit zu nehmen. Huddleston (vgl. ebd., 141)

verweist, um das Verhältnis der Gesunden zum Willen zur Macht zu fassen, auf eine Passage der Ersten Abhandlung der *Genealogie*, in welcher er die Herren beschreibt: „eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, sammt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und Alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schliesst“ (KSA 5, 266) Den Gegensatz dazu bildet der Letzte Mensch, den Nietzsche im Prolog des *Zarathustra* zeichnet: „He has no appetite for striving and prefers comfortable satisfaction. [...] The sickness here is that the will to power is *apathetically stunted*.“ (Huddleston 2016, 141f.)

2. Ressentiment

Wiewohl das Ressentiment eindeutig der Krankheit zuzuordnen ist – im *Ecce Homo* schreibt Nietzsche sogar: „Kranksein i s t eine Art Ressentiment selbst.“ (KSA 6, 272) – bedeutet das nicht, dass der Zustand der Gesundheit eine Freiheit jeglicher Tendenz zum Ressentiment bedeutet. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass das Ressentiment in dem*der Gesunden lediglich spontan und anfallsartig vorkommt und ebenso schnell wieder verschwindet, während es bei dem*der Kranken episodisch oder dauerhaft und damit zu einem integralen Bestandteil des Charakters wird (vgl. Huddleston 2016, 143). Der Grund dafür ist, dass Letzterem*Letzterer die Möglichkeit dazu fehlt, das Ressentiment entsprechend auszuagieren – in der Regel in der Form der Rache –, während Erstere*r sich in einer eben solchen „sofortigen Reaktion“ (KSA 5, 273) davon befreit und so nicht in Gefahr läuft, davon „v e r g i f t e t“ (ebd.) zu werden.

3. Instinktives Verlangen nach dem, was gut für eine*n ist

Im *Ecce Homo* schreibt Nietzsche über den „wohlgerathne[n] Mensch[en]“: „Ihm schmeckt nur, was ihm zuträglich ist; sein Gefallen, seine Lust hört auf, wo das Maass des Zuträglichen überschritten wird. Er erräth Heilmittel gegen Schädigungen, er nützt schlimme Zufälle zu seinem Vortheil aus [...].“ (KSA 6, 267) Wesentlich für dieses Verhalten ist dessen Instinkthaftigkeit: Nicht als das Produkt deliberativen Raisonierens und Abwägens, sondern als unmittelbares Handlungswissen – eben als „I n s t i n k t - S i c h e r h e i t“ (ebd., 273) – tritt es in dem*der Gesunden auf. Huddleston (vgl. 2016, 145) betont an dieser Stelle noch den Umstand, dass zu diesem Verhalten auch eine Zukunftsperspektive gehört: Anstatt sich zu dem hingezogen zu fühlen, was vorübergehend die bessere Option zu sein scheint, wählt der*die Gesunde das, was nachhaltig besser für ihn*sie ist.

4. Resilienz

Einer der meistzitierten Aphorismen Nietzsches aus der *Götzendämmerung*: „A u s d e r K r i e g s s c h u l e d e s L e b e n s . — Was mich nicht *umbringt*, macht mich stärker.“ (KSA 6, 60). Wiewohl sich leicht Beispiele finden lassen, die ihn ad absurdum führen, benennt er doch ein wesentliches Kennzeichen der Gesundheit: Auch dem Widrigen, Hässlichen, Schlechten, sogar Kranken kann sie in einer Weise begegnen, aus der sie schließlich unbeschadet oder sogar gestärkt herausgeht (vgl. Huddleston 2016, 146). Wir haben bereits über die Unentbehrlichkeit der Krankheit für die Gesundheit, vor allem die Große Gesundheit gehört – es ist dies der vielleicht entscheidendste Unterschied zu dem*der Kranken, für den*die Krankheit lediglich Krankheit bedeutet.

5. Sublimierung statt Vernichtung

Der Umgang mit als problematisch erlebten Leidenschaften markiert einen weiteren Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit. Letztere wählt die vergleichsweise einfache Variante des Asketismus⁹, also der Vernichtung und Auslöschung – non-galant schreibt Nietzsche: „ihre Praktik, ihre ‚Kur‘ ist der C a s t r a t i s m u s . Sie fragt nie: ‚wie vergeistigt, verschönt, vergöttlicht man eine Begierde?‘“ (KSA 6, 83) Letztere Handhabe, nämlich jene der Gesundheit, darf uns an die von Nietzsche gern verwendete Metapher des Tanzes erinnern (vgl. etwa KSA 3, 635), die in einem dynamischen Spiel ständig neue „Lösungen“ des rechten Maßes zu finden nicht müde wird.

6. Positives Selbst- und Weltverhältnis

Eng verbunden mit dem im vorherigen Punkt verbundenen Impuls, als problematisch empfundene Persönlichkeitsanteile radikal auslöschen zu wollen, ist das generell negative Selbstverhältnis der Kranken, das im Gegensatz zu dem wohlwollenden Blick steht, mit dem die Gesunden auf sich blicken (vgl. Huddleston 2016, 148). Nicht anders steht es um das Weltverhältnis: In seiner Charakterisierung des asketischen Priesters in der Dritten Abhandlung der *Genealogie* schreibt Nietzsche: „[H]ier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, in Sonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude“ (KSA 5, 363). Ganz anders der*die Gesunde, der die Welt bejaht – wobei Nietzsche immer wieder die Gefahr betont, dass

⁹ Einfach bedeutet hier, dass es sich um eine wenig einfallsreiche Lösung handelt – Nietzsche spricht hier sogar von einer „akute[n] Form der Dummheit“ (KSA 6, 82). Weit aber davon entfernt, auch in ihrer Umsetzung einfach zu sein, begründet sich der verbreitete Hass gegen die Leidenschaften vor allem von jenen, die „zur Absage von ihrem ‚Teufel‘ nicht mehr Festigkeit genug haben“ (ebd., 83).

sein* ihr Blick an den Kranken hängen bleibt und in einen Ekel umkippt (vgl. etwa KSA 4, 270-277). Dieser von Huddleston genannte Aspekt gleicht dem ersten, zweiten sowie dem vierten der von Neuhouser genannten Charakteristika des schlechten Gewissens als Krankheit an (vgl. Neuhouser 2020, 12-16).

7. Disziplin

Während die Gesundheit in einer gewissen Weise in sich selbst ruht und darum mit Bedacht zu agieren und vor allem zu reagieren imstande ist, schreibt Nietzsche diesbezüglich über die Krankheit: „[D]ie Schwäche des Willens, bestimmter geredet, die Unfähigkeit, auf einen Reiz *n i c h t* zu reagieren, ist selbst bloss eine andre Form der Degenerescenz.“ (KSA 6, 83) Huddleston (vgl. 2016, 149) nennt das Mitleid als den entscheidenden Prüfstein für die von Nietzsche gemeinte Form der Disziplin: Während der*die Kranke ihm wie einem Rauschmittel verfällt, kann der*die Gesunde diesem Impuls widerstehen und die nötige Distanz zu ihm wahren.

8. Vitalität

Eng verbunden, aber nicht deckungsgleich mit dem Willen zur Macht ist die der Gesundheit typische Vitalität. Huddleston (2016, 150) dazu: „To have vitality is to have the reserves of psychic and physical vital strength one needs in order to do things challenging and significant and to do so in a way that is not grudging, but fundamentally cheerful.“¹⁰ Ein weiterer Aspekt der Vitalität ist ihre Ganzheitlichkeit: So schreibt Nietzsche im *Ecce Homo* etwa, „dass mit jeder Zunahme an Lebenskraft auch die Sehkraft wieder zugenommen hat“ (KSA 6, 265).

Gerüstet nun mit einem Verständnis der für diese Arbeit wesentlichen Aspekte von Nietzsches Begriffen von Gesundheit und Krankheit wollen wir nun, bevor wir uns *in medias res* begeben, noch kurz über die Genealogie nachdenken, mit der Nietzsche das Phänomen des schlechten Gewissens „behandelt“.

¹⁰ Vielleicht können wir diese Haltung in dem von Camus (vgl. 2015, 145) gezeichneten glücklichen Sisyphos visualisieren.

3. Zum Begriff der Genealogie

Die Genealogie ist grau. Gewissenhaft und geduldig sichtet sie Dokumente, arbeitet an verwischten, zerkratzten, mehrmals überschriebenen Pergamenten. (Foucault 2002, 166)

Die Methode, mit der Nietzsche das schlechte Gewissen untersucht und auf deren Basis er es als „tiefe Erkrankung“ fasst, ist die – titelgebende – Genealogie. Was versteht er darunter?

Zunächst ist festzustellen, dass Nietzsche kein Monopol auf die Genealogie beansprucht: Zum ersten Mal fällt der Begriff, wenn er auf Paul Rées Buch *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* zu sprechen kommt. Dieses gab ihm

[d]en ersten Anstoss, von meinen Hypothesen über den Ursprung der Moral Etwas zu verlautbaren, [...] ein klares, sauberes und kluges, auch altkluges Büchlein, in welchem mir eine umgekehrte und perverse Art von genealogischen Hypothesen, ihre eigentlich e n g l i s c h e Art, zum ersten Male deutlich entgegentrat, und das mich anzog — mit jener Anziehungskraft, die alles Entgegengesetzte, alles Antipodische hat. (KSA 5, 250)

Später spricht Nietzsche auch direkt von den „bisherigen Moral-Genealogen“ (ebd., 313), womit er neben Rée die „englischen Psychologen, denen man bisher auch die einzigen Versuche zu danken hat, es zu einer Entstehungsgeschichte der Moral zu bringen“ (ebd., 256), meint. Wen genau er diesem Personenkreis zurechnet, ist in der Nietzscheforschung umstritten (Sommer 201, 88f.), in der *Genealogie* selbst wird jedenfalls lediglich Herbert Spencer (vgl. KSA 5, 261 u. 316) erwähnt. Laut Thomas Brobjer ist es wahrscheinlich, dass Nietzsche sich auf das Buch *Psychologie im Umrissen* von Harald Höffding bezieht, in dem dieser „[e]nglische Psychologie“ [als] eine stehende Wendung für Typen psychologischer Theoriebildung, die das Unbewusste und Mechanische in den Vordergrund rücken“ (Sommer 2019, 89), verwendet (was auch erklärt, wieso der in Deutschland geborene Rée in der „eigentlich e n g l i s c h e [n] Art“ zu schreiben imstande ist).

Einerseits ist es die Passivität, welche diese Weise der Genealogie den historischen Akteur*innen in Hinblick auf die Entstehung der Moral zuschreibt (vgl. ebd.), die Nietzsche sauer aufstößt (vgl. KSA 5, 309ff. u. 315f.). Er fordert eine Abkehr von der Betrachtungs- und Erklärungsweise, derartige Prozesse primär durch Reaktionen zu fassen, und setzt den Fokus stattdessen auf Machtdynamiken, die in ständig sich verändernden Konstellationen Tatsachen aktiv erzeugen:

Damit ist aber das Wesen des Lebens verkannt, sein W i l l e z u r M a c h t ; damit ist der principielle Vorrang übersehn, den die spontanen, angreifenden, übergreifenden, neu-auslegenden, neu-richtenden und gestaltenden Kräfte haben, auf deren Wirkung erst die „Anpassung“ folgt; damit ist im Organismus selbst die herrschaftliche Rolle der höchsten Funktionäre abgeleugnet, in denen der Lebenswille aktiv und formgebend erscheint. (Ebd., 316.)

Andererseits – und dies ist noch entscheidender – kritisiert er ihren teleologischen Zugang zu genealogischen Fragestellungen. So ist es etwa im Hinblick auf die Strafe¹¹ irrig, ihre Entstehung als Weise menschlichen Handelns – als „Brauch, [...] Akt, [...], „Drama““ (ebd.) – zu erklären durch die Funktion – „den „Sinn, den Zweck, die Erwartung“ (ebd.) – welche sie lange nach ihrer Entstehung zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort angenommen hat. Im christlich geprägten Europa des späten 19. Jahrhunderts wird ihre Funktion vornehmlich darin festgemacht, „das Gefühl der Schuld im Schuldigen aufzuwecken“ (ebd., 318). Dies bedeutet jedoch keineswegs, dass die Praktik des Bestrafens aus dem gleichen Grund entstanden ist – gerade das Gegenteil ist der Fall:

[Es] giebt [...] für alle Art Historie gar keinen wichtigeren Satz als jenen, [...] dass nämlich die Ursache der Entstehung eines Dings und dessen schliessliche Nützlichkeit, dessen thatsächliche Verwendung und Einordnung in ein System von Zwecken toto coelo auseinander liegen; dass etwas Vorhandenes, irgendwie Zu-Stande-Gekommenes immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Ansichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird; dass alles Geschehen in der organischen Welt ein Überwältigen, Herrwerden und dass wiederum alles Überwältigen und Herrwerden ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen ist, bei dem der bisherige „Sinn“ und „Zweck“ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden muss. (Ebd., 313f.)¹²

Dies ist die zentrale Prämisse der Genealogie: Die Dinge, Handlungen, Konzepte befinden sich in kontinuierlicher Veränderung durch dynamische Machtkonstellationen. Aus dieser Perspektive erscheint das Alltagsverständnis, das die Welt nur zu gerne teleologisch versteht, naiv – Foucault (2002, 166) stellt es in seinem Aufsatz „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ pointiert dar: „Als hätten die Worte ihren Sinn, die Begierden ihre Richtung, die Ideen ihre Logik stets unverändert bewahrt; als hätte es in dieser Welt aus Gesagtem und Gewolltem keine Invasionen, Kämpfe, Raubzüge, Verstellungen und Listen gegeben.“

Die Genealogie findet ihren Gegenstandsbereich genau dort, „wo man sie am wenigsten erwartet, [...] in solchen Bereichen, die keinerlei Geschichte zu besitzen scheinen: Gefühle, Liebe, Gewissen, Triebe“ (ebd.). Sie entlarvt damit das scheinbar Selbstverständliche und Vertraute – oftmals Dinge, auf die wir unsere Existenz errichteten im Glauben daran, in ihnen einen festen Grund, *den* festen Grund zu haben – als das Kontingente, nun plötzlich Fremde. Im forschenden Blick auf die vermeintlichen Konstanten unseres Daseins zeigt der*die

¹¹ Wiewohl alle drei Abhandlungen der *Genealogie* die titelgebende Methode auf ihren jeweiligen Untersuchungsgegenstand anwenden, ist jene Passage in der Zweiten Abhandlung, in welcher Nietzsche sich der Strafe widmet, der pointierteste und expliziteste „Definitionsversuch“ derselben im Werk.

¹² Sommer (2019, 319) hebt das Ausbleiben jeglicher Beweise oder Plausibilisierungen in diesem Abschnitt hervor, fügt jedoch hinzu, dies sei „konsequent, weil performativ: Es ist der rhetorisch agierende, mit den Mitteln der Sprache kämpfende Machtwille, der sich Geltung verschafft, indem er ungesichert behauptet und ein Gegebenes umzudeuten, umzuprägen sich anschickt, ihm eine neue Bedeutung einfach zuschreibt“.

Genealog*in, „[d]ass es hinter den Dingen ‚etwas ganz anderes‘ gibt: nicht deren geheimes, zeitloses Wesen, sondern das Geheimnis, dass sie gar kein Wesen haben oder dass ihr Wesen Stück für Stück aus Figuren konstruiert wurde, die ihnen fremd waren“ (ebd., 168).

Es liegt auf der Hand, wieso gerade die Moral prädestiniert ist, um der Genealogie unterzogen zu werden – dazu Nietzsche in der 1886 verfassten Vorrede zur *Morgenröthe*:

Es ist bisher am schlechtesten über Gut und Böse nachgedacht worden: es war dies immer eine zu gefährliche Sache. Das Gewissen, der gute Ruf, die Hölle, unter Umständen selbst die Polizei erlaubten und erlauben keine Unbefangenheit; in Gegenwart der Moral soll eben, wie Angesichts jeder Autorität, nicht gedacht, noch weniger geredet werden: hier wird — g e h o r c h t ! So lang die Welt steht, war noch keine Autorität Willens, sich zum Gegenstand der Kritik nehmen zu lassen; und gar die Moral kritisieren, die Moral als Problem, als problematisch nehmen: wie? war das nicht — i s t das nicht — unmoralisch? (KSA 3, 12)

Wie ich in Kapitel 4.2 ausführen werde, ist die Moral, verstanden im basalsten Sinne – also ohne konkrete Handlungsideale zu setzen, sondern allein als Bedingung der Möglichkeit, überhaupt intersubjektiv Handlungsideale setzen zu können – als Sittlichkeit der Sitte, konstitutiv für jede gesellschaftliche Ordnung – und darum grundsätzlich durch die heftigsten Sanktionierungen geschützt. Nietzsche dazu: „Ursprünglich also war Alles Sitte, und wer sich über sie erheben wollte, musste Gesetzgeber und Medicinmann und eine Art Halbgott werden: das heisst, er musste S i t t e n m a c h e n , — ein furchtbares, lebensgefährliches Ding!“ (Ebd., 22.) Es gibt kein Außerhalb der Sitten, das in irgendeiner Art und Weise Bestand haben könnte – ein mögliches Außerhalb zum Bestehenden kann es überhaupt nur durch die werteschaaffende Etablierung neuer Sitten geben.

Wieso, könnte man dennoch fragen, blieb die Moral so lange der „blinde Fleck“ allen Denkens – gerade philosophischen Denkens, das sich doch schon von Beginn an gerade den „blinden Flecken“ des Daseins, also gerade dort, wo die Sanktionierung am stärksten war, zuwendet, ja allzu oft schmerzlich hineinbohrt? Steht nicht gerade mit der *Apologie des Sokrates* ein Text, der gerade die bis zum Äußersten gehende Auflehnung gegen die geballte Sanktionsmacht der herrschenden Moral als Ideal propagiert, nahezu am Beginn der abendländischen Tradition? Und findet sich dieses Pathos der Auflehnung nicht bereits im Alten Testament, prominent etwa in den Büchern der Propheten? Fürwahr, könnte man mit Nietzsche antworten – „Gesetzgeber“, „Medizinm[änner]“ und „Halbg[ötter]“ gab es immer schon, und sie verbürgen die Veränderung von Sitten. Vor allem aber ist es der Wahnsinn, der neue Handlungsweisen entdeckt, neue Ideale setzt, neue Moralen kreiert:

Begreift ihr es, wesshalb es der Wahnsinn sein musste? Etwas in Stimme und Gebärde so Grausenhaftes und Unberechenbares wie die dämonischen Launen des Wetters und des Meeres und desshalb einer ähnlichen Scheu und Beobachtung Würdiges? Etwas, das so sichtbar das

Zeichen völliger Unfreiwilligkeit trug, wie die Zuckungen und der Schaum des Epileptischen, das den Wahnsinnigen dergestalt als Maske und Schallrohr einer Gottheit zu kennzeichnen schien? Etwas, das dem Träger eines neuen Gedankens selber Ehrfurcht und Schauer vor sich und nicht mehr Gewissensbisse gab und ihn dazu trieb, der Prophet und Märtyrer desselben zu werden? (KSA 3, 26f.)

Gerade Sokrates, indem er sich auf sein δαίμόνιον als eigentlichen Ursprung seiner ethischen Überzeugungen beruft (vgl. Platon, *Apologie*, 31c-d), steht exemplarisch für jene Auslagerung der Verantwortlichkeit. „Gehörs-Hallucinationen“ wie Nietzsche uncharmant in der *Götzendämmerung* diagnostiziert, „in’s Religiöse interpretirt“ (KSA 6, 69)¹³. Mit der Genealogie hat das nichts zu tun – anstatt sich ihre Autorität über den Umweg von Hinterwelten zu erschleichen, erkämpft sie sich diese durch eine „Besessenheit in der Gelehrsamkeit“ (Foucault 2002, 166). Das, was sie auf diesem Wege erreicht, sind keine Gewissheiten, schon gar nicht im Bereich der Moral:

Das komplizierte Netz der Herkunft aufdröseln heißt [...] festhalten, was in der ihr eigenen Zerstreuung geschehen ist; es heißt die Zufälle, die winzigen Abweichungen - oder totalen Umschwünge –, die Irrtümer, falschen Einschätzungen und Fehlkalkulationen nachvollziehen, die hervorgebracht haben, was für uns existiert und Geltung besitzt; es heißt entdecken, dass an der Wurzel dessen, was wir erkennen und was wir sind, nicht die Wahrheit liegt und auch nicht das Sein, sondern die Äußerlichkeit des Zufalls. (Ebd., 172.)

Eine solche Befassung, insbesondere mit der Moral, sucht Nietzsche in der Philosophiegeschichte vergeblich – vielmehr war diese „die eigentliche *C i r c e* der *P h i l o s o p h e n*“, was nicht zuletzt auch daran liegt, dass sie sich über die Zeit hinweg „als die grösste Meisterin der Verführung bewiesen“ (KSA 3, 13) hat. Indem er die Genealogie auf die Moral selbst anwendet – *zuerst*, wie ich hinzufügen möchte, insofern sie als Methode keinen fixierten Gegenstandsbereich aufweist –, trifft er damit nicht nur den „blinden Fleck“ der Philosophie. Die Moral, in ihrer betörenden und betäubenden, gerade für Philosoph*innen so gefährlichen Wirkung – und sie sind doch diejenigen, die genealogisch zu arbeiten haben –, ist selbst die größte Gegnerin der Genealogie, beziehungsweise einer in Nietzsches Sinne intellektuell rechtschaffenden Genealogie.

An dieser Stelle tut sich eine Frage auf, die uns nach diesen allgemeineren Ausführungen wieder zum roten Faden dieser Arbeit zurückführt: Wenn die Genealogie also so radikal gegen unsere lebensweltlichen Vertrautheiten, den Kitt des sozialen Gebäudes, die Grundpfeiler unseres Denkens und Handelns vorgeht, ist sie damit nicht, mögen diese Vertrautheiten noch so

¹³ Es wäre falsch, Nietzsche eine eindeutig negative Haltung dem Wahnsinn gegenüber zu unterstellen. Seine werteschaffende, erneuernde Kraft, die er in jenem Aphorismus der *Morgenröthe* darstellt, wird im *Zarathustra* mit dem Ideal des Übermenschen verbunden und in frenetischer Manier dem „Volk“ als Heilmittel verschrieben (vgl. KSA 4, 16).

falsch, dieser Kitt noch so spröde, diese Grundpfeiler noch so morsch gewesen sein, *gegen das Leben*, also, in aller Einfachheit gesagt, schlichtweg *ungesund*? Ist die erwähnte „Besessenheit in der Gelehrsamkeit“ nicht gerade die sublimste Form des asketischen Ideals (vgl. KSA 5, 399-403), gefüttert und getrieben vom „Glaube[n] an [...] einen Werth an sich der Wahrheit“ (ebd., 400), der nichts anderes ist als ein lebensverneinender metaphysischer?¹⁴ Am Ende diktiert von den Forderungen eines „intellektualen Gewissens“ (vgl. KSA 3, 373), gar getrieben vom Sklav*innenressentiment gegen die Repräsentant*innen der herrschenden Werte? Schließlich ist die Genealogie kein Selbstzweck, sie gerät nicht in Bewegung ohne Anstoß erfahren zu haben von etwas, das außerhalb von ihr steht:

Es giebt, streng geurtheilt, gar keine „voraussetzungslose“ Wissenschaft, der Gedanke einer solchen ist unausdenkbar, paralogisch: eine Philosophie, ein „*Glaube*“ muss immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein *R e c h t* auf Dasein gewinnt. (KSA 5, 400)

Man könnte meinen, dass der Boden, auf dem die Genealogie wächst, stattfindet und von dem sie sich nährt, zugleich von ihr zerstückelt und als Lüge entlarvt wird, sie sich ihn in dem Moment unter den Füßen wegzieht, in dem ihre Früchte zur Reife kommen – Früchte, die selbst nicht etwa den Wiedereintritt in ein Paradies des Zuvor (vielleicht des antiken Griechenlands?) bedeuten, sondern sich gegen jene wenden, die sie zu kosten wagen. Man könnte aber auch an eines von Nietzsches (in vielerlei Hinsicht fragwürdigen) Gedichten denken, in dem es da heißt: „Wagt’s mit meiner Kost, ihr Esser! /Morgen schmeckt sie euch schon besser/Und schon übermorgen gut!“ (KSA 3, 353.) Wie ich im vorhergehenden Kapitel ausführte, lässt sich nicht pauschal bestimmen, was gesund ist und was ungesund – es richtet sich unter anderem auch nach dem, was wir unter „Rangordnung“ zu fassen versuchten. Gerade den Widerspruch ertragen zu können ist „ein hohes Zeichen von Cultur“ (ebd., 537); dazu noch imstande zu sein, im Sinne Wittgensteins die Leiter, auf der man nach oben kletterte, nach dem Gebrauch wegzuwerfen (vgl. TLP 6.54), wohl nicht fern von jenem Existenzideal, das Nietzsche mit der Metapher des Tanzes zu fassen versucht.

Wir können zur Verteidigung genealogischen Arbeitens noch vorbringen, dass wir es, selbst wenn es allem Anschein nach in all seinen Wirkungen einzig kalte Lebensfeindlichkeit zu bedeuten scheint, vielleicht erst dann im rechten Lichte sehen, wenn wir es als in den Dienst einer Großen Gesundheit gestellt erkennen. Wie viel Krankheit diese mitunter nötig hat, habe ich im letzten Kapitel anzudeuten versucht. Die Frage, die den erläuterten Widrigkeiten

¹⁴ „Man sollte die *S c h a m* besser in Ehren halten, mit der sich die Natur hinter Räthsel und bunte Ungewissheiten versteckt hat. Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?“ (KSA 3, 352)

entgegenzuhalten wäre, habe ich dort ebenfalls aufgeworfen: Trägt unsere Kultur so viel Gesundheit in sich, um nicht nur gegen sie zu bestehen, sondern an ihnen zu wachsen? Gesetzt, diese Frage wäre negativ zu beantworten – um nicht zu viel zu sagen, belasse ich es hier bei einem Zitat: „[D]ie Menschheit als Masse dem Gedeihen einer einzelnen s t ä r k e r e n Species Mensch geopfert — das w ä r e ein Fortschritt...“ (KSA 5, 315)

4. Das schlechte Gewissen als Krankheit

Wenn diese Schrift irgend Jemandem unverständlich ist und schlecht zu Ohren geht, so liegt die Schuld, wie mich dünkt, nicht nothwendig an mir. (KSA 5, 255)

Zwei Jahre nach der Veröffentlichung der *Genealogie* schreibt Nietzsche im *Ecce Homo* zur Stilistik beziehungsweise Didaktik der *Genealogie*:

Die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht und Kunst der Überraschung, das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist. [...] Jedes Mal ein Anfang, der irre führen s o l l , kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich hinhaltend. Allmählich mehr Unruhe; vereinzeltes Wetterleuchten; sehr unangenehme Wahrheiten aus der Ferne her mit dumpfem Gebrumm laut werdend, — bis endlich ein tempo feroce erreicht ist, wo Alles mit ungeheurer Spannung vorwärts treibt. Am Schluss jedes Mal, unter vollkommen schauerlichen Detonationen, eine n e u e Wahrheit zwischen dicken Wolken sichtbar. (KSA 6, 353)

Wiewohl nachträgliche Selbstinterpretationen und -einordnungen generell – und bei Nietzsche insbesondere – nur mit Vorsicht zum Verständnis eines Werks herangezogen werden sollten, geben jene Zeilen einen ersten Anhaltspunkt, wie man die *Genealogie* lesen sollte: Als einen Text, dessen Form mit der gleichen Intensität philosophischer Aufmerksamkeit studiert werden sollte wie sein Inhalt. Dies verweist sogleich auf einen Schwachpunkt aller möglichen Weisen (mit Ausnahme vielleicht jenes überaus hilfreichen Kommentars von Andreas Urs Sommer), über Nietzsche zu schreiben: Man muss zwangsläufig mit der „Choreographie“ seines Denkens brechen, einzelne Bewegungen aus ihrem Zusammenhang herauslösen und isolieren, sie dann sogleich neben etwas stellen, von dem sie viele Seiten, im Falle der Bezugnahme auf andere Werke sogar Jahre getrennt sind. Das ist freilich auch hier geschehen – wie ich allerdings hoffe in einer produktiven Weise, die den Verlust auszugleichen vermag.

Während Nietzsche im *Ecce Homo* rückblickend die Form der *Genealogie* als Produkt einer didaktischen – und ästhetischen – Raffinesse herausstellt, findet sich in der dieser vorangestellten Vorrede der Hinweis, dass zum Verständnis des Werks „Eins vor Allem noth [tut], was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist — und darum hat es noch Zeit bis zur ‚Lesbarkeit‘ meiner Schriften —, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls n i c h t ‚moderner Mensch‘ sein muss: d a s W i e d e r k ä u e n ...“ (KSA 5, 256). Mit einem bloß einmaligen Sich-erfassen-lassen von der Bewegung des Textes ist es nicht getan – die spezifische Didaktik des Textes fordert, sie mehrmals durchzumachen, und verspricht durch diese Wiederholungen hindurch eine Transformation des Verständnisses. Gerade dabei handelt es sich aber um eine Praktik, welcher die „moderne[n] Mensch[en]“ verlustig gegangen sind, was jenes Gebot der Didaktik in eins zu einer

existenziellen „Nachschulung“ erhebt, die sich gerade durch ihre „Unzeitgemäßheit“ – ich werde auf diesen Begriff noch zu sprechen kommen – auszeichnet.¹⁵

Zurück zur bereits ausschnittsweise zitierten Selbstinterpretation der Genealogie im *Ecce Homo*. Spezifisch zur Zweiten Abhandlung schreibt Nietzsche:

Die z w e i t e Abhandlung giebt die Psychologie des G e w i s s e n s : dasselbe ist n i c h t , wie wohl geglaubt wird, „die Stimme Gottes im Menschen“, — es ist der Instinkt der Grausamkeit, der sich rückwärts wendet, nachdem er nicht mehr nach aussen hin sich entladen kann. Die Grausamkeit als einer der ältesten und unwegdenkbarsten Cultur-Untergründe hier zum ersten Male ans Licht gebracht. (KSA 6, 353)

Die vorherrschende Meinung erklärt das schlechte Gewissen zu einem religiös-metaphysischen Phänomen – nicht geworden, sondern „angeboren“; nicht als solches einer Kritik, gar einer Problematisierung fähig, sondern durch die Autorität einer über der unseren stehenden Seinsphäre, auf die es verweist, vor derartigen Angriffen geschützt. Es ist damit also gewissermaßen *selbstevident* und *unhintergebar*.¹⁶ Wie wir gesehen haben, gehört es damit zu jener Kategorie menschlicher Phänomene, auf die sich die Methode der Genealogie im vorzüglichen Sinn richtet.

Risse (2001, 55) weist darauf hin, dass Nietzsche in einen im Jahr 1888 an Franz Overbeck geschriebenen Brief eine Kontextualisierung der *Genealogie* vornimmt, die bis heute in wenigen sich mit ihr beschäftigenden Publikationen zur Sprache kommt:

Nur ein Wort hinsichtlich des Buchs: es war der Deutlichkeit wegen geboten, die verschiedenen Entstehungsheerde jenes complexen Gebildes, das Moral heißt, künstlich zu isoliren. Jede dieser 3 Abhandlungen bringt ein einzelnes primum mobile zum Ausdruck; es fehlt ein viertes, fünftes und sogar das wesentlichste („der Heerdeninstinkt“) — dasselbe mußte einstweilen, als zu umfänglich, bei Seite gelassen werden, wie auch die schließliche Zusammenrechnung aller verschiedenen Elemente und damit eine Art A b r e c h n u n g m i t d e r M o r a l . (KGB 3/5, 224)

¹⁵ Ich möchte an dieser Stelle noch auf jene Passage hinweisen, mit der Nietzsche die ebenfalls 1886 verfasste Vorrede zur *Morgenröthe* beschließt: „Nichts mehr zu schreiben, womit nicht jede Art Mensch, die ‚Eile hat‘, zur Verzweiflung gebracht wird. Philologie nämlich ist jene ehrwürdige Kunst, welche von ihrem Verehrer vor Allem Eins heischt, bei Seite gehn, sich Zeit lassen, still werden, langsam werden —, als eine Goldschmiedekunst und -kennerschaft des W o r t e s , die lauter feine vorsichtige Arbeit abzuthun hat und Nichts erreicht, wenn sie es nicht lento erreicht. Gerade damit aber ist sie heute nöthiger als je, gerade dadurch zieht sie und bezaubert sie uns am stärksten, mitten in einem Zeitalter der „Arbeit“, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit Allem gleich „fertig werden“ will, auch mit jedem alten und neuen Buche: — sie selbst wird nicht so leicht irgend womit fertig, sie lehrt g u t lesen, das heisst langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit Hintergedanken, mit offen gelassenen Thüren, mit zarten Fingern und Augen lesen... Meine geduldigen Freunde, dies Buch wünscht sich nur vollkommene Leser und Philologen: l e r n t mich gut lesen! —“ (KSA 2, 17)

¹⁶ Wie wir sehen werden, ist für Nietzsche mit dem Bedeutungsverlust der Religion die Voreingenommenheit in Bezug auf das schlechte Gewissen, die damit in Verbindung steht, nicht automatisch überwunden.

Zwar finden sich in der Zweiten Abhandlung einige Verweise auf die Erste (vgl. etwa KSA 5, 300 oder 309ff.) und auf die Dritte (vgl. etwa ebd., 332), dennoch wird die von Nietzsche als künstlich bezeichnete Isolation der in den jeweiligen Abhandlungen behandelten Thematiken als solche kaum bemerkt und die hinter ihnen stehende, einschließlich weiterer Abhandlungen niemals verfasste „A b r e c h n u n g“ nicht als das eigentliche Ziel der *Genealogie* wahrgenommen. Das Ziel dieser Abrechnung antizipiert er im *Ecce Homo*, wo er die Abhandlungen als „drei entscheidende Vorarbeiten eines Psychologen für eine Umwerthung aller Werthe“ (KSA 6, 353) bezeichnet – womit sich erklärt, dass die im Untertitel des Werks getroffene Charakterisierung desselben als *Eine Streitschrift* es als solche gegen das bestehende Wertesystem gerichtet sehen will.

Die Ausführungen sollen verdeutlichen, dass durch die Fokussierung auf lediglich eine der drei Abhandlungen ein Verlust einhergeht, insofern sie nur zu dritt – und wenn man es streng nimmt, lediglich hypothetisch in Verbindung mit den nicht geschriebenen – ein vollständiges Bild zeichne(te)n. Ich versuche diesem Mangel teilweise zu begegnen, indem ich immer wieder Versuche, Nietzsche in seinem Werk zu verorten, die Themen, die er in der Zweiten Abhandlung aufwirft, in einem breiteren Kontext zu entfalten. Es wird sich zeigen, ob es mir gelungen ist, auf diese Weise eine verständliche Interpretation seiner Genealogie des schlechten Gewissens zu liefern.

4.1 Erinnern als philosophisches Problem

Der Mensch fragt wohl einmal das Thier: warum redest du mir nicht von deinem Glücke und siehst mich nur an? Das Thier will auch antworten und sagen, das kommt daher dass ich immer gleich vergesse, was ich sagen wollte — da vergass es aber auch schon diese Antwort und schwieg: so dass der Mensch sich darob verwunderte. (KSA 1, 248)

„Ein Thier *heranzüchten*, das *versprechen darf* — ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das *eigentliche Problem vom Menschen?*“ (KSA 5, 291) – mit diesen Fragen eröffnet Nietzsche die Zweite Abhandlung der *Genealogie*. Es ist dies ein Zugang, der in dem*der Leser*in bewusst Befremden erzeugen soll: In welcher Verbindung steht das Schuldbewusstsein mit dem Versprechen-können? Inwiefern handelt es sich beim Versprechen-können um das Ergebnis einer Zucht, und wieso ist diese eine paradoxe Aufgabe? Und was veranlasst Nietzsche dazu, dies als „das eigentliche Problem vom Menschen“ (ebd.) zu fassen?

Die folgenden Sätze liefern erste Antworten auf diese Fragen: *Conditio sine qua non* des Versprechen-könnens ist die Fähigkeit, sich das Versprochene dauerhaft geistig präsent halten zu können – sich also zuverlässig immer dann daran zu erinnern, wenn es das Versprechen verlangt. Verspreche ich etwa meine*r Partner*in lebenslange Treue, so muss mir die Erinnerung an dieses Versprechen in all jenen Momenten präsent sein, in denen sich mir die Möglichkeit, untreu zu sein, nahelegt. Dieser Umstand erscheint uns selbstverständlich und kaum der Rede wert – doch liegt dies nicht etwa daran, dass es sich beim gezielten und geplanten Sich-erinnern um eine angeborene Fähigkeit des Menschen handelt, auf die er grundsätzlich beliebig zugreifen kann beziehungsweise passivisch Zugriff erfährt. Neurologische Erkrankungen, Intoxikationszustände, neurotische Verdrängungsleistungen und dergleichen mehr sind uns als Ursachen für unwillkürliches Vergessen bekannt, jedoch neigen wir dazu, dies als bloße Blockierungen eines grundsätzlich vorhandenen, selbstständig fungierenden Erinnerungsvermögens zu fassen. Genau diese Alltagsvorstellung des Vergessens dreht Nietzsche um:

Vergesslichkeit ist keine blosse *vis inertiae*, wie die Oberflächlichen glauben, sie ist vielmehr ein aktives, im strengsten Sinne positives Hemmungsvermögen, dem es zuzuschreiben ist, dass was nur von uns erlebt, erfahren, in uns hineingenommen wird, uns im Zustande der Verdauung (man dürfte ihn „Einverseelung“ nennen) ebenso wenig in's Bewusstsein tritt, als der ganze tausendfältige Prozess, mit dem sich unsre leibliche Ernährung, die sogenannte „Einverleibung“ abspielt. (Ebd.)

Es steht also verkehrt herum um Erinnern und Vergessen, als wir, „die Oberflächlichen“, dachten: Das Vergessen ist die grundsätzlich vorhandene, selbstständig fungierende Kraft – für das Leben von unterschätztem Wert. Nietzsche bezeichnet sie als „Aufrechterhalterin der seelischen Ordnung, der Ruhe, der Etiquette“ (ebd., 292), ohne sie gibt es „kein Glück, keine Heiterkeit, keine Hoffnung, keinen Stolz, keine G e g e n w a r t“ (ebd.). Wir können im Rückblick auf die in Kapitel 2 genannten Charakteristika von Gesundheit noch hinzufügen, dass die Spontanität, die das Vergessen freilegt, genauso für die freie Entfaltung des Willens zur Macht steht, als sie die gesunde Vitalität kennzeichnet. Vor allem aber schafft sie den Raum, in dem wir uns unseren Instinkten überlassen können.

In der Metaphorik des Verdauens bleibend vergleicht Nietzsche jene*n, dessen*deren Vermögen, zu vergessen, blockiert ist, mit „einem Dyspeptiker [...] er wird mit nichts fertig“ (ebd.). Das Erinnern wiederum ist keineswegs eine angeborene, „natürliche“ Fähigkeit des Menschen: Um dem Vergessen etwas entgegensetzen zu können, es, wie er schreibt, „für gewisse Fälle [...] [auszuhängen] — für die Fälle nämlich, dass versprochen werden soll“ (ebd.), braucht es ein aktives, beharrliches und in sich zu erweisendem Sinne unerbittliches Konditionierungsbestreben, das auf den Menschen einwirkt – oder, um wieder mit Nietzsche zu sprechen, eine *Zucht*, um aus dem „nothwendig vergessliche[n] Thier“ (ebd.) ein eben solches zu schaffen, das versprechen darf, weil es dies mühsam erlernt hat.

Ich werde Nietzsches Verständnis von Zucht im Allgemeinen und die spezifischen Zuchtmechanismen, die er als Bedingung für das Versprechen-können – und damit, wie wir sehen werden, auch für das schlechte Gewissen – betrachtet, im nächsten Kapitel behandeln. Hier sei für den Moment lediglich festgehalten, dass die zugrundeliegende Erinnerungsfähigkeit in an diesem frühen Punkt der Zweiten Abhandlung offensichtlich in eins als *unnatürlich* oder *künstlich* – insofern sie das Produkt eines gesellschaftlichen beziehungsweise *des* gesellschaftlichen Prozesses ist – und als zumindest tendenziell *ungesund* – insofern mit ihrem Erwerb das gesunde Vergessen notwendig eingeschränkt werden muss – deklariert wird.

Nicht zum ersten Mal befasst sich Nietzsche philosophisch mit der Thematik des Erinnerns und Vergessens. Bereits mehr als zehn Jahre vor der Niederschrift der *Genealogie*, in der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* mit dem Titel *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, die er im Winter 1873/74 verfasste (vgl. Neymeyr 2020, 255), artikuliert er Gedanken, die jenen in der *Genealogie* vor allem in ihren kontraintuitiven Aspekten überraschend ähnlich sind.

Der Text beginnt mit einem Goethezitat: „Uebrigens ist mir Alles verhasst, was mich bloss belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren, oder unmittelbar zu beleben“ (zit. n. KSA 1, 245). Ausgehend davon wirft Nietzsche die Frage auf, „warum Belehrung ohne Belebung, warum Wissen, bei dem die Tätigkeit erschläft, warum Historie als kostbarer Erkenntniss- Ueberfluss und Luxus uns ernstlich [...] verhasst sein muss“ (ebd.)¹⁷. Diesem „pragmatischen“ Zugang zu Erinnerung, Geschichte, Geschichtsbewusstsein, Geschichtswissenschaft, aber auch Wissen im Allgemeinen – denn alles das fasst Nietzsche unter dem Begriff der Historie – stellt er als Antagonistin die zeitgenössische Geschichtskultur, im Aufsatz vertreten durch Ranke, Hegel und Hartmann (vgl. Neymeyr 2020, 259f.), gegenüber. Aus dieser Opposition zur historischen Gegenwart ergibt sich die titelgebende „Unzeitgemässheit“ der Gedanken Nietzsches, wobei er das „Zeitgemässe“ pathologisiert:

Unzeitgemäss ist auch diese Betrachtung, weil ich etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen versuche, weil ich sogar glaube, dass wir Alle an einem *verzehrenden historischen Fieber* [Hervorh. v. mir, M.N.] leiden und mindestens erkennen sollten, dass wir daran leiden. (KSA 1, 246)

Wie kommt Nietzsche zu dieser Diagnose, die das Verhältnis seiner Zeit zu ihrer Vergangenheit als krankhaft fasst? Zunächst ist es der persönliche Leidensdruck, den er, selbst ein Kind seiner Zeit und in der zeitgenössischen Geschichtskultur sozialisiert, erfahren hat: „Ich habe mich bestrebt eine Empfindung zu schildern, die mich oft genug gequält hat [...]“ (Ebd.) Inwiefern kann aber die Vergangenheit, also das Erinnern auf kollektiver und individueller Ebene, quälend oder gar „wider das Leben“ sein?

Den Ausgangspunkt seiner Argumentation bildet eine Gegenüberstellung von Tier und Mensch: Während ersteres im Augenblick lebt, verfügt letzterer über die Fähigkeit der Erinnerung (vgl. KSA 1, 248). Dies ist keineswegs ein Umstand, der positiv zu bewerten ist: Der Mensch „beneidet das Thier, welches sofort vergisst“ (KSA 1, 249), er blickt „eifersüchtig nach seinem Glücke“ (ebd., 248), das darin besteht, dass es „unhistorisch“ (ebd., 249) lebt, während er „sich gegen die grosse und immer grössere Last des Vergangenen“ (ebd.) zu stemmen hat. Bloß als Kind ist es dem Menschen vergönnt, noch ohne diese Bürde im Glück des Augenblicks zu leben, doch „nur zu zeitig wird [er] aus dieser Vergessenheit heraufgerufen“

¹⁷ Ob Nietzsches Verständnis von (historischem) Wissen, das „dem Leben dient“ (KSA 1, 245) oder eben nicht dient, sich mit jenem Goethes deckt und dieser die zeitgenössische Geschichtskultur ähnlich bewertet hätte, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht beantwortet werden – erwähnenswert ist aber, dass trotz aller Verschiebungen und Brüche im Werk Nietzsches seine Verehrung Goethes eine Konstante blieb. So schreibt er etwa in der *Götzendämmerung*, dass jener die „stärksten Instinkte [des 19. Jahrhunderts] in sich [trug]: die Gefühlsamkeit, die Natur-Idolatrie, *das Antihistorische* [Hervorh. v. mir., M.N.], das Idealistische, das Unreale und Revolutionäre“ (KSA 6, 151).

(ebd.) und ist von da an dazu verurteilt, sein Dasein als „ein nie zu vollendendes Imperfectum“ (ebd.) empfinden zu müssen. Das „ersehnte Vergessen“ (ebd.) kann nur der Tod bringen.¹⁸

Doch wie ist Glück, nach dem zu streben doch „den Lebenden im Leben festhält und zum Leben fortdrängt“ (ebd.), unter der Last des Vergangenen überhaupt möglich? Gar nicht, denn „[b]ei dem kleinsten [...] und bei dem grössten Glücke ist es immer Eines, wodurch Glück zum Glücke wird: das Vergessenkönnen oder, gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer unhistorisch zu empfinden“ (ebd., 250). Es ist dem Menschen also doch vergönnt, sich der Last der Historie zu entledigen, jedoch nur zeitweise und, wie man vermuten darf, im Vergleich zu Tier und Kind lediglich graduell. Und nicht nur das Glück wird durch das Vergessenkönnen bedingt: Auch „[z]u allem Handeln gehört Vergessen“ (ebd.).

Es wäre jedoch realitätsfern, dem Vergessen pauschal den Vorrang gegenüber dem Erinnern zu geben, zumal eine solche Wertung der Komplexität des Lebens in keiner Weise gerecht würde. In diesem Sinne konstatiert Nietzsche, dass „das Unhistorische und das Historische gleichermaassen für die Gesundheit eines Einzelnen, eines Volkes und einer Cultur nöthig“ (ebd., 252) ist. Selbst die basalste Form der Gemeinschaft setzt voraus, dass ihre Mitglieder die Fähigkeit des Erinnerns in einem Maße besitzen, die ein über den Moment hinausgehendes Zusammenleben überhaupt erst ermöglichen – und auch eine hypothetische Rückentwicklung des Menschen in einen tierähnlichen Zustand des Aufgehens im Moment ist, sofern auf dieser Stufe kultureller Konditionierung überhaupt noch möglich, keineswegs wünschenswert. Stattdessen ist es das rechte Verhältnis zwischen Erinnern und Vergessen, das Nietzsche als dem Leben dienliches Ideal in den Raum stellt. Dieses kann nicht als ein Generelles fixiert werden, sondern hängt von der Größe der

p l a s t i s c h e [n] K r a f t eines Menschen, eines Volkes, einer Cultur [ab], [...] jene Kraft, aus sich heraus eigenartig zu wachsen, Vergangenes und Fremdes umzubilden und einzuverleiben, Wunden auszuheilen, Verlorenes zu ersetzen, zerbrochene Formen aus sich nachzuformen“ (ebd., 251).

In den folgenden Kapiteln sollen die Weisen herausgearbeitet werden, in welchen man sich in ein Verhältnis zu seiner Vergangenheit setzen kann: Es gibt „eine m o n u m e n t a l i s c h e , eine a n t i q u a r i s c h e und eine k r i t i s c h e Art der Historie“ (KSA 1, 258). Eine jeder dieser Weisen kann auf eine zweifache Art als Haltung verinnerlicht werden: einerseits als eine solche, die dem Leben zuträglich ist, andererseits in jener einer Verfallsform, die sich dem

¹⁸ Mit dem Wissen über die Gesundheitsphilosophie des mittleren und späten Nietzsches können wir ihn rückwirkend jenen hier von ihm gezeichneten, nach dem Vergessen begehrlchen Menschen als krank fassen lassen, schließlich läuft sein wenig resilientes und vitales Verhalten auf einen Todeswunsch hinaus.

Leben entgegenstellt und auf ihrem Gipfel jene Charakteristik des „verzehrenden historischen Fieber[s]“ annehmen kann,

einen Grad von Schlaflosigkeit, von Wiederkäuen, von historischem Sinne, bei dem das Lebendige zu Schaden kommt, und zuletzt zu Grunde geht, sei es nun ein Mensch oder ein Volk oder eine Cultur. (Ebd., 250.)

Die Verfallsformen zeichnen sich dabei vor allem durch ein „Uebermaass der Historie“ (ebd.) aus, während die gesunden sich der Historie maßvoll bedienen.

Die monumentalische Historie findet ihren Ausdruck darin, „[d]ass die grossen Momente im Kampfe der Einzelnen eine Kette bilden, dass in ihnen ein Höhenzug der Menschheit durch Jahrtausende hin sich verbinde, dass für mich das Höchste eines solchen längst vergangenen Momentes noch lebendig, hell und gross sei“ (ebd., 259). Ein derartiges Gewahrsein der bedeutsamen und ruhmvollen Ereignisse der Geschichte dient dem Leben, wenn es auf eine Weise erfolgt, die den Gegenwärtigen den Eindruck vermittelt, „dass das Grosse, das einmal da war, jedenfalls einmal möglich war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird“ (ebd., 260) – und in dieser Weise erbaulich wirkt. Lebensfeindlich wird die monumentalische Historie hingegen dann, wenn der Blick auf die großen Leistungen der Vergangenheit zu einer Entwertung der Gegenwart führt: „Denn sie [also diejenigen, die die monumentalische Historie unsachgemäß handhaben] wollen nicht, dass das Grosse entsteht: ihr Mittel ist zu sagen ‚seht, das Grosse ist schon da!‘“ (Ebd., 264.) Hemmend und zur allein betrachtenden Passivität anstiftend kann sie so genau jene Taten verhindern, die sie zu ehren vorgibt.

Das sich in der gegen das Leben gewendet habenden monumentalischen Historie artikulierende Bedürfnis, „im Gewohnten und Altverehrten beharren“ (ebd.) zu wollen, kann jedoch auch in einer gesunden Weise seinen Ausdruck finden: nämlich in der antiquarischen Historie. Der „Bewahrende[] und Verehrende[]“ (ebd., 265) drückt in seinem pietätvollen Blick zurück Dankbarkeit aus. „Indem er das von Alters her Bestehende mit behutsamer Hand pflegt, will er die Bedingungen, unter denen er entstanden ist, für solche bewahren, welche nach ihm entstehen sollen — und so dient er dem Leben.“ (Ebd.) Ein Beispiel für eine derartig gewendete antiquarische Historie ist für Nietzsche etwa die italienische Renaissance (vgl. ebd., 266). Ihre Verfallsform findet sie dahingegen in einer undifferenzierten Verehrung des Althergebrachten, die zur Folge hat, dass „alles was aber diesem Alten nicht mit Ehrfurcht entgegen kommt, also das Neue und Werdende, abgelehnt und angefeindet“ (ebd., 267) wird. In dieser Wirkung ähnelt

sie der sich gegen das Leben gewendet habenden monumentalischen Historie, jedoch mit dem Unterschied, dass die Gefahr einer solchen Wendung bei ihr größer ist:

Sie versteht eben allein Leben zu b e w a h r e n , nicht zu zeugen; deshalb unterschätzt sie immer das Werdende, weil sie für dasselbe keinen errathenden Instinct hat — wie ihn zum Beispiel die monumentalische Historie hat. So hindert jene den kräftigen Entschluss zum Neuen, so lähmt sie den Handelnden, der immer, als Handelnder, etwelche Pietäten verletzen wird und muss. (Ebd., 268.)

Um jenen beiden Spielarten der Historie in ihrer degenerierten Form – deren Auftreten sich keineswegs jemals ganz ausschließen lässt – entgegenzutreten, ist schließlich eine dritte Form derselben nötig: die kritische Historie. In ihrer gesunden Spielart setzt sie an genau jenem Punkt an, an welchen jene beiden uns je führten:

[Der Mensch] muss die Kraft haben und von Zeit zu Zeit anwenden, eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können: dies erreicht er dadurch, dass er sie vor Gericht zieht, peinlich inquirirt, und endlich verurtheilt; jede Vergangenheit aber ist werth verurtheilt zu werden — denn so steht es nun einmal mit den menschlichen Dingen: immer ist in ihnen menschliche Gewalt und Schwäche mächtig gewesen. (Ebd., 269.)

Steht jener Verurteilungsprozesses im Dienste des Lebens, so zeigt er, „wie ungerecht die Existenz irgend eines Dinges, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie zum Beispiel ist, wie sehr dieses Ding den Untergang verdient“ (ebd., 269f.). Gleichzeitig erkennt Nietzsche darin einen „für das Leben selbst gefährliche[n] Prozess: und Menschen oder Zeiten, die auf diese Weise dem Leben dienen, [...] sind immer gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten“ (ebd., 270). Mit diesem Ideal einer gesundheitsfördernden destruktiven Kraft, deren Gefährlichkeit in eins mit ihrer Unentbehrlichkeit für das Leben steht, entwickelt er hier implizit das bereits in der *Geburt der Tragödie* in seine Philosophie aufgenommene Konzept des Dionysischen in jene Richtung weiter, die für seine späte Philosophie eine entscheidende Rolle spielen wird (vgl. etwa KSA 5, 237ff.).

Inwiefern kann nun aber Nietzsches im Vorwort erwähnter persönlicher Leidensdruck in eine Opposition zu der für ebendiesen als ursächlich empfundenen Gegenwart führen, die diese Gegenwart als krankhaft benennt, und wo wird das gesunde „Unzeitgemässe“ lokalisiert, das dem Leiden entgegengesetzt ist? Nietzsche beantwortet diese Frage, indem er sich in der Vergangenheit positioniert: „[N]ur sofern ich ein Kind älterer Zeiten, zumal der griechischen bin, [komme ich] über mich als ein Kind dieser jetzigen Zeit zu so unzeitgemässen Erfahrungen [...]“. (KSA 1, 247.) Der Problematik, Verhaltensweisen eines Zeitalters und einer Kultur – noch dazu einer, der er selbst angehört –, zu pathologisieren, die Freud in *Das Unbehagen in*

der Kultur pointiert dargestellt hat¹⁹, versucht er zu entgehen, indem er ein von ihm als gesünder verstandenes Zeitalter, eine als gesünder verstandene Kultur nicht nur als Vergleichspunkt anführt, sondern sich mit einem Fuß in sie hineinstellt. Neymeyr (2020, 266) betont zwar, dass Nietzsche die griechische Kultur nicht, wie etwa Winckelmann dies tat, als ein zeitloses, positives Ideal postuliert, sie erfüllt für ihn jedoch eine legitimatorische Funktion. Wie zeichnet sich eine Zeit, die unter einem Zuviel der Historie leidet, aus? Nietzsche nennt insgesamt fünf Symptome:

[D]urch ein solches Uebermaass wird jener bisher besprochene Contrast von innerlich und äusserlich erzeugt und dadurch die Persönlichkeit geschwächt; durch dieses Uebermaass geräth eine Zeit in die Einbildung, dass sie die seltenste Tugend, die Gerechtigkeit, in höherem Grade besitze als jede andere Zeit; durch dieses Uebermaass werden die Instincte des Volkes gestört und der Einzelne nicht minder als das Ganze am Reifwerden verhindert; durch dieses Uebermaass wird der jederzeit schädliche Glaube an das Alter der Menschheit, der Glaube, Spätling und Epigone zu sein, gepflanzt; durch dieses Uebermaass geräth eine Zeit in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst und aus ihr in die noch gefährlichere des Cynismus: in dieser aber reift sie immer mehr einer klugen egoistischen Praxis entgegen, durch welche die Lebenskräfte gelähmt und zuletzt zerstört werden. (KSA 1, 279)

Charakterschwäche, Selbstgerechtigkeit, Störung der Instinkte, Gefühl des Spätgeborens und zynischer Egoismus: Alles das sieht Nietzsche in seiner historischen Gegenwart, als Resultat eines pathologisch gewordenen Geschichtsbewusstseins – der „h i s t o r i s c h e n K r a n k h e i t“ (ebd., 329). Um diesen Notstand zu beheben, bedarf es zweierlei Gegenmittel: das Unhistorische – die Kunst und Kraft v e r g e s s e n zu können und sich in einen begrenzten H o r i z o n t einzuschliessen (ebd., 330) – und das Überhistorische – die Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken, hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, zu K u n s t²⁰ und R e l i g i o n“ (ebd.). Die

¹⁹ „[D]ie Diagnose der Gemeinschaftsneurosen [stößt] auf eine besondere Schwierigkeit. Bei der Einzelneurose dient uns als nächster Anhalt der Kontrast, in dem sich der Kranke von seiner als ‚normal‘ angenommenen Umgebung abhebt. Ein solcher Hintergrund entfällt bei einer gleichartig affizierten Masse, er müsste anderswoher geholt werden.“ (Freud 1930, 269)

²⁰ Es sei an dieser Stelle auf die Dritte Abhandlung der *Genealogie* verwiesen, an deren Ende Nietzsche einerseits die Geschichtswissenschaften als eine mögliche Gegenkraft zum asketischen Ideal erwägt, sie dann aber als „in einem hohen Grade asketisch; [...] aber zugleich in einem noch höheren Grade n i h i l i s t i s c h“ (KSA 5, 406) bezeichnet und verwirft, andererseits wiederum – nach einer mit den entsprechenden Aphorismen in *Menschliches, Allzumenschliches* (vgl. KSA 2, 140-186, insbesondere 142f., 149, 173f., 180) begonnen kunstskeptischen Phase – die *Kunst* als eine wirkliche Gegenkraft nennt (vgl. KSA 5, 402).

Wissenschaft²¹, das Erkennen²² habe im Dienste des Lebens zu stehen, denn „das Leben ist die höhere, die herrschende Gewalt, denn ein Erkennen, welches das Leben vernichtete, würde sich selbst mit vernichtet haben“ (ebd.). Aus diesem Grund bedarf es „einer höheren Aufsicht und Ueberwachung; eine[r] G e s u n d h e i t s l e h r e d e s L e b e n s “ (ebd., 331), welche die Wissenschaft – und insbesondere die Geschichtswissenschaft – durch die genannten Gegenmittel in Schranken hält.

Nietzsche schließt die *Betrachtung* mit einem Appell an die Jugend, in welchem er wiederum auf das im Vorwort als Lokalisation des gesunden „Unzeitgemässen“ genannte antike Griechenland zurückkommt: Dessen Bildung bestand lange aus einem eklektizistischen Konglomerat verschiedener kultureller Einflüsse und drohte ebenfalls, zu einer kollektiven „h i s t o r i s c h e n K r a n k h e i t “ zu führen; es gelang ihnen jedoch, „d a s C h a o s z u o r g a n i s i r e n , dadurch dass sie sich, nach der delphischen Lehre [,Erkenne dich selbst‘, Anmerkung v. m., M.N.], auf sich selbst, das heisst auf ihre ächten Bedürfnisse zurück besannen und die Schein-Bedürfnisse absterben liessen“ (ebd., 333). Diese durchgeführte Rückbesinnung auf das, was das Leben selbst fordert, gilt als Musterbeispiel „für jeden Einzelnen von uns“ (ebd.).

Es ist bemerkenswert, dass Nietzsche schon in dieser frühen Phase seines Schaffens damit begann, Kulturkritik zu formulieren, welche einen Ist-Zustand kollektiver Pathologie einem Soll-Zustand kollektiver Gesundheit gegenüberstellt, der seinerseits an die griechische Antike rückgebunden wird. Wie wir noch sehen werden, findet sich eine analoge Argumentationslinie auch in der Zweiten Abhandlung der *Genealogie*. Ebenfalls bemerkenswert ist der Umstand, dass der frühe Nietzsche, trotz aller philosophischen und existenziellen Veränderungen, die noch vor ihm liegen sollten, auf eine so ähnliche Weise über das Problem des Erinnerns nachgedacht hat, wie mehr als ein Jahrzehnt später der Nietzsche der *Genealogie* – und dabei noch zu Schlüssen kommt, die dieser schwer hätte verneinen können. Wenig verwunderlich, dass er im *Ecce Homo* mit Stolz auf die Schrift zurückblickt (vgl. KSA 6, 316).

Die Gemeinsamkeiten in angemessener Achtung haltend soll dennoch nicht übersehen werden, welche philosophische Entwicklung Nietzsche in jener Zeit durchmachte. In der zweiten *Unzeitgemässen Betrachtung* wird die Erinnerungsfähigkeit als eine mehr oder weniger feste

²¹ Gleicherorts in der Dritten Abhandlung behandelt Nietzsche die Wissenschaft – ebenfalls in Umkehrung einer in *Menschliches, Allzumenschliches* gefassten Wertung (vgl. insbesondere KSA 2, 25f., 28, 53f.): sie ist „nicht der Gegensatz jenes asketischen Ideals, vielmehr d e s s e n j ü n g s t e u n d v o r n e h m s t e F o r m “ (KSA 5, 396f.).

²² Und auch der Glaube an die Wahrheit wird Nietzsche gegen Ende der *Genealogie* zum „G l a u b e [n] a n d a s a s k e t i s c h e I d e a l s e l b s t “ (KSA 5, 400).

Eigenschaft des Menschen behandelt, die zwar durch kulturelle Einflüsse modifiziert wird, jedoch auch ohne sie besteht. Den Gegensatz zum erinnernden Menschen ist das im Augenblick aufgehende Tier, zwei Wesen die, wie es den Anschein hat, verschiedenen Seinsphären entstammen. Ganz anders in der Zweiten Abhandlung der *Genealogie*: Von ihrem ersten Satz an ist der Mensch jenes „Thier“, das im Moment aufgeht – und erst zurechtgemacht werden muss, um in einen Zustand zu kommen, der es ihm schließlich erlaubt, die Genese der Erinnerungsfähigkeit zu vergessen, um sodann glauben zu können, sie sei ihm naturgegeben. Wie aber können wir uns diesen Prozess der Zurechtmachung vorstellen? Diese Frage werde ich im nächsten Kapitel zu beantworten versuchen.

4.2 Zucht: Die Sittlichkeit der Sitte

Ah, die Vernunft, der Ernst, die Herrschaft über die Affekte, diese ganze düstere Sache, welche Nachdenken heisst, alle diese Vorrechte und Prunkstücke des Menschen: wie theuer haben sie sich bezahlt gemacht! wie viel Blut und Grausen ist auf dem Grunde aller „guten Dinge“!... (KSA 5, 297)

Wie wir gesehen haben, führte uns Nietzsches genealogische Untersuchung des schlechten Gewissens zunächst zu einer Problematisierung des Gedächtnisses und in der Folge zu einem provokativen Kontrastbild: Auf der einen Seite, für immer verloren in einer weit zurückliegenden Vergangenheit, steht der Mensch – oder eher ein „hominide[s] Wesen“ (Sommer 2019, 231) – des gesunden Vergessens, in freier Spontanität im Moment aufgehend, höchstens in blitzartigem Aufflackern über Zukunft und Vergangenheit bekümmert und vor allem unfähig zu jeder Form des Versprechens. Auf der anderen Seite, unendlich weit entfernt und dabei doch so seltsam nah, der „moderne Mensch“, der Spontanität und Unbekümmertheit verlustig gegangen, dafür fähig zu versprechen und damit zu Gemeinschaft – und einem unübersehbaren Fragezeichen, ob dies mehr Fluch oder Segen ist. Dazwischen ein undurchschaubarer Raum; eine dunkle, ja düstere Ahnung der Länge des Weges, des Aufwandes an Kraft, des Ausmaßes von zu ertragendem Leid, die nötig gewesen sein mussten, um diese beiden Punkte als Glieder *einer* Entwicklung fassen zu können.

Ein Zwiespalt tut sich auf: Wie soll man denken über ein Wesen, das offenbar vieles zu opfern hatte, um nun „über die Zukunft voraus zu verfügen“ (KSA 5, 292)? Drängt sich nicht zunächst eine durchwegs positive Wertschätzung auf, welche die dumpfe „Gesundheit“ jenes Tiers von einst nur müde belächeln kann? Sie tut es – eine Perspektive, die Nietzsche in keineswegs zu profanen Worten zu entfalten weiß:

[S]o finden wir [...] das s o u v e r a i n e I n d i v i d u u m , [...] den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der v e r s p r e c h e n d a r f — und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, w a s d a endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt. Dieser Freigewordne, der wirklich versprechen d a r f , dieser Herr des f r e i e n Willens, dieser Souverain — wie sollte er es nicht wissen, welche Überlegenheit er damit vor Allem voraus hat, was nicht versprechen und für sich selbst gut sagen darf, wie viel Vertrauen, wie viel Furcht, wie viel Ehrfurcht er erweckt — er „ v e r d i e n t “ alles Dreies — und wie ihm, mit dieser Herrschaft über sich, auch die Herrschaft über die Umstände, über die Natur und alle willenskürzeren und unzuverlässigeren Creaturen nothwendig in die Hand gegeben ist? (Ebd., 293f.)

Es ist „[d]as stolze Wissen um das ausserordentliche Privilegium der V e r a n t w o r t l i c h k e i t “ (ebd.), welches dem Menschen im Angesicht dieser Metamorphose ereilen mag. Doch liegen die Dinge tatsächlich so eindeutig? Denn um schließlich an diesen Punkt zu gelangen, musste „der Mensch selbst vorerst

berechenbar, regelmäßig, notwendig geworden sein, auch sich selbst für seine eigne Vorstellung“ (ebd., 292) – Eigenschaften, die unverwandt neben jenem „Macht- und Freiheits-Bewusstsein“ stehen. Sommer (2019, 231) spricht von „heroischen Assoziationen“, die Nietzsche bewusst erzeugt und sogleich wieder ad absurdum führt – beziehungsweise von Anfang an unterwandert hat. Gehen wir zurück zum bereits zitierten ersten Satz des Textes: „Ein Thier *heranzüchten* [*Hervorh. v. mir; M.N.*], das *versprechen darf*“. Weit davon entfernt, eine der Selbstermächtigung zu sein, ist „die lange Geschichte von der Herkunft der *Verantwortlichkeit*“ (KSA 5, 293) in erster Linie ein über unzählige Jahrtausende sich erstreckender Zuchtprozesses.

Die Begriffe der Zucht und der Züchtung, denen man in Nietzsches Spätwerk öfters begegnet²³, stellen uns als Leser*innen des 21. Jahrhunderts vor ein grundsätzliches Problem: Sie haben ob ihrer Aneignung durch das sogenannte Dritte Reich, auf die er bekanntermaßen einen vieldiskutierten philosophischen Einfluss hatte (vgl. etwa Lotter 1987, 35-43), einen Klang angenommen, der unsere stärksten moralischen Intuitionen gegen sich hat. Diese Wirkung ist um ein Vielfaches größer, wenn Nietzsche sie, wie etwa im Fünften Hauptstück von *Jenseits von Gut und Böse*, in einem normativen Sinne verwendet und dabei zugleich in ein Spannungsverhältnis mit dem Begriff der Entartung stellt:

Es giebt wenig so empfindliche Schmerzen, als einmal gesehn, errathen, mitgeföhlt zu haben, wie ein ausserordentlicher Mensch aus seiner Bahn gerieth und entartete: wer aber das seltene Auge für die Gesamt-Gefahr hat, dass „der Mensch“ selbst *entartet* [...], — er fasst es ja mit Einem Blicke, was Alles noch, bei einer günstigen Ansammlung und Steigerung von Kräften und Aufgaben, *aus dem Menschen zu züchten* wäre [...]. Die *Gesamte-Entartung des Menschen*, hinab bis zu dem, was heute den socialistischen Tölpeln und Flachköpfen als ihr „Mensch der Zukunft“ erscheint, — als ihr Ideal! — diese Entartung und Verkleinerung des Menschen zum vollkommenen Heerdenthier [...], diese Verthierung des Menschen zum Zwergthier der gleichen Rechte und Ansprüche ist *möglich*, es ist kein Zweifel! Wer diese Möglichkeit einmal bis zu Ende gedacht hat, kennt einen Ekel mehr, als die übrigen Menschen, — und vielleicht auch eine neue *Aufgabe*!.... (KSA 5, 127f.)

Unüberhörbar die – wenn auch indirekte – Aufforderung an den*die Leser*in, sich jenem skizzierten Entartungsprozess, der als aufs Engste mit den herrschenden Moralvorstellungen verbunden dargestellt wird, entgegenzustellen, indem er*sie sich der Aufgabe der Züchtung des Menschen im Lichte eines anderen Ideals annimmt. Trotz aller Konkretheit in der Kritik sowie den vielen Versuchen, ein positives Ideal als Entwicklungsziel des Menschen zu formulieren, bleibt Nietzsche in seinen tatsächlichen Vorstellungen, wohin eine in seinen Augen gelungene Zucht des Menschen zu führen habe, stets – im doppelten Wortsinne – dunkel

²³ Um nur eine der zahlreichen Stellen zu nennen vgl. KSA 6, 170.

genug, um ein befremdliches Interpretationsvakuum erzeugen, in das sich jene erwähnten, historisch sehr konkret gewordenen eugenischen Ziele nur allzu leicht einfügen lassen.²⁴ In ähnlicher Weise normativ über die in seinen Augen wünschenswerte Weiterentwicklung des Menschen schreibend, wenngleich auch ohne dabei das Wort Zucht zu verwenden, beendet Nietzsche die Zweite Abhandlung der *Genealogie* – doch dazu später.

Zurück zu unserer Thematik. Hinsichtlich jenes zuvor gezeichneten Zwischenraums, den Nietzsche im zwiespältigen Licht des Begriffs der Zucht nun zu erhellen versucht, ist zunächst zu sagen, dass die mit ebendieser verbundenen Mechanismen offensichtlich über weite Zeiträume hindurch in einer Weise institutionalisiert wurden, dass nun nicht nur (fast) jeder Mensch zumindest potenziell dazu in der Lage ist, Versprechen zu geben, sondern die Gewordenheit dieser Fähigkeit in einer merkwürdigen Wendung *selbst vergessen wurde*²⁵. Es gilt nun, mit der Genealogie diese Vergessenheit zu lüften, die von ihr verdeckte Geschichte zu entbergen und damit überhaupt erst zu erzählen.

Nietzsche spricht von einer „ungeheure[n] Arbeit“ (ebd., 293), die im Rahmen der Heranzüchtung zu bewältigen war – ihren Anfang fand sie in der „Sittlichkeit der Sitte“ (ebd.). An dieser Stelle verweist er auf einige Passagen der *Morgenröthe*, in welchen er diesen Begriff erstmalig behandelte. Dort findet sich folgende Definition:

Sittlichkeit ist nichts Anderes (also namentlich n i c h t m e h r !), als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die h e r k ö m m l i c h e Art zu handeln und abzuschätzen. [...] Was ist das Herkommen? Eine höhere Autorität, welcher man gehorcht, nicht weil sie das uns N ü t z l i c h e befiehlt, sondern weil sie b e f i e h t. (KSA 3, 21f.)

Sittlichkeit ist zunächst vollends losgelöst von jeglicher Art moralischer Vorstellung – ein Umstand, den Nietzsche in der *Morgenröthe* andernorts betont: „Einen Glauben annehmen, bloß weil er Sitte ist, — das heisst doch: unredlich sein, feige sein, faul sein! — Und so wären Unredlichkeit, Feigheit und Faulheit die Voraussetzungen der Sittlichkeit?“ (Ebd., 90.) Hervorgehoben sei hier die Feigheit: Gerade die abergläubische Furcht vor ihr verbürgt die Autorität des Herkommens (vgl. ebd., 22).

Doch wie kommt der Mensch überhaupt zu der Erinnerungsfähigkeit, die es ihm ermöglicht, Sitten zu befolgen? Worin besteht, mit Nietzsche gesprochen, die „M n e m o t e c h n i k “

²⁴ Sommer (2019, 174) weist darauf hin, dass „der Begriff der Züchtung ist in N.s Werken oft in provokatorischer Absicht biologisch konnotiert“ auftritt – merkt zugleich aber auch an, „dass in der ersten Darwin-Übersetzung von Heinrich Georg Bronn (1860) ‚natural selection‘ mit ‚natürlicher Züchtung‘ wiedergegeben wurde, was N. von Dühring her bekannt war“. Insgesamt seien derartige Vorstellungen in Nietzsches Spätwerk „stets mehr oder weniger ungebundene Gäste“.

²⁵ Man könnte an dieser Stelle die Frage in den Raum werfen, ob das Vergessen hier, angesichts der bereits angedeuteten Düsternis der Herkunft der Verantwortlichkeit, als ein (freilich unwillkürlicher) Akt der Gesundheit zu sehen ist.

(KSA 5, 295), deren Etablierung die Bedingung jeder Form der Sittlichkeit darstellt? Die wenig erbauliche Antwort: Es ist dies der Schmerz. „Man brennt Etwas ein, damit es im Gedächtniss bleibt: nur was nicht aufhört, w e h z u t h u n , bleibt im Gedächtniss‘ — das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.“ (Ebd.) Ein Tier, das versprechen darf, das sich überhaupt erinnern kann, wurde gewaltsam in diesen Zustand gebracht.

Das Vehikel dieser Gewalt ist die *Strafe*²⁶: Ein tätliches *Vergessen*²⁷ der Regeln des Gemeinwesens, in dem man lebt, wird mit einer schmerzhaften Prozedur sanktioniert. Nietzsche argumentiert diesbezüglich, dass die Härte der Gesetze, die eine Gemeinschaft über sich erlegt, widerspiegelt, wie gut diese „bei Gedächtnis“ ist (vgl. ebd., 296). Das erklärt den bereits in der *Morgenröthe* aufgezeigten Sachverhalt, dass es in jenen Vorzeiten vor jeder Nützlichkeit vor allem um die Autorität der Sitten ging, derentwegen sie zu befolgen waren (KSA 3, 23). Dies verdeutlicht, wie hartnäckig das gesunde Vergessen sich dem Erinnern widersetzt, und wie groß der zeitliche und „schmerzliche“ Aufwand war, der die Fähigkeit des Versprechen-könnens schließlich in ihren gegenwärtigen Zustand brachte. Mit welcher Gewalt selbst in der vergleichsweise jüngeren Vergangenheit noch daran gearbeitet wurde, illustriert Nietzsche mit einigen Beispielen besonders grausam anmutender Methoden der Bestrafung:

[M]an denke an die alten deutschen Strafen, zum Beispiel an das Steinigen (— schon die Sage lässt den Mühlstein auf das Haupt des Schuldigen fallen), das Rädern (die eigenste Erfindung und Spezialität des deutschen Genius im Reich der Strafe!), das Werfen mit dem Pfahle, das Zerreißen- oder Zertretenlassen durch Pferde (das „Viertheilen“), das Sieden des Verbrechers in Öl oder Wein (noch im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert), das beliebte Schinden („Riemenschneiden“), das Herausschneiden des Fleisches aus der Brust; auch wohl dass man den Übelthäter mit Honig bestrich und bei brennender Sonne den Fliegen überliess. (KSA 5, 296)

Erst durch solche Prozeduren „behält man endlich fünf, sechs „ich will nicht“ im Gedächtnisse, in Bezug auf welche man sein V e r s p r e c h e n gegeben hat, um unter den Vortheilen der Societät zu leben“ (ebd., 297). Sommer (2019, 257) hebt hervor, dass es zur Erreichung der

²⁶ Man könnte an dieser Stelle die Frage aufwerfen, ob die Strafe die einzige Methode der Zucht durch Schmerz ausmacht, oder ob es auch noch andere Weisen gibt, mit Schmerz ein Gedächtnis zu schaffen. Es sind jedenfalls leicht Fälle nach dem Schema „Die heiße Herdplatte berühre ich nicht noch einmal!“ denkbar, die ohne dazu eine zweite Person zu benötigen in dem*der Akteur*in die Erinnerungsfähigkeit verbessern. Im folgenden Kapitel werde ich die Strafe als Praktik ohne Absicht, in dem*der Bestraften irgendeine Form der inneren Veränderung oder gar „Besserung“ hervorzurufen, behandeln – gibt es jedoch Praktiken, die auf letzteres abzielen, ohne dabei in der Form der Strafe aufzutreten?

²⁷ „Tätliches Vergessen“ bedeutet hier schlichtweg das Nichtbefolgen bestimmter Sitten, das auch dann vorliegt, wenn diese wissentlich gebrochen werden. Dies ist keine sokratische Interpretation des sittlichen Handelns als notwendiges Resultat eines richtigen ethischen Wissens, sondern blendet im Gegenteil die Relevanz innerpsychischer Vorgänge für sittliches Handeln aus. Ich werde im folgenden Kapitel auf die Bedeutung – oder besser gesagt Bedeutungslosigkeit – der Verantwortlichkeit für die Bestrafung eingehen.

Zuchtbestrebungen nicht zwingend erforderlich ist, dass jedes einzelne Individuum am eigenen Leib derartig brutale Formen der Bestrafung erfahren muss. Stattdessen ist es bereits ausreichend, diese

in Form von „Bildern“ oder ‚Perfomances‘ – etwa einer öffentlichen Hinrichtung – vor Augen geführt zu bekommen: Abschreckung und Konditionierung durch bildlich veranschaulichte Drohung [...] statt einer durch direkte physische Gewalteinwirkung (Folter, Schläge etc.) bewirkten, leiblichen Veränderung.

Wir hätten es freilich nicht mit einer Genealogie menschlicher Verhaltensweisen zu tun, wenn diese mit der Erreichung des oder eines der ursprünglich gesteckten Zwecke von Handlungsweisen zu Ende ginge. Mit anderen Worten: Dass der Mensch, wie Nietzsche zu Beginn der Zweiten Abhandlung bemerkte, tatsächlich in einem Ausmaß „b e r e c h e n b a r , r e g e l m ä s s i g , n o t h w e n d i g geworden“ (KSA 5, 292) ist, das ein – allen wiederkehrenden gegenläufigen Bewegungen zum Trotz – dauerhaftes Zusammenleben selbst in komplexen Formen der Gemeinschaft ermöglicht, ist bloß ein Aspekt der dargestellten Entwicklungslinie oder Entwicklungslinien. Wie wir erfahren haben, stehen die von der *Genealogie* untersuchten Handlungsweisen in einem Feld von Machtverhältnissen, das ihre Zwecksetzungen kontinuierlich verändert oder erweitert. Im Falle des Bestrebens, den Menschen für das Zusammenleben in Gemeinwesen zurechtzumachen, steht nun am vorläufigen Ende dieser Entwicklung „das s o u v e r a i n e I n d i v i d u m “ (ebd., 293), das gleichsam seiner Genese zum Trotz „von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommen[]“ (ebd.) ist. Denn autonom, also selbstgesetzgebend zu sein und infolgedessen den herrschenden Sitten zumindest skeptisch zu begegnen, war die längste Zeit genau das zu bekämpfende Übel, wogegen die Sittlichkeit der Sitte am härtesten arbeitete (vgl. KSA 3, 24), So viel zu den Zuchtdynamiken, die den Menschen als „Thier, das versprechen darf“ hervorbrachten. Bleiben wir nun beim Schmerz, der, wie wir nun sehen werden, auch noch in einer weiteren Hinsicht wesentlich an der Entstehung des schlechten Gewissens beteiligt ist.

4.3 Lust an der Grausamkeit

Leiden-sehn thut wohl, Leiden-machen noch wohler [...]. (KSA 5, 302)

Während das Schmerz-erleiden eine Schlüsselrolle im Zuchtprozess spielt, der das Erinnern und damit das Versprechen-können konstituiert, so besteht ein weiterer „Hauptsatz“ der Psychologie Nietzsches in der *Freude des Menschen am Schmerz-zufügen*, also dem Sadismus – eine These, die er ebenfalls bereits in der *Morgenröthe* stark gemacht hatte:

Welcher Genuss ist für Menschen im Kriegszustande jener kleinen, stets gefährdeten Gemeinde, wo die strengste Sittlichkeit waltet, der höchste? Also für kraftvolle, rachsüchtige, feindselige, tückische, argwöhnische, zum Furchtbarsten bereite, und durch Entbehrung und Sittlichkeit gehärtete Seelen? Der Genuss der G r a u s a m k e i t : so wie es auch zur T u g e n d einer solchen Seele in diesen Zuständen gerechnet wird, in der Grausamkeit erfinderisch und unersättlich zu sein. An dem Thun des Grausamen erquickt sich die Gemeinde und wirft einmal die Dürsterkeit der beständigen Angst und Vorsicht von sich. Die Grausamkeit gehört zur ältesten Festfreude der Menschheit. (KSA 3, 30)

Es ist die Lust an der Grausamkeit, die sozusagen die Kehrseite in jenem Konditionierungsprozess einnimmt, der durch das Empfinden von Schmerz getrieben wird: Der Schmerz, der passiv empfunden das Gedächtnis in dem*der Bestraften konstituiert, erzeugt als von dem*der Strafenden aktiv zugefügter Lustgefühle.

Nietzsche wählt eine merkwürdige Form der Überleitung, welche die Überlegungen zu Versprechen-können und Schmerz mit jenen zu Strafe und Sadismus verbindet: Die Passage, welche den letzteren Themenkomplex eröffnet, beginnt zunächst mit einer erneuten Gegenüberstellung der „bisherigen Genealogen“ (KSA 5, 297) mit jener Art von Genealogie, die er selbst betreibt. Er wirft ihnen unter Anderem das Fehlen eines „historische[n] Instinkt[es]“ (ebd.) vor und formuliert zwei rhetorische Fragen, die schließlich zu den weiteren Überlegungen führen:

Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von Ferne Etwas davon träumen lassen, dass zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff „Schuld“ seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff „Schulden“ genommen hat? Oder dass die Strafe als eine V e r g e l t u n g sich vollkommen abseits von jeder Voraussetzung über Freiheit oder Unfreiheit des Willens entwickelt hat? (Ebd.)

Nietzsche legt im Folgenden viel Wert darauf, die in der zweiten Frage artikulierte These zu verteidigen: Strafe, gedacht als äußerliche Sanktion gegen Akteur*innen, die wider die herrschenden Sitten gehandelt haben, obwohl sie, da mit dem freien Willen begabt, auch hätten anders handeln können, entspringt demselben Denken, welche das schlechte Gewissen²⁸

²⁸ Janaway (vgl. 2007, 128f.) wirft die Frage auf, ob es sich bei schlechten Gewissen und Schuldgefühl um zwei deckungsgleiche Phänomene handelt oder ob ein Unterschied besteht, und plädiert für ersteres.

gleichsam als „innere“ Sanktion in eben diesem Falle fasst – nämlich etwa als Stimme Gottes, die uns die Möglichkeiten des Anders-handeln-könnens oder Unterlassens vor Augen führt. Für Nietzsche, der über sein ganzes Werk hinweg, allen Apellen zur Selbstermächtigung und Selbstbefreiung, wie man zu sagen geneigt ist, zum Trotz, deterministische Positionen vertreten hat (vgl. etwa KSA 2, 103, KSA 3, 117 oder KSA 5, 35f.), ist der freie Wille in keinem der beiden Fälle etwas Anderes als ein Element der für den Moment an die Macht gekommene Interpretation der Phänomene, welche er durch die Genealogie auf ihre mit dieser Interpretation gänzlich unverwandte Herkunft zurückführen will.

Die Praktik des Strafens war, als sie zuerst auftrat, nicht nur nicht mit der Überzeugung verbunden, ein Wesen mit einem freien Willen von der Falschheit seiner begangenen Tat zu überzeugen, sondern zielte nicht einmal darauf ab, diesem im erläuterten Sinne ein Gedächtnis zu machen: Zunächst wurde gestraft, „wie jetzt noch Eltern ihre Kinder strafen, aus Zorn über einen erlittenen Schaden, der sich am Schädiger auslässt“ (KSA 5, 298). Den Zorn auslassen, aggressiven Antrieben Folge zu leisten: Voraussetzung für derartige Motive ist einzig, dass mit ihrer Erfüllung ein Lustgewinn eintritt. Das von Nietzsche gewählte, für uns heute nur mit Magenschmerzen zur Kenntnis zu nehmende Beispiel der strafenden Eltern verdeutlicht, dass in dieser Weise des Strafens keinerlei pädagogische Motive eine Rolle spielen, ja eine mögliche Verschlechterung des Charakters des Kindes sogar in Kauf genommen wird. Das Kind ist in diesem Moment, der die Eltern psychisch in archaische Vorzeiten zurückversetzt, nicht mehr als ein Verhängnis, das sie trifft, und an dem sie allein darum ihren aggressiven Triebregungen Befriedigung verschaffen.²⁹

Diese ungezügelte Praktik des Strafens erfuhr mit der Zeit eine Veränderung, die uns zu der ersten der beiden von Nietzsche aufgeworfenen rhetorischen Fragen zurückbringt:

dieser Zorn aber in Schranken gehalten und modifiziert durch die Idee, dass jeder Schaden irgend worin sein Ä q u i v a l e n t habe und wirklich abgezahlt werden könne, sei es selbst durch einen S c h m e r z des Schädigers. Woher diese uralte, tiefgewurzelte, vielleicht jetzt nicht mehr ausrottbare Idee ihre Macht genommen hat, die Idee einer Äquivalenz von Schaden und Schmerz? Ich habe es bereits verrathen: in dem Vertragsverhältniss zwischen G l ä u b i g e r und S c h u l d n e r, das so alt ist als es überhaupt „Rechtssubjekte“ giebt und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist. (Ebd.)

Mit einer Reihe plakativer historischer Beispiele macht Nietzsche die Behauptung stark, dass im archaischen Verhältnis zwischen Gläubiger*in und Schuldner*in im Falle einer

²⁹ Freilich hätten derartig strafende Eltern auch schon zu Nietzsches Zeiten zumindest nachträglich eine pädagogische Interpretation ihres Handelns vorgeschoben, was ja unter der Prämisse „Schmerz schafft Gedächtnis“ in keinem Fall ein großes Kunststück wäre.

Nichterbringung der Schuld seitens des*der Letzteren der*die Erstere ein Anrecht auf Grausamkeit hatte – sei es direkt durch die legitimierte Ausübung von Gewalt an dem*der Schuldner*in, oder indirekt, indem eine höhere Autorität stellvertretend diese Gewalt ausübt. Leitend ist der Gedanke, dass der Genuss der Grausamkeit einen Ausgleich zum erfahrenen materiellen Verlust darstellt, ja dass es eine Art Wiedergutmachung durch Sadismus geben kann. (Vgl. ebd., 299f.) Der Äquivalenzgedanke wird etwa im altnordischen Recht deutlich, auf das Nietzsche sich an dieser Stelle nur indirekt bezieht: Dort finden sich penibelste „Umrechnungen“ zwischen dem für den*die Gläubiger*in entstandenen Schaden und dem Ausmaß der leiblichen Verstümmelung, die diese*r nun legitimerweise dem*der Schuldner*in antun darf (vgl. Sommer 2019, 269).

Nietzsche gibt an dieser Stelle der Zweiten Abhandlung dem Umstand viel Raum, dass „uns“ – also den „moderne[n] Menschen“ beziehungsweise „zahme[n] Haustiere[n]“ (KSA 5, 301) – eine derartige Wertung der Grausamkeit fremd und abstoßend erscheint. „Wir“ sind dazu geneigt, in sadistischem Verhalten grundsätzlich eine Verfallsform, ja eine Pathologie (vgl. Sommer 2019, 273) menschlichen Verhaltens zu sehen, obgleich doch ein ehrlicher, damit gewissermaßen selbst grausamer Blick in die Vergangenheit der Menschheitsgeschichte zeigt, dass „gerade die „uninteressirte Bosheit“ (oder, mit Spinoza zu reden, die *sympathia malevolens*) von [der älteren Menschheit] als n o r m a l e Eigenschaft des Menschen angesetzt wird —: somit als Etwas, zu dem das Gewissen herzhafte J a sagt!“ (KSA 5, 301).

Es ist dies für Nietzsche mehr als nur eine eitle Unehrlichkeit, die einem ethischen Ideal zuschulden kommt, das durch die Verleumdung oder Entstellung einer Dimension der menschlichen Existenz ein unproblematisches Bild derselben erzeugen möchte, indem es das Problematische als eine sekundäre, uneigentliche Weise menschlichen Handelns veräußerlicht. „Die Verdüsterung des Himmels über dem Menschen hat immer im Verhältniss dazu überhand genommen, als die Scham des Menschen v o r d e m M e n s c h e n gewachsen ist“ (ebd., 302), schreibt er, und verweist damit auf den letzten Aphorismus des Dritten Buchs der *Fröhlichen Wissenschaft*, in dem es heißt: „Was ist das Siegel der erreichten Freiheit? – Sich nicht mehr vor sich selber schämen.“ (KSA 3, 519). Die Scham des Menschen vor einer seiner normalen, ja gewissermaßen notwendigen Eigenschaften, die Errichtung eines unerreichbaren Ideals – in der Philosophie des späten Nietzsches sind dies Kennzeichen der *décadence*. Die *Pathologisierung der Grausamkeit*, nicht diese selbst ist pathologisch – Ausdruck einer „krankhafte[n] Verzärtlichung und Vermoralisierung“ (KSA 5, 302), durch die „sich der Mensch jenen verdorbenen Magen und jene belegte Zunge angezuchtet [hat], durch die ihm nicht nur die Freude und Unschuld des

Thiers widerlich, sondern das Leben selbst unschmackhaft geworden ist“ (ebd., 302f.). Nietzsche treibt diesen Gegensatz auf die Spitze, indem er konstatiert, dass die Menschheit einst „das Leiden-m a c h e n nicht entbehren mochte und in ihm einen Zauber ersten Rangs, einen eigentlichen Verführungs-Köder z u m Leben sah“ (KSA 5, 303) – dies wie gesagt als der gesunde Normalfall gegenüber der krankhaften Wertung der „moderne[n] Menschen“, „die das Leiden für ein Argument gegen das Sein halten“ (Sommer 2019, 282).

Man ist nun vielleicht dazu verleitet, diese Umwertung, durchaus brachial, recht eindimensional zu fassen, und einen rohen und rauen, wohl auch recht stumpfen Sadismus vorzustellen, den Nietzsche hier, aller Feingeistigkeit und Differenziertheit, die man sonst vielerorts in seinem Werk findet, zum Trotz, in einer plötzlichen Befallenheit von der „Magie des Extrems“ (Jaspers 1981, 106) mit einer „sich überschlagenden Stimme“ (Haffner 2019, 104) verherrlicht – oder mit vergleichsweise profanen, aber keineswegs weniger wirkmächtigen Worten behauptet, das Leben einer Menschheit, die sich ihrem Hang zur Grausamkeit noch nicht schämte, sei „heiterer“ (KSA 5, 302) gewesen. Vor allem mit Blick auf das, was noch kommt, fiel es nicht schwer, im hier Geschriebenen Anklänge von Nietzsches eigener Pathologie und fortschreitender Vereinsamung zu erkennen, was vor allem hinter die Wertungen gesund und krank, die er hier vornimmt, zumindest ein Fragezeichen setzt. Wiewohl es schwierig ist, Nietzsche gegen derartige Sichtweisen in Schutz zu nehmen, gebe ich zu bedenken, dass seine Position doch nuancierter ist, als sie zunächst scheinen mag. Gehen wir zurück zu jenem Aphorismus der *Morgenröthe*, den ich bereits zu Beginn des Kapitels als einen Bezugspunkt Nietzsches in seinen Ausführungen über die Grausamkeit der *Genealogie* genannt habe. Im direkten Anschluss an die Ausführungen über den Wert der Grausamkeit für jene von ihm beschriebene Gemeinde schreibt er:

Folglich denkt man sich auch die Götter erquickt und festlich gestimmt, wenn man ihnen den Anblick der Grausamkeit anbietet, – und so schleicht sich die Vorstellung in die Welt, daß das f r e i w i l l i g e L e i d e n, die selbsterwählte Marter einen guten Sinn und Werth habe. Allmählich formt die Sitte in der Gemeinde eine Praxis gemäß dieser Vorstellung: man wird bei allem ausschweifenden Wohlbefinden von nun an misstrauischer und bei allen schweren schmerzhaften Zuständen zuversichtlicher; man sagt sich: es mögen wohl die Götter ungnädig wegen des Glücks und gnädig wegen unseres Leidens auf uns sehen [...] – aber gnädig, weil sie dadurch ergötzt und guter Dinge werden: denn der Grausame genießt den höchsten Kitzel des Machtgefühls. So kommt in den Begriff des „sittlichsten Menschen“ der Gemeinde die Tugend des häufigen Leidens, der Entbehrung, der harten Lebensweise, der grausamen Kasteiung, – n i c h t, um es wieder und wieder zu sagen, als Mittel der Zucht, der Selbstbeherrschung, des Verlangens nach individuellem Glück, – sondern als eine Tugend, welche der Gemeinde bei den bösen Göttern einen guten Geruch macht und wie ein beständiges Versöhnungsoffer auf dem Altare zu ihnen empordampft. (KSA 3, 30f.)

Was Nietzsche in dieser früheren Schrift mit einer Spur mehr „argumentativen Feingefühl[s]“, wenn diese Wertung erlaubt ist, darstellt, ist eine Verfeinerung des sadistischen Triebs des Menschen: Diesen den Gött*innen unterstellt, um damit nicht nur eine Kultur um das Leiden zur Freude der Götter zu bauen, sondern gewissermaßen das Leiden selbst durch göttliche Zuschauer*innen zu rechtfertigen. Verfeinerung ist hier das Stichwort: In seinen ebenfalls in der *Morgenröthe* gemachten Ausführungen über einen Zugang zur Moral, der in einem Streben nach Auszeichnung besteht, stellt Nietzsche fest, dass der Hang zur Grausamkeit uns keineswegs abhandengekommen ist, wir jedoch neue, verborgene, ja gewissermaßen hinterlistige Wege gefunden haben, ihn auszuleben. Was bedeutet es, mit seinen guten Handlungen in den Augen der anderen gut dastehen zu wollen?

Man will machen, daß unser Anblick dem Anderen wehethue und seinen Neid, das Gefühl der Ohnmacht und seines Herabsinkens wecke; man will ihm die Bitterkeit seines Fatums zu kosten geben, indem man auf seine Zunge einen Tropfen unserer Honigs träufelt und ihm scharf und schadenfroh bei dieser vermeintlichen Wohlthat in's Auge sieht. (Ebd., 40.)

Wir haben es hier mit einem Musterfall des Umgangs mit menschlichen Eigenschaften, welche unsere *decadence*-Moral als problematisch fasst: Während ihr direkter, unvermittelter, wenn man so möchte *ehrlicher* Ausdruck – wie etwa das Foltern des*der besiegten Gegner*in – als beschämend und moralisch verwerflich gebrandmarkt wird, findet jener so zurückgedrängte Trieb, der durch die Verurteilung keineswegs schwächer geworden ist, in einer neuen Weise seinen Ausdruck, der das „gute Gewissen“ auf seiner Seite hat. Der Wunsch, den Neid anderer zu erregen, sie sich ohnmächtig fühlen zu lassen oder sie gar zu verletzen, gilt als moralisch verwerflich und schamhaft, gut zu handeln und mit diesem Handeln in den Augen der anderen „zu seinem Recht“ kommen zu wollen dagegen als gut. Die Finte liegt nun darin, dass zwischen diesen beiden Tatbeständen ein unvereinbarer Gegensatz erzeugt wird, der jedoch in der Realität nicht besteht – ich führte dies bereits im Kapitel über Gesundheit und Krankheit aus. Unehrlich ist dies auch deshalb, weil der*die Akteur*in jene zweite Dimension seines*ihrer Handelns – die man vielleicht passender als die erste bezeichnen könnte – besten Gewissens leugnen würde, da ja der vermeintliche Gegensatz als Handlungsmotiv durchaus präsent ist. Es ist dies vielleicht das größte Verdienst Nietzsches, beharrlich und unnachgiebig gegen unseren Stolz, unsere Eindeutigkeit, unsere vermeintliche Selbstgewissheit anzuschreiben, um genau diese peinlichen Tatbestände unseres Seins aufzudecken. Wer könnte es ihm übelnehmen, dass er dabei *seinem* Hang zur Grausamkeit Befriedigung verschafft (vgl. Sommer 2019, 273)?

Auch in der Zweiten Abhandlung der *Genealogie* spricht Nietzsche von einer „gewissen Sublimierung und Subtilisierung“ (KSA 5, 303) des Hanges zur Grausamkeit, vor allem durch

eine Übersetzung „in's Imaginative und Seelische“ (ebd.). Er nimmt das Beispiel der sadistischen Götter, dem wir in der *Morgenröthe* nachgespürt haben, wieder auf, allerdings mit einer Verschiebung des Akzentes: Während dort das Leiden für die Götter vor allem die Funktion einer Möglichkeit der menschlichen Einflussnahme in ihm an sich verschlossene göttliche Sphären hat³⁰, bringt es Nietzsche in der Zweiten Abhandlung für seine These auf, dass nicht das Leid an sich, sondern nur das sinnlose Leiden empört – und sadistische göttliche Zuschauer*innen in der Lage sind, selbst noch dem sinnlosesten Leiden durch ihre Aufmerksamkeit diese Sinnlosigkeit zu nehmen (vgl. KSA 5, 304f.).

Auch dieses Beispiel dient dazu, unseren (vermeintlichen) moralischen Intuitionen eine Interpretation des Daseins entgegenzuhalten, die ehrlicher, vollständiger und vor allem *gesünder* ist. Eine Weltsicht, die im Leiden pauschal etwas Negatives erkennt, läuft am Ende, verbunden mit dem Fortschrittsgedanken und der Technikgläubigkeit, die Nietzsche bereits in seiner Zeit als zunehmend hegemonial erkannte, auf die Zielsetzung hinaus, „d a s L e i d e n a b [z u] s c h a f f e n “ (ebd., 161), die er in *Jenseits von Gut und Böse* polemisch seinen Gegner*innen in den Mund legt. „[W]ir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war!“ (ebd.), wettet er dagegen, und führt die „Zucht des Leidens, des g r o s s e n Leidens [...], [die] alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat“ (ebd.) als Argument *für* das Leiden ein. Freilich hören wir an dieser Stelle viel über das Verhältnis Nietzsches zu seinen eigenen Leiden, vor allem seinen Krankheiten heraus, und dürfen uns an den selten wortwörtlich zitierten Aphorismus aus der *Götzendämmerung* erinnern fühlen, in dem es heißt: „Hat man sein w a r u m? des Lebens, so verträgt man sich fast mit jedem w i e?“ (KSA 6, 60f.) Die Erhöhung des Menschen, in seiner eigenen Person wie auch mit Hilfe seiner Philosophie in einzelnen privilegierten Leser*innen, als letzte Rechtfertigung eines durch sein tiefes Leiden einer solchen mehr als bedürftig seiendes Dasein.

Zurück zum roten Faden dieser Arbeit: Nietzsches Ausführungen über den Sadismus dienen in seiner Argumentation dazu, den Begriff der Schuld von seiner gebräuchlichen Interpretation zu lösen, die ihn mit dem freien Willen und dem Zuwiderhandeln gegen vor allem christliche Moralvorstellungen verbindet. Schuld, so erfahren wir, geht als Konzept auf das archaische

³⁰ Nietzsche hebt schon in *Menschliches, Allzumenschliches* diese Funktion des religiösen Kultus hervor: „Nun aber fühlt jeder einzelne [...], wie von jenen Willkürlichkeiten der Natur seine Existenz, sein Glück, das der Familie, des Staates, das Gelingen aller Unternehmungen abhängen: einige Naturvorgänge müssen zur rechten Zeit eintreten, andere zur rechten Zeit ausbleiben. Wie kann man einen Einfluß auf diese furchtbaren Unbekannten ausüben, wie kann man das Reich der Freiheit binden? [...] – Das Nachdenken der magie- und wundergläubigen Menschen geht dahin, der Natur ein Gesetz aufzulegen –: und kurz gesagt, der religiöse Cultus ist das Ergebnis dieses Nachdenkens.“ (KSA 2, 113f.)

Verhältnis zwischen Gläubiger*in und Schuldner*in zurück, wobei hier vor allem das Zufügen von Leid als Sanktion gegen den*die Schuldner*in hervorgehoben wird, das seinen „ethischen Wert“ eben dadurch gewinnt, dass dem Menschen ein Hang zur Grausamkeit innewohnt. Nietzsche versucht folgend, dieses Verhältnis sehr weit zu fassen: So wird der*die Einzelne zum*zur Schuldner*in der Gemeinschaft, in der er*sie lebt, an dem*der sich diese im Falle eines Vertragsbruchs auslassen kann (vgl. KSA 5, 307f.).

Um dem Vorwurf zu entgehen, dass Strafe zwar nicht von Anfang an den Zweck hatte, das Gefühl der Schuld zu erzeugen, diesen aber nachträglich erworben hat, verfolgt er zwei Strategien: Einerseits listet er umfangreich auf, welche Zwecke die Praxis des Bestrafens verfolgen kann und historisch bereits verfolgt hat, ohne dass dabei ein freier Wille in der bestraften Person oder das Erzeugen eines Schuldgefühls eine Rolle spielten (vgl. ebd., 317f.). Andererseits versucht er zu zeigen, dass die Strafe gänzlich ungeeignet ist, in der bestraften Person Schuldgefühle auszulösen:

Unterschätzen wir nämlich nicht, inwiefern der Verbrecher gerade durch den Anblick der gerichtlichen und vollziehenden Prozeduren selbst verhindert wird, seine That, die Art seiner Handlung, a n s i c h als verwerflich zu empfinden: denn er sieht genau die gleiche Art von Handlungen im Dienst der Gerechtigkeit verübt und dann gut geheissen, mit gutem Gewissen verübt: also Spionage, Überlistung, Bestechung, Fallenstellen, die ganze knifflische und durchtriebne Polizisten- und Anklägerkunst, sodann das grundsätzliche, selbst nicht durch den Affekt entschuldigte Berauben, Überwältigen, Beschimpfen, Gefangennehmen, Foltern, Morden, wie es in den verschiedenen Arten der Strafe sich ausprägt, — Alles somit von seinen Richtern keineswegs a n s i c h verworfene und verurtheilte Handlungen, sondern nur in einer gewissen Hinsicht und Nutzenanwendung. (Ebd., 319f.)

Die bestrafte Person hatte hinsichtlich der Bestrafung die längste Zeit „keine andre ‚innere Pein‘, als wie beim plötzlichen Eintreten von etwas Unberechnetem, eines schrecklichen Naturereignisses, eines herabstürzenden, zermalmenden Felsblockes, gegen den es keinen Kampf mehr giebt“ (ebd., 320).

Wenn nun die Strafe in keiner Verbindung mit der Entstehung des schlechten Gewissens steht, wie ist dieses dann entstanden? Diese Frage beantworte ich im folgenden Kapitel.

4.4 Theorie der Verinnerlichung

Der Mensch, der sich, aus Mangel an äusseren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmässigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriss, verfolgte, annagte, aufstörte, misshandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier, das man „zähmen“ will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildniss schaffen musste — dieser Narr, dieser sehnstüchtige und verzweifelte Gefangne wurde der Erfinder des „schlechten Gewissens“. (KSA 5, 323)

Nachdem Nietzsche die herkömmliche Interpretation des schlechten Gewissens umfassend zurückgewiesen hat, kommt er im letzten Drittel der Zweiten Abhandlung schließlich zu seiner eigenen Theorie desselben – beziehungsweise zu deren „ersten vorläufigen Ausdrücke“ (ebd., 321), der „nicht leicht zu Gehör zu bringen [ist] und [...] lange bedacht, bewacht und beschlafen sein“ (ebd.) will, was auf die didaktischen Erfordernisse verweist, die ich zu Beginn des vierten Kapitels besprochen habe. Ich habe mich in der Darstellung dieser Schlüsselstelle, die im Gegensatz zu vielem anderen, was Nietzsche im Zuge der Zweiten Abhandlung vorbringt, dediziert in der Form einer falsifizierbaren wissenschaftlichen Hypothese verfasst ist (vgl. Sommer 2019, 347), für die Verwendung eines längeren Textzitats entschieden, auf das ich folgend im Detail eingehen will:

Ich nehme das schlechte Gewissen als die tiefe Erkrankung, welcher der Mensch unter dem Druck jener gründlichsten aller Veränderungen verfallen musste, die er überhaupt erlebt hat, — jener Veränderung, als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand. Nicht anders als es den Wasserthieren ergangen sein muss, als sie gezwungen wurden, entweder Landthiere zu werden oder zu Grunde zu gehn, so gieng es diesen der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren, — mit Einem Male waren alle ihre Instinkte entwerthet und „ausgehängt“. Sie sollten nunmehr auf den Füßen gehn und „sich selber tragen“, wo sie bisher vom Wasser getragen wurden: eine entsetzliche Schwere lag auf ihnen. Zu den einfachsten Verrichtungen fühlten sie sich ungelenk, sie hatten für diese neue unbekannte Welt ihre alten Führer nicht mehr, die regulirenden unbewusst-sicherführenden Triebe, — sie waren auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen reduzirt, diese Unglücklichen, auf ihr „Bewusstsein“, auf ihr ärmlichstes und fehlgreifendstes Organ! Ich glaube, dass niemals auf Erden ein solches Elends-Gefühl, ein solches bleiernes Missbehagen dagewesen ist, — und dabei hatten jene alten Instinkte nicht mit Einem Male aufgehört, ihre Forderungen zu stellen! Nur war es schwer und selten möglich, ihnen zu Willen zu sein: in der Hauptsache mussten sie sich neue und gleichsam unterirdische Befriedigungen suchen. Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, w e n d e n s i c h n a c h I n n e n — dies ist das, was ich die V e r i n n e r l i c h u n g des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespant, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen g e h e m m t worden

ist. Jene furchtbaren Bollwerke, mit denen sich die staatliche Organisation gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte — die Strafen gehören vor Allem zu diesen Bollwerken — brachten zu Wege, dass alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst wandten. Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung — Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des „schlechten Gewissens“. (KSA 5, 322f.)

Die erst für das nächste Kapitel relevante Charakterisierung des schlechten Gewissens als „tiefe Erkrankung“ beiseitegelassen, ist das erste wichtige Element dieses Abschnittes die Behauptung einer Zäsur zwischen einem Zustand vor der „endgültig[en]“ Vergesellschaftung des Menschen und eben dieser. Wir sahen bereits hinsichtlich der Thematik des Erinnerns und der Zucht einer ähnlichen argumentativen Scheidung eines Naturzustandes von einem Kulturzustand, wobei die hier behauptete Trennung noch stärker betont wird. Etwas später im Text schreibt Nietzsche über die Plötzlichkeit dieser Veränderung, dass sie

keine allmähliche, keine freiwillige war und sich nicht als ein organisches Hineinwachsen in neue Bedingungen darstellte, sondern als ein Bruch, ein Sprung, ein Zwang, ein unabweisbares Verhängnis, gegen das es keinen Kampf und nicht einmal ein Ressentiment gab. (Ebd., 324.)

Warum Nietzsche diesen Aspekt so stark hervorhebt, stellt er selbst nicht klar, auch der ansonsten so ausführliche Kommentar von Sommer gibt darüber keine Auskunft (vgl. Sommer 2019, 354). Ich interpretiere diesen Umstand derart, dass die Plötzlichkeit der Veränderung den Grund ausmacht, wieso der Mensch keine andere als eine „Behelfslösung“ fand, um mit den neuen Gegebenheiten umzugehen: Weit davon entfernt, genug Zeit für eine tatsächliche evolutionäre Umstellung der Physis zu haben (wobei der evolutionäre Prozess selbst durch die Vergesellschaftung auf eine unvorhersehbare Weise modifiziert wurde), gelang es dem Menschen nicht einmal, sich auf eine annähernd „gesunde“ Art auf die neuen Existenzbedingungen einzustellen, was in einer sukzessiven Veränderung derselben, die den Raum für längerfristige Entwicklungen offen gelassen hätte, eventuell möglich gewesen wäre. Um das schlichte Überleben sicherzustellen, musste er nun „die alten Instinkte, auf denen bis dahin seine Kraft, Lust und Furchtbarkeit beruhte“ (KSA 5, 323) – also gerade auch das, was zuvor seinen Stolz ausmachte, was *ihn* ausmachte – pauschal entwerthen und verwerfen. Auch wenn Nietzsches Beispiel der „Wasserthiere“ in der Realität weitaus weniger extrem ausgefallen ist, ist das Bild eines solchen, das sich von einem Moment auf den anderen hilflos an das sich immer weiter ausbreitende Ufer gespült wiederfindet, durchaus passend, um der Drastik dieser Situation einen angemessenen Ausdruck zu verleihen.

Nachdem sich wie gesagt an der leiblichen Konstitution des Menschen nichts änderte und auch jene über die Jahrtausende sich eingefurcht habenden Verhaltensmuster keine grundsätzliche

Revision erfahren konnten, blieb aus „triebökonomischer“ Sicht nur eine Lösung: Da diese sich nicht mehr in ein „Außen“ entladen konnten, hatten sie sich nun nach „innen“ zu richten. Die Besonderheit besteht darin, dass dieser Innenraum überhaupt erst durch die Veränderung geschaffen wurde: Die Dimension der Introversion des Menschen war „ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt“, es gab kaum Ressourcen, aus denen sie sich nähren konnte. Ursprünglich, so könnte man ergänzen, war der Mensch das rein extrovertierte Tier, lebte in einer Weise, die ihn kaum in die Situation versetzte, seine Aufmerksamkeit „nach innen“ zu richten. Was diese Veränderung nun so dramatisch macht, ist der Umstand, dass es die für das Zusammenleben problematischen Triebe waren, die diesen Innenraum formten: Alles das, was nun in der äußeren verboten war, konstituierte die innere Welt. „Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung“ – kurz: die aggressiven Tendenzen waren es vor allem, welche der Mensch nun gegen sich selbst zu richten hatte. Aus der Lust an der Misshandlung anderer wird die Lust an der Selbstmisshandlung, und diese ist, so die Hypothese, das schlechte Gewissen³¹.

Nietzsche fügt erläuternd hinzu,

dass die Einfügung einer bisher ungehemmten und ungestalteten Bevölkerung in eine feste Form, wie sie mit einem Gewaltakt ihren Anfang nahm, nur mit lauter Gewaltakten zu Ende geführt wurde, — dass der älteste „Staat“ demgemäss als eine furchtbare Tyrannei, als eine zerdrückende und rücksichtslose Maschinerie auftrat und fortarbeitete, bis ein solcher Rohstoff von Volk und Halbthier endlich nicht nur durchgeknetet und gefügig, sondern auch g e f o r m t war. (Ebd., 324.)

Die „Autorenschaft“ für dieses Unterfangen kommt einer „Eroberer- und Herren-Rasse“ (ebd.) zu, die rücksichtslos ihrem „furchtbare[n] Künstler-Egoismus“ (ebd., 325) folgend jenes archaische erste Gemeinwesen errichtet hat. Nietzsche betont, dass das schlechte Gewissen nicht bei ihnen entstanden ist – ihre aggressiven Instinkte konnten ja in ihrem ästhetisch-politischen Handeln einen Ausdruck finden –, es hätte jedoch nicht ohne sie entstehen können. Für den Moment sei die Frage zurückgestellt, ob tatsächlich allein die Wendung gegen das Selbst als Möglichkeit der Triebökonomie im Prozess der Vergesellschaftung zur Verfügung stand und steht. Wir werden auf sie zurückkommen, wenn wir uns die Weise ansehen, in der Nietzsche das schlechte Gewissen pathologisiert. Nun gilt es aber zunächst noch nachzuvollziehen, dass es nicht bei dieser ursprünglichen Form des schlechten Gewissens geblieben ist – die Entwicklung, die es durchmachte, und die neue Form, in der Nietzsche es nun in seiner Gegenwart vorwindet, werde ich im folgenden Kapitel darstellen.

³¹ In einer zweiten Formulierung nennt Nietzsche die zurückgedrängte Triebenergie „I n s t i n k t d e r F r e i h e i t“ (ebd., 325)

4.5 Die christliche Interpretation des schlechten Gewissens und ihre Folgen

[D]ieser Mensch des schlechten Gewissens hat sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt, um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben. Eine Schuld gegen

G o t t : dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug. (KSA 5, 333)

Bevor wir uns ansehen, wie Nietzsche das schlechte Gewissen pathologisiert, ist es noch erforderlich nachzuvollziehen, welche Deutung der auf sich selbst zurückgeworfenen aggressiven Triebe heute zu *der* Deutung derselben geworden ist – also welche interpretierende Kraft sich des Sachverhalts erfolgreich ermächtigt hat. Dass es sich dabei nicht um eine beliebige historische Kontingenz handelt, die man aus der Darstellung genauso gut ausschließen könnte, wenn es sich nicht um den Status Quo handeln würde, den man alleine deshalb erwähnt, macht Nietzsche dadurch deutlich, dass durch eben diese Interpretation das schlechte Gewissen auf seinen „furchtbarsten und sublimsten Gipfel gekommen ist“ (ebd., 327).

Nietzsche geht zurück auf das von ihm behandelte Verhältnis zwischen Gläubiger*in und Schuldner*in und wendet es auf eine weitere Beziehung an: jene zwischen den gegenwärtig Lebenden und ihren Vorfahren. Schon in frühen Formen der Gemeinschaft

erkennt jedes Mal die lebende Generation gegen die frühere und in Sonderheit gegen die früheste, geschlecht-begründende eine juristische Verpflichtung an [...]. Hier herrscht die Überzeugung, dass das Geschlecht durchaus nur durch die Opfer und Leistungen der Vorfahren *b e s t e h t*, — und dass man ihnen diese durch Opfer und Leistungen *z u r ü c k z u z a h l e n* hat: man erkennt somit eine *S c h u l d* an, die dadurch noch beständig anwächst, dass diese Ahnen in ihrer Fortexistenz als mächtige Geister nicht aufhören, dem Geschlechte neue Vortheile und Vorschüsse seitens ihrer Kraft zu gewähren. (Ebd., 327)

Die Buße dieser Schuld findet durch „Opfer (anfänglich zur Nahrung, im gröblichsten Verstande), Feste, Kapellen, Ehrenbezeugungen, vor Allem Gehorsam — denn alle Bräuche sind, als Werke der Vorfahren, auch deren Satzungen und Befehle“ (ebd., 328) statt. Im Rückblick auf die Kapitel 4.1 und 4.2 erschließt sich damit eine neue Dimension betreffend die Thematik des Erinnerns und des damit verbundenen Zuchtaufwands: Erinnern in der Form des sittlichen Handelns ist auch deshalb das erstrebenswerte Ideal, weil es den Königsweg darstellt, die durch die Nachkommenschaft erworbene Schuld zu büßen.

Nietzsche argumentiert nun, dass mit fortschreitendem Wachstum und Machtgewinn der Gemeinde in eins die Angst vor den mittlerweile in unbestimmte Vorzeiten zurückverorteten Ahnherren wächst, da diese ja eben diese Entwicklung verbürgen – während umgekehrt eine Degeneration der gesellschaftlichen Verhältnisse die Angst vermindert. Wächst nun aber die Gemeinde beständig und über Jahrtausende, so findet bald eine Vergöttlichung der Ahnherren

statt. (Vgl. ebd., 328ff.) Ihren Höhepunkt fand diese Entwicklung im Christentum: „Die Heraufkunft des christlichen Gottes, als des Maximal-Gottes, der bisher erreicht worden ist, hat [...] das Maximum des Schuldgefühls auf Erden zur Erscheinung gebracht.“ (Ebd., 330.)

Wie zeigt sich dieses Maximum? Nietzsche zeichnet das Bild des Christen,

in dem nunmehr das schlechte Gewissen sich dermaassen festsetzt, einfrisst, ausbreitet und polypenhaft in jede Breite und Tiefe wächst, bis endlich mit der Unlösbarkeit der Schuld auch die Unlösbarkeit der Busse, der Gedanke ihrer Unabzählbarkeit (der „e w i g e n Strafe“) concipirt ist [...]. (Ebd., 331.)

Während es zunächst für die Gegenwärtigen noch die Möglichkeit der Buße gab, ist diese nun zu einer Unmöglichkeit geworden. Die Schuld kann nicht mehr beglichen werden, sämtliche Versuche, das zu tun, sind zum Scheitern verurteilt. Diese fatale Wertung der Verhältnisse hat nun die paradoxe Wirkung, dass die Gemeinschaft ihren „Ahnherren, [...] nunmehr mit einem Fluche behaftet [...] („Adam“, „Erbsünde“, „Unfreiheit des Willens““ (ebd.) und in weiterer Folge in „die Natur, aus deren Schooß der Mensch entsteht[,] [...] nunmehr das böse Princip hinein[]legt [...] („Verteufelung der Natur““ (ebd.). Diese Verteufelung der Natur trifft vor allem den Menschen selbst:

Er ergreift in „Gott“ die letzten Gegensätze, die er zu seinen eigentlichen und unablässlichen Thier-Instinkten zu finden vermag, er deutet diese Thier-Instinkte selbst um als Schuld gegen Gott (als Feindschaft, Auflehnung, Aufruhr gegen den „Herrn“, den „Vater“, den Urahn und Anfang der Welt), er spannt sich in den Widerspruch „Gott“ und „Teufel“, er wirft alles Nein, das er zu sich selbst, zur Natur, Natürlichkeit, Thatsächlichkeit seines Wesens sagt, aus sich heraus als ein Ja, als seiend, leibhaft, wirklich, als Gott, als Heiligkeit Gottes, als Richterthum Gottes, als Henkerthum Gottes, als Jenseits, als Ewigkeit, als Marter ohne Ende, als Hölle, als Unausmessbarkeit von Strafe und von Schuld. (Ebd., 332.)

Als Vollendung dieses Kunststücks der

Geniestreich des C h r i s t e n t h u m s : Gott selbst sich für die Schuld des Menschen opfernd, Gott selbst sich an sich selbst bezahlt machend, Gott als der Einzige, der vom Menschen ablösen kann, was für den Menschen selbst unlösbar geworden ist — der Gläubiger sich für seinen Schuldner opfernd, aus L i e b e (sollte man's glauben? —), aus Liebe zu seinem Schuldner!... (Ebd., 331.)

Der Fortgang der Ereignisse ist interessant: Man könnte nun meinen, dass durch das Aufkommen des Atheismus ein Ende des Schuldgefühls erreicht werden könnte und damit „eine Art z w e i t e r U n s c h u l d “ (ebd., 330). Dies ist jedoch nicht der Fall: Anstatt sich von den Kategorien der Schuld und der Pflicht zu lösen, findet eine „Moralisierung“ (ebd.) der Begriffe statt, der sie aus dem religiösen Kontext heraushebt. Diese gegenläufige Bewegung säkularisiert die religiösen Motive, indem sie diese psychologisiert: „Schuld“ wird zu einer feststehenden psychischen Instanz, die als nicht zu hinterfragende Gegebenheit aufgefasst wird

(vgl. Morrisson 2018, 984). Dies hat eine nihilistische Abkehr vom Dasein zur Folge (vgl. KSA 5, 331).

Wie in den zitierten Passagen aus der Zweiten Abhandlung zu sehen ist, findet Nietzsche sehr harte Worte für diese Variante des schlechten Gewissens, die heute zur Herrschaft gekommen ist. Versuchen wir nun nachzuvollziehen, wie Nietzsche das schlechte Gewissen in den zwei vom ihm dargestellten Erscheinungsformen pathologisiert, und betrachten wir dabei vor allem die Unterschiede, die sich dabei ergeben.

4.6 Pathologisierung

Im Menschen ist so viel Entsetzliches!... Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!... (KSA 5, 333)

Wie wir gesehen haben, ist jene den Instinkten zutiefst zuwiderlaufende Veränderung, die dem Menschen durch seine Vergesellschaftung widerfahren ist, diejenige historische Faktizität, auf die das schlechte Gewissen zurückgeht. An der Stelle, an welcher Nietzsche diese Hypothese vorstellt und ausführt, findet sich gleichzeitig eine Wertung dieses Vorgangs beziehungsweise seines Resultats als „tiefe Erkrankung“ (KSA 5, 322). Später im Text relativiert er dieses Urteil jedoch anscheinend: „Es ist eine Krankheit, das schlechte Gewissen, das unterliegt keinem Zweifel, aber eine Krankheit, wie die Schwangerschaft eine Krankheit ist.“ (Ebd., 327.) Eine dritte Pathologisierung trifft schließlich die spezifisch christliche Interpretation oder Aneignung des schlechten Gewissens und ist deutlich bestimmter: „Hier ist K r a n k h e i t, es ist kein Zweifel, die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet hat [...]!“ (Ebd., 333.)³²

Blicken wir auf die ersten beiden Pathologisierungen, die, wie es scheint, einen Widerspruch bilden. Fragen wir uns zunächst, inwiefern wir das schlechte Gewissen in seiner ersten Form – also in jenem von Nietzsche gezeichneten archaischen Szenario des ersten Gemeinwesens – als „tiefe Erkrankung“ fassen könnten. Es bedeutet für die von ihm Betroffenen ganz grundsätzlich einen Einschnitt in das freie Ausagieren ihres Willens zur Macht und eine generelle Herabsetzung der Vitalität, sind doch, wie wir gehört haben, gerade die Eigenschaften, die den Menschen im Naturzustand auszeichneten, jene, die im Kulturzustand verworfen werden müssen. Dieser Aspekt wird noch deutlicher, wenn wir das schlechte Gewissen als den „gewaltsam latent gemachte[n] I n s t i n k t d e r F r e i h e i t“ (ebd., 325) fassen. Es bedarf kaum einer Erklärung, dass das Selbstverhältnis der Betroffenen unter der neuen psychischen Instanz leidet – ob auch das Weltverhältnis dies tut, lässt sich schwer beantworten. Es ist möglich, dass eine plötzliche Brandmarkung eines großen Teils der

³² Eine vierte Pathologisierung gibt sich uneindeutig: Nach der Vorstellung der Theorie des schlechten Gewissens schreibt Nietzsche, dass mit dessen Erfindung „die grösste und unheimlichste Erkrankung eingeleitet [war], von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich“ (KSA 5, 323). Es ist nicht klar, ob sie das schlechte Gewissen trifft, oder auf eine übergeordnete Entwicklung verweist, die zwar mit dem schlechten Gewissen verbunden ist, sich jedoch nicht in ihm erschöpft. Im ersten Fall handelt es sich dabei lediglich um eine Verstärkung der dritten Pathologisierung. Im zweiten Fall wäre das schlechte Gewissen als Aspekt etwa der *décadence* gefasst, wobei damit gesagt wäre, dass das schlechte Gewissen ursächlich für sie ist. Es ist hier nicht der Ort, eine umfassende Analyse der *décadence* aufzustellen, zumal der Begriff in Nietzsches veröffentlichten Werken erst ab *Der Fall Wagner* auftritt (vgl. KSA 6, 11) – es wäre aber zweifelsohne spannend und lohnend, eine solche in Verbindung mit dem schlechten Gewissen zu setzen.

menschlichen Natur eine dunkle Wolke am Himmel aufziehen ließ – doch wer überschaut die zeitgleich sich ereigneten Wirkungen, die das menschliche Leben durch sein neues Dasein im Gemeinwesen außerdem erfährt? Dieser Aspekt bleibt zumindest fragwürdig.

Auch die Handhabe, problematische Persönlichkeitsanteile ganz zu verwerfen, anstatt sie maßvoll zu integrieren oder zu sublimieren, scheint sich nicht so einfach auf jene neue existenzielle Situation anwenden zu lassen. Auf den ersten Blick scheint sie zwar erfüllt, insofern zunächst tatsächlich ein großer Teil der menschlichen Existenz pauschal verworfen werden musste. Es ist nun aber der rechte Zeitpunkt, um die Frage aufzugreifen, die wir uns in Kapitel 4.4 aufgehoben hatten: Gab und gibt es nicht zahlreiche Mittel und Wege, auch im Zustand der Vergesellschaftung jenen problematischen Tendenzen auf geregelter Weise so etwas wie Triebabfuhr zur ermöglichen? Die Frage hat spätestens nach Freud unwillkürlich den Klang einer rhetorischen, und auch Nietzsche selbst hat auf die „die immer wachsende Vergeistigung und ‚Vergöttlichung‘ der Grausamkeit hingezeigt, welche sich durch die ganze Geschichte der höheren Cultur hindurchzieht (und, in einem bedeutenden Sinne genommen, sie sogar ausmacht)“ (ebd., 303). Vielleicht dient die Plötzlichkeit, die Nietzsche hinsichtlich des Wechsels vom Natur- in den Kulturzustand zeichnet und die wir bereits als einigermaßen rätselhaft erkannt haben, auch dazu, um uns einen äußerst unausgereiften ersten Gesellschaftskörper vor Augen zu führen, in dem jene Möglichkeiten der Integration oder Sublimation nun verbotener Triebregungen kaum erdacht, geschweige denn in welcher Form auch immer institutionalisiert waren. Die rigide Weise, in der Nietzsche in der *Morgenröthe* das Wirken der Sittlichkeit der Sitte beschreibt, zeichnet das Bild einer, wenn man so möchte, zutiefst neurotischen, da im Wiederholungszwang befangenen Gesellschaft (vgl. dazu etwa KSA 3, 29). Er wiederholt und verstärkt diese Charakterisierung in der *Genealogie* weiter (vgl. den Kapitel 4.4 vorangestellten Satz aus KSA 5, 323).

Gleichzeitig bietet die Sanktionierung der Übertretung der Sitten – die, wie wir gesehen haben, kaum auf eine andere Weise als in der Form des Zufügens von Schmerz stattgefunden haben dürfte – eine exzellente gesellschaftliche Möglichkeit, der Lust an der Grausamkeit nachzukommen: direkt für jene, die sozusagen als Exekutive die Bestrafung vollziehen dürfen, und immer noch indirekt für jene, die dabei zusehen dürfen³³. Die Grausamkeit in Form der Strafe als „Festfreude“ (KSA 5, 301) dürfte über die längste Zeit zu den größten und am freudvollsten erwarteten Ereignissen archaischer und nicht nur archaischer Gemeinschaften gehört haben.

³³ Wobei hier der doppelte Aspekt von Genuss und Abschreckung zu beachten ist.

Wenn wir uns zeitlich in den von Nietzsche immerzu am meisten geschätzten Abschnitt der Geschichte vorbewegen, nämlich in die griechische Antike, so finden wir eine Gesellschaft vor, die in seinen Augen einen Weg gefunden hat, mit den Folgen der Vergesellschaftung auf eine gesunde Weise umzugehen. Er schreibt:

[D]ie griechischen Götter [...], diese Widerspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen, in denen das Thier im Menschen sich vergöttlicht fühlte und nicht sich selbst zerriss, nicht gegen sich selber wüthete! Diese Griechen haben sich die längste Zeit ihrer Götter bedient, gerade um sich das „schlechte Gewissen“ vom Leibe zu halten, um ihrer Freiheit der Seele froh bleiben zu dürfen [...]. (Ebd., 333)

Selbst in Situationen größtenteils unsittlichen Verhaltens ließ der griechische Glaube den rechtfertigenden Satz zu: „Es muss ihn wohl ein Gott bethört haben“ (ebd., 334). Fügen wir hinzu, dass die griechische Kultur durch ihr ständiges Leben in Krieg oder Kriegsbereitschaft immer wieder auch ganz praktisch die Möglichkeit bot, das „an den Gitterstangen seines Käfigs sich wund stossende Thier“ (ebd., 323) immer wieder ins Freie zu lassen. Es sind dies Bedingungen, unter denen das schlechte Gewissen wenig „Nahrung“ erhält und demzufolge kaum jene Vitalitätseinbuße bedeutet, die wir ihm in jenen archaischen Verhältnissen zunächst zuschrieben. Aber mehr noch: Liefert nicht gerade das Beispiel der griechischen Kultur besonders anschaulich den Beweis, dass auch jene ursprüngliche Beschränkung des Willens zur Macht, die die Vergesellschaftung mit sich brachte, mit fortschreitender Zeit völlig ungeahnte Blüten trug – dass sich nämlich Kulturen zu entwickeln imstande waren, die eine Entfaltung des Willens zur Macht in einer Qualität zuließen, die zuvor schlicht und ergreifend nicht möglich war? Man könnte nun sogar argumentieren, dass jene temporäre Einschränkung des Willens zur Macht aus einem instinktiven Gefühl dafür stattgefunden hatte, was auf (sehr) lange Sicht die für die Menschheit bessere da höhere Entwicklung ermöglichen würde.

Die erläuterten Widersprüche erklären wohl, wieso Nietzsche jenen uns zunächst merkwürdigen erscheinenden Vergleich, das schlechte Gewissen sei eine Krankheit „wie die Schwangerschaft“, trifft. Hierzu eine Bemerkung Gerhardts (2004, 84):

[Man] muß [...] den Vergleich zwischen dem schlechten Gewissen und der Schwangerschaft so verstehen, daß das schlechte Gewissen zwar eine „Krankheit“ ist, aber letztlich doch nicht als eine solche begriffen werden kann. Tatsächlich wäre es im alltäglichen wie im medizinischen Verständnis absurd, wollte man die Schwangerschaft als Krankheit bezeichnen. Sie ist es weder für die Schwangere noch für den Embryo. Im übrigen ist sie die den Anfang eines jeden menschlichen Wesens bedingende Entwicklungsphase. Jeder muß durch sie hindurch. Wollten wir auch dies auf das schlechte Gewissen übertragen, würde es sogar zu einem notwendigen Durchgangsstadium des individuellen Werdens. Es ist unwahrscheinlich, daß Nietzsche daran nicht gedacht hat. Die Aussage des Satzes in GM II 19 ist vermutlich auf die Schwangere

beschränkt. Aber auch hier kommt es bei näherer Betrachtung zu dem Effekt, daß die Parallele zwischen dem schlechten Gewissen und der Schwangerschaft, die sich zunächst wie eine Abwertung liest, eine Aufwertung impliziert. Dieses semantische Zwielficht ist typisch für Nietzsches weitgehend rhetorisch bestimmtes Verfahren.

Nietzsche verwendet den Begriff der Schwangerschaft häufig, zumeist als Metapher für den schöpferischen Prozess und dabei immer positiv (vgl. etwa KSA 2, 21, KSA 3, 322f., KSA 4, 203ff., KSA 5, 191; in KSA 6, 336 sogar in Bezug auf die Entstehung des *Zarathustra*). Kennt man Nietzsche, so klingen diese Töne an, wenn man die Stelle in der Zweiten Abhandlung liest. Es legt sich die Interpretation nahe, dass das schlechte Gewissen, wiewohl es zwar ähnlich der Schwangerschaft eine Reihe von „Funktionsstörungen“ mit sich bringt, die man in Unkenntnis über ihre Ursachen durchaus als Symptome einer Krankheit fassen könnte, jedoch gleich ihr eine unvermeidliche Stufe menschlichen Gedeihens darstellt, ja vielleicht sogar einen der ureigentlichsten Ausdrücke des Willens zur Macht (insofern gerade die Fortpflanzung, also die Entstehung eines neuen Individuums seiner Vergrößerung am besten entspricht). Welche Wege war der Mensch erst zu beschreiten fähig, als er sich in Gemeinwesen einschloss, so brutal und unglücklich dieses Unterfangen auch gewesen sein mag, und welche Möglichkeiten schuf die psychische Instanz des schlechten Gewissens für das menschliche Dasein! Nietzsche findet ebenfalls durchaus feierliche Worte für diesen Tatbestand:

Diese heimliche Selbst-Vergewaltigung, diese Künstler-Grausamkeit, diese Lust, sich selbst als einem schweren widerstrebenden leidenden Stoffe eine Form zu geben, einen Willen, eine Kritik, einen Widerspruch, eine Verachtung, ein Nein einzubrennen, diese unheimliche und entsetzlich-lustvolle Arbeit einer mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele, welche sich leiden macht, aus Lust am Leidenmachen, dieses ganze a k t i v i s c h e „schlechte Gewissen“ hat zuletzt — man erräth es schon — als der eigentliche *Mutterschoos* [Hervorh. v. mir, M.N.] idealer und imaginativer Ereignisse auch eine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung an's Licht gebracht und vielleicht überhaupt erst d i e Schönheit... Was wäre denn „schön“, wenn nicht erst der Widerspruch sich selbst zum Bewusstsein gekommen wäre, wenn nicht erst das Hässliche zu sich selbst gesagt hätte: „ich bin hässlich“?... (KSA 5, 326)

Man beachte „Mutterschoos“ im Verhältnis zur zuvor erwähnten „Schwangerschaft“. Es hat den Anschein, als ob Nietzsche dem schlechten Gewissen in seiner ursprünglichen Form *pro forma* die Charakteristik der Krankheit zuschreibt, zumal er ja auch seine Hypothese in durchaus drastischen Worten vorbringt (vgl. ebd., 322f.), diese Wertung aber durch den Schwangerschaftsvergleich wieder zurücknimmt oder zumindest differenziert. Die neuen existenziellen Möglichkeiten, die sich mit der Veränderung auftun, sind in jenem ersten Gemeinwesen nicht mehr als das: Möglichkeiten, die angesichts der tristen neuen Realität desselben in weiter Ferne stehen. Dennoch: „[E]ine Fülle von neuer befremdlicher Schönheit und Bejahung“ tut sich mit ihr auf. Lassen wir Nietzsche noch einmal zu Wort kommen:

Fügen wir sofort hinzu, dass andererseits mit der Thatsache einer gegen sich selbst gekehrten, gegen sich selbst Partei nehmenden Thierseele auf Erden etwas so Neues, Tiefes, Unerhörtes, Räthselhaftes, Widerspruchsvolles u n d Z u k u n f t s v o l l e s gegeben war, dass der Aspekt der Erde sich damit wesentlich veränderte. In der That, es brauchte göttlicher Zuschauer, um das Schauspiel zu würdigen, das damit anfieng und dessen Ende durchaus noch nicht abzusehen ist, — ein Schauspiel zu fein, zu wundervoll, zu paradox, als dass es sich sinnlos-unvermerkt auf irgend einem lächerlichen Gestirn abspielen dürfte! Der Mensch zählt seitdem m i t unter den unerwartetsten und aufregendsten Glückswürfen, die das „grosse Kind“ des Heraklit, heisse es Zeus oder Zufall, spielt, — er erweckt für sich ein Interesse, eine Spannung, eine Hoffnung, beinahe eine Gewissheit, als ob mit ihm sich Etwas ankündige, Etwas vorbereite, als ob der Mensch kein Ziel, sondern nur ein Weg, ein Zwischenfall, eine Brücke, ein grosses Versprechen sei... (KSA 5, 323f.)

Ohne zu zögern, dürfen wir angesichts des letzten Satzes an die Vorrede des *Zarathustra* denken, in der Nietzsche in sehr ähnlicher Weise über den Menschen spricht – damit verweisend auf die Potenzialität des Übermenschen als Entwicklungsmöglichkeit (vgl. KSA 4, 16ff.). Das schlechte Gewissen wäre damit also ein notwendiges Durchlaufstadium in dieser Entwicklung, zwar selbst Krankheit oder als Krankheit deutbar, jedoch in sich das Potenzial tragend, neue Höhen der Gesundheit zu erreichen. Wir machen bestimmt keinen Fehler, wenn wir uns an dieser Stelle an Nietzsches Konzeption der Großen Gesundheit erinnern, zumal er dies am Ende der Zweiten Abhandlung selbst tut (vgl. KSA 5, 336): Sie kann zuweilen die Krankheit nicht entbehren, um durch neue Höhenflüge der Genesung neue Sphären der Existenz zu öffnen.

Wir werden im folgenden Kapitel einen genaueren Blick auf die Potenziale der Gesundheit werfen, die Nietzsche dem Menschen des schlechten Gewissens zeichnet. Nun jedoch zu der oben erwähnten dritten Pathologisierung: Sie trifft wie bereits ausgeführt die christliche Interpretation desselben. Durch die Übertragung der Relation Gläubiger*in-Schuldner*in auf das Verhältnis der Vorfahr*innen zu den Gegenwärtigen kommt es durch den stetigen Machtzuwachs des Gemeinwesens zu einer ebenso stetigen Vergrößerung des Schuldgefühls. Die religiöse Interpretation des Verhältnisses gipfelt im „Maximal-Gott[]“ (ebd., 330) des Christentums, der schließlich auch das Schuldgefühl auf seinen Gipfel bringt – wir haben die Auswüchse desselben im vorherigen Kapitel besprochen.

Wir können die Merkmale der Krankheit, die wir dem schlechten Gewissen erster Stufe oben zugeschrieben, auch dem schlechten Gewissen christlicher Deutung zuschreiben: Blockierung des Willens zur Macht³⁴, Verminderung der Vitalität sowie das pauschale Verwerfen

³⁴ Huddleston geht auf den Umstand ein, dass Nietzsche in der *Genealogie* auch den*die asketischen Priester*in zum Ausdruck einer Variante des Willens zur Macht erklärt (vgl. KSA 5, 365ff.): „One deformation of the will to power is a decline in its strength, at the limit its virtual disappearance. Another is

problematischer Persönlichkeitsanteile. Der Ausweg, den wir durch die Potenziale der Heilung und Höherentwicklung, den Übermenschen und die Große Gesundheit fanden, scheint sich uns hier jedoch zu verschließen – vor allem hinsichtlich des Umstandes, dass der Tod Gottes nicht zu einer „zweite[n] Unschuld“ (ebd., 330) geführt hat, sondern in einer Umkehrung der antizipierten Bewegung das schlechte Gewissen in seiner christlichen Interpretation säkularisierte und psychologisierte. Diese Umkehrung – sie kann uns nur als eine instinktive Wahl des Falschen, Nachteiligen, die Entwicklung Hemmenden erscheinen, und damit als ein eindeutiges Symptom der Krankheit. Nehmen wir die drastische Verschlechterung des Selbst wie auch Weltverhältnisses hinzu, die wir im letzten Kapitel besprochen haben, und vergessen wir auch nicht, dass Nietzsche das Christentum zu der Religion des Ressentiments erklärt (vgl. KSA 6, 171). Die Rolle, die dabei das Mitleid einnimmt, kann uns zu dem Urteil kommen lassen, dass es dem*der Trägerin auch an Disziplin mangelt. Abschließend können wir auch das letzte verbleibende Symptom der fehlenden Resilienz in ihm*ihr wiederfinden, zeigt doch die stetige Vertiefung des schlechten Gewissens, die schließlich sogar dem Tod Gottes standhält, dass es mit allen ihn ereilten Veränderungen auf die ungesündeste Weise reagiert hat.³⁵

Wir können also alle acht Merkmale von Krankheit im schlechten Gewissen christlicher Deutung wiederfinden – wenig verwunderlich also, dass Nietzsche es als die „die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewüthet hat“ (KSA 5, 333) fasst. Entscheidend ist dabei wie gesagt die Umkehrung der antizipierten Entwicklung in Richtung einer zweiten Unschuld in einer Weise, „den untersten Grund der Dinge mit dem Problem von Strafe und Schuld zu inficiren und giftig zu machen, um sich aus diesem Labyrinth von ‚fixen Ideen‘ ein für alle Mal den Ausweg abzuschneiden“ (ebd., 332). Es hat den Anschein, als ob die Große Gesundheit, die diese Entwicklung umzukehren imstande wäre, über die längste Zeit hinweg gefehlt hat – und vielleicht immer noch fehlt. Lassen wir an dieser Stelle Sommer (2019, 378) zu Wort kommen:

Selbst wenn alle moral- und religionshistorischen Annahmen von GM II 21 falsch sein sollten, bleibt die Dringlichkeit der systematischen Anfrage dieses Textes bestehen: Nämlich ob die

for its strength to stay the same, or close to the same, but to be expressed in a problematically reactive or pathological way (GM I:7).“ (Huddleston 2016, 141f.)

³⁵ Außerhalb dieser systematischen Analyse von Krankheit liegt Neuhausers Bemerkung, die Pathologie des schlechten Gewissens christlicher Deutung liege in seiner Verlogenheit: „eine Art selbstauferlegte Intransparenz für sich selbst – eine motivierte, durch Verdrängung erreichte Ignoranz gegenüber den instinktiven Beweggründen der eigenen Handlungen und Haltungen“ (Neuhouser 2020, 13). Aufgrund des Zwiespalts, in dem uns, wie in Kapitel 3 gezeigt, der Wahrheitswille hinsichtlich der Frage von Gesundheit und Krankheit erscheint, übernehme ich seine Wertung hier nicht. Im nächsten Kapitel werde ich jedoch kurz auf die Selbsttransparenz als gesetztes Ziel der Philosophie Nietzsches zu sprechen kommen.

Menschen dazu gezwungen sind, Moralität in Kategorien von Schuld und Schuldigkeit zu denken und zu leben. Man wird nicht behaupten können, dass die Moralphilosophie nach N. nennenswerte Ansätze geliefert hat, der Dringlichkeit dieser Anfrage gerecht zu werden. Die Kategorie der Schuld, des Sich-Verschuldens ist moralphilosophisch ein Hauptgesichtspunkt geblieben, so, als ob diese Anfrage nie vernommen worden wäre.

Die Zweite Abhandlung konfrontiert uns mit einer fatalen Situation: Der Mensch, befallen von der „furchtbarste[n] Krankheit“, scheint sich in dem Moment, in dem Heilung und noch mehr als das möglich wird, in einer Weise im Dasein einzurichten, die diese Möglichkeit in die weiteste Ferne rücken, ja verunmöglichen will. Dennoch lässt Nietzsche am Ende einen Hoffnungsschimmer erkennen, mit dem ich in das nächste Kapitel überleiten will:

Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstzweiflerische Gegenwart ist, muss er uns doch kommen, der e r l ö s e n d e Mensch der grossen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt, dessen Einsamkeit vom Volke missverstanden wird, wie als ob sie eine Flucht v o r der Wirklichkeit sei —: während sie nur seine Versenkung, Vergrabung, Vertiefung i n die Wirklichkeit ist, damit er einst aus ihr, wenn er wieder an's Licht kommt, die E r l ö s u n g dieser Wirklichkeit heimbringe: ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, w a s a u s i h m w a c h s e n m u s s t e, vom grossen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der grossen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurückgibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — e r m u s s e i n s t k o m m e n ...

5. Ein neues Ideal der Gesundheit?

„Wird hier eigentlich ein Ideal aufgerichtet oder eines abgebrochen?“ (KSA 5, 335)

Die Zweite Abhandlung endet nicht mit der Passage, die das letzte Kapitel beschlossen hat, sondern mit einer Art Selbstrestriktion: Nietzsche gebietet sich Einhalt und verordnet sich das Schweigen, da er nicht derjenige ist, der jene Hoffnungen zu wecken hat: Es ist Zarathustra, dem es zusteht, die Umkehrung der Entwicklung umzukehren. (Vgl. ebd., 337). Er soll, so können wir ergänzen, den Menschen in eine Große Gesundheit und durch sie schließlich zum Übermenschen führen, der das schlechte Gewissen, so hat es den Anschein, endgültig überwunden haben wird.

Ich erwähnte bereits in Kapitel 4.2 die problematische Vagheit der Entwicklungsideale Nietzsches. Dennoch wollen wir hier den Versuch machen und zumindest in Bezug auf das schlechte Gewissen und das damit Verbundene fragen, wie jener andere Weg, den wir ob der Moralisierung und Säkularisierung der christlichen Interpretation des schlechten Gewissens in weite Ferne rücken ließen, aussehen konnte. Was könnte es bedeuten, das schlechte Gewissen, wie oben bereits geschrieben, zu überwinden?

Wir erwähnten bereits die „zweite [] Unschuld“ (ebd., 330), in die der Mensch mit dem Tod Gottes und einer damit verbundenen möglichen Auflösung des schlechten Gewissens treten könnte oder hätte treten können. An dieser Stelle sei auch die Spinozareferenz der Zweiten Abhandlung wiedergegeben, dem Nietzsche unterstellt, jene zweite Unschuld bereits philosophisch erahnt zu haben:

Die Welt war für Spinoza wieder in jene Unschuld zurückgetreten, in der sie vor der Erfindung des schlechten Gewissens dalag: was war damit aus dem morsus conscientiae geworden? ‚Der Gegensatz des gaudium, sagte er sich endlich, — eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer vergangenen Sache, die gegen alles Erwarten ausgefallen ist.‘ (Ebd., 320.)³⁶

Spinoza, hinsichtlich seiner „analytische[n] Kälte“ (Sommer 2019, 342) in Sachen psychologischer Beobachtung, wird von Nietzsche hier als philosophischer Bezugspunkt gesetzt, auf den seine eigenen Überlegungen gründen – wobei er hinzufügt, dass Spinoza lediglich zu jenem Urteil gekommen ist, dass „die von der Strafe ereilten Übel-Anstifter Jahrtausende lang in Betreff ihres ‚Vergehens‘ empfunden [haben]: ‚hier ist Etwas unvermuthet schief gegangen‘, nicht: ‚das hätte ich nicht thun sollen‘“ (KSA 5, 320f.). Ihre Bestrafung weckte in ihnen – wir haben es bereits gegen Ende von Kapitel 4.3 besprochen – nicht das

³⁶ Zu der von Nietzsche selbst erwähnten Strittigkeit der Übersetzung von morsus conscientiae siehe Sommer 2019, 342 sowie ausführlicher 345f.

schlechte Gewissen, sondern „sie unterwarfen sich [ihr], wie man sich einer Krankheit oder einem Unglücke oder dem Tode unterwirft“ (ebd.).

Wie können wir jene Unschuld fassen? Deleuze (2013, 27) betont den Aspekt der „Unverantwortlichkeit, das edelste und schönste Geheimnis Nietzsches“. Hierzu Nietzsche in einem Fragment³⁷:

Wie lange ist es nun her, daß ich bei mir selber bemüht bin, die vollkommene U n s c h u l d des Werdens zu beweisen! Und welche seltsamen Wege bin ich dabei schon gegangen! Ein Mal schien mir dies die richtige Lösung, daß ich dekretirte: „das Dasein ist, als etwas von der Art eines Kunstwerks, gar nicht unter der jurisdictio der Moral; vielmehr gehört die Moral selber in's Reich der Erscheinung.“ Ein ander Mal sagte ich: alle Schuld-Begriffe sind objective völlig werthlos, subjective aber ist alles Leben nothwendig ungerecht und alogisch. Ein drittes Mal gewann ich mir die Leugnung aller Zwecke ab und empfand die Unerkennbarkeit der Causal-Verknüpfungen. Und wozu dies Alles? War es nicht, um mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen — mich außerhalb jedes Lobs und Tadels, unabhängig von allem Ehedem und Heute hinzustellen, um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen? — (KSA 11, 553)

Nietzsche gibt hier an, seinem Motiv, „mir selber das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit zu schaffen“, in seinem Werk auf dreierlei Weisen nachgekommen zu sein: die ästhetische Deutung des Daseins und damit verbundene Entwertung der Moral „in's Reich der Erscheinung“ finden wir vor allem in der *Geburt der Tragödie* (vgl. etwa die Selbstinterpretation des Werks im 1886 verfassten Vorwort in KSA 1, 17f.), seine deterministischen Positionen erwähnten wir in Kapitel 4.3. Die zweite Variante, die Entwertung aller „Schuld-Begriffe“, dürfen wir als das Projekt der Zweiten Abhandlung (beziehungsweise der *Genealogie* insgesamt) nehmen.

Denken wir an dieser Stelle an die im zweiten Kapitel angestellten Überlegungen über Krankheit und Gesundheit. Wir können uns hinsichtlich der gesamten Zweiten Abhandlung die Frage stellen, was hier qua „Kunst der Transfiguration“ eigentlich transfiguriert wird, und finden hier die Antwort: Es ist der Wunsch nach dem Gefühl von Unverantwortlichkeit, „um auf meine Art meinem Ziele nachzulaufen“. Das ganze intellektuelle Kunststück, das in der Zweiten Abhandlung vollzogen wird, mit all seinen Lücken und Unstimmigkeiten, auf die ich im folgenden letzten Kapitel noch kurz zu sprechen kommen will, kann uns als ein letztlich instinktiver Ausdruck jener Zielsetzung erscheinen.

Wir haben den Willen zur Macht und seine ungebremsste Entfaltung als ein Charakteristikum von Gesundheit bereits besprochen, außerdem festgestellt, dass eine Zurückstellung dieses

³⁷ Deleuze zitiert an dieser Stelle eine sinngemäß ähnliche Passage aus dem nicht authentischen Werk *Umwertung aller Werte*.

Willens, wie sie etwa durch das schlechte Gewissen erfolgt ist, auf lange Sicht die Ermöglichung seiner Entfaltung auf höheren Stufen und damit eine Vertiefung der Gesundheit bedeuten kann. Die zweite Unschuld, in der die Hemmnisse der Religion und Moral abgebaut sind, ist darum tiefer zu fassen als jene „erste“ des noch tierischen Menschen. Wie könnte sie konkret aussehen? Wenden wir uns an dieser Stelle einer der wenigen Passagen zu, in denen Nietzsche ein etwas genaueres Bild des Willens zur Macht zeichnet:

A n s i c h von Recht und Unrecht reden entbehrt alles Sinns, a n s i c h kann natürlich ein Verletzen, Vergewaltigen, Ausbeuten, Vernichten nichts „Unrechtes“ sein, insofern das Leben e s s e n t i e l l, nämlich in seinen Grundfunktionen verletzend, vergewaltigend, ausbeutend, vernichtend fungiert und gar nicht gedacht werden kann ohne diesen Charakter. Man muss sich sogar noch etwas Bedenklicheres eingestehn: dass, vom höchsten biologischen Standpunkte aus, Rechtszustände immer nur A u s n a h m e - Z u s t ä n d e sein dürfen, als theilweise Restriktionen des eigentlichen Lebenswillens, der auf Macht aus ist, und sich dessen Gesamtzwecke als Einzelmittel unterordnend: nämlich als Mittel, g r ö s s e r e Macht-Einheiten zu schaffen. Eine Rechtsordnung souverain und allgemein gedacht, nicht als Mittel im Kampf von Macht-Complexen, sondern als Mittel g e g e n allen Kampf überhaupt, etwa gemäss der Communisten-Schablone Dühring's, dass jeder Wille jeden Willen als gleich zu nehmen habe, wäre ein l e b e n s f e i n d l i c h e s Princip, eine Zerstörerin und Auflöserin des Menschen, ein Attentat auf die Zukunft des Menschen, ein Zeichen von Ermüdung, ein Schleichweg zum Nichts. — (KSA 5, 312f.)

Nietzsche ist hier ebenso martialisch wie vage. Freilich fällt es nicht schwer, sich hier, wie in Kapitel 4.2 bereits besprochen, an dunkle Kapitel der jüngeren Geschichte erinnert zu fühlen, deren Grauen hier eine Legitimation zu erfahren scheint. Gerade die Behauptung, dass es keine an sich unmoralischen Handlungen gibt, ja das Leben „in seinen Grundfunktionen“ gerade von den Handlungen, die wir als unmoralisch fassen, ausgezeichnet wird, kann uns kaum anders als schwer im Magen liegen. Zweite Unschuld – bedeutet das für Nietzsche, sich fatalistisch jenem Machtkampf zu überantworten und gleichsam mit der Unbedarftheit des Kindes, das Ameisen mit einer Lupe, mit dem es die Sonnenstrahlen bündelt, verbrennt, all den einst durch das schlechte Gewissen zurückgehaltenen Trieben ungebremsten Ausdruck zu verleihen?

Vielleicht. Doch vielleicht ist dies auch eine sehr eindimensionale Interpretation. Man könnte freilich auch, nach dem Vorbilde Foucaults (vgl. Gutting/Oksala 2003), die Position vertreten, dass dieser Machtkampf ohnehin stattfindet, und wir ihn mit moralischen Begriffen und Gesetzestexten lediglich verschleiern. Die Brutalität, die Nietzsche dem Lebenswillen unterstellt, ist immer noch da – wir gehen bloß unaufrichtig mit ihr um. Dies liegt nicht zuletzt auch daran, dass wir, wie Nietzsche in der Ersten Abhandlung der *Genealogie* feststellt, in einer Gesellschaft leben, welche die Werte der Sklavenmoral zu großen Teilen zu den moralischen Werten überhaupt erklärt hat (vgl. KSA 5, 285ff.). Das Auge des Ressentiments, das die

ethische Wirklichkeit entstellt (vgl. ebd., 270ff.), ist uns damit zu eigen geworden – und mit ihm auch die Unehrlichkeit.

Wir verkennen die Natur, wenn wir sie in ihren grundsätzlichen Eigenschaften verurteilen und verleugnen, vor allem aber verkennen und verleugnen wir uns selbst. Das, was dagegen als Appell durch Nietzsches gesamte Philosophie auf uns trifft, ist die Forderung nach *Selbsttransparenz*. Wir müssen den Mut dazu haben – denn Mut ist, wie Nietzsche es in jenem Satz des *Zarathustra*, den er der Dritten Abhandlung der *Genealogie* voranstellt (vgl. ebd., 339 bzw. KSA 4, 49), zum Ausdruck bringt, die die Weisheit an uns stellt³⁸ – die Welt und uns selbst so zu nehmen, wie sie beziehungsweise wir sind. Nietzsche hat sich selbst die undankbare Aufgabe auferlegt, gegen unseren Stolz – und, wie man heute sagen könnte, unseren psychischen Widerstand – mit den von uns zurückgewiesenen Aspekten des Daseins zu konfrontieren. Dies war der Zweck etwa seiner ausführlichen Behandlung des menschlichen Hanges zur Grausamkeit, die ich in Kapitel 4.3 dargestellt habe: Es ging nicht darum, einen stumpfen und rohen Sadismus als erstrebenswert darzustellen, sondern darum zu zeigen, welche die existenziellen Gegebenheiten sind, mit denen wir als Menschen nun einmal umzugehen haben. Wir sind noch immer grausam – nur eben auf eine sublimierte, oft aber auch schlicht uneingestandene und unehrliche Art und Weise (ein Umstand, den Nietzsche etwa in Bezug auf die Rachegefühle des Christentums festhält: vgl. KSA 5, 283ff.).

Es bleibt offen, ob sich dieser Appell stets als Appell der Gesundheit gibt, zumal wir in Kapitel 3 bereits sahen, dass der Wahrheitswille, mit dem die *Genealogie* arbeitet, uns hinsichtlich dieser Frage in einen Zwiespalt führt. Wir können argumentieren, dass der Zweck die Mittel heiligt, und hinsichtlich des schlechten Gewissens die Selbsttransparenz um der Entwicklungsideale Willen propagiert wird, was sie hier zu einer Forderung der Gesundheit macht. Sie zeigt mittels der *Genealogie*, dass es sich dabei nicht um ein religiöses oder metaphysisches Datum handelt, sondern um eine Folge der Vergesellschaftung des Menschen, die durch die christliche Interpretation zu einer Krankheit herangewachsen ist, die die Weise, wie wir über das Dasein nachdenken, fundamental beeinträchtigt. Nietzsches Forderung geht aber, entgegen der im ersten Absatz dieses Kapitels getroffenen Vermutung, zunächst nicht einfach dahin, das schlechte Gewissen ganz abzuschaffen – man hätte auch zurecht die Frage stellen können, wie das angesichts des Umstandes, dass wir auch als Genealog*innen und freie Geister weiterhin in Gemeinwesen zu leben haben, die uns dazu nötigen, einen Teil unseres

³⁸ „Auch der Muthigste von uns hat nur selten den Muth zu dem, was er eigentlich w e i s s ...“ (KSA 6, 59)

Selbst einzukerkern, möglich sein soll. Freilich ist die Sublimation problematischer Persönlichkeitsanteile eine Aufgabe, die Nietzsche schon im *Zarathustra* dargestellt hat (vgl. KSA 4, 42ff.), und vielleicht mag es einer kleinen Zahl „grosse[r] Menschen“ (KSA 6, 152) möglich sein, auf eine Weise zu leben, in der das schlechte Gewissen tatsächlich fast keine Nahrung findet. Realistischerweise müssen wir allerdings davon ausgehen, dass wir es als psychische Gegebenheit zu akzeptieren haben – die Frage ist bloß, wie wir mit dieser umgehen wollen. Nietzsche bringt am Ende der Zweiten Abhandlung folgenden Vorschlag vor:

Der Mensch hat allzulange seine natürlichen Hänge mit „bösem Blick“ betrachtet, so dass sie sich in ihm schliesslich mit dem „schlechten Gewissen“ verschwistert haben. Ein umgekehrter Versuch wäre an sich möglich — aber wer ist stark genug dazu? — nämlich die u n n a t ü r l i c h e n Hänge, alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Sinnenwidrigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Thierwidrigen, kurz die bisherigen Ideale, die allesammt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumder-Ideale sind, mit dem schlechten Gewissen zu verschwistern. (KSA 5, 335)

Dies ist die Aufgabe Zarathustras: Eine Philosophie des Lebens zu entwickeln, die sich das schlechte Gewissen zunutze macht, um ihre Lehren wirkungsvoll zu verbreiten.

Es bleibt zu fragen, ob dies nun den Endpunkt der Entwicklung darstellt – hier erlaube ich mir, mir die Vagheit, in der Nietzsche den Übermenschen seiner gesamten Philosophie als ihren Horizont gibt, zunutze zu machen: Die Didaktik Zarathustras bleibt eine Zwischenstufe, historisch notwendig oder notwendig geworden und einer ihr eigenen Heroik nicht entbehrend, jedoch nicht mehr als eben – eine Stufe (vgl. KSA 3, 358f.). Der Übermensch, den sie vorbereitet – ihm eignet das schlechte Gewissen nicht mehr. In ihm hat sich das Tier vergöttlicht, und er trägt diese Vergöttlichung in seine Lebenswelt, spannt sie von seiner Philosophie bis in seine Politik. Er ist tatsächlich gewissenlos wie das Kind, doch nicht einfach nur Ameisen versengend, sondern in allem, was er ist, einen neuen Anfang markierend (vgl. KSA 4, 31).

6. Konklusion

Dies Alles ist interessant bis zum Übermaass, aber auch von einer schwarzen düsteren entnervenden Traurigkeit, dass man es sich gewaltsam verbieten muss, zu lange in diese Abgründe zu blicken. (KSA 5, 333)

Als ich die *Genealogie* zum ersten Mal las, war mir nicht klar, um was für ein Abenteuer des Geistes es sich bei diesem Werk handelt. Erst mit der wiederholten Lektüre konnte ich in mir nach und nach den psychischen Raum schaffen, dieses Schauspiel angemessen aufführen zu können. Die Choreografie, in der Nietzsche uns durch seine radikalen Positionen, Thesen und Urteile schickt, sucht an Kühnheit ihresgleichen – von der sprachlichen Brillanz, die sie trägt, gar nicht erst zu reden. Die *Genealogie* ist, um es nun, am Ende meiner Arbeit, zu verraten, das philosophische Werk, welches mich am stärksten bewegt hat.

Ich erspare den Leser*innen an dieser Stelle nietzscheanische Selbstwerdungsanekdoten, möchte aber noch einmal einen Punkt starkmachen, den ich bereits in der Einleitung erwähnt habe: Es ist kein einfaches Unterfangen, akademisch mit Nietzsche zu arbeiten. Dennoch konnte ich im Rahmen dieser Arbeit, so zäh, verwirrend und widerspruchsvoll sie mitunter zu verfassen war, mein Verständnis von Nietzsche ungemein vertiefen. Ich bin für diese Möglichkeit sehr dankbar.

Die Überlegungen, die ich im zweiten Kapitel verfolgt habe, begleiten mich schon länger. Dies dürfte kaum eine Überraschung sein, ist doch die Tragik des kranken Nietzsche, der eine radikale Philosophie der Gesundheit entwickelt, einer der Gründe für die – wie es den Anschein hat stetig wachsende – Faszination, die man ihm entgegenbringt. Für mich war dies schon früh eine Quelle von Fragen bei meiner Nietzsche-Lektüre, von denen ich hier einige aufgreifen und weiterentwickeln konnte. Die Dynamik von Gesundheit und Krankheit, zumal vor dem Hintergrund des Konzepts der Großen Gesundheit, ist für mich eine fruchtbare Entdeckung, vor allem in der Verbindung mit einem vertieften Verständnis der Weise, in der Nietzsche kulturelle Pathologie versteht. Auch Nietzsches Verständnis der Philosophie als „Kunst der Transfiguration“ ist eine erhellende Perspektive, die Kopplung derselben mit dem Begriff der „Rangordnung“ eine mögliche Lösung für die Paradoxien, in die man sich durch sie begibt. Ich bin aber, um es frei heraus zu sagen, mit Nietzsches Verständnis von Vornehmheit und Rang nie richtig warm geworden, weshalb ich diese Passagen mit einem gedachten und hier nun artikulierten Fragezeichen zu Papier brachte.

Huddlestones Charakteristika von Gesundheit und Krankheit fand ich für meine Arbeit ungemein hilfreich. Sie erlaubten einen systematischen Zugang zu meiner Forschungsfrage

und halfen mir zugleich, Nietzsches Verständnis von Gesundheit und Krankheit besser fassen zu können.

Mich mit der Genealogie als philosophische Methode zu beschäftigen war vor allem in Hinblick auf die erläuterten Paradoxien eines „Willen[s] zur Wahrheit“ vor dem Hintergrund von Gesundheit und Krankheit erhellend. Ich vertrete nicht Neuhausers Auffassung, dass der Selbsttransparenz bei Nietzsche ein eigenständiger, nicht instrumenteller Wert zukommt (vgl. Neuhouser 2020, 14) – den Grund dafür, nämlich Skepsis vor allem des späten Nietzsches vor jenen „ägyptischen Jünglinge [...], welche Nachts Tempel unsicher machen, Bildsäulen umarmen und durchaus Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen“ (KSA 3, 352), habe ich ausgeführt. Die Große Gesundheit stellt sich auch über weite historische Zeiträume hinter ein Erkenntnisbestreben, das, wie ich am Ende jenes Kapitels angedeutet habe, bis zum Äußersten gehen kann – oder aber sie ist nicht vorhanden.

Die Darstellung der für meine Forschungsfrage relevanten Aspekte der Zweiten Abhandlung war kein einfaches Unterfangen, behandelt der Text doch eine Vielzahl von Themen, wobei Nietzsche mitunter sehr sprunghaft von einem ins andere wechselt. Die Problematisierung der Fähigkeit des Versprechen-könnens und infolgedessen die Behandlung der menschlichen Erinnerungsfähigkeit waren hilfreich, um ein Gefühl für die Macht des Vergessens zu entwickeln, die der Kulturentwicklung und dem schlechten Gewissen gegenübersteht. Der Blick in die zweite *Unzeitgemässe Betrachtung* erschien mir wichtig, um das Thema, welches in der *Genealogie* vergleichsweise kurz behandelt wird, besser verstehen zu können, wobei die Entwicklung, die Nietzsches Philosophie diesbezüglich in der Zwischenzeit genommen hat, in ihren Konstanten und Veränderungen sichtbar wurde. Die pathologische Dimension, die dem forcierten Erinnern wesensmäßig innewohnt, konnte so erschöpfend dargestellt werden. Die Zucht, die die Genese des Menschen als „Thier, das versprechen kann“ konstituiert, in Verbindung mit den bereits in der *Morgenröthe* getroffenen Überlegungen zur „Sittlichkeit der Sitte“, erschien folgend in einer, wie ich hoffe, erhellenden Drastik. An dieser Stelle den Begriff der Zucht kritisch zu reflektieren, erachtete ich angesichts der historischen Entwicklungen nach Nietzsche als notwendig. Der menschliche Hang zur Grausamkeit ist ein wesentliches Element der geschilderten Zuchtarbeit wie auch des schlechten Gewissens, war aber auch deshalb einer längeren Behandlung unentbehrlich, da ich durch ihn einige Wesenszüge von Nietzsches Verständnis von Gesundheit und Krankheit und seiner Weise des Philosophierens überhaupt diskutieren konnte, die für die nachfolgenden Teile dieser Arbeit wichtig werden sollten.

Es war für die sachgerechte Behandlung meiner Forschungsfrage entscheidend, zwischen dem schlechten Gewissen in seiner ursprünglichen Form und dem schlechten Gewissen christlicher Interpretation zu unterscheiden – ich denke, dass vor allem die Reflexion der Methode der Genealogie dazu einen entscheidenden Beitrag geleistet hat. Beide Phänomene schließlich getrennt voneinander hinsichtlich der Weise, in der Nietzsche sie pathologisiert, zu untersuchen, half, die vielen offensichtlichen und subtileren Widersprüche dort, wo es möglich war, zu verringern, und dort, wo sie durch die Sache selbst gegeben sind, sichtbarer zu machen. Ich habe bereits mehrfach auf Huddleston verwiesen – an dieser Stelle möchte ich mich lediglich heiter meines Erstaunens erinnern, als ich begriff, dass die von ihm genannten acht Merkmale von Gesundheit und Krankheit allesamt auf das schlechte Gewissen christlicher Interpretation zutrafen, während das schlechte Gewissen in seiner ursprünglichen Form qua Großer Gesundheit in der von Nietzsche angedeuteten, aber nicht hinreichend erläuterten Zweideutigkeit erschien.

Der fulminante wie abrupte Abschluss der Zweiten Abhandlung legte es nahe, in einem kleinen, zugegeben recht spekulativen Kapitel über die von Nietzsche antizipierten Potenziale von Gesundheit zu sprechen, die sich aus der Genealogie des schlechten Gewissens ergeben. Ich denke, dass ich mit meiner „Lösung“, das schlechte Gewissen sozusagen übergangsmäßig (in der Metaphorik des Übergangs könnte man sagen: als Waffe des Löwen, vgl. KSA 4, 30) im Rahmen einer Philosophie des Lebens nutzbar gemacht zu sehen, den Übermenschen jedoch ohne es zu denken, durchaus mit Nietzsche auf einer Linie bin. Eine ganz andere Frage ist dagegen, dieses Ideal des Übermenschen konkret zu zeichnen – dies bin ich, wie auch Nietzsche selbst, schuldig geblieben.

Wenn wir schon bei Lücken und offenen Fragen sind, möchte ich an dieser Stelle kurz auf die Schwachpunkte der Zweiten Abhandlung eingehen, die ich in dieser Arbeit bereits mehrfach kurz angedeutet oder antizipiert habe. Auffällig ist die Scheidung eines Naturzustandes von einem Kulturzustand, der wir hinsichtlich der Thematik des Erinnerns, aber auch hinsichtlich der Vergesellschaftung des Menschen begegnen. Gerade die starke Zäsur, die Nietzsche im zweiten Fall behauptet, wirkt nicht plausibel, wenn man dem Menschen nicht, entgegen evolutionsbiologischen Erkenntnissen, unterstellt, als ein zunächst strikt einzelgängerisches Wesen gelebt zu haben – ein Umstand, auf den auch Sommer hinweist (vgl. Sommer 2019, 348). Überhaupt scheint es wesentlich, Nietzsches Darwinbezug kritisch zu betrachten, ein Unternehmen, das Diana Aurenque exzellent durchgeführt hat (vgl. Aurenque 2018, 33-44).

Es ist bei Nietzsche freilich immer möglich, den Willen zur Macht als metaphysische Konstruktion zu kritisieren und die ethischen Implikationen, die Nietzsche aus ihm ableitet,

damit mehr oder weniger ad absurdum zu führen. Wenngleich sie sich nicht darin erschöpft, wäre dies doch auch ein Frontalangriff auf Nietzsches gesamte Gesundheitsphilosophie. Ebenfalls stellt sich die Frage, ob Nietzsches Zugang zu Phänomenen der kulturellen Pathologie nicht zu stark vereinfachend ist, und das stetige Bemühen des antiken Griechenlands, wenn es darum geht, ein konkretes historisches Gegenbeispiel zu den von ihm unternommenen Diagnosen zu finden, nicht letztlich das Ergebnis eines romantisierenden Blicks.

Es ist, um diese kurze Kritik zu einem Abschluss zu bringen, doch bemerkenswert, dass Nietzsche, wiewohl er vielerorts in seinem Werk ein so erstaunliches Feingefühl für Widersprüche, Nuancen und Doppeldeutigkeiten an den Tag legt, gleichzeitig der Konstruktion von extremen Gegensätzen und auch einer zuletzt zunehmenden Dogmatik fähig ist. Er macht sich damit wohl selbst zu dem Oxymoron, dem er sich philosophisch ganz verschrieben hat.

Literatur

- Aurenque, Diana (2018): *Die medizinische Moralkritik Friedrich Nietzsches. Genese, Bedeutung und Wirkung*. Wiesbaden: Springer.
- Brandes, Georg (2004): *Nietzsche*. Berlin: Berenberg.
- Camus, Albert (2015): *Der Mythos des Sisyphos*. 20. Auflage. Übers. v. Vincent v. Wroblewsky. Hamburg: Rowohlt.
- Deleuze, Gilles (2013): *Nietzsche und die Philosophie*. Aus dem Französischen von Bernd Schwibs. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Freud, Sigmund (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Studienausgabe Bd. IX., 11. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer 2009, 191-270.
- Gerhardt, Volker (2004): „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes (II 4-7)“. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Klassiker auslegen*. Bd. 29, S. 81–95. Berlin: Akademie.
- Gutting, Gary und Johanna Oksala (2003): „Michel Foucault“. In: Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2022 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/foucault/>> , letzte Aktualisierung am 5.8.2022 [Zugriff am 6.7.2023].
- Haffner, Stefan (2019): *Anmerkungen zu Hitler*. Hamburg: Rowohlt.
- Huddleston, Andrew (2016): *Nietzsche on the health of the soul*. In: *Inquiry*. 60 (1-2), S. 135-174. London: Birkbeck.
- Husserl, Edmund (1975): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. 1. Halbband. Hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Janaway, Christopher (2007): *Beyond Selflessness. Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford: University Press.
- Jaspers, Karl (1981): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. 4. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter.
- Kirchhoff, Jochen (2019): *Was wollte Nietzsche?* URL = <<https://www.youtube.com/watch?v=-EcVGcw8LII>>, letzte Aktualisierung am 14.4.2019 [Zugriff am 6.6.2023].
- Lotter, Konrad (1987): „Nietzsche-Aneignung im deutschen Faschismus“. In: *Widerspruch*. 13, S. 35-43.
- Montinari,azzino (1991): *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Übers. v. Renate Müller-Buck. Berlin/New York: de Gruyter.

- Morrisson, Iain (2018): „Nietzsche in guilt: Dependency, debt, and imperfection“. In: *European Journal of Philosophy*. 26, 974-990. New Jersey: Wiley.
- Neuhouser, Frederick (2020): *Geistige Gesundheit und kulturelle Pathologie bei Nietzsche*. In: DZPhil. 68 (1), S. 1-27. Berlin/New York: de Gruyter.
- Neymeyr, Barbara (2020): *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen I. David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller. II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*. Bd. 1 (2). Berlin/New York: de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich (1988): *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 11. 2., durchgesehene Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 11].
- (2003): *Sämtliche Briefe*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 8 Bänden. Bd. 3. 2. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KGB 3].
 - (2019a): *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 1. 11. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 1].
 - (2019b): *Menschliches, Allzumenschliches*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 2. 11. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 2].
 - (2019c): *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 3. 11. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 3].
 - (2019d): *Also sprach Zarathustra*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 4. 11. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 4].
 - (2019e): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5. 11. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 5].
 - (2019f): *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. In: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 6. 11. Auflage. Berlin/New York: de Gruyter [KSA 6].
- Platon (2018): *Apologie des Sokrates*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam.

- Risse, Mathias (2001): „The Second Treatise in On the Genealogy of Morality: Nietzsche on the Origin of the Bad Conscience“, in: *European Journal of Philosophy*. 9 (1), S. 55-81.
- Sommer, Andreas Urs (2019): *Kommentar zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral“*. In: *Historischer und kritischer Kommentar zu Friedrich Nietzsches Werken*. Bd. 5 (2). Berlin/New York: de Gruyter.
- Sugrue, Michael (2020): *The Bible and Western Culture III. Lecture 23 - Nietzsche and the Death of God*. URL = <https://www.youtube.com/watch?v=Smq5uRhM_IA&t=19s>, letzte Aktualisierung am 5.9.2020 [Zugriff am 1.5.2023].
- Wittgenstein, Ludwig (1963): *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*. Erste Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zweig, Stefan (2016): *Der Kampf mit dem Dämon. Hölderlin. Kleist. Nietzsche*. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Fischer.